

دروس فقہ

# کتابک



جلد دوم

آیة اللہ العظمیٰ سید موسیٰ شبیر زنجانی رحمۃ اللہ علیہ



مکتبۃ المدینہ

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: ۲  
شابک: دوره: 6-01-01-5541-978-622؛ ج: ۲: 0-0-93299-978-622  
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 موسیٰ شبیر زینجانی مدظلہ العالی



# کتاب نکاح

(جلد دوم)

آیت الله العظمی سید موسی شبیری زنجانی رحمته الله علیه



ناشر: انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر رحمته الله علیه  
نوبت چاپ: اول / ۱۴۰۲  
شمارگان: ۵۰۰ نسخه

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

نشانی مرکز: قم، خیابان معلم، کوچه ۲۱، فرعی ۴، بن بست ۱، پلاک ۵۷  
تلفن: ۰۲۵) ۳۷۷۴۳۷۱۹ - ۳۷۷۴۳۸۶۹

کد پستی: ۳۱۷۱۵۷۹۹۳۱۸

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

تماس با انتشارات: ۰۹۲۰۶۱۷۸۲۰۹

پیام رسان ایستا: @zanjanibooks

نماینده فروش (فروشگاه کتاب ما): ۰۲۵) ۳۷۸۴۲۴۴۲



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 رضایی نیا

## فهرست اجمالی<sup>۱</sup>

۹	فصل ۹: نگاه زوجین به یکدیگر
۱۱	جواز نظر به عورت زوجه
۱۱	مخالفت انحصاری این حمزه با جواز نظر
۱۱	تمسک آقای خوئی به اطلاق استثناء در آیه غَضْ و آیه پنجم سوره مؤمنون
۱۲	اشکال اول: نبود ملازمه بین جواز ابداء زینت و جواز نظر به عورت شوهر
۱۲	اشکال دوم: بی ارتباطی آیه پنجم سوره مؤمنون با مسئله نگاه
۱۳	اشکال سوم: عدم اطلاق دو آیه از جهت عقد اثباتی
۱۳	بررسی کراهت نظر به عورت زوجه
۲۵	فصل ۱۰: حکم نگاه خنثی به دیگران
۲۷	کلام آقای خوئی: تنجیز علم اجمالی در مورد خنثی
۲۷	اشکال: نبود دلیل بر حرمت نظر زن به اجنبی طبق مبنای آقای خوئی
۲۸	تحقیق در حکم خنثی
۳۱	فصل ۱۱: نگاه به اجنبی و اجنبیه
۳۳	حکم نگاه اجنبی و اجنبیه به یکدیگر
۳۴	جهت اول: بررسی اقوال در حرمت نظر به غیر «وجه و کفین»
۴۵	جهت دوم: بررسی ملازمه بین حکم کشف و نظر
۵۲	جهت سوم: حرمت نظر زن به اجنبی
۶۱	جهت چهارم: بررسی حرمت نظر به اجنبیه اعم از وجه و کفین و قدمین
۲۷۷	جهت پنجم: بررسی مقتضای قواعد اولیه در حرمت نظر به اجنبیه

۱. کلیه مباحث این مجلد، مربوط به ادامه بخش دوم (احکام نگاه) است.

۲۷۹	فصل ۱۲: نگاه به محارم
۲۸۱	نگاه به محارم نسبی
۲۸۱	تعریف اصطلاح «محرّم» با تبیین عبارت عروه
۲۸۳	تفسیر عورت با بررسی روایات
۲۹۹	بررسی ادلّه جواز نظر به تمام بدن محارم جز عورت
۳۰۷	بررسی ادلّه نفی جواز نظر به تمام بدن محارم جز عورت
۳۰۹	نظر مختار: جواز نظر به غیر از عورت محارم
۳۱۰	نگاه به محارم رضاعی
۳۱۰	کلام آقای حکیم: اختصاص جواز به موارد مشمول عموم تنزیل
۳۱۰	توضیح کلام آقای حکیم
۳۱۳	اشکال اول با بررسی دو تقریب آن
۳۱۵	اشکال دوم: اطلاق دلیل جواز نظر (روایت عبید بن زراره)
۳۱۶	اشکال سوم: مناقشه در احتمالات عمومات الحاق محارم رضاعی به نسبی
۳۲۱	ادلّه اثبات جواز نظر به محارم رضاعی
۳۲۶	نظر مختار: جواز نظر به محارم رضاعی
۳۲۷	نگاه به محارم مصاهرتی
۳۲۷	اجماعی بودن جواز نظر به مادرزن
۳۲۷	بررسی روایات جواز نظر
۳۳۲	نگاه به مملوکه
۳۳۲	کلام آقای خونی: غلط بودن ذکر «مشرکه» در کنار «وثنیة» به دلیل اعم بودن وثنیة
۳۳۳	غلط بودن تعبیر «مشرکه» در کنار «وثنیة» به چند قرینه
۳۳۴	لزوم ضمیمه «دهری» به عبارت عروه
۳۳۵	حاشیه آقای بروجردی بر عبارت «اذالم تکن مشرکه»
۳۳۵	بررسی احتمالات وجه شبه در «المملوکه کالتّوچه بالنسبة الی التّسید»
۳۳۷	اتحاد موضوع مسئله ۳۳ و ۳۴

۳۳۸	بررسی ملازمه حرمت وطی مملوکه مشرکه و حرمت سایر تمتعات
۳۴۷	حرمت نگاه به مملوکه مزوجه
۳۴۹	فصل ۱۳: نگاه شهوی به زوجه و کنیز در حال عده وطی به شبهه
۳۵۱	جواز نگاه شهوی به زوجه معتده از وطی به شبهه
۳۵۱	نادر نبودن موارد وطی به شبهه
۳۵۱	نظر مرحوم سید: جواز نظر شهوانی به دلیل عدم اختلاط میاه
۳۵۲	اشکال آقای خونی: حکمت بودن اختلاط میاه نه علیت
۳۵۳	پاسخ: لزوم وجود حکمت در اغلب موارد حکم
۳۵۴	بررسی روایات منع از مطلق استمتاع
۳۵۷	جواز نگاه شهوی مالک به امه معتده به وطی شبهه
۳۶۱	فصل ۱۴: جواز نظر به معتده رجعیه
۳۶۳	جواز نظر به معتده رجعیه
۳۶۳	تمسک به روایت ابی بصیر در اثبات جواز نظر
۳۶۴	اشکال اول: اختصاص روایت به مواضع متعارف زینت مصنوعی
۳۶۴	اشکال دوم: عدم شمول روایت نسبت به سواتین
۳۶۵	فهرست تفصیلی

---

## فصل ۹: نگاه زوجین به یکدیگر

---



## جواز نظر به عورت زوجه

مسألة ۲۹: «يجوز لكل من الزوج والزوجة النظر الى جسد الآخر حتى العورة مع التلذذ وبدونه، بل يجوز لكل منهما متس الآخر بكل عضو منه كل عضو من الآخر مع التلذذ وبدونه.»

زوج و زوجه در مسئله نظر محدودیتی ندارند، و نگاه زوج به تمام بدن زوجه حتی عورت او جایز است و همین طور بالعکس، بلکه برای هر یک از آنان متس تمام اعضای دیگری نیز جایز است.

### مخالفت انحصاری ابن حمزه با جواز نظر

تنها کسی که در میان امامیه نظر به فرج زوجه را حرام دانسته، ابن حمزه در وسیله است: «إذا جامع حرم عليه أشياء وكره له أشياء واستحب له أشياء. فالمحرم ثلاثة أشياء قراءة العزائم والنظر إلى فرج المرأة حالة الجماع والعزل إلا بإذن المرأة»<sup>۱</sup> البته ایشان در حال جماع حکم به حرمت کرده است.

انحصار مخالف در ابن حمزه، با تعبیر شیخ در مبسوط، به «وفي الناس من قال إنه محرم»<sup>۲</sup> منافات ندارد؛ زیرا مراد شیخ از تعبیر «الناس» عامه هستند. و در میان امامیه مخالفی جز ابن حمزه نیست که او نیز از شیخ، متأخر است.

### تمسک آقای خوئی به اطلاق استثناء در آیه غض و آیه پنجم سوره مؤمنون

مرحوم آقای خوئی درباره جواز نظر زوج و زوجه به عورت یکدیگر فرموده است: «و عليه اتفاق العلماء، لدلالة الآية الكريمة بإطلاقها و كثير من

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۳، م ۲۹.

۲. الوسيلة، ص ۳۱۴.

۳. المبسوط، ج ۴، ص ۱۶۱.

الروایات علیه، إذ أن مقتضى إطلاق استثناء الأزواج من قوله تعالى ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾ هو جواز نظر الزوجة حتى إلى عورة زوجها كما أن مقتضى إطلاق استثناء الزوجات من قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرَوْنَ حَافِظُونَ﴾ هو جواز نظر الزوج حتى إلى عورة زوجته.<sup>۱</sup>

ایشان این بحث را در دوران پیری و گرفتاری بسیار، طرح کرده است، که باعث عجله زیاد در بحث شده، و چند ایراد به کلام ایشان وارد است.

### اشکال اول: نبود ملازمه بین جواز ابداء زینت و جواز نظر به عورت شوهر

اولاً، در کلام ایشان بین لزوم ستر و حرمت نگاه خلطی شده است؛ زیرا در قرآن هیچ مطلبی در مورد نگاه زوجه به زوج نیامده، و در هیچ آیه ای از زوج از وجوب غَضُّ، استثناء نشده‌اند؛ بلکه در آیه شریفه ﴿وَلَا يَتَّبِعُنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِيُعَلِّمَهُنَّ...﴾ ازواج از وجوب ستر زنان استثناء شده‌اند؛ و بین استثناء از وجوب ستر و جواز نگاه زوجه به عورت زوج، تلازم خارجی هم نیست؛ چنان‌که نتیجه استثنای محارم از وجوب ستر زنان، جواز نگاه زنان به عورت‌های محارم‌شان نیست.

### اشکال دوم: بی ارتباطی آیه پنجم سوره مومنون با مسئله نگاه

ثانیاً، آیه شریفه ﴿وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرَوْنَ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ...﴾<sup>۲</sup> مربوط به حفظ فروج از زنا و أمثال آن است که روایات<sup>۳</sup> هم بدان اشاره کرده‌اند، و

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۳۴.

۲. المؤمنون، ۵-۶.

۳. الکافی، ج ۲، ص ۳۳-۳۵، ح ۱؛ علی بن ابراهیم عن ابيه عن بكر بن صالح عن القاسم بن برید قال حدثنا أبو عمرو الزبيری عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له أيها العالم أخبرني أي الأعمال أفضل عند الله قال ما لا يقبل الله شيئاً إلا به ... فقال تبارك وتعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ فنهاهم أن ينظروا إلى عورتهم وأن ينظر المرء إلى فرج أخيه و يحفظ فرجه أن ينظر إليه و قال: ﴿وَقُلْ 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 النظر؛ كتاب

این آیه هیچ ربط به مسئله نگاه ندارد؛ زیرا در این آیه چنین نیامده است: «وَالَّذِينَ هُمْ لِابْصَارِهِمْ حَافِظُونَ»، تا از اطلاق استثنا، جواز نظر به عورت نیز استفاده شود.

### اشکال سوم: عدم اطلاق دو آیه از جهت عقد اثباتی

ثالثاً، بر فرض در قرآن آیه ای دال بر استثناء ازواج از جواز نظر هم باشد، باید توجه شود که جملات استثنای منفی دارای یک عقد سلبی و یک عقد اثباتی هستند. حال آیا اطلاق از ناحیه عقد سلبی است یا از ناحیه عقد اثباتی هم اطلاق دارد؟ پس آیا این استثناهای در مقام اطلاق از ناحیه مستثنا است یا از ناحیه باقی بعد استثناء؟ مثل جمله «لَا صَلَاةَ إِلَّا بَطْهُورًا» که اطلاق حدیث دلالت بر عدم تحقق صلاة بدون طهور دارد؛ ولی اطلاق آن بر کفایت طهور در تحقق صلاة، و عدم اشتراط صحت صلاة به شرط دیگر دلالت نمی‌کند.

اطلاق آیه شریفه «وَالَّذِينَ زَيْنْتَهُمْ لَوْلَا مَا رَاكَ فِيهَا مِنْ مَّحْرَمٍ لَأَكْبَرُوا زِينَتَهُمْ...» نیز فقط در عقد سلبی قضیه است که ارائه زینت جز به این چند دسته، مطلقاً جایز نیست؛ اما آیه در مقام بیان این نیست که به این چند دسته نیز می‌توان تمام زینت‌ها را ارائه داد، چنان‌که جمله «در این منزل جز این چند نفر حق تصرف ندارند» بر ممنوعیت تصرف دیگران در اموال منزل دلالت دارد؛ اما از اطلاق آن جواز هر نوع تصرف برای این چند نفر استفاده نمی‌شود؛ پس در این مسئله نمی‌توان به آیات قرآنی تمسک کرد، بلکه باید به روایات مراجعه کرد.

### بررسی کراهت نظر به عورت زوجه

در هر حال، اکثر فقهاء به کراهت نظر به عورت زوجه فتوا داده‌اند؛ اما موضوع کراهت نظر به عورت زوجه را به هنگام جماع یا قبل حالت جماع مقید کرده‌اند، و ظاهر این تعبیر این است که در حالات دیگر، کراهت ثابت نیست، به ویژه بعضی کتب تصریح به عدم کراهت در حالات دیگر نموده، و کراهت را به نظر هنگام

من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۱۴، ح ۲۳۵.

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۳، ح ۶۷.

جماع اختصاص داده‌اند.

### کراهت مطلق نظر به فرج زوجه در نزد برخی فقهاء

تنها از ظهور یا تعمیم عبارت برخی معدود از فقهاء حکم به کراهت مطلق نظر استفاده می‌شود. در ذیل به دو نمونه اشاره می‌شود:

• عبارت اول: مرحوم شیخ در خلاف، نظر به فرج زوجه را بدون تقييد به حالت جماع، مکروه دانسته، و دليل آن را اجماع اصحاب ذکر

۱. عبارات برخی فقهای دیگر نیز، ظهور روشنی در همین مطلب دارد:

إصباح الشيعة، ص ۳۹۶: «و كذا المرأة لا يجوز لها أن تنظر إلى غير ذي محرم لها إلا للضرورة، و يكره للرجل أن ينظر إلى فرج زوجته، وإذا ملكت المرأة فحلاً أو خصياً أو مجبوباً لم يصر محرماً لها و لم يجز لها أن تخلو به.»

الروضة البهيّة، ج ۳، ص ۱۵۰-۱۵۱: «والنظر إلى الفرج حال الجماع» وغيره، و حال الجماع أشدّ كراهة، و إلى باطن الفرج أقوى شدة، و حزمه بعض الأصحاب و قد روي أنه يورث العمى في الولد.»

الروضة البهيّة، ج ۳، ص ۱۵۳: «و يجوز أن ينظر الرجل إلى مثله ما عدا العورتين و إن كان المنظور شاباً حسن الصورة، لا لريبة و هو خوف الفتنة ولا تلذذ و كذا تنظر المرأة إلى مثلها كذلك و النظر إلى جسد الزوجة باطناً و ظاهراً و كذا أمته غير المزوجة و المعتدة و بالعكس، و يكره إلى العورة فيهما.»

اما ممكن است به ظهور برخی دیگر اشكال كرد؛ مانند موارد ذیل:

النهاية (شيخ طوسی)، ص ۴۸۲: «و يكره للرجل النظر الى فرج امرأته. و يكره الكلام في حال الجماع سوى ذكر الله تعالى.»

المهذب (ابن بزّاج)، ج ۲، ص ۲۲۲: «و يكره للرجل النظر الى فرج امرأته و كذلك يكره للرجل أيضا الجماع في بيت يكون فيه صبي ينظر اليه أو غير صبي، و يكره له النظر إلى المجامعة فقد روى عن علي عليه السلام انه يورث العمى. و يكره الكلام عند الجماع فقد روى عن الباقر عليه السلام انه يورث الخرس، و يكره إتيان النساء في احشاشهن.»

السرائر، ج ۲، ص ۶۰۶: «و إذا احتلم الرجل، فلا يجمع حتى يغتسل. فإن أراد ذلك، فليتوضأ وضوء الصلاة، ثم يفعل ما شاء. و لا يجوز للرجل أن يترك المرأة و لا يقربها أكثر من أربعة أشهر. فإن تركها أكثر من ذلك، كان مأثوماً. و يكره للرجل النظر إلى فرج امرأته و يكره الكلام في حال الجماع سوى ذكر الله تعالى.»

تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۴: «يجوز للرجل النظر الى جميع بدن زوجته و امته التي ليست ذات بعل الا انه يكره النظر الى الفرج و تشتد الكراهة في النظر الى باطن الفرج لان له الاستمتاع به فالنظر اولى و لان ابا حمزة الثمالي سأل الصادق عليه السلام «أ ينظر الرجل الى فرج امرأته و هو بجامعها قال لا بأس.» و هو أصح وجهي الشافعية و الثاني المنع لما روي عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال: «النظر الى الفرج يورث الطمس.» اي العمى و لاحتجاجه فيه لإحتمال الكراهة.»

کرده است.<sup>۱</sup>

• عبارت دوم: عبارت شرایع، که به صراحت کراهت را مربوط به حالت جماع و غیر جماع دانسته است.<sup>۲</sup>

منشأ اختلاف در اختصاص یا عدم اختصاص حکم کراهت نظر به حالت جماع آن است که بعضی روایات که از نظر به عورت زوج منع کرده است، مقتید به حال جماع نیست<sup>۳</sup>؛ اما در روایت مفصل وصیت پیامبر ﷺ به امیرالمؤمنین ﷺ همه سفارش‌ها مربوط به حال جماع است.

روایت ابی سعید خدری از وصیت پیامبر ﷺ به علی ﷺ

«أوصی رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب ﷺ فقال يا علي ... لا ينظرن أحد إلى فرج امرأته و لیغض بصره عند الجماع فإنَّ التظر إلى الفرج یورث العمی فی الولد.»<sup>۴</sup>

در این موارد نگاه به فرج همسر در ضمن آداب جماع آمده است؛ لذا ظهورش در کراهت مطلق، محل تأمل است؛ اما در تذکره علامه در ضمن آداب جماع این مطلب نیامده است و روایت ذکر شده در این عبارت - که در مورد نگاه به فرج در هنگام جماع است - برای بیان اصل جواز ذکر شده؛ چنان‌که روایت بعدی نیز برای اثبات اصل حرمت بیان شده است؛ اما با این حال ممکن است گفته شود: به دلیل اینکه روایت مجوزه در مورد فرض جماع است؛ لذا برای تقیید صدر کلام علامه قرینیت داشته باشند. در هر حال، ظهور این کلام علامه در کراهت نظر به فرج زوج حتی در غیر جماع خالی از وجه نیست.

۱. الخلاف، ج ۴، ص ۲۴۹.

۲. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۲.

۳. الخصال، ج ۲، ص ۶۱۰-۶۳۷، ح ۱۰: حَدَّثَنَا أَبِي ﷺ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيْسَى بْنِ عَبْدِ الْيَقْطِينِي عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ بَحِيْبٍ عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ وَمُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ أَبِيهِ ﷺ: «أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ عَلَّمَ أَصْحَابَهُ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ أَرْبَعَةَ بَابٍ مِمَّا يَصْلِحُ لِلْمُسْلِمِ فِي دِينِهِ وَدُنْيَاهُ قَالَ ﷺ: ... لَا يَنْظُرْنَ أَحَدُكُمْ إِلَى بَاطِنِ فَرْجِ امْرَأَتِهِ فَلَعَلَّهُ يَرَى مَا يَكْرَهُ وَيُورِثُ الْعَمَى ...»

مكارم الأخلاق، ص ۴۳۳-۴۳۵: «عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عن علي بن أبي طالب ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «يا علي أوصيك بوصية ... يا علي كره الله ﷻ لأمتي العبث في الصلاة والمن في الصدقة وإتيان المساجد جنباً والصحك بين القبور والتطلع في الدور والنظر إلى فرج النساء لأنه يورث العمى ...»

۴. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۵۵۲، ح ۴۸۹۹: الأمالي (شيخ صدوق)، ص ۵۶۸.

شیخ صدوق این روایت را در علل نیز نقل کرده؛ اما متن خبر چنین است:  
 «ولانتظر الی فرج امراتک و غصّ بصرک عند الجماع فإنّ النظر الی  
 الفرج یورث العمی یعنی فی الولد.»<sup>۱</sup>

این نقل با سیاق متناسب است چون سایر فقرات خبر، همگی<sup>۲</sup> به صیغه خطاب به امیرالمؤمنین علیه السلام آمده و مناسب است این فقره نیز به صیغه خطاب باشد. گرچه در زمان کنونی این گونه تعابیر به صیغه خطاب قبیح است؛ اما در محیط صدور روایات، قبیح نبوده است، و عادات در قبیح بودن و موهون بودن تأثیر گذار است. البته این گونه اختلافات در بحث تأثیری ندارد.

### بررسی سندی

گرچه مرحوم آقای خوئی به خاطر ضعیف دانستن سند روایت، بدان اعتماد نکرده است؛<sup>۳</sup> اما کلام ایشان صحیح نیست و روایت، مستفیض و قابل اعتماد است.<sup>۴</sup>

۱. علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۱۵، ح ۵: «حدّثنا محمّد بن ابراهیم أبو العباس الطالقانی رضی الله عنه قال حدّثنا أبو سعید الحسن بن علی العدویّ قال حدّثنا یوسف بن یحیی الأصبهانی أبو یعقوب قال حدّثنا أبو علی إسماعیل بن حاتم قال حدّثنا أبو جعفر أحمد بن صالح بن سعید المکّی قال حدّثنا عمر بن حفص عن إسحاق بن نجیح عن حصین عن مجاهد عن أبي سعید الخدریّ قال ...»

۲. بخشی دیگر هم، در روایت در نقل کتاب من لایحضره الفقیه و الأمالی به صیغه غایب است: «یا علی من کان جنبا فی الفراش مع امراته فلا یقرأ القرآن فإني أخشى أن ینزل علیهما نار من السماء فتحرقهما.» که در نقل علل الشرائع همۀ عبارت به صیغه خطاب شده است: «إذا كنت ... مع امراتک فلا تقرأ ... علیکما ... فتحرقکما.»

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۳۴.

۴. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۵۲، ح ۴۸۹۹: الأمالی (شیخ صدوق)، ص ۵۶۸.

این روایت در فقیه و امالی و علل آمده است. روایتی از امالی که در متن آمده، سندش چنین است: «حدّثنا الشیخ الجلیل أبو جعفر محمّد بن علی بن الحسن بن موسی بن بابویه القمّی رضی الله عنه قال حدّثنا محمّد بن ابراهیم بن إسحاق رضی الله عنه قال حدّثنا أبو سعید الحسن بن علی العدویّ قال حدّثنا یوسف بن یحیی الأصبهانی أبو یعقوب قال حدّثني أبو علی إسماعیل بن حاتم قال حدّثنا أبو جعفر أحمد بن صالح بن سعید المکّی قال حدّثنا عمرو بن حفص عن إسحاق بن نجیح عن حصیب عن مجاهد عن أبي سعید الخدریّ قال: ...» طریق شیخ صدوق به ابی سعید خدری در منشیخه فقیه همان سند امالی است (کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۵۳۱)؛ چنان که سند علل الشرائع نیز همین است؛ لذا اتکاء استاد رضی الله عنه به این سه نقل برای اثبات مستفیضه بودن روایت نیست؛ اما این روایت به طرق دیگری

نیز به همین مضمون نقل شده است. با توجه به اخبار ذیل روشن می‌شود که نقل‌های مختصرتر از نقل ابی سعید خدری تقطیع شده است؛ چنان‌که استاد رحمته نیز به این مطلب تصریح کرده‌اند و فرموده‌اند که احتمال صدور دو وصیت از پیامبر در خودداری از نگاه به عورت زوجه، یکبار در ضمن وصیت به موارد دیگر و یکبار وصیت به همین مورد خاص، بعید است. از ملاحظه این نقل‌ها استفاضه آن نیز روشن می‌شود.

قرب الإسناد، ص ۱۴۰، ح ۵-۶: و عنه، عن جعفر، عن أبيه، عن ابن عباس أنهما قالا: «النظر إلى الفرج عند الجماع يورث العمى».

الأمالی (شیخ صدوق)، ص ۳۰۱، ح ۳: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكَّلِ رحمته قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ هَاشِمٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ الْقُرَشِيِّ عَنِ سُلَيْمَانَ بْنِ جَعْفَرِ الْبَصْرِيِّ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَنِ أَبِيهِ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ أَبِيهِ عَنِ آبَائِهِ رحمته قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله: «... وَ كَرِهَ النَّظَرَ إِلَى فُرُوجِ النِّسَاءِ وَ قَالَ يُوْرِثُ الْعَمَى».

کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۵۶، ح ۴۹۱۴: روي عن سليمان بن جعفر البصري عن عبد الله بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (صلوات الله عليه) عن أبيه عن الصادق جعفر بن محمد عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه رحمته قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «إن الله تبارك وتعالى كره لكم ... و كره النظر إلى فروج النساء و قال يورث العمى».

کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۵۲-۳۵۷، ح ۵۷۶۲: روی حماد بن عمرو و انس بن محمد عن أبيه جميعا عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جدّه عن علي بن أبي طالب رحمته عن النبي صلی الله علیه و آله أنه قال له: «... يا علي كره الله صلی الله علیه و آله لأمتي ... و النظر إلى فروج النساء لأته يورث العمى».

الخصال، ج ۲، ص ۶۱۰-۶۳۷، ح ۱۰: حَدَّثَنَا أَبِي رحمته قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى بْنُ عَبْدِ الْيَقْطِينِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنِ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنِ أَبِي بَصِيرٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رحمته قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ جَدِّي عَنِ آبَائِهِ رحمته: «أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام عَلَّمَ أَصْحَابَهُ فِي مَجْلَسٍ وَاحِدٍ أَرْبَعَمِائَةَ بَابٍ مِمَّا يَصْلُحُ لِلْمُسْلِمِ فِي دِينِهِ وَ دُنْيَاهُ قَالَ رحمته إِنَّ الْحِجَابَةَ تَصْخِحُ الْبَدْنَ وَ تَشَدُّ الْعَقْلَ... لَا يَنْظُرُنَ أَحَدَكُمْ إِلَى بَاطِنِ فَرْجِ امْرَأَتِهِ فَلَعَلَّه يَرَى مَا يَكْرَهُ وَ يُوْرِثُ الْعَمَى».

در روایات عاقله نیز این معنا نقل شده است. در ذیل، چند نقل از این روایت آمده که هم از ابی هریره هم از ابن عباس نقل شده است:

السنن الکبری (بیهقی)، ج ۷، ص ۱۵۳، ح ۱۳۵۴: و أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، و أبو بكر أحمد بن الحسين القاضي قالا: ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا يزيد بن محمد بن عبد الصمد الذمشقي، ثنا هشام بن عمار، ثنا بقية، عن ابن جريج، عن عطاء، عن ابن عباس رحمته أن النبي صلی الله علیه و آله قال: «لا ينظرون أحد منكم إلى فرج زوجته، ولا فرج جاريتها إذا جامعها، فإن ذلك يورث العمى».

الموضوعات (ابن جوزی)، ج ۲، ص ۲۷۱-۲۷۲: فأما حديث ابن عباس فأبنا إسماعيل بن أحمد السمرقندي أبنا إسماعيل ابن مسعدة أبنا حمزة بن يوسف أبنا أبو أحمد بن عدي حدثنا ابن قتيبة حدثنا هشام بن خالد حدثنا بقية عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «إذا جامع أحدكم زوجته أو جاريتها فلا ينظر إلى فرجها فإن ذلك يورث العمى» ... و أما حديث أبي هريرة

### بررسی دلالی

در بررسی دلالت روایت، ابتدا کلام مرحوم آقای خوئی بررسی می‌شود.

**کلام آقای خوئی:** ظهور «فأنه یورث العمی» در ارشاد نه کراهت ایشان فرموده است که از تعلیل روایت «فأنه یورث العمی» حتی کراهت هم فهمیده نمی‌شود:

«لا مجال لاستفادة الكراهة منها فضلا عن الحرمة وذلك للتعليل المذكور فيها، فإنه يكشف عن أن الرواية لا تتضمن حكما تكليفيا، وإنما هي بصدد الإرشاد إلى أثر وضعي لأكثر.»

### اشکال: بی تفاوت نبودن شارع به کوری ولد

کلام ایشان مایه تعجب است؛ حکم ارشادی در جایی است که مولانا نسبت به

فأبناءنا محمد بن ناصر أبناءنا المبارك بن عبد الجبار أبناءنا أبو نصر عبد الباقي بن أحمد الواعظ أبناءنا محمد بن جعفر بن علان أبناءنا أبو الفتح الأزدي أبناءنا زكريا بن يحيى المقدسي حدثنا إبراهيم بن محمد الفريابي حدثنا محمد بن عبد الرحمن التستري عن مسعد بن كرام عن سعيد المقبري عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: «إذا جامع أحدكم فلا ينظر إلى الفرج فإنه يورث العمى.»

تاریخ مدینه دمشق، ج ۶، ص ۳۰۳، ح ۵۲۸۲: عمرو بن عیسی المصیصی سمع هشام بن خالد الأزرق روی عنه أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن الجلی الطرسوسی أخبرنا أبو القاسم نصر بن أحمد بن مقاتل أنا أبو القاسم بن أبي العلاء أنا أبو محمد بن أبي نصر أنا أبو بكر بن عیسی بن عبد الکریم الطرسوسی نا محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الطرسوسی نا عمرو بن عیسی المصیصی نا هاشم بن الد نا بقیة نا ابن جریج عن عطاء عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «لا ينظر أحدكم إلى فرج زوجته ولا فرج جاريتها إذا جامعها فإن ذلك يورث العمى!»؛ و ج ۶۵، ص ۳۶۹: کتب إلى أبو بکر عبد الغفار بن محمد ثم أخبرني أبو القاسم أحمد بن منصور بن محمد وأبو الحسن علي بن محمد بن إسحاق عنه قال أنبا أبو بكر الحیري نا أبو العباس الأصم نا يزيد بن محمد بن عبد الصمد الدمشقي نا هشام بن عمار نا بقیة عن ابن جریج عن عطاء عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «لا ينظرون أحد منكم إلى فرج زوجته ولا فرج جاريتها إذا جامعها فإن ذلك يورث العمى.»

الکامل فی ضعفاء الرجال، ج ۲، ص ۲۶۵: حدثنا ابن قتیبة، حدثنا هشام بن خالد، حدثنا بقیة، حدثني ابن جریج، عن عطاء، عن ابن عباس قال رسول الله ﷺ: «قربوا الكتاب وأسموه من أسفله فإنه أنجح للحاجة.»؛ ویاسناده؛ قال رسول الله ﷺ: «إذا جامع أحدكم زوجته أو جاريتها فلا ينظر إلى فرجها فإن ذلك يورث العمى.»

«مُرشدالیه» بی تفاوت بوده، و جمله طلبیهٔ مولا در حکم جمله خبری باشد مثل امر «أَطِيعُوا اللَّهَ»<sup>۱</sup> که موافقت آن قُرب و ثواب مستقلی نداشته، و مخالفت آن بُعد و معصیت مستقلی ندارد. اوامری مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»<sup>۲</sup> و «آتُوا الزَّكَاةَ»<sup>۳</sup> و «لَا تَقْرُبُوا الزَّيْنَى»<sup>۴</sup> منشأ قُرب و بُعد می‌شوند، نه امر به اطاعت و نهی از عصیان. وقتی از نگاه به فرج هنگام جماع، به علت کورشدن نهی شده، به یقین شارع مقدس نسبت به کورشدن یا نشدن بچه‌های مؤمنین بی تفاوت نیست، و این نواهی به یقین جنبهٔ مولویت دارند.<sup>۵</sup>

### عدم ظهور نهی در حرمت به قرینهٔ سیاق

البته این نهی مولوی، تنزیهی بوده، و نهی تحریمی نیست؛ زیرا این روایت مشتمل بر نزدیک به ۳۰ فقره<sup>۶</sup> است، که در آن اوامر و نواهی خطاب به حضرت امیر علیه السلام در آداب نزدیکی با همسر وارد شده، و اکثر قریب به اتفاق اوامر و نواهی الزامی نیست، بلکه اوامر آن استحبابی و نواهی آن تنزیهی است، و وقتی امر و نهی در سیاق اوامر

۱. آل عمران، ۳۲.

۲. البقرة، ۴۳.

۳. البقرة، ۴۳.

۴. الإسراء، ۳۲.

۵. ممکن است گفته شود از نظر ثبوتی چه اشکالی دارد که فرزند انسان کور باشد و خدای تعالی نیز به آن راضی باشد - چنانکه طبق برخی اخبار، فقر را فی الجمله خدای تعالی دوست دارد (بحار الأنوار، ج ۶۹، ص ۲-۵۶، باب ۹۴، «فضل الفقر و الفقراء و حُبهم و مجالستهم و الرضا بالفقر و ثواب إكرام الفقراء و عقاب من استهان بهم») - فقط چون این امر در نظر عموم مؤمنین نامطلوب است، شارع با ارشاد به اینکه برخی کارها مطلوب مؤمنین را تحصیل نمی‌کند از این‌گونه کارها نهی کرده است. به عبارت دیگر، گویا خطاب در روایات فوق به این معناست: «اگر می‌خواهید فرزند شما به کوری - که در نزد شما نامطلوب است - مبتلا نشود از چنین کاری بپرهیزید؛ اما در پاسخ می‌توان گفت: اینکه همه مولودها کور باشند، قطعاً مطلوب شارع نیست و اینکه در مواردی خاص این کوری به جهت مصالحی مطلوب مولا باشد مناسبت ندارد که در خطاب عام به جهت این مصلحت عارضی چنین خطایی شکل بگیرد؛ لذا این احتمال مردود است.

۶. البته در نقل کتاب من لا یحضره الفقیه (ج ۳، ص ۵۵۲)، فقره «یا علی لانجام امرتک فی لیلۃ الفطر» به جهت مشابهت با فقره مربوط به لیلۃ الأضحی سقط شده است؛ اما این فقره از روایت در نقل الأملی شیخ صدوق (ص ۵۶۸) و علل الشرائع (ج ۲، ص ۵۱۵) و الاختصاص (ص ۱۳۳) آمده است.

و نواهی غیر الزامی باشد، ظهور در الزام نخواهد داشت؛ پس نهی موجود در این فقره از حدیث نیز بر حرمت دلالت نمی‌کند.

### عدم ظهور «کره» در حرمت

البته این مضمون در برخی روایات با کلمه «کره» آمده است؛ مانند دو روایت ذیل:

• الحسين بن زید عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَرِهَ لَكُمْ أَيْتَهَا الْأُمَّةُ أَرْبَعًا وَعِشْرِينَ خِصْلَةً وَنَهَاكُم عَنْهَا ... كَرِهَ النَّظَرَ إِلَى فُرُوجِ النِّسَاءِ وَقَالَ يورث العمى وكره الكلام عند الجماع وقال يورث الخرس»<sup>۱</sup>.

• حماد بن عمرو و انس بن محمد عن أبيه جميعا عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام: «يا علي كره الله صلى الله عليه وآله لأمتي العيب في الصلاة ... و النظر إلى فروج النساء لأنه يورث العمى و كره الكلام عند الجماع؛ لأنه يورث الخرس ....»<sup>۲</sup>

اما این تعبیر نیز ظهور در حرمت ندارد؛ زیرا لفظ «کره» در لسان روایات به معنای خصوص کراهت اصطلاحی نیست، بلکه به معنای جامع مبغوضیت است که هم کراهت و هم حرمت را شامل می‌شود. بلکه ممکن است گفته شود این لفظ، ظهور در کراهت اصطلاحی دارد.<sup>۳</sup>

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۵۶، ح ۴۹۱۴: «و روی عن سلیمان بن جعفر البصری عن عبد الله بن الحسين بن زید بن علی بن الحسين بن علی بن ابي طالب عليهم السلام عن ابيه عن الصادق جعفر بن محمد عن ابيه عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ....»

این روایت در مکرم الأخلاق (ص ۲۳۴) نیز، به صورت مرسل آمده و راوی آن «معاذ» است.

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۵۲، ح ۵۷۶۲: روی حماد بن عمرو و انس بن محمد عن أبيه جميعا عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عن علي بن ابي طالب عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال له: «يا علي أوصيك بوصية فاحفظها ... ص ۳۵۷ ... يا علي كره الله صلى الله عليه وآله لأمتي العيب في الصلاة و المن في الصدقة و إتيان المساجد جنباً و الضحك بين القبور و التطلع في الدور و النظر إلى فروج النساء لأنه يورث العمى و كره الكلام عند الجماع لأنه يورث الخرس».

۳. نظر استاد عليه السلام در استعمال «کره» و مشتقات آن این است که ظهور عرفی این تعبیر در کراهت اصطلاحی است؛ با این توضیح که معنای موضوعی کراهت، جامع مبغوضیت است؛ ولی در اطلاق عرفی، ظهور در کراهت مصطلح دارد. دلیل این ادعا این است که اگر مولا قصد مبغوضیت تحریمی

### نتیجه: عدم ظهور روایات ناهیه در حرمت

روایت وصیت نبی ﷺ به سبب کلمه «کره»، و نهی در سیاق نواهی تنزیهی، دلالت بر تحریم ندارد. افزون بر اینکه اگر هم این روایت ظهور بدوی در حرمت داشت، باید به دلیل روایات معارض از این ظهور دست کشید؛ زیرا روایاتی وجود دارد که دلالت بر جواز می‌کند.

### روایات جواز نظر به عورت زوجه: روایت ابی حمزه و سماعه

روایت اول: علي بن محمد بن بندار عن أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه عن أحمد بن التضر عن محمد بن سكين الحنطاط عن أبي حمزة قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ أن ينظر الرجل في فرج امرأته وهو يجامعها قال لا بأس»<sup>۱</sup>

داشته باشد، نباید بدون قرینه از تعبیر کراهت - که از نظر لغت به معنای جامع مبغوضیت است - استفاده کند؛ بلکه باید فصل خاصی را به‌کار گیرد که اثر به‌خصوصی برای تحریک‌پذیری داشته باشد؛ بنابراین، اگر مولا لفظی را که دال بر جامع مبغوضیت است، به‌کار برد، در دید عرف علامت این است که مصداق غیر الزامی را اراده کرده است؛ البته اگر روایت معتبری ظهور در حرمت داشته باشد منافاتی با روایتی که چنین واژه‌ای در آن به‌کار رفته ندارد و قابل جمع است؛ زیرا معنای کراهت جامع مبغوضیت اعم از کراهت اصطلاحی و حرمت است؛ ر.ک: کتاب حج (تقریرات درس آیت‌الله شبیری زنجانی)، کراهت تظلیل، بررسی روایت دعائم؛ و همچنین، مکروهات احرام، مکروه چهارم (جواب دادن به منادی با تلبیه)، بررسی روایت حماد بن عیسی.

۱. در الکافی (دارالحدیث)، ج ۱۱، ص ۱۳۶، «محمّد بن مسکین» آمده که نسخه صحیح آن - چنان‌که در کتب رجال نیز، آمده - «محمّد بن سکین» است.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۴۹۷، ح ۵؛ تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۳، ح ۲۳.

این روایت به دلیل مجهول بودن «محمّد بن سکین»، معتبر نیست. روایت بعدی در این مصدر نیز چنین است: علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن رجل عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله ﷺ: «في الرجل ينظر إلى امرأته وهي عريانة قال لا بأس بذلك و هل اللذة إلا ذلك». این روایت معتبری است؛ اما اطلاق آن قابل تقیید به روایاتی است که از نظر به عورت زوجه حین جماع نهی کرده است و تعارضی نخواهد داشت؛ لذا استاد<sup>۲</sup> آن را مطرح نکرده‌اند. ممکن است گفته شود در فرضی که دلالت روایات ناهیه بر حرمت مقبول واقع شود، اطلاق روایت اسحاق قابل تقیید نیست؛ زیرا از مصادیق بارز لذت، همان حال جماع است؛ اما این مطلب صحیح نیست؛ زیرا از مصادیق بارز لذت، نگاه به عورت نیست به‌گونه‌ای که این تقیید مستهجن باشد.

روایت دوم: الحسين بن سعيد عن الحسن عن زرعة عن سماعة قال: «سألته عن الرجل ينظر في فرج المرأة وهو يجامعها قال لا بأس به إلا أنه يورث العمى في الولد.»<sup>۱</sup>

#### بررسی سند روایت سماعة

روایت دوم روایتی معتبر است.<sup>۲</sup> گرچه در تقریرات مرحوم آقای خوئی از روایت سماعة تعبیر به صحیحه شده است<sup>۳</sup>؛ اما آنچه در تقریرات ایشان آمده یا اشتباه مقرر بوده، یا سبق بیان خود ایشان است؛ زیرا روایت موثقه است نه صحیحه؛ در مذهب سماعة اختلاف نظر وجود دارد، اگر او واقفی نباشد، چنانکه مرحوم آقای خوئی او را واقفی نمی‌داند<sup>۴</sup>، اما راوی از سماعة، زُرعه است که همه وی را واقفی می‌دانند<sup>۵</sup>؛ پس این روایت موثقه است.

#### نظر مختار: کراهت نظر به فرج زوجه در جماع

در هر حال روایاتی که در منابع امامیه درباره نگاه به عورت زوجه نقل شده، همگی ناظر به همان وصیت پیامبر است، و در صورت اکتفاء به این روایت، کراهت نظر به عورت زوجه منحصر به صورت مباشرت خواهد بود. البته تعلیل در این روایات حکمت است نه علت؛ پس اطلاق نهی مقتید به حصول فرزند نمی‌شود.<sup>۶</sup>

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۴، ح ۲۸.

۲. در روایت اول «محمد بن سکین» قابل توثیق نیست و فردی ناشناخته است.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۳۵.

۴. معجم رجال الحديث، ج ۹، ص ۳۱۴.

۵. رجال الکثبي، ص ۴۷۷، رقم ۹۵۴؛ رجال النجاشي، ص ۱۷۶، ش ۴۶۶؛ فهرست الطوسي، ص ۲۱۰، رقم ۳۱۳؛ رجال الطوسي، ص ۳۳۷، رقم ۲؛ معجم رجال الحديث، ج ۸، ص ۲۷۲، رقم ۴۶۷۶.

۶. نکته‌ای در اینجا قابل ذکر است که عبارت است از اینکه در برخی از روایات تعبیر «باطن فرج» آمده است.

تحف العقول، ص ۱۲۵ (آداب الصحابه و هي أربعمانه باب للدين والدنيا): «... لا ينظرن أحدكم إلى باطن فرج المرأة فإنه يورث البرص....»

الخصال، ج ۲، ص ۶۱۰-۶۳۷، ح ۱۰؛ حدّثنا أبي بصير قال حدّثنا سعد بن عبد الله قال حدّثني محمد بن عيسى بن عبد اليقطيني عن القاسم بن يحيى عن جدّه الحسن بن راشد عن أبي بصير و محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال حدّثني أبي عن جدّي عن آبائه عليهم السلام «أن أمير المؤمنين عليه السلام علم أصحابه

در طرق عامه، بعضی از روایات مطلق وجود دارد که ناظر به وصیت پیغمبر ﷺ هم نیست<sup>۱</sup> و چنان که بعد از پذیرش مبنای تسامح در ادله سنن، در باب مکروهات نیز قائل به تسامح شویم، با توجه به روایات از طرق عامه، نظر به عورت زوجه اعم از حالت مباشرت مکروه خواهد بود و شاید فتوای مرحوم محقق حلی به کراهت حتی در غیر جماع، به همین جهت بوده باشد و بسیاری از فقها هم در ادله سنن و هم در ادله مکروهات، قائل به مبنای تسامح هستند.

---

في مجلس واحد أربعمانه باب مما يصلح للمسلم في دينه و دنياه قال ﷺ: إِنْ الْحِجَامَةَ تَصَحَّحَ الْبَدَنَ وَتَشَدَّ الْعَقْلُ... لا يَنْظُرُنْ أَحَدَكُمْ إِلَى بَاطِنِ فَرْجِ امْرَأَتِهِ فَلَعَلَّهُ يَرَى مَا يَكْرَهُ وَ يورث العمى.»  
 لذا ممکن است گفته شود کراهت مطلق نظر به فرج اگرچه در حال جماع باشد، محل اشکال است. اما در پاسخ می توان گفت: در نقل های متعدّد از این مسئله هیچ کدام تعبیر «باطن» به کار نرفته است؛ لذا احتمال سقط بسیار بعید است و از سوی دیگر دو نقل بالا نیز که این تعبیر آمده است، نقل تحف العقول از نظر محتوا تفاوت با روایات دیگر دارد؛ زیرا ایجاد «برص» در آن مطرح شده نه «کوری» و لذا فقط نقل مرحوم صدوق در خصال است که مشابه روایات مستفیضه است و تعبیر «باطن» در آن آمده است؛ اما پاسخ این روایت خصال نیز آن است که وصیت پیامبر ﷺ نیست؛ بلکه توصیه های علی علیه السلام به اصحابشان است و می توان آن را به کراهت اشدّ نسبت به حالتی که به ظاهر فرج نگاه شود حمل کرد.

۱. در منابع عامه، روایتی یافت نشد که معتد به فرض جماع نباشد؛ برای نمونه: السنن الکبری (بیهقی)، ج ۷، ص ۱۵۳، ح ۱۳۵۴؛ و أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، و أبو بکر أحمد بن الحسين القاضي قال: ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا يزيد بن محمد بن عبد الصمد الدمشقي، ثنا هشام بن عمار، ثنا بقیة، عن ابن جریج، عن عطاء، عن ابن عباس رضی اللہ عنہما أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: «لا يَنْظُرُنْ أَحَدُكُمْ إِلَى فَرْجِ زَوْجَتِهِ، وَلَا فَرْجِ جَارِيَتِهِ إِذَا جَامَعَهَا، فَإِنَّ ذَلِكَ يورث العمى.»



---

فصل ۱۰: احکام خنثی

---





## حکم نگاه خنثی به دیگران

مسألة ۳۰: «الخنثی مع الانثی كالذکر، و مع الذکر كالانثی.»<sup>۱</sup>  
مرحوم سید فرموده است: اگر خنثی بخواهد به مرد نگاه کند باید خود را زن فرض کند، و از هر نگاه کردنی به مردان که بر زنان حرام است، باید خودداری کند. و همین طور اگر بخواهد به زن نگاه کند باید خود را مرد فرض کند، و از هر نگاه کردنی به زنان که بر مردان حرام است، باید اجتناب کند. دلیل این مطلب علم اجمالی است؛ توضیح اینکه: خنثی بعد از علم به اصل تکلیف، به خاطر ندانستن زن یا مرد بودن خودش، شک در «مکلف به» می‌کند، که «مکلف به» بین امور متباین مرد است، و باید احتیاط کند؛ چون خنثی می‌داند که یا مرد است یا زن؛ بنابراین، یا تکالیف مردان را دارد یا تکالیف زنان را؛ پس باید تکالیف هر دو قسم زنان و مردان را انجام دهد تا به یقین با تکلیف موافقت کرده باشد.

### کلام آقای خوئی: تنجیز علم اجمالی در مورد خنثی

مرحوم آقای خوئی فرموده است: «هو یعلم اجمالا بحرمة النظر الی الرجل الذی هو محل ابتلاء أو وجوب الجهر فی الصلاة.»<sup>۲</sup>

### اشکال: نبود دلیل بر حرمت نظر زن به اجنبی طبق مبنای آقای خوئی

اما طبق مبنای خود ایشان، عبارت صحیح نیست؛ زیرا به عقیده ایشان دلیلی بر حرمت نگاه زن به اعضای مرد (به جز عورت) وجود ندارد.<sup>۳</sup> اگرچه طبق مبنای مشهور نگاه زن به مرد حرام است.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳، م ۳۰.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۳۵.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۴۰.

## تحقیق در حکم خنثی

اصل حکم مسئله خنثی از سه جهت محل اشکال است، که در ذیل بیان می‌شود.

### مطلب اول: احتمال طبیعت ثالثه بودن خنثی

اولاً، محتمل است خنثی نه مرد باشد و نه زن، بلکه طبیعت ثالثه باشد؛ زیرا عرف، اسم زن و مرد را در موارد مشخصی به کار می‌برد، به فرد دارای رحم که بتواند باردار شود، زن اطلاق می‌شود، و به فردی که بتواند با لقاح، دیگری را باردار سازد، مرد اطلاق می‌شود، و کسی که دارای هر دو وصف باشد، نه از مصادیق مرد است نه از مصادیق زن، بلکه حالت برزخی بین آن دو است.

لذا نباید گفت که مفهوم عرفی مرد و زن، مبهم است و فی علم الله خنثی مصداق واقعی زن یا مرد است؛ لذا در برخی روایات، حکم خنثای مشکل را حدّ وسط بین مرد و زن قرار داده، برای مثال در باب ارث، او به مقدار نصف میراث مرد و نصف میراث زن ارث می‌برد.<sup>۳</sup>

۱. البته در برخی اخبار - چه در منابع عامه چه در منابع خاصه - آمده است که مرد و زن در تعداد دنده‌ها متفاوت هستند و از این روش، راهی برای تشخیص خنثی مطرح شده است؛ لذا ممکن است برخی با توجه به این روایات، معتقد باشند که خنثی واقعاً داخل در یکی از این دو عنوان است. در حقیقت کسانی که امر خنثی را مرد بین زن و مرد می‌دانند، چنین مفهوم عرفی برای مرد و زن را اجمالاً منطبق بر خنثی دانسته‌اند؛ ولی انطباق تفصیلی آن را نامعلوم می‌دانند و معتقدند تنها در علم الله انطباق تفصیلی آن روشن است؛ یعنی تنها خدای متعال می‌داند که هر خنثی مصداق مرد است یا زن؛ اما به نظر می‌رسد نمی‌توان با این روایات چنین حکمی کرد؛ ر.ک: شرح الأخبار، ج ۲، ص ۳۲۶؛ کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۲۷، ح ۵۷۰۴؛ تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۳۵۴، ح ۵؛ تاریخ بغداد، ج ۱۲، ص ۴؛ الطیوریات، ج ۱، ص ۱۴۲؛ لسان المیزان، ج ۵، ص ۵۵۳.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۸۹، ح ۱۶؛ قرب الإسناد، ص ۱۴۴، ح ۵۱۷؛ و عنه، عن جعفر، عن أبیه: «أنّ علی بن ابی طالب علیه السلام قضی فی الخنثی الذی یخلق له ذکر و فرج أنه یورث من حیث یتول، فإن بال منهما جمیعاً فمن أنیمهما سبق، فإن لم یبل من واحد منهما حتی یموت، فنصف میراث المرأة و نصف میراث الرجل». در فقه الرضا علیه السلام، ص ۲۹۱ و دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۸۸، نیز همین مطلب آمده است.

توضیح بیشتر: البته در باره‌ای روایات (وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۹۱-۲۹۴) درباره کسی که نه آلت رجولیت دارد و نه آلت آنوثیت، حکم به قرعه شده است که ممکن است گمان رود که خنثی واقعاً از مصادیق مرد یا زن است و قرعه طریق اثبات آن است؛ ولی این امر مبتنی بر اختصاص مشروعیت قرعه به موارد جهل به واقع است و اختصاص قرعه بدین مورد درست نیست؛ چنان‌که در جای خود اثبات شده است.

۳. در برخی از همین روایات که حکم به قرعه شده، چنین آمده است: «بین لنا أمر هذا المولود کیف

### مطلب دوم: عدم شمول اطلاق مختصّ رجال و نساء نسبت به افراد خنثی

ثانیاً، بر فرض خنثی طبیعت سومی نبوده، و در واقع مرد یا زن باشد، شمول اطلاق ادله احکام مختصّه به مردان، و ادله احکام مختصّه به زنان، نسبت به خنثی معلوم نیست؛ چون شمول اطلاق نسبت به افرادی که فردیت آن برای عرف روشن نیست، مشکل است و در افراد مخفی از نگاه عرف نمی توان به اطلاق اکتفا کرد، و باید به شمول حکم نسبت به چنین افرادی تصریح شود. پس اطلاق ادله احکام مختصّ به مردان و زنان، از مورد خنثی، منصرف است و در نتیجه علم اجمالی نیز عقلاً منجز نخواهد بود و ادله برائت ذاتاً هر دو طرف علم اجمالی را شامل می شود، و تنجیز علم اجمالی فقط از روایات خاصّه استفاده می شود، که با الغای خصوصیت از این روایات منجزیت علم اجمالی تعمیم می یابد؛ ولی در بسیاری از موارد علم اجمالی از جمله در محلّ بحث، نمی توان از روایات خاصّ، الغای خصوصیت کرده و احتیاط را لازم دانست. مثل موارد اختلاف سنخ دو طرف علم اجمالی، برای مثال یک طرف، لزوم جهر در نماز و طرف دیگر، لزوم ستر است، در این گونه موارد طبق مبنای مختار، علم اجمالی منجز نبوده، و رعایت احتیاط در جمیع اطراف لازم نیست؛ بلکه با جریان اصل برائت، به عدم وجوب حکم می شود.

### مطلب سوم: عدم تنجز علم اجمالی به دلیل حرجی بودن احتیاط

ثالثاً، با صرف نظر از دو اشکال قبل می توان منجز نبودن این علم اجمالی و عدم لزوم احتیاط را ثابت کرد؛ زیرا اینکه انسان مجبور به انجام تمام احکام زن و مرد بوده، و ملزم به پوشاندن خود از تمام مردم غیر از محارم خود باشد، قطعاً حرجی است و قاعده نفی حرج، لزوم احتیاط را از بین می برد.<sup>۱</sup>

پورت ما فرضت له في الكتاب» (وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۹۲)؛ اما این امر نشان دهنده این نیست که خنثی یا زن است و یا مرد است؛ بلکه نشان می دهد که یکی از ارث زن یا مرد به او می رسد و یا لااقل از این جهت مجمل است.

۱. برای تفصیل بیشتر درباره شمول ادله لاحرج نسبت به وجوب احتیاط، رک: کتاب نکاح، مباحث «جمع بین اختین» ذیل مسئله ۴۲ عروه.

### بیان اول: حرجی بودن احتیاط برای خنثی

بیان اول این است که چنین احتیاطی حرجی است؛ زیرا اینکه انسان مجبور به انجام تمام احکام زن و مرد بوده، و ملزم به پوشاندن خود از تمام مردم غیر از محارم خود باشد، قطعاً حرجی است و قاعده نفی حرج، لزوم احتیاط را از بین می‌برد.

### بیان دوم: عدم ثبوت تنجیز عقلی علم اجمالی

از سوی دیگر طبق مبنای مختار اگر اطلاق ادله شامل خنثی نشود، علم اجمالی در نگاه عقلی منجز نیست، و ادله براهت ذاتاً هر دو طرف علم اجمالی را شامل می‌شود، و تنجیز علم اجمالی فقط از روایات خاصه استفاده می‌شود، که با الغای خصوصیت از این روایات منجزیت علم اجمالی تعمیم می‌یابد؛ ولی در بسیاری از موارد علم اجمالی، نمی‌توان از روایات خاص الغای خصوصیت کرده، و احتیاط را لازم دانست؛ مثل موارد اختلاف سنخ دو طرف علم اجمالی؛ برای مثال یک طرف، لزوم جهر در نماز و طرف دیگر، لزوم ستر است، در این گونه موارد طبق مبنای مختار، علم اجمالی منجز نبوده، و رعایت احتیاط در جمیع اطراف لازم نیست؛ بلکه با جریان اصل براهت، به عدم وجوب حکم می‌شود.

### نتیجه: عدم جریان احکام مختص مرد و زن در خنثی

نتیجه آن است که هیچ‌یک از احکام خاص مرد یا زن بر خنثای مشکل ثابت نبوده، و فقط احکام ثابت شده برای مطلق انسان بر عهده خنثای مشکل ثابت می‌شود.

---

## فصل ۱۱: نگاه به اجنبی و اجنبیه

---

/'



## حکم نگاه اجنبی و اجنبیه به یکدیگر

مسأله ۳۱: «لایجوز النظر إلى الأجنبية ولا للمرأة النظر إلى الأجنبية من غير ضرورة و استثنی جماعة الوجه و الکفین فقالوا بالجواز فیهما مع عدم الریبة و التلذذ و قیل بالجواز فیهما مرة و لایجوز تکرار النظر و الأحوط المنع مطلقاً.»<sup>۱</sup>  
در این مسئله چند جهت باید بحث شود.

**جهت اول:** آیا در نظر فقهاء، تنها «وجه و کفین» در بحث نظر به اجنبیه مستثنا هستند یا مواضع دیگری هم مستثنا هستند؟  
**جهت دوم:** در قرآن یک «امر به غص» و یک «نهی از ابداء زینت» آمده که این نهی در دو قطعه از آیه و با دو استثناء آمده است، یکی «وَلَا يَبْدِيَنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»<sup>۲</sup> و دیگری «وَلَا يَبْدِيَنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ...»<sup>۳</sup> که طوائفی استثناء شده‌اند. حال، آیا «حرمت نظر» با «حرمت کشف» ملازم است، که اگر «کشف زینت» حرام بود، نگاه هم حرام باشد یا اگر طبق دلیل خاص، نظر کردن مرد حرام باشد، بر زن نیز کشف زینت حرام شود؟ یا در هیچ کدام ملازمه‌ای نیست. یا باید قائل به تفصیل شد؛ بدین صورت که لازمه «حرمت کشف»، «حرمت نظر» است؛ ولی لازمه «حرمت نظر» حرمت کشف نیست؛ یعنی شاید «نظر» حرام باشد ولی کشف جایز باشد. همچنین آیا بین جواز کشف و جواز نظر ملازمه وجود دارد؟ و آیا در فرض ثبوت ملازمه، ملازمه واقعی است یا ظاهری؟

**جهت سوم:** بررسی حرمت نظر زن به اجنبی.

**جهت چهارم:** بررسی حرمت نظر به «وجه و کفین و قدمین» اجنبیه.

**جهت پنجم:** مقتضای قواعد اولیه در فرض ناتمامی ادله مانعه و معجزه.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳، م ۳۱.

۲. النور، ۳۱.

۳. النور، ۳۱.

## جهت اول: بررسی اقوال در حرمت نظر به غیر «وجه و کفین»

### مدعیان اجماع بر حرمت

برخی فقها با تعابیری مانند «اجماع»، «اتفاق» یا «لا خلاف» بر حرمت نظر به غیر وجه و کفین ادعای اجماع کرده‌اند. در ذیل عبارت این عده از فقهاء ذکر شده است.

#### • فخر المحققین:

«کل اجنبیه لایرید نکاحها و لاحاجه الی النظر الیهما، یحرم النظر الی ما عدا الوجه و الکفین منها یا جماع علماء الاسلام»<sup>۱</sup>

#### • محقق کرکی:

«أما الأجنبيه التي بلغت مبلغا صارت به مظنة الشهوة و لاحاجة الی نظرها فإنه یحرم علی البالغ نظر ما عدا وجهها و کفیهما اجماعاً»<sup>۲</sup>  
ادعای محقق کرکی وجود اجماع بین علمای امامیه است؛ ولی ادعای فخر المحققین وجود اجماع بین علمای اسلام است.

#### • شهید ثانی:

«تحريم نظر الرجل إلى المرأة الأجنبية فيما عدا الوجه و الکفین موضع وفاق بین المسلمین»<sup>۳</sup>

#### • صاحب مدارک در نهیة المرام:

«لاخلاف بین الاصحاب ظاهراً في تحريم النظر منها الی ما عدا

۱. إيضاح الفوائد، ج ۳، ص ۶.

۲. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۸.

مرحوم محقق کرکی در بخش «لباس مصلی» مدعی شده که «قدمین» را نیز مشهور مستثنی دانسته‌اند و خود ایشان نیز همین نظر را اختیار کرده است (جامع المقاصد، ج ۲، ص ۹۶-۹۷)؛ و المشهور بین الأصحاب استثناء القدمین أيضاً، ... و حکي في الذکری عن ظاهر کلام الشیخ، و أبي الصلاح منع كشف الکفین و القدمین، و لاریب أن المذهب هو الأول ..... و ظاهر عبارة الكتاب أن باطن القدمین من العورة، و الأصح خلافه»؛ در حالی که در بخش نکاح، ایشان فقط وجه و کفین را استثنا کرده و حتی نظر به غیر این دو مورد را اجماعاً حرام دانسته است.

۳. مسالك الأتھام، ج ۷، ص ۴۶.

الوجه و الکفین»<sup>۱</sup>

• محقق سبزواری:

«لا أعلم خلافاً في تحريم النظر إلى المرأة الأجنبية فيما عدا الوجه و الکفین من غير ضرورة»<sup>۲</sup>

البته اثبات ادعای ایشان (لا أعلم خلافاً) آسان تر از اثبات ادعای اجماع توسط دیگران است.

• فاضل هندی:

«و لا یحلّ له النظر إلى غیر الوجه و الکفین من الأجنبیة بالاتفاق و التص إلا الضرورة»<sup>۳</sup>

• صاحب ریاض نیز بعد از نقل روایت مشتمل بر جواز نظر به «قدمین» فرموده است:

«لا یقدح فیہ الاشتمال علی القدمین المجمع علی عدم جواز النظر إليهما»<sup>۴</sup>

• مرحوم نراقی:

«و اشتمال بعض تلك علی ما لا یجوز النظر إليه إجماعاً - كالقدمین و موضع السوار - غیر قادح»<sup>۵</sup>

• مرحوم شیخ انصاری:

«لا خلاف فی أنه لا یجوز مطلقاً فی غیر الوجه و الکفین»<sup>۶</sup>

• مرحوم آقای خوئی:

«لا یجوز النظر إلى الأجنبیة و هو فی غیر الوجه و الیدین مما لا خلاف فیہ»<sup>۷</sup>

۱. نهاية المرام، ج ۱، ص ۵۵.

۲. كفاية الأحكام، ج ۲، ص ۸۴.

۳. كشف اللثام، ج ۷، ص ۲۵.

۴. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۴۹.

۵. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۴۸.

۶. كتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۴۴.

۷. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۳۶.

### اقوال در مسئله

گرچه فقهای پس از فخر المحققین مستثنا نبودن «قدمین» از حرمت نظر را مسلم دانسته‌اند؛ اما باید توجه داشت که به طور متعارف ادعای اجماع یک فقیه به تبع فقهی دیگر مطرح شده است. مثلاً مرحوم شهید ثانی در مسالک چه بسیار از مرحوم محقق ثانی که در طبقه مشایخ ایشان است، تبعیت می‌کند. مرحوم محقق ثانی نیز خود در بسیاری موارد از مرحوم فخر المحققین اخذ کرده است. چنین امری طبیعی است؛ زیرا با توجه به اشتغالات فراوان این فقها فرصت مراجعات خاص و موردی برای آنان فراهم نبوده و از این جهت به مصنفات اساتید یا اسلاف خود اعتماد می‌کرده‌اند؛ بنابراین، به نظر می‌رسد نمی‌توان به این اجماع‌ها اعتماد کرده، و بدان استناد کرد.

علاوه بر این، طبق تحقیق این مطلب جزء مسلمات و مقطوعات نیست؛ علمای امامیه یا علمای عامه بر این مطلب اتفاق ندارند. بلکه پنج یا شش قول در مسئله وجود دارد که در ادامه، فقط سه قول از این اقوال بیان می‌شود.

#### قول اول: جواز نظر به وجه و کفین و بخشی از ساعد (محل دستبند)

طبری از عامه در تفسیر خود مطالبی را از قتاده و عایشه نقل کرده است و می‌گوید: «عن قتادة قال: الكحل، و السواران و الخاتم الزينة». یعنی دو دستبندی که به دست می‌بندند، از مصادیق «ما ظهر» در آیه شریفه است و نگاه کردن به آنها و مواضع آنها تا کف دست، جایز است. همچنین قتاده طبق نقل طبری در نقل دیگری «المسکتان» را نیز مصداق «ما ظهر» دانسته که «مسکة» همان «سوار» به معنای دستبند است. مستثنا بودن موضع دستبند را با بیان دیگری نیز طبری از قتاده نقل کرده که «بلغني أن النبي ﷺ قال: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تخرج يدها إلا إلى هاهنا». و قبض نصف الذراع. و هر ذراعی به حسب معمول، دو وجب است، و هر وجب یک مقدار بیشتر از کف دست است، و اگر یک وجب از سرانگشتان محاسبه شود، به موضع دستبند می‌رسد؛ پس تا موضع دستبند مصداق «ما ظهر» است. و از عایشه نیز استثناء یک وجب نقل شده است؛ چنان‌که در نقل دیگری عایشه،

الْقَلْب (دستبند<sup>۱</sup>) و الْفَتْخَة (انگشتر بدون نگین<sup>۲</sup>) را مصداق «ما ظهر» دانسته است؛ و مراد این نیست که فقط کشف خود زیور مجاز است بلکه زیور و توابع عرفی آن که محل زینت است مراد است؛ لذا اگر ابداء دستبند مجاز باشد، کشف آن بخش از دست نیز مجاز است<sup>۳</sup>.

۱. شمس العلوم، ج ۸، ص ۵۵۹۸؛ الفائق فی غریب الحدیث، ج ۲، ص ۳۱۶؛ النهایة (ابن اثیر)، ج ۴، ص ۹۸.
۲. النهایة (ابن اثیر)، ج ۳، ص ۴۰۸؛ «وإنما هو «فتخ» بفتحین، جمع فتخة، و هي خواتم كبار تلبس فی الأیدی، وربما وضعت فی أصابع الأرجل. و قيل: هي خواتم لا فصوص لها؛ شمس العلوم، ج ۸، ص ۵۰۸۱؛ «الفتخة»، بالخاء معجمة: الخاتم لا فص له؛ لسان العرب، ج ۳، ص ۴۰؛ «و الفتخ: كل خلخال لا یجرس. و الفتخ و الفتخة: باطن ما بین العضد و الذراع».
- علاء الدین حنفی در بدائع الصنائع (ج ۱۱، ص ۳۵۶)، درباره «الفتخة» گوید: «و هي خاتم أصبع الرجل؛ لذا از روایت دال بر جواز ابداء «فتخة» استفاده کرده که قدمین نیز مستثنی است و نظر به آن جایز است.
۳. تفسیر الطبری، ج ۱۸، ص ۹۳.

در بین عامه نیز اختلاف در مقدار مجاز نظر به اجنبیه وجود دارد؛ برخی فقط «وجه» و برخی فقط «وجه و کفین» و برخی «وجه، کفین و قدمین» و حتی برخی بیش از این مقدار را مستثنی دانسته‌اند. برخی از عامه نیز -که نادر هستند- هیچ استثنائی را قائل نشده‌اند. استاد<sup>۴</sup> در این بخش در مقام احصاء همه اقوال از عامه نبوده است و فقط در مقام بیان این مطلب هست که چنین نیست که علمای اسلام اعم از عامه و امامیه همگی غیر از وجه و کفین سایر بدن زن را عورت محسوب کرده‌اند. عمده اقوال عامه در این باره در ذیل آمده است و برای مزید استفاده محققین بخشی از ادله فقهاء عامه -که حتی برخی از آنها عیناً در کتب فقهای امامیه تکرار و قبول شده- نیز در عبارات ذیل آورده شده است:

المبسوط (سرخسی)، ج ۱۰، ص ۲۶۳-۲۶۴: «ثم لاشك أنه يباح النظر إلى ثيابها ولا يعتبر خوف الفتنة في ذلك فكذلك إلى وجهها وكفها وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه يباح النظر إلى قدمها أيضا وهكذا ذكر الطحاوي لأنها كما تبلى بإبداء وجهها في المعاملة مع الرجال وإبداء كفها في الأخذ والإعطاء تبلى بإبداء قدمها إذا مشت حافية أو متنقلة وربما لا تجد الخف في كل وقت وذكر في جامع البرامكة عن أبي يوسف أنه يباح النظر إلى ذراعها أيضا لأنها في الخبز وغسل الثياب تبلى بإبداء ذراعها أيضا قيل وكذا يباح النظر إلى ثناياها أيضا لأن ذلك يبدو منها في التحدث مع الرجال وهذا كله إذا لم يكن النظر عن شهوة».

المحيط البرهاني، ج ۱، ص ۲۷۹: «و أما المرأة يلزمها أن تستر نفسها من فرقها إلى قدمها ولا يلزمها ستر الوجه والكفین بلا خلاف، و في القدمین اختلاف المشايخ و اختلاف الروایات عن أصحابنا (رحمهم الله)، و كان الفقيه أبو جعفر يتردد في هذا فيقول مرة: إن قدمها عورة، و يقول مرة: إن قدمها ليس بعورة، فمن يجعلها عورة يقول يلزمها سترها و من لا يجعلها عورة يقول: لا يلزمها سترها، و الأصح أنه ليس بعورة، و هي مسألة كتاب الاستحسان أنفاً. و في الجامع الصغير: امرأة صلت و ربع ساقها أو ثلث ساقها

مكشوفة لم تجز صلاتها، وهذا قول أبي حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف: إن كان المكشوف أكثر من النصف لم تجز صلاتها، وإن كان أقل من النصف جازت صلاتها، وفي النصف عنه روايتان، يجب أن تعلم أن قليل الانكشاف عفو؛ لأن الناس فيه بلوى وضرورة؛ لأن ثيابهم لا تخلو عن قليل خرق، فيجعل عفو بالإجماع فلا بلوى في الكثير؛ لأن الثياب تخلو عن كثير خرق، فلا يجعل عفو بعد هذا.

قال أبو حنيفة ومحمد: الربع وما فوقه كثير، وما دون الربع قليل، وقال أبو يوسف: ما فوق النصف كثير وما دونه قليل، وفي النصف عنه روايتان، والصحيح قولهما؛ لأن ربع الشيء أقيم مقام الكل في كثير من الأحكام كمسح ربع الرأس في الوضوء، وكحلق ربع الرأس في حق المحرم.

قال في الجامع الصغير: وكذلك حكم البطن والظهر والفخذ والشعر نظير حكم الساق، قال بعض مشايخنا: لولا هذه الرواية لكانت تقول بأن حكم الظهر والبطن أغلظ، ألا ترى أنه لا يحل للرجل بأن ينظر إلى بطن أمه وظهرها، ويحل له أن ينظر إلى ساقها، فهذه الرواية عرفنا أن حكم الظهر والبطن والفخذ والشعر والساق سواء.

بدائع الصنائع، ج ١١، ص ٣٥٤: «و أما النوع السادس وهو الأجنبية الحررات فلا يحل النظر للأجنبي من الأجنبية الحرة إلى سائر بدننها إلا الوجه والكفين .... ولأنها تحتاج إلى البيع والشراء والأخذ والعطاء ولا يمكنها ذلك عادة إلا بكشف الوجه والكفين فيحل لها الكشف وهذا قول أبي حنيفة رضي الله عنه و روى الحسن عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه يحل النظر إلى القدمين أيضا. "وجه" هذه الرواية ما روي عن سيدتنا عائشة (رضي الله تعالى عنها) في قوله تبارك وتعالى: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ القلب والفتحة وهي خاتم أصبع الرجل فدل على جواز النظر إلى القدمين ولأن الله تعالى نهى عن إبداء الزينة واستثنى ما ظهر منها والقدمان ظاهران ألا ترى أنهما يظهران عند المشي؟ فكانا من جملة المستثنى من الحظر فيباح إبداءهما "وجه" ظاهر الرواية ما روي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه أنه قال في قوله جل شأنه ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ أنه الكحل والخاتم وروي عنه في رواية أخرى أنه قال الكف والوجه فيبقى ما وراء المستثنى على ظاهر النهي ولأن إباحة النظر إلى وجه الأجنبية وكفيها للمحاجة إلى كشفها في الأخذ والعطاء ولا حاجة إلى كشف القدمين فلا يباح النظر إليهما.»

المجموع شرح المهذب، ج ٣، ص ١٤٨: «و أما عورة الحرة فجميع بدننها إلا الوجه والكفين إلى الكوعين وحكي الخراسانيون قولاً وبعضهم يحكيه وجهاً أن باطن قدميها ليس بعورة وقال المزني القدمان ليسا بعورة والمذهب الأول.»

المغني (ابن قدامة)، ج ١، ص ٤٣٠: «(٨٣٤) مسألة: قال: وإذا انكشف من المرأة الحرة شيء سوى وجهها، أعادت الصلاة لا يختلف المذهب في أنه يجوز للمرأة كشف وجهها في الصلاة، ولا نعلم فيه خلافاً بين أهل العلم. وأنه ليس لها كشف ما عدا وجهها وكفيها ... وقال أبو حنيفة: القدمان ليسا من العورة؛ لأنهما يظهران غالباً، فهما كالوجه، وإن انكشف من المرأة أقل من ربع شعرها أو ربع فخذها أو ربع بطنها لم تبطل صلاتها.

وقال مالك، والأوزاعي، والشافعي: جميع المرأة عورة إلا وجهها وكفيها، وما سوى ذلك يجب ستره في الصلاة؛ لأن ابن عباس قال في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ (النور، ٣١) قال: الوجه والكفين. ولأن النبي صلى الله عليه وسلم «نهى المحرمة عن لبس القفازين والتقاب.» ولو كان الوجه والكفان عورة لما

## قول دوم: جواز نظر به «وجه و کفین و قدمین»

در امامیه نیز اقوال مختلفی وجود دارد. برخی نظر به قدمین را جایز می‌دانند.

### مرحوم کلینی

مرحوم کلینی در کافی بابی را با عنوان «باب ما یحلّ النظر الیه من المرأة» منعقد کرده، و روایت دالّ بر جواز ابداء قدمین علاوه بر وجه و کفین را که همان روایت مروک بن عبید<sup>۲</sup> است و در مباحث آتی خواهد آمد نقل کرده است، که این عملکرد ایشان نشانگر فتوای اوست؛ لذا ایشان مستثنی از حرمت نظر را تنها «وجه و کفین»

حرم سترهما، ولأنّ الحاجة تدعو إلى كشف الوجه للبيع والشراء، و الكفین للأخذ والإعطاء. وقال بعض أصحابنا: المرأة كلّها عورة؛ لأنه قد روي في حديث عن النبي ﷺ: «المرأة عورة». رواه الترمذی، وقال: حديث حسن صحيح. ولكن رخص لها في كشف وجهها وكفيتها؛ لما في تغطيتها من المشقة، وأبيح النظر إليه لأجل الخطبة؛ لأنه مجمع المحاسن. وهذا قول أبي بكر الحارث بن هشام قال: المرأة كلّها عورة حتّى ظفرها.

والدليل على وجوب تغطية القدمين ما روت أم سلمة قالت: «قلت: يا رسول الله ﷺ أتصلي المرأة في درع وخمار وليس عليها إزار؟ قال ﷺ: نعم، إذا كان سابغا يغطي ظهور قدميها». رواه أبو داود، وقال: وقفه جماعة على أم سلمة، ووقفه عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار. وروي ابن عمر، أن رسول الله ﷺ قال: «لا ينظر الله إلى من جز ذيله خيلاء». فقالت أم سلمة: كيف يصنع النساء بذيولهن؟ قال: يرخين شبرا. فقالت: إذن تنكشف أقدامهن؟ قال: فيرخينه ذراعا، لا يزدن عليه». رواه الترمذی، وقال: حديث حسن صحيح. وهذا يدلّ على وجوب تغطية القدمين، ولأنه محلّ لا يجب كشفه في الإحرام؛ فلم يجب كشفه في الصلاة، كالتساقين.

وما ذكره من تقدير البطلان بزيادة على ربع العضو فتحكم لا دليل عليه، والتقدير لا يصار إليه بمجرد الرأي، وقد ثبت وجوب تغطية الرأس بقول النبي ﷺ: «لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار». أخرجه الترمذی، وقال: حديث حسن. وبالإجماع على ما قدّمناه. فأما الكفان فقد ذكرنا فيهما روايتين: إحداهما: لا يجب سترهما؛ لما ذكرنا. والثانية: يجب، لقول النبي ﷺ: «المرأة عورة». وهذا عام إلا ما خصّه الدليل. وقول ابن عباس: الوجه والكفان. قد روى أبو حفص عن عبد الله بن مسعود خلافة، قال: «ولا يُبيّرن زينتَهُنَّ إلا ما ظهرَ مِنها» (النور، ۳۱). قال: الثياب. ولا يجب كشف الكفین في الإحرام، إنهما يحرم أن تلبس فيهما شيئا مصنوعا على قدرهما كما يحرم على الرجل لبس التراويل، والذي يستر به عورته.

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۰.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۱، ح ۲: محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن مروك بن عبید عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله ﷺ قال: «قلت له ما يحلّ للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن محرما قال الوجه و الكفان و القدمان».

نمی‌داند بلکه قدمین را هم مستثنی می‌داند؛ زیرا اگر روایتی برخلاف نظر او باشد بدان حاشیه زده و آن را توجیه می‌کند.

### مرحوم صدوق

همچنین مرحوم صدوق در خصال تنها روایتی را که در باب «للرجل ان یرى من المرأة الّتی لیست له بمحرم خمسة اشیاء» نقل کرده همین روایت مَرُوك بن عُبید است.<sup>۱</sup>

### محقق حلی

محقق در معتبر فرموده است:

«أما المرأة الحرة فجسدها عورة خلا الوجه یا جماع علماء الإسلام، و لقول النبی ﷺ: «جسد المرأة عورة.» و کذا الکفان عند علمائنا، و به قال مالک و الشافعی، و قال الخرقی من الحنابلة: هما عورة. لنا ان العادة ظهورهما للأخذ و العطاء فلم یكونا من العورة، و لما روی عن ابن عباس فی قوله «وَلَا یَبْدِینَ زَیْنَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» قال: «الوجه و الکفان.» أما ظهر القدمین فقد قال الشیخ فی المبسوط: لا یجب سترهما، و به قال أبو حنیفة و قال الشافعی، و مالک: یجب سترهما. لنا انهما یتظهران غالباً فکانا کالکفین، بل ظهورهما لیس بفاحش مثل ظهور الوجه.»<sup>۲</sup>

ایشان برای استثنای کفین<sup>۳</sup> در نماز به آیه «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» استدلال کرده و در ابتدای کلامش نامی از «قدمین» نیاورده است؛ ولی از آنجا که در نظر محقق «قدمین» نیز مانند «کفین» غالباً ظاهر است، این کلام ایشان مشعر به آن است که

۱. الخصال، ج ۱، ص ۳۰۲، ح ۷۸: «... عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له ما للرجل أن یرى من المرأة إذا لم یکن لها بمحرم قال الوجه و الکفین و القدمین.»

۲. المعتبر، ج ۲، ص ۱۰۱.

۳. مرحوم محقق حلی برای اثبات استثنای «وجه» به اجماع علمای اسلام - اعم از عاقله و امامیه - و همچنین به روایت نبوی «جسد المرأة عورة» تمسک کرده است؛ اما برای استثنای کفین استدلال مستقلاً را بیان کرده که در متن آمده است. البته دلیل دوم ایشان در مورد استثنای کفین - که همان نقل از ابن عباس در تفسیر «ما ظهر» است - شامل «وجه» نیز می‌شود.

«قدمین» نیز مانند «کفّین» مشمول آیه است و چون آیه شریفه اعم از فرض نماز و غیر نماز است، لذا کلام محقق حلی مشعر به این است که در غیر نماز، ستر قدمین لازم نیست.

### علامه حلی

مرحوم علامه در تذکره فرموده است:

«ستر العورة عن العيون بما لا يصف البشرة واجب في الصلوة وغيرها ... و عورة المرأة جميع بدنها الآ الوجه ... و اما الكفّان فكالوجه عند علمائنا اجمع؛ لأن ابن عباس قال في قوله تعالى ﴿لَا يَبْدِيْنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ قال: الوجه و الكفان، و اما القدمان، فالظاهر عدم وجوب سترهما، لأن القدمين يظهر منهما في العادة، فلم تكن عورة كالکفّين»<sup>۱</sup>

ایشان برای حکم ستر در نماز به آیه «و لا یبدین زینتهن» استدلال فرموده؛ لذا در نظر ایشان مستثنیات ستر در نماز و غیر نماز تفاوتی با هم ندارند.<sup>۲</sup>  
همچنین مرحوم علامه در منتهی المطلب فرموده است:

«لا یجب ستر الوجه في الصلوة لقوله تعالى ﴿و لا یبدین زینتهنّ الا ما ظهر منها﴾ قال ابن عباس: الوجه و الکفّین. قال علمائنا الکفان بمنزلة الوجه ... لنا قوله تعالى ﴿الّا ما ظهّر منها﴾ و هو يتناول الکفّین. قال الشيخ: لا یجب علیها ستر ظاهر القدمین، لنا أنّهما یظهران غالبا فاشبه الکفّین و الوجه»<sup>۳</sup>

ایشان وجه و کفّین را تنها مثال دانسته، و آن دورا همراه با قدمین از مصادیق «الّا ما ظهّر منها» شمرده است.

۱. تذکره الفقهاء (چاپ قدیم)، ج ۲، ص ۴۴۳ و ۴۴۶-۴۴۷.

۲. البتّه از نکاح تذکره، اختصاص جواز نظر به وجه و کفّین استفاده می‌شود: «مسأله بختص جواز النظر لمن یرید أن یتزوجها بالوجه و الکفّین و هو المشهور بین العامة ... و ما عدا الوجه و الکفّین لا یجوز النظر الیه لأنه عورة و هی بعد اجنبیه»؛ (تذکره الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۲).

۳. منتهی المطلب، ج ۴، ص ۲۷۲-۲۷۳.

همچنین ایشان در نه‌ایة الاحکام فرموده است:  
 «اما الحرّة البالغة فجميع بدنها عورة الآ الوجه و الکفّین و القدمین  
 لقوله تعالى ﴿لَا يَبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ قال ابن عباس الوجه و  
 الکفّین.»<sup>۱</sup>

### قطب راوندی

مرحوم راوندی در فقه القرآن در تفسیر آیة مورد بحث، استثنای قدمین و دلیل آن را نقل کرده است: «قالوا و يدل على ان الوجه و الکفّین و القدمین کلها ليست بعورة من الحرّة، انّ لها كشف ذلك في الصلوة.»<sup>۲</sup> ایشان این نقل را ردّ نکرده؛ لذا آن را قبول دارد و قائل به اتحاد حکم در باب صلاة و غیر صلاة است.

### محقق کرکی

مرحوم محقق ثانی در جامع المقاصد فرموده:

«كون بدن المرأة كلّه عورة عليه اجماع العلماء و خالف ابوبکر بن عبد الرحمن في استثناء الوجه و بعض الفقهاء من العامة في استثناء الکفّین و لا يلتفت اليها و قد فسّر قوله تعالى ﴿لَا يَبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ و المشهور بين الاصحاب استثناء القدمین ايضا لبدوهما غالبا و لقول الباقر (ع)»<sup>۳</sup>.

سپس فرموده طبق ظاهر عبارت قواعد، باطن قدمین از عورت است؛ ولی اصحّ خلاف آن است.<sup>۴</sup>

### محقق اردبیلی

مرحوم محقق اردبیلی در مجمع الفائدة فرموده است:

«اما عورة المرأة فلا خلاف في كون كلّها عورة يجب سترها في الصلوة

۱. نه‌ایة الإحکام، ج ۱، ص ۳۶۶.

۲. فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۱۲۸.

۳. جامع المقاصد، ج ۲، ص ۹۶.

۴. جامع المقاصد، ج ۲، ص ۹۷.

الأوجه والكفّين والقدمين وفي غيرها من الاجنبى... ولا فرق بين القدمين واليدين. والوجه فيه أنها في محلّ الزينة وأنها مما ظهر فيكون هما أيضا داخلين في الاستثناء.»<sup>۱</sup>

بنابراین، از کلام وی برمی آید که در غیر نماز هم ستر وجه و کفّین و قدمین لازم نیست.

### فیض کاشانی

مرحوم فیض نیز با انعقاد بابی با عنوان «باب ما یحلّ النظر الیه منهنّ»<sup>۲</sup> روایت<sup>۳</sup> دالّ بر استثنای قدمین از حرمت ابداء را نقل کرده، بدون اینکه در این روایت اشکال کند، که نشانگر موافقت فتوای ایشان با این روایت است و مستثنی از حرمت نظر را تنها وجه و کفّین نمی داند بلکه قدمین را هم مستثنی می داند؛ زیرا ایشان در صورت مخالفت عقیده خود در روایات اشکال کرده، و وجه جمع برای روایات متعارض ذکر می کند.

### شیخ حرّ عاملی

شیخ حرّ عاملی نیز در باب «ما یحلّ النظر الیه من المرأة بغير تلذذ و تعمد، و ما لا یجب علیها ستره»<sup>۴</sup> روایاتی را ذکر کرده که یکی روایت مروک بن عبید است<sup>۵</sup> که «وجه و کفّین و قدمین» را استثناء کرده است؛ حتی طبق برخی از این روایات<sup>۶</sup> ممکن است سوار (دستبند) جزء زینت ظاهره شمرده شده که ابداء آن برای زنان جایز باشد؛ پس فاصله معّج تا دستبند جزء مستثنیات خواهد بود، و اگر قسمتی

۱. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۲، ص ۱۰۴.

۲. الوافی، ج ۲۲، ص ۸۱۷.

۳. الوافی، ج ۲۲، ص ۸۱۸، ح ۳ (مرسله مروک بن عبید).

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۰، باب ۱۰۹، باب ما یحلّ النظر الیه من المرأة بغير تلذذ و تعمد و ما لا یجب علیها ستره.

۵. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۱، ح ۲؛ و عن محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن عیسی عن مروک بن عبید عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «قلت له ما یحلّ للرجل أن یرى من المرأة إذا لم یکن محرما قال الوجه و الكفّان و القدمان».

۶. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۰، ح ۱؛ محمّد بن یعقوب عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن ابن محبوب عن جمیل عن الفضیل قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الذراعین من المرأة هما من الزینة التي قال الله ولا یبدرین زینتَهُنَّ إِلَّا لِیُغَوَّلِیْنَ» قال نعم و ما دون الخمار من الزینة و ما دون السوارین».

از دست راهم که زیر سوار قرار می‌گیرد داخل در زینت ظاهره بدانیم قول دیگری در مسئله پدید می‌آید. در هر حال ایشان نیز در صورت مخالفت عقیده خود در روایات اشکال کرده، و وجه جمع برای روایات متعارض ذکر می‌کند و سکوت ایشان دال بر قبول روایت مروک بن عبید است.

### صاحب حدائق

صاحب حدائق نیز چنین فرموده است:

«یدل علی هذا القول ما رواه في الكافي عن مروك بن عبید عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له ما يحل للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن محرما قال الوجه و الكفان و القدمان.» و هي صريحة في المراد و قد تضمنت زيادة القدمين مع أن ظاهر كلامهم تخصيص الاستثناء بالوجه و الكفین ... و الرواية كما ترى صريحة في استثنائه ايضا و يؤيده ما صرحوا به في كتاب الصلوة حيث أن المشهور بينهم أن بدن المرأة كله عورة ما خلا الوجه و الكفین و القدمين، فلم يوجبوا ستره في الصلوة و هو أظهر ظاهر في تجویزهم النظر الى هذه الثلاثة المذكورة.»<sup>۱</sup>

با قطع نظر از اینکه استنباط ایشان تمام است یا نه، ایشان نیز وجه و کفین و قدمین را از حرمت نظر مستثنا می‌دانند.

### شیخ احمد جزائری

شیخ احمد جزائری نیز فرموده است که «وجه و کفین و قدمین» از مستثنیات حرمت ابداء است: «و إلى العمل بهذه الأخبار ذهب كثير من الأصحاب.»<sup>۲</sup> در مسئله ستر نیز فرموده است:

«و اختلفوا في تعيين المراد منها على اقوال و الاظهر انها الوجه و

۱. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۳.

۲. قلاند الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر، ج ۳، ص ۲۰۲.

استاد رحمته الله: این کتاب که در آيات الاحکام است متعلق به شیخ احمد بن اسماعیل جزائری نجفی است و در سال ۱۱۵۰ قمری نگاشته شده است.

الکفان و ما علیهما منه و هو ظاهر اختیار اکثر الاصحاب .... و  
یدخل فی الظاهر القدمان و ما علیها کالفتحة والثیاب»<sup>۱</sup>

**قول سوم:** اختصاص جواز نظر به کفین، عینین و حاجبین  
اما مرحوم فاضل جواد فرموده است:

«الحق أن الآیة لاتخلو من إجمال، و الروایات ایضا مختلفة فی ذلك و  
لا یبعد استثناء الکفین و العینین و الحاجبین كما اقتضتة صحیحة  
الفضیل بن یسار ....»<sup>۲</sup>

پس تمام صورت از حرمت ابداء زینت استثناء نشده، بلکه تنها چشم‌ها و ابروها  
که برای دیدن لازم است به همراه کفین از حرمت کشف زینت استثناء شده است.

**نتیجه:** نبود اجماع بر حرمت نظر به غیر «وجه و کفین»

گرچه از عبارات بسیاری از بزرگان استفاده می‌شود استثنای از حرمت نظر، مختص  
به «وجه و کفین» است؛ اما با توجه به این عبارات روشن شد حکم ابداء قدیمین  
هم بین عامه<sup>۳</sup> و هم بین امامیه مورد اختلاف است، و تجویز ابداء آن باعث خرق  
اجماع نمی‌شود. اگر اجماع متصل به زمان معصوم علیه السلام در مسئله‌ای بر خلاف مفاد  
ابتدایی روایات باشد، مانع استظهار این مفاد ابتدایی از روایات می‌شود؛ اما در  
مقام، چنین اجماع متصلی وجود ندارد؛ پس باید به ظهور ابتدایی روایات اخذ کرد  
و اگر روایتی دال بر استثناء قدیمین باشد قابل تمسک است.

**جهت دوم: بررسی ملازمه بین حکم کشف و نظر**

در جهت دوم مسئله، به بررسی رابطه حرمت کشف و حرمت نظر و رابطه جواز  
کشف و جواز نظر پرداخته می‌شود.

۱. فلاند الدرر فی بیان آیات الأحکام بالآثر، ج ۳، ص ۲۰۸-۲۰۹.

۲. مسالك الأفهام، ج ۳، ص ۲۷۰.

۳. در بیان قول اول که قول برخی از عامه بود در باورقی بیان شد که برخی از عامه، «قدیمین» را ملحق به  
«وجه و کفین» کرده بودند.

## الف. بررسی ملازمه بین حرمت کشف و حرمت نظر

کلام آقای داماد: ملازمه واقعی بین حرمت کشف و حرمت نظر نه عکس آن از کلام مرحوم آقای داماد و مرحوم آقای خوئی استفاده می‌شود که ملازمه عرفی از یک طرف ثابت است، و «کشف» که مقدمه‌ای برای دیده شدن توسط مردان است، حرام بوده، و با ملازمه، نظر مردان هم حرام است؛ ولی از طرف دیگر ملازمه ثابت نیست، حرمت نظر ملازم با حرمت کشف نیست، و به عبارت دیگر جواز کشف ملازم با جواز نظر نیست؛ چنان‌که ستر «سر و صورت» بر مرد واجب نبوده؛ ولی به فتوای اکثر فقهاء، بر زنان نیز نظرکردن به مردان حرام است!

### اشکال: وجود ملازمه ظاهریه طرفینی

اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا اولاً، این ملازمه، ملازمه ظاهریه است نه واقعیه. ثانیاً، ملازمه ظاهری - که حکمی اقتضایی است - از هر دو طرف برقرار است؛ ولی در حکم فعلی (وجوب یا حرمت) از هیچ طرفی ملازمه نیست. توضیح مطلب به بیان دو مقدمه نیاز دارد:

### مقدمه اول: ملازمه اقتضائی طرفینی بین حرمت نظر و وجوب ستر

مقدمه اول این است که حرمت هر چیزی بیانگر مبغوضیت شرعی آن است؛ و مبغوضیت شرعی آن، مقتضی ممنوعیت عقلی تمامی امور دخیل در حصول مبغوض است؛ پس اگر مبغوض شرعی وابسته به یک فعل از سوی یک شخص باشد، فعل این شخص به تنهایی باعث تحقق خارجی مبغوض شرعی می‌شود، و اگر مبغوض شرعی امری طرفینی باشد، تحقق خارجی مبغوض شرعی بستگی به فعل هر دو طرف دارد، و لذا تحقق این دو فعل، مبغوض شارع بوده و ممنوع است و تا زمانی که شارع با صدور اجازه، ارفاقی نکنند بر ممنوعیت خود باقی است؛ مثل مبغوضیت شرعی قتل نفس، که تحقق این مبغوض وابسته به دو فعل است، یکی گردن نهادن شخص برای فرود شمشیر، و دیگری زدن گردن او با شمشیر. در محل بحث نیز حرمت کشف، بیانگر مبغوضیت رؤیت دیگران است؛ و

«وجوب ستر» و «حرمت کشف» نیز برای جلوگیری از تحقق این مبغوض شرعی است. و تحقق خارجی این مبغوض شرعی متقوم به دو امر است: کشف زینت از یک طرف، و نظر به زینت از طرف دیگر، پس تحقق این دو فعل، مبغوض شرعی و حرام است.

بلکه در نهی از منکر، همان طور که شخص باید از منکر دیگران جلوگیری کند، وقتی خودش نیز دخیل در حصول منکری باشد، با اولویت، جلوگیری از تحقق منکر - چنان که این دخیل بودن از نوع مقدمات قریب برای تحقق منکر باشد - لازم است. و خود فرد نباید شرط حصول فعل حرام را ایجاد کند!

### مقدمه دوم: عدم ملازمه در حکم فعلی

اما با این حال، اگرچه مبغوضیت شرعی صدور یک فعل، مقتضی ممنوعیت عقلی تمامی امور دخیل در حصول این مبغوض است، پس حرمت کشف و حرمت نظر ملازمه دارند؛ ولی شاید در حکم فعلی ملازمه ای بین آنها نباشد؛ زیرا فعلیت حکم علاوه بر وجود مقتضی (مصلحت) و ایسته به فقدان مانع (مفسده) است، و گاهی مواقع با جهات دیگر تراحم یافته و به خاطر وجود مفسده، حکم از هر دو طرف یا یک طرف برداشته می شود؛ زیرا شارع با در نظر گرفتن مصالح دیگر، و کسر و انکسار مصلحت و مفسده، یکی از احکام خود را از فعلیت خارج می کند. پس در برخی موارد، انجام برخی از مقدمات فعل حرام، تحریم نشده، و فقط نهی از خود آن فعل حرام شده است.

لذا اگر کسی بداند تلاش او برای تحصیل مال یا تقوی و کمال معنوی مثل علم، مقدمه حسادت دیگری بوده، و منجر به غیبت کردن او می شود، و ترک تحصیل این امور، مانع تحقق این مبغوض شارع (غیبت) است، با اینکه مانند تحصیل علم، علت معده حصول مبغوض شارع است؛ اما شارع با در نظر گرفتن مصالح دیگر، و کسر و انکسار مصلحت و مفسده، این مقدمه (تحصیل کمالات مادی و معنوی) را حرام نکرده است، و اگر این گونه مقدمات همه حرام شود اغراض دیگر

۱. طبق نظر استاد رحمته الله مجزّد فراهم کردن مقدمات بعیده برای تحقق اثم دیگری مصداق اعانه بر اثم نیست؛ رک: کتاب نکاح، مسئله ۵۱ عروه، نقد کلام مرحوم آقای حکیم در اعانه بر اثم.

شارع زمین می ماند؛ پس تحصیل کمالات معنوی را واجب دانسته، و غیبت را حرام کرده است و وجوب تحصیل علم ملازمه‌ای با جواز غیبت ندارد.

چنان‌که در بحث نگاه به ذمیه و زنان بادیه نشین در روایت برای جواز نظر مردان به تعلیل «إذا نهین لا ینتهین»<sup>۱</sup> استدلال شده بود؛ اما آیا جواز نظر مردان، دلالت بر جواز کشف زنان اهل ذمه و بدوی می‌کند؟ و کسانی مثل آقای خوئی که با توجه به آن تعلیل، فرموده است از آنجا که زنان بدوی یا زنان بی حجاب تربیت شده به سبک اروپا، به نهی از منکر بی توجهی می‌کنند، بر مردان نظر کردن به آنان جایز است، آیا ملازمه بین جواز نظر مردان به آنان، و جواز کشف از ناحیه آنان را قبول دارند؟

برای روشن شدن این مطلب که در حکم اقتضائی، حرمت کشف و حرمت نظر ملازمه دارند؛ ولی در حکم فعلی ملازمه‌ای بین آنها نیست، توجه به کلام صاحب فصول راهگشاست.

### توضیح کلام صاحب فصول

صاحب فصول فرموده است: در موضوع ملازمه حکم عقل و شرع، سه بحث مطرح است.

**بحث اول:** آیا در مقام ثبوت، افعال به حسن و قبح عقلی متصف می‌شوند؟  
 قائلین به جبر معتقدند از آنجا که موضوع حسن و قبح عقلی فقط افعال مقدور است، و عباد نسبت به افعال خود قدرتی ندارند، پس افعال، متصف به حسن و قبح عقلی نمی‌شوند؛ اما این نظریه مردود است.  
**بحث دوم:** بعد از وجود افعال اختیاری در مقام ثبوت، و اتصاف آنها به حسن و قبح، آیا راهی برای کشف و تشخیص حسن و قبح وجود دارد یا حسن و قبح فقط با بیان شرع به دست می‌آید؟ پاسخ این است که کشف حسن و قبح تمام افعال از شرع لازم نیست، بلکه عقل انسان هم فی‌الجمله حسن و قبح را درک می‌کند.

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۹، ح ۴۶۳۶؛ و روی الحسن بن محبوب عن عباد بن صهیب قال سمعت أبا عبد الله علیه السلام يقول: «لا بأس بالنظر إلى شعور نساء أهل تهامة والأعراب وأهل البوادي من أهل الذمة والعلوج لأنهن إذا نهين لا ینتهین قال والمجنونة المغلوبة لا بأس بالنظر إلى شعورها وجسدها ما لم یتعقد ذلك».

بحث سوم: اگر عقل در یک فعل، حُسن و مصلحت الزامی، یا قبح و مفسده الزامی را درک کند، آیا این ادراک عقلی با حکم شرع به وجوب و حرمت ملازمه دارد، تا در نتیجه عقل یکی از ادلّه احکام شرعی باشد یا نه؟<sup>۱</sup> به این نکته نیز توجه شود که مصلحت و حسن و نیز مفسده و قبح ملازمه دارند. هر شیء مصلحت دار، حَسَن و هر شیء مفسده دار قبیح است.

در هر حال، بنا بر پذیرش قانون ملازمه، از ادراک عقل در سلسله علل احکام می توان حکم شرع را استخراج کرد، البته این ملازمه، ملازمه ظاهریه است نه ملازمه واقعیه.<sup>۲</sup> در توضیح کلام صاحب فصول می توان گفت: گاهی ذات فعل به خودی خود مفسده دارد؛ اما به جهت تحقق عنوان دیگری در این فعل، مصلحتی عارض می شود که عقل پس از مقایسه این مفسده با مصلحت، دیگر حکم به قبح آن فعل نمی کند؛ مثل قبح ذاتی دروغ که عقل در دروغ برای نجات نفس محترمه، حکم به جواز یا وجوب می کند؛ اما گاه فعل، مفسده نداشته و دارای مصلحت ملازمه است، اما الزام شارع و جعل تکلیف بر مکلف مفسده ای دارد که گاهی این مفسده بر مصلحت فعل چیره گشته و موجب می شود شارع حکم به وجوب نکند.

مثال روشن مسئله، افراد وسواسی هستند. این عده مثلاً هنگام تکبیرة الاحرام در نماز واجب با مشکل مواجه اند؛ اما همین اشخاص در تکبیرة الاحرام نماز مستحب به راحتی الله اکبر را گفته و شروع به نماز می کنند، با اینکه عمل تغییر نکرده و همان عمل قبلی است؛ سرّ مطلب این است که هر چند متعلق الزام، کُلْفَتی ندارد؛ اما نفس احساس تکلیف و الزام، باعث فشار عصبی بر فرد است و احساس می کند که اگر کار را صحیح انجام ندهد عقاب می شود؛ چنان که پیامبر اکرم ﷺ می فرمایند: «لَوْلَا أَن أَسْقَى عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرَتِهِم بِالتَّوَاكُفِ»<sup>۳</sup> با اینکه مسواک زدن به خودی خود حرجی نیست؛ ولی گاه خود الزام کردن مفسده دارد. بنابراین، صاحب فصول معتقد است وجود مصلحت در عمل، مقتضی جعل

۱. استاد ﷺ: بحث مطرح شده در این بحث، مربوط به مستقلات عقلیه است.

۲. الفصول الغرویة، ص ۳۳۷.

۳. الکافی، ج ۳، ص ۲۲، بَاب التَّوَاكُفِ، ح ۱.

حکم شرعی است نه علت تامه؛ گاه شارع مشقت موجود در الزام مکلف را (البته الزام حقیقی، نه الزام انشایی<sup>۱</sup>) ملاحظه می‌کند و لذا در کسر و انکسار مصلحت فعل و مفسده الزامی، حکم وجوبی به فعلیت نرسیده و حکم به اباحه فعلی می‌شود. و طبق بنای عقلاء اگر مصلحت ملزمه در کاری ثابت شود، بدون وجود دلیل بر مفسده در الزام شارع، حکم ظاهری همان وجوب بوده و با احتمال ترخیص رفع ید از مصلحت ملزمه نمی‌شود؛ بنابراین، حکم عقل و حکم شرع در مقام ظاهر ملازمه دارند، و اگر دلیل شرعی بر خلاف آن باشد، آن دلیل، وارد بر ملازمه بوده، و موضوع حکم عقلاء به ملازمه حقیقی را از بین می‌برد، به خلاف جایی که ملازمه در مقام حکم واقعی باشد که دلیل شرعی معتبر بر خلاف آن قابل تصور نیست.<sup>۲</sup>

#### تطبیق دو مقدمه بر مقام

در محل بحث نیز وجوب ستر و حرمت نظر در حکم اقتضایی و حکم ظاهری از هر دو طرف (زن و مرد) تلازم دارند<sup>۳</sup>؛ اما در حکم واقعی ملازمه ثابت نیست؛ در

۱. استاد<sup>قده</sup>: کلام صاحب فصول بر این مبناست که مصلحت و مفسده نفس حکم کردن نیز باید در فعلیت حکم لحاظ شود؛ برخی از بزرگان به کلام صاحب فصول در تصویر مصلحت در نفس حکم اشکال کرده‌اند که اگر مصلحت در نفس حکم کردن شارع باشد باید با نفس صدور حکم مصلحت استیفاء شده و دیگر نیازی به امتثال نباشد.

استاد<sup>قده</sup> در کلام بالا به پاسخ این اشکال اشاره دارند که در کلام این بزرگان بین مصلحت در انشاء حکم و مصلحت در حکم حقیقی فعلی خلط شده است، و مصلحت فقط تنها در انشاء حکم مصلحت نیست، بلکه گاه فعلیت حکم و ملزم بودن مکلف، مصلحت یا مفسده دارد و این مصلحت و مفسده با نفس انشاء حکم تحقق نمی‌یابد؛ پس اشکال وارد نیست. در توضیح مصلحت در الزام هم این مثال مفید است؛ مثل اینکه پدری با لحاظ اینکه اگر فرزندش آزاد باشد و تکلیفی بر عهده‌اش نباشد، توسط دوستان ناباب فاسد می‌شود، فرزندش را به کاری خاخص بدون مزیت و خالی از صرفه اقتصادی وادار می‌کند، تا از فاسدشدن در امان بماند. و شاید یکی از مصادیق مصلحت در نفس حکم، مصلحت تسهیل مطرح شده در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی باشد.

۲. استاد<sup>قده</sup>: برخی از بزرگان به قاعده مقتضی و مانع در باب ملاکات قائل هستند، کلام صاحب فصول مبتنی بر این قول نیست؛ بلکه در اینجا تنها نوع خاصی از تراجم ملاکات مطرح است که مصلحت در نفس متعلق است و در آن هیچ مفسده‌ای در کار نیست، و احتمال مفسده تنها در الزام شارع است و پس ممکن است در این مورد بنای عقلاء پذیرفته شود؛ ولی قاعده مقتضی و مانع به طور عام پذیرفته نشود.

۳. استاد<sup>قده</sup>: ممکن است گفته شود ملازمه به عنوان اولی وجود دارد و این منافات ندارد که به عنوان

حالی که مرحوم آقای داماد و آقای خوئی ملازمه واقعی را قائل شده‌اند. پس بعد از اثبات حکم حرمت نظر، وجوب ستر هم به ملازمه ظاهریه ثابت می‌شود و اگر دلیلی بر جواز ستر نباشد با همان ادله حرمت نظر، وجوب ستر نیز اثبات می‌شود. همین‌طور در عکس مسئله اگر دلیلی بر جواز نظر نباشد - با فرض وجود ادله وجوب ستر - حرمت نظر نیز ظاهراً اثبات می‌شود. اما بعد از آنکه به جهت مفسده‌های مترتب بر نظر، ستر به دلیل شرعی واجب شود، اگر جواز نظر با دلیلی ثابت شود حتی اگر دلالت آن بر جواز به عموم یا اطلاق باشد - نظیر جواز نظر به زنان بدوی در روایت «إذا نهین لا ینتهین»<sup>۱</sup> که با ملاحظه مصلحتی همچون حرج<sup>۲</sup> یا امر دیگری ثابت شده - حکم به جواز نظر مردان می‌شود؛ زیرا هر یک از وجوب ستر و حرمت نظر، تابع مصالح و مفاسد در نفس حکم مربوط به متعلق خودشان‌اند و ملازمه بین وجوب ستر و حرمت نظر جزء ادله فقاهتی بوده و اصل عملی عقلایی است، نه جزء ادله اجتهادی؛ پس این اصل عقلایی با یافتن دلیل معتبر از بین رفته، و دلیل معتبر بر آن وارد می‌شود؛ لذا ملازمه و اصل عقلایی نیز صلاحیت مقابله با عموم یا اطلاق دلیل را ندارد. به عبارت دیگر، این اصل عملی در رتبه آن عموم و اطلاق نیست، تا با آن مقابله کند.

پس در این مسئله نیز از الزام در هر طرف، الزام در طرف دیگر به نحو حکم ظاهری استفاده می‌شود، و اگر دلیلی بر خلاف این حکم ظاهری وجود نداشته باشد نوبت به اجرای اصل براءت نمی‌رسد.

۱. انوی حکم تغییر کند. پاسخ این است که اگر مراد از عنوان ثانوی، عنوانی است که می‌تواند در تمام موارد ثابت شود و اصلاً حکم به فعلیت نرسد، این امر مقبولی است که بیان شد در مرحله اقتضاء، ملازمه ثابت است نه در مقام فعلیت؛ ولی اگر مراد از عنوان ثانوی، عنوانی است که تنها باید در برخی از موارد باشد، دلیل بر تلازم بین حرمت نظر و وجوب ستر به این معنا وجود ندارد.

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۹، ح ۴۶۴۳.

۲. استاد علیه السلام در بحث نگاه به ذمیه، ملاک حرج نوعی را که کلام صاحب جواهر بود انکار و ملاک هتک احترام نوعی را استظهار کرده است؛ لذا حتی در مواردی که حرج نوعی هم وجود ندارد نگاه به زنان منتهکه جایز است. این کلام استاد علیه السلام منافاتی با بیان ایشان در مقام ندارد؛ زیرا در متن، استاد علیه السلام فقط در مقام ابداء احتمال به غرض نفی ملازمه فعلی است.

### ب. بررسی ملازمه بین جواز کشف و جواز نظر

از آنچه در مطالب بالا بیان شد روشن می‌شود که بین جواز کشف و جواز نظر نیز - به همان نحو که بین حرمت کشف و حرمت نظر - ملازمه ظاهری اقتضائی وجود دارد.<sup>۱</sup>

### جهت سوم: حرمت نظر زن به اجنبی

حرمت نگاه مردان به اجنبیه و مستثنیات آن در جهت چهارم بررسی خواهد شد؛ اما آیا با قبول «حرمت نظر» به اجنبیه، نگاه زنان به مردان اجنبی نیز حرام است؟ همچنین آیا مواضعی از بدن مرد مانند سر و گردن و دست‌ها استثنا هستند؟ لذا دو مطلب در جهت سوم مورد بررسی قرار می‌گیرد.

- مطلب اول: بررسی ادله حرمت نظر زن به بدن اجنبی
- مطلب دوم: بررسی ادله جواز نظر زن به سر و گردن و دست‌های اجنبی

۱. اگر در موردی احراز شود که به عنوان اولی کشف ستر جایز است ملازمه اقتضائی وجود دارد که نظر نیز جایز است؛ مانند قواعد از نساء (ر.ک: استثناء پنجم از مستثنیات حرمت نظر به اجنبیه، بررسی دلالت روایت یزنی در قرب الإستاد) و نگاه مالک به مملوکه (ر.ک: نگاه مملوک به مالکه، دلیل اول از ادله جواز نظر). اما اگر در مواردی به جهت ضرورت این تجویز صادر شده باشد دیگر چنین ملازمه‌ای نیست؛ مانند جواز کشف ستر برای زنی که برای معالجه ضرورت دارد که به پزشک مرد مراجعه کند. البته استاد رحمته الله در رجوع زن به پزشک مرد با تمسک به اطلاق مقامی، جواز نظر پزشک به بیمار را ثابت کرده‌اند (ر.ک: استثناء اول از مستثنیات حرمت نظر، نظر مختار استاد رحمته الله). این نکته نیز قابل ذکر است که حتی در مواردی که به عنوان اولی کشف ستر یا نظر جایز باشد وقتی می‌توان ملازمه را صحیح دانست که طرفین مکلف باشند؛ لذا ستر عورت بر معیز غیر بالغ واجب نیست؛ اما بر بالغین حرام است که به عورت او نظر کنند و همچنین بر زن واجب است که خود را از نگاه همراه با شهوت غیر بالغ معیز پبوشاند، هرچند بر معیز چنین نگاهی حرام نیست. (ر.ک: العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴، مسئله ۳۵، نظر بالغین به بدن صبیبه معیز). مرحوم آقای خوئی به ملازمه بین جواز کشف بدن توسط صبیبه معیز و جواز نظر بالغین به او تمسک کرده تا جواز نظر بالغین به صبیبه معیز را ثابت کند. استاد رحمته الله منکر این ملازمه هستند؛ چنان‌که خود مرحوم آقای خوئی نیز در جایی دیگر ملازمه را مختص به مکلفین دانسته است (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۶۸: «فلا یبغی الشک فی عدم جواز النظر إلى عورتهم، و وجوب حفظ الفرج عنهم... و أما نظرهما إلى عورة الغير فلا یبغی التأمل فی جوازه، فإن حرمة النظر إلى عورة الغير مختصة بالمکلفین، أما غیرهم فلا یجب علیهم الامتناع من ذلك، كما لا یجب علیهم حفظ عورتهم و التستر علیها من الغير، فإن کل ذلك من شؤون المکلفین و المفروض أنهم لیسوا منهم»).

### مطلب اول: بررسی ادله حرمت نظر زن به بدن اجنبی

در بررسی مطلب اول (ادله حرمت نظر زن به بدن اجنبی) چند دلیل مطرح می شود.

#### دلیل اول: اجماع

دلیل اول، اجماع است؛ عده‌ای از متأخرین «حرمت نگاه زن به اجنبی» را مثل «حرمت نگاه مرد به زن اجنبیه» مسلم دانسته‌اند. صاحب حدائق<sup>۱</sup> ادعای «لاخلاف» و صاحب ریاض<sup>۲</sup> و مرحوم نراقی<sup>۳</sup> ادعای اجماع بر «حرمت نگاه زن به اجنبی» کرده‌اند، و حتی برخی از آنان «حرمت نگاه زن به اجنبی» را از «حرمت نگاه مرد به اجنبیه» مهم‌تر شمرده‌اند،<sup>۴</sup> چرا که در آنجا استثناهایی وجود دارد؛ ولی در حرمت نگاه زن به مرد اجنبی، به نظر ایشان استثنایی هم وجود ندارد.

#### اشکال: مطرح نشدن مسئله در قداماء جز فتوای ابوالصلاح به حرمت

اما اجماعی بودن «حرمت نگاه زن به اجنبی» مورد تأمل است. در میان قدامت‌ها ابوالصلاح حلبی نگاه زن به اجنبی را جایز ندانسته است،<sup>۵</sup> و قبل از ایشان کسی تصریح به حرمت آن نکرده است. و بعد از ایشان نیز شیخ صدوق، شیخ مفید، شیخ طوسی و دیگران، متعرض مسئله نشده‌اند. چنان‌که عبارت علامه در تذکره نیز با اجماعی بودن مسئله سازگار نیست؛ زیرا ایشان فرموده: «منع جماعة من علماءنا نظر المرأة الى الرجل كالعكس لقوله تعالى ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾»<sup>۶</sup>؛ زیرا گویا ایشان نیز با اجماعی ندانستن مسئله، آن را به جماعتی از علمای شیعه نسبت می دهد.

۱. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۶۵.

۲. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۵۳.

۳. مستند الشیعة، ج ۷، ص ۲۱۵.

۴. کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۶؛ وسیلة النجاة، ج ۳، ص ۱۴۷، مسألة ۱۹.

۵. الکافی فی الفقه، ص ۲۹۶.

۶. تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۳.

### فتوای بسیاری از متأخرین به حرمت

البته فقهای متأخر نگاه زن به مرد را حرام دانسته‌اند؛ برخی عبارات صریح، و برخی ظاهر در حرمت است. فقهایی که نگاه زن به اجنبی را حرام دانسته‌اند عبارت‌اند از: قطب‌الدین کیدری<sup>۱</sup>، محقق حلی<sup>۲</sup>، علامه حلی در پنج کتاب «قواعد<sup>۳</sup>، ارشاد<sup>۴</sup>، تذکرة<sup>۵</sup>، تحریر و تلخیص المرام<sup>۶</sup>»، فخر المحققین<sup>۷</sup>، شهید اول<sup>۸</sup>، فاضل مقداد<sup>۹</sup>، محقق ثانی<sup>۱۰</sup>، شهید ثانی<sup>۱۱</sup>، محقق اردبیلی<sup>۱۲</sup>، فاضل هندی<sup>۱۳</sup>، فاضل جواد (شاگرد شیخ بهائی)<sup>۱۴</sup>، جزایری در فرائد الدرر فی بیان آیات الأحكام بالأثر. چنان‌که برخی مفسرین مثل طبرسی نیز با استناد به روایت ابن ام مکتوم، قائل به حرمت نظر شده‌اند.<sup>۱۵</sup>

۱. إصباح الشيعة، ص ۳۹۶.
  ۲. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۳.
  ۳. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۶.
  ۴. إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۵.
  ۵. تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۳.
  ۶. تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۲۰.
  ۷. تلخیص المرام، ص ۱۸۴.
  ۸. إيضاح الفوائد، ج ۳، ص ۸.
  ۹. اللمعة الدمشقية، ص ۱۷۴.
  ۱۰. كنز العرفان، ج ۲، ص ۲۲۱.
  ۱۱. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۲.
  ۱۲. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۴۸.
  ۱۳. زبدة البيان، ص ۵۴۳.
  ۱۴. كشف اللثام، ج ۷، ص ۲۶.
  ۱۵. مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، ج ۳، ص ۲۶۸: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» فلا ينظرن إلى ما لا يحل لهنّ النظر إليه ولا يخفى أنه كالمجمل إذ لا يعلم ما يحلّ وما لا يحلّ ويمكن حمله على المنع من النظر إلى الأجانب رأساً.»
- ایشان در ادامه تمامی ادله جواز نظر به مرد اجنبی را رد کرده است.
۱۶. تفسیر جوامع الجامع، ج ۳، ص ۱۰۳.

### مناقشه در استظهار حرمت از کلام شیخ و ابن ادریس

شیخ طوسی در مبسوط<sup>۱</sup> و ابن ادریس در سرانرا<sup>۲</sup> با عام دانستن حرمت نظر مرد به زن، «من» را در آیه شریفه ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ تبعیضی ندانسته‌اند. شاید از این بیان استفاده شود که در ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾ نیز حکم عام است؛ زیرا احتمال تفکیک بین دو فقره آیه ذاتاً بعید است. و اگر شیخ طوسی و ابن ادریس قائل به تفکیک باشند، باید آن را بیان کنند.

اما چنین استظهاری صحیح نیست؛ زیرا شاید این دو نیز نظر زن را تنها در محدوده عورت مرد حرام بدانند؛ زیرا به یقین در آیه غَضُّ، عمومیت حرمت غَضُّ مراد نیست، و نمی‌تواند غَضُّ بصر از همه موجودات مراد باشد؛ پس به ناچار باید محدودیتی داشته باشد. شاید مراد غَضُّ بصر از اعضای باشد که برطرف مقابل پوشاندنش لازم است، و در مرد تنها پوشاندن عورت (به معنی خاص) لازم است و می‌تواند سایر اعضا را آشکار سازد. به خلاف زن که جز برخی مواضع استثناء شده، پوشاندن تمام بدنش واجب است؛ لذا حکم نظر زن و مرد مختلف می‌شود، و این تفاوت به خاطر تفاوت مفهومی متعلق غَضُّ در فقره ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ با فقره ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾ نیست، یا به خاطر تفاوت معنای «من» در این دو فقره نیست، که برای مثال در یکی «من» تبعیضیه و در دیگری غیر تبعیضیه باشد، بلکه متعلق غَضُّ و معنای «من» در هر دو فقره یکسان است و متعلق غَضُّ، «ما یجب ستره علی الطرف المنظور الیه» که می‌توان از آن به عورت به معنای عام تعبیر کرد. و اختلاف مصادیق حرمت نظر در مورد مرد و زن به جهت اختلاف مصادیق «ما یجب ستره ...» باعث اختلاف متعلق غَضُّ نیست.

۱. المبسوط، ج ۴، ص ۱۶۰-۱۶۱: «... لا تحل للأجنبي أن ينظر إلى أجنبيه لغير حاجة و سبب ... فأما إذا نظر إلى جملتها يريد أن يتزوجها فعندنا يجوز أن ينظر إلى وجهها و كفيها فحسب.»

استاد<sup>۳</sup>: شاید گفته شود از انحصار استثنا به هنگام ازدواج و وجه و کفین معلوم می‌شود ایشان نظر مرد به اجنبیه را مطلقاً حرام می‌داند و «من» را تبعیضیه نمی‌داند و الاستثنای وجه و کفین در ازدواج معنی ندارد و با توجه به اینکه نسبت به زنان سکوت کرده است حکم نظر آنان به اجنبی را همان حکم مردان می‌داند. این مطلب درباره کلام ابن ادریس نیز، صادق است.

۲. السرانج، ج ۲، ص ۶۰۸-۶۰۹: «لا يجوز للرجل الأجنبي من المرأة أن ينظر إليها مختاراً... فأما إذا نظر إلى جملتها يريد أن يتزوجها فعندنا يجوز أن ينظر إلى وجهها و كفيها فحسب.»

لذا «حرمت نگاه زن به اجنبی» اجماعی نبوده، و برای اثبات آن باید ادله دیگر مسئله بررسی شود.

**دلیل دوم (آیه غَضّ) و مناقشه در آن**

دلیل دوم، آیه غَضّ است که در مباحث پیشین، دلالت آیه غَضّ بررسی شد و در دلالت آن مناقشه شد.<sup>۱</sup>

**دلیل سوم: آیه «فَسأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ»**

دلیل سومی که ممکن است مطرح شود آیه حجاب است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نَاطِرٍ إِنَاءً وَ لَكِنَّ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِحُوا زُجُجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾<sup>۲</sup>

**دلیل چهارم: روایت ابن ام مکتوم**

دلیل دیگر در مسئله، روایت ابن ام مکتوم است:

عن أم سلمة قالت: «كنت عند رسول الله ﷺ و عنده ميمونة فأقبل ابن أم مکتوم و ذلك بعد أن أمر بالحجاب فقال ﷺ احتجبا فقلنا يا رسول الله ﷺ: أليس أعمى لا يبصرنا؟ قال ﷺ: أفعميا وان أنتما؟ لستما تبصرانه؟»<sup>۳</sup>

۱. البته آنچه در آیه غَضّ بررسی شد بخشی است که مربوط به غَضّ بصر مردان بود؛ ولی نظیر همان مطالب در مورد «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» نیز جاری است؛ رک: بررسی آیه غَضّ، جهت سوم (بررسی احتمالات متعلق غَضّ بصر).

۲. الأحزاب، ۵۳.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۲، ح ۴.

### اشکال عام بر دلیل سوم و چهارم

اما اشکال عام بر دو دلیل اخیر این است که مورد هر دو دلیل مربوط به زنان پیامبر ﷺ است و اطلاقی در این دو دلیل وجود ندارد تا به آن اخذ شود. اثبات حکم در سایر زنان با الغای خصوصیت از زنان پیامبر ﷺ نیز صحیح نیست؛ زیرا بدون شک حضور زن با پوشش کامل در بین مردان جایز است؛ پس پشت پرده رفتن بر زنان دیگر بدون شک واجب نبوده، و این حکم یک احترام ویژه به بیت پیامبر ﷺ است که زنان آن حضرت باید در پرده باشند، و حتی شیخ کلی اندام آنان هم دیده نشود.

### اشکال دلیل چهارم: انکار ظهور امر پیامبر ﷺ به همسرانش در وجوب

به علاوه ظهور روایت ابن ام مکتوم در وجوب نیز قابل مناقشه است؛ زیرا او امر پیامبر ﷺ به همسران خود (همچون اوامر سایر شوهران به همسران) بیشتر اوامر استحبابی بوده، چون شوهر نسبت به همسر وظیفه تربیتی بیشتری دارد<sup>۱</sup>. برای مثال اگر پیامبر ﷺ به همسران و مرتبطين خود دستور نماز شب بدهند، این بدان معنا نیست که این اوامر در مقام ایجاب و الزام باشد.

### نظر مختار: لزوم احتیاط در نگاه زن به بدن اجنبی

گرچه ادله حرمت نگاه زن به مرد را نپذیرفتیم؛ اما با وجود این در میان فقهاء کسی نیست که نگاه زن به اجنبی را (جز مواضع استثناء شده) تجویز کرده باشد؛ لذا فتوا دادن به جواز مشکل است، و احتیاط در نگاه نکردن است.

### مطلب دوم: بررسی ادله جواز نظر زن به سر، گردن و دست‌های اجنبی

اما در بررسی موارد مستثنا از حرمت نظر زن به اجنبی می‌توان گفت: حتی اگر عموماً نظر، دال بر حرمت باشد جواز نظر زن به سر و گردن و دست‌های اجنبی قابل اثبات است که در کلام مرحوم آقای خوئی به درستی مطرح شده است و در بررسی کلام مرحوم آقای حکیم تحت عنوان اشکال سوم بیان خواهد شد.

۱. کلام استاد ﷺ با ملاحظه سوره تحریم، آیه ۶ و روایات مرتبط با آن قابل اثبات است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ»؛ ر.ک: الأصول الستة عشر، ص ۲۳۲؛ الکافی، ج ۲، ص ۲۱۱، ح ۱؛ و ج ۵، ص ۶۲، ح ۱ و ۲ و ۳.

کلام آقای حکیم: حرمت نظر به دلیل عدم استثناء «ما ظَهَرَ» در مورد مردان مرحوم آقای حکیم فرموده است: طبق ظاهر عبارات فقها زن و مرد در مستثنا و مستثنا منه یکسان بوده، و بر زنان نیز نگاه به اجنبی حرام است، چنانکه بر مرد نگاه به اجنبیه حرام است؛ اما استثناء «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»<sup>۱</sup> در آیه شریفه تنها بر جواز نظر مرد به وجه و کفین اجنبیه دلالت داشته، و دلالت این استثناء بر جواز نظر زن به اجنبی ثابت شده نیست؛ پس نمی‌توان با استناد به این آیه، نگاه زن به وجه و کفین اجنبی را جایز دانست.<sup>۲</sup>

**اشکال اول:** عدم وجود عموم در حرمت نظر زن به اجنبی  
اما می‌توان در پاسخ گفت: این کلام ایشان مبتنی بر وجود عمومات حرمت نظر زن به اجنبی است در حالی که در بررسی آیه غَضَّ بیان شد که آیه چنین عمومیتی ندارد و در این باره فرقی بین مرد و زن در دلالت آیه نیست.

**اشکال دوم:** عدم ملازمه بین استثناء «ما ظَهَرَ» و جواز نظر البته اشکال دیگری نیز بر کلام ایشان وارد است.

توضیح اشکال: در فرضی که تجویز کشف یا نظر به جهت رعایت عناوین ثانویه مانند حرج باشد، جواز کشف با جواز نظر هیچ ملازمه‌ای ندارد، و اگر شارع به جهت رعایت مصالحی ستر را بر مرد لازم نکرد، نمی‌توان از آن جواز نگاه زن به مرد را نتیجه گرفت. چنانکه نظر مردان به زنان اعراب و اهل بوادی به خاطر جهاتی مثل حرج جایز است؛ ولی بر زنان نیز ستر واجب است، و عمل نکردن آنان به این دستور به معنای عدم وجوب آن نیست.

آقای حکیم با اینکه عمومات حرمت نظر را قبول کرده، خواسته است به دلیل استثنای «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» از «وَلَا يَتَّبِعْنَ زِينَتَهُنَّ» و ملازمه بین جواز ابداء و جواز نظر، جواز نظر مرد به اجنبیه را اثبات کند.<sup>۳</sup> در حالی که در فرض قبول عمومات حرمت

۱. النور، ۳۱.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۲۶.

۳. استاد رحمته کاشف اللثام و مرحوم آقای سید ابوالحسن اصفهانی نیز فتوای به حرمت نظر زن به وجه و کفین اجنبی داده‌اند و فتوای به حرمت نظر در نگاه زن به اجنبی را قوی‌تر از عکس آن دانسته‌اند.

نظر در مواردی که جواز یک طرف - مثلاً جواز کشف - ثابت شده است، نمی‌توان فهمید نظر هم جایز است. در مقام، از سوویی عموم حرمت نظر ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ دلالت بر حرمت نگاه مرد به زن می‌کند و از سوویی استثناء ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ دال بر جواز ابداء زینت است. اگر جواز ابداء به عنوان حکم اولی بود اثبات جواز نظر با ملازمه وجیه بود؛ اما روشن نیست که این استثناء از باب عناوین ثانوی مثل تسهیل و مانند آن است یا از باب عنوان اولی است؟ لذا نمی‌توان چنین ملازمه‌ای را برقرار کرد.

عدم ملازمه بین جواز کشف و جواز نظر در جواهر و کتاب‌های دیگر<sup>۱</sup> نیز آمده است. و اگر ایشان ملازمه را قبول دارند، باید کلام جواهر را با دلیلی رد کنند، نه اینکه با متعرض نشدن به ملازمه، آن را مسلم فرض کنند.

**اشکال سوم:** وضوح جواز نظر زن به مواضع مکشوفه متعارف اجنبی مرحوم آقای خوئی نگاه زن به مواضع ظاهر مرد مثل مو، صورت، گردن، کفین و قسمتی از دست را طی بحث استدلالی جایز دانسته است. استدلال ایشان با توضیحی بیشتر چنین است:

به وضوح زنان در عصر ائمه علیهم‌السلام، در خانه محبوس نبودند، بلکه در کوچه و بازار رفت و آمد می‌کردند، و از سوی دیگر مردان سر و صورت و برخی اعضای دیگر خود را نمی‌پوشاندند، پس نگاه زن به امثال این مواضع مردان باید به یکی از سه صورت باشد:

**صورت اول:** جواز آن برای مردم قطعی و واضح بوده؛ لذا هیچ سؤالی از حکم آن نکرده‌اند؛ هم چنان که جواز نظر مرد به مادر و سایر محارم سؤال نشده است.

(کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۶؛ وسیلة النجاة (با تعلیقات امام خمینی)، ص ۶۹۸، مسألة ۱۹.)  
در مقام نیز اگر به جهت عناوین ثانوی مانند تسهیل، ستر بر زن واجب نباشد، این به معنای جواز نگاه مرد به او نیست.

۱. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۸.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۲.

صورت دوم: حرمت آن برای مردم قطعی بوده، لذا سؤال نکرده‌اند.  
صورت سوم: مسئله مشکوک بوده است؛ اگر مسئله مشکوک بوده قطعاً اگر  
سؤالی از ائمه علیهم‌السلام می‌شد به ما می‌رسید، بلکه حتی در صورت خودداری  
مردم از طرح سؤال نیز باید ائمه علیهم‌السلام ابتداء حکم آن را بیان می‌کردند تا  
مردم آگاه شوند؛ لذا به شکل طبیعی این‌گونه روایات باید واصل می‌شد،  
و از آنجا که در این مسئله روایتی واصل نشده، پس به یقین حکم مسئله  
روشن بوده است.

احتمال روشن بودن حرمت بسیار بعید است؛ زیرا احتمال ندارد حرمت نظر  
مرد به زن واضح بوده، اما حکم نظر زن به مرد واضح نباشد؛ چنان‌که التزام به  
بی‌مبالاتی تمام زنان و ارتکاب معصیت در رفت و آمد در کوچه‌ها با سکوت  
حضرات معصومین علیهم‌السلام، و نهی نکردن آنان از این کار زنان ناسازگار است؛ پس جواز  
نظر زن به مرد روشن بوده است.<sup>۱</sup>

این تقریب، تقریب صحیحی است.

### کلام آقای خمینی و آقای گلپایگانی

مرحوم آقای خمینی فرموده است: «لايجوز للمرأة للنظر الى الاجنبي كالعكس، و  
الاقرب استثناء الوجه والكفين».<sup>۲</sup>  
مرحوم آقای گلپایگانی فرموده است:

«إذا علموا بأن النساء يتعمدن النظر إليهم يجب عليهم التستر منهن  
الآفي غير ما جرت السيرة مستمرة من زمان المعصوم عليه‌السلام الى زماننا  
على عدم ستره ولو مع العلم بتعمد النساء في النظر عليه مثل  
الوجه، نعم مع العلم بنظرهن مع الزينة والتلذذ يمكن القول بوجوب  
الستر لحرمة الاعانة».<sup>۳</sup>

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۳۷.

۲. تحرير الوسيلة، ج ۲، ص ۲۴۳، مسألة ۱۹.

۳. وسيلة النجاة (با تعليقات گلپایگانی)، ج ۳، ص ۱۴۸.

### بررسی کلام آقای خمینی

عبارت مرحوم آقای خمینی نقصانی دارد؛ زیرا ظاهرش این است که تنها وجه و کفین از حرمت نظر زن به اجنبی استثناء شده، و در نتیجه برای مثال نگاه زن به موی اجنبی جایز نیست؛ ولی گویا مرادشان همان مواضعی است که به طور متعارف در مردان ظاهر و آشکار است.

البته شاید مستند ایشان در جواز نظر زن به مرد سیره نبوده؛ بلکه ایشان به استناد ادعای اجماع توسط صاحب ریاض و دیگران بر تسویه بین زن و مرد در حکم نظر (جوازاً و منعاً) جواز نظر را مختص به وجه و کفین کرده باشد.<sup>۱</sup>

### نظر مختار: جواز نظر زن به سر و گردن و دست‌های اجنبی

با توجه به آنچه از کلام مرحوم آقای خوئی بیان شد نگاه زن به سر و گردن و دست‌های اجنبی بدون تلذذ جنسی و ریبه جایز است.

### جهت چهارم: بررسی حرمت نظر به اجنبیه اعم از وجه و کفین و قدمین

در جهت چهارم که مربوط به بررسی حرمت نظر به اجنبیه اعم از «وجه و کفین و قدمین» است، سه مطلب مطرح است.

**مطلب اول:** بررسی حرمت نظر به اعضای اجنبیه غیر از وجه و کفین (و استثناءهای دیگر مثل قدمین).

۱. استاد رحمته؛ شاید در این احتمال اشکال شود که مرحوم آقای خمینی در تحریر الوسيله (ج ۲، ص ۲۴۳، مسأله ۱۸) در مسئله جواز نظر مرد به وجه و کفین زن احتیاط کرده و فتوا به جواز نداده است: «الاشکال في عدم جواز نظر الرجل الى ما عدا الوجه والكفين من المرأة الأجنبية من شعرها و سائر جسدها، سواء كان فيه تلذذ و ريبة أم لا، و كذا الوجه و الكفان إذا كان بتلذذ و ريبة، و أما بدونها. ففيه قولان بل أقوال: الجواز مطلقاً، و عدمه مطلقاً، و التفصيل بين نظرة واحدة فالأول، و تكرار النظر فالثاني، و أحوط الأقوال أوسطها.» بنابر این حکم نظر زن و مرد در این مسئله به دو گونه مختلف تبیین شده: پس نمی‌تواند مستند جواز در نظر زن به مرد ادعای اجماع بر تسویه باشد.

اما این اشکال وارد نیست؛ زیرا از مرحوم آقای خمینی پرسیدم: نظر شما در استثنای وجه و کفین در نظر مرد به زن چیست؟ فرمود: من جایز می‌دانم و در تحریر الوسيله به جهانی این فتوا را نیاورده‌ام، عرض کردم: من این فتوا را از شما نقل کنم، فرمود: من این مطلب را می‌نویسم.

**مطلب دوم:** بررسی وجوب پوشاندن وجه و کفین (و استثناء های دیگر مثل قدمین) از اجنبی<sup>۱</sup>.

**مطلب سوم:** بررسی حرمت نگاه مرد به وجه و کفین زن.

اگرچه بین حرمت نظر و وجوب ستر ملازمه ظاهری وجود دارد؛ اما این ملازمه همان طور که بیان شد<sup>۱</sup> ملازمه ای اقتضایی است و با وجود دلیل شرعی این دو امر قابل تفکیک هستند.

در راستای بررسی سه مطلب فوق، چند مسئله باید بررسی شود:

**مسئله اول:** ادله حرمت نظر به بدن اجنبیه غیر از موارد استثناء شده مانند وجه و کفین.

**مسئله دوم:** ادله عامه در لزوم ستر تمام بدن اجنبیه (حتی وجه و کفین).

**مسئله سوم:** ادله عامه در حرمت نظر به تمام بدن اجنبیه (حتی وجه و کفین).<sup>۲</sup>

**مسئله چهارم:** بررسی دلیل لزوم ستر یا حرمت نظر در خصوص وجه و کفین، در صورت عدم اثبات دلیل عام در مسئله دوم و سوم.

**مسئله پنجم:** بررسی مخصص لزوم ستر یا حرمت نظر، با فرض وجود دلیل عام بر حرمت نظر، و بررسی حدود مخصص.

۱. مسئله ۳۱ مربوط به حرمت نظر است «لایجوز النظر إلى الأجنبية و لالمرأة النظر إلى الأجنبي...» و اما مسئله حرمت کشف به لحاظ ملازمه اقتضایی بین حرمت نظر و حرمت کشف و ارتباط این دو مقوله مطرح شده اگرچه مرحوم سید (العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۷) مسئله حرمت کشف و وجوب ستر را در مسئله ۵۱ مطرح کرده است: «يجب على النساء التستر كما يحرم على الرجال النظر ولا يجب على الرجال التستر وإن كان يحرم على النساء النظر نعم حال الرجال بالنسبة إلى العورة حال النساء و يجب عليهم التستر مع العلم بتعمد النساء في النظر من باب حرمة الإغانة على الإثم.»؛ لذا بحث مفصل مسئله ۵۱ در همین جا بیان می شود و بخشی از مسئله ۵۱ - که دخالت در مقام ندارد - در محل خود بررسی خواهد شد.

۲. این مطلب در جهت دوم به تفصیل توسط استاد رحمته الله بررسی شده است.

۳. مراد از ادله عامه حرمت نظر ادله ای است که به عموم یا اطلاقش حرمت نظر به وجه و کفین را اثبات کند. نسبت به سایر بدن زن، ادله حرمت نظر در مسئله اول بررسی می شود.

### مسئله اول: ادله حرمت نظر به بدن اجنبیه (به جز وجه و کفین و مانند آن)

در بررسی ادله حرمت نظر به اجنبیه، نخست ادله مرحوم آقای خوئی در حرمت نظر به غیر وجه و کفین بررسی می‌شود.

#### ادله آقای خوئی

ایشان چند دلیل را مطرح کرده است.

#### دلیل اول: ملازمه وجوب ستر و حرمت نظر

دلیل اول ایشان این است که با توجه به ملازمه عرفی بین وجوب ستر و حرمت نظر، از آیه شریفه «وَلَا يَتَّبِعِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِيُغْوِلَنَّهُنَّ أَوْ...»<sup>۱</sup> حرمت نظر استفاده می‌شود؛ به عقیده مرحوم آقای خوئی<sup>۲</sup> و مرحوم آقای داماد<sup>۳</sup> این ملازمه، واقعی است.

#### دلیل دوم: اولویت حرمت نظر به غیر وجه و کفین نسبت به وجه و کفین

دلیل دوم این است که وقتی نظر به وجه و کفین جایز نیست، در نتیجه با اولویت، نظر به سایر اعضا نیز جایز نخواهد بود.

#### دلیل سوم: مفهوم شرط در روایات جواز نظر برای تزویج و شراء کنیز

همچنین در روایات، نظر به اجنبیه، معلق به اراده تزویج، تجویز شده<sup>۴</sup>، و نظر به کنیز، معلق به قصد اشتراء تجویز شده است<sup>۵</sup>، و طبق مفهوم شرط با فقدان اراده

۱. النور، ۳۱.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۳۶.

۳. كتاب الصلاة (محقق داماد)، ج ۲، ص ۲۳.

۴. روایات مربوطه، در مسئله ۲۶ از ابتدای کتاب نکاح توسط استاد علیه السلام مطرح شد که سیزده روایت بود.

۵. دو روایت در این باره وجود دارد که در مباحث قبل مطرح شد: یکی روایت ابن علوان و دیگری روایت ابی بصیر.

عن ابن علوان، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام: «أنه كان إذا أراد أن يبتاع الجارية يكشف عن ساقها فينظر إليها.» (قرب الإسناد، ص ۱۰۳، ح ۳۴۴).

عن الحسين بن سعيد عن علي بن أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعترض الأمة لبشرتها قال لا بأس بأن ينظر إلى محاسنها ويمسها ما لم ينظر إلى ما لا ينبغي له النظر إليه.» (تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۷۵، ح ۳۵؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۲۰، ح ۴۹۷۶).

تزیوج و قصد اشتراء، باید حکم به حرمت و عدم جواز نظر شود.

**دلیل چهارم و پنجم:** روایات جواز نظر به ذمّیه و اعراب

دلیل چهارم روایاتی است که نظر به اهل ذمه را تجویز کرده و علت آن را حرمت نداشتن اهل ذمه دانسته و فرموده است: «لا حرمة لנساء أهل الذمة أن ينظر إلى شعورهنّ و أیدیهنّ.»<sup>۱</sup> از این روایات معلوم می‌شود در زنان دیگر که همانند اهل ذمه بی حرمت نیستند، اصل اولی حرمت نظر است.

دلیل پنجم نیز روایاتی است که نظر به اعراب و اهل البوادی را تجویز کرده و چنین تعلیل آورده است: «لأنهنّ إذا نهين لا ينتهين»<sup>۲</sup>؛ پس معلوم می‌شود اصل اولی حرمت نظر است، و در این موارد به دلیل عنوان عرضی نهی ناپذیری حکم حرمت برداشته شده است.<sup>۳</sup>

**اشکال بر سه دلیل اول آقای خوئی**

دلیل چهارم و پنجم ایشان صحیح است؛ اما سایر ادلّه ایشان صحیح نیست.

**اشکال دلیل اول:** نبود ملازمه واقعی بین وجوب ستر و حرمت نظر

اگرچه مفاد آیه، وجوب ستر بر زنان است؛ اما چنان‌که گذشت بر خلاف مرحوم آقای داماد و مرحوم آقای خوئی ملازمه بین وجوب ستر و حرمت نظر، واقعی نیست. بلکه آنها تنها در حکم اقتضایی و صورت ظاهری ملازم یکدیگر هستند و باید ادلّه دیگر بررسی شود؛ لذا در این موارد مجالی برای اصل برائت نیست.

**اشکال دلیل دوم:** جواز نظر به وجه و کفّین

تمامیت دلیل دوم نیز متوقف بر عدم استثناهای وجه و کفّین از حرمت نظر است؛ اما ثابت خواهد شد که وجه و کفّین مستثنی است.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۴، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۵، ح ۱.  
برای ملاحظه روایات مشابه دیگر به وسائل الشیعة (ج ۲۰، ص ۲۰۵، ح ۲) و مستدرک الوسائل (ج ۱۴، ص ۲۷۶، باب ۸۷؛ «باب جواز النظر إلى شعور نساء أهل الذمة و أیدیهنّ») رجوع شود.

۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۹، ح ۴۶۳۶.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۳۶.

### اشکال دلیل سوم: نبود مفهوم شرط در روایات مطرح شده

دلیل سوم نیز ناتمام است؛ زیرا برداشت چنین مفهومی از روایت صحیح نیست. توضیح مطلب این است که در غالب موارد نظرهای عادی به زنان، با نظر هنگام اراده تزویج یا قصد خرید کنیز متفاوت است؛ زیرا این نظر همراه با بررسی از جهت تمایل یا عدم تمایل به مباشرت و استمتاع از این زن یا کنیز است، که غالباً چنین نظری به تحریک شهوت می‌انجامد؛ بنابراین، اگر مطلق نظر هم جایز باشد؛ اما خصوصیت موجود در قصد خرید کنیز و قصد تزویج، موجب خفاء و مشکوکیت جواز نظر می‌شود؛ پس این شرط می‌تواند ناظر به فرد مخفی از جواز نظر باشد، و در شرط ناظر به فرد مخفی، جمله شرطیه - حتی به صورت سالبه جزئیه - دلالت بر مفهوم نمی‌کند؛ برای مثال شاید از عبارت «اکرم الهاشمی الغنی» هیچ مفهومی استفاده نشود، بلکه اکرام مطلق هاشمی واجب باشد، و ذکر قید «الغنی» به جهت آن است که اگر برخی تصور کنند غنی بودن شخص، مانع وجوب اکرام اوست، با تصریح به وجوب اکرام هاشمی غنی این توهم دفع شود.

در محل بحث نیز شاید نگاه به زن اجنبیه مطلقاً جایز باشد و ذکر قید قصد تزویج و اشتراء کنیز برای این جهت باشد که اگر کسی خصوصیت این دو قصد در منجر شدن نگاه در آن موارد به تحریک شهوت را مانع از جواز نظر بداند، با تصریح به جواز نظر در این دو مورد، این توهم دفع شود!

۱. در روایات جواز نظر در فرض قصد ازدواج، شرط قصد ازدواج در بسیاری از اخبار فقط در سؤال سائل آمده؛ لذا ذاتاً مفهومی در چنین روایاتی نیست؛ البته در برخی از اخبار، این شرط در کلام امام علیه السلام وجود دارد. همچنین در روایات خرید کنیز چنین مفهومی ذاتاً وجود ندارد؛ زیرا روایت ابن علوان - با قطع نظر از ضعف سند - فقط بیان رفتار امام علیه السلام است که قطعاً چنین مفهومی وجود ندارد و اگر هم مفهومی وجود داشته باشد، مفهومش این است که حضرت علی علیه السلام نظر به ساق نمی‌کردند نه اینکه به وجه و کفین نظر نمی‌کردند. در روایت ابی بصیر نیز اصلاً شرطی در کلام راوی ذکر نشده است تا امکان مفهوم گیری وجود داشته باشد. این نکته نیز قابل توجه است که طبق مبنای استاد علیه السلام در جملات شرطیه در صورتی که جمله جزء، مقدم بر جمله شرط ذکر شود مفهوم دارد نه در همه موارد مگر اینکه قرینه‌ای وجود داشته باشد.

### دلالت صحیحہ بزنتی بر حرمت نظر به اجنبیہ

علاوه بر دلیل چهارم و پنجم مرحوم آقای خوئی که در مطالب فوق پذیرفته شد، روایت بزنتی نیز دلالت بر مدعا دارد:

عن احمد بن محمد بن أبي نصر «قال سألت الرضا عليه السلام عن الرجل أیحل له أن ينظر إلى شعر أخت امرأته؟ فقال: لا، إلا أن تكون من القواعد. قلت له: أخت امرأته والغریبة سواء؟ قال: نعم.»<sup>۱</sup>

حرمت نظر به موی اجنبیہ (خواهر همسر) که از این روایت استفاده می‌شود به اولویت دلالت بر حرمت نظر به سایر اعضای بدن اجنبیہ (جز وجه و کفین) نیز می‌کند. این دلیل را مرحوم آقای خوئی متعرض نشده است.

### مسئله دوم: ادله عامه در لزوم ستر تمام بدن (حتی وجه و کفین)

حال درباره لزوم ستر وجه و کفین اگر دلیل عامی وجود داشته باشد تا لزوم ستر به تمام بدن اجنبیہ (حتی وجه و کفین) را اثبات کند با توجه به اینکه ملازمه اقتضائی بین لزوم ستر و حرمت نظر وجود دارد می‌توان نتیجه گرفت که نظر نیز حرام است. همچنین اگر دلیل عامی بر حرمت نظر وجود داشته باشد ملازمه با لزوم ستر خواهد داشت. البته چون این ملازمه از نوع واقعی نیست در صورت وجود دلیل شرعی بر خلاف آن نمی‌توان حرمت نظر را از این ادله نتیجه گرفت. بررسی وجود دلیل شرعی که وارد بر این ملازمه باشد در مسئله چهارم و پنجم که در ابتدای جهت چهارم به آن اشاره شد مطرح می‌شود.

در این مسئله، ادله وجوب ستر اعم از وجه و کفین بررسی می‌شود.

### دلیل اول (آیه غضّ) و بررسی آن

یکی از ادله‌ای که برای اثبات عموم وجوب ستر بدان استناد شده آیه غضّ<sup>۲</sup> است.<sup>۳</sup>

۱. قرب الإنسان، ص ۳۶۳، ح ۱۳۰۰.

۲. النور، ۳۰: ﴿فَاللَّسُّوْمِيْنَ يَفْضُوْنَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾.

۳. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۲۵، مسألة ۳۱.

**تقریب استدلال:** ملازمه لزوم غض بصر با لزوم ستر  
تقریب استدلال چنین است: طبق آیه شریفه، غض بصر به نحو عام واجب است،  
پس مقدمات قریب آن نظیر ستر وجه توسط زن نیز واجب است.

**اشکال اول:** عدم دلالت آیه بر حرمت نظر به نحو عام  
اما این استدلال مبتنی بر پذیرش دلالت مطابقی آیه بر حرمت نظر به نحو عموم  
است تا ملازمه آن با وجوب ستر ثابت شود. دلالت مطابقی آیه بر حرمت نظر و  
وجوب غض بصر به نحو عموم قابل قبول نیست که بحث تفصیلی آن در بررسی  
آیه غض گذشت.

**اشکال دوم:** عدم ملازمه بین حرمت نظر و وجوب ستر در فرض نبود علم به نگاه اجنبی  
بر فرض پذیرش دلالت مطابقی آیه غض بر حرمت نظر به وجه و کفین، باز هم  
ملازمه حرمت نظر با وجوب ستر قابل مناقشه است؛ زیرا بحث در وجوب ستر این  
است که آیا در وجه و کفین هم مثل سایر اعضای بدن زن (مثل سواة و ...) ستر  
واجب است؟ به این معنا که حتی اگر زن به نگاه تعمدی مرد نامحرم یقین نداشته  
باشد باز هم ستر لازم است؟ هیچ دلیلی بر وجوب ستر در چنین مواردی دلالت  
نمی‌کند؛ زیرا هر چند ملازمه میان وجوب غض و وجوب ستر پذیرفته شد؛ اما این  
ملازمه به عنوان یک اصل ظاهری اقتضایی پذیرفته شده و فقط در فرض یقین به  
نظر تعمدی نامحرم است؛ لذا محل بحث را شامل نمی‌شود.

توضیح مطلب: در اثبات این اصل اقتضایی بیان شد که در صورت احراز  
وابستگی فعل مبغوض مولا به دو فرد، حکم اقتضایی عقل، لزوم اجتناب از آن  
توسط هر دو فرد است، مگر با دلیلی اجتهادی ترخیص مولا در مورد آن ثابت شود.  
و این اصل اقتضایی، دلیل اجتهادی لفظی نیست بلکه از احکام اقتضایی عقل  
بوده، و اصل عملی است که در صورت تنافی آن با دلیل اجتهادی (مثل ظواهر)،  
آن دلیل اجتهادی بر این اصل ورود داشته و این اصل، بی اعتبار خواهد شد. باید  
توجه داشت که تلازم اقتضایی مختص مواردی است که زن بداند مرد نامحرم  
به او نگاه تعمدی داشته و مبغوض مولا حاصل می‌شود. و چون با ستر چنین  
مبغوضی حاصل نمی‌شود در اینجا طبق ملازمه ستر واجب است، مگر اینکه

دلیلی اجتهادی در مقابل این اصل اقامه شده و تریخی‌سی از مولا حتی در موارد نظر عمدی به وجه و کفین صادر شود؛ ولی در صورت احتمال نگاه اجنبی بدون یقین به نگاه تعددی او، چنین ملازمه‌ای وجود ندارد، و مجرای اصل برائت است (مگر در صورت وجود دلیلی دیگر).

### دلیل دوم (آیه «وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»)

دلیل دیگری که برای اثبات عموم وجوب ستر بدان استناد شده آیه «وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»<sup>۱</sup> است، که این آیه به شکل مستقیم به مسئله ستر ناظر است؛ اما با توجه به استثناء «الْأَمَا ظَهَرَ مِنْهَا» دلالت آیه بر لزوم ستر عام به شکلی که بتوان لزوم ستر وجه و کفین را نیز از آن نتیجه گرفت، با یکی از دو بیان ذیل خواهد بود.

### بیان اول (استثناء متصل): اراده خصوص «ثياب» از «مَا ظَهَرَ»

بیان اول این است که مراد از مستثنی در آیه شریفه «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» خصوص ثياب باشد، و استثناء متصل باشد. طبق این آیه، زن فقط می‌تواند ثياب خود را ابداء کند، و سایر موارد از جمله زینت‌ها و بدن و وجه و کفین و ... باید مستور بماند.

### بیان دوم: استثناء منقطع «مَا ظَهَرَ» به معنای ظهور غیر ارادی

بیان دوم این است که استثناء «الْأَمَا ظَهَرَ مِنْهَا» منقطع باشد؛ چنان‌که مرحوم آقای داماد و مرحوم آقای شعرانی قائل شده‌اند؛<sup>۲</sup> با این توضیح که مراد از مستثنی موارد ظهور غیر اختیاری است و این موارد خارج از تکلیف بوده، و اساساً داخل در مستثنی منه نیست؛ لذا ذکر یا عدم ذکر مستثنی در نتیجه مفاد آیه تأثیری ندارد، و فقط برای تأکید بر مطلبی است که بدون استثناء هم فهمیده می‌شد و مفاد آیه این است که ابداء زینت و اظهار خود به نامحرم بدون هیچ استثنائی حرام است و بالعموم وجوب ستر وجه و کفین هم از آن استفاده می‌شود.

### بررسی بیان اول

ابتدا بیان اول بررسی می‌شود.

۱. النور، ۳۱.

۲. الوافی، ج ۲۲، ص ۸۱۸، پاورقی شماره ۱، بارمز (ش)؛ کتاب الصلاة (محقق داماد)، ج ۱، ص ۳۵۱.

## تاریخچه تفسیر «ما ظَهَرَ» به «ثیاب»

در بررسی بیان اول باید گفت که تفسیر «ما ظَهَرَ» بر «ثیاب» استبعادی ندارد؛ زیرا بسیاری مراد از «ما ظَهَرَ» را «ثیاب» دانسته‌اند؛ نظیر ابن مسعود<sup>۱</sup>، حسن بصری<sup>۲</sup>، مرحوم طبرسی در جوامع الجامع<sup>۳</sup>، فاضل مقداد در کنز العرفان<sup>۴</sup>، فاضل هندی در کشف اللثام<sup>۵</sup>. مرحوم شیخ طوسی<sup>۶</sup> نیز قول ابن مسعود را احوط دانسته، و مرحوم صاحب جواهر<sup>۷</sup> نیز این معنا را بعید ندانسته است.

چنان‌که بسیاری از مفسرین مفهوم آیه شریفه «خُدُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ»<sup>۸</sup> را چنین دانسته‌اند که هنگام طواف یا ورود در هر مسجدی عریان نبوده و لباس‌های خود را همراه‌تان بردارید؛ لذا زینت را بر لباس تطبیق کرده‌اند. طبق روایات متعدد<sup>۹</sup> شأن

۱. تفسیر التبیان، ج ۷، ص ۴۲۹.

۲. تفسیر التبیان، ج ۷، ص ۴۲۹.

۳. تفسیر جوامع الجامع، ج ۳، ص ۱۰۳.

۴. کنز العرفان، ج ۲، ص ۲۲۲.

۵. کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۶.

۶. تفسیر التبیان، ج ۷، ص ۴۲۹.

۷. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۸.

۸. الأعراف، ۳۱.

۹. مجمع البیان، ج ۴، ص ۶۳۷؛ فقه القرآن (راوندی)، ج ۱، ص ۹۵؛ کنز العرفان، ج ۱، ص ۹۵؛ تفسیر الکشاف، ج ۲، ص ۱۰۰.

۱۰. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۷۳، ح ۴: عن حریز عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «إن رسول الله صلی الله علیه و آله بعث أباً بکر مع براءة إلى الموسم ليقراها على الناس، فنزل جبرئیل فقال: لا يبلغ عنك إلا علي، فدعا رسول الله صلی الله علیه و آله علياً فأمره أن يركب ناقه العضاء وأمره أن يلحق أباً بکر فيأخذ منه براءة و يقرأه على الناس بمكة، فقال أبو بکر: أسخطه فقال: لا إلا أنه أنزل عليه لا يبلغ إلا رجل منك، فلما قدم على مكة وكان يوم النحر بعد الظهر وهو يوم الحج الأكبر، قام ثم قال: إني رسول رسول الله إليكم، فقرأها عليهم: «بِراءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ- فَيَسْخُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ» عشرين من ذي الحجة و محرم و صفر و شهر ربيع الأول و عشرا من شهر ربيع الآخر، و قال: لا يطوف بالبيت عريان ولا عريانة، ولا مشرك إلا من كان له عهد عند رسول الله، فعدته إلى هذه الأربعة الأشهر؛ و ح ۵: و في خبر محمد بن مسلم فقال: «يا علي هل نزل في شيء منذ فارقت رسول الله صلی الله علیه و آله قال: لا و لكن أبی الله أن يبلغ عن محمد إلا رجل منه، فوافی الموسم فبلغ عن الله و عن رسوله بعرفة و المزدلفة و يوم النحر عند الجمار، و في أيام

نزول آیه این بود که اعراب جز قریش هنگام ورود به مسجد الحرام برای انجام طواف به بهانه ارتکاب معصیت در لباس های خود، آنها را درمی آوردند. حضرت علی علیه السلام علاوه بر قرائت سوره براءت بر آنان، آنها را تهدید کرد که باید طواف خود را با لباس انجام دهید وگرنه مجازات خواهید شد؛ پس حمل «ما ظَهَرَ» بر ثياب ممکن است.

### اشکال آقای مطهری بر بیان اول: عدم امکان پوشاندن لباس رویین در بیان مرحوم آقای مطهری آمده است:

«جامه ای که خود به خود آشکار است جامه رو است نه جامه زیر. جامه رو نیز قابل پوشاندن نیست؛ لذا حرمت ابداء و نهی از اظهار نمی تواند به لباس رویین تعلق بگیرد، تا تعبیر «ما ظَهَرَ» به معنای ثياب بوده، و لباس را از حرمت اظهار استثنا کند. پس قول ابن مسعود در تفسیر «ما ظَهَرَ» به ثياب صحیح نبوده، و تنها سخن ابن عباس که در برخی روایات هم آمده قابل قبول است.»<sup>۱</sup>

التشريق كلها بنادي: «بِرَاءةٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ- فَيَسْخَرُونَ فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُبٍ وَ لَا يَطُوفُونَ بِالْبَيْتِ عَرِيَانًا»، وح ۸: «وفي خبر أبي الصباح عنه «بلغ عن الله وعن رسوله بعرفة والمزدلفة وعند الجمار في أيام الموسم كلها بنادي «بِرَاءةٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» ولا يطوفون عريان، ولا يقربن المسجد الحرام بعد عامنا هذا مشرك.»؛ وح ۱۲: «عن حكيم بن جبیر عن علي بن الحسين عليه السلام قال: «والله إن لعلي عليه السلام لأسماء في القرآن ما يعرفه الناس، قال: قلت: و أي شيء تقول جعلت فداك فقال لي (وَأَذَانُ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ بِوَعْدِ اللَّهِ أَكْثَرُ) قال: فبعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمير المؤمنين عليه السلام وكان علي هو والله المؤذن، فأذن بأذان الله ورسوله يوم الحج الأكبر من المواقف كلها، فكان ما نادى به أن لا يطوف بعد هذا العام عريان ولا يقرب المسجد الحرام بعد هذا العام مشرك.»

۱. در برخی نقل های دیگر آمده است که معتقد بودند لباس طواف را بعد از طواف باید صدقه می دادند و برخی که قادر بر تهیه لباس عاریه ای یا کرایه ای نبودند عریان طواف می کردند (تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۸۱: قال حدثني أبي عن محمد بن الفضيل عن أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «نزلت هذه الآية بعد ما رجع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من غزوة تبوك في سنة سبع من الهجرة قال وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما فتح مكة لم يمنع المشركين الحج في تلك السنة وكان سنة في العرب في الحج أنه من دخل مكة وطاف بالبيت في ثيابه لم يحل له إمسакها وكانوا يتصدقون بها ولا يلبسونها بعد الطواف، وكل من وافى مكة يستعير ثوبا ويطوف فيه ثم يرده ومن لم يجد عارية أكثرى ثيابا ومن لم يجد عارية ولا كراء ولم يكن له إلا ثوب واحد طاف بالبيت عريانا...»).

۲. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۴۸۳.

### پاسخ اول: امکان ثبوتی تعلق نهی به اظهار لباس رویین

اما چرا حرمت ابداء و نهی از اظهار نمی‌تواند به ثیاب تعلق بگیرد تا ثیاب نیز داخل در مستثنی منه باشد؟ نهی از ابداء لباس در حد توصیه اخلاقی در روایات وجود دارد و طبق روایات متعددی<sup>۱</sup> بهتر است زن از خانه بیرون نرفته و خانه‌داری کند. البته اینها در حد توصیه اخلاقی بوده و حکم الزامی نیست، و خداوند طبق مصالحی با تجویز ابداء ثیاب، الزام به اخفای ثیاب را بر زنان مقرر نفرموده است؛ بنابراین، امکان ثبوتی حکم به حرمت ابداء ثیاب منتفی نیست.

### پاسخ دوم: صحت استثناء در فرض محذور ثبوتی تعلق نهی به اظهار لباس رویین

همچنین بر فرض استحاله ثبوتی جعل چنین حکمی، صرف این استحاله دلیل بر عدم صحت استثناء ثیاب از حرمت ابداء نیست؛ زیرا اگر استحاله ثبوت حکم از ناحیه خود حکم باشد نه از ناحیه خروج موضوعی، استثنای مذکور صحیح است و در واقع مخصص متصل است؛ مانند «لا اله الا الله» که در آن ورود نفی بر سر «الله» مستحیل است؛ ولی به کار بردن استثناء صحیح است با آنکه اصل حکم مستحیل است.<sup>۲</sup> البته گاه استثناء برای تأکید مطلب آورده می‌شود، مانند اینکه گفته می‌شود:

۱. وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۲۳۶، باب ۲۰: «باب استحباب اختیار المرأة الصلوة فی بیتها علی الضلوة فی المسجد و استحباب اختیارها أستر موضع فی دارها.»؛ و ج ۷، ص ۳۴۰، باب ۲۲: «باب استحباب اختیار المرأة صلاة الظهر فی بیتها علی حضور الجمعة.»؛ و ج ۲۰، ص ۶۴، باب ۲۴: «باب استحباب حبس المرأة فی بیتها أو بیت زوجها فلا تخرج لغير حاجة و لا یدخل علیها أحد من الرجال.»؛ و ص ۲۱۰، باب ۱۱۷: «باب جملة مما یحرم علی النساء و ما یکره لهن و ما یسقط عنهن.»

۲. در مورد ترکیب کلمه توحید (لا اله الا الله) بسیاری از ادباء از جمله ابن هشام بر آن هستند که لفظ جلاله بدل از محل (لا اله) است؛ البته طبق قولی می‌تواند منصوب خوانده شود. اقوال دیگری نیز در این باره وجود دارد که مجال آن در این مقام نیست؛ رک: الجمل فی النحو، ص ۱۵۴؛ شرح کتاب سبویه، ج ۳، ص ۸۲؛ النکت فی تفسیر کتاب سبویه، ص ۳۲۰؛ مغنی اللیب، ج ۱، ص ۱۵۸؛ همع الهوامع، ج ۱، ص ۳۵۶.

بنا بر اینکه لفظ جلاله بدل باشد ممکن است تعبیر استثناء در عبارات ادیبان به کار نرود؛ اما این بدان معنا نیست که از نظر معنا، استثناء محسوب نمی‌شود بلکه مرادشان این است که عامل مرفوع بودن آن نفس استنشادن نیست؛ بلکه نقش آن در جمله بدل است؛ لذا در موارد منصوب بودن، علت نصب را «استثناء» گفته‌اند؛ لذا کلام اسناد<sup>۳</sup> کاملاً صحیح است و مراد از تعبیر «استثناء»، استثنائی که علت نصب باشد نیست؛ بلکه همان معنای لغوی و واقعی استثناء است؛ چنان‌که صاحب صمدیه

این مطلب را همه خبردار شدند مگر خواجه حافظ شیرازی. در اینجا مراد از استثنا صرفاً تأکید است.

بطران بیان اول با توجه به روایات مفسره و احتمالات دیگر در «ما ظَهَرَ» اما با این وجود، معنای «ما ظَهَرَ»، ثیاب نیست که بررسی تفصیلی آن در ادله جواز نظر به وجه و کفین و بررسی روایات مفسره خواهد آمد. علاوه بر اینکه «ما ظَهَرَ» در معنای ثیاب ظهور ندارد و احتمالات اظهر در این آیه موارد دیگری است که در بررسی بیان دوم (اشکال چهارم بر مرحوم شعرانی) خواهد آمد.

### بررسی بیان دوم

حال، بیان دوم بررسی می شود.

### کلام آقای شعرانی در احتمالات معنایی «الآ ما ظَهَرَ»

مرحوم آقای شعرانی فرموده است: آیه شریفه به هیچ وجه در صدد استثنای وجه و کفین از حکم وجوب ستر نیست و استثناء «الآ ما ظَهَرَ» استثنای منقطع است. در مقام ثبوت، احتمال منقطع بودن استثنا در آیه غصّ بعید نبوده، و پذیرش آن هم قول شاذی نیست؛ زیرا استثنا به «الآ» در موارد دیگری از آیات شریفه نیز، استثنای منقطع است نظیر: «أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ»<sup>۱</sup> که «ما قد سَلَفَ» از مورد حکم خارج است؛ و آیه شریفه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ»<sup>۲</sup> که «تِجَارَةٌ عَن تَرَاضٍ» مصداق باطل نبوده، و نهی مذکور در آیه آن را شامل نمی شود؛ و آیه شریفه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أِهْلٍ لِّغَيْرِ اللَّهِ

نیز در همین معنا به کار برده است و آن را از نوع متصل دانسته است: «فالمستثنى بالأإن لم يذكر معه المستثنى منه اعراب بحسب العوامل، و سعي مغزعا. و الكلام معه غير موجب غالبا. و إن ذكر، فإن كان الكلام موجبا نصب، و إلا فإن كان متصلا فالأحسن إتباعه على اللفظ، نحو: «ما فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلًا»، و إن تعذر فعلى المحل، نحو: «إلا إله إلا الله»\*. و إن كان منقطعا، فالجواز يتوون بوجودون النصب، و التمييز يتوون يجوزون الإتباع، نحو: ما جاءني القوم إلا حمارا، أو حمارة؛ ر.ك: جامع المقدمات، ص ۵۸۲ (الصمدية).

۱. النساء، ۲۳.

۲. النساء، ۲۹.

به... إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ<sup>۱</sup> که «مَا ذَكَّيْتُمْ» در میتة و سایر موارد مذکور داخل نیست. سپس ایشان فرموده است: در مقام تصور بدوی سه احتمال دربارهٔ مراد از «ما ظَهَرَ» در آیه وجود دارد. احتمالات مطرح شده در کلام ایشان با تبیینی بیشتر در ذیل آمده است:

#### احتمال اول: ظهور بی اختیار

احتمال اول این است که مراد از «ما ظَهَرَ» چیزی است که بی اختیار ظاهر باشد. در این صورت استثنا منقطع خواهد شد؛ زیرا تکالیف تنها به افعال اختیاری انسان تعلق می‌گیرد و این مستثنا از ابتدا از مورد نهی خارج است.

#### احتمال دوم: ظهور ارادی

احتمال دوم این است که مراد از «ما ظَهَرَ» چیزی است که با ارادهٔ فرد ظاهر می‌شود؛ اما طبق این احتمال، استثنا تمام افراد مستثنی منه را دربر می‌گیرد. و معنای آیه چنین می‌شود: «شما اظهار زینت نکنید مگر زینتی که با ارادهٔ خودتان آشکارش کنید». و استثنای مستوعب، مستهجن است. نظیر استهجان «دزدی حرام است؛ مگر آنکه شما ارادهٔ دزدی بکنید».

حتی بر فرض با تقیید متاخر مستثنا، از خروج تمام افراد از مستثنی منه جلوگیری شود، مشکل استهجان حل نمی‌شود. برای مثال استثنای موجود در «اکرم العلماء الا العلماء»، مستهجن است، گرچه مستثنی چند روز بعد به «العلماء السوء» مقید شود؛ پس طبق این احتمال نیز استثناء «ما ظَهَرَ» از «لَا يُبَدِينَ زِينَتَهُنَّ» مستهجن است، هرچند بعداً مستثنی مقید به وجه و کفین شود.

#### احتمال سوم: ظهور ارادی متعارف عصر نبی ﷺ

احتمال سوم این است که مراد از «ما ظَهَرَ» چیزی است که نوع مردم در زمان پیامبر ﷺ عادت به آشکار کردن آن داشتند. پس تنها اظهار زینت‌هایی جایز است که نوع مردم به حسب معمول آن را ظاهر می‌سازند؛ ولی زینت‌هایی که به رسم عرف مخفی است، آشکار کردن آنها جایز نیست.

### منافات احتمال سوم با تأسیسی بودن حکم حجاب

احتمال سوم با اشکال استهجان مواجه نیست؛ اما طبق این معنا حکم حجاب از تأسیسی بودن خارج شده، و مفاد آیه امضای عادات مردم خواهد بود، در حالی که طبق لحن آیه و روایات و تاریخ، حکم حجاب تأسیسی است، نه امضایی. بلکه در واقع حکم حجاب در اسلام برای ابطال عادات و رسوم جاهلیت است، مرحوم آقای شعرانی فرموده است شواهدی از آیات و اخبار دلالت دارد که بعد از آیه حجاب، عادت مردم تغییر کرد (وَلَا تَبْرَجْنَ تَبْرُجَ الْأَهْلِيَّةِ الْأُولَى)؛ پس احتمال سوم نیز قابل پذیرش نیست.

### تعیین احتمال اول و منقطع بودن استثناء

پس مراد از «مَا ظَهَرَ» در آیه همان معنای اول است و استثنای «إِلَّا مَا ظَهَرَ» استثنائی منقطع است. روایات نیز «وجه و کفّین» را به طور کلی استثنا نکرده‌اند بلکه روایات تنها ظهور بدون اختیار «وجه و کفّین» را از وجوب ستر استثنا کرده‌اند، نه ظهور با اختیار. البته استثنا بودن «ظاهر شدن بدون اختیار» از وجوب ستر مختص «وجه و کفّین» نیست؛ بلکه حکم وجوب ستر حتی انکشاف بدون اختیار عورت را نیز شامل نمی‌شود.

علت استثنا شدن خصوص «وجه و کفّین» و امثال آنها در روایات، این است که «وجه و کفّین» مثال بارز عضو منکشف بدون اختیار هستند، و به حسب معمول کشف بدون اختیار در مورد آنها واقع می‌شود، و روایات طبق غالب، تنها آنها را بیان کرده‌اند، وگرنه حکم مسئله در مورد آنها و سایر مواضع بدن تفاوتی ندارد. پس اینکه بعضی از فقها طبق احادیث، وجه و کفّین به عنوان خاص را از حرمت کشف استثنا کرده‌اند، چه کشف بدون اختیاری، چه کشف اختیاری، صحیح نیست. گویا آنان به پیروی از برخی فقهای شافعی، وجه و کفّین را از حرمت کشف استثنا کرده‌اند، و این مطلب شافعیه، از عجائب اوهام است.

مشهور امامیه در حالت اختیار، وجه و کفّین را مستثنا از حرمت کشف نمی‌دانند؛ زیرا با تفصیل بین نظر نخست و نظر دوم، تنها نظر نخست را به عنوان نگاه بدون

اختیار جایز دانسته، و نگاه دوم را به عنوان نگاه اختیاری جایز نمی‌دانند، و مشهور امامیه جزء مانعین بوده‌اند. بنابراین در آیه شریفه استثناء «ما ظَهَرَ» از «لَا یُبْدِیْنَ زَیْنَهُنَّ» بر استثنای وجه و کفین دلالت نمی‌کند.<sup>۱</sup>

### توضیح منقطع بودن استثناء در کلام آقای شعرانی در توضیح کلام ایشان می‌توان گفت:

«ابداء» در صورتی صادق است که زن با صورت باز از خانه خارج شود، یا خارج از خانه صورتش را باز کند؛ اما تعبیر «ابداء زینت» و «ابدی وجهه لزید» در مورد کسی که با تحفظ بر حجاب و پوشاندن صورتش از خانه بیرون بیاید، و به شکل اتفاقی بر اثر ورزش باد، صورتش باز شود، صادق نیست و فقط «بدا وجهه لزید» اطلاق می‌شود، البته سلب حجاب او مسبوق به اختیار خروج از خانه بوده، و از امور اختیاری با واسطه شخص است؛ اما اختیاری بودن با واسطه حصول انکشاف وجه، با متصل بودن استثناء «الآ ما ظَهَرَ» ملازمه ندارد، و طبق این معنا، استثناء، منقطع خواهد بود، نه متصل.

### تسامح در تقریب آقای شعرانی

اما این تقریب ایشان که فرمود: «اگر مراد از «ما ظَهَرَ» اراده ظهور باشد، استثناء مستوعب است»، دارای تسامح است.

### تسامح اول: تعبیر «اراده اظهار» به جای «ظهور اختیاری»

اولاً، ایشان در احتمال دوم که همان «ظاهرشدن اختیاری» است به جای تعبیر «ظاهرشدن اختیاری»، به «مشیت» و «اراده» تعبیر کرده<sup>۲</sup>، و «ما ظَهَرَ» را به «یُردن إظهار شیء» تفسیر کرده است؛ در حالی که خود ظهور یا اختیاری و یا غیر اختیاری است، و «اراده الظهور» جزء احتمالات و فروض «ما ظَهَرَ» نیست؛ زیرا گاهی «اراده

۱. مرحوم آقای شعرانی در حاشیه خود بر روایات کتاب وافی این مطلب را فرموده است: «قوله «الوجه و الکفان و القدمان» ناظر الی قوله تعالی ﴿وَلَا یُبْدِیْنَ زَیْنَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾، و الاستثناء فی الآیة منقطع مثل قوله تعالی ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَیْنَ الْأَخْتَنِیْنَ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ و...» (الوافی، ج ۲۲، ص ۸۱۸-۸۲۰، پاورقی شماره ۱، بارمز «ش»).

۲. الوافی، ج ۲۲، ص ۸۱۹.

الظهور» بوده؛ اما ظهور خارجی محقق نمی‌شود؛ مثل شخصی که قصد اقامهٔ عشره می‌کند ولی گاهی اقامهٔ عشره محقق نمی‌شود.

**تسامح دوم: مستوعب نبودن استثناء «مرید ظهور»**

ثانیاً، ایشان فرمود اگر مراد از «ما ظَهَرَ» «ارادة الظهور» باشد، استثنا مستوعب خواهد بود، در حالی که چنین نیست؛ زیرا تکلیف، مختص «مرید ظهور» نبوده تا استثنا مستوعب باشد، بلکه تکلیف عام بوده و مرید و غیر مرید را شامل می‌شود؛ یعنی تکلیف چنین نیست: «اگر شما ارادهٔ ظهور داشتید، مکلفید» تا گفته شود در چنین فرضی اگر چنین استثنا شود: «مگر اینکه ارادهٔ ظهور داشته باشید» استثنای مستوعب شود.

**تسامح سوم: بطلان تقیید تکلیف به حصول متعلق یا ترک آن**

ثالثاً، ایشان فرمود: برای جلوگیری از استیعاب استثنا نسبت به مستثنی منه، باید قیود مستثنی همراه استثناء ذکر شود، و منفصل بودن قیود استثنا قبیح است، اما اگر قید «وجه و کفین» متصل به استثنا ذکر شود، هیچ مانعی ندارد؛ اما اشکال این کلام آن است که اگر قید را متصل هم ذکر کنند، باز هم صحیح نیست؛ مثلاً اگر بگویند: «زنا حرام است مگر زنا حاصل شده در فلان روز به قید الحصول»، یا امر به نماز کنند به قید حصول نماز؛ زیرا همه تکالیف، باید لا اقتضاء باشند، نمی‌توان تکلیفی را مقیداً بالفعل، یا مقیداً بالترک جعل کرد؛ اینکه بگویند: «اگر نماز خواندی، مأموری که بخوانی» یا «اگر زنا را ترک کردی، منهی هستی که انجام دهی»، مستحیل است، چه قید متصل باشد و چه منفصل.

این مطلب خاصیت استیعاب نیست؛ بلکه همان‌طور که گذشت در بعضی از فروض اشکال استیعاب است - که همان تسامح دوم است - و بعضی از فروض اشکال تحصیل حاصل است که همان تسامح سوم است.

**تقریب بهتر برای ادعای آقای شعرانی جهت رفع تسامحات سه‌گانه**

می‌توان مدعای ایشان را با تقریبی دیگر بیان کرد تا تسامحات فوق لازم نیاید. تقریب جدید چنین است:

اگر در آیهٔ شریفهٔ «ما ظَهَرَ» ظهور شخصی مراد بوده، و مختص ظهور نوعی که

همان ظهور غیر اختیاری است، نباشد، دو احتمال در مقصود از «ما ظَهَرَ» متصور است:

- احتمال اول این است که «ما ظَهَرَ» به معنای امری باشد که شأنیت ظهور و آشکارشدن را دارد، که در این صورت استثنا مستوعب بوده و مستهجن خواهد بود؛ زیرا همه زینت‌ها، شأنیت اظهار دارند و به اظهار شخص، ظاهر فعلی می‌شوند.
- احتمال دوم این است که «ما ظَهَرَ» به معنای امری باشد که بالفعل ظاهر شده است. و بنابر اینکه «ظهور بالفعل اختیاری» مستثنی باشد، بعد از این استثنا فقط «زینت‌های ظاهر نشده بالفعل» مشمول حکم حرمت باقی می‌مانند. و در نتیجه حکم حرمت اظهار زینت، مختص فرضی است که زینتی بالفعل اظهار نشده، و مطلوب شارع محقق شده است. گویا شارع از اظهار «زینت‌های ظاهر نشده بالفعل» نهی کرده است.

اما زینت‌های ظاهر نشده، خود به خود ظاهر نشده‌اند و تحریم آنها تحصیل حاصل است، نظیر «نماز بر شما واجب است، اگر نماز بخوانید» یا «زنا حرام است اگر ترک کرده باشید». تقید خطاب «صلِّ» و «یحرم الزنا» به فاعل الصلاة، یا تارك الزنا معقول نیست؛ چون همه مکلف به انجام تکالیف‌اند، چه شخص مطیع باشد، و چه عاصی.

البته استثنای «ظهور بالفعل اختیاری»، سبب استیعاب استثنا نسبت به مستثنی‌منه نخواهد بود؛ چون نهی از اظهار زینت در مستثنی‌منه مختص به فرضی که «ظهور بالفعل اختیاری» محقق باشد، نیست؛ بلکه چه شخص، بالفعل، اظهار اختیاری زینت بکند، چه نکند، مشمول حکم مستثنی‌منه است.

طبق این تقریب جدید، باید همه تکالیف، نسبت به فعل و ترک «الاقتضاء» باشند، و جعل تکلیف مقید به فعل یا ترک، صحیح نیست. و این نکته به مستوعب بودن یا نبودن مربوط نیست؛ چنان‌که به متصل یا منفصل بودن قید نیز مربوط نیست؛ در صورت متصل بودن قید نیز تقیید تکلیف به قید حصول یا ترک صحیح نیست؛ مثل اینکه بگویند: «زنا حرام است مگر زنا حاصل شده در فلان روز به قید الحصول» یا «اگر زنا را ترک کردی، از انجام آن منهی هستی» یا «امر به نماز کنند به قید حصول نماز» یا «اگر نماز خواندی، مأموری که بخوانی»، که

صحیح نیست چه قید متصل باشد و چه منفصل.  
به عبارت دیگر اگر «ظهور بالفعلی اختیاری» مراد باشد اشکال تحصیل حاصل داشته، و اگر ظهور شأنی مراد باشد اشکال استیعاب وارد خواهد شد.<sup>۱</sup>

### کلام آقای داماد

مرحوم آقای داماد نیز همان مدعای مرحوم شعرانی را با بیانی دیگر مطرح کرده است.

### مطلب اول: دلالت «الآ ما ظَهَرَ» بر ظهور بی اختیار

ایشان فرموده است: استثناء «الآ ما ظَهَرَ» در آیه شریفه استثنای منقطع است، و ثمره استثناء منقطع، تأکید حکم در مستثنی منه است؛ نظیر «جاءني القوم الآ حماراً»، که برای تأکید بر آمدن تمامی افراد قوم، فردی که اصلاً جزء قوم نیست به عنوان استثناء ذکر می‌شود. اگر استثناء متصل باشد، مطلب را سست می‌کند؛ ولی اگر منقطع شد، عموم مستثنی منه تأکید می‌شود؛ یعنی هیچ مصداقی برای ابداء باقی نمانده که تجویز شده باشد.

پس آیه شریفه به هیچ وجه در صدد استثنای وجه و کفین از حکم وجوب ستر نیست، و طبق مفاد آیه، ابداء زینت جایز نیست مگر اینکه خودش ظاهر شود. البته با توجه به روایات، وجه و کفین از حرمت کشف استثناء شده‌اند.<sup>۲</sup>

پس کلام مرحوم آقای داماد نیز مشابه کلام مرحوم شعرانی است با این تفاوت که گویا ایشان بدون طرح احتمال دوم (ظهور ارادی) از احتمالات سه‌گانه، تنها تصور سوم (ظهور ارادی متعارف در عصر پیامبر ﷺ) را به عنوان تصور باطل<sup>۳</sup> و تصور اول را به عنوان تصور صحیح مطرح نموده است.

۱. طبق تقریر جدیدی که برای مدعای مرحوم آقای شعرانی ارائه شد هیچ‌یک از تسامحات فوق راه ندارد. وجه وارد نشدن این تسامحات به تقریب جدید استناد<sup>۱</sup> آن است که در این تقریب جدید اولاً، «اراده ظهور» تعبیر نشده تا تسامح اول در آن وجود داشته باشد و ثانیاً، ادعا شده که در فرض ظهور شأنی، استثناء مستوعب لازم می‌آید، نه اینکه گفته شود در فرض «اراده اظهار»، استثناء مستوعب لازم می‌آید که تسامح دوم بود. ثالثاً، در این تقریب جدید، در فرض «ظهور بالفعلی اختیاری» ادعای اشکال تحصیل حاصل مطرح شده نه استثناء مستوعب؛ لذا تسامح سوم نیز راه ندارد.

۲. ر.ک: کتاب الصلاة (محقق داماد)، ج ۱، ص ۳۵۱؛ و ج ۲، ص ۴۱.

۳. ر.ک: کتاب الصلاة (محقق داماد)، ج ۲، ص ۴۱.

### تتمیم بیان آقای داماد

اما بطلان تصور سوم به این جهت است که چه عادات و رسوم دوره پیامبر اکرم ﷺ در نظر گرفته شود و چه عادات و رسوم دوره‌های بعدی، در هر صورت معنای احتمال سوم آن است که اسلام آن عادات غلط را تأیید کرده باشد. در حالی که آیه شریفه به یقین در صدد بیان چنین مطلبی نیست که اگر روزی مردم، بدون لباس و عریان رفت و آمد کنند، خداوند امضاء کرده باشد. اسلام ظهور کرد تا با این عادات و رسوم مبارزه کند. مرحوم آقای مطهری در رساله حجاب می‌گوید: «برخی غربی‌ها همان افکار جاهلیت اولی را ترغیب می‌کنند. راسل می‌گوید: "وظیفه پدر و مادر این است که عورت خودشان را به بچه‌های خودشان نشان بدهند!" اسلام آمده با این افکار مبارزه کند.»<sup>۱</sup>

### مطلب دوم: تأکید حکم در فرض استثناء منقطع

همچنین ایشان فرموده است: گرچه بود و نبود استثنای منقطع در اصل حکم و شمول آن تأثیری ندارد؛ اما ذکر استثنای منقطع ثمره‌اش این است که شمول حکم، و عمومیت آن را تأکید می‌کند؛ ولی استثنای متصل شمول حکم را کمی تضعیف می‌کند.<sup>۲</sup>

### مناقشه در کلام مرحوم شعرانی و داماد

به نظر می‌رسد هم کلام مرحوم آقای شعرانی و هم کلام مرحوم آقای داماد، قابل مناقشه باشد.

### اشکال اول: متصل بودن استثناء در بیان دوم

مرحوم آقای شعرانی و آقای داماد عبارت «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» در آیه شریفه «وَلَا يَدْرِين زَيْنَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»<sup>۳</sup> را چنین تفسیر می‌کنند که زنان زینت‌هایشان را آشکار نکنند مگر آنچه خود به خود آشکار می‌شود، و چون در چنین فرضی ذاتاً ابداء صدق نمی‌کند؛ بنابراین استثنای «مَا ظَهَرَ» استثنای منقطع است.

۱. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۴۷۶-۴۷۷.

۲. ر.ک: کتاب الصلاة (محقق داماد)، ج ۲، ص ۴۱.

۳. النور، ۳۱.

اما اگر مقدمات این کلام هم پذیرفته شود، باز هم استثناء متصل است نه منقطع. منقطع بودن استثناء به خاطر خروج حقیقی مستثنی از مستثنی منه است، مثل آیه شریفه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبِاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» که «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» حقیقتاً از افراد اَکَل مال به باطل نیست، یا مثل «ما جائنی القوم الا حماراً» که «حماراً» حقیقتاً جزء قوم نیست.

و اگر چیزی مصداق حقیقی مستثنی منه بوده، و به خاطر استحاله تعلق حکم به آن فرد، استثناء شود، استثناء منقطع نگشته، بلکه استثنای متصل است؛ پس در مثال «موجودات همه مسبوق به عدم اند الا ذات باری تعالی» استثناء متصل است نه منقطع، هر چند محکوم بودن باری تعالی به مسبوقیت بالعدم، امر محالی است. یا در دعای رجبیه «لا فرق بینک و بینها إلا أنهم عبادک و خلقک.»<sup>۲</sup> نیز استثناء متصل است هر چند حکم تعلق عدم الفرق به عباد مستحیل است. همچنین در «لا اله الا الله» نیز استثناء متصل است، هر چند خداوند واجب الوجود است و سلب وجود از او امری محال است.

در مورد بحث نیز حتی اگر معنای «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» «ما يظهر اضطراراً و بنفسه» باشد، استثناء منقطع نیست؛ چون زینت‌هایی که بنفسه ظاهر باشند نیز مصداق زینت است. البته نهی از ابداء زینت در چنین مواردی که به خودی خود ظاهر هستند، تحصیل حاصل بوده، و تحصیل حاصل طبق حکم بدیهی عقل در تکوین محال، و در تشریح قبیح است، اگر در لسان شارع مقدس استثناء هم نمی‌شد، عقل مستقلاً استثناء می‌کرد.

شاید اشکال شود که شمول «موضوع حکم» به خودی خود نسبت به موردی برای متصل بودن استثناء کافی نیست، بلکه باید «حکم» نیز شامل آن مورد بشود، سپس فرد از عموم حکم خارج شود تا استثناء متصل باشد، و در آیه شریفه زینت‌های ظاهر بنفسه، هر چند از افراد «زینت» هستند؛ ولی «ابداء الزینة» در مورد آنها صدق نمی‌کند، و «مَا ظَهَرَ» از «زینت مجرداً عن الحكم» استثناء نشده، بلکه از «ابداء

۱. النساء، ۲۹.

۲. مصباح‌المتهجد، ج ۲، ص ۸۰۳.

الزينة» استثناء شده است، و دلالت بر جواز «ابداء الزينة» می‌کند و از آنجا که در مورد «مَا ظَهَرَ» ابداء صدق نمی‌کند؛ لذا استثنای آن استثنای منقطع است.

اما پاسخ این است که بر فرض هم در چنین مواردی «ابداء» صدق نکند؛ اما منشأ عدم صدق، استحاله متعلق حکم است نه نقص در صدق عنوان ابداء بر آن؛ زیرا نهی از ابداء زینت در موارد ظاهر بنفسه، تحصیل حاصل بوده، و تحصیل حاصل محال است و تنها مانع صدق ابداء، استحاله تحقق ابداء است و الا اگر به فرض تحصیل حاصل محال نبود، نقصی از ناحیه صدق مفهوم ابداء در کار نبود و این استحاله در مواردی مانند «لا اله الا الله» نیز موجود است، و استثنا در همه آنها استثناء متصل است.

مگر اینکه چنین استثناء‌هایی اصطلاحاً منقطع باشند، هر چند بالدقة العقلية مستثنی از افراد مستثنی منه باشد. البته باید توجه داشت که اصل این اشکال، مناقشه در اصطلاح است و به اصل مختار ایشان صدمه‌ای وارد نمی‌کند.

#### اشکال دوم: تأکید حکم در هر دو فرض استثناء منقطع و متصل

مرحوم آقای داماد - چنان‌که بیان شد - فرمود که استثنای منقطع در اصل حکم و شمول آن تأثیری ندارد؛ اما بر شمول حکم و عمومیت آن تأکید می‌کند؛ ولی استثنای متصل شمول حکم را کمی تضعیف می‌کند!

اما در پاسخ می‌توان گفت: هریک از استثناء متصل و منقطع سبب تأکید حکم است؛ ولی دلالت استثناء منقطع بر تأکید قوی‌تر است.

توضیح مطلب: وقتی جمله بدون استثنا ذکر شود، هر چند ادوات عموم مانند کل در آن باشد، چه بسا گمان می‌شود متکلم در مقام استغراق عرفی است (نه استغراق حقیقی). اگر در واقع استثنا اندکی هم باشد، ذکر آن در کلام لازم نیست؛ ولی با ذکر استثنا این احتمال منتفی می‌شود؛ زیرا وقتی متکلم در مقام استثنا برآمده و تنها به ذکر یک نکته بسنده کند معلوم می‌شود که استثنا هم منحصر به همان مورد بوده؛ یعنی در مقام استغراق حقیقی است و آلا باید استثنای دیگر را هم ذکر می‌کرد؛ بنابراین، ذکر استثناء عمومیت حکم را تأکید می‌کند.

تبیین وجود تأکید در استثنا متصل با نقل عبارتی از سید مرتضی مرحوم سید مرتضی یکی از ادله خود برای اثبات عدم حجیت خبر واحد را چنین بیان فرموده که شرط عمل به خبر واحد، عدالت راوی است، و عدالت فرع صحت مذهب است، درحالی که اکثر روای فاسد المذهب هستند، نظیر فساد مذهب روای اهل قم:

«... و الی قمی مشبه مجبر فان القمیین کلهم اجمعین من غیر

استثناء لاحد منهم الا ابا جعفر بن بابویه كانوا بالأمس مشبهه مجبره

و کتبهم و تصانیفهم تشهد بذلك.»<sup>۱</sup>

در این عبارت چند نوع تأکید به کار گرفته است:

• تأکید اول: استفاده از جمله اسمیه.

• تأکید دوم: ذکر «ان».

• تأکید سوم: استفاده از جمع محلی به الف و لام برای افاده عموم.

• تأکید چهارم: ذکر کلمه «کلهم».

• تأکید پنجم: ذکر کلمه «أجمعین».

• تأکید ششم: ذکر عبارت «من غیر استثناء لاحد منهم».

این تعابیر بیانگر تأکید استغراق حکم است. سپس با ذکر استثناء «الا ابا جعفر بن بابویه» (شیخ صدوق) شمول حکم نسبت به باقی تحت الاستثناء را تأکید می‌کند. ذکر این استثناء بیانگر این است که متکلم در مقام ذکر استثنا بوده؛ اما فقط یک مورد را استثنا کرده است، و مراد ایشان استغراق حقیقی حکم نسبت به باقی مانده افراد تحت الاستثناست، نه استغراق عرفی.

### اشکال سوم

اشکال دیگر این است که تعلق حکم (یعنی مستثنی منه) به بدن، و اراده بدن زن

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۳۱۰.

استاد علیه السلام: گفتنی است که این عبارت مرحوم سید سبب شد مولی ابوالحسن شریف عاملی، رساله تنزیه القمیین را در پاسخ بدان به رشته تحریر درآورد (این رساله چند بار چاپ شده، و جدیدترین آنها در مجله تراثنا، شماره ۵۲ درج شده است).

از «زینتهن» در آیه شریفه، قابل مناقشه بوده و با هیچ ظهوری از این لفظ آن معنی استفاده نمی‌شود.

توضیح مطلب: حمل زینت بر بدن، و اراده بدن از زینت به یکی از سه طریق، ممکن است:

- اول: مجاز در حذف بوده، و مراد «مواضع زینتهن» بوده است.
- دوم: مجاز در کلمه بوده، و به علاقه حال و محل به خود بدن، واژه زینت اطلاق شده است.
- سوم: مراد از عدم ابداء زینت، به معنای کنایه حرمت ابداء محلّ زینت باشد؛ زیرا برای مثال با نشان دادن انگشتر یا سرمه خود دست یا چشم هم ابداء می‌شود.

اما هرچند اطلاق زینت بر بدن به یکی از این طرق ممکن است؛ ولی قرینه‌ای برای تصحیح این اطلاق در آیه شریفه وجود ندارد، تا از ظهور حقیقی آن دست برداشته شود؛ زیرا طبق ظاهر لفظ «زینت» خود زیور آلات هست، و مصداق ظاهر زینت نیز زیور آلات است نه بدن؛ چنان‌که در ذیل همین آیه شریفه «وَلَا يَضْرِبَنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ»<sup>۱</sup> مراد از این زینت خلخال دانسته شده است. بر فرض گاهی از بدن زن نیز تعبیر به زینت بشود، و به شکل مجازی مراد از زینت، بدن باشد، خطاب آیه مختص زنان زیبا بوده، و نباید زنان بدقیافه و بدمنظر را شامل شود؛ زیرا بدن زنان بدمنظر، زیبایی و زینتی ندارد. در حالی که خطاب آیه عام بوده شامل این زنان نیز است؛ بنابراین، زینت به معنای خاص بدن یا به معنایی عام شامل بدن نیست و متفاهم عرفی از این واژه با توجه به اطلاقات قرآنی آن، این معنا نیست.

#### اشکال چهارم: تحقیق در معنای «ما ظهرو»

دو تصویر دیگر نیز در معنای «مَا ظَهَرُوا» وجود دارد که در واقع روایات شاهد بر آن هستند. معیار در روایات نیز همین هاست؛ اما از آن غفلت شده است.

### معنای اول: مواضع ظاهر بر اساس حرج نوعی

معنای اول این است که «مَا ظَهَرَ» یعنی آنچه بر حسب طبیعت بشری ظاهر می‌شود. در تفسیر کشاف<sup>۱</sup> و برخی کتب دیگر<sup>۲</sup> نیز همین معنا ذکر شده، و علت استثنای وجه و کفین، این است که حبس زنان در خانه، و بیرون رفتن آنان حرجی است، و زنان نیز مثل مردان به رفت و آمد نیاز دارند، و به‌طور طبیعی باید دست و صورت آشکار باشد، گویا آیه شریفه می‌فرماید: اعضایی که پوشاندن آنها به صورت طبیعی و نوعی حرجی است، پوشاندن آنها لازم نیست. و از آنجا که حدّ و مرز مفهوم حرجی بودن قابل تشکیک است، لذا روایات حد و مرز آن را مختص وجه و کفین کرده است؛ پس آیه شریفه ناظر به متعارف بین مردم، و وضع خارجی جامعه نیست، که اگر احیاناً در زمانی با بدن عریان بیرون بیایند، آیه دلالت بر جواز آن نکند.

### معنای دوم: مواضع ظاهر در همه حالات انسان

معنای دوم این است که اعضای بدن انسان از جهت پوشیده یا آشکار بودن متفاوت است، و به حسب طبع بشری، صورت حتی در زمستان نیز پوشیده نمی‌شود؛ اما همه اعضای بدن انسان آشکار نیست، در گذشته هم این چنین نبوده که مثل حیوانات همه بدن انسان عریان باشد، بلکه عورت، سینه، بدن و سر معمولاً پوشیده بوده است. برخلاف حالت حمام رفتن که همه اعضای بدنش، کشف می‌شود.

پس مقصود از «مَا ظَهَرَ» علی وجه الاطلاق اعضای منکشف در تمام حالات است. و مقصود از آن تمام بدن نیست. قرآن در صدد بیان این حکم تأسیسی است، که اعضایی که به حسب طبع بشری در همه حالات ظاهر هستند، از حرمت کشف استثناء شده‌اند؛ اما اعضایی که معمولاً پوشیده است یا بعضی مواقع پوشیده و بعضی مواقع آشکار است، از حرمت کشف استثناء نبوده، و پوشاندن

۱. تفسیر الکشاف، ج ۳، ص ۲۳۱.

۲. البحر المحیط فی التفسیر، ج ۸، ص ۳۳؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۳۳۵؛ تفسیر النسفی، ج ۲، ص ۵۰۰.

آنها لازم است. پس سر و گردن یا بعضی اعضا مثل سر و گردن که فقط در تابستان به سبب گرما آشکار می‌شوند، باید پوشانده شود؛ اما صورت همیشه آشکار بوده و پوشاندن آن حتی در تابستان نیز واجب نیست.

**اشکال پنجم:** عدم تناسب روایات با کلام آقای داماد و آقای شعرانی  
اشکال دیگر، عدم تناسب روایات با کلام مرحوم آقای داماد و مرحوم آقای شعرانی است.

**تبیین نشدن روایات استثناء حرمت ابداء در کلام مرحوم داماد**  
مرحوم آقای داماد روایات استثنای وجه و کفین را پذیرفته است<sup>۱</sup>، طبق بیان ایشان، مراد از «مَا ظَهَرَ» به ناچار متعین در «ظهور بنفسه» است؛ زیرا اگر مراد از «مَا ظَهَرَ» ظهور اختیاری باشد، خلاف عقل خواهد بود، و اگر مراد «مَا ظَهَرَ» ظهور نوعی باشد، حکم حجاب، امضایی و تقریری خواهد بود؛ درحالی که ایشان - به همان بیان مورد نظر آقای شعرانی - نظیر همگان حکم حجاب را تأسیسی دانسته‌اند؛ اما با بیانی مفصل از روایات استفاده کرده‌اند وجه و کفین از حرمت ابداء استثنا شده‌اند. در حالی که طبق بیان ایشان تجویز اظهار اختیاری وجه و کفین خلاف حکم عقل است؛ پس باید روایات مخالف حکم عقل باشد؛ پس چگونه ایشان پذیرفته طبق روایات، وجه و کفین از حرمت کشف استثنا شده است؟

**کلام آقای شعرانی:** نظارت اخبار بر مصادیق غالبی ظهور بی اختیار  
اما مرحوم شعرانی به این مطلب پرداخته است. ایشان در پاسخ به این شبهه می‌گوید: علت اینکه در روایات وجه و کفین از حرمت کشف استثنا شده، این است که روایات ناظر به موارد غالب است؛ زیرا ظهور غیر اختیاری در غالب موارد در وجه و کفین اتفاق می‌افتد.

«قد فتر فی هذه الاخبار ما یظهر بنفسه من غیر اختیار بالوجه و الکفین و ذلك لأن المرأة لیست بمعذورة أن ظهر بعض أعضائها الآخر كالجید و الصدر و الساق؛ لأنها لاتظهر بنفسها فی غالب عادات النساء الآن یكون فی بیتها فیطلع علیها رجل اجنبی بغیر

اختیار و یری غیر الوجه و الکفین و یشمله قوله تعالی ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ و لکن اتفاق وقوع مثله قلیل، و آنما یتفق الظهور بنفسه من غیر اختیار غالباً فی الوجه و الکفین و القدمین لخروج المرأة فی حوائجها و عدم اعتیاد لبس الجوارب و ستر الکف و زوال التقاب عن بعض الوجه بالریح و مثلها، فقید فی هذه الاخبار الزینة الظاهرة و الحاصل أنه لافرق بین الوجه و الکفین و سایر الاعضاء، اما اختیاریاً فلا يجوز إبداءهما و النظر إليها، و اما اضطراراً فهو خارج عن التکلیف و لاجرح فیها، و آنما خص ذکر الوجه و الکفین فی الاستثناء لغلبة الاضطرار و الظهور بنفسها فیها.»<sup>۱</sup>

#### اشکال: حمل روایات فراوان بر فرض نادر

اما این توجیه ایشان صحیح نیست. صرف عادت نداشتن مردم به پوشیدن جوارب و دستکش، باعث اضطرار یا غیر اختیاری بودن آن برای انسان نمی شود. اگر کلام ایشان صحیح باشد باید از آشکار شدن دست و صورت نیز خودداری کرده، و بر آن تحفظ داشت و فقط در مواردی این اخبار دلالت بر جواز اظهار می کند که بدون اختیار مثل وزش باد، دست و صورت آشکار شود. در حالی که حمل روایات استثنای وجه و کفین بر چنین فرض نادری، صحیح نیست. و لازمه اش کنار گذاشتن این همه روایات است، در حالی که نمی توان تمامی روایات مسلم را که از معصومین علیهم السلام صادر شده، نادیده گرفت.

#### مناقشه در سه نکته کتاب مسئله حجاب

قبل از بیان دلیل سوم از ادله عامه بر لزوم ستر، سه نکته از کلام مرحوم آقای مطهری بررسی می شود.

**نکته اول:** اتفاق نظر بین عامه و خاصه در جواز کشف «وجه و کفین»

مرحوم آقای مطهری بیان کرده است:

«در عدم لزوم پوشاندن وجه و کفین، ظاهراً در میان تمام علمای

۱. حاشیه مرحوم آقای شعرانی بر الوافی، ج ۲۲، ص ۸۱۸، پاورقی شماره ۱، با رمز (ش).

اسلام اعم از شیعه و سنی اختلافی نیست. و فقط یک نفر از علمای اهل تسنن به نام ابوبکر بن عبدالرحمن بن هشام نظر مخالف دارد، آن هم معلوم نیست که نظرش در مورد نماز است یا در مورد نامحرم. درباره جواز کشف چهره، هیچ‌گونه اختلافی نیست، احیاناً برخی از علماء درباره دستها تا مچ و یا درباره پاها تا ساق اختلاف کرده‌اند که آیا جزء استثناء هست یا نیست؟ در میان مسائل فقهی شاید کمتر مسئله‌ای باشد که این‌گونه مورد اتفاق نظر میان علمای اسلام اعم از شیعه و سنی باشد.<sup>۱</sup>

**اشکال:** لزوم ستر «وجه و کفین» در نزد برخی از عامه و خاصه این کلام ایشان بسیار عجیب است چون ابن مسعود<sup>۲</sup>، طبرسی<sup>۳</sup>، فاضل هندی<sup>۴</sup>، فاضل مقداده<sup>۵</sup> و صاحب جواهر<sup>۶</sup> با تفسیر «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» به «ثیاب»، کشف وجه و کفین را جایز نمی‌دانند. شیخ طوسی<sup>۷</sup> نیز بدون نظر صریحی، قول ابن مسعود را احوط دانسته است؛ بنابراین، مسئله جواز کشف چهره، اتفاقی و مورد تسالم نیست.

**نکته دوم:** عدم فتوا به لزوم ستر «وجه و کفین» در مراجع معاصر در کلام مرحوم آقای مطهری چنین آمده است:

«آنچه ما می‌گوییم با فتوای بعضی از مراجع تقلید تطبیق می‌کند و ممکن است با فتوای بعضی دیگر تطبیق نکند (هرچند فتوای مخالفی وجود ندارد، هر چه هست به اصطلاح احتیاط است نه فتوای صریح).»<sup>۸</sup>

۱. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۵۵۲.

۲. تفسیر التبیان، ج ۷، ص ۴۲۹.

۳. تفسیر جوامع الجامع، ج ۳، ص ۱۰۳.

۴. کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۶.

۵. کنز العرفان، ج ۲، ص ۲۲۲.

۶. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۸.

۷. تفسیر التبیان، ج ۷، ص ۴۲۹.

۸. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۴۸۴.

**اشکال:** فتوای سید ابوالحسن اصفهانی به لزوم ستر این کلام نیز عجیب است؛ چون برخی از اعظام اخیر مانند آقای سید ابوالحسن اصفهانی در وسیله<sup>۱</sup> فتوای صریح به وجوب ستر وجه و کفین داده‌اند.

**نکته سوم:** حل حضور زن در جامعه با جواز کشف «وجه و کفین» مرحوم آقای مطهری برای حل مشکل خانم‌هایی که در کلاسی شرکت می‌کنند که استادش مرد است، یا در مجامع عمومی با مردان حاضر می‌شوند، گفته است: «ادله، اقتضاء می‌کند که ستر وجه و کفین واجب نباشد.»<sup>۲</sup>

**اشکال:** لزوم اثبات جواز کشف در فرض نظر شهوی اجنبی به زن در حالی که این مقدار کافی نیست؛ بلکه برای حل مشکل این زنان و تجویز حضور زنان در مجامع عمومی باید نظر به وجه و کفین مطلقاً (گرچه نگاه حرامی نیز به آن بشود) جایز باشد، و مشکل «اعانه بر اثم» پاسخ داده شود؛ و آلا خانم‌ها باید در کلاسی که استاد، مرد است، صورت خود را نیز بپوشانند؛ چون وجوب ستر به دو جهت ثابت می‌شود:

- جهت اول: ادله‌ای که مستقیماً ستر را واجب می‌کنند.
- جهت دوم: ادله حرمت نظر؛ زیرا گرچه شاید ستر وجه و کفین ذاتاً واجب نباشد؛ ولی در جایی که مردی نگاه می‌کند به جهت حرمت «اعانه بر اثم» و مانند آن ستر واجب می‌شود؛ لذا مرحوم سید در مسئله دیگری از نکاح عروه می‌فرماید: «حال الرجال بالنسبة الى العورة حال النساء و يجب عليهم التستر مع العلم بتعمد النساء في النظر من باب حرمة الإعانة على الإثم.»<sup>۳</sup> ظاهراً اگر نگاه کردن مرد حرام بوده و مرد در آن نگاه معذور نباشد، پوشاندن وجه و کفین بر زن نیز لازم است.

۱. وسیلة النجاة (مع حواشی الإمام الخميني)، ص ۶۹۷.

۲. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۵۱۱.

۳. العورة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۷، م ۵۱.

### دلیل سوم: روایات دال بر عورت بودن زن

برای اثبات عموم و جوب ستر به روایاتی استناد شده که در آنها از نساء به عورت تعبیر شده است، و این روایات را عامه نیز نقل کرده‌اند، در منابع حدیثی امامیه نیز روایات متعددی در این باره وجود دارد از جمله:

**روایت اول:** ابن ابی عمیر عن هشام بن سالم عن أبی عبد الله علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «النساء عی و عورة فاستروا العورات بالبیوت و استروا العی بالسکوت». <sup>۱</sup>  
**روایت دوم:** و قال علیه السلام: «إنما النساء عی و عورة فاستروا العورة بالبیوت و استروا العی بالسکوت». <sup>۲</sup>

**روایت سوم:** مسعدة بن صدقة عن أبی عبد الله علیه السلام قال قال أمير المؤمنين علیه السلام: «... فَإِنَّ التَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ النَّسَاءُ عِي وَ عورة فاستروا عيهنَّ بالسکوت و استروا عوراتهنَّ بالبیوت». <sup>۳</sup>

**روایت چهارم:** فاطمة بنت الحسين عن أبيها عن جدها علي بن أبي طالب علیه السلام عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال: «النساء عی و عورات فداووا عيهنَّ بالسکوت و عوراتهنَّ بالبیوت». <sup>۴</sup>  
**روایت پنجم:** حدثنی موسى قال حدثننا أبی عن أبيه عن جده جعفر بن محمد عن أبيه عن علي بن الحسين عن أبيه عن علي علیه السلام قال قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

۱. سنن الترمذی، ج ۳، ص ۳۱۰، ح ۱۱۷۳: حدثننا محمد بن بشار، حدثننا عمرو بن عاصم، حدثننا همام، عن قتادة، عن موزق، عن أبي الأحوص، عن عبد الله، عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال: «المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشيطان».

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۳۵، ح ۴: علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن ابی عمیر عن هشام بن سالم عن أبی عبد الله علیه السلام قال قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ...: وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۶۶، ح ۴.

۳. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۹۰، ح ۴۳۷۲: وَ قَالَ علیه السلام: «إنما النساء عی و عورة فاستروا العورة بالبیوت و استروا العی بالسکوت»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۶۶، ح ۴.

۴. الکافی، ج ۵، ص ۵۳۴، باب التَّشْلِيمِ عَلَی النَّسَاءِ، ح ۱: علي بن إبراهيم [عن أبيه] عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبی عبد الله علیه السلام قال قال أمير المؤمنين علیه السلام... فَإِنَّ التَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ...: وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۴، ح ۱.

۵. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۶۶، ح ۶: محمد بن الحسن في المجالس والأخبار عن جماعة عن أبی المفضل عن جعفر بن محمد بن جعفر الحسنی عن موسى بن عبد الله الحسنی عن جده موسى بن عبد الله عن أبيه عبد الله بن الحسن و عمیه إبراهيم و الحسن ابني الحسن عن أمهم فاطمة بنت الحسين عن أبيها عن جدها علي بن أبي طالب علیه السلام عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال:...

«التساء عورة فاحبسوهن في البيوت واستعينوا عليهن بالعري»<sup>۱</sup>.  
روایت ششم: عن رسول الله ﷺ أنه قال: «اتقوا الله في النساء فإنهن عي وعورة وإنكم استحللتموهن بأمانة الله وهن عندكم عوان فداووا عيهن بالسكوت وواروا عوراتهن بالبيوت»<sup>۲</sup>.

**کلام آقای بروجردی:** لزوم ستر همه بدن زن با لحاظ عورت بودن او مرحوم آقای بروجردی فرموده است: روایات متعددی از زن تعبیر به عورت کرده اند، بدون اینکه استثنایی شده باشد. و با توجه به اینکه تمام بدن زن عورت است و به یقین ستر عورت نیز واجب است، پس ستر به شکل عام واجب است.<sup>۳</sup> این استدلال در درس مرحوم آقای بروجردی مطرح شد و ایشان این استدلال را در درسشان پرورش داد.

**اشکال اول:** عدم ترادف «عورت» با «فرج» ممکن است اشکال شود که عورت به معنای فرج نیست و مراد از «بُيُوتُنَا عَوْرَةٌ»<sup>۴</sup> و امثال آن، تشبیه بیوت به آلت و فرج نیست.

**پاسخ:** عدم ابتناء استدلال بر ترادف عورت با «فرج» اما مراد مرحوم آقای بروجردی این نبوده، و کلام ایشان اشتباه فهمیده شده است؛ زیرا پیامبر اکرم ﷺ درباره زن تعابیر لطیف و محترمانه ای دارند، و بعید است ایشان زنان را به فرج و سواه تشبیه کنند. بلکه طبق ظواهر، مراد مرحوم آقای بروجردی از عورت بودن زنان همان معنایی است که در روایات و تعابیر اهل لغت،

۱. الأشعثیات، ص ۹۴؛ اخیرنا عبد الله أخبرنا محمد حدثنی موسی قال حدثننا أبي عن أبيه عن جده جعفر بن محمد عن أبيه عن جده علي بن الحسين عن أبيه عن علي بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ...؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۱۸۱، ح ۱۶۴۴۹.

۲. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۴، ح ۷۸۹؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۱۸۲، ح ۱۶۴۵۱.

۳. تقریر بحث السید البروجردی، ج ۱، ص ۵۸.

۴. الأحزاب، ۱۳.

۵. استاد ﷺ: چنان که حضرت امیرالمؤمنین ﷺ نیز با تعابیر لطیفی در مورد زنان فرموده اند: «فإن المرأة ريحانة وليست بقهرمانه» (نهج البلاغة، ص ۴۰۵).

برای عورت بیان شده است؛ (هر چیزی ظهورش پسندیده نبوده و خفای آن لازم است). و احادیثی مانند «التساء عی<sup>۱</sup> و عورة<sup>۲</sup>» نیز برمی آید که زن باید مستور بماند و از آنجا که هیچ تخصیصی و استثنایی هم نخورده است، به نحو عموم دال بر وجوب ستر است.<sup>۳</sup>

### اشکال دوم: استعمال عورت در معانی مختلف

اما اشکالی که بر کلام ایشان وارد است این است که روایاتی که از زنان تعبیر به عورت کرده، از ادله عامه الزام شرعی ستر نیستند، و این روایات تنها بر عنوان جامع مطلوبیت ترک خروج از منزل و مطلق کراهت خروج از بیوت برای زنان دلالت دارد که برخی مراتب آن حرام، و برخی دیگر مکروه است؛ پس روایاتی که از زنان تعبیر به عورت کرده، در صدد بیان حکم اخلاقی و اصل اولی اخلاقی (مستور بودن زن) بوده و احکام مربوط به آداب و اخلاق را بیان کرده است؛ زیرا زنی که مطابق فتاوا حکم وجوب ستر را رعایت کند بیرون رفتن او از خانه حرام شرعی نیست.

به نظر می رسد ستر دارای مفهوم قابل تشکیک بوده، و حکم مترتب بر آن نیز از لحاظ مطلوبیت شارع مراتب مختلفی دارد؛ گاهی مستحب است و گاهی واجب و گاه واجب مؤکد. در مقابلش کشف نیز گاهی مکروه است و گاهی حرام و گاه حرام مؤکد. عورت نیز در معانی مختلفی استعمال می شود؛ اما معیار صدق عورت بر هر چیزی، به خاطر لزوم ستر آن است.

**معنای اول:** «عورت به معنای خصوص سواتین» یا «عورت به معنای بین السرة و الركبة» ستر سواتین واجب مؤکد و کشف آن حرام مؤکد است. فقط زوجه و مملوکه از این حکم مستثنی هستند. عورت در روایات غسل میت «یلقی علی عورتها خرقة»<sup>۴</sup> نیز به همین معنی است.

۱. مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۳۷۳.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۳۵، ح ۱.

۳. تقریر بحث السید البروجردی، ج ۱، ص ۶۱.

۴. الکافی، ج ۳، ص ۱۵۸، ح ۸: أبو علی الأشعری عن محمد بن عبد الجبار و محمد بن إسماعیل عن الفضل بن شاذان جمیعا عن صفوان بن یحیی عن منصور بن حازم قال: «سالت أبا عبد الله علیه السلام عن

**معنای دوم:** «عورت به معنای سواتین و مواضع باطنه زن» که به طور متعارف پوشیده می‌شوند. پوشاندن اینها نیز واجب است؛ ولی وجوب ستر مواضع باطنه ضعیف‌تر از وجوب ستر سواتین است و محارم نیز از این حکم مستثنی هستند (لااقل نسبت به زائد بر مابین الترة و الركبة) **معنای سوم:** «عورت به معنای تمام بدن زن» وجوب ستر آن نسبت به سواتین واجب مؤکد و نسبت به دیگر مواضع باطنه، واجب ضعیف‌تر و نسبت به وجه و کفین اختلافی است.

**معنای چهارم:** «عورت به معنای اندام و حجم بدن زن» یعنی زن طوری مستور باشد که هیچ اجنبی با او روبرو نشود و اندام و چاقی و لاغری و حجم بدنش نیز مستور بماند. به این معنی ستر مستحب است نه واجب. در طبیعی جنس مردان، تمام بدن یا سر و گردن آنها عورت شمرده نمی‌شود و تنها سواتین آنان عورت بوده، و پوشاندن آن لازم است؛ اما پوشاندن سایر قسمت‌های بدن بر آنان لازم نیست. حال اگر مردی صورت بسیار زیبایی داشت که اظهار بخشی از بدنش خطراتی داشته، و پوشاندن آن لازم شمرده شود، عورت نبودن تمام بدن مردان را با مشکل مواجه نمی‌کند.

مؤید وجود مراتب مختلف برای عورت اینکه وجه و کفین و قدمین از ستر صلاتی مستثنی هستند، و به زنی که با صورت باز نماز می‌خواند، نمی‌گویند کشف عورت کرده است.

عورت در روایات مورد بحث به معنای اخیر استعمال شده است. گرچه طبق ادله دیگر ستر عورت به معنای زینت‌های باطنی واجب است. مسلم است که «استرو عوراتهنّ بالبیوت» به معنای وجوب خانه نشینی بر زنان نیست، بلکه سفارشی اخلاقی و استحبابی است. و نمی‌توان دلالت این روایات بر مراتب مختلف از معانی عورت را پذیرفت تا نسبت به برخی از اعضا ستر واجب و نسبت

الزجل یخرج فی السفر و معه امراته یغسلها قال نعم و ائمه و آخته و نحو هذا یلقی علی عورتها خرقة.؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۵۱۶، ح ۱.

به برخی دیگر ستر مستحب باشد، بلکه این روایات به ستر در یک مرتبه از معانی عورت استحبابی امر کرده‌اند، الزامی بودن یا نبودن ستر نسبت به مراتب دیگر باید از ادله دیگر بررسی و ثابت شود. پس این روایات ذاتاً دلیل وجوب ستر وجه و کفین نیست.

**نتیجه: عدم دلالت روایات عام بر وجوب ستر «وجه و کفین»**

لذا دلالت این روایات - همانند آیات - بر عموم وجوب ستر، تمام نیست. و هیچ دلیل عامی بر وجوب ستر وجود ندارد. البته شاید به روایات خاص موجود در مسئله، برای اثبات لزوم ستر وجه و کفین و حرمت نظر به این دو موضع، استدلال شود که در مسئله چهارم (ادله خاصه در حرمت نظر به وجه و کفین) بررسی خواهد شد. در هر حال پس از بررسی ادله عام وجوب ستر به بررسی ادله عام حرمت نظر پرداخته می‌شود.

### مسئله سوم: ادله عامه در حرمت نظر به وجه و کفین

در بررسی ادله عامه بر حرمت نظر به وجه و کفین، ابتدا اقوال فقهاء تبیین و سپس ادله مسئله بررسی می‌شود.

#### بررسی اقوال فقهاء و دخالت آن در استنباط

طبق نظر مختار، مبنای انسداد باب علم و علمی بعید و دور از تحقیق نیست. از سویی بررسی اقوال مشهور علماء و اعراض آنان نیز در استفاده از روایات به خصوص طبق مبنای انسداد دخیل است؛ زیرا بررسی اقوال فقهاء و دانستن فتاوی قدما در ایجاد ظن، و قوت و ضعف آن مؤثر است؛ لذا برای دانستن فتاوی قابل اعتنای سابقین، باید اقوال آنان بررسی شود.

می‌توان نظریات فقهاء در حکم نگاه به وجه و کفین را بدین صورت تقسیم کرد:

قول اول: جواز نظر به وجه و کفین مطلقاً (نگاه اول و نگاه‌های بعدی)

قول دوم: حرمت نظر به وجه و کفین مطلقاً (نگاه اول و نگاه‌های بعدی)

قول سوم: تفصیل بین نگاه اول و نگاه‌های بعدی

### بررسی قول اول (جواز نظر به وجه و کفین مطلقاً)

عبارت مرحوم شیخ مفید<sup>۱</sup> در مقنعه<sup>۲</sup> ظاهر در فتوای به جواز بوده و مرحوم شیخ طوسی در تهذیب<sup>۳</sup>، استبصار<sup>۴</sup> و مبسوط<sup>۵</sup> به صراحت فتوا به جواز داده است. و ظاهر کتاب الخلاف<sup>۶</sup> نیز قول به جواز است. مرحوم قطب الدین کیدری نیز در اصباح<sup>۷</sup> و ابوالفتوح رازی<sup>۸</sup> قائل به جواز هستند. مرحوم کلینی در کافی<sup>۹</sup> و مرحوم فیض در وافی<sup>۱۰</sup> و مرحوم شیخ حرّ در وسائل<sup>۱۱</sup> نیز از این جهت که بابی را با عنوان «ما یحلّ النظر إلیه من المرأة» منعقد کرده‌اند و روایات دالّ بر جواز نظر به وجه و کفین را نقل کرده‌اند، می‌توان جزء قائلین به جواز دانست. شاید اکثر متأخرین نیز به جواز نظر قائل باشند.

انتساب «استثناء وجه و کفین» به اکثر فقهاء در کلام مرحوم صیمری و جزائری برخی فقهاء، جواز نظر به وجه و کفین اجنبیه را به اکثر اصحاب نسبت داده‌اند. شیخ مفلح صیمری: «ان کان النظر إلى الأجنبية لغير حاجة فقد جوز أكثر

۱. استاد<sup>علیه السلام</sup>: پس از مرحوم شیخ مفید، مرحوم سید مرتضی قرار دارد؛ اما نظری در مسئله یافت نشد.

۲. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۲۱.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۴۴۲، ذیل ح ۷۲.

۴. الاستبصار، ج ۱، ص ۲۰۲.

۵. المبسوط، ج ۴، ص ۱۶۰.

۶. الخلاف، ج ۴، ص ۲۴۷، مسألة ۳.

۷. اصباح الشیعة، ص ۳۹۵.

۸. تفسیر روض الجنان، ج ۱۴، ص ۱۲۵: «معنی خبر آن است ... درست آن است که روی و کفهای دست و کفهای پای از زن عورت نباشد، به آن معنی که بشاید که در نماز گشاده باشد ... معتمد آن است که گفتیم که جز روی و کفهای دست نشاید تا در نماز گشاده باشد.»

استاد<sup>علیه السلام</sup>: ایشان جزء علمای درجه یک قرن ششم بوده و علاوه بر تفسیر، احاطه بسیار به علوم اسلامی داشته و فقیه بزرگی بوده است (ریاض العلماء، ج ۲، ص ۱۵۶).

۹. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۰، باب ما یحلّ النظر إلیه من المرأة.

۱۰. الوافی، ج ۲۲، ص ۸۱۷، باب ما یحلّ النظر إلیه منهن.

۱۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۰، باب ما یحلّ النظر إلیه من المرأة.

الأصحاب النظر الى وجهها و كفيها مرة لا أزيد.»<sup>۱</sup>

شیخ احمد جزائری: «و اختلفوا في تعيين المراد منها على اقوال و الاظهر انها الوجه و الكفان و ما عليهما منه و هو ظاهر اختيار اكثر الاصحاب.»<sup>۲</sup>

**اشکال:** بطلان انتساب استثناء به اکثر قدماء

اما چنین نسبتی به اکثر قدماء صحیح نیست، بلکه چنانکه خواهد آمد، می توان گفت اکثر قدماء، نظر به وجه و کفین را مانند نظر به بقیه اندام اجنبیه حرام می دانند. البته با توجه به کسانی که در میان قائلین به جواز ذکر شدند می توان کثیری از قدمای اصحاب را قائل به استثنای وجه و کفین دانست که تعبیر اول جزائری همین است: «و إلى العمل بهذه الأخبار ذهب كثير من الأصحاب.»<sup>۳</sup>

### فتوای مرحوم کلینی

کلام صاحب إسداء الرغاب: عدم دلالت «نقل روایت در کافی» بر فتوای مرحوم کلینی سید محمد باقر لکهنوی صاحب کتاب إسداء الرغاب فرموده است: مرحوم کلینی روایاتی را ذکر کرده که بیانگر استثنای برخی از اعضای بدن زن همچون وجه و کفین، و جواز نظر مرد به آنها است؛ اما دلیل بر فتوای مرحوم کلینی طبق آن نیست؛ زیرا شاید استظهار مرحوم کلینی از این روایات، جواز نظر نباشد.<sup>۴</sup>

**اشکال:** اندراج روایات در «باب ما يحل النظر اليه من المرأة»

اما این اشکال وارد نیست؛ زیرا اگر تنها نقل روایت بود، این اشکال به جا بود؛ ولی

۱. غایة المرام، ج ۳، ص ۹.

۲. فلاند الذرر في بيان آیات الأحكام بالأثر، ج ۳، ص ۲۰۸.

۳. فلاند الذرر في بيان آیات الأحكام بالأثر، ج ۳، ص ۲۰۲.

۴. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۱۰-۱۱: «و أما كتب الحديث كالکافي و التهذيبين فاستفادة القول بالجواز منها في هذه المسألة ليست في محلها لأن الأخبار المذكورة ليست بصريحة في جواز تعمد النظر إلى الوجه و الكفین فلعلهم يحملون تلك الأخبار على معنى لا ينافي القول بتحريم تعمد النظر كما يفعله القائلون بتحريم النظر.»

استاد رحمته خود ایشان در إسداء الرغاب این روایات را توجیه می کنند و آنها را دال بر جواز نظر به وجه و کفین نمی دانند.

مرحوم کلینی دو باب در کافی منعقد ساخته است، یکی «باب التستر»<sup>۱</sup>، و دیگری «باب ما یحلّ النظر الیه من المرأة»<sup>۲</sup>. در ذیل باب دوم، روایات بحث را نقل می‌کند، معلوم می‌شود ایشان از این روایات جواز نظر را فهمیده است، هرچند در برخی از این روایات شاید گمان شود که دلیل بر حرمت است، ولی بیان خواهد شد که چرا مرحوم کلینی آنها را در این باب آورده است.

### فتوای شیخ صدوق

کلام صاحب إسداء الرغاب: فتوای شیخ صدوق به حرمت نظر به «وجه» صاحب إسداء الرغاب حرمت نظر به صورت را به مرحوم شیخ صدوق نسبت داده است؛ زیرا مرحوم شیخ صدوق در کتاب حج مقنعه<sup>۳</sup> و کتاب من لایحضره الفقیه<sup>۴</sup> حدیث سماعه را که حضرت علیه السلام چنین تعبیر کرده‌اند: «إن مرّ بها رجل استترت منه بثوبها»<sup>۵</sup> نقل کرده، که مشخص می‌کند ایشان نظر به وجه و کفّین را حرام می‌داند.<sup>۶</sup>

### تبیین کلام صاحب إسداء الرغاب

در توضیح و توجیه کلام ایشان می‌توان گفت: طبق احادیث<sup>۷</sup> و فتوای فقها<sup>۸</sup> باید صورت زن مُحَرِّم باز باشد و زدن برقع و مانند آن جایز نیست. وقتی مرحوم شیخ

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۱۸.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۰.

۳. المقنعة (شیخ صدوق)، ص ۲۲۹.

۴. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۳۴۴، ح ۲۶۳۵.

۵. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۳۴۴، ح ۲۶۳۵: «و سأله سماعه عن المحرمة تلبس الحرير فقال لا يصلح لها أن تلبس حريرا محضاً لا خلط فيه فأما الخنز والعلم في الثوب فلا بأس بأن تلبسه وهي محرمة وإن مرّ بها رجل استترت منه بثوبها ولا تستر بيدها من الشمس وتلبس الخنز أما إنهم سيقولون إن في الخنز حريرا وإنما يكره الحرير المبهم».

۶. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۸.

۷. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۹۳، باب ۴۸، باب تحریم النقاب للمرأة المحرمة و البرقع و تغطية الوجه و جواز إرخاء الثوب علی وجهها إلی قمها و إن كانت راكبة فإلی نحرها مع الحاجة.

۸. تحرير الأحكام، ج ۱، ص ۵۷۸؛ تذكرة الفقهاء، ج ۷، ص ۳۳۹، مسألة ۲۵۷؛ و ج ۸، ص ۷۶، مسألة ۴۴۴.

صدوق در این دو کتاب، کلام حضرت در روایات مذکور را نقل کرده، دلیل بر این است که ایشان ستر وجه از اجنبی را لازم می‌داند.

**اشکال: عدم دلالت روایت سماعه بر حرمت نظر به «وجه و کفین»**

اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ معلوم نیست مرحوم شیخ صدوق نیز نگاه به «وجه» را حرام بداند؛ زیرا این روایت نیز بر حرمت نگاه به وجه زن، و لزوم ستر آن دلالت ندارد. نقل کردن ایشان دلیل آن نیست که ایشان نیز روایت را به همان معنایی که صاحب إسداء الرغاب برداشت کرده، معنا کرده باشند، بلکه احتمال دیگری نیز در این روایت مطرح است که طبق آن احتمال، این روایت بر لزوم ستر «وجه» دلالت نمی‌کند.

توضیح مطلب: بسیاری از زنان با قطع نظر از حلال یا حرام بودن ستر، مایل نیستند صورتشان در مقابل اجنبی باز باشد؛ لذا اگر منعی نباشد، صورت خود را می‌پوشانند. از سویی بر زنان مُحَرَّم، برقع زدن برای جلوگیری از اذیت گرد و غبار یا گرما و خورشید، جایز نیست؛ اما طبق روایات، پوشاندن صورت تا «چشم‌ها»<sup>۱</sup> یا «انف»<sup>۲</sup> یا «دهان»<sup>۳</sup>

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۹۴، ح ۳: و عن علي بن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مَرَّ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام بِامْرَأَةٍ مَتَنَّقِبَةٍ وَ هِيَ مَحْرَمَةٌ فَقَالَ أَحْرَمِي وَ أَسْفِرِي وَ أَرْخِي ثَوْبَكَ مِنْ فَوْقِ رَأْسِكَ فَإِنَّكَ إِنْ تَنَّقَبْتِ لَمْ يَتَغَيَّرْ لَوْنُكَ فَقَالَ رَجُلٌ إِلَى أَيْنِ تَرْخِيهِ قَالَ تَغْطِي عَيْنَيْهَا قَالَ قُلْتَ: تَبْلُغُ فَمَهَا قَالَ نَعَمْ.»

وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۹۵، ح ۱۰: وَ بَاسْتَدَاءِ عَنِ سَمَاعَةَ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام «أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنِ الْمَحْرَمَةِ فَقَالَ إِنْ مَرَّ بِهَا رَجُلٌ اسْتَتَرَتْ مِنْهُ بِثَوْبِهَا وَ لَا تَسْتَتِرْ بِيَدِهَا مِنَ الشَّمْسِ...»

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۹۴، ح ۳: و عن علي بن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مَرَّ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام بِامْرَأَةٍ مَتَنَّقِبَةٍ وَ هِيَ مَحْرَمَةٌ فَقَالَ أَحْرَمِي وَ أَسْفِرِي وَ أَرْخِي ثَوْبَكَ مِنْ فَوْقِ رَأْسِكَ فَإِنَّكَ إِنْ تَنَّقَبْتِ لَمْ يَتَغَيَّرْ لَوْنُكَ فَقَالَ رَجُلٌ إِلَى أَيْنِ تَرْخِيهِ قَالَ تَغْطِي عَيْنَيْهَا قَالَ قُلْتَ: تَبْلُغُ فَمَهَا قَالَ نَعَمْ.»

۳. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۹۳، ح ۲: وَ عَنِ أَبِي عَلِيِّ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ صَفْوَانَ عَنِ عَيْصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي حَدِيثِ كَرِهِ التَّقَابِ يَعْنِي لِلْمَرْأَةِ الْمَحْرَمَةِ وَ قَالَ تَسْدَلُ الثَّوْبَ عَلَى وَجْهِهَا قُلْتَ حَذَّ ذَلِكَ إِلَى أَيْنِ قَالَ إِلَى طَرَفِ الْأَنْفِ قَدَرِ مَا تَبْصُرُ.»

۴. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۹۴، ح ۳: و عن علي بن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مَرَّ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام بِامْرَأَةٍ مَتَنَّقِبَةٍ وَ هِيَ مَحْرَمَةٌ فَقَالَ أَحْرَمِي وَ أَسْفِرِي وَ أَرْخِي

یا «ذقن»<sup>۱</sup> یا «نحر»<sup>۲</sup> به صورت «اسدال» به شکلی که پوشش با فاصله از صورت، آویزان باشد و به صورت نجسب اشکالی ندارد. در این روایات امر به «اسدال» شده است؛ اما این امر، مربوط به حفظ صورت از نگاه اجنبی نیست<sup>۳</sup> بلکه «امر در مقام توهم حظر» است؛ زیرا با توجه به اینکه زدن برقع برای زن مُحَرَّم جایز نیست، این احتمال در اذهان ایجاد می‌شود که «اسدال» هم اشکال داشته باشد؛ لذا امر به اسدال دالّ بر جواز اسدال است نه وجوب آن؛ بنابراین، تعبیر «استترت منه بثوبها ولا تستر بیدها من الشمس» در روایت سماعه، به این معناست که چنان‌که برای جلوگیری از گرد و غبار، «اسدال» جایز است، در برابر اجنبی هم زن مُحَرَّم می‌تواند ثوب خود را مقابل صورت به شکل «اسدال» بگیرد، و چنین کاری در حال احرام حرام نیست، گرچه برقع زدن جایز نیست.

با وجود این احتمال نقل مرحوم صدوق دلیل بر فتوای ایشان به لزوم ستر وجه و حرمت نظر به وجه نیست.

ثوبك من فوق رأسك فإِنَّك إن تَنَقَّبْتَ لم يتغير لونك فقال رجل إلی أين ترخیه قال تَغْطِي عَيْنِيهَا قَالَ قلت: تَبْلَغُ فَمَهَا قَالَ نَعَمْ.

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۹۵، ح ۶: محمّد بن علی بن الحسین باسناده عن حمّاد عن حریر قال: قال أبو عبد الله علیه السلام: «المحرمة تسدل الثوب علی وجهها إلی الذقن».

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۹۵، ح ۷: و باسناده عن زرارة عن أبي عبد الله علیه السلام: «إن المحرمة تسدل ثوبها إلی نحرها؛» و ح ۸: و باسناده عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله علیه السلام أنه قال: «تسدل المرأة الثوب علی وجهها من أعلاها إلی التحر إذا كانت راكبة».

۳. لذا - چنان‌که استاد علیه السلام در بحث محرمات احرام فرموده است - در برخی از این اخبار فقط تا «چشم یا بینی یا دهان» امر به اسدال شده است نه کُلّ صورت. در روایتی هم که امر به اسدال تا «ذقن» شده است (روایت حریر، وسائل الشیعة، ج ۱۲ ص ۴۹۵، ح ۶)، از جهت حضور اجنبی، مطلق است؛ زیرا فرض نشده که در صورت حضور اجنبی اسدال شود؛ لذا در همه این موارد امر به اسدال امری الزامی نیست و در مقام توهم حظر است و بر جواز اسدال دلالت دارد. البته در امر به اسدال تا «نحر» می‌توان گفت که برای محافظت گردن - و نه صورت - از دید اجنبی است و امری الزامی است و لذا این امر از جهت وجود اجنبی است خصوصاً که سوار بر مرکب باشد - چنان‌که در روایت معاویة بن عمار آمده است (وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۹۵، ح ۸) - پس در مقام توهم حظر نیست؛ رک: کتاب حیج (تقریرات) درس آیت الله شبیری زنجانی، محرمات احرام، تغطية الرأس، فرع هشتم: جواز الاسدال للمحرمة.

## استظهار جواز نظر به وجه و کفین اجنبیه از کلام شیخ صدوق

حتی می‌توان به مرحوم شیخ صدوق نسبت داد ایشان وجه، کفین و حتی قدمین را مستثنا از حرمت نظر می‌داند؛ برای توضیح این مطلب باید به چند نکته توجه کرد:

**نکته اول:** متعارف محدثین قدما همچون مرحوم صدوق گاه در امثال روایات استحبابی یا فضائل، روایاتی را ذکر می‌کنند که به جهت اعتماد به خود آنها نیست، بلکه به جهت «اخبار من بلغ» یا استدلال بر مخالفین<sup>۱</sup> و ... است؛ ولی در روایات فقهی الزامی همچون مسئله لزوم ستر وجه و حرمت نظر به آن، تنها روایاتی را نقل می‌کردند که بدان فتوا می‌داده‌اند و از نقل روایات دیگر خودداری می‌کرده‌اند بلکه گاه قسمتی از روایت را که مخالف فتوای آنان بوده، نقل نمی‌کردند<sup>۲</sup>. البته معدودی از محدثین که «حشویه»<sup>۳</sup> نام دارند کارشان جمع احادیث بوده و به

۱. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۸۰، باب ۱۸: باب استحباب الإتيان بكل عمل مشروع روي له ثواب عنهم عليهم السلام.  
 ۲. توضیح بیشتر: شیخ صدوق از ابونصر احمد بن الحسین الضبی حدیثی آورده و گفته است: «و ما لقیته انصب منه و بلغ من نصبه انه كان يقول اللهم صل على محمد فردا و يمنع من الصلاة على آله.» (عیون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۲، ص ۲۷۹، ح ۳۱)؛ روایت مذکور، روایتی است در کرامتی از قبر حضرت امام رضا عليه السلام. همچنین، صدوق در علل الشرائع (ج ۱، ص ۱۳۴، ح ۱) و معانی الأخبار (ص ۵۶، ح ۴) در معانی اسماء خمسة طاهره عليهم السلام و وجه تسمیه ایشان از ابونصر احمد بن الحسین بن احمد بن عبید النیسابوری مروانی (که ظاهراً با الضبی متحد است) چنین آورده است: «و ما لقیته [أحدًا] أنصب منه!» شیخ صدوق در ذیل سندی از عیون أخبار الرضا عليه السلام (ج ۱، ص ۲۰۴) که در آن علی بن محمّد بن الجهم واقع است، در فضائل اهل بیت عليهم السلام چنین آورده: «هذا الحديث غريب من طريق علي بن محمد الجهم مع نصبه و بغضه و عداوته لأهل البيت عليهم السلام».

۳. برای نمونه، ایشان مطالبی را که درباره مقامات ائمه عليهم السلام است نقل نکرده و حذف کرده است؛ در کافی و کامل الزیارات در زیارت سید الشهداء عليه السلام این تعبیر وجود دارد: (الکافی، ج ۴، ص ۵۷۷؛ کامل الزیارات، ص ۲۰۰: «إرادة الزب في مقادير أموره تهبط إليكم و تصدر من بيوتكم»؛ افا در فقیه این بخش را مرحوم صدوق حذف کرده است (کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۵۹۶)؛ ر.ک: التفسیر المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام، ص ۳۲؛ تأویل الآيات الظاهرة، ص ۴۱۱؛ کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۳۲۷؛ عیون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۱، ص ۲۸۳؛ علل الشرائع، ج ۲، ص ۴۱۷.

۴. در تبیین اصطلاح «حشویه» در کلام استاد علیه السلام می‌توان گفت: اصطلاح «حشویه» در کتب کلامی در خصوص گروهی از عامه است (أوائل المقالات، ص ۴۰: «و أجمعت المعتزلة و الخوارج و المرجئة و البترية و الحشوية المنتسبون إلى الحديث على خلاف ذلك و أنكروا نص النبي صلى الله عليه و آله على أمير المؤمنين عليه السلام و دفعوا أن يكون الإمام بعده بلا فصل على المسلمين»). درباره وجه تسمیه آنان چنین

گفته شده است: «و سمیت الحشویة: حشویة، لأنهم یحشون الأحادیث التي لا أصل لها في الأحادیث المرویة عن رسول الله ﷺ، أي یدخلونها فیها و لیست منها، و جمیع الحشویة یقولون بالجبر و التشبیه.» (الحرور العین، ص ۲۰۴)

درباره اعتقادات «حشویه» در عاقه می توان به منابع ذیل رجوع کرد:

الملل و النحل (شهرستانی)، ج ۱، ص ۱۲۰؛ نهایة الوصول إلى علم الأصول، ج ۱، ص ۳۴۰؛ و ج ۲، ص ۵۲۷؛ و ج ۵، ص ۲۶۷.

در هر حال برخی، «حشویه» را از اصحاب الرأی شمردند: «و أما أصحاب الرأی: فإنهم یسمون أصحاب السنة: نایبة، و حشویة. و کذب أصحاب الرأی أعداء الله، بل هم النایبة و الحشویة، ترکوا آثار الرسول ﷺ و حدیثه، و قالوا بالرأی، و قاسوا الدین بالاستحسان، و حکموا بخلاف الكتاب و السنة. و هم أصحاب بدعة، جهلة ضلال، و طلاب دنیا بالكذب و البهتان»؛ ر.ک: طبقات الحنابلة، ج ۱، ص ۳۶. برای اطلاعات بیشتر، ر.ک: أوائل المقالات.

اما بر برخی شیعیان نیز اصطلاح «حشویه» اطلاق می شود و مراد استاد ﷺ در متن درس همین اصطلاح دوم است؛ یعنی مراد همان افرادی هستند که در نقل اخبار به صحت و سقم آن اهمیت نمی دهند و حرص بر نقل خبر دارند. شواهد اطلاق این اصطلاح دوم بر برخی شیعیان تعبیری است که در کتب محقق حلّی و علامه حلّی و مانند آن به کار رفته است:

المعتبرین، ج ۱، ص ۲۹؛ مسألة: «أفرط الحشویة» فی العمل بخیر الواحد حتی انقادوا لكل خیر، و ما فطنوا ما تحته من التناقض، فان من جملة الأخبار قول النبی ﷺ: «ستکثر بعدی القالة علی.» و قول الصادق ﷺ: «إن لكل رجل منا رجل یکذب علیه.» و اقتصر بعض عن هذا الإقراط فقال: کل سلیم السند یعمل به، و ما علم ان الکاذب قد یلصق، و الفاسق قد یرصدق، و لم یتنبه ان ذلك طعن فی علماء الشیعة و قدح فی المذهب، إذ لا مصنف الا و هو قد یعمل بخیر المجروح كما یعمل بخیر الواحد المعدل. و أفرط آخرون فی طرف رد الخیر حتی أحوال استعماله عقلا و نقلا، و اقتصر آخرون فلم یروا العقل مانعا، لكن الشرع لم یأذن فی العمل به، و کل هذه الأقوال منحرفة عن السنن، و التوسط أصوب، فما قبله الأصحاب أو دلت القران علی صحته عمل به، و ما عرض الأصحاب عنه أو شد، یجب اطراحه لوجه....»

تذکره الفقهاء، ج ۶، ص ۱۳۸، مسألة ۸۳: «لا اعتبار بالعدد خلافا لقوم من الحشویة ذهبوا الی أنه معتبر، و أن شهور السنة قسما: تام و ناقص، رمضان لا ینقص أبدا، و شعبان لا یتم أبدا، لأحادیث منسوبة الی أهل البیت ﷺ، أصلها حذیقة بن منصور عن الصادق ﷺ....»

المهذب الباری، ج ۲، ص ۶۰: «کون رمضان لا ینقص أبدا و شعبان لا یتم أبدا، و هو قول قوم من الحشویة، و نقله المرتضی عن شذاذ من أصحابنا و هذا القول متروک، لشهادة الحسن بخلافه.»

مشابهت این اصطلاح درباره شیعه و آنچه در مورد عامه بیان شد نقل اخبار ضعاف فراوان و تکیه بر آن است که بعضاً در اعتقادات باطل است. البته در بین عامه برخی اصحاب الرأی هم که چنین اعتقاداتی دارند «حشویه» نامیده می شوند. چنانکه عبارت طبقات الحنابلة - که در مطالب فوق نقل شد - تصریح به همین مطلب است.

صحت و سقم احادیث اهمیت نمی‌دادند مانند کسانی که در مورد آنها تعبیر «یروی عن الضعفاء»<sup>۱</sup> شده است. در هر حال این عده چنین نبوده که به احادیثی که از ضعاف نقل می‌کرده‌اند عمل کنند؛ اما این استثنا بوده و عمده محدثین از جمله مرحوم صدوق اخباری را نقل می‌کردند که به آن عمل هم می‌کرده‌اند مگر در مواردی که انکار خود را ابراز کرده باشند.

**نکته دوم:** ایشان در خصال بابی با عنوان «للرجل أن یری من المرأة التي لیست له بمحرم خمسة اشیاء»<sup>۲</sup> منعقد کرده و در ذیل آن روایت مرسله مروک بن عبید<sup>۳</sup> را نقل کرده‌است. حضرت در این روایت نظر مرد به وجه و کفین و قدمین زن اجنبی را جایز دانسته‌اند.

در نتیجه، ظاهر اینکه مرحوم شیخ صدوق این روایت را نقل کرده، بدون اینکه در ذیل آن توضیح یا نقدی را مطرح کند این است که فتوای ایشان بر استثنای وجه و کفین و قدمین از حرمت نظر است. و استفاده فتوای مرحوم صدوق از این راه اختصاصی به کتاب من لا یحضره الفقیه ندارد. مرسله بودن روایت فوق نیز مانعی ندارد؛ زیرا یا مرحوم صدوق از کلمه «بعض أصحابنا»، بعضی از بزرگان و ثقات محدثین را می‌فهمیده؛ چنان‌که مرحوم حاجی نوری در برخی مباحث خاتمه کتاب مستدرک الوسائل<sup>۴</sup> بدان قائل است، یا با قرائن دیگر صحت روایت را احراز کرده است.

۱. نمونه‌های متعددی در این مورد وجود دارد. برای نمونه:

رجال النجاشی، ص ۶۲، رقم ۱۴۴؛ و ص ۷۶، رقم ۱۸۲؛ و ص ۳۴۸، رقم ۹۳۹؛ و ص ۳۵۰، رقم ۹۴۴.

۲. الخصال، ج ۱، ص ۳۰۲.

۳. الخصال، ج ۱، ص ۳۰۲، ح ۷۸: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ مَرْوَكٍ عَنْ عَبِيدِ بْنِ عَبِيدِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «قُلْتُ لَهُ مَا لِلرَّجُلِ أَنْ يَرَى مِنَ الْمَرْأَةِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا بِمَحْرَمٍ قَالَ الْوَجْهَ وَالْكَفَيْنِ وَالْقَدَمِينَ.»

مرحوم صدوق نظر به پنج قسمت از بدن زن را طبق عنوان بابی که منعقد کرده، جایز دانسته که عبارت است از: صورت، کفین و قدمین. ایشان تنها یک روایت را که همین روایت مروک بن عبید است در این باب درج کرده است.

۴. مستدرک الوسائل، ج ۲۱ (الخاتمة، ح ۳)، ص ۵۱۰.

### فتوای شیخ مفید

کلام صاحب إسداء الرغاب: فتوای شیخ مفید به حرمت نظر به «وجه» اجنبیه صاحب إسداء الرغاب فرموده است: مرحوم شیخ مفید نگاه به صورت زن را جایز نمی‌داند؛ زیرا عبارت ایشان در مقنعه چنین است: «اللباس بالنظر الی وجوه نساء اهل الكتاب؛ لأنهن بمنزلة الاماء ولا يجوز النظر الی ذلك منه لریبة.» از این عبارت استفاده می‌شود نظر بی شهوت به صورت زنان آزاد مسلمان جایز نیست؛ زیرا اگر ایشان نظر به آنان را جایز می‌دانست، وجهی نداشت حکم جواز را مختص «نساء اهل الكتاب» کرده، و آنان را به منزله کنیزان بدانند؛ بنابراین، عبارت ایشان صریح در حرمت نظر به صورت زن است.<sup>۱</sup>

البته در عبارتی که ایشان از مقنعه نقل کرده، قسمتی از عبارت سقط شده، و عبارت مقنعه چنین است: «اللباس بالنظر الی وجوه نساء اهل الكتاب و شعورهن، لأنهن بمنزلة الإماء.»<sup>۲</sup>

### تبیین کلام صاحب إسداء الرغاب

در تبیین کلام صاحب إسداء الرغاب می‌توان گفت: از عبارت مقنعه استفاده می‌شود که ایشان نظر به وجه و کفین را از حرمت نظر استثنا نکرده، و نگاه به آنها را حرام می‌داند؛ عبارت مقنعه چنین است:

«إذا أراد الرجل أن يعقد علی امرأة فلا حرج علیه أن ينظر إلى وجهها قبل العقد ويرى يديها بارزة من الثوب و ينظر إليها ماشية في ثيابها وإذا أراد ابتیاع أمة نظر إلى وجهها و شعر رأسها و لا يحل له أن ينظر إلى وجه امرأة لیست له بمحرم لیتلذذ بذلك دون أن یراها للعقد علیها.»<sup>۳</sup>

طبق عبارت اخیر («و لا یحل له أن ینظر إلى وجه امرأة لیست له بمحرم لیتلذذ بذلك دون أن یراها للعقد علیها.») نگاه به وجه زن اجنبی با قصد لذت، حرام

۱. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۸.

۲. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۲۱.

۳. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۲۰.

بوده؛ اما نگاه به او با قصد ازدواج جایز است. مفهوم ذیل این عبارت با اطلاق مفهوم صدر این عبارت تنافی دارد؛ زیرا طبق اطلاق مفهوم صدر هر نگاهی بدون تلذذ حلال است (با قصد ازدواج باشد، یا بدون آن قصد)؛ ولی طبق منطوق ذیل هر نگاهی بدون قصد ازدواج، حرام است. حال نگاه بدون قصد تلذذ و بدون قصد تزویج، طبق مفهوم صدر عبارت، جایز و طبق ذیل آن، حرام است.

شاید بتوان گفت شیخ مفید، نظر به وجه را حرام می‌داند؛ زیرا از ذیل عبارت کبرای کلی استفاده می‌شود، و صدر آن از فروع آن کبراست. بدین معنا که ایشان ابتدا در صدر عبارت، فرع را مطرح کرده که نظر با تلذذ حرام است، و بعد کبرای کلی جواز نظر را بیان کرده است. نظیر اینکه از عبارت «نمازی که ریایی باشد و بدون قصد قربت باشد باطل است» می‌فهمیم ملاک صحت نماز وجود قصد قربت است، و نماز بدون این ملاک باطل است، گرچه بدون ریا و تنها به قصد تفریح نماز بخواند.

بنابراین، مرحوم شیخ مفید تنها ملاک جواز نظر به «وجه» را قصد ازدواج می‌داند و هر نگاهی بدون این ملاک در نزد ایشان حرام است (با قصد تلذذ باشد یا نباشد) و ملاک حرمت نگاه با تلذذ طبق صدر، این است که چنین نگاهی طبق ذیل از محدوده جواز (نگاه به قصد ازدواج) خارج است. ذیل این عبارت نیز بیانگر همین است؛ زیرا ایشان فرموده «لا بأس بالنظر الی وجوه نساء أهل الكتاب و شعورهن؛ لأنهن بمنزلة الإمام و لایجوز النظر الی ذلك منه لریبة». «که موضوع جواز نظر به وجه «نساء اهل الكتاب» قرار گرفته، و تعلیل خاصی برای آن بیان شده «لأنهن بمنزلة الإمام»، که می‌فهماند ایشان نگاه به وجه مطلق نساء، را جایز نمی‌داند.

ممکن است اشکال شود که شاید مرحوم شیخ مفید از این جهت موضوع را به نساء اهل کتاب، اختصاص داده که درباره آنها جواز نظر، مختص وجه نبوده؛ بلکه نظر به «شعور» آنان نیز جایز است؛ لذا هر چند جواز نظر به «وجه»، بین آنان و دیگران مشترک است؛ ولی جواز نظر به مجموع «شعر و وجه» مختص نساء اهل کتاب است؛ لذا جواز نظر به خصوص «وجه» برای دیگران هم می‌تواند ثابت باشد.

اما پاسخ این مطلب با توجه به فرموده مرحوم شیخ انصاری، درباره حدیث نبوی «رفع عن أمتی تسعة»<sup>۱</sup> مشخص می‌شود، ایشان فرموده ظاهر روایت این است که رفع هر یک از موارد نه‌گانه از مت‌های الهی بر ائمت پیامبر اسلام ﷺ است، احتمال اینکه رفع برخی از این موارد بین این ائمه مختلف مشترک بوده، و برخی دیگر از آنها مختص به این امت است، و مجموع من حیث المجموع، به عنوان واحد لحاظ شده، و از این ائمت نفی شده باشد، چنین احتمالی «شطط من الکلام» است.<sup>۲</sup> با این توضیح، نمی‌توان در عبارت مرحوم شیخ مفید مجموع من حیث المجموع، را واحد فرض کرده، و از احکام مختص به زنان اهل کتاب دانست، تا «جواز نظر به وجه»، حکم مشترک بین نساء اهل کتاب و دیگران بوده و «جواز نظر به شعور» حکم مختص به آنها باشد، بلکه ظاهر عبارت این است که جواز نظر به «وجه» و «شعر» هر دو از احکام مختص نساء اهل کتاب است. و علت آن نیز این است که «لأنهنّ بمنزلة الإمام».

**اشکال:** فتوای شیخ مفید به حرمت نظر در فرض تلذذ ولی این برداشت از کلام شیخ مفید (قول به حرمت نگاه به وجه و کفین) صحیح نیست؛ بلکه با دقت بیشتر در مجموع عبارات مرحوم شیخ مفید، و توجه به تشبیه «لأنهنّ بمنزلة الإمام» به نظر می‌رسد ایشان تلذذ را ملاک حرمت نگاه دانسته، و نگاه عادی به صورت زن بدون قصد تلذذ را جایز می‌دانند، پس ایشان نیز نگاه به وجه و کفین را استثناء از حرمت نظر می‌دانند. برای ابطال استظهار صاحب إسداء الرغاب و تبیین استظهار مختار فراهایی از عبارت مقنعه بیان می‌شود تا اجمال آن عبارات برطرف شود.

**فراز اول:**

«باب نظر الرجل الى المرأة قبل أن يتزوجها و ما يحل من ذلك و ما لا يحل. و اذا اراد الرجل أن يعقد على امرأة فلا حرج عليه أن ينظر الى وجهها قبل العقد، و يرى يديها بارزة من الثوب، و ينظر إليها ماشية»

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۳۶۹، ح ۱.

۲. فرائد الأصول، ج ۲، ص ۳۱.

فی ثیابها و اذا أراد ابتیاع امة نظر الی وجهها و شعر رأسها.»

ایشان در این فراز ابتدا حکم «عقد برزن» را بدون نام بردن از «شعرِ رأس» مطرح کرده، سپس حکم «خرید کنیز» بدون نام بردن از «کَفَین» را مطرح کرده، و ظاهراً با جواز نظر به وجه یا شعر، جواز نظر به کَفَین نیز به طریق اولی استفاده می‌شود.

**فراز دوم:**

ایشان در ادامه فراز قبلی حکم اصل مسئله را فرمود، دو حکم مفهوم از آن را نیز بیان کرده است:

«و لایحل له أن ینظر الی وجه امرأة لیست له بمحرم، لیتلذذ بذلك دون أن یراها للعقد علیها و لایجوز له أیضا النظر الی أمة لایملکها، للتلذذ برؤیتها من غیر عزم علی ذلك لابتیاعها.»<sup>۱</sup>

**فراز سوم:**

پیرو بیان جواز نظر به کنیزان، ایشان جواز نظر به نساء اهل کتاب را با تشبیه آنان به اماء مطرح کرده‌اند:

«اللباس بالنظر الی وجوه نساء اهل الذمة و شعورهن، لانهن بمنزلة الاماء و لایجوز النظر الی ذلك منه لریبة؛ لانهن بمنزلة الاماء.»

اگر طبق مفهوم شرط مذکور در فراز دوم، ملاک جواز، قصد ابتیاع باشد، نگاه عادی بدون لذت و بدون قصد ابتیاع جایز نخواهد بود و اگر طبق عبارت ذیل، ملاک جواز نظر، عدم تلذذ باشد، نگاه عادی بدون لذت جایز است، هرچند با قصد ابتیاع نباشد.

با دقت بیشتر در این عبارات و توجه به تشبیه «لانهن بمنزلة الاماء» به نظر می‌رسد ایشان تلذذ را ملاک حرمت نگاه می‌دانند؛ با این توضیح که: وقتی کلمه «اماء» را بدون هیچ قید مخصوصی آورده، بسیار خلاف ظاهر است که «مشبّه به» اماء در حالت خاص (قصد اشتراء) باشد.<sup>۲</sup> بنابراین، ایشان زنان ذمی را به مطلق

۱. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۲۰.

۲. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۲۱.

۳. در توضیح کلام استاد علیه السلام باید دانست: تشبیه «نساء اهل ذمه» به «اماء» در خصوص قصد اشتراء

کنیزان تشبیه کرده است (نه خصوص کنیزان در حال قصد اشتراء)؛ پس ایشان نگاه عادی بدون تلذذ و ریبه به کنیزان را جایز می‌دانند، هرچند به قصد اشتراء و ابتیاع نباشد، چنان‌که ادعای شهرت نیز بر آن شده است. و چون مسئله نگاه با قصد ازدواج نیز در همین سیاق قرار گرفته، به نظر می‌رسد با توجه به استظهار مذکور، ملاک حرمت نگاه، تلذذ است و قصد عقد خصوصیتی در جواز نگاه ندارد.

با اینکه ملاک حرمت نگاه، تلذذ است، شاید ایشان به دو جهت نگاه به «وجه و کفین»<sup>۱</sup> حَرّه و «وجه و شعر» کنیزان را مشروط به قصد عقد و ابتیاع کرده است:

- جهت اول: گاهی که هنگام قصد ازدواج و خرید کنیز جایز است، همراه با دقت در صلاحیت آن زن یا کنیز برای استمتاعات جنسی است. چنین نگاهی در نوع موارد تحریک آمیز بوده و در غیر حال عقد و ابتیاع جایز نیست. شارع تنها در این دو حالت با ملاحظه مصالح اهمّ مثل «انما یشتربها باغلی الثمن»<sup>۲</sup> چنین نگاهی را جایز دانسته است.
- جهت دوم: گاهی منطوق جمله مراد نبوده، بلکه مفهوم آن مراد است، شاید عقد ایجابی قضیه مذکور در فراز اول و دوم واضح باشد، و قضیه به جهت عقد سلبی ذکر شده و مراد مرحوم شیخ مفید این باشد که شخص خواهان ازدواج یا خریدار کنیز تنها به همان مقداری که پیش‌تر نگاه به آن مقدار جایز بود، می‌تواند نگاه کند و بیشتر از آن مقدار در این دو حال نیز جایز نیست.

هیچ وجه شبه عرفی ندارد؛ به خلاف تشبیه آنان به مطلق اماء که می‌تواند وجه شبه آن این باشد که نساء اهل ذقه به منزله ممالیک امام علیه السلام هستند، یا آنان از جهت احترام نداشتن و یا سلب کردن احترام از خود، همانند کنیزان هستند.

۱. استاد علیه السلام: مرحوم شیخ مفید نگاه به «بدین» را هنگام عقد جایز دانسته، نه خصوص کفین، با اینکه بی‌شک نگاه به بدین به طور کلی در حال عادی استثناء نیست؛ بنابراین، شاید مراد ایشان از بدین خصوص کفین باشد، چنان‌که گاهی در عرف نیز بدین شکل استعمال می‌شود.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵: عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر علیه السلام عن الرجل یبرد أن یتزوج المرأة أینظر إليها قال نعم إنما یشتربها باغلی الثمن».

### فتوای شیخ طوسی

بعد از شیخ مفید، سید مرتضی قرار دارد اما فتوای ایشان در این باره یافت نشد؛ لذا در ادامه، فتوای شیخ طوسی تبیین می‌شود.

کلام صاحب ریاض و مرحوم نراقی: استثناء «وجه و کفین» در نهاییه و تبیان شیخ طوسی صاحب ریاض، و به تبع ایشان مرحوم نراقی، استثناء وجه و کفین از حرمت نظر را به شیخ طوسی در نهاییه و تبیان نسبت داده‌اند:  
ریاض:

«فتوی جماعه به، کالکلینی والشیخ فی النهایه و التبیان و کتابی الحدیث و ظاهر المسالك و سبطه فی الشرح و جماعه من متأخری المتأخرین مطلقا و المحقق الثانی و المصنف فی الشرائع و العلامه فی جمله من کتبه و اللمعه و الروضة فی الجملة و نسبه الصیمری فی شرح الشرائع إلى الأكثر.»<sup>۱</sup>

مستند:

«النظر إلى وجه سائر النساء الأجنبیات و أكفهن، فإنه يجوز و لو مکرراً عند الشیخ فی النهایه و التبیان و کتابی الحدیث، بل الکلینی، و جماعه من المتأخرین.»<sup>۲</sup>

### اشکال: بطلان انتساب صاحب ریاض و مرحوم نراقی

اما این انتساب، صحیح نیست؛ زیرا شیخ طوسی در نهاییه تنها در صورتی نگاه به وجه و کفین اجنبیه را جایز دانسته که قصد ازدواج با او را داشته باشد<sup>۳</sup>، و در تبیان<sup>۴</sup> بعد از ذکر اقوال، بدون اینکه فتوا بدهد، تنها قول ابن مسعود را احوط دانسته، که مراد از «مَا ظَهَرَ» ثیاب است. بله صریح کتاب مبسوط و ظاهر کتاب خلاف، نظر به وجه و کفین را جایز دانسته است.

۱. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۴۹.

۲. مستند الشیعه، ج ۱۶، ص ۴۶.

۳. النهایه (شیخ طوسی)، ص ۴۸۴.

۴. تفسیر التبیان، ج ۷، ص ۴۲۹.

شاید نسبت به کتاب تهذیب و استبصار نیز تصور شود که نسبت صاحب ریاض صحیح نیست؛ زیرا شیخ روایات جواز را نقل نکرده، تا فتوا به جواز بدهد؛ اما این تصور باطل است؛ زیرا مرحوم شیخ طوسی در کتاب الطهارة از تهذیب الأحکام در مسئله غسل میت عبارتی دارد که به صراحت نظر به وجه و کفین را از حرمت نظر استثنا می‌کند. تعبیر ایشان چنین است:

«فأما المرأة فإنه يجوز أيضا للرجال أن يغسلوا منها ما كان يجوز لهم النظر إليه في حياتها من الوجه واليدين وليس يجوز أكثر من ذلك يدل على ذلك ما رواه المفضل بن عمر وقد قدمناه.»<sup>۱</sup>

چنان‌که ایشان در کتاب الطهارة از استبصار در مسئله غسل میت عبارتی دارد که ظاهر آن این است که نظر به وجه و کفین را از حرمت نظر مستثنی می‌داند.

«أما المرأة فقد روى أيضا أنه يجوز للرجال أن يغسلوا منها ما كان يجوز لهم النظر إليه من محاسنها الوجه واليدين يدل على ذلك ما رواه الحسين بن سعيد عن علي بن التعمان عن داود بن فرقد ... يغسلون كفيها ... المفضل بن عمر قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ... قال يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يغسل ظهر كفيها.»<sup>۲</sup>

که کلمه «يَدَيْنِ» در عبارت تهذیب و استبصار به معنای کفین است؛ و قرینه آن، فتوای شیخ در خلاف و مبسوط - که در ادامه بیان خواهد شد - و ورود کفین در روایت مفضل بن عمر و عدم قول به جواز نظر به یدین به معنای عام آن، در بین امامیه<sup>۳</sup> است.

کلام صاحب إسداء الرغاب: انکار استثناء وجه و کفین در تهذیب  
صاحب إسداء الرغاب فرموده است: استثنای جواز نظر به وجه و کفین شهرت

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۴۴۲، ذیل ح ۷۲.

۲. الاستبصار، ج ۱، ص ۲۰۲.

۳. در جهت اول (بررسی اقوال در حرمت نظر به غیر «وجه و کفین») ثابت شد که احدی از امامیه از دست‌ها بیش از کفین را جزء استثنائات حرمت نظر ذکر نکرده‌اند؛ البته همان‌طور که در آنجا بیان شد، برخی از عاقله چنین توسعه‌ای را قائل هستند.

ندارد؛ چنان‌که طبق فتوای شیخ طوسی نگاه به وجه و کفین از حرمت نظر استثناء نشده است؛ زیرا ایشان در کتاب نهایی<sup>۱</sup> به گونه فتوا و در تبیان<sup>۲</sup> به شکل احتیاط نگاه به وجه و کفین را ممنوع دانسته<sup>۳</sup>، در تهذیبین نیز نقل روایت دلیل بر اعتقاد به مضمون آن نیست.<sup>۴</sup>

**اشکال:** تصریح شیخ طوسی در تهذیبین بر استثنای «وجه و کفین» اما نسبت اخیر ایشان به شیخ طوسی صحیح نیست؛ زیرا چنان‌که نقل شد، عبارت تهذیب و استبصار، نقل روایت نیست، بلکه فتوای خود شیخ است؛ چنان‌که در ادامه بیان می‌شود شیخ طوسی در کتاب خلاف<sup>۵</sup> و مبسوط<sup>۶</sup> قائل به استثناء وجه و کفین است، کلام صاحب إسداء الرغاب از این ناشی شده که به دو کتاب خلاف و مبسوط مراجعه نکرده است.

**استظهار استثناء «وجه و کفین» از «خلاف و مبسوط»**  
مرحوم شیخ طوسی در کتاب خلاف، نظر به وجه و کفین را جایز می‌داند؛ اما شاید در نگاه اولیه دلالت عبارت ایشان روشن نباشد، عبارت خلاف این‌گونه است:

«يجوز النظر الى امرأة أجنبية يريد يتزوجها اذا نظر الى ما ليس بعورة فقط و به قال ابوحنيفة و مالك و الشافعي، الآن عندنا و عند مالك أن ما ليس بعورة، الوجه و الكفان فحسب. و عن أبي حنيفة روايتان: احدهما: مثل ما قلناه و الثانية و القدمان ايضا. و قال المغربي<sup>۷</sup>:

۱. النهاية (شیخ طوسی)، ص ۴۸۴.

۲. تفسیر التبیان، ج ۷، ص ۴۲۹.

۳. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۷.

۴. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۱۰-۱۱.

۵. الخلاف، ج ۴، ص ۲۴۷، مسألة ۳.

۶. المبسوط، ج ۴، ص ۱۶۰.

۷. استاد رحمته مقصود حسین بن علی المغربي است که شعری هم در کشکول شیخ بهانی یا جای دیگر از او نقل شده است: «انا الحسين بن علي المغربي درندي، درندي، درندي، تکیه کلام مرحوم آقای نائینی برای بیان بی‌ارزش بودن مطلبی تعبیر «درندي، درندي، درندي» بوده، یعنی «مهمل» است.

لایحوز أن ينظر اليها ولا الى شيء منها اصلا و قال داود: ينظر الى كل شيء من بدنها و أن تعزت. دليلنا: اجماع الفرقه و اخبارهم. و أيضا قوله تعالى: ﴿وَلَا يَتَّبِعُنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ و قال المفترون: الوجه و الكفان.»

برای استظهار جواز نظر به وجه و کفین از این عبارت شیخ طوسی حتی برای کسی که خواهان ازواج نیست، باید به نکاتی توجه شود:

نکته اول: اصل مسئله ای که بین عامه محل اختلاف بوده، و شیخ آن را مطرح کرده، مسئله نظر شخص خواهان ازدواج است، و شیخ برای اثبات جواز نظر شخص خواهان ازدواج عبارت فوق را آورده، و به اجماع امامیه و روایات و آیه شریفه ﴿وَلَا يَتَّبِعُنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾<sup>۱</sup> استدلال کرده است.

نکته دوم: موضوع آیه شریفه ﴿وَلَا يَتَّبِعُنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ اختصاصی به نگاه شخص خواهان ازدواج ندارد؛ چنان که این آیه، درباره شخص خواهان ازدواج نازل نشده است. و شیخ نیز به این مطلب توجه دارد. اگر آیه دلالت بر حرمت اظهار زینت مخفی، و جواز اظهار زینت ظاهر بکند، این حکم اختصاصی به شخص خواهان ازدواج نخواهد داشت؛ لذا به عقیده مرحوم شیخ برای زنان جایز نیست ابداء زینت کنند، چه در حضور شخص خواهان ازدواج و چه غیر آن. و تنها ابداء زینت ظاهر که عبارت از وجه و کفین است، جایز است.

نکته سوم: گرچه بحث ما مربوط به جواز نظر است و آیه تنها بر جواز ابداء دلالت داشته، و ربطی به جواز نظر ندارد؛ اما به عقیده شیخ «جواز ابداء زینت برای زن» با «جواز نظر برای مرد»، ملازمه دارد، و در تمامی مواردی که زن می تواند زینت خود را اظهار کند، مرد نیز می تواند به او نگاه کند.

نتیجه: از مجموع این نکات استظهار می شود به عقیده شیخ طوسی جواز نظر به وجه و کفین، اختصاص به «شخص خواهان ازدواج» ندارد و اظهار زینت ظاهر

۱. استاد رحمته داود ظاهری بین عامه مثل اخباری ها در شیعه است. در عامه نیز اخباری وجود دارد که به آنها ظاهری می گویند. داود ظاهری مؤسس این مسلک است. ابن حزم اندلسی، جزء ظاهری هاست.

۲. النور، ۳۱.

(وجه و کفّین) برای زن جایز است، حتی در غیر مورد قصد ازدواج؛ چنان‌که نگاه مرد نیز به زینت ظاهر، جایز است.

شاید ایشان به یکی از دو وجه ذیل، بحث جواز نظر به وجه و کفّین بدون قصد تزویج را، در مسئله شخص خواهان ازدواج مطرح کرده است:

• وجه اول: موضوع بحث در کتب عامه، شخص خواهان ازدواج بوده است، و اختلاف آراء و اقوال در میان عامه مربوط به این موضوع بوده است؛ لذا شیخ هم در کتاب خلاف، این موضوع را مطرح کرده است.

• وجه دوم: کلمه «جایز» در اصطلاح متأخرین یعنی کاری که حرام نیست، گرچه مکروه باشد؛ ولی در اصطلاح قداماء کلمه «جایز» در بسیاری از موارد به معنای حرام و مکروه نبودن است و برای عدم حرمت وضع نشده است؛ لذا در بسیاری از موارد «لایجوز» نزد قداماء «یحرم» نیست، بلکه اعم از کراهت و حرمت است. البته اطلاق «منع» مقتضی «حرمت» است و لذا اگر چیزی به صورت مطلق ممنوع شود، معنای آن حرمت خواهد بود؛ اما تعبیر «فلان چیز ممنوع نیست» به این معنا است که منع تحریمی و تنزیهی ندارد.

شیخ نیز در مورد شخص خواهان ازدواج با تعبیر «یجوز النظر» نفی حرمت و کراهت از نظر به وجه و کفّین کرده است؛ ولی معنایش این نیست که در موارد دیگر جواز نظر، هیچ منعی حتی تنزیهی وجود ندارد.

با توجه به این وجه دوم، معنای عبارت شیخ در مبسوط نیز روشن می‌شود؛ در مبسوط مرحوم شیخ، نظر به وجه و کفّین تنها در ضرورت یا حاجت، جایز دانسته شده است خصوصاً که عبارت ابن ادریس<sup>۱</sup> که ظاهر در حرمت نظر به وجه و کفّین است مشابه تعابیر مبسوط است.

عبارت مبسوط چنین است:

«فاما النظر اليها ضرورة أو حاجة فحائز، فالضرورة مثل نظر الطبيب اليها و ذلك يجوز بكل حال و ان نظر الي عورتها؛ لانه موضع ضرورة؛ لانه لا يمكن العلاج الا بعد الوقوف عليه و مثل ما اذا ادعى عيبا

علی امرأته فانكرته فأتى بمن يراه (یراها ظ) و يشهد عليه (علیها ظ) و الحاجة مثل أن يتحمل شهادة علی امرأة فلا بد من أن یرى وجهها ليعرفها و یجلبها و مثل ما لو كانت بینه و بینها معاملة و مباحة ليعرف وجهها، فیلعلم من التی یعطیها الثمن ان كانت بایعة أو المثل من ان كانت مبتاعة و مثل الحاكم اذا حکم علیها فانه یرى وجهها ليعرفها و یجلبها.<sup>۱</sup>

بالحاظ اینکه در بسیاری از موارد، «لا یجوز» نزد قدما «یحرم» نیست، بلکه اعم از کراهت و حرمت است؛ پس از عبارت مبسوط نمی توان استظهار حرمت کرد. شاهد این مطلب عبارت قبلی شیخ است که می فرماید:

«لاتحل للاجنبي أن ينظر الى أجنبية لغير حاجة و سبب، فنظره الى ما هو عورة منها محظور و الى ما ليس بعورة مكروه و هو الوجه و الكفان.»<sup>۲</sup>

پس شیخ طوسی در کتاب مبسوط جواز نظر به وجه و کفین، را همراه با کراهت می پذیرند که هنگام اضطرار یا حاجت، کراهت نیز از بین می رود.

بررسی قول دوم (حرمت نظر به وجه و کفین مطلقاً (نگاه اول و نگاه های بعدی))  
قول دوم، حرمت نظر به وجه و کفین مطلقاً - چه نگاه اول چه نگاه های بعدی - است. مرحوم شیخ طوسی در نهاییه<sup>۳</sup>، مرحوم ابوالصلاح حلبی در کافی<sup>۴</sup>، مرحوم ابن براج در مهذب<sup>۵</sup>، مرحوم ابن حمزه<sup>۶</sup>، مرحوم قطب راوندی در فقه القرآن<sup>۷</sup>، مرحوم ابن

۱. المبسوط، ج ۴، ص ۱۶۰-۱۶۱.

۲. المبسوط، ج ۴، ص ۱۶۰.

تعبیر مذکور در مبسوط، در عبارت سرائر وجود ندارد؛ لذا ابن ادریس در زمره کسانی است که منکر استثنای بودن وجه و کفین در حالت عادی هستند.

۳. النهاية (شیخ طوسی)، ص ۴۸۴.

۴. الکافي في الفقه، ص ۲۹۶.

۵. المهذب (ابن براج)، ج ۲، ص ۲۲۱.

۶. الوسيلة، ص ۳۱۴.

۷. فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۱۲۹: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَفْضُلُونَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ» بدل علی أنه لا یحل

زهره<sup>۱</sup>، و ظاهر مرحوم ابن ادریس در سرائر<sup>۲</sup>، مرحوم محقق در مختصر نافع<sup>۳</sup>، علامه در تذکره<sup>۴</sup>، ارشاد<sup>۵</sup> و تبصره<sup>۶</sup>، مرحوم فخر المحققین در ایضاح<sup>۷</sup> و شهید اول در حواشی نجاریه و مرحوم فاضل هندی در کشف اللثام<sup>۸</sup> قائل به این نظر هستند.

فتوای اکثر قدماء به حرمت نظر به «وجه و کفین»

بنابراین، می‌توان گفت اکثر قدمای اصحاب، نظر به وجه و کفین را مانند نظر به بقیه اندام اجنبیه حرام می‌دانند. برخلاف صیمری<sup>۹</sup> و جزایری<sup>۱۰</sup> که به صورت مطلق، جواز نظر به وجه و کفین را به اکثر اصحاب، نسبت داده بودند.

بررسی قول سوم (تفصیل بین نگاه اول و نگاه‌های بعدی)

قول سوم جواز نگاه اول به وجه و کفین است.

محقق در شرایع می‌فرماید: «يجوز أن ينظر إلى وجهها و کفها علی کراهية فيه مرة ولا يجوز معاودة النظر.»<sup>۱۱</sup> علامه در بسیاری از کتاب‌هایش چون قواعد<sup>۱۲</sup> و تحریر<sup>۱۳</sup>،

للاجنبی أن ينظر إلى أجنبية لغير حاجة و سبب. فنظرة إلى ما هو عورة منها محظور و إلى ما ليس بعورة كالثياب فقط مکروه.»

استاد رحمته: انحصار تجویز نظر به ثياب، نشانگر آن است که ایشان نگاه به وجه و کفین را جایز نمی‌دانند.

۱. غنية النزوع، ص ۳۵۵.

۲. السرائر، ج ۲، ص ۶۰۸.

۳. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۲.

۴. تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۳.

۵. إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۵.

۶. تبصرة المتعلمين، ص ۱۳۴.

۷. إيضاح الفوائد، ج ۳، ص ۶.

۸. كشف اللثام، ج ۷، ص ۲۶.

۹. غاية المرام، ج ۳، ص ۹.

۱۰. فتلاند الذرر في بيان آيات الأحكام بالأنز، ج ۳، ص ۲۰۸.

۱۱. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۳.

۱۲. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۶.

۱۳. تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۱۹.

و شهید اول در لمعه<sup>۱</sup> و فاضل مقداد در تنقیح<sup>۲</sup> و کنز العرفان<sup>۳</sup> از محقق تبعیت کرده‌اند و محقق ثانی در جامع المقاصد<sup>۴</sup> وجه این تفصیل را بیان کرده است.

**نتیجه:** شاذ نبودن حکم به استثناء «وجه و کفین» اجنبیه

از مطالب فوق، روشن شد که اقوال مختلفی در حکم نگاه به وجه و کفین زن اجنبی وجود دارد، و حکم آن را نمی‌توان از اقوال فقها به دست آورد؛ بنابراین، اختیار جواز نظر به وجه و کفین قول مستبعدی نیست. اگر طبق ادله، یکی از این اقوال اثبات شود، نمی‌توان به توهم اجماع یا شهرت از مقتضای ادله دست برداشت؛ لذا باید با مراجعه به آیات و روایات، مقتضای ادله بررسی شود.

**دلیل اول: آیات شریفه**

ابتدا آیات شریفه بررسی می‌شود:

**آیه اول:** ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾

﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾.<sup>۵</sup>  
یکی از ادله‌ای که ممکن است برای اثبات حرمت نظر به وجه و کفین اجنبیه، به عمومیتش تمسک شود، آیه غض است؛ اما چنان‌که در مباحث آیه غض بیان شد این آیه چنین دلالتی ندارد.

**آیه دوم:** ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا... وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ...﴾

﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لِيُضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَ لَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَ

۱. اللمعة الدمشقية، ص ۱۷۴.

۲. التنقيح الرابع، ج ۳، ص ۲۱.

۳. کنز العرفان، ج ۲، ص ۲۲۰.

۴. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۰.

۵. النور، ۳۰.

لَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يَخْفَيْنَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَ تُوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ<sup>۱</sup>.

### کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی به تَبَع صاحب إسداء الرغاب<sup>۲</sup> فرموده است: از آیه شریفه ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا... وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِيُعْلَمَ مِنْهُنَّ أَوْ...﴾<sup>۳</sup> حرمت نظر به شکل اطلاق استفاده می‌شود.<sup>۴</sup>

تفصیل کلام ایشان با تبیینی بیشتر در ذیل مطرح می‌شود:

### مقدمه اول: تفاوت «ابدی له» و «ابدی»

«بداء» به معنای ظهر است، چنان‌که در آیه ﴿بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا﴾<sup>۵</sup> نیز به معنای بین رفتن ساتر آدم و حوا، و آشکار شدن عورت آنان است. «ابدی» نیز به معنای کنار زدن ساتر است به طوری که اگر کسی بخواهد نگاه کند، مانعی نباشد. استعمال «ابدی» ملازمه با حضور انسان ندارد، و اگر لفظ «ابدی» بدون قید «لشخص یا له» باشد نظیر «ابدی وجهه یا ابدی یده یا ابدی فرجه» اعم از حضور ناظر و عدم حضور اوست، و اگر شخص بدون حضور دیگران، عورتش را آشکار کند، باز «ابدی سواته» صادق است؛ اما «ابدی لشخص» تنها در صورت حضور ناظر، استعمال می‌شود.

مقدمه دوم: ظهور ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ در حرمت ابداء به مجرد احتمال وجود ناظر از سوی دیگر طبق ابتدای آیه شریفه ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ابداء زینت ظاهری جایز است؛ ولی ابداء زینت غیر ظاهر حرام است. بر اساس تناسبات حکم و موضوع، اگر شخص بداند ناظری حضور ندارد، ابداء حرام نیست؛ چون

۱. النور، ۳۱.

۲. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۳۳.

۳. النور، ۳۱.

۴. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۴۱-۴۲، ۴۶، ۱۰۳.

۵. الأعراف، ۲۲.

ستر، واجب نفسی نیست؛ ولی با احتمال وجود ناظر، و یقین نداشتن به عدم حضور ناظر، پوشاندن، لازم، و ابداء حرام است. اگر کسی به بهانه یقین نداشتن به وجود ناظر، بدون پوشاندن بدن خود، از خانه خارج شود، با خطاب «وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» مخالفت کرده است. اینکه طبق روایات مراد از «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» وجه و کفین بیان شده، معنایش این است که وجه و کفین مانند عورت و سایر قسمت‌های بدن نیست، چون در عورت و سایر قسمت‌های بدن با احتمال وجود ناظر، نیز شخص نمی‌تواند، عریان به کوچه برود؛ ولی در وجه و کفین با صرف احتمال وجود ناظر پوشاندن وجه و کفین لازم نبوده، و کشف آن جایز است و تنها با یقین به وجود ناظر پوشاندن آنها لازم است.<sup>۱</sup>

**مقدمه سوم: ظهور «وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ» در حرمت ابداء «ما ظهر» در فرض وجود ناظر**  
 اما فرض بخش دیگر آیه شریفه «وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ»، وجود ناظر و رؤیت اوست؛ اما با تقسیم ناظرین به دو دسته، دسته اول را از حرمت ابداء زینت، استثناء کرده است؛ پس وقتی زن بداند شخص ناظری حضور دارد که جزء افراد استثنائاً شده نیست، ابداء زینت جایز نیست. این فقره، از ابداء زینت، بعضی از ناظرین را استثنا کرده؛ اما هیچ عضوی حتی «ما ظهر» را نیز استثناء نکرده است؛ لذا در آیه شریفه دلیل اثباتی بر چنین استثنایی وجود ندارد؛ یعنی بر فرض، مراد از «ما ظهر» وجه و کفین باشد، در مقابل افراد استثنائاً نشده ابداء وجه و کفین نیز جایز نیست.

#### مقدمه چهارم: ملازمه بین حرمت ابداء و حرمت نظر

از سویی جواز کشف با جواز نظر ملازمه ندارد، چه بسا که کشف جایز باشد ولی نگاه کردن حرام باشد؛<sup>۲</sup> ولی بین وجوب ستر و حرمت نظر ملازمه هست، چون ستر جنبه مقدمی برای ترک نگاه داشته، و حرمت کشف برای جلوگیری از دیدن دیگران

۱. با اینکه مرحوم آقای خونی کاربرد ابداء را بدون «لام» اعم از حضور ناظر گرفته است؛ اما در این مقدمه دوم قائل شده صدر آیه شریفه که مشتمل بر «ما ظهر» است، مختص به فرض احتمال وجود ناظر است و شامل فرض علم به وجود ناظر نیست؛ شاید دلیل ایشان بر این مدعا آن باشد که به قرینه ذیل آیه که ابداء بالآدم آمده است صدر آیه، مختص به فرض احتمال وجود ناظر است.

۲. استاد رحمته؛ چنان‌که آقای داماد نیز همین را فرموده است (ر.ک: کتاب الصلاة (محقق داماد)، ج ۲، ص ۳۹).

است، و نگاه کردن بر دیگران حرام است.

نتیجه: حرمت نظر به «وجه و کفین» و بدن اجنبیه  
بنابراین، از فقره دوم آیه، یعنی ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ به ضمیمه مقدمه فوق  
استفاده می‌شود با فرض یقین به وجود ناظر، بر زن، ستر بدن واجب بوده و هیچ  
عضوی نیز استثنا نشده و طبق ملازمه، بر مرد نیز نظر حرام است؛ پس این آیه از  
ادله عامه حرمت نظر است.

### اشکال بر کلام آقای خوئی

اما کلام ایشان قابل مناقشه است.

اشکال اول: عدم لحاظ «شک یا علم به وجود ناظر» در حکم آیه  
اشکال اول، این است که فقره ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ مختص به صورت  
شک در وجود ناظر نبوده، و فقره ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ نیز تنها ناظر به  
صورت قطع و یقین به وجود ناظر نیست، بلکه با هر دو سازگار است.

توضیح مطلب: علم، شرط تنجز تکلیف است نه شرط فعلیت. و متعلق احکام  
«موضوعات واقعی» است، نه «موضوعات معلوم»؛ پس آیه شریفه ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ  
إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ در مقام بیان حکم واقعی، حضور ناظر را فرض کرده است، و قید «أن  
یکون حضور الناظر معلوماً» جزء موضوع نیست؛ پس علم به حضور ناظر یا شک  
در حضور او دخالتی در این حکم نداشته، و آیه در صدد آن نیست. کشف در  
مقابل ناظر، مبعوض شرع است (حضور ناظر معلوم باشد، یا محتمل)، البته در  
مقام تنجز، حکم مختص صورت علم است، و تنها در صورت علم به حضور ناظر،  
کشف موجب مجازات است. و اگر زن با علم به عدم حضور ناظر، ستر نکند  
حکم بر او منجز نشده، و مجازات نمی‌شود.<sup>۱</sup>

۱. البته اگر در جایی احتمال مفسده وجود داشته باشد و مشهور نیز فتوای به حرمت داده باشند، مقتضای  
اصل عملی در چنین فرضی احتیاط است نه برائت. البته استاد رحمته در بیان اخیر خود - در هنگام نگارش  
نهایی این مطالب - فرموده است: با لحاظ تناسب حکم و موضوع، مستفاد از دستور به وجوب ستر این  
است که زنان هر جا در معرض نگاه اجنبیه هستند باید خود را بپوشانند؛ البته این حکم الزامی حکمی  
طریقی است؛ یعنی اگر بعداً معلوم شود ناظری در کار نبوده است، تنها تجزی رخ داده است.

از سویی چنین نیست که فقره ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ متعرض فرض شک بوده، و فرض یقین با اولویت فهمیده شود، بلکه صورت شک و علم به وجود ناظر، در بیان حکم ملاحظه نشده است، و زنان در هر صورت مشمول حکم ﴿لَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ هستند؛ لذا اختصاص استثناء «ما ظهر» به صورت شک در وجود ناظر وجهی ندارد، و همان طور که مستثنی منه هر دو صورت شک و یقین را شامل می شود، اطلاق مستثنی نیز، هر دو صورت یقین و شک را شامل می شود؛ پس ابداء زینت آشکار، حرام نیست چه وجود ناظر یقینی باشد و چه وجود ناظر محتمل بوده باشد.

به عبارت دیگر ﴿لَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ عموم سلب است نه سلب عموم؛ یعنی معنای آیه این است که همیشه اظهار زینت مخفی، حرام است، چه وجود ناظر، یقینی باشد چه یقینی نباشد و تنها در معرض نگاه ناظر باشد؛ اما زینت آشکار «ما ظهر» از حرمت کشف استثناء شده، که اطلاق آن مقتضی تساوی صورت علم و شک آن است؛ بنابراین، ابداء زینت آشکار جایز است، چه وجود ناظر، یقینی باشد چه یقینی نباشد و تنها در معرض نگاه ناظر باشد؛ پس چون مستثنی منه مطلق است مستثنی نیز مطلق است. بلیه اگر ﴿لَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ سلب العموم بود یعنی قبل از استثناء، اطلاق آیه مقتضی عمومیت بود و این عمومیت با استثناء «الاما ظهر» سلب می شد، در این صورت معنا داشت که فقط در موارد خاص - مثلاً احتمال وجود ناظر - این عمومیت سلب شود.

#### اشکال دوم: استثناء «ما ظَهَرَ» برای هر دو فقره آیه

ایشان فرموده است: فقط در فقره اول آیه، «ما ظَهَرَ» استثناء شده، و در فقره دوم از آیه استثنایی وجود ندارد؛ اما این ادعای ایشان نیز ناتمام است؛ زیرا وقتی فقره اول ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ دو فرض «علم به وجود ناظر» و «شک در وجود ناظر» را شامل می شود، در فقره دوم آیه ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ به همان استثنای موجود در فقره اول اکتفا شده و نیازی به تکرار استثناء نبوده است. نظیر اینکه بگویند: «ربا با این خصوصیات - مثلاً همجنس - حرام است»، سپس بگویند: «ربا بین والد و ولد، یا ربا بین زوج و زوجه استثناء است»؛ یعنی همان ربایی که خصوصیاتش ذکر شد، در این دو مورد استثناست، و نیازی به تکرار آن

خصوصیات برای ربای محرم، نیست.

پس این آیه هم از ادله عامه حرمت نظر نیست و باید از دلیلی دیگر مراد از «ما ظَهَرَ» روشن شود.

**آیه سوم: آیه شریفه حجاب**

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا... وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ...﴾<sup>۱</sup>.

**کلام صاحب إسداء الرغاب**

صاحب إسداء الرغاب، در صدد اثبات حرمت اثبات حرمت نظر به وجه و کفین برآمده است.

**مطلب اول: تعمیم آیه حجاب از زنان پیامبر ﷺ به تمام زنان با دو بیان**

ایشان با تمسک به آیه حجاب فرموده است:

«بل الإنصاف أن وجوب السؤال من وراء الحجاب في البيوت في

محل الحاجة الى المتاع ادل على وجوب الستر في غير محل

الحاجة و هذا واضح جدا.»<sup>۲</sup>

سپس ایشان با دو بیان تعمیم آیه را نسبت به غیر زنان پیامبر ﷺ استفاده کرده است:

**بیان اول: استفاده تعمیم از تعلیل ﴿ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾**

بیان اول این است که ذیل آیه ﴿ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ هرچند ابتدا خطاب به مردان است؛ ولی از تعبیر ذیل که به منزله تعلیل است استفاده می شود که سؤال از پشت حجاب بدین علت لازم است که چنین کاری بهترین راه حفظ طهارت قلبی شما و زنان پیامبر ﷺ است، نگاه کردن بدون حجاب دارای خطراتی همچون زنا و

۱. الأحزاب، ۵۳.

۲. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۶۲.

منکرات، و آلودگی قلبی است. و برای جلوگیری از این آلودگی دستور سؤال از پشت حجاب صادر شده است؛ پس از ذیل آیه چند مطلب فهمیده می‌شود:

۱. امر به حجاب الزامی است.
۲. زنان نیز مأمورند پشت حجاب باشند تا طهارت قلبی برای آنان نیز حاصل شود.
۳. این امر، اختصاصی به زنان پیامبر ﷺ ندارد.

**بیان دوم: استفاده تعمیم از «بعد آن امر بالحجاب»**

بیان دوم: در روایت ابن ام مکتوم در مکارم الاخلاق چنین آمده است:

عن أم سلمة قالت: «كنت عند النبي ﷺ و عنده ميمونة فأقبل ابن أم مكتوم و ذلك بعد أن أمر بالحجاب فقال احتجاجا فقلنا يا رسول الله ﷺ أليس أعمى لا يبصرنا فقال: أفعميا وان أنتما؟ أ لستما تبصرانه؟»<sup>۱</sup>

از عبارت «بعد آن امر بالحجاب» استفاده می‌شود حجاب، امر اختصاصی به زنان پیامبر ﷺ نداشته، و امر عمومی بوده است.<sup>۲</sup>

**مطلب دوم: لغو بودن آیه با قبول ابداء «وجه» در اماکن عمومی**  
ایشان همچنین فرموده است:

«فظهر أنّ الغرض المطلوب من الحجاب ترك اجتماع النساء مع الرجال و ترك اللقاء و المصادفة رأسا و الحاصل ترك الرؤية و اللقاء مطلقا و لو كان النظر الى الوجه و الكفّين من الاجنبية سائغا شرعا في الطرق و الشوارع من غير مانع و لارادع فأی فائدة في الحجاب في البيت.»<sup>۳</sup>

۱. مکارم الاخلاق، ص ۲۳۳.

۲. ابداء الرغاب، ج ۱، ص ۶۲ و ۶۳.

۳. ابداء الرغاب، ج ۱، ص ۶۲.

### اشکال بر کلام صاحب کتاب إسداء الرغاب

پیش‌تر بیان شد که این آیه مخصوص زنان پیغمبر ﷺ است؛ اما کلام صاحب إسداء الرغاب از چند جهت دیگر نیز محل اشکال است:

#### اشکال اول: اختصاص «لرؤم ستر حجم بدن» به زنان پیامبر ﷺ

اولاً، آیه شریفه تنها به پوشش زن نپرداخته، بلکه سؤال از پشت حجاب را مطرح کرده است. با این معنا اگر زنی با پوشانیدن کامل خود، وجه و کفین را نیز بپوشاند، ولی مرد نامحرم رو در رو از او سؤال کند، باز هم به آیه شریفه عمل نشده است؛ زیرا طبق آیه شریفه باید از پشت حجاب همچون پرده و دیوار سؤال پرسیده شود، تا حجم بدن زن آشکار نگشته، و اندام زن نیز دیده نشود. این حکم اگر مختص به زنان پیامبر ﷺ نباشد، حکم الزامی نیست؛ زیرا گرچه پوشاندن حجم بدن مستحب بوده و از آداب شمرده شده است، بلکه روایات به ظاهر نشدن زنان در حضور مردان، و در خانه ماندن آنان امر استحبابی کرده است؛ ولی به یقین و به اتفاق فتاوا پوشاندن حجم بدن زن لازم نیست؛ بنابراین، آیه به احتمال زیاد اختصاص به زنان پیامبر ﷺ دارد؛ زیرا حفظ شوونات پیامبر ﷺ اقتضای می‌کند که زنانش به هیچ وجه آشکار نشوند؛ نظیر آیه «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ»<sup>۱</sup> که به تفاوت زنان پیامبر ﷺ و دیگران اشاره می‌کند؛<sup>۲</sup> بنابراین، نفس خروج عایشه از خانه و ظاهر شدن معصیت است، حتی اگر از جنگ و کشتار مؤمنین چشم پوشی شود.

#### اشکال دوم: احتمال لزوم مراتب عالی طهارت در مواجهه با خصوص زنان پیامبر ﷺ

ثانیاً، استدلال به ذیل آیه شریفه برای وجوب حجاب صحیح نیست؛ زیرا طهارت

۱. در «بررسی ادله حرمت نظر زن به بدن اجنبی» گذشت که آیه شریفه و روایات مرتبط با آن اطلاق ندارند و شامل سایر زنان نمی‌شوند.

۲. النور، ۳۲.

۳. توضیح بیشتر: زنان پیامبر ﷺ احکام اختصاصی هم داشته‌اند. مثلاً ازدواج با آنها پس از وفات آن حضرت حرام بوده است؛ زیرا مخالف شئون و احترام پیامبر ﷺ بوده و علاوه بر این چه بسا منشأ سوء استفاده سیاسی واقع می‌شده است؛ چنان‌که در تاریخ اسلام شاهد می‌باشیم که از نام همسر پیامبر ﷺ چه استفاده‌های ناروا نشده است، بلکه معاویه همواره عنوان «خال المؤمنین» را یدک می‌کشیده و با آن عوام مردم را می‌فریفته است.

مراتبی دارد، برخی مراتب، لازم و برخی مراتب آن، مستحب است. به علاوه اگر مراد از طهارت قلبی، طهارت از گناه و آلودگی معصیت باشد و مراد از طهارت مرتبه‌ای در مقابل گناه باشد، بازهم ذیل این آیه نمی‌تواند قرینه تعمیم حکم آیه از زنان پیامبر ﷺ به تمام زنان باشد؛ زیرا شاید زنان پیغمبر ﷺ با زنان دیگر تفاوت داشته باشند. بدین بیان که طبق دستور خداوند باید سؤال دیگران از زنان پیغمبر ﷺ از پشت حجاب باشد، چون جایگاه پیغمبر ﷺ اقتضا می‌کند زنان ایشان از پرده خارج نشده و ظاهر نشوند، و چنین حجابی بر زنان پیغمبر ﷺ لازم است؛ پس سؤال از زنان پیامبر ﷺ بدون حجاب، آلودگی قلبی شدیدی می‌آورد؛ ولی بالطبع سؤال از زنان دیگر برای افراد چنین آلودگی قلبی ندارد؛ چون نگاه به زنان دیگر بدون اینکه پشت پرده یا دیوار باشند حرام و گناه نیست و با طهارت قلبی منافاتی ندارد، تا آلودگی بیافریند.<sup>۱</sup>

**اشکال سوم: عدم دلالت روایت ابن ام مکتوم بر تعمیم حکم به سایر زنان**  
ثالثاً، روایت ابن ام مکتوم نیز به چند دلیل شاهد تعمیم حکم آیه شریفه از زنان پیامبر ﷺ به زنان دیگران نیست.

روایت ابن ام مکتوم بنا بر نقل کتاب مکارم الأخلاق از جهت سندی مرسل و غیر قابل اعتماد است؛ چنان‌که این روایت در کتاب کافی نیز مرسل نقل شده است.<sup>۲</sup> ولی این روایت بنا بر نقل کافی بدین شکل است: «استأذن ابن ام مکتوم علی

۱. توضیح بیشتر: در عبارت آیه شریفه ﴿ذَلِكُمْ أَطَهَرُ﴾ دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: سؤال از پشت پرده سبب می‌شود که انسان از خطرات سؤال بدون حجاب، در امان باشد؛ یعنی مبعوض اصلی شارع و محرم شرعی معلول سؤال بدون حجاب است که افتادن به معصیت رابطه با اجنبیه است، طبق این احتمال زنان پیغمبر ﷺ و زنان دیگران تفاوتی ندارند، و نگاه به هر زنی چنین خطرانی دارد.

احتمال دوم: نفس سؤال بدون حجاب، حرام و سبب آلودگی قلبی است و آلودگی قلبی معلول سؤال بدون حجاب نیست، طبق این احتمال می‌توان بین زنان پیغمبر ﷺ و دیگران تفاوت قائل شد. چون احتمال دوم هم مطرح است، استدلال به ذیل آیه بر تعمیم حکم تمام نیست.

۲. مکارم الأخلاق، ص ۲۳۳: عن أم سلمة قالت: «كنت عند النبي ﷺ وعنده ميمونة...» الكافي، ج ۵، ص ۵۳۴، ح ۲: عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «استأذن ابن ام مکتوم علی النبي ﷺ و...».

التَّبِيءِ ﷺ و عنده عائشة و حفصة فقال لهما قوما فادخلا البيت فقالتا إنه أعمى؟ فقال إن لم يركمما فإنكما تريانه.»<sup>۱</sup> که با نقل مرحوم طبرسی در مکارم الأخلاق<sup>۲</sup> معارض است، نقل کلینی دو تفاوت دارد:

**تفاوت اول:** داستان را دربارهٔ عایشه و حفصه می‌داند نه ام سلمه و میمونه<sup>۳</sup>.  
**تفاوت دوم:** تعبیر «و ذلك بعد أن أمر بالحجاب» در نقل کلینی نیامده است و چون نقل کلینی نسبت به نقل مکارم الأخلاق از لحاظ سند معتبرتر است؛ لذا اصل وجود این عبارت ثابت نیست.

مرحوم طبرسی (صاحب مجمع البیان و پدر صاحب مکارم الأخلاق) همین روایت را در جوامع الجامع<sup>۴</sup> با تعبیر «بعد أن أمرنا بالحجاب» نقل کرده که از آن امر عمومی زنان به حجاب استفاده نمی‌شود، بلکه به روشنی بر امر اختصاصی زنان پیامبر ﷺ دلالت می‌کند.

به علاوه ظهور تعبیر «بعد أن أمر بالحجاب» در وظیفهٔ عمومی چندان روشن نیست. و می‌تواند به معنای امر اختصاصی زنان پیامبر ﷺ باشد. بر فرض امر به حجاب عمومی هم باشد، شاید امر اخیر به نحو شدیدتر به زنان پیامبر مختص شده باشد و آیه «فسألوهن من وراء حجاب»<sup>۵</sup> ناظر به همین امر شدید به زنان پیامبر ﷺ باشد.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۳۴، ح ۲: عذة من أصحابنا عن أحمد بن أبي عبد الله قال: «استأذن ابن أم مكتوم على النبي ﷺ و عنده عائشة و حفصة فقال لهما قوما فادخلا البيت فقالتا إنه أعمى فقال إن لم يركمما فإنكما تريانه.»

۲. مکارم الأخلاق، ص ۲۳۳: عن أم سلمة قالت: «كنت عند النبي ﷺ و عنده میمونه فأقبل ابن أم مكتوم و ذلك بعد أن أمر بالحجاب فقال احتجاجا فقلنا يا رسول الله ﷺ أليس أعمى لا يبصرنا فقال أفعمياوان أنما ألستما تبصرانه.»

۳. استاد ﷺ: شهید ثانی در حاشیهٔ شرح لمعه پس از نقل روایت مکارم الأخلاق و تفاوت آن با نقل کافی، تبدیل «عایشه و حفصه» به «ام سلمه و میمونه» در نقل مکارم الأخلاق را نشان از عامی بودن این روایت می‌داند: «و ما نقلناه [ = نقل مکارم الأخلاق ] ذكره جماعة من الفقهاء و الظاهر أنه عامي.» (الروضة البهیة، ج ۳، ص ۱۵۴).

۴. تفسیر جوامع الجامع، ج ۳، ص ۱۱۳: و عن أم سلمة قالت: «كنت عند النبي ﷺ و عنده میمونه، فأقبل ابن أم مكتوم، و ذلك بعد أن أمرنا بالحجاب، فقال: احتجاجا، فقلنا: يا رسول الله ﷺ أليس أعمى لا يبصرنا؟ فقال: أفعمياوان أنما؟ ألستما تبصرانه؟»

۵. الأحزاب، ۵۳.

اشکال چهارم: لغو نبودن آیه با وجوب ستر «غیر وجه و کفین» در اماکن عمومی رابعاً، اینکه ایشان فرموده است که این آیه شریفه را نمی‌توان به غیر وجه و کفین - با لحاظ اینکه متعارف بوده باز می‌گذاشتند - حمل کرد و الا امر به حجاب لغو است، گویا ایشان عمده خطرات و وسوس شیطانی و آلودگی‌های قلبی را ناشی از نگاه به وجه و کفین دانسته، در حالی که این مطلب، صحیح نیست؛ زیرا تأثیرگذاری صورت زن در حالت مستور بودن موی وی، با حالت مکشوف بودن موی وی، بسیار متفاوت است، صورت زن مکشوفه بسیار تحریک‌آمیزتر از صورت زن محجبه است که موهایش پوشیده و فقط گردی صورتش بیرون است؛ لذا اگر در امر به حجاب مراد، لزوم پوشاندن موها و سایر مواضع باشد و وجه و کفین استثنا باشد امر به حجاب لغو نخواهد بود.

نتیجه: عدم تمامیت استدلال به آیه حجاب

لذا استدلال به آیه حجاب بر تحریم نظر به وجه و کفین اجنبیه و لزوم ستر آنها بر زن تمام نیست، و آیه حجاب به احتمال زیاد اختصاص به زنان پیامبر ﷺ دارد و بر فرض عدم اختصاص نیز حکم الزامی نیست.

این مطلب را می‌توان افزود که حتی اگر آیه حجاب دلالت بر حکم الزامی عمومی داشته باشد، روایاتی که وجه و کفین را استثنا کرده، می‌تواند آیه را تخصیص بزند.

آیه چهارم: آیه شریفه «جلباب»

﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ اِخْتَلَوْا بُهْتَانًا وَاِثْمًا مُّبِينًا﴾ «یا ایها النبی قل لا رواجك وبتاتك و نساء المؤمنین یذنین علیهن من جلابیبهن ذلك اذنی ان یعرفن فلا یؤذین و كان الله غفوراً رحیماً» «لین لقرینته المناقون و الذین فی قلوبهم مرض و المرجفون فی المدینة لنعرفینك بهم ثم لا یجاورونك فیها الا قلیلاً» «ملعونین ایما تقفوا أخذوا و قتلوا تقتیلاً» «سنة الله فی الذین خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً»<sup>۱</sup>

به آیات فوق از سوره احزاب نیز برای اثبات لزوم ستر وجه و کفین استدلال شده است. با این تقریب که آیه شریفه می‌فرماید: زنان جلباب بیندازند و صورت مستور

بماند؛ پس ستر وجه واجب است. البته آیه در خصوص ستر کفین دلالت مطابقی ندارد، ولی به ضمیمه عدم قول به فصل بین وجه و کفین، لزوم ستر کفین هم استفاده می‌شود.

### کلام آقای مطهری درباره مفاد آیه

مرحوم آقای مطهری درباره مفاد آیه چند مطلب را بیان کرده است:

**مطلب اول:** امر زنان به «نزدیک کردن جلباب به خود»

ایشان می‌گویند: معنا و ترجمه آیه شریفه چنین است:

«ای پیغمبر به همسران و دخترانست و به زنان مؤمنین بگو که جلباب‌های (روسری‌های) خویش را به خود نزدیک سازند، این کار برای اینکه شناخته شوند و مورد اذیت قرار نگیرند، نزدیک‌تر است و خداوند آمرزنده و مهربان است. اگر منافقان و بیمارداران و کسانی که در شهر نگرانی به وجود می‌آورند، از کارهای خود دست برندارند، ما تو را علیه ایشان خواهیم برانگیخت، در آن وقت فقط مدت کمی در مجاورت تو خواهند زیست.»<sup>۱</sup>

همچنین فرموده است:

«بنابراین، مقصود از نزدیک ساختن جلباب، پوشیدن با آن می‌باشد؛ یعنی وقتی می‌خواهند از خانه بیرون بروند روسری بزرگ خود را با خود بردارند. البته معنی لغوی نزدیک ساختن چیزی، پوشانیدن با آن نیست بلکه از مورد چنین استفاده می‌شود. وقتی که به زن بگویند جامه‌ات را به خود نزدیک کن مقصود این است که آن را رها نکن، آن را جمع و جور کن، آن را بی‌اثر و بی‌خاصیت رها نکن و خود را با آن بپوشان.»<sup>۲</sup>

۱. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۵۰۰.

۲. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۵۰۳.

### مطلب دوم: دلالت جلاباب بر «روسری بزرگ»

ایشان پس از نقل معنای جلاباب در کتب لغت با اشاره به اختلاف مفسرین و اهل لغت در تبیین معنای «جلباب»، فرموده است:

«آنچه صحیح‌تر به نظر می‌رسد این است که در اصل لغت، کلمه «جلباب» شامل هر جامه وسیع می‌شده است؛ ولی غالباً در مورد روسری‌هایی که از چارقد بزرگتر و از ردا کوچکتر بوده است به کار می‌رفته است. ضمناً معلوم می‌شود دو نوع روسری برای زنان معمول بوده است: یک نوع روسری‌های کوچک که آنها را «خمار» یا «مقنعه» می‌نامیده‌اند و معمولاً در داخل خانه از آنها استفاده می‌کرده‌اند. نوع دیگر روسری‌های بزرگ که مخصوص خارج منزل بوده است.»<sup>۱</sup>

### مطلب سوم: حکم به تبعید مردان مزاحم زنان

ایشان همچنین فرموده است:

«نکته‌ای از آیه مورد بحث استفاده می‌شود و آن این است که افرادی که در کوچه‌ها و خیابان‌ها مزاحم زنان می‌گردند از نظر قانون اسلام مستحق مجازات سخت و شدیدی می‌باشند. تنها مثلاً آنان را به کلاتری جلب کردن و تراشیدن سر آنان کافی نیست، بسیار سخت‌تر باید مجازات شوند. قرآن می‌فرماید: ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا﴾<sup>۲</sup> یعنی اگر اینها دست از عمل زشت خود برندارند تو را فرمان می‌دهیم که به آنان حمله بری که دیگر جز اندکی در پناه تو نخواهند بود. حداقل آنچه از این آیه مفهوم می‌شود تبعید آنان از جامعه پاک اسلامی است. جامعه هر اندازه برای عفاف و پاکی احترام بیشتری قائل باشد برای خانمان مجازات شدیدتری قائل می‌شود و ذیل آیه

۱. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۵۰۳.

۲. الأحزاب، ۶۰.

در مورد مجازات منافقین و دستور تبعید آنهاست.»

مطلب چهارم: بررسی احتمالات معنایی «ذَلِكَ أَذْنِي أَنْ يَعْرِفَنَ فَلَا يُؤْذِينَ» ایشان دو معنا را درباره «ذَلِكَ أَذْنِي أَنْ يَعْرِفَنَ فَلَا يُؤْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» بیان و بررسی کرده است:

**معنای اول: تمییز حژه از کنیز**

معنای اول این است که برخی مفسرین گفته‌اند: گروهی از منافقین اوایل شب که هوا تازه تاریک می‌شد در کوچه‌ها و معابر مزاحم کنیزان می‌شدند. البته برای کنیزان چنان‌که قبلاً گفتیم پوشانیدن سر واجب نبوده است. گاهی از اوقات این جوانان مزاحم و فاسد متعرض زنان آزاد نیز می‌شدند و بعد مدعی می‌شدند که ما نفهمیدیم آزاد است و پنداشتیم کنیز است.

لذا به زنان آزاد دستور داده شد که بدون جلباب یعنی در حقیقت بدون لباس کامل از خانه خارج نشوند تا کاملاً از کنیزان تشخیص داده شوند و مورد مزاحمت و اذیت قرار نگیرند.<sup>۱</sup>

**اشکال: بی تفاوت نبودن شارع نسبت به آزار کنیزان**

ایشان در اشکال به این معنا فرموده است:

«بیان مذکور خالی از ایراد نیست؛ زیرا چنین می‌فهماند که مزاحمت نسبت به کنیزان مانعی ندارد و منافقین آن را به عنوان عذری مقبول برای خود ذکر می‌کرده‌اند، در حالی که چنین نیست. اگرچه پوشانیدن موی سر بر کنیزان واجب نبوده است و شاید رمز آن هم این بوده که وضع کنیز معمولاً جالب و تحریک‌آمیز نیست و مورد رغبت کسی واقع نمی‌شود و به علاوه کارشان خدمت بوده - چنان‌که قبلاً اشاره کردیم-؛ ولی در هر حال این مزاحمت‌ها حتی در مورد کنیزان نیز گناه محسوب می‌شده است و منافقین

۱. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۵۰۶.

۲. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۵۰۳-۵۰۴.

نمی‌توانسته‌اند کنیز بودن را عذر خود قلمداد کنند.<sup>۱</sup>

**معنای دوم:** حفظ عفاف جهت عدم تعرض اجنبی  
احتمال دیگری که در معنای این جمله داده شده این است که وقتی زن، پوشیده  
و سنگین از خانه بیرون رود و جانب عفاف و پاکدامنی را رعایت کند افراد فاسد و  
مزاحم جرأت نمی‌کنند متعرض آنان شوند.  
ایشان در ادامه فرموده است:

«استفاده از چادر و روپوش‌های بزرگ که بر سر می‌افکنده‌اند، دو  
گونه است:

گونه اول: تنها جنبه تشریفاتی و اسمی داشته و دارد، چنان‌که گاهی  
زنان هرزه چادر به سر می‌کنند و اصلاً کیفیت چادر به سر کردنشان  
نوعی دعوت مردان هرزه است.

گونه دوم: زن چنان با مراقبت، جامه‌های خود را به خود می‌گیرد  
و آن را رها نمی‌کند که نشان می‌دهد اهل عفاف و حفاظ است،  
این نوع چادر پوشیدن آنان، افراد هرزه را از حریم آنان دور ساخته و  
ناپاکدلان را مأیوس می‌کند و این نوع چادر به سر کردن مخصوص  
زنان عقیف است.<sup>۲</sup>

#### ابتناء «دلالت آیه بر لزوم ستر صورت» بر معنای اول

اما علت اینکه مفسرانی چون زمخشری و فخر رازی از عاقه و علمای کثیری از  
شیعیان آیه شریفه «يَذْنِبْنَ عَلَیْهِنَّ مِنْ جَلَابِیْهِنَّ»<sup>۳</sup> را بر پوشاندن صورت معنا کرده‌اند،  
این است که آنان آیه را به معنای اول دانسته، و تصور کرده‌اند که برای شناخته  
شدن زنان آزاد از کنیزان این دستور داده شده است.<sup>۴</sup>

مرحوم آقای مطهری معتقد است که مفسران قبول دارند که مفهوم اصلی «يَذْنِبْنَ»

۱. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۵۰۳.

۲. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۵۰۴.

۳. الأحزاب، ۵۹.

۴. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۵۰۵.

پوشانیدن نیست؛ اما چون غالب آنان پنداشته‌اند این دستور برای شناخته شدن زنان آزاد از کنیزان بوده است، این جمله را کنایه از پوشیدن چهره دانسته‌اند؛ اما بنابر معنای دوم که عبارت بود از اینکه حجاب و چادر به سر کردن شما، به نحو صحیح باشد نه تشریفاتی، از آیه شریفه لزوم ستر وجه استفاده نمی‌شود.

**مطلب پنجم: تأکید آیه جلاباب بر مفاد «وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» در کیفیت پوشش**  
همچنین ایشان فرموده است: آیه شریفه در مقام بیان این است که حجاب خود را محکم کنید تا افراد بی‌بند و بار از شما قطع امید کنند و بدانند که شما اهل بی‌بند و باری نیستید؛ پس آیه درباره کیفیت حجاب و ستر نیست، بلکه این آیه پس از آیه حجاب در سوره نور نازل شده، و تأکید همان حجاب است؛ یعنی همان دستوری که درباره حجاب به شما دادیم، «وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» را درست به کار بندید و مسامحه نکنید.<sup>۲</sup>

### اشکال بر کلام آقای مطهری

کلام ایشان از چند جهت قابل مناقشه است:

**اشکال اول: تحقیق در معنای «بدین علیّه» و تفاوتش با «بدین الیه»**  
اولاً، ایشان در ترجمه آیات بین «أَدْنَى إِلَيْهِ وَ يُدْنِينَ إِلَيْهِ» و «أَدْنَى عَلَيْهِ وَ يُدْنِينَ عَلَيْهِ» خلط کرده است. «أَدْنَى إِلَيْهِ» یا «أَدْنَى مِنْهُ» یعنی چیزی را به خود نزدیک کرد؛ ولی «أَدْنَى عَلَيْهِ» یعنی چیزی را بر رویش انداخت و قرار داد. بسیاری از مفسرین نیز «بدین علیّه» را به «بُرخین» تفسیر کرده‌اند<sup>۳</sup>، ارخاء یعنی روی چیزی انداختن و آویزان کردن. اگر در مقام پوشاندن و حفاظت چیزی بگویند «پارچه را روی فلان

۱. النور، ۳۱.

۲. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۵۰۴.

۳. برای نمونه: اَطِيبُ الْبَيَانِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، ج ۱۰، ص ۵۲۷؛ تَفْسِيرِ جَوَامِعِ الْجَامِعِ، ج ۳، ص ۳۳۲؛ تَفْسِيرِ الْكُشْفِ، ج ۳، ص ۵۶۰؛ الْكُشْفُ وَ الْبَيَانُ عَنِ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، ج ۸، ص ۶۴؛ نَهْجُ الْبَيَانِ عَنِ كُشْفِ مَعَانِي الْقُرْآنِ، ج ۴، ص ۲۳۳؛ كُشْفُ الْأَسْرَارِ وَ عَذَّةُ الْأَبْرَارِ، ج ۸، ص ۸۹؛ رُوحُ الْمَعَانِي فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، ج ۱۱، ص ۲۶۴؛ غُرَابُ الْقُرْآنِ وَ رِغَابُ الْفُرْقَانِ، ج ۵، ص ۴۷۵؛ تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ (شَبْتَرِ)، ص ۴۰۴؛ تَفْسِيرُ الْجَلَالِينِ، ص ۴۲۹؛ إِعْرَابُ الْقُرْآنِ (ابن نخاس)، ج ۳، ص ۲۲۳.

چیز بینداز» یعنی به طوری که آن را احاطه کند<sup>۱</sup> (مگر اینکه قرینه‌ای بر خلاف باشد). در اینجا هم «آذنی» با «علی» متعدی شده و به معنای پایین انداختن جلباب است. و آیه می‌فرماید: «برخی از (یا قسمتی از) جلباب‌هایشان را روی خودشان بیندازند؛» یعنی به طوری که کامل آنان را بپوشاند؛ بلکه می‌توان «وجه» را مورد روشن ارضاء و اسدال (که مترادف آن است) دانست. به خصوص که آنان به طور متعارف جلباب به سر داشته‌اند، در چنین موقعیتی اگر بگویند جلباب را آویزان کنید، بدین معناست که مقداری چادر را جلو بکشید تا روی صورتتان آویزان شود.

**اشکال دوم: دلالت جلباب بر «چادر و عبا» نه «روسری بزرگ»**

ثانیاً، ایشان با اشاره به اختلاف مفسرین و اهل لغت در تبیین معنای «جلباب»، آن را به معنای روسری بزرگ دانسته است؛ اما باید توجه داشت که گرچه جلباب را مفسرین و اهل لغت مختلف معنا کرده‌اند<sup>۲</sup> و یکی از آن معانی، «لباسی مثل چادر و عبا» است و ایشان نیز به اختلاف در معنای جلباب اشاره می‌کند؛ ولی با بررسی برخی موارد استعمال جلباب در روایات، استفاده می‌شود که جلباب مختص زنان نبوده<sup>۳</sup>، مردان نیز جلباب داشته‌اند، و مراد از آن پوششی سراسری است که در مردان «عبا» و در زنان «چادر» یا مانند عبا<sup>۴</sup> عربی است که زنان عرب بر سر می‌افکنند. دو روایت زیر قابل توجه است:

• روایت اول:

عنه عن ابن فضال عن علی بن عقبه بن خالد قال: «دخلت أنا و معلى بن خنيس علی أبي عبد الله عليه السلام فأذن لنا و ليس هو في مجلسه فخرج علينا من جانب البيت من عند نسائه و ليس عليه جلباب

۱. استاد علیه السلام: نظیر «ذانیة» در آیه شریفه «ذَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَ ذُلَّتْ قُلُوبُهَا تَذَلُّلاً» (الإسنان، ۱۴).

۲. کتاب العین، ج ۶، ص ۱۳۲؛ المحیط فی اللغة، ج ۷، ص ۱۱۴؛ الصحاح، ج ۱، ص ۱۰۱؛ النهاية (ابن اثیر)، ج ۱، ص ۲۸۳؛ لسان العرب، ج ۱، ص ۲۷۳؛ المصباح المنیر، ج ۲، ص ۱۰۴.

۳. چنان‌که در باورقی قبل نیز آمده است برخی کتب لغت نیز جلباب را مختص زنان ندانسته‌اند؛ مانند آنچه ابوعبید از ازهری -طبق نقل لسان العرب- و ابن فارس -طبق نقل المصباح المنیر- و جوهری در الصحاح ذکر کرده‌اند.

فلما نظر إلینا رخب فقال مرحبا بکما وأهلا ثم جلس وقال ....<sup>۱</sup>

معلوم می‌شود که افراد محترم برای نماز جماعت یا برای شرکت در جلسات، عبا می‌انداخته‌اند.<sup>۲</sup>

• روایت دوم روایتی معروف دربارهٔ عابدی است که شیطان در صدد فریب او برمی‌آید. عابد، شیطان را در حال عبادت می‌بیند که از عبادت‌کردن خسته نمی‌شود. از او سؤال می‌کند: چطور از عبادت خسته نمی‌شوی؟ او هم برای فریب عابد می‌گوید: من گناهی مرتکب شده‌ام که هر وقت آن گناه به خاطر می‌آید خود را مشغول عبادت می‌کنم و خسته نمی‌شوم. این توفیق به سبب ارتکاب آن گناه است. عابد فریب می‌خورد و از کوه پایین می‌آید و با پوشیدن جلباب خود برای ارتکاب آن گناه به سراغ فاحشه‌ای می‌رود و زن از دیدن او تعجب می‌کند.<sup>۳</sup> گویا با آن حالت و با آن عبا که مخصوص افراد خاصی بوده، مرتکب چنین اعمالی نمی‌شدند.<sup>۴</sup>

**اشکال سوم: نزول سوره نور پس از سوره احزاب**

ثالثاً، ثابت نیست که سوره احزاب پس از سوره نور نازل شده باشد. کسانی که سور قرآن را به ترتیب نزول مشخص کرده‌اند، نزول سوره احزاب را قبل از سوره نور شمرده‌اند. مثلاً، سوره احزاب را نودمین سوره قرآن، و سوره نور را صد و سومین سوره شمرده‌اند؛<sup>۵</sup> لذا اینکه ایشان آیه جلباب را تأکید آیه سوره نور («ولا یبدین زینتهن»)

۱. المحاسن، ج ۱، ص ۱۶۹، ح ۱۳۵.

۲. امام باقر علیه السلام وقتی در اندرونی بودند، جلباب نداشتند؛ اما وقتی در جمع حاضر شدند، جلباب بر دوش داشتند؛ معنی در این نقل گفته است: «ولیس علیه جلباب» که ظاهراً نکته آن این است که در متعارف موارد، حضرت با جلباب بوده‌اند.

۳. الکافی، ج ۸، ص ۳۸۵، ح ۵۸۴: «... فقام فدخل المدینة بجلبابه ... قالت إنک جنتنی فی هیئة لیس یؤتی مثلی فی مثلها ... فقالت له یا عبد الله إن ترک الذنب أهون من طلب التوبة و لیس کل من طلب التوبة وجدها ...».

۴. از تعبیر آن زن که گفته است: «إنک جنتنی فی هیئة لیس یؤتی مثلی فی مثلها» استفاده می‌شود این نوع پوشش (عبا بر دوش) وضعیتی نیست که متناسب با چنین اعمالی باشد و با این نوع پوشش، کسی به سراغ چنین کارهای ناشایستی نمی‌رود.

۵. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۶۱۲-۶۱۴؛ الفهرست (ابن ندیم)، ص ۳۸-۴۱؛ لباب التأویل فی معانی

دانسته دلیلی ندارد.

**اشکال چهارم:** عدم تأکید آیهٔ جلیباب بر مفاد آیهٔ ابداء به دلیل تغایر معنای جلیباب و خمار رابعاً، ایشان آیهٔ «جلیباب» را تأکید رعایت حجاب در سورهٔ نور دانسته، تأکیدی بودن دستور به پوشیدن جلیباب مبتنی بر این است که جلیباب همان خمار باشد. در حالی که خود ایشان «جلیباب» را به روسری بزرگ، و «خمار» را به روسری کوچک معنا کرده، با وجود این تفاوت حتی اگر سورهٔ احزاب بعد از سورهٔ نور هم نازل شده باشد، سورهٔ احزاب پوشیدن جلیباب را لازم کرده، و دستور قبلی در سورهٔ نور پوشیدن «خمار» بوده است؛ پس دستور دوم نمی‌تواند تأکید دستور قبلی باشد.

**اشکال پنجم:** صراحت آیات بعدی در مجازات منافقین با قتل نه تبعید اشکال دیگر در کلام ایشان این است که ایشان مثل تفسیر تبیان<sup>۱</sup> ذیل آیه را به لزوم تبعید منافقین معنا کرده است، در حالی که آیه بعدی با صراحت مجازات آنان را مرگ و اعدام می‌داند<sup>۲</sup>؛ چنان‌که در تفاسیر مجمع البیان<sup>۳</sup> و ابوالفتح رازی<sup>۴</sup> نیز بر قتل تفسیر شده است.<sup>۵</sup>

**اشکال ششم:** بی تفاوت نبودن شارع نسبت به آزار کنیزان همچنین ایشان بر مفسران اشکال کرده که آنان بدین تصور که دستور پوشیدن

التنزیل، ج ۱، ص ۹-۱۰.

۱. تفسیر التبیان، ج ۸، ص ۳۶۱-۳۶۲.

۲. الأحزاب، ۶۰-۶۲: ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا \* مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِلُوا قَتِيلًا \* سَاءَ اللَّهُ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلٍ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾.

۳. مجمع البیان، ج ۸، ص ۵۸۱.

۴. تفسیر روض الجنان، ج ۱۶، ص ۲۲.

۵. البته توجه شود که این مجازات برای کسانی است که موجب اضطراب و ناامنی در مدینه بوده‌اند ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا...﴾؛ لذا مجرد عدم رعایت حرم عفاف زنان مسلمان مستوجب چنین مجازاتی نیست و البته تشخیص مصادیق موضوع این مجازات با نبی اکرم ﷺ بوده است.

جلباب برای شناخته شدن زنان آزاد از کنیزها بوده، آیه جلباب را دلیل بر لزوم ستر وجه شمرده‌اند؛ اما این معنا قابل پذیرش نیست؛ زیرا بر عذر منافقین در تفاوت مزاحمت کنیزان و زنان آزاد صحه می‌گذارد. و خیلی بعید است اسلام تنها نسبت به مزاحمت برای زنان آزاد حساسیت نشان دهد.

اما اشکال ایشان صحیح نیست؛ زیرا شرایط زمان و مکان در حسن و قبح اعمال تأثیر دارد؛ امروزه زنای زن مسلمان بسیار قبیح است، شوخی با کنیزها و متلک‌گفتن به آنان، با اینکه شرعاً ممنوع بوده، ولی در آن زمان رایج بوده و قبح زیادی نداشته، ولی شوخی با زنان آزاد بسیار زشت بوده است و ابلاغ دستور نسبت به رعایت آن، به مفهوم قبول عمل قبیح با قبح کمتر نیست؛ لذا آیه شریفه مجازات شدیدی برای مزاحمت نسبت به زنان آزاد صادر کرده است. حتی قبح شدید زنا در آن زمان، زنای با زنان آزاد بوده است. در روایت مربوط به بیعت پیامبر با زنان آمده که پیامبر ﷺ در صدد سدّ باب زنا بودند و یکی از مواردی که متذکر شدند، همین مطلب بود، هند گفت: مگر زن آزاد هم زنا می‌کند؟ به حسب این نقل، عمر به او نگاه می‌کند و لبخند می‌زند، گفته‌اند: این لبخند شاهدهی بر ارتباط آنان در دوران جاهلیت بوده است!

در بعضی از قبایل، دزدها اعتقاد داشتند که اگر بفهمند برخی افراد قافله از سادات هستند، به اموال آنان متعرض نمی‌شدند. فرض کنید در موردی تعرض کردند و اشخاص دزد زده بگویند: «ما از سادات هستیم» و دزدها عذر بیاورند که نمی‌دانستیم شما از سادات هستید وگرنه به شما تعرض نمی‌کردیم. اگر آنان به قاضی مراجعه و شکایت کنند و قاضی به آنان سفارش کند برای مصون ماندن از تعرض دزدها علائم سیادت خود را همراه داشته باشید چون این راه برای مصونیت شما بهتر است، این توصیه به معنای موافقت با غارت و چپاول اموال غیر سادات نیست، بلکه بدین معناست که سادات راه آسان‌تری برای مصون ماندن از تعرض دزدان دارند. آیه شریفه نیز برای مصون ماندن احراز از تعرض افراد بی‌بند و بار، چنین توصیه‌ای کرده است و این توصیه به هیچ وجه به معنای رضایت شارع

به تعرض آنان نسبت به کنیزان نیست؛ بلکه فقط راه آسانی برای این منظور ارائه داده است و به جهت مصالحی که مانع از این دستور درباره کنیزان است چنین حکمی درباره آنان وارد نشده است؛ لزوم انداختن جلباب برای کنیزان، آنان را در انجام کارهای مربوط (خرید و فروش، خانه داری) با مشکل مواجه می‌کرد. ممکن است با لحاظ این مشکل، چنین دستوری به کنیزان داده نشده است؛ یعنی از باب تراحم ملاکات چنین قانونی وضع شده است. مقتضی برای حجاب کامل در مورد همه اجنبیات وجود دارد، اما این مقتضی با موانعی در کنیزان مواجه بوده؛ لذا به پوشیدن جلباب دستور داده نشده است؛ ولی این محذور برای زنان آزاد وجود ندارد؛ لذا آیه به زنان سفارش می‌کند لا اقل برای مصون ماندن از تعرض افراد فاسد، جلباب بیاندازند.

**اشکال هفتم:** ورود اشکال «بی تفاوت بودن شارع نسبت به عقیفه» طبق تفسیر آقای مطهری ایشان که آیه را بر تشخیص زنان عقیف از غیر عقیف، و مصونیت زنان عقیف از مزاحمت افراد فاسد حمل کرده، به یقین نمی‌پذیرد معنای مصونیت زنان عقیف از تعرض افراد فاسد، این باشد که شارع نسبت به مزاحمت افراد فاسد به زنان غیر عقیف بی تفاوت بوده، و بر رفتار آنان صحنه گذارد. بلکه مزاحمت برای زنان غیر عقیف نیز اشکال دارد.

به عبارت دیگر، حتی اگر زنان غیر عقیف احترام خود را سلب کرده باشند، باز هم مجوز مزاحمت افراد فاسد برای آنان نیست. همان طور که زناکار بودن برخی زنان، مجوز زنا کردن مردان با آنان نیست.

بنابراین، با اینکه شارع تعرض به کنیزان را هم مثل تعرض به زنان آزاد قبیح می‌داند، بنابر مصالحی و مراعات زندگی اجتماعی مردم مثل مختل نشدن امور زندگی، و برای مصون ماندن زنان آزاد از تعرض چنین دستوری صادر شده است.

**اشکال هشتم:** اختصاص آیه جلباب به حرائر در نزد مفسرین  
به علاوه مفسران متعددی<sup>۱</sup> بدین دلیل با استفاده از تعبیر «يَذْنِبْنَ عَلَيْهِنَ مِنْ جَلَابِيهِن»

۱. مجمع البیان، ج ۸، ص ۵۸۰؛ تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج ۳، ص ۵۰۷؛ احکام القرآن (جصاص)، ج ۵، ص ۲۴۵؛ البحر المحیط فی التفسیر، ج ۸، ص ۵۰۴؛ تفسیر الجلالین، ص ۴۲۹.

آیه را بر زنان آزاد حمل کرده‌اند؛ که زنان آزاد جلباب و لباس بلندی مثل چادر، می‌پوشیدند، و کنیزان از آن استفاده نمی‌کرده‌اند.

### نظر مختار

حال به بیان نظر مختار پرداخته می‌شود.

**مطلب اول:** دلالت آیه بر لزوم جلباب در عفاف نه حرائر به دلیل تمایز خارجی حره و اماء البته چنان‌که برخی مفسرین آیه شریفه را به زنان عقیف تفسیر کرده‌اند، این تفسیر اقرب و أصح است. طبق شواهد خارجی در جامعه آن روز زنان آزاد و کنیزان از یکدیگر شناخته می‌شدند. کنیزان، موهای خود را نمی‌پوشاندند، حتی اگر روسری هم می‌پوشیدند، به طور متعارف موهایشان بیرون بود؛ ولی زنان آزاد و محترم با سر و موی پوشیده در اجتماع ظاهر می‌شدند؛ لذا با کنیزان اشتباه نمی‌شدند تا دستور جلباب برای مشخص شدن زنان آزاد صادر شود؛ لذا به نظر می‌رسد آیه برای مشخص شدن زنان عقیف و مصون ماندن آنان از مزاحمت افراد فاسد، امر به پوشیدن جلباب کرده است؛ زیرا زنان عقیف و مومن در معرض مزاحمت افراد فاسد بودند، چنان‌که زنان و دختران پیغمبر ﷺ نیز در خارج از خانه در معرض خطر تعرض افراد فاسد بودند، با اینکه آنان به یقین سر و موی خود را می‌پوشاندند و امکان ندارد آنان با کنیزان که سر و مو را نمی‌پوشاندند، اشتباه گرفته شوند.

**مطلب دوم:** موقت بودن حکم ﴿ذَلِكَ أَذَىٰ أَنْ يَعْرَفْنَ...﴾

همچنین ظاهر مناطی که برای احکام ذکر می‌شود، این است که علت حکم باشد (نه حکمت آن). تعلیلات بر دو نوع‌اند:

**نوع اول:** علل فراگیر که تمامی زمان‌ها و شرایط را شامل می‌شود.

**نوع دوم:** علل موسمی و موقت. تزییقی که در این نوع از علل آمده قرینه تزییق حکم معلل نیز هست، مثال دستور «آب پرتقال بخورید تا سرما نخورید» مخصوص شرایط وجود زمینه سرماخوردگی بوده، و دستور

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۳۴۰.

برخی مفسرین هر دو احتمال را مطرح کرده‌اند؛ اما هیچ‌یک را بر دیگری ترجیح نداده‌اند؛ برای نمونه، رک: تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج ۵، ص ۴۷۶.

همیشگی نیست. و دستور «لباس محلی بپوشید تا از بیگانگان متمایز باشید» اختصاص به جامعه‌ای دارد که بیگانگان در کنارشان زندگی می‌کنند. علتی که در آیه شریفه بیان شده «ذَلِكَ أَذَى أَنْ يَعْرِفَنَ فَلَا يُؤْذِينَ»<sup>۱</sup> همیشگی نیست و بعد از ازبین رفتن زمینه مزاحمت عمومی، حکم الزامی مذکور در آن نیز باقی نخواهد ماند.

در احکام مقطعی اقتضای دلیل حکم، کوتاه است و بیش از حکم موقت از آن استفاده نمی‌شود، و در صورت شک در رفع یا بقاء آن نمی‌توان با اصل عدم نسخ، آن حکم را ابقا کرد؛ زیرا این اصل تنها در مواردی جاری می‌شود که دلیل حکم بیانگر عمومیت حکم باشد، اما به جهتی در زمان بعدی، احتمال نسخ حکم وجود داشته باشد. از سوی دیگر سوره نور و آیه غَضَّ چنان‌که بیان شد<sup>۲</sup> طبق آنچه در کتب بیان‌کننده ترتیب نزول آمده بعد از سوره احزاب و آیه جلاباب نازل شده است؛ بنابراین، در مقام، باید به آیه غَضَّ که حکم عمومی حجاب را بیان می‌کند، مراجعه شود. و طبق بخشی از آیه غَضَّ «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ»<sup>۳</sup> زنان باید با روسری، گردنشان پوشیده باشد، که از این فقره استفاده می‌شود پوشاندن صورت لازم نیست، همان‌طور که مرحوم محقق اردبیلی<sup>۴</sup> نیز همین نظر را پذیرفته است.

آیه پنجم: آیه شریفه «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّائِي...»<sup>۵</sup>  
آیه پنجم، آیه شصت از سوره مبارکه نور است.

کلام صاحب جواهر: اشعار آیه به لزوم ستر وجه و کفین  
مرحوم صاحب جواهر برای حرمت نظر به وجه و کفین، این آیه شریفه را مطرح کرده  
و آن را مشعر به لزوم ستر وجه و کفین دانسته است:<sup>۶</sup>

«وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّائِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ

۱. الأحزاب، ۵۹.

۲. رک: اشکال سوم بر کلام شهید مطهری.

۳. النور، ۳۱.

۴. زبدة البیان، ص ۵۴۴.

۵. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۷.

## ثِيَابُهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ<sup>۱</sup>.

تبیین کلام صاحب جواهر

در تبیین کلام ایشان می‌توان گفت:

**مطلب اول:** دلالت مفهوم آیه بر لزوم جلباب بر غیر قواعد نساء

چندین روایت صحیحه، مراد از ثیابی را که قواعد نساء حق دارند که آن را بردارند، معین کرده است.<sup>۲</sup> برخی از این روایات تنها «جلباب» را نام برده<sup>۳</sup> و گاهی قید «وحده» هم برای آن آمده<sup>۴</sup> و برخی روایات<sup>۵</sup> «خمار» را به جلباب ضمیمه کرده‌اند. به هر حال معلوم می‌شود زنان تا هنگامی که به سنّ قواعد نرسیده‌اند باید جلباب به سر کنند و حق ندارد جلباب از سر بردارند، گویا جلباب پوششی مانند عبا و چادر بوده است؛ بنابراین، ستر وجه و کفین برای آنان واجب است.

**مطلب دوم:** وجه اشعار نه ظهور آیه

شاید دلیل تعبیر مرحوم صاحب جواهر به «ما تشعر» یکی از این دو وجه باشد:

**وجه اول:** عدم ظهور آیه جلباب در ارشاء و لزوم ستر وجه

وجه اول این است که این آیه شریفه به قرینه برخی روایات<sup>۶</sup>، ناظر به آیه جلباب «يَذْنِبْنَ عَلَيْنَهُنَّ مِنَ جَلَابِيبِهِنَّ»<sup>۷</sup> است و دلالت می‌کند که حکم آیه جلباب بر زنان قواعد ثابت نیست؛ اما دلالت آیه جلباب بر وجوب ارشاء و اسدال صریح نیست،

۱. النور، ۶۰.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۰، کتاب النکاح، باب ۱۱۰ (بَابُ حُكْمِ الْقَوَاعِدِ مِنَ النِّسَاءِ)، ص ۲۰۲-۲۰۳.

۳. وسائل الشیعه، ج ۲۰، کتاب النکاح، باب ۱۱۰ (بَابُ حُكْمِ الْقَوَاعِدِ مِنَ النِّسَاءِ)، ص ۲۰۲-۲۰۳، ح ۶۰۱.

۴. وسائل الشیعه، ج ۲۰، کتاب النکاح، باب ۱۱۰ (بَابُ حُكْمِ الْقَوَاعِدِ مِنَ النِّسَاءِ)، ص ۲۰۳، ح ۳.

۵. وسائل الشیعه، ج ۲۰، کتاب النکاح، باب ۱۱۰ (بَابُ حُكْمِ الْقَوَاعِدِ مِنَ النِّسَاءِ)، ص ۲۰۲-۲۰۳، ح ۴۰۲.

۶. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۲۰۲، باب ۱۱۰ (بَابُ حُكْمِ الْقَوَاعِدِ مِنَ النِّسَاءِ)؛ برای نمونه:

ح ۱. محمّد بن یعقوب عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن محمد عن ابن محبوب عن العلاء بن رزین عن محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «في قول الله ﷻ: «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا» ما الذي يصلح لهن أن يضعن من ثيابهن قال الجلباب».

۷. الأحزاب، ۵۹.

بلکه آیه جلیباب تنها مشعر به وجوب اسدال بوده، و در نتیجه مشعر به وجوب ستر وجه است؛ بنابراین، آیه قواعد تنها به شکل ظنی و اشعاری بر وجوب ستر وجه بر زنان غیر قواعد دلالت می‌کند؛ لذا صاحب جواهر به اشعار تعبیر کرده است. البته مفروض این بوده که حکم آیه جلیباب همیشگی است نه موقت.

#### وجه دوم: عدم احراز نظارت آیه قواعد بر آیه جلیباب

وجه دوم این است که هرچند آیه جلیباب را نسبت به حکم وجوب ارخاء و اسدال صریح بدانیم - همچنان که برخی از مفسران مثل زمخشری<sup>۱</sup> و فخر رازی<sup>۲</sup> آیه جلیباب را دال بر لزوم ستر وجه دانسته‌اند - اما شاید صاحب جواهر به دلیل روشن نبودن نظارت آیه قواعد و روایات به آیه جلیباب، تعبیر به اشعار کرده است؛ چنان که معلوم نیست مراد روایات نیز این باشد که همان حکم مذکور در آیه جلیباب با تمام خصوصیاتش و به طور همیشگی از زنان قواعد منتفی بوده، و بر زنان غیر قواعد جاری است.

#### اشکال بر صاحب جواهر: موقتی بودن حکم آیه جلیباب

اما در بحث آیه جلیباب بیان شد که از آن آیه استظهار می‌شود، حکم مذکور در آیه موقت بوده، و مستند به حکمت و علت خاصی بوده است. ارخاء و اسدال در مقطعی خاص واجب شده و پوشش وجه و کفین نیز لازم دانسته شده است. با توجه به موسمی بودن این حکم نمی‌توان به استناد آیه قواعد، برای زنان غیر قواعد، ستر وجه و کفین را واجب شمرد.

#### دلیل دوم: روایات

با چشم پوشی از موارد استثنا شده، برای اثبات حرمت نظر به وجه و کفین، به برخی روایات از جمله روایات ذیل به عنوان ادله عامه استدلال شده است.

#### صحیحہ محمد بن سنان

عن محمد بن سنان «أن أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه في جواب

۱. تفسیر الکشاف، ج ۳، ص ۵۶۰.

۲. التفسیر الکبیر، ج ۲۵، ص ۱۸۴.

مسائلہ ... و حرم النظر إلى شعور النساء المحجوبات بالأزواج وإلى غيرهن من النساء لما فيه من تهيج الرجال وما يدعو التهيج إليه من الفساد والدخول فيما لا يحل ولا يجمل وكذلك ما أشبه الشعور إلا الذي قال الله تعالى ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾<sup>۱</sup> أي غير الجلباب فلا بأس بالنظر إلى شعور مثلهن.<sup>۲</sup>

### تصحیح سند از دوراہ

این روایت اشکال سندی ندارد؛ زیرا محمد بن سنان طبق نظر مختار، ثقہ است. بقیة سند آن را نیز می توان از دوراہ تصحیح کرد:

راه اول: مستفیضه بودن روایت به دلیل تعدد اسناد

راه اول؛ مرحوم شیخ صدوق این روایت را به شکل مستفیض و با اسانید متعدد از محمد بن سنان نقل کرده است:

۱. سند روایت در علل الشرائع: حدّثنا علی بن أحمد رضی اللہ عنہ قال حدّثنا محمد

بن أبی عبد اللہ عن محمد بن إسماعیل عن علی بن العباس قال حدّثنا

القاسم بن الزبیع الصّخاف عن محمد بن سنان.<sup>۳</sup>

۲. اسناد متعدد روایت در عیون الاخبار الرضا:

الف. محمد بن علی ماجیلویه عن عمه محمد بن أبی القاسم عن محمد

بن علی الكوفی عن محمد بن سنان.

ب. علی بن احمد بن محمد بن عمران الدّقاق و محمد بن احمد السنانی و

علی بن عبد اللہ الوراق و الحسین بن ابراهیم بن احمد بن هشام المکتب رضی اللہ عنہ

۱. النور، ۶۰.

۲. عیون أخبار الرضا رضی اللہ عنہ، ج ۲، ص ۸۸، ۳۳ باب فی ذکر ما کتب به الرضا رضی اللہ عنہ إلى محمد بن سنان فی

جواب مسائله فی 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.

۳. علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۶۴، ۳۶۴ باب علة تحريم النظر إلى شعور النساء المحجوبات، ح ۱.

۴. عیون أخبار الرضا رضی اللہ عنہ، ج ۲، ص ۸۸، ۳۳ باب فی ذکر ما کتب به الرضا رضی اللہ عنہ إلى محمد بن سنان

فی جواب مسائله فی العلل، ح ۱.

قالوا: حدثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي، عن محمد بن اسماعيل، عن علي بن العباس، عن القاسم بن الربيع الصحاف عن محمد بن سنان. ج. علي بن احمد بن أبي عبد الله البرقي و علي بن عيسى المجاور في مسجد الكوفة و أبو جعفر محمد بن موسى البرقي بالري رضي الله عنه قالوا: حدثنا محمد بن علي ماجيلويه<sup>۱</sup> عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه عن محمد بن سنان.

#### راه دوم: صحیح بودن سند سوم روایت منقول در عیون

راه دوم؛ گرچه طریق اول مرحوم شیخ صدوق در کتاب عیون، به دلیل «محمد بن علی الكوفي» با اشکال مواجه است<sup>۲</sup>؛ اما طریق سوم مرحوم شیخ صدوق به محمد بن سنان صحیح است، و همین سند برای صحت روایت کفایت می‌کند؛ زیرا مرحوم شیخ صدوق در مورد سه نفری که از «ماجیلویه» روایت را نقل کرده‌اند تعبیر به «رحمه الله» کرده است. علاوه بر اینکه «علی بن احمد بن ابی عبد الله البرقي» نواده برقی معروف، از مشایخ مرحوم شیخ صدوق است، که روایات زیادی را نیز از او نقل کرده است. اگر بر فرض تمامی مشایخ ثقات نیز توثیق نشوند، نمی‌توان نسبت به خصوص مرحوم شیخ صدوق بدان ملتزم شد؛ زیرا ایشان در اخذ حدیث سخت‌گیر بود، و چنین شخصیتی نزد شیخ مجهول الحالی یا معلوم الضعف شاگردی نکرده، و احادیث کثیره‌ای را از او اخذ نمی‌کند؛ چنان‌که نمی‌توان شیخ صدوق را از قائلین به اصالة العدالة دانست.<sup>۳</sup>

۱. در این سند «محمد بن علی ماجیلویه» محزف «علی بن محمد ماجیلویه» است که نام کامل او «علی بن محمد بن ابی القاسم عبد الله بن عمران البرقي» است (رجال النجاشي)، ص ۲۶۱، رقم ۶۸۳: «علی بن ابی القاسم عبد الله بن عمران البرقي المعروف أبوه بماجیلویه یکنی أباً الحسن. ثقة فاضل فقیه اديب رأی أحمد بن محمد البرقي و تأدب علیه و هو ابن بنته». «محمد بن علی ماجیلویه» از مشایخ مرحوم صدوق محسوب می‌شود بر خلاف «علی بن محمد ماجیلویه» که مرحوم کلینی از او نقل حدیث می‌کند و مرحوم صدوق با واسطه از وی نقل کرده است. «محمد بن علی ماجیلویه» پسر عموی «علی بن محمد ماجیلویه» است و در اسناد متعدد از عموی خود «محمد بن ابی القاسم» روایت می‌کند.

۲. رجال النجاشي، ص ۳۳۲، رقم ۸۹۴: رجال الكشي، ص ۵۲۵-۵۲۶، رقم ۱۰۳۲، و رقم ۱۰۳۳.

۳. استاد رضي الله عنه: این مطلب با تنبیح در عبارات قدماء ثابت می‌شود (ر.ک: دروس خارج اصول (تقریرات دروس خارج اصول آیت الله شبیری زنجانی)، بررسی سند حدیث رفع). به علاوه ممکن نیست کسی

ماجیلویه<sup>۱</sup>، احمد بن محمد بن خالد<sup>۲</sup> و پدرش<sup>۳</sup> نیز ثقه هستند.

بررسی دلالت روایت بر عموم حرمت نظر  
اما آیا می‌توان دلالت روایت بر عموم حرمت نظر را پذیرفت؟

تمسک به «ما أشبه الشعور» و «تهییج الرجال» در اثبات عموم حرمت نظر می‌توان در وجه دلالت این روایت بر حرمت نظر به «وجه» چنین گفت که روایت به دلیل اینکه نگاه به مو مهیج شهوت است و تهییج شهوت به فساد منجر می‌شود، نگاه به آن را حرام دانسته است «لما فيه من تهییج الرجال و ما يدعوا اليه التهییج من الفساد و الدخول فيما لا يحل و لا يجمل». همچنین هر عضوی که مانند «مو» مهیج شهوت باشد نگاه به آن حرام است، نگاه به «صورت» بیشتر از نگاه به «مو» محرک شهوت است؛ لذا نگاه به صورت زن نیز که مهیج شهوت است حرام است. بلکه روایت بدین دلیل نگاه به مورا حرام دانسته که نگاه به آن مهیج شهوت بوده «لما فيه من تهییج الرجال و ما يدعوا اليه التهییج من الفساد و الدخول فيما لا يحل و لا يجمل»؛ بنابراین، نظر به صورت نیز باید حرام باشد.

اشکال اول: احتمال اراده مواضع واجب الستر در تعبیر «ما أشبه الشعور» اما معلوم نیست که مراد از «ما أشبه الشعور» تمام امور محرک شهوت باشد تا «وجه» نیز داخل «ما أشبه الشعور» باشد. شاید وجه مشابهت این باشد که علاوه بر مهیج بودن، لزوم ستر نیز داشته باشد، بدین معنا که مراد از این تعبیر، مواضع دیگری است که علاوه بر مهیج بودن، مانند مو پوشاندن آنها لازم است؛ لذا باید

کاذب، فاسق و یا جاعل باشد، اما برای افرادی که با او محشور بوده‌اند روشن نشود؛ لذا صغرا برای اصالة العدالة در چنین مواردی وجود ندارد.

۱. رجال النجاشی، ص ۲۶۱، رقم ۶۸۳.

۲. رجال النجاشی، ص ۷۶، رقم ۱۸۲.

۳. رجال النجاشی، ص ۳۳۵، رقم ۸۹۸؛ رجال الطوسی، ص ۳۶۴، رقم ۴؛ الرجال لابن الغضائری، ص ۹۳، رقم ۱۷.

ضعیف بودن «محمد بن خالد» از جهت روایت وی از ضعفاء و اعتماد به مراسیل است و وضعی در شخص او نیست؛ لذا «احمد بن محمد بن عیسی» از او بسیار روایت نقل کرده است.

دلیل دیگری مصادیق «ما یجب ستره» را بیان کند. اگر «وجه»، مصداق «ما ظهر»<sup>۱</sup> بوده، و پوشاندن آن لازم نباشد، نظر به آن نیز حرام نخواهد بود.

در حقیقت، مهیج شهوت بودن، «مقتضی» ثبوت حرمت است؛ اما «علت تامه» تحریم نیست، شاید تحریم نگاه به وجه مانعی داشته است، نظیر اینکه شاید شارع مقدس برای تسهیل بر عباد یا رفع حرج و مشقت، نگاه بدون ریبه و تلذذ به وجه را تجویز کرده باشد تا در جریان امور اجتماعی با مشکلی مواجه نشوند؛ اما تحریم نگاه به مو چنین حرج و مشقتی ایجاد نمی‌کند؛ لذا مجرد صورت ممکن است شرائط جعل حکم الزامی و جوب ستر را نداشته باشد. شاید مراد از عبارت «ما أشبه الشعور» همان اعضایی است که شارع ستر آنها را لازم می‌داند.

**اشکال دوم: تهییج بیشتر «مو و صورت» نسبت به مجرد صورت**  
به علاوه حتی اگر محرک بودن ملاک باشد، اما نگاه به مو به طور متعارف با نگاه به صورت ملازم است، چنین نگاهی بیشتر از نگاه به صورت پوشیده شده با مقنعه، مهیج شهوت است؛ چون مو و صورت هر دو در محرک بودن دخالت دارند و اگر چنین تهییج شدیدی حرام بود نمی‌توان از آن حرمت «نگاه به صورت به تنهایی» را نتیجه گرفت؛ پس تحریم نگاه به مو با تحریم نگاه به صورت تلازم ندارد.

**بررسی معنای «فَلَيْسَ عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ...» أي غير الجلباب**  
در روایت آمده است:

«حرم النظر الی شعور النساء و كذلك ما أشبه الشعور الآ الذی قال الله تعالی ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾ أي غير الجلباب، فلا بأس بالنظر الی شعور مثلهن.»

**کلام مرحوم مجلسی درباره تعبیر «غير الجلباب»**  
مرحوم مجلسی فرموده است: طبق این روایت زنان قواعد نمی‌توانند جلباب (به معنی چادر) را بردارند، در حالی که طبق روایات معتبر برداشتن جلباب برای زنان

قواعد جایز است؛ پس مضمون این روایت بر خلاف احادیث دیگر است؛ اما می‌توان این اشکال را به دو صورت برطرف نمود:

**صورت اول:** شاید نسخ، لفظ «غیر» را اضافه کرده‌اند، چنان‌که این لفظ در برخی نسخ وجود ندارد. براین اساس معنای روایت چنین خواهد بود «زنان قواعد 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، براین اساس معنای روایت چنین خواهد بود «زنان قواعد نمی‌توانند لباس‌هایی که بدنشان را می‌پوشاند، کنار بگذارند.»

#### معنای صحیح «غیر الجلباب»

اما کلمه «غیر» زاید نیست؛ زیرا این کلمه در تمام نسخ معتبر کتاب عیون أخبار الرضا علیه السلام و اکثر نسخ علل وجود دارد. یکی از نسخ کتاب عیون نسخه بسیار قدیمی و معتبری است که در قرن ششم نوشته شده، و در کتابخانه مجلس موجود است و قطعه‌ای از عیون و أمالی و علل را دارد. البته نقل این نسخه چنین است: «فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحُ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ» غیر الجلباب، که واژه «أی» در این نقل نیامده است.

در هر حال، معنای روایت این است که خیال نکنید لباسی که زنان قواعد می‌توانند بردارند منحصر به جلباب است، بلکه غیر آن را نیز می‌توانند بردارند. و مراد از «غیر الجلباب» خمار است، و جلباب صورت را می‌پوشاند، و خمار (روسری) موها را می‌پوشاند، پس زنان قواعد می‌توانند جلباب و خمار را بردارند، تا صورت و مو هر دو دیده شود. و این مطلب مقدمه ذیل روایت است «فلا بأس بالنظر الی شعور مثلهن.»

#### روایات «النساء عورة»

عن فاطمة بنت الحسين، عن أبيها عن جدّها علی بن أبی طالب علیه السلام «عن

التبى ﷺ قال: التساء عى و عورات، فاستروا عيهن بالتسكوت، و عورتهن بالبيوت. ١  
 «قال ﷺ إنما التساء عى و عورة فاستروا العورة بالبيوت و استروا العى بالتسكوت.» ٢  
 روایات فوق، نمونه‌ای از این دسته روایات است که به طور مستوفی در بحث ادلهٔ  
 عامه لزوم ستر مطرح و بررسی شد.

کلام صاحب إسداء الرغاب: ظهور «عورة» در حرمت کشف «وجه و کفین» و نظر  
 مؤلف إسداء الرغاب هیچ‌ده طایفه از روایات را برای اثبات حرمت نقل می‌کند؛ اما  
 تنها چند طایفه از آنها که قابل توجه است، نقل و بررسی می‌شود.  
 در إسداء الرغاب این‌گونه آمده است:

«و في هذه الاخبار دلالة واضحة على حرمة النظر الى الاجنبية  
 مطلقا حتى الوجه و الكفین من وجهين الأول: وصفهن بكونهن عورة  
 برمتهن، فإن العورة في اللغة ما يحق ستره و يستحى منه اذا ظهر.  
 فهذا دليل كاف في وجوب الستر عليهن و حرمة النظر اليهن.

الثاني: امر الرجال بسترنهن و تحصينهن في البيوت و في التعبير  
 عن ذلك بالمداواة في قوله ﷺ فداواوا عيهن بالسكوت. و في كلمة  
 إنما الدالة على حصرهن في كونهن عورة. من التأكيد و المبالغة و  
 الشمول لجميع جسدهن حتى الوجه و الكفین ما لا يخفى.

ثم ان خبر الراوندى يدل على أن كون المرأة كلها عورة، كان امرا  
 معلوما معروفا عند الصحابة في عهد النبي ﷺ و تقرير النبي ﷺ  
 لهم دال على صحته لكنه لم يقنع منهم بذلك بل اراد أن يعزفهم أن  
 المرأة اقرب ما تكون الى الله اذا لزمتم قعر بيتها و لم تخرج من دارها  
 اصلا ولو مع التستر و لبس الجلابيب و الملاحف و لعمرى ان هذه  
 الاخبار اقوى دليل على وجوب الاحتجاب على النساء و التحفظ

١. الأمالي (شيخ طوسی)، ص ۵۸۴-۵۸۵، ح ۱۴: «أخبرنا جماعة، عن أبي المفضل، قال: حدّثنا أبو عبد  
 الله جعفر بن محمد بن جعفر الحسني، قال: حدّثنا موسى بن عبد الله بن موسى الحسني، عن جدّه  
 موسى بن عبد الله، عن أبيه عبد الله بن الحسن، و عمّيه إبراهيم و الحسن ابني الحسن، عن أمهم فاطمة  
 بنت الحسين، عن أبيها، عن جدّها علي بن أبي طالب ﷺ، عن النبي ﷺ، قال: ...».

٢. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۳۹۰، ح ۴۳۷۲.

من وقوع نظر الاجانب فیدل علی تحریم النظر الی الاجنبیات مطلقاً  
حتی الوجه و الکفین.<sup>۱</sup>

لذا ایشان معتقد است که عورت یعنی «مایجب ستره» پس معنای عورت بودن  
نساء این است که ستر آنها واجب است و از سوئی وجه و کفین آنان در این تعابیر  
استثناء نشده است بلکه «وجه»، فرد روشن لزوم ستر است چون زن مظهر زیبایی  
و جذابت است و به همین جهت است که امنیت نداشته و در معرض خطرات  
است و باید پوشیده شود.

**اشکال:** دلالت روایت بر مطلوبیت ستر حجم بدن زن نه لزوم آن  
بررسی این طایفه از اخبار در ادله عامه و جوب ستر گذشت و بیان شد که این  
اخبار دلالت بر لزوم ستر وجه و کفین نمی‌کند؛ زیرا تعبیر «عورت» مراتبی دارد و در  
این اخبار «حجم بدن زن» مراد است که قطعاً پوشاندن آن واجب نیست و بحث  
آن گذشت.<sup>۲</sup>

#### صحیحہ عقبه

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن ابن فضال عن علی بن عقبه عن أبیه  
عن أبی عبد الله علیه السلام قال سمعته یقول: «النظر سهم من سهام إبلیس مسموم و کم  
من نظرة أوزت حسرة طویلة.»<sup>۳</sup>  
روی عن هشام بن سالم عن عقبه قال: «قال أبو عبد الله علیه السلام النظرة سهم من سهام  
إبلیس مسموم من ترکها لله تعالى لا لغيره أعقبه الله إیماناً یجد طعمه.»<sup>۴</sup>

۱. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۷۴.

۲. رجوع شود به ادله عامه در لزوم ستر تمام بدن (حتی وجه و کفین)، دلیل سوم (روایات دال بر عورت  
بودن زن).

۳. الکافی، ج ۵، ص ۵۵۹، ح ۱۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۰، ح ۱.

۴. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۸، ح ۴۹۶۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۲، ح ۵.  
طریق مرحوم صدوق به هشام بن سالم صحیح است: «و ما کان فیہ عن هشام بن سالم فقد رویته عن  
أبی؛ و محمد بن الحسن بن أحمد ابن الولید (رضی الله عنهما) عن سعد بن عبد الله؛ و عبد الله بن  
جعفر الحمیری جمیعاً عن یعقوب بن یزید؛ و الحسن بن ظریف؛ و آیوب بن نوح، عن النضر بن سدید،  
عن هشام بن سالم، و رویته عن أبی علیه السلام عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن محمد بن أبی عمیر؛ و علی

وجه استدلال به این روایات به عنوان روایات عامه حرمت نظر این است که در این روایات، نگاه به اجنبیه به تیری از تیره‌های شیطان تشبیه شده و اطلاق آن هر نگاهی حتی نگاه به وجه و کفین را شامل می‌شود.

**کلام آقای خوئی:** دلالت تشبیه نظر به «سهم» بر حرمت نظر با ریه مرحوم آقای خوئی فرموده است: روایت عقبه بدین دلیل نگاه را به تیر تشبیه کرده، که وقتی تیرانداز تیری را پرتاب می‌کند، گاهی به هدف اصابت کرده و گاه به خطا می‌رود، هدف شیطان در نگاه همراه با ریه نیز گاهی محقق شده، و شخص به زنا مبتلا می‌شود و گاهی هدف او محقق نشده، و شخص به زنا مبتلا نمی‌شود؛ پس این روایت به مواردی مربوط است که نگاه از روی ریه باشد، پس موضوع حرمت نظر با توجه به تشبیه آن به سهم، نظر خاصی است.<sup>۱</sup>

مرحوم شیخ انصاری نیز فرموده است: این روایت ظاهر در نگاه شهوانی است.<sup>۲</sup>

#### اشکال: فرد نادر بودن نظر با ریه

اما این کلام مرحوم آقای خوئی قابل مناقشه است؛ زیرا نگاه شهوانی و نگاه برای لذت بردن، بین مردم شایع بوده، و نادر نیست، مگر آنکه شخص خدا ترسی باشد؛ ولی نگاه منتهی به زنا، و امثال آن بسیار نادر است؛ زیرا عواملی مثل ترس از حکومت یا خوف آبرو در بسیاری از موارد مانع ارتکاب زنا می‌شود.

اگر «النظر» در روایت مقید به «عن ریه» بود، حمل آن بر معنای مختار آقای خوئی صحیح بود؛ اما نمی‌توان با توجه به ترتب حکم بر افراد نادر، موضوعی را که مطلق ذکر شده، تزییق کرده و بر آن افراد نادر حمل کرد؛ بنابراین، حمل این روایت بر معنای مختار مرحوم آقای خوئی، باعث حمل آن بر فرد نادر است. البته معنای مختار شیخ انصاری از روایت، سبب حمل روایت بر مورد نادر نیست، ولی وجهش را ذکر نکرده است.

بن الحکم جمیعا عن هشام بن سالم الجوالیقی. «کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۲۴».

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص ۶۵.

۲. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۵۰.

نظر مختار: عدم دلالت «النظر سهم من سهام ابلیس» بر موارد نظر حرام

مقصود روایت از تشبیه نگاه به تیر، این است که نظر، تیر شیطان است که به شخص اصابت می‌کند و شخص با نگاه کردن، صید شیطان شده، و در اختیار او قرار می‌گیرد؛ بنابراین، مراد روایت منحصر به «نگاه با خوف وقوع در زنا» نیست. چنان‌که تناسب حکم و موضوع در آیه غَضَّ ایجاب کرد که متعلق غَضَّ همه موجودات نباشد؛ زیرا نگاه به بعضی اشیاء سفارش شده مثل نگاه به عالم یا نگاه به قرآن که ثواب فراوانی دارد یا نگاه به شتر «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ»<sup>۱</sup> بلکه آیه غَضَّ حد و مرزی برای نگاه افراد معین می‌کند، مثل لزوم غَضَّ بصر از «ما یجب ستره»<sup>۲</sup>، مراد این روایت از «النظر» نیز همان نظر مورد بحث روایات بوده که حدودش معلوم بوده است.

به عبارت واضح «ال» در «النظر» برای عهد است؛ زیرا به طور معمول بدون توجه به مطالب سابق تعبیر «النظر سهم من سهام ابلیس» نمی‌شود. مثل اینکه بعد از چند جلسه بحث درباره نگاه به اجنبیه گفته شود «النظر» که همان «نظر به اجنبیه» به ذهن می‌آید (نه نظر به آسمان) این روایت در صدد بیان حکم شرعی نظر نیست، بلکه در مقام بیان مفاسد نظر خارج شده از حد مجاز است؛ ولی این روایت حدود آن نظری را که با «ال» عهد بیان شده، مشخص نمی‌کند، که نگاه شهوانی مصداق سهم من سهام ابلیس است؟ یا نگاه به بدن اجنبیه؟<sup>۳</sup> نظیر همین بیان در این روایت نیز جاری است «ما من أحد إلا و هو یصیب حقًا من الرئی فزنی العینین النظر»<sup>۴</sup> و باید با روایات دیگر مشخص شود؛ لذا نمی‌توان به این روایت تمسک کرد؛ چنان‌که آیه غَضَّ نیز اطلاق و عمومی ندارد و مقصود از غَضَّ بصر را

۱. الغاشیة، ۱۷.

۲. ر.ک: مباحث آیه غَضَّ بصر.

۳. در بررسی مسئله داود بن ابی یزید (کلام صاحب إساءة الرغاب)، احتمالات معنایی این دسته روایات بیان خواهد شد.

۴. الکافی، ج ۵، ص ۵۵۹، ح ۱۱: «أحمد بن محمد عن ابن ابی نجران عن عمر ذکره عن ابی عبدالله علیه السلام و یزید بن حنّاد و غیره عن ابی حمیلة عن ابی جعفر و ابی عبدالله علیهما السلام قالوا...»

نیز مشخص نمی‌کند.<sup>۱</sup>

### مرسله داود بن ابی یزید العطار

عن الحسن بن محبوب عن داود بن ابی یزید العطار عن بعض أصحابنا قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إياكم والنظر فإنه سهم من سهام إبليس. وقال لا بأس بالنظر إلى ما وصفت الثياب.»<sup>۲</sup>

### تعبیر «لا بأس بالنظر إلى ما وضعت الثياب» در نسخ معتبر تهذیب

تعبیر ذیل روایت در نسخ چاپی تهذیب<sup>۳</sup> و ملاذ الأخیار<sup>۴</sup> و دو نسخه بسیار معتبر که نسخه خود را با آن مقابله کرده ایم به صورت «وضعت» است؛ ولی در منابع دیگر نظیر وسائل<sup>۵</sup>، ترتیب التهذیب (اثر سیدهاشم بحرانی)، و الوافی<sup>۶</sup> تعبیر «وصفت» نقل شده است. در نسخه چاپی حدائق، متن روایت به صورت «وضعت» چاپ شده؛ ولی از استدلال ایشان معلوم می‌شود که در حدائق «وصفت» بوده، و ذکر «وضعت» غلط چاپی است.<sup>۷</sup>

### ناسازگاری «ما وضعت الثياب» با قواعد عربی

اما اگر عبارت «وضعت» باشد، باید به طبع به صیغه مجهول بوده، و نائب فاعل آن الثياب، و جار و مجرور محذوف باشد و اصل عبارت چنین باشد: «وضعت عليه

۱. در مباحث قبل، آیه «غض بصر» به صورت مستقل بررسی شد.

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

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۳۵، ح ۳؛ الحسن بن محبوب عن داود بن ابی یزید العطار عن بعض أصحابنا قال قال أبو عبد الله عليه السلام: «إياكم والنظر فإنه سهم من سهام إبليس وقال لا بأس بالنظر إلى ما وضعت الثياب.»

۴. ملاذ الأخیار، ج ۱۲، ص ۴۰۵: «قوله عليه السلام: إلى ما وضعت الثياب لعل المراد الوجه والكفان، لأن الثياب موضوعة عنها.»

استاد عليه السلام: از توضیح علامه مجلسی در ملاذ الأخیار روشن می‌شود که در نسخه ایشان، «وضعت» است.

۵. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۸۹، ح ۹.

۶. الوافی، ج ۲۲، ص ۸۶۱: السراذع عن داود بن ابی یزید العطار عن بعض أصحابنا قال قال أبو عبد الله عليه السلام: «إياكم والنظر فإنه سهم من سهام إبليس وقال لا بأس بالنظر إلى ما وصفت الثياب.»

۷. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۲.

الثیاب» که از جهت نحوی جواز حذف ضمیر مجرور به حرف جر (مثل «علیه») از صله روشن نیست!<sup>۱</sup>

علامه مجلسی در توضیح ذیل حدیث، حرف جرّ محذوف را «عن» دانسته «لعل المراد الوجه والكفان، لأن الثیاب موضوعة عنها»<sup>۲</sup>

معنای روایت طبق «ما وُضعت علیه الثیاب»: از نگاه حرام بهره‌زید البته نگاه به قسمتی که با لباس پوشیده می‌شود با رعایت شرایط دیگر مانعی ندارد. معنای روایت طبق «ما وُضعت عنه الثیاب»: از نگاه حرام بهره‌زید البته نگاه به وجه و کفین جایز است.

اما در احتمال دوم علاوه بر اینکه عائد صله بدون مجوز حذف شده است، با عبارت «ایاکم و النظر فانه سهم من سهام ابلیس» مناسبت ندارد؛ لذا حمل عبارت ذیل بر وجه و کفین استبعاد بیشتری دارد.

سازگاری «ما ووصفت الثیاب» با قواعد عربی به دلیل حذف عائد منصوب اما تعبیر «وصفت» با لحاظ قواعد ادبیات عرب صحیح است؛ زیرا اگر عبارت «وصفت» باشد، به صیغه معلوم بوده و فاعل آن الثیاب، و مفعول آن محذوف خواهد بود؛ بنابراین، اصل عبارت «وصفته الثیاب» است که حذف ضمیر منصوب عائد به موصول بی‌تردید جایز و بسیار طبیعی و شایع است، چنان‌که ابن مالک<sup>۳</sup> هم بدان اشاره می‌کند.

با توجه به آنچه گذشت، چنین به نظر می‌رسد که عبارت «وصفت الثیاب»

۱. توضیح بیشتر: حذف عائد صله که مجرور به حرف جر باشد در پاره‌ای از شرایط جایز است: «كذا الذي جز بما الموصول جز كمز بالذی مرتت فهو بر» [ر.ک: 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؛ مثل: «ذَلِكَ الَّذِي يُبَيِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا» (آی: په)، که در این موارد از باب قاعده کلی «ما لا ضرر في حذفه لا خیر في ذكره» عائد مجرور حذف شده است [ر.ک: النحو الوافي، ج ۱، ص ۴۴۲]؛ اما در روایت داود بن ابی یزید العطار نیز، مشخص بودن حرف جرّ محذوف بنا بر نسخه «وضعت» خالی از ابهام نیست؛ چنان‌که توضیح آن در متن خواهد آمد.

۲. ملاذ الأخیار، ج ۱۲، ص ۴۰۵.

۳. البهجة المرضية، ص ۷۳-۷۴.

اقرب و مناسب‌تر باشد. و به هر حال از عبارت ذیل حدیث استفاده می‌شود که نظر از روی لباس اشکال ندارد و در نتیجه مدلول صدر حدیث حرمت نظر بدون لباس است که اطلاق آن وجه و کفین را هم شامل می‌شود.

#### تفسیر «ما وصفت الثیاب»

ممکن است گفته شود این روایت، پوشیدن لباس بدن‌نما را در حضور نامحرم جایز دانسته است؛ ولی بسیار مشکل است که فقیهی چنین فتوا دهد؛ زیرا زن در حال عادی قطعاً نمی‌تواند لباسی بپوشد که پوست بدن را آشکار کند و مرد نامحرم هم بتواند بدان نگاه کند لذا این معنی قابل التزام نیست.

اگر نهی در روایت - که نظر را «سهم من سهام ابلیس» دانسته - به غیر وجه و کفین حمل شود، طبق این مبنا نیز ذیل حدیث با اشکال مواجه است؛ زیرا نمی‌توان نظر به غیر وجه و کفین از روی لباس‌های بدن‌نما را جایز دانست.

البته این روایت در هر حال، ناظر به نگاه به عورت نیست؛ زیرا نگاه به عورت از روی ثیاب بدن‌نمایی که پوست بدن از آن آشکار باشد، به هیچ وجه جایز نیست.

#### حمل روایت بر فرض اراده تزویج در تهذیب و وسائل

با توجه به این معنا از ثیاب و اوصافه برخی نظیر صاحب وسایل به ناچار روایت را به خصوص قصد ازدواج حمل کرده‌اند<sup>۱</sup> که در برخی از روایات آن آمده «ترقق له الثیاب»<sup>۲</sup> شیخ طوسی در تهذیب این روایت را در باب «نظر الرجل الى المرأة قبل أن يتزوجها» آورده است. تهذیب، شرح مقنعه شیخ مفید است، به خصوص شیخ طوسی در کتاب نکاح در بیشتر ابواب، عین عبارت مرحوم شیخ مفید را آورده و روایات مربوطه را ذیل آن به عنوان دلیل کلام مقنعه ذکر می‌کند. هرچند در این باب کلام مرحوم شیخ مفید را ذکر نکرده؛ ولی بی‌تردید روایات این باب که عنوان آن از مقنعه برگرفته شده، ناظر به کلام مقنعه است.<sup>۳</sup>

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۸۹، ح ۹.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۹، ح ۱۱.

۳. عنوان مقنعه و تهذیب یکسان و چنین است: «باب نظر الرجل الى المرأة قبل أن يتزوجها وما يحل من ذلك وما لا يحل»: المقنعه (شیخ مفید)، ص ۵۲۰، باب ۱۸: تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۳۵، باب ۳۹.

مرحوم شیخ مفید، ذیل باب «نظر الرجل إلى المرأة قبل أن يتزوجها و ما يحل له من ذلك و ما لا يحل» فرموده است:

«و اذا أراد الرجل أن يعقد على امرأة فلا حرج عليه أن ينظر الى وجهها قبل العقد، و يرى يديها بارزة من الثوب، و ينظر اليها ماشية في ثيابها.»<sup>۱</sup>

شیخ طوسی در تهذیب ابتدا دو روایت بر جواز نظر زن برای شخص خواهان ازدواج ذکر کرده که در آنها نظر به مو و محاسن زن هنگام قصد ازدواج جایز دانسته شده است، سپس مرسله داود بن ابی یزید عطار<sup>۲</sup> را ذکر کرده است. به نظر می‌رسد ایشان این روایت را برای توضیح عبارت «و ينظر اليها ماشية في ثيابها» ذکر کرده است، تا بگوید که نظر به زن از روی لباس به طور کلی جایز است، با توجه بدین نکته یا عبارت تهذیب «وضعت» بوده<sup>۳</sup> یا شیخ طوسی «وصفت» را به همان معنایی که صاحب إسداء الرغاب اختیار کرده و در ذیل خواهد آمد، دانسته است.

کلام صاحب إسداء الرغاب: ظهور روایت در لباس نشان دهنده حجم بدن صاحب اسداء الرغاب چنین گفته است: مراد از تعبیر «وصفت الثياب» توصیف به تمام معنا که بیانگر رنگ بدن در سفید یا سیاه بودن است، نیست. بلکه مراد از توصیف، توصیف حجم بدن از جهت چاقی یا لاغری است، چون مفهوم «وصف» از مفاهیم قابل تشکیک و دارای مراتب است، که در این روایت مراد خصوص توصیف اندام و چاقی و لاغری و حجم آن است، موید این معنا از «وصف» ماجرای تابوتی است که برای حضرت زهرا<sup>علیها السلام</sup> آوردند:

«عن أسماء بنت عميس أنّ فاطمة<sup>علیها السلام</sup> بنت رسول الله<sup>صلی الله علیه و آله</sup> قالت لاسماء: أتني قد استقبحت ما يصنع بالنساء أنه يطرح على المرأة الثوب فيصفها لمن رأى. فقالت أسماء: يا بنت رسول الله<sup>صلی الله علیه و آله</sup> أنا أريك شيئاً رأيته بأرض الحبشة قال: فدعت بجريدة رطبة فحسنتها

۱. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۲۰.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۳۵، ح ۳.

۳. لذا طبق نسخه «ما وضعت»، برداشت مرحوم شیخ «ما وضعت علیها» بوده است نه «ما وضعت عنها».

ثم طرحت علیها ثوبا فقالت فاطمة علیها السلام: ما أحسن هذا وأجمله،  
لا تعرف به المرأة من الرجل.<sup>۱</sup>

مراد از «یصغها» در این روایت لباس بدن نما نبوده است؛ چون این گونه لباس بر روی بدن زن نمی انداختند؛ بلکه پارچه یا چیز دیگری بر نعش می انداختند که مشخصات بدن و حجم آن را مشخص می کرده و حضرت از این حالت خشنود نبودند.

تمسک به مرسله داود در اثبات حرمت نظر به وجه و کفین در إسداء الرغاب در هر حال صاحب إسداء الرغاب با تمسک به مرسله داود، در صدد اثبات دلالت روایت بر حرمت نظر به وجه و کفین بر آمده است.

#### مقدمه اول: ظهور روایت در حرمت نظر بدون ساتر

ایشان فرموده است: هر چند گاهی کلمه «بأس» در موارد کراهت به کار می رود؛ ولی مراد از «لا بأس» تنها جواز فعل و نفی حرمت آن است که با کراهت آن هم سازگار است. از آنجا که نگاه به بدن زن از روی لباس بنا بر روایات مکروه است، ذیل روایت در مقام نفی کراهت نیست. حال که مراد از ذیل، نفی تحریم شد، صدر روایت تقریباً صریح در تحریم خواهد شد و معنای آن حرمت نظر بدون ساتر است. توجه شود که این کلام صاحب إسداء الرغاب مبتنی بر این است که ما صدور دو قطعه روایت را در یک مجلس بدانیم «إیاکم و التظر فإنه سهم من سهام إبلیس و قال لا بأس بالتظر إلی ما وصفت الثیاب.» و این امر چندان روشن نیست و عبارت نقل شده ظهوری در آن ندارد، خلاصه، جمع بین این دو قطعه ممکن است از باب جمع دو روایت باشد. این نکته، استدلال به روایت فوق را کاملاً با اشکال مواجه می سازد و مضمون روایت نزدیک به مضمون روایات «النظرة سهم من سهام إبلیس» می شود که ناتمامی دلالت آن بر حرمت نظر به وجه و کفین پیش تر گذشت.

۱. بحار الأنوار، ج ۴۳، ص ۱۸۹.

۲. إسداء الرغاب، ج ۱ ص ۷۶.

### مقدمه دوم: مصداق بارز بودن وجه و کفین برای موضوع روایت

از سویی این روایات یا تنها ناظر به وجه و کفین است؛ زیرا سایر اعضا در آن زمان با لباس مستور می‌شدند، یا قدر متیقن آن وجه و کفین است که عمده خطرات و وسوس در نگاه به روی زن است و نگاه به وجه اجنبیه مصداق بارز «سهم من سهام ابلیس»<sup>۱</sup> است، اینکه حضرت فرموده نظر جنبه شیطانی دارد و تیری از تیرهای ابلیس است. اطلاق متعلق شامل نظر به وجه و کفین می‌شود.<sup>۲</sup> پس از این دو روایت حرمت نظر به وجه و کفین استفاده می‌شود و اگر روایتی بر جواز دلالت کند، نمی‌تواند آن را تخصیص بزند بلکه با آنها معارض خواهد بود.

### اشکال بر کلام صاحب إسداء الرغاب

صرف نظر از ضعف سندی مرسله داود بن ابی یزید<sup>۳</sup>، درباره این دو روایت، دو اشکال مطرح است:

### اشکال اول: امکان تخصیص روایت به «غیر وجه و کفین» با ادله مخصوص

اشکال اول این است که بر فرض دلالت این دو روایت تمام باشد، چنین نیست که دخول وجه و کفین در مفاد روایت یقینی بوده، و نتوان آنها را از این جهت تخصیص زد، بلکه صلاحیت مختص شدن به غیر وجه و کفین را دارند و روایات دیگر می‌توانند این دو روایت را تخصیص بزند؛ زیرا پیش‌تر اشاره شد طبق روایات، موها «أحد الجمالین»<sup>۴</sup> شمرده شده است، و وقتی نگاه به صورت همراه با نگاه به مو باشد، به یقین خطر آفرین بوده و مصداق بارز «سهم من سهام ابلیس» است؛

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۵۹، ح ۱۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۲، ح ۵.

۲. إسداء الرغاب ج ۱، ص ۷۶-۷۷.

۳. استاد علیه السلام: البته اگر این محبوب را از اصحاب اجماع دانسته، و روایات اصحاب اجماع را معتبر دانسته و ارسال در آن را مانع از اعتبار ندانیم، روایت قابل استناد خواهد بود؛ ولی با اینکه این محبوب از اصحاب اجماع است؛ اما مبنای کلی اعتبار روایت اصحاب اجماع صحیح نیست و تنها مشایخ مستقیم برخی از جمله صفوان، بزندی و ابن ابی عمیر ثقه و مرسلات آنان معتبر است؛ پس روایت فوق از جهت سند ضعیف است.

۴. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۸۸، ح ۴۳۶۴: «و قال علیه السلام إذا أراد أحدکم أن یتزوج فلیسال عن شعرها کما یسال عن وجهها فإن الشعر أحد الجمالین».

ولی اگر مو و گردن زن مستور بوده، و تنها گردی صورت باز باشد، جاذبه صورت زن به مقدار جاذبه نگاه به صورت همراه با موها نیست. و می‌توان با ادله دیگر جواز نظر به وجه و کفین را استفاده کرد و روایت را تخصیص زد و این تخصیص مستهجنی نیست.

**اشکال دوم: عدم ظهور روایت در «حرمت نظر به وجه و کفین» به دلیل احتمالات مختلف**  
اشکال دیگر این است که درباره اصل دلالت این دو روایت بر حرمت مطلق نظر نیز گرچه متعلق نظر در آنها ذکر نشده؛ اما نمی‌توان حذف متعلق را دلیل عموم دانسته، مفاد روایت را عام دانست؛ زیرا به یقین مطلق نظر، شیطانی نیست، بلکه برخی از نظرهای رحمانی هستند، مثل نظر به قرآن، کعبه، عالم و نظر به پدر و مادر که عبادت نیز هستند. بسیاری از نظرهای دیگر نیز هرچند رحمانی نیستند؛ اما شیطانی هم نیستند، مانند نظرهای مباح؛ پس اگر متعلق نظر عام باشد مستثنیات آن به قدری است که اگر متعلق نظر را تخصیص بزنیم، تخصیص اکثر لازم می‌آید. شاید گفته شود: تناسب حکم و موضوع قرینه متصله‌ای است که حکم را مخصوص اجنبیات می‌کند؛ لذا نظرهای مستحب و مباح تخصصاً خارج هستند؛ «المراد بقرینه المقام النظر الی الاجنبیة کما لایخفی».

اما پاسخ این است که تناسب حکم و موضوع تنها مقتضی این است که متعلق نظر عام نیست؛ ولی با تناسب حکم و موضوع نمی‌توان متعلق آن را مشخص و معین کرد؛ زیرا به وضوح این روایات بدون مقدمه بیان نشده، و حضرت بدون مقدمه فرموده «ایاکم و النظر»<sup>۲</sup>، بلکه این جمله حتماً مسبوق یا ملحق به عبارتی

۱. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۵۷.

۲. استاد<sup>علیه السلام</sup>: اگر گفته شود برای خدشه در صلاحیت این دو روایت برای اثبات حرمت نظر به وجه و کفین لازم نیست مراد از «النظر» شیء خاص معین باشد، بلکه اگر روایت تنها به جهت خاص ناظر باشد، از سایر جهات اطلاق نخواهد داشت، بلکه حکم از سایر جهات مفروغ‌عنه گرفته شده و این روایت نسبت به آن جهات ساکت خواهد بود. شاید این روایات در مقام بیان حرمت نظر نباشد بلکه در مقام بیان این باشد که نگاه حرمت شدیدی داشته، و تیری از تیرهای شیطان است و باید بسیار مراقب گرفتار نشدن در دام او باشیم؛ بنابراین، اصل حرمت مفروغ‌عنه بوده و حضرت ﷺ تنها شدت حرمت امری را که موضوع و حکم آن روشن است، بیان کرده‌اند. و نگاه محرم باید از دلیل دیگری به دست آید.

بوده که مراد را مشخص می‌کرده، و روایت به قراین آن را می‌فهمیده‌اند، یا قرینه لفظی داشته که از ابتدا دایره نهی را محدود به نگاه خاصی می‌کرده است؛ یعنی موضوع کلام قبلی، نظر خاصی بوده سپس حضرت با تعبیر «ایاکم والنظر» از آن نظر خاص معهود نهی کرده‌اند. و یا قرینه مقامی و زمینه اجتماعی وجود داشته، و این جمله در آن زمینه به کار رفته، و معلوم نیست آن زمینه چه بوده است. احتمالات مختلفی در مورد آن محدوده خاص مطرح است:

#### احتمال اول: حرمت مطلق نظر به اجنبیه

احتمال اول این است که مطلق نگاه حرام است، به هر که باشد خوش سیما، یا بدسیما؛ نگاه به هر شکل باشد تحریک‌کننده، یا نگاه عادی. تعبیر روایت به «النظر سهم من سهام ابلیس» تنها بیانگر حکمت حرمت مطلق نظر است؛ یعنی در مقام ثبوت قسم خاصی از نظر، مبعوض اصلی شارع بوده است، مثل نظری که مقدمه زنا باشد که به تعبیر روایات زنا العین است؛ ولی شارع با ملاحظاتی که در عدم جعل حکم بر موضوع ثبوتی داشته، مثل وقوع اشتباه فراوان در تشخیص صغریات آن، یا سوء استفاده زیاد، با جعل قانون عام تمامی نگاه‌ها را حرام دانسته است بدون اینکه خصوصیات نظر و ناظر و منظور الیه را در حرمت نظر دخیل بکند و حکمت حکم را همچنین فرموده: «النظر سهم من سهام ابلیس.» و شاید مراد از این عبارت این باشد که خود نظر محرم است. نه اینکه نظر به حرام می‌انجامد؛ بنابراین، کسی که نظر می‌کند صید تیری شده که شیطان پرتاب کرده و به گناه افتاده است. طبق این احتمال، مطلق نظر حرام است چه با شهوت، چه بی شهوت، چه نظر به وجه و کفین، چه نظر به غیر آنها.

#### احتمال دوم: حرمت نگاه به اجنبیه جمیله

احتمال دوم این است که مراد از «النظر سهم من سهام ابلیس» نظر به زیبارویان باشد؛ زیرا نوع نگاه به آنان به خاطر جذبۀ سیمای آنان، تالی فاسد به همراه دارد.

---

در پاسخ گفته می‌شود: این معنا در روایت «النظر سهم من سهام ابلیس» که همراه با «ایاکم والنظر» نیامده محتمل است؛ اما نسبت به صحیحۀ عقبه بعید است؛ زیرا ظاهر آن نهی از نظر است، نه اینکه اصل حرمت نظر را مفروض گرفته و شبیه امر ارشادی به اطاعت و نهی از عصیان باشد.

از آنجا که به اتفاق علماء، بین زن اجنبی زیبارو و غیر زیبارو فرقی نیست (و اگر مطلق نظر به زیبارویان حرام است - هرچند بدون شهوت باشد - به اجماع علماء، نظر به غیر زیبارویان هم حرام خواهد بود) پس با ضمیمه این مقدمه به این احتمال، مطلق نظر به اجنبی ثابت می‌شود.

**احتمال سوم و چهارم: حرمت نظر به غیر وجه و کفین / حرمت نظر باریبه**  
احتمال سوم این است که خصوص نظر به غیر وجه و کفین حرام است و احتمال چهارم نیز این است که تنها نگاهی حرام است که باریبه بوده و به حرام منجر شود.

### احتمال پنجم: حرمت نگاه شهوی

احتمال پنجم این است که تنها نگاه شهوانی حرام است؛ اما نگاه‌های غیر شهوانی مانند نظرهایی که بالباس و ساتر و مانند آن باشد، اشکال ندارد.

ممکن است اشکال شود که تفکیک بین معنای نظر در صدر و ذیل روایت بعید است. و وقتی مراد از «ایاکم و النظر» خصوص نظر شهوانی باشد، به طبع باید مراد از «اللباس بالنظر الی ما وصفت الثیاب» هم نگاه شهوانی باشد؛ بنابراین، باید نظر شهوانی از روی لباس جایز باشد، در حالی که طبق ادله، مطلق نظر شهوانی حرام است. در پاسخ می‌توان گفت که مراد از نظر در صدر و ذیل، نظرهای متعارف به زن نامحرم است، و دلیلی ندارد مراد از نظر در ذیل روایت نیز نظر شهوانی باشد، البته نوع نگاه‌ها به زن اجنبی بدون ساتر، شهوانی است و تیری از تیرهای شیطان است و باید ترک شود و نوع نگاه‌های با ساتر و از روی لباس، بدون شهوت است و چنین نگاهی جایز است. در حقیقت تعبیر «وللباس بالنظر الی ما وصفت الثیاب» شبیه استثنای منقطع است و به فرضی اشاره دارد که صدر روایت آن را شامل نمی‌شود، نه آنکه برخی از صور صدر روایت را از حکم حرمت خارج ساخته، تجویز می‌کند.

### بررسی احتمالات

طبق دو احتمال اول، تمسک به این دو روایت برای اثبات حرمت نظر به وجه و کفین صحیح است؛ اما دلیلی بر اثبات این دو احتمال وجود ندارد، بلکه می‌توان گفت که تناسب اقتضا می‌کند تنها نگاه دارای مفسده تحریمی، حرام باشد. و چه بسا خصوص نگاه شهوانی یا نگاه به غیر وجه و کفین دارای مفسده باشد،

و نمی‌توان با تمسک بدین روایات، مطلق نظر به وجه و کفین حتی نگاه بدون شهوت و ریبه، را حرام دانست.

البته می‌توان احتمال چهارم (حرمت خصوص نگاه با ریبه) را خلاف ظاهر دانست؛ زیرا طبق تعبیر «النظر سهم من سهام ابلیس» خود نظر تیری است که از ترکش شیطان رها شده، و با فرو رفتن در قلب آدمی، او را نابود می‌کند؛ پس خود نظر مفسده دارد، نه اینکه نظر با ریبه مستلزم محرمات دیگری بوده، و حرام باشد؛ اما در هر حال با وجود احتمال سوم و پنجم، استدلال به روایت تمام نیست.

نتیجه: عدم دلالت صحیحۀ عقبه و مرسلۀ داود بر حرمت نظر به «وجه و کفین» لذا صحیحۀ عقبه و مرسلۀ داود بن ابی یزید نمی‌توانند بر حرمت نظر به وجه و کفین زن نامحرم (بدون شهوت و ریبه) دلالت کنند.

#### روایات نهی از «نظرة» به عنوان بذر شهوت

روایت اول: «قال عیسی ابن مریم علیه السلام ایاکم و النظرة فإنها تزرع في القلب شهوة و کفی بها لصاحبها فتنة.»<sup>۱</sup>

روایت دوم: روی ابن ابی عمیر عن الکاهلی قال قال أبو عبد الله علیه السلام: «النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة و کفی بها لصاحبها فتنة.»<sup>۲</sup>

روایت سوم: «قال عیسی ابن مریم علیه السلام للحواریین ایاکم و النظر إلى المحذورات (المخدورات، خ ل) فإنها بذر الشهوات و نبات الفسق.»<sup>۳</sup>

کلام صاحب إسداء الرغاب: مصداق بارز بودن نظر به «وجه و کفین» برای روایات صاحب إسداء الرغاب بیان کرده است نمی‌توان این روایات را حمل بر خصوص نظر شهوی کرد: «ولا یمكن حملة علی خصوص النظر المقرون بالشهوة لفساد

۱. المحاسن، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۰، ح ۱۰۱؛ و فی روایة یحیی بن المغیره عن ذافر رفعه قال قال عیسی ابن مریم علیه السلام: «ایاکم و النظرة فإنها تزرع في القلب و کفی بها لصاحبها فتنة»؛ تحف العقول، ص ۳۰۵، وصیته علیه السلام لعبد الله بن جندب: «ایاکم و النظرة فإنها تزرع في القلب الشهوة و کفی بها لصاحبها فتنة».

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۸، ح ۴۹۷۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۲، ح ۶.

۳. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۷۰، باب تحریم النظر إلى النساء الأجانب و شعورهن، ح ۸؛ مصباح الشریعة، ص ۱۰.

المعنى كما لا يخفى.»<sup>۱</sup>

وجه مطلب ایشان این است که ظاهر روایت شهوت آفرین بودن نفس نگاه است و حمل تعبیر روایت بر خصوص نظر شهوانی، شبیه ضرورت به شرط محمول است. از سوی دیگر ایشان فرموده است نگاه به وجه و کفین از مصادیق چنین نگاهی است: «فانها من قبيل منصوص العلة ولا ريب في تحققة في النظر الى الوجه والكفین.»<sup>۲</sup>

**اشکال اول:** نظر برخی روایات به «النظرة بعد النظرة» نه مطلق نظر

اما اشکال اول کلام ایشان این است که مورد برخی از این روایات مانند روایت ابن ابی عمیر «النظرة بعد النظرة» است و دلیل حرمت مطلق نظر نیست.

**اشکال دوم:** عدم بداهت کاشت شهوت در اثر یک نگاه شهوی

اشکال دوم نیز این است که می توان این روایات را بر خصوص نظر شهوانی حمل کرد، بدون اینکه ضرورت به شرط محمول باشد، بدین بیان که روایت می فرماید با نگاه شهوانی، شهوت در قلب رسوخ کرده، قلب را تسخیر می کند؛ پس شاید خصوص نظر شهوانی حرام باشد، و این روایات بر حرمت نظر بدون شهوت حتی تکرار آن نیز، دلالت نداشته باشند.

**روایت ابوهریره و عبدالله بن عباس**

ابن المتوکل عن محمد بن جعفر عن موسى بن عمران عن عمه الحسين بن يزيد عن حماد بن عمرو النصيبي عن أبي الحسن الخراساني عن ميسرة بن عبدالله عن أبي عايشة السعدي عن يزيد بن عمر بن عبدالعزيز عن أبي سلمة بن عبدالرحمن، عن أبي هريرة و عبدالله بن عباس قالاً:

«خطبنا رسول الله ﷺ قبل وفاته وهي آخر خطبة خطبها بالمدينة حتى لحق بالله تعالى فوعظ بمواعظ. فقال يا أيها الناس ادنوا و أوسعوا لمن خلفكم. من اطلع في بيت جاره فنظر إلى عورة رجل أو شعر امرأة أو شيء من جسدها كان حقاً على الله أن يدخله النار مع

۱. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۷۵.

۲. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۷۵.

المنافقين الذين كانوا يبتغون عورات الناس في الدنيا ولا يخرج من الدنيا حتى يفضحه الله ويبيد للناس عورته في الآخرة.<sup>۱</sup>

پیامبر اسلام ﷺ در این روایت برای نگاه به هر عضو از بدن زن اجنبی «شیء من جسدها» وعده عذاب داده‌اند، پس نگاه به وجه و کفین زن اجنبی حرام، بلکه گناه کبیره است؛ زیرا معصیتی که وعده آتش برای آن داده شده، معصیت کبیره است.

**اشکال سندی: مجهول یا ضعیف بودن برخی راویان**

اما افراد ناشناخته متعددی در سند روایت هستند<sup>۲</sup>، که بدین دلیل سند آن قابل اعتماد نیست؛ به خصوص که از طرق عامه نقل شده است.

**اشکال دلالی: عدم صدق «جسد» بر «وجه و کفین»**

کلمه «جسد» گاهی به معنای تمام اندام حتی صورت استعمال شده، و گاه به معنای بدن در مقابل «رأس» استعمال می‌شود؛ لذا این لفظ ظاهر در معنای عام (تمام اندام حتی صورت) نیست؛ چنان‌که نسبت به «شعر» ظهور ندارد؛ لذا در روایت «شعر» جداگانه ذکر شده است. بلکه قدر متیقن از آن معنای دوم است. اگر صورت نیز مراد پیامبر اسلام ﷺ بود مناسب بود ایشان آن را نیز جداگانه ذکر کنند، چنان‌که «شعر» را جداگانه بیان کرده است. این اشکال توسط مرحوم نراقی نیز مطرح شده است.<sup>۳</sup>

۱. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۲۸۰-۲۸۲.

۲. مراد استاد ﷺ این است که طبق کتب رجالی شیعه، افراد متعددی از این سند مجهول هستند. این افراد عبارت‌اند از: حماد بن عمرو النصبی، ابي الحسن الخراساني، ميسرة بن عبدالله، ابي عايشه السعدي، يزيد بن عمر بن عبدالعزیز و ابي سلمة بن عبدالرحمن. البته معنای این مطلب این نیست که در منابع رجالی علمای عامه هیچ‌یک از این افراد مطرح نشده‌اند؛ اما در هر حال، سند این روایت به دلیل ضعف برخی از آنان قطعاً ضعیف است. حماد بن عمرو النصبی، منکر الحدیث و دروغگو و مانند آن وصف شده است. (تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۱۴۹-۱۵۱، رقم ۴۲۵۶؛ الکامل فی ضعفاء الرجال، ج ۳، ص ۱۰). ابي عايشه در این طبقه مجهول است؛ اما دربارهٔ يزيد بن عمر بن عبد العزيز در منابع علمای عامه توثیق یا تضعیفی یافت نشد. ابي سلمة بن عبد الرحمن از ائمه ثقات عامه است؛ رک: مشاهیر علماء الأمصار، ص ۱۰۶؛ تاریخ الإسلام، ج ۲، ص ۱۱۹۸.

۳. مستند الشيعة، ج ۱۶، ص ۵۴.

لذا اشکال دلالتی این روایت آن است که قدر متیقن از «شیء من جسدها» غیر از صورت است و روشن نیست که کلمه «جسد» صورت را هم بگیرد؛ لذا اگر «صورت» کسی را دیده باشند گفته نمی‌شود «جسد» او دیده شد؛ ولی این بدان معنا نیست که استعمال جسد مثلاً در مورد میت به طوری که صورت و حتی مو را هم شامل شود، استعمال غلطی باشد.

البته در متن روایت چنین تعبیر شده است: «من اطلع في بيت جاره فنظر»؛ اما خصوصیتی برای بیت و درون خانه وجود ندارد.

### دلیل سوم: حکم عقل بر لزوم ستر وجه و کفین

صاحب إسداء الرغاب به چند بیان عقلی در صدد اثبات لزوم ستر وجه و کفین بر آمده؛ اما در مقام، به دو دلیل از ادله ایشان که قابل ذکر است پرداخته می‌شود.

### دلیل اول عقلی: لزوم دفع مفسده

دلیل اول ایشان تمسک به لزوم دفع مفسده است. هر کاری که نظم اجتماع را مختل کرده و سبب ایجاد فساد بوده، و روابط انسانی را بر هم بزند، عقل دفع آن را لازم می‌داند. اگر نظر به نامحرم یا کشف وجه چنین مفاسدی به دنبال داشته باشد، عقل دفع آن را لازم می‌داند.

ایشان فرموده است:

«لاریب ان النظر الی وجه الاجنبیة عمدا الذی یوجب الاطلاع التفصیلي علی حسننها و جمالها هو السبب الاقوی الی المیل القلبي الیها لایکاد یسلم منه رجل صحیح قوی ولاسیما الشاب ... فیجب فی الحکمة سد باب الفتنة و حسم مادة الفساد و لذاتری العقلاء و الحکماء ... کانوا یحبون ستر نساءهم و احتجابهن عن نظر الاجانب و کذا النساء العفاف یحتجبن من الاجانب ... و بالجمله فمفاسد ترک الحجاب واضحة جلیة لا یرتاب فیها عاقل بل هی اظهر من ان تخفی علی ذی عین ....»<sup>۱</sup>

۱. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱.

### اشکال: احتمال مفسده در نفس الزام

این دلیل هم نمی‌تواند لزوم ستر وجه و کفین یا حرمت نظر را ثابت کند؛ زیرا با وجود اینکه عقل دفع مفسده مترتب بر کشف وجه را لازم می‌داند؛ اما گاهی شارع مقدس به دلیل اطلاع از همه جهات مصالح و مفاسد، و تمام مسایل مربوط به بشر، می‌داند که الزام او به ستر وجه با اشکالاتی مواجه است. بارها بیان شد گاهی خود عمل هیچ مفسده‌ای ندارد، ولی الزام به آن مفاسدی دارد؛ از این رو، شارع از الزام صرف نظر می‌کند؛ چنان‌که پیامبر ﷺ فرمودند: «لَوْلَا أَنْ أَشَقَّ عَلَيَّ أُمَّتِي لَأَمَرْتَهُمْ بِالسَّوَاكِ»<sup>۱</sup> مسواک زدن هیچ مفسده‌ای ندارد، ولی الزام مردم به مسواک زدن مفاسدی دارد؛ لذا شارع از الزام بدان پرهیز کرده است. یا مثل شخص وسواسی، که برای نماز واجب به سختی نیت می‌کند، ولی نیت نماز نافله را به سهولت انجام می‌دهد؛ چون الزام یک نوع اثر خاصی در اشخاص دارد.

به بیانی دیگر اباحه دو نوع است:

۱. «اباحه لا اقتضائی» که هیچ‌یک از جانب ترک و جانب فعل، اقتضای الزام ندارند و از این رو طرفین جایز است.
۲. «اباحه عن اقتضاء» که اقتضاء عدم الزام دارد.

شاید شارع در مورد کشف وجه و کفین نیز مصلحت دانسته با وجود ترتب مفاسد بر جواز کشف یا جواز نظر، ستر لازم نباشد یا نظر حرام نباشد؛ پس کشف وجه و کفین گرچه به عناوین اولی مرجوح بوده، و به حکم اولی جایز نیست؛ اما شارع به لحاظ تراحم ملاکات، ممکن است نظر به وجه و کفین را جایز بداند بدون اینکه با آن حکم اولی عقل منافات داشته باشد. به عبارت دیگر حکم شرع بر حکم اولی عقل، «ورود» دارد.

مرحوم آقای مطهری در تبیین بخشی از این مطلب مثال زیبایی را مطرح کرده است: طلاق نزد شارع «ابغض الاشیاء» است که سبب متلاشی شدن خانواده‌ها می‌شود و لذا مقتضی حرمت است؛ اما شارع مقدس با اطلاع از مصالح و مفاسد کلی، می‌داند اگر زن و شوهر حق طلاق نداشته باشند، مفاسد فراوانی به وجود

۱. الکافی، ج ۳، ص ۲۲، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۱۷، ح ۴.

می‌آید؛ لذا حق طلاق را به شخص می‌دهد حتی اگر شخص احساس کند، با طلاق حیثیت خود و خانواده‌اش از بین می‌رود؛ بنابراین، ترخیص در باب طلاق، ترخیص عن اقتضاء است.<sup>۱</sup>

### دلیل دوم عقلی: لزوم دفع ضرر محتمل

دلیل دیگر صاحب إسداء الرغاب لزوم دفع ضرر محتمل است:

«الثالث أنّ دفع الضرر المحتمل المعتد به عند العقلاء واجب عقلا وإن لم يكن مضمونا ولا ريب أنّ الضرر في ترك الحجاب لو لم يكن معلوماً أو مضموناً فلا ريب أنّ الضرر محتمل فيه قطعاً و دفع الضرر الدينويّ المحتمل المعتد به عند العقلاء واجب عقلا فكيف بالضرر الأخرويّ الذي لا تطيقه السموات والأرض»<sup>۲</sup>

بی‌تردید نظر به وجه و کفّین یا کشف وجه و کفّین، ضررهایی برای ناظر و منظورِ إليها دارد. اگر وجود چنین ضرری مضمون نباشد، حداقل محتمل است؛ چنان‌که بسیاری از جنایات، بر سر مسائل جنسی رخ می‌دهد. بیشترین نگاهی که منشأ مفسده و ضرر می‌شود، نگاه به صورت است. طبق حکم عقل به لزوم دفع ضرر محتمل یا مضمون، حرمت نظر به وجه و وجوب ستر آن اثبات می‌شود.

### اشکال: عدم لزوم دفع ضرر محتمل برای تحصیل مصلحت اهم

اما این استدلال تام نیست؛ زیرا گاهی شخص به نظر خودش برای مصلحت بالاتری ضرر مرتب بر نگاه به وجه و کفّین، را تحمل می‌کند و عقلاء اقدام به چنین ضرری را تقبیح نمی‌کنند.

### نتیجه بررسی ادلّه عامه: عدم دلیل عام بر حرمت نظر به «وجه و کفّین»

گرچه ادلّه عامه، حرمت نظر به اجنبیه را ثابت می‌کنند؛ اما دلیل عامی بر حرمت نظر به اجنبیه به نحوی که شامل وجه و کفّین شود، وجود ندارد؛<sup>۳</sup> پس باید ادلّه

۱. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۵۲۸.

۲. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۱۲۶.

۳. مراد از ادلّه عامه حرمت نظر ادلّه‌ای است که به عموم با اطلاقش حرمت نظر به وجه و کفّین را اثبات

خاصه بررسی شود، اگر دلیلی بر حرمت نگاه به وجه و کفین اجنبیه دلالت نکند همین مقدار برای اثبات جواز ظاهری کافی نیست و جواز نظر به وجه و کفین ثابت نمی‌شود؛ زیرا چنان‌که در مطالب بعدی - قبل از مطرح شدن ادله خاصه مجوزه - بیان خواهد شد طبق مبنای مختار در صورت نبود ادله خاصه بر جواز نظر به وجه و کفین اجنبیه، اصل اولیه مقتضی احتیاط است نه برائت.<sup>۱</sup>

### مسئله چهارم: ادله خاصه در حرمت نظر به وجه و کفین

پس از اینکه دلیل عامی که به عموم یا اطلاق خود بر حرمت نظر به وجه و کفین دلالت کند - چه عموماً دال بر حرمت نظر، چه عموماً دال بر لزوم ستر که بالملازمه حرمت نظر را ثابت کند - ثابت نشد، باید بررسی شود که آیا دلیل خاصی بر حرمت نظر وجود دارد؟<sup>۲</sup> لذا ادله مربوطه که روایات است

کند. حرمت نظر نسبت به سایر بدن زن ثابت شد و در مطالب قبل، از جمله مباحث آیه غَضِّ و مسئله اول از همین بخش گذشت.

۱. البته همان‌گونه که استاد<sup>۳</sup> در مباحث اصولی خود بیان کرده است جریان قاعده مقتضی و مانع در ملاکات احکام مخدوش است؛ لذا اگر احتمال مفسده‌ای در الزام مکلفین برود، نمی‌توان اصل اولی را احتیاط دانست بلکه آنچه مظنون است متبع باشد.

۲. استاد<sup>۴</sup>: یکی از موانع فهم صحیح، پیش‌داوری است؛ گاهی انسان قبل از مراجعه به ادله، فتوا می‌دهد و پس از آن به ادله مراجعه می‌کند و این بسیار خطرناک است که محقق قبلاً رأی خود را صادر کند و بعد دلیل برای آن جستجو کند، این کار فکر را منحرف می‌کند و باید سعی شود قبل استنباط، تمایلات پیشین کنار گذاشته شود.

با کمترین مراجعه به ادله روشن می‌شود که شارع مقدس می‌خواهد بانوان پوشیده باشند، بلکه کمتر ظاهر شوند و به وظیفه اداره خانه بپردازند. اختلاط زن و مرد گرچه با پوشش باشد، خلاف سفارشات شرع مقدس است، لکن توصیه‌های اخلاقی را نباید با احکام فقهی الزامی خلط کرد؛ لذا مقدسین و زهاد درجه اول از علماء و فقه‌ها مانند مرحوم محقق اردبیلی و مرحوم شیخ انصاری قائل به استثناء وجه و کفین شده‌اند. البته نباید عظمت علمی و عملی این بزرگان باعث شود در استنباط فقیه تأثیرگذار باشد؛ ولی از طرف دیگر هم فقیه نباید به سبب رعایت توصیه‌های اخلاقی یا خوش آمد گروهی از مقدسین قائل به عدم استثناء شود بلکه طبق هر چه ادله اقتضاء می‌کند باید فتوا دهد. شارع مقدس از همه آگاه‌تر و دلسوزتر است و مصالح و مفاسد احکام را روی هم رفته ملاحظه کرده و حکم کرده است. تقوی اقتضاء می‌کند از شارع پیشی گرفته نشود. سیره بزرگان چنین بوده است که فقط به دنبال حجت شرعی بوده‌اند. گفته شده که در مسئله قه‌زنی در عراق روشنفکرها مانند مرحوم مظفر طرفدار قه‌زنی

بررسی می‌شود.<sup>۱</sup>

**روایت اول: روایت حماد بن عثمان**

الحسین بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«رأى رسول الله صلى الله عليه وآله امرأة فأعجبته فدخل على أم سلمة وكان يومها فأصاب منها وخرج إلى الناس ورأسه يقطر فقال أيها الناس إنما التظر من الشيطان فمن وجد من ذلك شيئاً فليأت أهله.»<sup>۲</sup>

**بررسی فقه الحدیث**

ابتدا فقه الحدیث روایت، بررسی می‌شود.

**اشکال کلامی: منافات عصمت نبوی با اعجاب از اجنبیه**

با قطع نظر از موضوع بحث و سند حدیث، این اشکال بر متن حدیث وارد است که با توجه به مقام عصمت پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله نگاه ایشان به زن اجنبی و اعجاب آن حضرت از دیدن او قابل قبول و توجیه نیست. به خصوص که در حدیث تصریح شده منشأ نظر از شیطان است؛ بنابراین، متن حدیث مخدوش است.

از این اشکال می‌توان به چند شکل پاسخ داد:

**پاسخ اول: ظهور «رؤیت» در نگاه غیر عمدی**

پاسخ اول این است که معنای «رؤیت» و «نظر» تفاوت دارد؛ اما در این اشکال به تفاوت معنای آنها توجه نشده است، - همچنان که صاحب «إسداء الرغاب» مرتکب چنین خطایی شده است - در صدق «رؤیت» لازم نیست نگاه به صورت

بوده‌اند و مقدسین مانند آقای شیخ علی زاهد قمی قمه‌زنی را تحریم می‌کرده‌اند.

۱. این اخبار یا حکم ستر و نظر مربوط به «وجه و کفین» را مستقیماً متعرض شده و یا در نزد مستدلین، «وجه و کفین» اظهر مصادیق آن اخبار دانسته شده؛ لذا در مسئله چهارم (ادله خاصه) آورده شده است. اگرچه ممکن است با مناقشاتی که در متن بر دلالت این اخبار وارد شده چنین دلالتی نداشته باشند و «وجه و کفین» اظهر مصادیق نیز محسوب نشوند.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۴۹۴، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۰۵، ح ۱.

اختیاری باشد؛ بلکه هنگامی محقق می‌شود که بدون انجام عملی اختیاری، قوه باصره چیزی را درک کرده و ببیند؛ اما «نظر» هنگامی تحقق می‌یابد که شخص با قصد، نگاه‌کند؛ تفاوت «رؤیت» و «نظر» نظیر «سماع» و «استماع» است؛ در صورتی که ناخودآگاه اصوات را بشنود بدون اینکه کاری انجام دهد، «سماع» صادق است مانند صدای رعد و برق؛ ولی «استماع» صادق نیست.

مراد از «رؤیت»، در صدر این روایت نیز این است که چشم حضرت ﷺ به طور ناخودآگاه به زن افتاد و «رؤیت» حاصل شد، بدون اینکه ایشان با اختیار نگاه کرده باشند. اعجاب ایشان در نتیجه «رؤیت» نیز، نقص و منافی با مقام عصمت نبوده، بلکه امری طبیعی و لازمه طبیعت بشری پیامبر ﷺ است و مراد از کمال در انبیاء این نیست که آنان فاقد احساس و درک عادی انسان‌ها باشند؛ بلکه اگر چنین می‌بود، نقص به شمار می‌رفت؛ اما مراد از «نظر» که در ذیل روایت، سرچشمه شیطان دانسته شده، نگاه کردن اختیاری است. این عمل، بدون شک سزاوار مقام عصمت نیست و حضرت در اینجا مردم را خطاب قرار داده‌اند که تحت تأثیر شیطان دچار نگاه کردن انحراف آمیز نشوند.

**پاسخ دوم:** جواز نظر عمدی به «وجه و کفین» و نظارت ذیل روایت بر عامه مردم

پاسخ دوم نیز آن است که بر فرض مفهوم رؤیت همانند نظر متضمن معنای اختیار و عمل ارادی باشد، طبق مبنای جواز نظر به وجه و کفین اشکالی پیش نمی‌آید و اعجاب حاصل شده نیز با مقام نبوت و عصمت منافات ندارد؛ زیرا نظر به شکل طبیعی چنین لازمه‌ای دارد و پیامبر ﷺ در اعمال متعارف چنین رویه‌ای نداشته‌اند که از علم الهی استفاده کنند تا بدانند این زن موجب اعجاب می‌شود و یا لااقل دلیل اثباتی نداریم که از این علم استفاده کرده باشند؛ بنابراین، حتی اگر رؤیت ایشان عمدی هم باشد، اشکالی پیش نمی‌آید. ذیل روایت، که «نظر» را از شیطان دانسته، باید ناظر به نگاه‌های انحرافی باشد که مردم (مخاطبان حضرت) انجام می‌دهند؛ یعنی باید گفت ذیل روایت خطاب به مردم است و شخص حضرت را در بر نمی‌گیرد.

**پاسخ سوم:** عدم دلالت اعجاب از اجنبیه بر سلطه شیطان بر معصومین ﷺ

پاسخ سوم نیز این است که می‌توان مراد از «نظر» در ذیل روایت را مفهومی دانست

که خود پیامبر ﷺ را نیز شامل بشود؛ زیرا شیطان سراغ اولیای الهی نیز رفته و مقدمات انحراف خود را فراهم می‌کند؛ اما اولیاء و انبیاء که مقام عصمت یا نزدیک به آن را دارند، با خنثا کردن آن مقدمات، او را مأیوس می‌سازند، و جلوی بهره برداری شیطان را می‌گیرند و شیطان نمی‌تواند بر آنان سلطه یابد؛ بلکه می‌توان این کار را نوعی ریاضت و کمال برای اولیای الهی دانست. علاوه بر اینکه بیان شد اصل اعجاب پیامبر ﷺ هیچ نقصی برای ایشان نیست، و آنچه نقص به شمار می‌رود، وقوع معصیت و فکر گناه در اثر وسوسه‌های شیطان است؛ چنانکه در افراد عادی چنین چیزی اتفاق می‌افتد؛ ولی مقام عصمت از این نقص می‌زاست.

کلام صاحب «إسداء الرغاب»: «ظهور فمّن وجد من ذلك شیئا» در حرمت همه نگاه‌ها صاحب اسداء الرغاب گفته است: از اینکه حضرت در روایت پس از تعبیر به «أما النظر من الشیطان» فرموده‌اند «فمّن وجد من ذلك شیئا فلیأت أهله» استفاده می‌شود نگاه دو گونه است که برخی «لایجد منه شیئاً» و برخی «یجد منه شیئاً» است. مقسم این دو حالت، مطلق نظر است که طبق روایت از شیطان است؛ یعنی تمامی نگاه‌ها ریشه شیطانی داشته، و حرام است و معیار حرمت نظر، حصول تلذذ شهوی نیست. مصداق ظاهر نظر، همان نظر به وجه و کفین است و نمی‌توان این قدر متیقن را مستثنا دانست؛ پس حدیث بر حرمت نظر به وجه و کفین دلالت می‌کند. البته حضرت در نگاه شهوانی برای رهایی از شر شیطان فرمود: «فلیأت أهله»<sup>۱</sup>

اما کلام ایشان قابل مناقشه است.

اشکال اول: متیقن نبودن نظر به «مجرد صورت» در «أما النظر من الشیطان» اولاً، نمی‌توان ریشه مطلق نگاه و در تمامی حالات را شیطانی دانست. بسیاری از نظرها رحمانی است نه شیطانی، چنانکه نگاه به محارم یا نظر به عالم قطعاً شیطانی نیست؛ پس مراد از «أما النظر من الشیطان» نگاهی است که به طور متعارف شیطانی است مثل نظر به مکشوف الرأس و الوجه؛ بنابراین، نمی‌توان تنها

۱. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۷۶.

نظر به وجه و کفین را قدر متیقن از نظر شیطانی دانست؛ بلکه قدر متیقن، نظر به وجه و کفین منضم به پوست؛ پس اگر طبق ادله خاصه، نظر به وجه و کفین از اطلاق این حدیث خارج شود، تعارضی با آن پیدا نمی‌کند؛ زیرا نظر به وجه و کفین (بدون انضمام به رأس) قدر متیقن از حدیث نیست.

#### اشکال دوم: معصیت نبودن مطلق نظرهای شیطانی

ثانیاً، بر فرض هم نظر به وجه، نظر شیطانی باشد، نمی‌توان صرف شیطانی بودن نظر به وجه را دال بر معصیت بودن آن دانست؛ زیرا اگر خصوص نظر شهوانی مبعوض شرع باشد، هرچند شیطان با غرض فاسد مقدمات نگاه برای تحریک شهوانی را آماده سازد، ولی آماده‌شدن مقدمات با تحریک خارجی و وقوع معصیت ملازمه ندارد؛ لذا اگر شخص خودش می‌داند که با این نگاه به تحریک جنسی دچار نمی‌شود نگاه او با وجود اینکه شیطان زمینه‌سازی کرده است اشکال ندارد<sup>۱</sup>. بلکه ممکن است گفته شود تحریکی که معلول نگاه باشد (نه علت آن) اشکالی ندارد، هرچند فرد بداند چنین تحریکی رخ خواهد داد؛ همچنان‌که مرحوم شیخ انصاری فرموده است.<sup>۲</sup>

#### اشکال سوم: اشکال سندی به دلیل مضطرب الحدیث بودن «معلی بن محمد»

ثالثاً، علاوه بر اشکالات دلالتی، سند روایت نیز دارای اشکال است؛ زیرا مرحوم نجاشی درباره «معلی بن محمد» فرموده: «مضطرب الحدیث و المذهب»<sup>۳</sup> و ابن غضائری نیز تعبیر کرده: «یعرف حدیثه، وینکر»<sup>۴</sup>؛ ولی مراد این نیست که وی وثاقت نداشته، و منقولات وی معتبر نیست؛ بلکه مراد این است که خود وی ثقّه است؛ اما برخی روایات وی مطابق با اصول بوده، و «یُعرف» است و برخی دیگر «یُنکر»؛ اما می‌توان این روایت وی را با توجه به جهات مورد بحث در آن جزء «ینکر»

۱. شیطان نیز گاهی به نتیجه نمی‌رسد و گاهی شاید خیال کند که تلاش او منجر به گناه انسان می‌شود اما با این حال به هدفش نمی‌رسد.

۲. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۵۳.

۳. رجال النجاشی، ص ۴۱۸.

۴. الرجال لابن الغضائری، ص ۹۶، رقم ۲۶.

به شمار آورد.

### روایت دوم: مکاتبه صفار

کتاب محمد بن الحسن الصفار رحمته الله إلى أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام «في رجل أراد أن يشهد على امرأة ليس لها بمحرم هل يجوز له أن يشهد عليها من وراء التستر و يسمع كلامها إذا شهد عدلان أنها فلانة بنت فلان التي تشهدك و هذا كلامها أو لاتجوز الشهادة عليها حتى تبرز و تثبتها بعينها؟ فوقع عليه السلام تتنقب و تظهر للشهود إن شاء الله.» و هذا التوقيع عندي بخطه عليه السلام!

مکاتبه صفار از ادله‌ای است که برای اثبات وجوب ستر وجه و کفین، و در نتیجه حرمت نگاه کردن به این مواضع، بدان استدلال شده است. البته برای اثبات جواز نظر نیز، به آن استدلال شده است.

### تقریب دلالت مکاتبه بر عدم استثنای وجه و بررسی آن

حال به بررسی تقریب دلالت مکاتبه بر عدم استثنای وجه پرداخته می‌شود.

#### کلام صاحب جواهر: ظهور «امر به تنقب زن» در حرمت ذاتی کشف وجه

مرحوم صاحب جواهر فرموده است: مقام ادای شهادت یک نوع ضرورت است، که حضرت دستور به نقاب داده‌اند؛ پس معلوم می‌شود پوشش وجه و کفین ذاتاً لازم بوده است.<sup>۲</sup>

استدلال ایشان را می‌توان چنین تقریب کرد که حضرت در این مکاتبه، دستور داده‌اند زن برای حضور در مقابل شهود باید نقاب بزند، نقاب همانند پوشیه نبوده، و تمام صورت را نمی‌پوشاند، بلکه مقداری از چشم و اطراف آن از نقاب بیرون می‌ماند. از دستور امام عليه السلام به نقاب معلوم می‌شود این مقدار از کشف به دلیل ضرورت شهادت جایز گشته است و اگر ضرورت شهادت نبود باز گذاشتن همین مقدار از صورت نیز جایز نمی‌شد، و اگر پوشش وجه بر زن لازم نبود وجهی نداشت زن مأمور به نقاب شود.

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۶۷، ح ۳۳۴۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۴۰۱، ح ۲.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۷.

**اشکال:** احتمال امر به «تنقّب» در مقام حیای زن از کشف وجه  
شیخ انصاری در اشکال بر صاحب جواهر فرموده است:

«و أما في المكاتبه فلعدم دلالتها على وجوب التنقّب أولاً و احتمال  
كون الامر بالتنقّب من جهة اباء المرأة عن التكتشف لكونها مستتره  
مستحیة عن أن تبرز للرجال، فان ذلك مما يشقّ على كثير من  
النساء و ان كان جایزاً إذ ربّ جائز يشقّ من جهة الغيرة و المروة،  
فإنك قد عرفت جواز النظر إلى وجه من يراد تزويجها و كفيها اتفاقاً،  
مع أنّ هذا شاقّ على كثير من النسوان و أهلهنّ سيما الأبكار من  
أولى الأخطار.»<sup>۱</sup>

لذا ممکن است که امر به تنقّب به دلیل حیای زن از کشف وجه باشد.

**پاسخ آقای خوئی:** ظهور اوامر در بیان حکم شرعی نه موضوعات خارجیه  
مرحوم آقای خوئی با خلاف ظاهر دانستن کلام شیخ انصاری فرموده است:

«فإن أمره بالتنقب بالمتنقب الذي هو عبارة عن ... و حمل الامر على  
استحیاء المرأة خارجاً مع قطع النظر عن الحكم الشرعی لا وجه له  
بالمرة فان ظاهر الامر هو بیان التکلیف و الوظيفة الشرعیة فحملة  
على غیره یحتاج الى القرينة و الدلیل.»<sup>۲</sup>

**اشکال:** بیان حکم شرعی ترخیصی در روایت نه اخبار از حیای زن  
اما کلام مرحوم آقای خوئی، جواب مناقشه شیخ نیست؛ چون کاری که مطابق طبع  
و میل انسان است و تمایلات انسان اقتضای انجام آن را دارد، آدمی طبعاً آن را انجام  
می دهد؛ مگر آنکه منع شرعی جلوی او را بگیرد؛ در چنین مواردی، وقتی وجود منع  
شرعی محتمل است، امر به انجام آن کار، تنها به معنای رفع منع محتمل است.  
مثلاً انسان بر اساس نیاز به خوراک و پوشاک و مسائل جنسی، تمایل به خوردن  
و آشامیدن و مباشرت دارد؛ در روزهای ماه رمضان منع شرعی جلوی مکلف را

۱. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۵۰.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۴۸.

می‌گیرد. اگر انسان نداند آیا در شب‌های ماه رمضان چنین منعی وجود دارد یا خیر، وقتی خداوند می‌فرماید «فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطَ الْأَبْيَضَ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» از این امر تنها رفع حرمت استفاده می‌شود؛ چنان‌که از آیه شریفه «وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا»<sup>۱</sup> تنها جواز صید استفاده می‌شود؛ یعنی اگر تمایلی به شکار داشتند منعی وجود ندارد.

در محل بحث نیز، به مقتضای حیا و عفاف زن مسلمان ممکن است بر آن زن سخت‌بوده از پس پرده بیرون بیاید؛ اما معلوم نبوده آیا در مقام شهادت باید با صورت مکشوف در مجلس حاضر شود یا همین مقدار که پشت پرده بوده و با بینه معرفی شود، کافی است. در چنین فرضی دستور به تنقّب بدین معناست که کشف کامل لازم نیست؛ ولی حداقل باید چشم‌ها باز باشد؛ بنابراین، روایت، در مقام بیان حکم شرعی است، نه در مقام اخبار از حیای زنان مسلمان که گفته شود متناسب با مقام بیان حکم شرعی نیست.

#### احتمال امر به تنقّب به عنوان یکی از مصادیق واجب نه انحصار

احتمال دیگری نیز وجود دارد؛ زیرا شاید امر به تنقّب، ترخیص نباشد، بلکه الزام باشد؛ ولی نه امر الزامی تعیینی بلکه از باب بیان یکی از مصادیق واجب؛ مثلاً در باب کفاره برخی از محرمات احرام در برخی روایات آمده: «علیه شاة»<sup>۲</sup> این امر، الزامی است و نسبت به مراتب کمتر از گوسفند همچون مرغ و خروس تعیینی است، ولی نسبت به مراتب بالاتر مثل کشتن گاو یا شتر ظهور در عدم کفایت ندارد؛ پس اگر روایتی به طور مطلق بگوید: «علیه دم»<sup>۳</sup> منافاتی با این روایت ندارد، بلکه «شاة» به أقل مصادیق واجب تفسیر می‌شود.

در مکاتبه صفار نیز از امر حضرت به نقاب زدن می‌فهمیم در مقام شهادت جایز نیست زن برقع بپوشد که تمام صورت پوشیده باشد. چون طبع اولی زنان به

۱. البقرة، ۱۸۷.

۲. العائدة، ۲.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص ۵، ح ۱ و ۲ و ۳ و ۶.

۴. وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص ۲۹، ح ۴.

ویژه در آن زمان بر پوشش کامل وجه بوده، حضرت فرموده پوشاندن کامل وجه در مقام شهادت صحیح نیست، و اقل مراتبی که زن باید آشکار کند، مقداری است که از نقاب بیرون می ماند؛ ولی از آن فهمیده نمی شود که اگر زن با آشکار کردن مقدار بیشتری از صورت (بدون نقاب، و با صورت مکشوف) نزد شهود حاضر شود، چنین کاری حرام است.<sup>۱</sup> پس این مکاتبه، دلیل وجوب پوشاندن صورت نیست.

**تقریب دلالت مکاتبه بر جواز کشف «وجه» و بررسی آن**  
برای دلالت مکاتبه بر جواز کشف وجه، دو تقریب، قابل بیان و بررسی است.

**تقریب اول: ضروری نبودن اظهار «وجه» برای شهود طبق روایات دیگر**  
می توان گفت مکاتبه صفار از ادله جواز کشف وجه - ولو فی الجملة - است؛ زیرا طبق برخی اخبار اگر مشهود علیه زن باشد، هیچ ضرورتی ندارد زن قسمتی از صورت

۱. توضیح بیشتر: اختلاف بین صاحب جواهر از یک سو و مرحوم شیخ انصاری و استاد رحمته الله از سوی دیگر را باید چنین جمع بندی کرد که صاحب جواهر امر به تنقب را امر نفسی دانسته، که از لزوم نفسی پوشش قسمتی از صورت که ضرورتی در کشف آن نیست ناشی شده است، مرحوم شیخ آن را امر شرطی و ارشاد به عدم مانعیت نقاب در شهادت شهود دانسته؛ لذا بدون نقاب، شهادت شهود از شرایط لازم برخوردار خواهد بود، و استاد رحمته الله آن را امر شرطی و ارشاد به مانعیت برقع در شهادت شهود می داند.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید: چون در اذهان سائلین این احتمال بوده که صورت زن باید برای شهادت آشکار باشد تا شهود او را ببینند و با شناخت کامل شهادت دهند، در نتیجه توهم می شده نقاب که قسمتی از صورت را می پوشاند، باید ممنوع باشد. امام رحمته الله برای رد این احتمال امر به تنقب کرده اند تا مانعیت محتمل نقاب برای تحقق شهادت از بین برود.

استاد رحمته الله نیز همچون مرحوم شیخ انصاری امر به تنقب را امر نفسی نمی شمارد، بلکه آن را امر شرطی دانسته، ذکر آن را اشاره به مانعیت برقع در تحقق شهادت می داند.

۲. دو روایت در مورد مستثنی بودن جواز نظر به اجنبیه در مقام شهادت وجود دارد که در استثنای چهارم از حرمت نظر به اجنبیه در مسئله ۳۵ از همین بخش توسط استاد رحمته الله مطرح شده است.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۵۵، ح ۷۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۴۰۲، ح ۳؛ أحمد بن محمد عن أخیه جعفر بن عیسی عن ابن یقظین عن ابی الحسن الأول رحمته الله قال: «لا یأس بالشهادة علی إقرار المرأة ولیست بمسفرة إذا عرفت بعینها أو حضر من يعرفها فأما إن كانت لاتعرف بعینها ولا یحضر من يعرفها فلا یجوز للشهود أن یشهدوا علیها و علی إقرارها دون أن تسفر و ی نظرون إلیها؛ کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۶۷، باب الشَّهَادَةِ عَلَی الْمَرْأَةِ، ح ۳۳۴۶، روی عن علی بن یقظین عن ابی الحسن

خود را که نقاب نمی پوشاند (چشم و اطراف آن) آشکار سازد، بلکه ظاهر شدن زن نیز لازم نیست، و تنها شهادت شاهدین بر اینکه مشهود علیه فلان زن است، کفایت می کند؛ پس جواز کشف این مقدار در حال عدم ضرورت، دلیل بر عدم حرمت ذاتی کشف آن است؛ و فی الجمله از آن می فهمیم زن می تواند قسمتی از صورت خود را آشکار سازد؛ بنابراین، امر به تنقب، امر استحبابی است نه امر لزومی. به عبارت دیگر اگر در حال عادی نگاه به وجه جایز نباشد، باز گذاشتن آن بدون ضرورت مخالف قواعد خواهد بود و مقتضای اجتناب از مخالفت با قواعد این است که وجه ذاتاً مستثنی باشد؛ زیرا بسیار بعید است با اینکه پوشاندن صورت ذاتاً واجب و نگاه به آن حرام است، بدون ضرورتی، کشف صورت و نگاه بدان جایز بلکه مستحب شود. از اینکه بدون عنوان ثانوی مزاحم، کشف صورت و نگاه به آن مستحب شده، معلوم می شود مفسده ذاتی تحریمی در آن نیست.

#### تقریب دوم: جواز نگاه به «صورت» به دلیل اعتبار عدالت شهود

تقریب دیگری نیز وجود دارد؛ مرحوم شریف زاده<sup>۱</sup> در حاشیه مسالک الأفهام برای اثبات جواز نظر به «وجه» به مکاتبه صقار استدلال کرده و فرموده است که با ضمیمه ملازمه بین جواز نظر و جواز کشف می توان استثنای وجه از وجوب ستر را نیز از آن استفاده کرد. بیان ایشان چنین است: روایت بر جواز نظر به صورت زن دلالت می کند؛ زیرا شهود باید قبلاً این زن را دیده باشند تا با نگاه کردن به او، بتوانند او را بشناسند، درحالی که شهادت فاسق معتبر نیست، و باید شهود عادل باشند؛ پس معلوم می شود نگاه کردن شهود به وجه آن زن در زمان سابق معصیت نبوده که شهود را از عدالت بیاندازد، در روایت هم فرض نشده که نظر اتفاقی شهود در گذشته محقق شده است.<sup>۲</sup>

الأول قال: «لا بأس بالشهادة على إقرار المرأة وليست بمسفرة إذا عرفت بعينها أو يحضر من عرفها».

۱. نام ایشان محمداً باقر شریف زاده گلپایگانی (متوفای ۱۳۵۴ هجری شمسی) است که بر کتب العرفان و آیات الأحكام في تفسير كلام الملك العلام، نوشته محمد بن علی بن ابراهیم الأسترآبادي (المتوفى سنة ۱۰۲۸ ق) نیز، حاشیه زده است. او از شاگردان مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری بود.

۲. حاشیه ایشان در پاورقی مسالک الأفهام (ج ۳، ص ۲۷۳) چنین است: «و مع ذلك أمر الإمام بالكشف للشهود فان لم يكونوا رأوها قبل ذلك فكيف يعرفونها مع عدم الاكتفاء بمعرفة الصوت وان كانوا رأوها؟ فمع

### اشکال: عقلایی بودن احتمال نگاه اتفاقی قبلی به صورت اجنبیه

اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا وقتی مردی علیه زنی شهادت می‌دهد به طور معمول زن از آشنایان و همسایگان و مرتبطان آن شاهد است که شاهد می‌تواند بر علیه او شهادت دهد. در جایی که زن از آشنایان باشد، بسیار اتفاق می‌افتد که شاهد به شکل اتفاقی آن زن را می‌بیند، و لازم نیست در روایت فرض نظر اتفاقی شده باشد، چون روایت، در مقام بیان تمام خصوصیات شهود و کیفیت شناسایی آنان نسبت به زن (مشهود علیه) نیست.

البته فروض نادر دیگری هم برای نگاه به زن اجنبی بدون خروج از عدالت متصور است. برای نمونه، شاهد، هنگام رؤیت زن، عادل نبوده و زمان ادای شهادت عادل باشد (زیرا عدالت تنها هنگام ادای شهادت معتبر است)؛ یا شاهد هنگام رؤیت زن، صغیر بوده و زمان ادای شهادت بالغ شده باشد؛ یا شاهد هنگام رؤیت زن، شوهر او یا مالک او یا در حکم مالک بوده، سپس آن زن از زوجیت یا ملکیت او خارج شده است؛ یا زن در گذشته از اهل کتاب یا اهل بوادی بوده - که نظر به او جایز بوده - سپس مسلمان شده یا شهری گشته است. به جهت ندرت این فروض، نمی‌توان به آنها تکیه کرد؛ ولی فرض نظر اتفاقی در مورد شهادتی که درباره مشهود علیه می‌خواهد شهادت دهد، بسیار شایع است.

### نتیجه نهایی درباره مکاتبه صفار: جواز فی الجملة نظر به صورت اجنبیه

از مکاتبه صفار استفاده می‌شود زن می‌تواند فی الجملة قسمتی از صورت که نقاب آن را نمی‌پوشاند همچون چشم و اطراف آن را بدون ضرورت آشکار سازد و نظر مرد به این قسمت‌ها جایز است.

### روایت سوم: روایت سماعه

«سأله سماعة عن المحرمة تلبس الحرير فقال لا يصلح لها أن تلبس حريرا محضالا خلط فيه فأما الحرز والعلم في الثوب فلا بأس بأن تلبسه وهي محرمة وإن مر بها رجل استترت منه بثوبها ولا تستر بيدها من الشمس.»<sup>۱</sup>

حرمة النظر يخرجون عن قابلية الشهادة لفسقهم وليس في الحديث أن اتفق نظرهم إليها قبل ذلك.

۱. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۳۴۴، ح ۲۶۳۵؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۹۵، ح ۱۰.

**تقریب استدلال: ظهور «استترت منه بثوبها» در لزوم ستر**  
 برخی فقها در استدلال به روایت سماعه فرموده‌اند: زن مُحَرَّم باید صورت خود را باز بگذارد؛ اما در فرضی که زن با مرد اجنبی مواجه می‌شود، حضرت فرموده‌اند: «استترت منه بثوبها»، که به طریق اولی از آن استفاده می‌شود در غیر حال احرام، پوشاندن صورت از نامحرم واجب است.

**اشکال: ظهور «استترت منه بثوبها» در جواز ستر**  
 اما با پاسخ مطرح شده در مکاتبه صفار، پاسخ این استدلال هم روشن می‌شود؛ زن متدین می‌خواهد خود را از نامحرم بپوشاند و از سویی در احرام، پوشاندن صورت بر زن حرام است. حضرت در مقام بیان وظیفه زن در پوشاندن یا نپوشاندن صورت فرموده‌اند «استترت منه بثوبها» بدین معنا که اگر زن بخواهد می‌تواند با لباسش مانع دیدن نامحرم شود؛ بنابراین، تنها از روایت، جواز ستر وجه استفاده می‌شود.

**روایت چهارم و پنجم: روایت عباد بن صهیب و دعائم الإسلام**  
 روی الحسن 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 لأنهنَّ إذا نهين لا ينتهين قال والمجنونة  
 المغلوبة لا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمد ذلك.»<sup>۱</sup>

**کلام صاحب اسداء الرغاب**  
 صاحب اسداء الرغاب به روایت فوق نیز برای اثبات حرمت نظر به وجه و کفین تمسک کرده است. در ذیل عمده مطالب ایشان بیان می‌شود.

**مطلب اول: ظهور «ما لم يتعمد ذلك» در حرمت مطلق تعمد**  
 ایشان فرموده است:

«ظاهر هذا الخبر اتحاد حكم الشعر والجسد مطلقا وانه لا بأس  
 بوقوع النظر اتفاقا كما يدل عليه صريحا قوله عليه السلام ما لم يتعمد ذلك و  
 ظاهر النهي التحريم و عدم الانتهاء العصيان فهو قرينة واضحة على

۱. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۶۹، ح ۴۶۳۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۶، ح ۱.

ان المراد بنفي البأس نفي التحريم لا الكراهة فيدل على تحريم النظر اليهن عمدا.<sup>۱</sup>

لذا از تعبير «ما لم يتعمد ذلك» و مشابه آن در روايات ديگر<sup>۲</sup> استفاده مي شود نگاه عمدی جایز نیست.

**مطلب دوم: شمول اطلاق «جسدها» نسبت به «وجه و کفین»**  
سپس ایشان فرموده است:

«و تخصيص الحكم بأهل تهامة والاعراب ... و التعليل المذكور في الخبر ينادى باعلى صوته ان المراد عدم وجوب التحفظ من وقوع النظر اليهن لا جواز تعمد النظر اليهن اذ عدم الانتهاء لا يصلح علة لجواز التعمد<sup>۳</sup> ... و قوله ﷺ ما لم يتعمد ذلك صريح في عدم جواز تعمد النظر إليها فكيف بالعاقلة و اطلاق قوله ﷺ «و جسدها» يعم الوجه و الكفین.<sup>۴</sup>»

لذا اطلاق «جسدها»، وجه و کفین را در بر می گیرد؛ پس نگاه عمدی به وجه و کفین اهل تهامة، اعراب، اهل سواد، علوج و دیوانه جایز نیست. به طریق اولی نظر به وجه و کفین سایر اشخاص حرام است. نظیر این استدلال در روایت دعائم

۱. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۸۴.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۷۶، باب ۸۷، بَابُ جَوَازِ النَّظَرِ إِلَى شُعُورِ نِسَاءِ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَ أُتْدِيهِنَ، ح ۱ و ۲.

الأشعثيات، ص ۸۲: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَيْسَ لِنِسَاءِ أَهْلِ الذِّمَّةِ حَرْمَةٌ لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَيْهِنَّ مَا لَمْ يَتَعَمَّدَنَّ».

الأشعثيات، ص ۱۰۷: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبَانَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَيْسَ لِنِسَاءِ أَهْلِ الذِّمَّةِ حَرْمَةٌ لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى وَجُوهِهِنَّ وَ شُعُورِهِنَّ وَ نَحْوِهِنَّ وَ بَدَنِهِنَّ مَا لَمْ يَتَعَمَّدَنَّ ذَلِكَ».

۳. مراد این است که اگر این زنان نسبت به امر به پوشش، عصیان می کنند، چه وجهی دارد اجنبی هم جایز باشد به او عمداً نگاه کند؛ یعنی عصیان اجنبیه مجوز برای عمل اجنبی نخواهد بود تا به عنوان علت جواز ذکر شود.

۴. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۸۴.

جاری است:

دعائم الاسلام: «عن جعفر بن محمد رضی الله عنه، أنه سئل عن المرأة تصيبها العلة في جسدها أ يصلح أن يعالجها الرجل؟ قال إذا اضطرت إلى ذلك فلا بأس.»<sup>۱</sup>

طبق این روایت در غیر اضطرار نظر به جسد وی جایز نیست؛ زیرا معالجه همیشه متوقف بر لمس نیست؛ اما به طور متعارف توقف بر نظر دارد؛ بنابراین، از اطلاق روایت، حرمت نظر به وجه و کفین در حالت عادی غیر اضطراری استفاده می شود.

**اشکال بر کلام صاحب اسداء الرغاب**

کلام صاحب اسداء الرغاب، قابل مناقشه است.

**اشکال اول: عدم اطلاق مفهوم «ما لم يتعمد ذلك»**

اشکال اول بر کلام ایشان این است که مراد روایت عباد بن صهیب از بیان حکم نگاه با تعمد، بیان حکم جواز نظر است، و طبق روایت، نظر غیر عمدی اشکالی ندارد؛ اما روایت در مقام استقصای موارد استثناء از حکم حرمت نظر و بیان حکم تفصیلی این موارد نیست. به بیان دیگر، منطوق حکم، اطلاق دارد (نگاه بدون تعمد جایز است)، ولی مفهوم آن (حرمت نگاه تعمدی) اطلاق ندارد؛ لذا در عبارت «اگر معامله ربوی نباشد، اشکالی ندارد» منطوق این عبارت هر چند اطلاق دارد، ولی در مقام بیان حکم تمام موارد معامله ربوی نیست و نمی توان از آن استفاده کرد تمامی معاملات ربوی، باطل هستند؛ زیرا شاید برخی موارد استثنا باشند؛ اما چون مولاد مقام بیان نبوده، ذکر نکرده است.

**اشکال دوم: ظهور تعمد در چشم چرانی نه نگاه اختیاری**

اشکال دوم بر کلام ایشان این است که ظاهراً مراد از تعمد این است که انسان تنها برای چشم چرانی، و با دقت نگاه کند؛ بنابراین، اگر انسان به قصد دیگری مانند انجام معامله یا پاسخ به سؤال به طور قهری نظرش به زن اجنبی بیفتد نمی توان چنین نگاهی را عمدی دانست، حتی اگر بداند هنگام معامله یا پاسخ دادن

۱. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۱۴۴، ح ۵۰۲.

نگاهش به او خواهد افتاد.

**اشکال سوم: عدم شمول «جسد» نسبت به وجه و کفین**

اشکال سوم این است که کلمه «جسد» به طور متعارف وجه و کفین را دربر نمی‌گیرد. ظهور عرفی این کلمه نیز چنین اقتضایی ندارد، بلکه مراد از اطلاق کلمه «جسد»، مصادیق متعارف (یا قدر متیقن) مانند سینه، شکم، پاها و مانند اینهاست؛ چنان‌که در روایت جعفریات کلمه «بدن» در مقابل وجوه و شعور به‌کار رفته و عدل آن قرار گرفته است: «لا بأس بالنظر إلى وجوههنّ و شعورهنّ و نحورهنّ و بدنهنّ.»<sup>۱</sup>

**اشکال چهارم: امکان تخصیص روایت عباد با فرض قبول ظهور ذاتی آن**

مناقشه آخر این است که بر فرض، واژه «جسد» چنین ظهوری داشته، و این ظهور نیز حجت باشد، این حکم، عام است که با ادلهٔ مخصوص قابل تخصیص است؛ پس نمی‌توان بدون بررسی ادلهٔ مخصوص، تنها به همین حکم عام استناد کرد.

**روایت ششم: روایت خثعمیه**

«انّ الخثعمیة أتت رسول الله ﷺ بمنى في حجة الوداع تستفتيه وكان الفضل بن العباس رديف رسول الله ﷺ فاخذ ينظر إليها، وتنظر إليه، فصرف رسول الله ﷺ وجهه الفضل عنها و قال: رجل شاب و امرأة شابة فخشيت أن يدخل الشيطان بينهما.»<sup>۲</sup>

۱. الأشعثيات، ص ۱۰۷، «باب جواز النظر إلى نساء أهل الذمة ما لم يتعمد ذلك».

۲. بحار الأنوار ج ۲۱، ص ۴۰۲، ح ۴۰: و روى في المنتقى [للكازروني] بإسناده إلى جعفر بن محمد الصادق عن أبيه أبي جعفر الباقر صلوات الله عليهما قال: «دخلت على جابر بن عبد الله الأنصاري فسأل عن القوم حتى انتهت إليّ فقلت أنا محمد بن علي بن الحسين فأهوى بيده إلى رأسي...» و ص ۴۰۶: «فلم يزل واقفا حتى أسفر جدا فدفق قبل أن تطلع الشمس و أردف الفضل بن العباس و كان رجلا حسن الشعر أبيض و سميما فلما دفع رسول الله ﷺ مرت ظعن يجربن فطفق الفضل ينظر إليهن فوضع رسول الله ﷺ يده على وجه الفضل فحوّل الفضل وجهه إلى الشق الآخر ينظر فحوّل رسول الله ﷺ يده من الشق الآخر على وجه الفضل فصرف وجهه من الشق الآخر ينظر حتى أتى بطن محتر.»

مستدرک الوسائل، ج ۱۰، ص ۱۵۷، ح ۶: بعض نسخ الرضوي: عن أبيه عن الصادق عليه السلام أنه قال قال أبو جعفر عليه السلام: «إن رسول الله ﷺ أردف أسامة بن زيد في مصعده إلى عرفات فلما أفاض أردف الفضل بن العباس و كان فتى حسن اللّمة فاستقبل رسول الله ﷺ إعرابي و عنده أخت له أجمل ما يكون من

## ضعف سندى

برای اثبات جواز و هم برای اثبات حرمت نظر به وجه و کفین اجنبیه به این روایت تمسک شده است؛ اما در هر حال، روایت خشعیمی از جهت سندى قابل استناد نیست!

النساء فجعل الأعرابي يسأل النبي ﷺ وجعل الفضل ينظر إلى أخت الإعرابي وجعل رسول الله ﷺ يده على وجه الفضل يستره من النظر فإذا هو ستره من الجانب نظر من الجانب الآخر حتى إذا فرغ رسول الله ﷺ من حاجة الإعرابي التفت إليه وأخذ بمنكبه وقال أما علمت أنها الأيام المعدودات والمعلومات لا يكف فيهن رجل بصره ولا يكف لسانه ويده إلا كتب الله له مثل حرج قابل؛ وفيه: وقول الله ﷻ ﴿وَإِذْ كَرِهَ اللَّهُ فِي آيَاتِهِ مَعْدُودَاتٍ﴾ هي أيام التشريق وكانوا إذا قدموا منى تفاخروا فقال الله ﴿فَإِذَا أَقْبَضْتُمْ مِنْ عَزَافَاتٍ﴾ الآية.

۱. این روایت در منابع عامه نیز آمده است از جمله:

صحیح البخاری، ج ۲، ص ۵۵۱، ح ۱۴۴۲: حدثننا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن سليمان بن يسار عن عبد الله بن عباس (رضي الله عنهما) قال: «كان الفضل رديف رسول الله ﷺ فجاءت امرأة من خنعم فجعل الفضل ينظر إليها وتنتظر إليه وجعل النبي ﷺ يصرف وجه الفضل ... وذلك في حجة الوداع؛» و ج ۲، ص ۶۵۷، ح ۱۷۵۶؛ و ج ۵، ص ۲۳۰۰، ح ۵۸۷۴.

صحیح مسلم، ج ۲، ص ۸۸۶، ح ۱۴۷: حدثننا أبو بكر بن أبي شيبه، وإسحاق بن إبراهيم، جميعا عن حاتم، قال أبو بكر: حدثننا حاتم بن إسماعيل المدني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، قال: «دخلنا على جابر بن عبد الله، ...»

السنن الكبرى (بيهقي)، ج ۵، ص ۲۹۲، ح ۹۸۵۱: أخبرنا محمد بن عبد الله أنبا أبو الحسن أحمد بن محمد بن عبدوس ثنا عثمان بن سعيد الدارمي قال: قرأت على أبي اليمان أن شعيب بن أبي حمزة أخبره عن الزهري أخبرني سليمان بن يسار أن عبد الله بن عباس قال: «أردف النبي ﷺ الفضل بن عباس وكان الفضل رجلا وضينا ...» رواه البخاري في الصحيح عن أبي اليمان وأخرجه مسلم من أوجه عن الزهري.

سنن أبي داود، ج ۳، ص ۲۸۲، ح ۱۹۰۵: حدثننا عبد الله بن محمد التميمي وعثمان بن أبي شيبة وهشام بن عمار وسليمان بن عبد الرحمن الدمشقيان - ورتما زاد بعضهم على بعض الكلمة والشئ - قالوا حدثننا حاتم بن إسماعيل حدثننا جعفر بن محمد عن أبيه قال: «دخلنا على جابر بن عبد الله ...»

سنن ابن ماجه (ط. دار الفكر)، ج ۲، ص ۱۰۲۲، ح ۳۰۷۴، نیز، این روایت را نقل کرده است؛ البته سندى غير از آنچه در منابع فوق آمده ارائه نکرده است.

در منابع امامیه نیز مرحوم مجلسی در بحار الأنوار این روایت را از یکی از کتب عامه، المنتقى في مولود المصطفى (للكازروني)، بدون ذکر سلسله سند از امام صادق ؑ و مرحوم ميرزای نورى نیز، از بعضی نسخه های فقه الرضا ؑ نقل کرده است؛ ر.ک: بحار الأنوار، ج ۲۱، ص ۴۰۲، ح ۴۰؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۰، ص ۱۵۷، ح ۶.

لذا ممکن است با توجه به اسناد مختلف مذکور در منابع فوق برای شخصی به صدور این روایت اطمینان پیدا شود.

### کلام فخرالمحققین: ظهور روایت در حرمت نظر به وجه و کفین

مرحوم فخرالمحققین در استدلال به این روایت برای اثبات حرمت نظر به وجه و کفین فرموده است که در روایت مذکور، خوف نوعی وقوع در گناه به عنوان مناط حکم ذکر شده و تعلیل به جوان بودن دو طرف نیز به همین جهت مطرح شده است و این خوف نوعی در نگاه به وجه و کفین نیز وجود دارد؛ زیرا طرفین (زن و مرد) معصوم نیستند؛ ایشان فرموده است:

«و قال والدي في التذكرة، يحرم النظر إليهما كسائر جسدها و هو الأصح عندي لعدم الآية ولأنه مظنة الشهوة و الفتنة (لان) الخشعية أنت رسول الله ﷺ بمنى ... (لا يقال) لا دلالة فيه لانه ﷺ صرح بخوف الفتنة و لا شك في تحريمه معه و المدعى عدم الخوف (لأننا) نقول علل بشبابها و هو مظنة الشهوة و خوف الشيطان و هو لازم لعدم العصمة في مثلهما.»<sup>۱</sup>

### اشکال اول: ظهور «فخشيت أن يدخل الشيطان بينهما» در خوف شخصی

اما کلام ایشان قابل مناقشه است.<sup>۲</sup>

اولاً، باید بررسی کرد که اگر خوف شخصی گناه نبود و پیامبر ﷺ با علم عادی خود مطمئن بودند که فضل بن عباس و زن خشمیه هیچ یک به گناه نمی افتند، باز هم به خاطر اینکه نوع جوانان در این گونه موارد به گناه می افتند، حضرت صورت فضل را باز می گرداند و این جمله «فخشيت أن يدخل الشيطان بينهما» را می فرمودند؟ قطعاً در چنین فرضی این تعبیر را به کار نمی بردند؛ پس آنچه از این روایت استفاده می شود حرمت نظر در موارد وجود خوف شخصی از وقوع گناه است. زیبایی و زشتی منظور الیه، جوانی و پیری ناظر و منظور الیه، هریک در وجود خوف شخصی از وقوع گناه مؤثر است؛ لذا حکم، کلیت نداشته؛ بلکه به اختلاف موارد مختلف می شود.

۱. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۶.

۲. رک: جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۰.

### اشکال دوم: ثابت نشدن حرمت نفسی نظر

ثانیاً، در جایی هم که خوف شخصی وقوع در گناه باشد، باز از روایت حکم نفسی به حرمت نظر استفاده نمی‌شود به گونه‌ای که اگر در گناه هم نیفتد باز به جهت نفس نگاه، مرتکب حرام شده باشد، بلکه از حرمت طریقی نظر استفاده می‌شود که پیامبر ﷺ به جهت احتراز از به گناه افتادن، از نگاه ممانعت کرده‌اند و ملاک حکم واقعی نفسی، همان گناه محتمل (مثل زنا) است نه چیز دیگر؛ ولی این اشکال در صورتی وارد است که نظر فقهاء در حرمت نظر، به خصوص حرمت نفسی باشد؛ ولی اگر کلام آنان با حرمت طریقی هم سازگار باشد، این اشکال وارد نیست.

استدلال به روایت بر استثنای وجه و کفین با دو بیان و بررسی آن  
برخی دیگر روایت فوق را دلیل بر استثنای وجه و کفین از حرمت نظر دانسته‌اند. با دو بیان ممکن است برای اثبات جواز به روایت تمسک کرد:

#### بیان اول: دلالت «نگاه پیامبر ﷺ به خثعمیه» بر جواز

بیان اول این است که حضرت با نگاه به خثعمیه متوجه شده‌اند که او به فضل نگاه می‌کند و نگاه حضرت دلیل بر جواز است.

#### اشکال: احتمال نگاه اتفاقی پیامبر ﷺ یا عدم تحقق نگاه

اما در پاسخ می‌توان گفت شاید نگاه حضرت ﷺ، اتفاقی باشد نه اینکه حضرت نگاه کرده باشند، پس بیان اول تام نیست. علاوه بر اینکه اصلاً شاید نگاه حضرت - حتی اتفاقی آن - به خثعمیه نبوده باشد و از نگاه فضل متوجه شده که به خثعمیه نگاه می‌کند.

#### بیان دوم: عدم نهی پیامبر ﷺ از کشف ستر خثعمیه

بیان دوم این است که از روایت استفاده می‌شود صورت خثعمیه باز بوده و در نتیجه ستر آن واجب نبوده وگرنه باید پیامبر ﷺ به محض ورود او امر به ستر وجه می‌کردند، بلکه قبل از اینکه او نزد حضرت بیاید، دیگران او را نهی می‌کردند و نمی‌گذاشتند با روی باز به نزد حضرت برود؛ چنان‌که اگر قسمتی از عورت زن یا

حتی بدن او آشکار بود کسی اجازه نمی داد آن زن بدین شکل نزد پیامبر ﷺ بیاید. این احتمال نیز مطرح نیست که روی زن پوشیده بوده؛ اما نزد پیامبر ﷺ روی خود را باز کرده باشد؛ پس از روایت استفاده می شود که ستر وجه بر زن لازم نیست و بالملازمه نظر نیز جایز است.

**اشکال اول:** عدم ملازمه فعلی بین جواز کشف و جواز نظر  
اما می توان در پاسخ گفت: طبق این بیان دوم، استفاده حکم نظر از جواز کشف مبتنی بر ملازمه بین ستر و نظر است؛ بدین بیان که هر چه سترش لازم نباشد، نظر بدان جایز است؛ اما بیان شد<sup>۱</sup> که تنها ملازمه اقتضایی بین این دو برقرار است نه ملازمه فعلی.

**اشکال دوم:** عدم تعدی از زن مُحرمه به غیر مُحرمه  
علاوه بر اینکه طبق این بیان دوم، روایت بر جواز کشف وجه بر زن مُحرمه دلالت دارد و نمی توان از آن حکم غیر زن مُحرمه را استفاده کرد؛ زیرا در احرام، احکام خاصی برای زنان وجود دارد؛ مانند تعبیر «إحرام المرأة في وجهها»<sup>۲</sup> که در روایت وارد شده است؛ لذا شاید در غیر حال احرام ستر لازم باشد؛ بنابراین، روایت فوق تنها بر جواز کشف وجه در حال احرام دلالت می کند؛ اما حرمت کشف وجه، یا جواز کشف وجه به نحو مطلق از آن قابل استفاده نیست.<sup>۳</sup>

**روایت هفتم:** صحیحه فضیل بن یسار  
عَدَّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن جميل بن

۱. در جهت دوم (بررسی ملازمه بین حکم کشف و نظر) این مطلب بیان شد.

۲. الکافی، ج ۴، ص ۳۴۶، ح ۷: علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: «المحرمه لا تنتبئ لأن إحصاء المرأة في وجهها وإحصاء الرجل في رأسه»؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۹۳، ح ۱.

استاد علیه السلام: ظاهراً مراد از تعبیر «إحصاء المرأة في وجهها» آن است که چنان که مرد باید سرش مکشوف باشد، زن نیز باید صورتش در احرام مکشوف باشد.

۳. طبق مبنای مختار استاد علیه السلام اگر در خصوص حال احرام، کشف وجه برای زن جایز یا لازم باشد، نمی توان بالملازمه جواز نظر اجنبی به اجنبیه را حتی در حال احرام استفاده کرد.

درآج عن الفضیل بن یسار قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الدَّرَاعِينَ مِنَ الْمَرْأَةِ أَمَّا مِنَ الزَّيْنَةِ الَّتِي  
قال الله تبارك وتعالى ﴿وَلَا يَتَّبِعِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِيُغْوُوا لِيَهُنَّ﴾؟ قال نعم وما  
دون الخمر من الزَّيْنَةِ وما دون التَّسْوِيرِينَ.»<sup>۱</sup>

از نظر سند این روایت صحیحه است.<sup>۲</sup>

### تمسک بسیاری از مجوزین به صحیحۀ فضیل

فقهای متعددی چون مرحوم کلینی<sup>۳</sup>، مرحوم فاضل جواد<sup>۴</sup>، مرحوم مجلسی<sup>۵</sup>، شیخ  
حرّ<sup>۶</sup>، مرحوم فیض<sup>۷</sup>، مرحوم بحرانی<sup>۸</sup>، شیخ انصاری<sup>۹</sup>، شیخ احمد جزائری<sup>۱۰</sup> برای  
حلیت نظر به وجه و کفّین به صحیحۀ فضیل بن یسار استدلال کرده‌اند، صاحب  
جواهر<sup>۱۱</sup> هم آن را ظاهر در جواز شمرده، و در ردّ ادلّه جواز، پاسخ مستقلى به این  
روایت نمی‌دهد؛ لذا اینکه مرحوم داماد فرموده است: مجوزین به صحیحۀ فضیل  
تمسک نکرده‌اند،<sup>۱۲</sup> کلام صحیحی نیست.

### بررسی احتمالات معنایی روایت نزد مجوزین

در ذیل، احتمالات معنایی صحیحۀ فضیل در نزد مجوزین بررسی خواهد شد.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۰، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۹۵، ح ۱.

۲. در جواهر الکلام (ج ۲۹، ص ۷۶) به اشتباه، به جای صحیحۀ فضیل «صحیح المفضّل» آمده است.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۰، باب ما یحلّ النظر إلیه من المرأة، ح ۱.

۴. مسالک الأفهام، ج ۳، ص ۲۷۰.

۵. مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۳۴۰.

۶. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۹۵، باب ما یحلّ النظر إلیه من المرأة بغير تلذذ و تمدد و ما لا یجب  
علیها ستره، ح ۱.

۷. الوافی، ج ۲۲، ص ۸۱۷، ح ۲.

۸. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۴.

۹. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۴۷.

۱۰. فتلاند الذرر فی بیان آیات الأحکام بالأثر، ج ۳، ص ۲۰۸.

۱۱. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۶.

۱۲. رک: کتاب الصلاة (محقق داماد)، ج ۲، ص ۴۴.

معنای اول: اراده «ما وراء» از «ما دون» جهت بیان زینت ظاهره

مرحوم فاضل جواد فرموده است: قسمت‌هایی از وجه با خمار پوشیده می‌شده؛ بنابراین، ورای آن چشم و ابرو خواهد بود. مراد از «ما دون السوارین» هم کف دست است؛ تعبیر «ما دون الخمار من الزینة و ما دون السوارین» بدین معناست که هر آنچه وراء خمار و سوارین باشد، جزء زینت ظاهر بوده، و پوشاندنش واجب نیست؛ پس پوشاندن چشم و ابرو و دست‌ها تا مچ واجب نیست.<sup>۱</sup>

اشکال: ظهور روایت در بیان زینت باطنه

اما این تفسیر بسیار خلاف ظاهر است؛ زیرا طبق این تفسیر، در «أهما من الزینة»، «زینت» به معنای زینت باطنه که پوشاندن آن لازم است به کار رفته، در حالی که در «ما دون الخمار من الزینة...» به معنای زینت ظاهره که کشف آن جایز است، به کار رفته است.

معنای دوم: استعمال «دون» در مقابل «فوق»

مرحوم شیخ احمد جزایری فرموده است:

«فما فوق الخمار هو الوجه و ما فوق السوار هو الكف فهو من الزينة الظاهرة المستثناة و ما دونهما كالعنق و الصدر و الذراع فهو من الزينة الباطنة المحرمة و هو ظاهر الدلالة على انه اراد مواضع الزينة.»<sup>۲</sup>

ایشان «دون» را مقابل «فوق» دانسته است.<sup>۳</sup> در توضیح کلام ایشان می‌توان گفت: چون خمار را به گردن می‌اندازند و قرآن کریم نیز فرموده است «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ»<sup>۴</sup> پس «فوق خمار» همان صورت خواهد بود که پوشاندن آن واجب نیست. کلام ایشان در مورد «ما دون السوارین» را نیز می‌توان چنین توجیه کرد، که دست‌ها

۱. مسالك الأفهام، ج ۳، ص ۲۷۰.

۲. فتلاند الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر، ج ۳، ص ۲۰۸.

۳. اسناد الله: در جواهر الکلام (ج ۲۹، ص ۷۶) نیز، همین معنا مطرح شده است: «بناء على أن المراد مما فوقهما، أي الوجه و الكف من الزينة الظاهرة المستثناة، بخلاف ما دونهما كالعنق و الذراع».

۴. النور، ۳۱.

در صورتی جنبه زینت پیدا می‌کند که انسان دست‌ها را بیرون بیاورد، و با آنها اشاره کند یا در حال صحبت دستان خود را حرکت دهد. در این حالت که دست‌ها بالاست، کف دست فوق السوارین و ساق دست ما دون السوارین واقع می‌شود. ممکن است در بیانی دیگر گفته شود: حضرت در حالی که پاسخ فضیل را می‌دادند، به تناسب دست‌ها را حرکت داده بالا برده‌اند و در حالی که دست‌های مبارکشان بالا بوده اشاره کرده‌اند که پایین‌تر از معج، زینت است یعنی کف دست‌ها زینت نیست.

#### اشکال اول: استفاده متعارف خمار به عنوان ساتر سر نه خصوص گردن

اما این تفسیر، خلاف ظاهر است؛ زیرا خمار را تنها به گردن نمی‌بستند، بلکه کاربرد اصلی و همگانی روسری، پوشاندن موهای سر است. اینکه قرآن کریم فرموده است ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾<sup>۱</sup> به این دلیل است که به پوشاندن سر اکتفا نشود و گردن و گریبان نیز پوشانده شود. با این بیان، تفسیر «ما دون الخمار» به «ما فوق الخمار» بی‌مفهوم خواهد شد؛ چون چیزی از مواضع بدن بالای خمار نیست تا کشف آن جایز باشد.

#### اشکال دوم: وجیه نبودن تطبیق معنای سوم بر «الزینة و ما دون السوارین»

به علاوه این تفسیر نسبت به «الزینة و ما دون السوارین» هم صحیح نیست؛ زیرا خیلی بعید است که حالت طبیعی دست ملاحظه نشود و حالت استثنایی آن در نظر گرفته شود، و راوی هم هیچ اشاره‌ای به این حالت استثنایی نکرده باشد. صاحب جواهر پاسخ روشنی از این روایت نداده است؛ ولی از بیان ایشان در ردّ روایت مسعده<sup>۲</sup> پاسخ دیگری بر استدلال به روایت فضیل هم استفاده می‌شود. ایشان می‌فرماید: حداکثر از این روایت جواز اظهار وجه و کفین استفاده می‌شود؛ ولی جواز اظهار، ملازم با جواز نظر نیست؛ همچنانکه مردان می‌توانند بدنشان را باز بگذارند ولی زنان نباید به بدن آنان نگاه کنند. در مباحث گذشته مسئله ملازمه به تفصیل بررسی شد.

۱. النور، ۳۱.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۸.

معنای سوم: اراده «تحت» از «دون الخمار» و «فوق» از «دون السوارین»

مرحوم آقای مطهری روایت فضیل را چنین معنا کرده است: «آنچه زیر روسری قرار می‌گیرد، باید پوشیده شود و همچنین از محلّ دستبند به بالا پوشیده شود.»<sup>۱</sup>

اشکال اول: عدم رعایت اتحاد معنای «دون» در «دون الخمار» و «دون السوارین»

اما تفسیر ایشان بسیار خلاف ظاهر است؛ کلمه «دون» دو بار در روایت تکرار شده است و ایشان آن را به دو معنای مختلف دانستند؛ زیرا با تفسیر «ما دون الخمار» به «زیر روسری»، «دون» را به معنای «زیر» در مقابل «رو» دانستند؛ اما با تفسیر «ما دون السوارین» به بالاتر از دستبند، «دون» را به معنای «فوق و بالاتر» دانستند.

اشکال دوم: ندرت استعمال «دون» در معنای «فوق»

علاوه بر اینکه تفسیر دوم ایشان از «دون» به معنای «فوق» استعمالی بسیار نادری است<sup>۲</sup> و بسیاری از لغویین چنین معنایی را برای دون ذکر نکرده‌اند.<sup>۳</sup> البته اگر

۱. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۵۲۲.

۲. تهذیب اللغة، ج ۱۴، ص ۱۲۷: «و دون بمعنى فوق كقولك: إن فلانا لشریف فيجيب آخر فيقول: و دون ذلك أي فوق ذلك.»

المحيط في اللغة، ج ۹، ص ۳۵۹: «و دون: ظرف، و نعت، لا يشتق منه فعل، و هذا أدون ذاك. و يكون دون بمعنى غير، و بمعنى فوق، و تحت.»  
القاموس المحيط، ج ۴، ص ۲۱۳: «دون، بالضم: نقيض فوق و يكون ظرفا، و بمعنى أمام، و وراء، و فوق، ضدّ،....»

لسان العرب، ج ۱۳، ص ۱۶۶: «و بمعنى فوق كقولك: إن فلانا لشریف، فيجيب آخر فيقول: و دون ذلك أي فوق ذلك. و قال الفراء: دون تكون بمعنى على، و تكون بمعنى علّ، و تكون بمعنى بعد، و تكون بمعنى عند، و تكون إغراء، و تكون بمعنى أقلّ من ذا و أنقص من ذا.»

«فوق» را برخی از لغویون از اضداد دانسته‌اند؛ نه اینکه «دون» به معنای «فوق» به معنای معروف فوق که در مقابل «تحت» است به کار رود.

مفردات ألفاظ القرآن، ص ۶۴۹: «و تصوّر بعض أهل اللغة أنه يعني أنّ فوق يستعمل بمعنى دون فأخرج ذلك في جملة ما صنفه من الأضداد، و هذا توهم منه.»

مراد راغب از «بعض اهل اللغة» همان ابن انباری صاحب کتاب الأضداد است.

۳. کتاب العین، ج ۸، ص ۷۲: جمهرة اللغة، ج ۲، ص ۶۸۶: الصحاح، ج ۵، ص ۲۱۱۵: معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۳۱۷: المحکم و المحيط الأعظم، ج ۹، ص ۴۳۴: أساس البلاغة، ص ۱۹۹: المصباح

المنیر، ج ۱، ص ۲۵۴: مجمع البحرين، ج ۶، ص ۲۴۸.

«دون» به معنای «پایین» به کار رفته و «دون السوارین» همان معج به بالا باشد، باید دست‌ها در غیر حالت طبیعی خودش فرض شود، که چنین فرضی هم بعید است.

#### معنای چهارم: اراده «تحت» از «دون»

مرحوم فیض و محدث بحرانی گفته‌اند که «ما دون الخمار» و «ما دون السوارین» در صحیحۀ فضیل به معنای «ما یستره الخمار» و «ما یستره السواران» است و چون خمار و سوارین وجه و کفّین را نمی‌پوشانند، بنابراین آنها داخل در زینت منهی نیستند؛ لذا طبق مفهوم روایت، کشف آنها جایز است.

کلام مرحوم فیض چنین است:

«بیان: «و ما دون الخمار» یعنی ما یستره الخمار من الرأس و الرقبة و هو ما سوی الوجه منهما و «ما دون السوار» یعنی من الیدین و هو ما عدا الکفّین منها.»<sup>۱</sup>

صاحب حدائق نیز چنین فرموده است:

«قوله «و ما دون الخمار» أي ما یستره الخمار من الرأس و الرقبة فهو من الزینة و ما خرج عن الخمار من الوجه، فلیس منها و «ما دون السوارین» یعنی من الیدین و هو ما عدا الکفّین و كأن «دون» هنا فی قوله «دون الخمار» بمعنی تحت الخمار، و «دون السوار» بمعنی تحت السوار....»<sup>۲</sup>

چنان‌که در کتاب وافی «دون» به «ما یستره» تفسیر شده، باید دانست که «دون» به معنای پایین در مقابل «بالا» استعمال نشده، بلکه «دون» به معنای «تحت» و «زیر»، در مقابل «رو» به کار رفته است، و زیر روسری، موهای سر قرار دارد، و زیر دستبند، معج دست. چون حضرت در مقام بیان زینت منهی فرموده‌اند «زیر روسری و زیر معج از زینت است» معلوم می‌شود وجه و کفّین که روسری و دستبند آنها را نمی‌پوشاند جزء زینت منهی محسوب نمی‌شود. وجه اینکه حضرت در مقام بیان مراد خود

۱. الوافی، ج ۲۲، ص ۸۱۷، ح ۲.

۲. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۴.

صاحب حدائق، کلام مرحوم فیض را با قدری توضیح بیشتر بیان کرده است.

از واژه «تحت» استفاده نکرده، شاید این باشد که گاه «تحت» به معنای «اسفل» در مقابل «اعلی» است، و حضرت نمی‌خواستند «تحت» به «اسفل» تفسیر شود.

### تصحیف در ذیل کلام صاحب حدائق

عبارت صاحب حدائق در ذیل آنچه نقل شد چنین است:

«كأن "دون" هنا في قوله "دون الخمار" بمعنى تحت الخمار و "دون السوار" بمعنى تحت السوار يعني الجهة المقابلة للعلو، فان الكفین اسفل بالنسبة الى ما فوق السوارين من الیدين.»<sup>۱</sup>

در نگاه اول معنای این عبارت مشخص نیست؛ زیرا اگر دون به معنای «تحت» و «زیر»، در مقابل «رو» است دیگر نباید به معنای «پایین» در مقابل «عالی» و «بالا» باشد؛ پس چرا ایشان فرموده است: «یعنی الجهة المقابلة للعلو؟» به علاوه اگر دون به معنای مقابل عالی باشد نباید اظهار وجه و کفین جایز باشد که این خلاف مدعای صاحب حدائق است.

### اصلاح تصحیف با دو بیان

اگر کسی با تصحیفات متعدد مواجه شده باشد، می‌تواند عبارت صحیح را به دست آورد. به نظر می‌رسد کلمه «یعنی» تحریف شده و در اصل «لا بمعنی» بوده است، کلمه «لا» حذف شده و «بمعنی» به «یعنی» تصحیف شده است و چنین تصحیفی بسیار طبیعی است، و شاید اصل عبارت چنین باشد «یعنی الجهة المقابلة للظاهر لا الجهة المقابلة للعلو» تکرار «الجهة المقابلة» منشأ پُرش چشم ناسخ شده و عبارتی از متن ساقط گشته است. طبق هر دو احتمال معنای عبارت حدائق یکسان است. کسانی که با تصحیفات و سقط در نسخ خطی آشنا نیستند ممکن است از قبول این مطالب ابا کنند؛ اما برای افراد آشنا به این مطالب به راحتی قابل قبول است. تعجب از مرحوم داماد و صاحب إسداء الرغاب است که هیچ احتمال غلط بودن نسخه را مطرح نکرده و به صاحب حدائق اشکال کرده‌اند.<sup>۲</sup>

۱. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۵.

۲. کتاب الصلاة (محقق داماد)، ج ۱، ص ۳۵۵؛ و إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۲۸.

بررسی اشکال‌های صاحب‌إسداء الزغاب بر معنای چهارم  
صاحب‌إسداء الزغاب اشکالات عدیده‌ای بر این معنا وارد کرده که در ذیل تنها به  
بررسی چند اشکال عمده ایشان پرداخته می‌شود:

اشکال اول: بی سابقه بودن استعمال «دون» در «مستور»  
اشکال اول این است که صاحب حدائق «دون» را به معنای «ما یستره» معنی کرده  
است؛ ولی چنین تفسیری در هیچ یک از کتب لغت سابقه ندارد.<sup>۱</sup>

پاسخ: دلالت التزامی «تحت» بر «مستور» در مقام  
اما صاحب حدائق دون را به «ما یستره» معنا نکرده است، بلکه ایشان «دون» را به  
معنای «زیر» دانسته و تصریح کرده که «دون الخمار» به معنای تحت الخمار، در  
مقابل «رو» است، و یکی از معانی «دون» تحت است، و تفسیر «دون» به «ما یستره  
الشیء» هم از همین معنا اخذ شده و تفسیر به لازم است پس «ما دون الخمار»  
یعنی موضعی که پوشیده می‌شود. روشن است که «دون» به معنای مستور نیست و  
به کسی که پشت پرده قرار گرفته نمی‌گویند «انه دون الشعار»<sup>۲</sup> بلکه مراد از «یستره»  
یک نوع پوششی است که «شیء مستور» زیر قرار گرفته باشد. دلیل تفسیر «دون» به  
لازم معنایش نیز این است که بفهماند «تحت» به معنای «اسفل» مراد نیست، بلکه  
«تحت» به معنای «زیر»، در مقابل «رو» مراد است.

اشکال دوم: لغویت عرفی بیان حکم غیر وجه و کفین  
در اشکال دوم ایشان فرموده است: تفسیر «دون» به معنای «زیر» در عبارت «ما  
دون الخمار» صحیح نیست؛ چون زیر روسری که موهاست، حکمش روشن بوده  
است؛ چنان‌که معنای «زیر» در عبارت «ما دون السوارین» هم غلط است؛ چون  
زیر دستبند محدوده بسیار کمی است و بسیار مستبعد است حضرت در مقام  
تفسیر «زینت» در آیه شریفه تنها حکم ذراع و موها و مج را بیان کرده باشند.<sup>۳</sup>

۱. إسداء الرغاب، ج ۲، ص ۴۷-۴۸.

۲. المحيط فی اللغة، ج ۱، ص ۲۸۱.

۳. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۵۴.

**پاسخ: لغو نبودن بیان مرز زینت مخفی**

این اشکال نیز وارد نیست، چون «ما دون السوارین» مرز زینت مخفی را بیان می‌کند، «ما دون الخمار من الزینة» نیز حد را مشخص می‌کند؛ پس بازگذاشتن صورت مانعی ندارد. همچنین پس از اینکه فرمود «ذراعین» هم از زینت است می‌فرماید «ما دون السوارین» من الزینة؛ یعنی نه تنها ذراعین، بلکه تا مچ دست (زیر دست‌بند) هم از زینت به حساب می‌آید. پس بازگذاشتن کف دست‌ها مانعی ندارد، و روشن است که مبدأ زینت مخفی، همان ذراع است که حکمش قبلاً گذشته است. پس این جمله، بیان‌کننده جواز کشف وجه و کفین بوده، و لغو نیست.

**اشکال سوم با بیان مقدمات سه‌گانه**

در اشکال دیگری ایشان فرموده است: گرچه «دون» به معنای «ستر» یا «تحت» گرفته شود، و مقصود از «ما دون الخمار»، «ما یستره الخمار» باشد، باز هم استدلال به روایت با اشکال مواجه است، بیان این اشکال متوقف بر سه مقدمه است:

**مقدمه اول: ستر وجه عفاف در زمان صدور اخبار**

مقدمه اول این است که باید پوشانده شدن یا نشدن صورت در زمان صدور روایات، بررسی شود. و از اشعار جاهلی و تواریخ قدیم و روایات استفاده می‌شود که زنان آزاد عقیف و محترم در جاهلیت صورت‌هایشان را می‌پوشانده‌اند و باز گذاشتن صورت مخصوص زنان مبتذل و بی‌بند و بار بوده است.

**مقدمه دوم: صلاحیت خمار برای ستر وجه**

مقدمه دوم این است که خمار، صلاحیت پوشاندن صورت را داشته و زنان با خمار روی خود را می‌پوشاندند.

**مقدمه سوم: فرض وجود اجنبی در روایت فضیل**

مقدمه سوم نیز آن است که مراد از پوشاندنی که صحیحه فضیل بن یسار بر لزوم آن دلالت می‌کند، پوشاندن در مقابل نامحرم است، و وجود نامحرم در این روایت لحاظ شده است.<sup>۱</sup>

۱. اسدء الرغاب، ج ۱، ص ۴۲.

## شواهد مقدمه اول

مقدمه اول را می‌توان با چند شاهد اثبات کرد. از اشعار شعرای قدیم همچون شاعران حماسه ابوتام، و برخی شعرهای اسلامی فهمیده می‌شود ستر وجه روش معمول زنان آزاد عقیف بوده است. نظیر:

قَدْ كُنَّ يَخْبَانُ الْوَجْهَ تَسْتَرًا      وَأَلْيَوْمَ حِينَ بَدُونُ لِلتَّنْظَارِ

شاعر حماسی<sup>۱</sup> می‌گوید که این زنان افراد عقیف بوده و هرزه نبوده‌اند، و پیش‌تر روهای خود را می‌پوشاندند؛ ولی اکنون از شدت غم و غصه از خود بی‌اختیار شده، با روی باز ظاهر شدند و در مقابل ناظران آشکار شدند.

و نسوتکم فی الروع باد وجوهها      یخلن إماء و الإماء حرائر<sup>۲</sup>

از این بیت استفاده می‌شود که مشخصه زنان آزاد از کنیزان، پوشاندن صورت بوده است، وقتی زنی رویش باز بود، می‌فهمیدند که کنیز است، شاعر می‌گوید زنان شما در اثر ترس صورت‌هایشان آشکار شد از این رو خیال می‌شود که اینها اماء هستند با اینکه آنان حرائر هستند.

سقط النسیف<sup>۳</sup> ولم ترد اسقاطه      فتناولته و اتقتنا بالیده<sup>۴</sup>

در این بیت، شاعر در وصف همسر نعمان بن منذر (پادشاه حیره) می‌گوید که بی‌اختیار خمار افتاد و او با دست رویش را گرفت که از آن هم استفاده می‌شود که

۱. الأغاني، ج ۱۷، ص ۱۲۸؛ غرر الفوائد و درر القلائد، ج ۱، ص ۲۱۱؛ أمثال العرب، ضبی، ص ۵۷.

۲. استاد الله: مراد از شاعر حماسی شاعری است که ابوتام حبیب بن اوس در کتاب مشهور خود حماسه شعرا و آورده است که این دلیل بر معتبر بودن قول وی است؛ چنان‌که در خزانه الأدب و لب لباب لسان العرب (ج ۱، ص ۳۴۶) اشاره کرده است: «وله كتاب الحماسة الذي دل على غزارة علمه وكمال فضله وإتقان معرفته بحسن اختياره وهو في جمعه للحماسة أشعر منه في شعره.» ر.ک: رجال النجاشي، ص ۱۴۱، رقم ۳۶۷؛ تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۲۴۲، رقم ۴۳۵۲؛ وفيات الأعيان، ج ۲، ص ۱۲؛ أعيان الشيعة، ج ۱، ص ۱۸۹.

۳. خزانه الأدب و لب لباب لسان العرب، ج ۹، ص ۵۰۹.

۴. «هو الخمار... ويقال أيضا للعمامة و كل ما غطى الرأس: نسیف» (الفاقي في غريب الحديث، ج ۳، ص ۲۹۸)؛ «النسیف: الخمار» (كتاب العين، ج ۷، ص ۱۳۳؛ الصحاح، ج ۴، ص ۱۴۳۳).

۵. أشعار الشعراء الستة الجاهليين، ج ۱، ص ۱۵۵؛ الأغاني، ج ۱۱، ص ۱۰؛ غرر الفوائد و درر القلائد، ج ۱، ص ۴۴۶؛ خزانه الأدب و لب لباب لسان العرب، ج ۲، ص ۱۱۷.

زنان در حال عادی صورت خود را می پوشانند.<sup>۱</sup>

### شواهد مقدمه دوم

در اثبات مقدمه دوم نیز شواهدی وجود دارد. از جمله همین شعر اخیر در وصف همسر نعمان.<sup>۲</sup>

همچنین حضرت زینب رضی الله عنها در خطبه مجلس یزید، سخنی از کشف «شعر» به میان نیاورده، بلکه بزرگ‌ترین و بالاترین مصیبت را کشف «وجه» زنان آل پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته است که این امر بسیار قبیح بوده است. بلکه مصیبت کشف «وجه» بیشتر از مصیبت کشف «شعر» بوده است.

«أمن العدل يا ابن الطلقاء تخديرك حرائك وإماءك و سوقك بنات  
رسول الله صلی الله علیه و آله سبايا قد هتكت ستورهنّ و أبدیت وجوههنّ تحدو  
بهنّ الأعداء من بلد إلى بلد و يستشرفهنّ أهل المناهل و المناقل و  
یتصفّح وجوههنّ القریب و البعید و الذّنی و الشّریف ....»<sup>۳</sup>

این بیان نشان می‌دهد که خمار برای وجه ساتریت داشته است؛ زیرا تعبیر «أبدیت وجوههنّ» اشاره به سلب خمار و مقنعه و جلباب است، بلکه این بیان دالّ بر حرمت کشف وجه نیز هست.<sup>۴</sup>

در برخی اشعار از «قناع» نام برده شده و صاحب مدارک قناع را مرادف خمار دانسته است<sup>۵</sup>؛ پس صورت را با خمار می پوشانده‌اند از جمله:

فالقت قناعاً دونه الشمس واتقت بأحسن موصولین کفّ و معصم<sup>۶</sup>

شاعر در این شعر با تشبیه صورت آن زن به خورشید، می‌گوید آن زن بی اختیار قناعش را که در زیر آن صورت همانند خورشید قرار داشت، افکند و با دست،

۱. اسداء الرغاب، ج ۱، ص ۴۳-۴۶.

۲. اسداء الرغاب، ج ۱، ص ۴۶.

۳. بحار الأنوار، ج ۴۵، ص ۱۳۴.

۴. اسداء الرغاب، ج ۱، ص ۴۵.

۵. مدارک الأحکام، ج ۲، ص ۱۰۵.

۶. شعری از قصیده طولانی ابوجیه است (البیان و التبيين، ج ۲، ص ۱۵۸). نام وی «الهيم بن الربيع بن زرارة» است؛ ر.ک: کنی الشعراء، ص ۱۷؛ خزانه الأدب و لبّ لباب لسان العرب، ج ۱۰، ص ۲۳۴.

رویش را از دیگران پوشانند. و تعبیر می‌کند: بأحسن موصولین ... «با بهترین دو چیز متصل به هم که عبارت از کف و معصم باشد از نامحرم پرهیز کرد.»<sup>۱</sup>  
از این شعر چند نکته استفاده می‌شود<sup>۲</sup>:

**نکته اول:** «دون» در مورد محلی که زیر شیء قرار می‌گیرد، اطلاق می‌شود؛ چنان‌که در توضیح استدلال صاحب وافی بیان شد که لازم نیست «دون» به معنای «ستر» باشد، بلکه اگر «دون» به معنای «تحت» هم باشد، همان معنا استفاده می‌شود. «دون الخمار» یعنی «تحت الخمار»، در این شعر هم درباره صورت زیر قناع تعبیر «دونه الشمس» به کار رفته است.  
**نکته دوم:** «معصم» که در کتب اهل لغت به موضع السوار تفسیر شده<sup>۳</sup>، متصل به کف بوده و فاصله‌ای بین کف و معصم نیست.  
**نکته سوم:** با «قناع» که همان خمار است صورت را نیز ستر می‌کرده‌اند.  
شاهد دیگر، بیت دیگری از منتبئی است که می‌گوید: «آئی علی شغفی<sup>۴</sup> بما فی خمرها....»<sup>۵</sup> شاعر می‌گوید که من با اینکه به آنچه در خُمُر یعنی خمارها نهفته است، بسیار علاقه‌مندم ... که علامه عکبری، شارح دیوان منتبئی، در تفسیر این شعر می‌گوید: «معنایش این است که: "من به جهت شدت محبت به صورت زنان .....»<sup>۶</sup>.

۱. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۴۶.

۲. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۴۸-۴۹.

نکته اول از اسناد<sup>۷</sup> است و دو نکته دیگر را صاحب کتاب إسداء الرغاب استفاده کرده است.

۳. شمس العلوم، ج ۷، ص ۴۵۶۹: المحيط فی اللغة، ج ۱، ص ۳۴۹: معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۳۳۳؛ تاج العروس، ج ۱۷، ص ۴۸۴.

۴. مجمع البحرين، ج ۵، ص ۷۶.

۵. این بیت شعر، با این مطلع است:

سرب محاسنه حرمت ذواتها دانی الصفات بعید موصوفاتها

«السرب: القطیع من الظباء و الشاة و البقر، و عني هنا النساء تشبيها لهن بالظباء» (شرح المشکل من شعر المنتبئی، ج ۱، ص ۳۰).

۶. خُمُر و خُمُر جمع خمار است.

۷. ر.ک: معجز أحمد (شرح دیوان المنتبئی)، ج ۱، ص ۱۵۹: «الشغف: شدة الحب، يقول: إني علي شدة

### شواهد مقدمه سوم

از این اشعار همچنین مقدمه سوم نیز ثابت می‌شود؛ زیرا از آنها استفاده می‌شود «تحت الخمار» یا «فی الخمار» علی وجه الاطلاق صورت را هم شامل می‌شود و از این امر معلوم می‌شود که در اطلاقات، حالت وجود اجنبی لحاظ شده است نه حالت عادی. گرچه خمار در حالت عادی صورت را نمی‌پوشاند؛ ولی وقتی اجنبی ظاهر می‌شده است با آن روی خود را می‌پوشانند.<sup>۱</sup>

### نتیجه مقدمات سه‌گانه: دلالت صحیحه فضیل بر لزوم ستر وجه

حال که طبق مقدمه اول، زنان آزاد عقیف و محترم در جاهلیت صورت‌هایشان را می‌پوشانده‌اند و باز گذاشتن صورت مخصوص زنان مبتذل و بی‌بند و بار بوده است و طبق مقدمه دوم، خمار صلاحیت پوشاندن صورت را داشته و زنان با خمار روی خود را می‌پوشانند و طبق مقدمه سوم، مراد از پوشاندنی که صحیحه فضیل بن یسار بر لزوم آن دلالت می‌کند، پوشاندن در مقابل نامحرم است؛ لذا دیگر نمی‌توان صحیحه فضیل را دلیل بر جواز کشف وجه دانسته، آن را به غیر زنان عقیف حمل کرد؛ پس باید یکی از مصادیق «ما یستره الخمار»، صورت باشد، و صحیحه فضیل، دلیل بر لزوم ستر صورت باشد. البته با اجماع و عدم قول به فصل، لزوم ستر کفین نیز ثابت می‌شود.<sup>۲</sup>

### مناقشه در اشکال سوم

اما هر سه مقدمه ایشان ناتمام است.

### مناقشه اول: ثابت نشدن سیره کلی زنان از اشعار مذکور

آنچه در اثبات مقدمه اول ذکر شد، همگی مواردی جزئی بوده، و بر اینکه زنان در جاهلیت و اسلام به طور کلی روی خود را می‌پوشانند، هیچ‌گونه دلالتی ندارد. در زمان کنونی نیز برخی یا گروه‌هایی از زنان پوشیه می‌زنند؛ اما این نشان نمی‌دهد

تکلفی بما فی خمر هذه النساء وهي الوجوه...».

۱. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۴۵.

۲. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۵۴.

که همه زنان متدین عقیف، پوشیه می‌زنند. در بیت اول نقل شده شاعر با جمله «قد کنّ یخبان الوجوه تستراً» به زنان خانواده‌ای اشاره کرده که پوشیه‌ای می‌زده‌اند، و گفته در اثر غم و غصه رویشان باز شده و از ناراحتی نفهمیده‌اند صورتشان آشکار شده است. چنین زنانی معدود بوده و نمی‌توان حکم کلی زنان را از آن استفاده کرد. در بیت دوم نیز می‌توان گفت اگر رسم قبیله‌ای بر این باشد که زنان آزاد روی خود را می‌پوشانند، وقتی در اثر وحشت روی زنان گشوده شود، به طور طبیعی افراد گمان می‌کنند آنان کنیز هستند، چون اگر آزاد می‌بودند طبق رسم قبیله ایشان باید رویشان پوشیده باشد؛ پس نمی‌توان از این شعر هم رسم عمومی زنان را استفاده کرد. در بیت سوم نیز مستور بودن صورت زن نعمان بن منذر دلیل بر این نیست که تمام زنان این‌گونه بوده‌اند.

#### مناقشه دوم: دلالت روایت سعد اسکاف بر رواج کشف وجه

بلکه از روایت معتبره سعد اسکاف «کان النساء یتقّعن خلف آذانهن»<sup>۱</sup> استفاده می‌شود رسم معمول زنان این بوده که خمار را به پشت گوش می‌زدند؛ در نتیجه، وجه آنان آشکار بوده است. و وضع عمومی بر مکشوف بودن وجه بوده است؛ زیرا به شکل مطلق چنین تعبیر شده است: «کان النساء یتقّعن خلف آذانهن»؛ لذا اگر برخی زنان یا برخی از قبائل هم روی خود را می‌پوشانند حالت استثنائی داشته است.

#### مناقشه سوم: عدم دلالت بزرگی مصیبت کشف وجه بر حرمت آن

به علاوه استدلال به خطبه حضرت زینب رضی الله عنها - با قطع نظر از اشکال سندی<sup>۲</sup> - از جهت دلالت نیز ناتمام است؛ زیرا هر چند ستر وجه لازم نبوده و مستحب باشد، بی تردید خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله این امر را رعایت می‌کردند و با روی باز در مقابل نامحرم ظاهر نمی‌شده‌اند. اینکه حضرت زینب رضی الله عنها کشف وجه را به عنوان مصیبت بیان کرده‌اند، بدین جهت بوده که در فرض مکشوفه بودن صورت اگرچه نگاه تحقیرآمیزی

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۲، ح ۴.

۲. این روایت به طور مرسل در احتجاج طبرسی (ج ۲، ص ۳۰۷) نقل شده و قبل از او ابن طیفور با تفاوت قابل توجهی آن را نقل کرده و فقرة «أبدیت وجوههن» در آن نیامده است؛ رک: بلاغات النساء، ص ۳۵.

هم محقق نشود برای خاندان عصمت گران بوده است و اینکه افراد غریبه<sup>۱</sup>- اعم از بنی امیه و غیر آنان- نیز به زنان خاندان عصمت با آن شرافت خانوادگی وصف نشدنی نگاه کنند، یک خواری مضاعف است.

**مناقشه چهارم: تفاوت معنای «قناع» و «خمار» با توجه به تفسیر تبیان و مجمع البیان**  
 اما اینکه در برخی از اشعار مذکور کلمه «قناع» به کار رفته، و ایشان کلمه «قناع» را با توجه به عبارت صاحب مدارک مرادف با «خمار» دانسته و فرمود «قناع» همان «خمار» است؛ لذا «خمار» هم صورت را می پوشانده است، صحیح نیست؛ زیرا «قناع» در کتاب تبیان چنین توضیح داده شده: «القناع الذی فوق الخمار و هو الجلباب.»<sup>۲</sup> و در مجمع البیان نیز چنین توضیح داده شده است: «ما فوق الخمار من المقانع و غیرها.»<sup>۳</sup> پس این دو کتاب، «قناع» را غیر از «خمار» دانسته اند. گویا «قناع» بزرگ تر از «خمار» بوده و روی آن پوشیده می شده است.<sup>۴</sup> و نمی توان در این بحث با استدلال به کلام صاحب مدارک، به کلام تبیان و مجمع البیان توجه نکرد. حال که «قناع» غیر از «خمار» است و صورت با «قناع» پوشانده می شده دلیلی نخواهد بود که «خمار» هم صورت را می پوشاند. علاوه بر اینکه، این اشعار حالات خاصی را بیان می کنند، اگر در برخی حالات، خمار صورت را بپوشاند نمی تواند دلیل بر این باشد که خمار در همه حالات صورت را می پوشانده است.<sup>۵</sup>

۱. بحار الأنوار، ج ۴۵، ص ۱۳۴: «أ من العدل یا ابن الظلفاء تخدیرک حرانک و إماءک و سوقک بنات رسول الله ﷺ سبا یا قد هتکت ستورهن و أبذیت وجوههن تحدو بهن الأعداء من بلد إلى بلد و یستشرفهن أهل المناهل و المناقل و یتصفح وجوههن القریب و البعید و الذنوبی و الشریف لیس معهن من رجالهن ولین.»

۲. تفسیر التبیان، ج ۷، ص ۴۶۱.

۳. مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۴۳.

۴. الصحاح، ج ۳، ص ۱۲۷۳.

۵. توضیح بیشتر: خمار به معنای روسری است و می تواند کوچک و بزرگ باشد و اگر برخی از روسری ها بزرگ بوده و رو با آن پوشیده می شده دلیل آن نیست که تمام یا غالب روسری ها صلاحیت این امر را داشته اند.

شاید شعری که درباره همسر نعمان بن منذر گفته شده نیز دلیل بر اثبات مقدمه دوم تلقی شود؛ اما در جواب، علاوه بر اشکالات موجود در متن، می توان اشکال دیگری نیز نسبت به این شعر مطرح کرد که شاید همسر نعمان بن منذر تنها نسبت به افراد هرزه و نگاه شهوی روی خود را می پوشانده است. و این

مناقشه پنجم: لزوم لحاظ حالت غالبی (عدم حضور اجنبی) در تفسیر «دون الخمار» مناقشه دیگری که در کلام صاحب اسداء الرغاب می‌توان وارد کرد این است که باید در عنوان «تحت الخمار» حالت غالبی لحاظ شود (نه حالت خاص). آنچه در تفسیر خمار گفته شده چیزی است که با آن سر را می‌پوشانده‌اند، حتی گریبان را نیز با آن نمی‌پوشانده‌اند که آیه نازل می‌شود: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾<sup>۲</sup> گرچه زنان هنگام مواجهه با دیگران، با خمار صورت را نیز می‌پوشاندند؛ اما حالت مواجهه نبودن با نامحرم اکثر حالات است که در اکثر حالات با خمار صورت را نمی‌پوشانده‌اند؛ پس باید در عنوان «تحت الخمار» حالت غالبی (مواجهه نبودن با نامحرم) لحاظ شود که زنان با خمار صورت را نمی‌پوشانده‌اند.

در نتیجه، اگر «دون» در صحیحۀ فضیل بن یسار به معنای «تحت» باشد، سر و گردن و گریبان «تحت الخمار» قرار گرفته، و صورت داخل در آن نیست، بلکه داخل در مفهوم قضیه، و جزء زینت ظاهره خواهد بود، که ستر آن لازم نیست.

#### اشکال چهارم: لغویت عطف «ما دون الخمار» بر «نعم»

صاحب اسداء الرغاب در اشکال دیگری<sup>۳</sup> چنین گفته است: اگر مراد امام علیه السلام از «ما دون الخمار» و «ما دون السوارین» به ترتیب، وجه و کفین باشد مدعا ثابت می‌شود؛ یعنی وجه و کفین باید پوشانده شود؛ اما اگر مراد حضرت از این عبارات، چنین نباشد تعبیر حضرت لغو خواهد بود.

توضیح مطلب:

اگر مراد حضرت از «ما دون الخمار» و «ما دون السوارین» وجه و کفین نباشد بلکه

دلیل نیست که روی خود را از هر نامحرمی می‌پوشانده است.

۱. توضیح بیشتر: در شعر متنی بدین دلیل صورت را داخل خمار فرض کرده (فی خمرها) که حالت ارتباط خود را با زنان در نظر گرفته است، طبعاً در چنین حالی وجه زیر خمار قرار می‌گرفته است؛ ولی این دلیل آن نیست که هر جا «تحت الخمار» گفته شده باید همین حالت خاص لحاظ شود تا وجه را هم شامل شود.

۲. النور، ۳۱.

۳. این اشکال، تلفیق وجه چهارم و پنجم صاحب اسداء الرغاب در استدلال به صحیحۀ فضیل است؛ رک: اسداء الرغاب، ج ۱، ص ۴۹-۵۲.

به معنای سر و ذراع باشد، دو حالت متصور است:

چنانچه امام علیه السلام در مقام بیان منطوق قضیه باشند، با لحاظ اینکه «ما دون السوارین» به معنای بالای سوار (ذراع) باشد، امام علیه السلام با کلمه «نعم» پاسخ سؤال فضیل از حکم ذراع را داده‌اند؛ پس عبارت «ما دون السوارین» تکرار بدون فایده خواهد بود.

اگر هم مراد از عبارت «ما دون السوارین» بیان مفهوم قضیه<sup>۱</sup> و جواز کشف وجه و کفین باشد، باز هم نیازی بدین عبارت نبود؛ زیرا نیاز به دانستن حکم وجه و کفین بسیار بیشتر از نیاز به دانستن حکم ذراع است، و با لحاظ اینکه سائل به جای سؤال از محل ابتلای عمومی (وجه و کفین) حکم ذراع را که کمتر مورد نیاز است، پرسیده است، معلوم می‌شود سائل حکم وجه و کفین را می‌دانسته و تردیدی در آن نداشته است و تردید او در مسئله ذراع بوده است. حال اگر حکم وجه و کفین روشن باشد، قطعاً این‌گونه نبوده که حرمت کشف آنها برای وی روشن باشد؛ زیرا اگر معتقد به حرمت کشف وجه و کفین بود، به طریق اولی حرمت کشف ذراع را هم می‌فهمید و هیچ مجالی برای سؤال از حکم ذراع نبود؛ بنابراین، فضیل کشف آنها را جایز می‌دانسته است و وجه و کفین را مصداق مسلم زینت ظاهر دانسته، و به مستثنا بودن آنها یقین داشته است؛ در این صورت اگر امام علیه السلام با عبارت «ما دون السوارین» جواز کشف یدین را و با عبارت «ما دون الخمار» جواز کشف وجه را بیان کرده باشند، نامناسب است؛ چون امام علیه السلام همان مطلبی را که سائل سؤال نکرده و حکم آن را هم می‌دانسته بیان کرده بدون اینکه سؤال سائل را پاسخ داده باشند. وجه اعتقاد فضیل به استثناء وجه و کفین، این بوده که در برخی روایات از طرق شیعه نیز وارد شده، و عاقه هم قائل به استثنای وجه و کفین بوده‌اند؛ ولی او در مورد ذراع تردید داشته است؛ زیرا:

«أولاً، «مَا ظَهَرَ» مفهوم قابل تشکیکی است، به برخی از عبارات «ذراع» داخل در «مَا ظَهَرَ» و به برخی عبارات دیگر خارج از آن است و همین امر

۱. منطوق تعبیر «ما دون السوارین» این است که از مج به بالا یعنی ذراع باید پوشانده شود؛ مفهوم این منطوق آن است که مج به پایین یعنی کفین جایز است مکشوف باشد.

منشأ شک می شود.

• ثانیاً، در برخی روایات همچون روایت مکارم الأخلاق<sup>۱</sup> ذراع هم استشنا شده؛ ولی در روایات دیگر ذراع استشنا نشده است و همین امر، سبب تردید فضیل نسبت به حکم ذراع گشته است.

در هر حال، نتیجه آن است که مراد از «ما دون السوارین» همان کفین است؛ زیرا طبق این معنا پاسخ امام علیه السلام چنین خواهد بود که نه تنها ذراع جزء زینت مخفی بوده، و کشف آن حرام است، بلکه یدین و وجه هم که آن را زینت ظاهره می پنداری و اظهار آن را جایز می دانی آن هم جزء زینت مخفی است و باید مستور بماند. در این صورت کلام امام علیه السلام کلامی متین و استوار خواهد بود.

### پاسخ اشکال چهارم

اما پاسخ اشکال این است که صاحب إسداء الرغاب فرض کرده فضیل بن یسار حکم وجه و کفین را یکسان می دانسته یا حکم هر دو را می دانسته یا حکم هیچ یک را نمی دانسته؛ و اگر حکم هر دو را می دانسته به یقین حکم هر دو را جواز کشف می دانسته است. در حالی که به هیچ وجه روشن نیست که سائل از حکم وجه و کفین به طور کامل آگاه بوده باشد.

توضیح مطلب: برخی مانند صاحب إسداء الرغاب و مرحوم آقای داماد<sup>۲</sup> به اشتباه گمان کرده اند ذراع تنها بین آرنج و مچ است، و کف از آن خارج است، در حالی که در استعمالات عرفی، و روایات بحث صلاة مسافر و غیر آن<sup>۳</sup>، و موارد

۱. مکارم الأخلاق، ص ۲۳۲: من کتاب المحاسن «عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله جل ثناؤه ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ قال الوجه والذراعان.»

نکته: گرچه مکارم الأخلاق این روایت را از محاسن برقی نقل کرده؛ اما این روایت در نسخ موجود از محاسن برقی نیست. در بررسی ادله مجوزین نظر به وجه و کفین این امر، مفضل مطرح خواهد شد.

۲. رک: کتاب الصلاة (محقق داماد)، ج ۲، ص ۱۱۶.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۸۸، ح ۳: و عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زرارة و بکیر: «أنهما سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فدعا بطبشت أو تور فيه ماء فغمس يده اليمنى فغرف بها غرفة فصبتها على وجهه فغسل بها وجهه ثم غمس كفه اليسرى فغرف بها غرفة فأفرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق إلى الكف...»؛ و ص ۳۹۱، ح ۷: و بالإسناد عن

تعیین اندازه با ذراع، ذراع به معنای محدوده آرنج تا نوک انگشتان است و کف هم داخل ذراع است. در القاموس المحيط می‌نویسد: «الذراع بالكسر: من طرف المرفق الى طرف الاصبع الوسطی، و الساعد، و قد تذكّر فیهما.» معنای نخست (از آرنج تا نوک انگشتان) همان معنای شایع است و معنایی که در امثال اِسْدَاء الرِّغَاب ذکر شده معنای دوم است که به اندازه معنای اول استعمالش شایع نیست.

حال اگر مراد سائل از ذراع معنای شایع آن (از آرنج تا نوک دست) باشد، شاید او از روایاتی که زینت ظاهره را فقط «الکفّان و الاصابع» دانسته، «وجه» را زینت مخفی دانسته و ستر آن را لازم پنداشته است؛ اما در مورد حکم دست تردید داشته که آیا پوشاندن تمام دست از آرنج تا نوک انگشتان لازم است یا کشف تمام آن جایز است، یا با تفصیلی، پوشاندن کف لازم نبوده؛ اما پوشاندن باقی آن لازم است؟ با وجود این احتمالات سائل درباره حکم دست، با پرسیدن حکم ذراع، سؤال را به شکل جامع طرح کرده و امام علیه السلام در پاسخ، با «نعم» حرمت کشف دست را بیان کرده‌اند و اگر تنها به همین کلمه اکتفا می‌شد، حرمت کشف کف هم از آن استفاده می‌شد؛ ولی امام علیه السلام با مفهوم «و ما دون السوارین» جواز کشف کف را بیان نموده، و حرمت کشف دست را مقید ساخته‌اند، و با مفهوم جمله «و ما دون الخمار» نیز فرموده‌اند: تو ستر صورت را هم واجب می‌پنداشتی؛ اما کشف آن جایز است؛ لذا کلام حضرت، مفید معنای تازه است و تکرار نیست.

اگر مراد سائل از ذراع، ساعد (از آرنج تا مچ) بوده، او حکم وجه و کفین را بداند و با قائل شدن به تلازم حکم وجه و کفین، کشف هر دو را جایز می‌دانسته، باز هم اشکالی به روایت وارد نیست؛ زیرا وقتی معنای شایع ذراع، از آرنج تا نوک انگشت

یونس عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر علیه السلام قال: «یاخذ احدکم الزاحه من الذهن فیملأ بها جسده و الماء اوسع الا احکي لکم وضوء رسول الله صلی الله علیه و آله قلت بلی قال فأدخل یدہ فی الإناء و لم یغسل یدہ فأخذ کفّاً من ماء فصبّه علی وجهه ثم مسح جانبیه حتی مسح کلّه ثم أخذ کفّاً آخر بیعینه فصبّه علی یساره ثم غسل به ذراعه الأيمن...» و ص ۳۹۱، ح ۸؛ و ص ۴۲۱، ح ۱۵؛ و ج ۴، ص ۱۴۱، ح ۳ و ۴؛ و یاسناده عن زرارة عن ابي جعفر علیه السلام قال: «سألته عن وقت الظهر فقال ذراع من زوال الشمس و وقت العصر ذراعاً من وقت الظهر فذاک أربعة أقدام من زوال الشمس...» و ج ۸، ص ۴۶۱، ح ۱۳؛ و...  
ثم جزءه و علی اثني عشر میلاً فكانت ثلاثة آلاف و خمسمائة ذراع کل میل...»

است، شاید توهم شود که امام علیه السلام با پاسخ «نعم» اعتقاد سائل را تخطئه کرده و ستر کف را لازم دانسته‌اند. و طبق ملازمه مفروض ستر وجه نیز لازم خواهد بود، امام علیه السلام با افزودن جمله «و ما دون الخمار من الزينة و ما دون السوارین» توهم دلالت تضمینی روایت بر لزوم ستر کف، و دلالت التزامی آن بر لزوم ستر وجه را از بین برده‌اند.

**اشکال پنجم:** عنوان مشیر بودن «ما دون الخمار» و نبود مفهوم برای آن اشکال پنجم بر دلالت صحیحه فضیل این است صحیحه تنها می‌تواند با مفهوم جمله «و ما دون الخمار» بر جواز کشف وجه و کفین دلالت کند؛ اما این جمله مفهوم ندارد؛ زیرا هرچند در ظاهر این جمله به شکل موصول است؛ اما عنوان مشیر بوده و به جای مو و گریبان «ما دون الخمار» و به جای محل سوار، «ما دون السوارین» تعبیر شده است؛ همچون جمله «جاء الذی فوق السطح» که به جای «جاء زید» به کار رفته است؛ بنابراین، مفهوم جمله، مفهوم لقب خواهد بود که محققین آن را حجت نمی‌دانند.

می‌توان چند پاسخ از این اشکال مطرح کرد.

#### پاسخ اول: ظهور عناوین در مشیر نبودن

اولاً ایشان عنوان روایت را عنوان مشیر به یک شیء معین دانسته است؛ اما کلام ایشان تمام نیست؛ بلکه خود این عنوان، موضوع حکم است. با این توضیح که ظاهر عناوین مذکور در دلیل، این است که خودشان موضوع حکم هستند و تا

۱. این اشکال، اشکال یازدهم و آخرین اشکال مطرح‌شده در کتاب إسداء الرغاب است که خود متشکل از دو اشکال است و در بیان استاد رحمته الله در قالب دو اشکال مستقل مطرح شده، یکی همین اشکال پنجم و دیگری اشکال ششم: «الحادی عشر لاریب انّ روایة فضیل لا تدلّ بالمنطوق علی استثناء الوجه و الکفین و لا یدعونه فلو دلّت لدلّت بالمفهوم علی استثناء الوجه و الکفین كما زعموه لانّ قوله علیه السلام «ما دون الخمار» علی تفسیر شیخنا یدلّ علی دخول ما یستره الخمار من الرأس و الرقبة فی الزینة بالمنطوق و کذا قوله علیه السلام «ما دون السوارین» و لاریب انّ هذا المفهوم مفهوم اللقب و لیس بحجّة اجماعاً و لیس قوله علیه السلام «ما دون الخمار» من قبیل التعلیق علی الوصف فانّ ما دون السوار اشاره الی شیء معین كما لا یخفی فهو کقول القائل جاء الذی فوق السطح و نام الذی تحت السقف کما لا یدلّ هذا الکلام علی عدم مجيء من لیس فوق السطح ... کذا لا یدلّ قوله علیه السلام «ما دون الخمار» علی عدم کون ما لیس دون الخمار من الزینة ... رک: إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۵۷.

قرینه‌ای نباشد نمی‌توان عناوین را عنوان مشیر دانست. گاهی به سبب وجود قرائن و مناسبات حکم و موضوع فهمیده می‌شود عنوان مأخوذ در دلیل، عنوان مشیر است. خواه عنوان وصف باشد یا غیر وصف. نظیر روایتی که امام صادق علیه السلام فرموده است: «فإذا أردت بحديثنا فعليك بهذا الجالس وأومئ إلى رجل من أصحابه فسألت أصحابنا عنه فقالوا زرارة بن أعين.»<sup>۱</sup> روشن است که عنوان «جلوس» موضوع حکم نیست، به‌گونه‌ای که اگر زراره از جا بلند شود، لزوم اخذ در کار نباشد، یا اگر فردی - جز حضرات معصومین علیهم السلام - با اشاره به مردی که ایستاده به اشتباه بگوید «فعليك بهذا الجالس» حکم ثابت نباشد، بلکه عرف به تناسب حکم و موضوع می‌فهمد عنوان مأخوذ، از علل حکم نیست که حکم دائر مدار آن باشد؛ ولی گاهی خود تناسب حکم و موضوع اقتضا می‌کند قیود مأخوذ در دلیل از علل حکم باشند، خواه به لفظ وصف باشد خواه به لفظ موصول؛ همچون آیه شریفه «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ، الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ، وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ...»<sup>۲</sup>. در اینجا هم تعبیر «المؤمنون» که با لفظ وصف آورده شده و هم تعابیر بعدی که همگی با لفظ موصول آورده شده همه از علل حکم بوده و سبب فلاح این دسته، «ایمان» و «خشوع در حال نماز» و «اعراض از لغو» و ... است، در کتب معانی و بیان<sup>۳</sup> هم اشاره شده که گاه علت موصول آوردن مسند الیه اشاره به بیان علت حکم است، و گاهی تناسب حکم و موضوع این معنا را متعین می‌سازد.

امام علیه السلام هم در صحیح‌ه فضیل در مقام بیان فرق زینت ظاهره و زینت مخفی فرموده زینت مخفی آن چیزی است که خمار و سوار آن را مستور و مخفی بنماید؛ در نتیجه، به طور طبیعی مو و محل سوار پنهان بوده، و زینت ظاهره شمرده نمی‌شود، و عرف، ظاهر این جمله را این می‌داند که حضرت در مقام بیان جهت حکم است و نباید آن را با مثال «جاء الذی فوق السطح» قیاس نمود. علاوه بر این، در همین مثال نیز گاهی خود بالای پشت بام بودن می‌تواند جهت حکم باشد؛ مثل این

۱. رجال الکثینی، ص ۱۳۶.

۲. المؤمنون، ۱-۳.

۳. المطول، ص ۷۵.

جمله «کسی که بالای پشت بام رفته و به خانه های مردم نگاه می کند باید تنبیه شود» که عنوان مشیر نیست.

### پاسخ دوم: وجود مفهوم لقب به قرینه مقام

ثانیاً، اگر به فرض عنوان مأخوذ، عنوان مشیر باشد، یا حتی عنوان موجود در دلیل، لفظ عَلَم باشد، می تواند جمله مفهوم داشته باشد؛ نظیر اینکه در مقام بیان حصر از لفظ علم استفاده شود، مثل اینکه در پاسخ «ما الذی لاینجسه شیء» گفته شود: الکر. لفظ کر، که شرط یا وصف نیست تا مفهوم داشته باشد؛ اما چون در مقام بیان است از جمله مفهوم استفاده می شود؛ چون سؤال اختصاص به یکی از مصادیق «لاینجسه الشیء» نداشته که در پاسخ یک مورد ذکر شود، بلکه سؤال او از عام بود، و برای پاسخ سؤال وی باید تمام موارد ماء معتصم ذکر شود.

تعبیر امام علیه السلام در صحیحۀ فضیل، بسیار خلاف ظاهر است که در مقام بیان حصر نبوده، و مفهوم نداشته باشد؛ زیرا سائل تنها از حکم ذراع سؤال کرده، و امام علیه السلام در پاسخ دو مورد دیگر «ما دون الخمار» و «ما دون السوارین» را هم ضمیمه کردند اگر «وجه» که بیشتر محل ابتلاء بوده، داخل در زینت مخفی باشد، باید امام علیه السلام آن را ذکر می کردند؛ زیرا امام، در مقام تعیین تکلیف زن نسبت به پوشش هستند، و نمی شود مسئله اصلی مورد نیاز یعنی صورت را بیان نکنند.

بلکه گاه حکم منطوقی قضیه روشن است و غرض تنها ذکر مفهوم قضیه است، و در صحیحۀ فضیل غرض امام علیه السلام از جمله «و ما دون الخمار من الزینة»، تنها مفهوم جمله است؛ زیرا منطوق این جمله واضح بوده و همه می دانند مو و گریبان که زیر خمار قرار دارد جزء زینت ظاهره نبوده، و کشف آن جایز نیست.

خلاصه، اگر این روایت از موارد مفهوم بالذات هم نباشد، ولی مقام، مقتضی مفهوم داشتن آن است، نظیر اطلاق سکوتی که متکلم در مقامی قرار دارد که اگر شرط دیگری برای حکم وجود داشت، بیان می کرد و سکوت از آن، دلیل بر نبود

۱. استاد علیه السلام: کسی که چندان زیبا نبود، از دیگری به مزاح پرسیده بود: قیافه من بهتر است یا قیافه تو؟ او پاسخ داده بود: قیافه من خوب نیست؛ ولی مسخره هم نیست! سائل می گفت: مفهوم جمله او مرا خیلی آزار داد! این پاسخ تنها برای رساندن مفهوم آورده شده و منطوق آن مد نظر گوینده نیست.

شرط دیگر است.

اشکال ششم: لزوم حکم به جواز کشف سایر بدن با قبول مفهوم «ما دون الخمار» صاحب اسداء الرغاب گفته است: حتی بر فرض هم مفهوم لقب حجت باشد، به یقین در صحیحۀ فضیل بن یسار مفهوم آن مراد نیست؛ زیرا زینت مخفیۀ قطعاً منحصر به مو و گریبان و مقدار اندک زیر دستبند نیست، بلکه بدن زن و قسمت‌های بالای دست زن از زینت‌های مخفیۀ است. و مراد روایت این نیست که هر قسمت از بدن که با خمار پوشیده نمی‌شود کشف آن جایز است؛ پس جملات این روایت، مفهوم ندارد.<sup>۱</sup>

پاسخ: ناظر نبودن روایت به حکم همه بدن زن ولی مراد از حصر در روایت حصر حقیقی نیست، بلکه حصر اضافی مراد است. «ما دون الخمار» به تمام بدن زن ناظر نیست، تعبیر «ما دون السوارین» هم حدّ جواز و حرمت را بیان می‌کند؛ یعنی «زیر سوار به بالا»، زینت مخفیۀ است و طبق مفهوم آن «کفّین» جزء زینت ظاهره بوده، و کشف آن جایز است.<sup>۲</sup>

#### تحقیق در معنای «دون» در صحیحۀ فضیل

حال که همه اشکال‌های وارد شده بر معنای چهارم (معنای مختار مرحوم فیض و صاحب حدائق) پاسخ داده شد باید دلیل اثباتی برای این معنا ارائه شود.

برای «دون» دو معنا در این روایت مناسبت بیشتری دارد:

معنای اول: دون به معنای تحت (یعنی تحت ستر)

معنای دوم: دون به معنای اسفل در مقابل اعلی

تبین استثناء وجه و کفّین بنابر تفسیر «دون» به «تحت»

بعید نیست «دون» در روایت به معنای تحت باشد؛ لذا به روشنی از روایت استثنای وجه و کفّین استفاده می‌شود؛ زیرا از آنجا که «وجه» با خمار پوشیده نمی‌شود در

۱. اسداء الرغاب، ج ۱، ص ۵۷-۵۸.

۲. استاد قزوینی: صاحب اسداء الرغاب اشکالات دیگری هم به استدلال به صحیحۀ فضیل ذکر کرده که ناتمام بوده و نیازی به ذکر آنها نیست.

منطوق «ما دون الخمار» داخل نبوده، بلکه در مفهوم آن داخل بوده، و کشف آن جایز است، عبارت «ما دون السوارین» هم حدّ حرمت را «زیر سوار به بالا» بیان کرده، که کف از این محدوده خارج بوده و کشف آن حرام نخواهد بود.

**تبیین استثناء وجه و کفّین بنا بر تفسیر «دون» به معنای «اسفل»**

اما بیان وجه استفاده مستثنی بودن وجه و کفّین بنا بر تفسیر «دون» به معنای اسفل، واضح نبوده، و نیازمند مقدّمه‌ای است. این مقدّمه چنین است:

پیش‌تر در برخی مباحث<sup>۱</sup> بیان شد که حصول طبیعت به حصول یکی از افراد آن است و نقص از طبیعت به معنای کمتر بودن از حداقل افراد طبیعت است و بیشتر بودن به معنای تجاوز از تمام افراد آن است؛ پس اگر کلی دارای مصادیق متعددی بود و افراد آن در کوچکی و بزرگی متفاوت بودند، چنانچه گفته شود: «کمتر از این کلی»، باید از کم‌ترین مصداقش کمتر باشد، در نتیجه از تمام افراد کلی کمتر است، و اگر گفته شود «بیشتر از این کلی» باید از بزرگ‌ترین مصداقش بیشتر باشد، در نتیجه از همه مصداقش بیشتر خواهد بود.

مثال اول: خون کمتر از درهم در نماز معفو است، وقتی درهم اندازه‌های متفاوت دارد باید خون از اقل متعارف کمتر باشد؛ چون قطر درهم متعارف در زمان‌های سابق حداقل ۲۳ میلیمتر بوده، لازم است از این مقدار کمتر باشد.

مثال دوم: فقیر به معنای کسی است که خرج متعارف را نداشته باشد، اگر بر فرض خرج متعارف از پنجاه هزار تومان در ماه تا صد هزار تومان باشد، فقیر کسی خواهد بود که حداقل خرج متعارف یعنی پنجاه هزار تومان را نداشته باشد، و اگر گفتند به فقیر بیش از خرج متعارف نمی‌توان زکات داد، بدین معناست که تنها تا حدّ صد هزار تومان می‌توان به فقیر زکات داد که بالاترین حدّ متعارف است.

نظیر آنچه درباره کلی و جزئی بیان شد، درباره کل و جزء نیز مطرح است، مثلاً در مورد تهران اگر طول آن چهار فرسخ باشد، عبارت «به تهران نرسیده» بدین معناست

۱. ر.ک: دروس خارج خمس (تقریرات درس آیت‌الله شبیری زنجانی)، عدم جواز دفع خمس مازاد بر منونّه سال به مستحق، ذیل مسئله ۶ عروه: «لا يجوز دفع الرائد عن مؤونة السنة لمستحق واحد ولو دفعة علی الأحوط».

که به هیچ جزئی از تهران نرسیده، و عبارت «از تهران گذشته» بدین معناست که از تمام اجزای تهران خارج شده است.

اشکال بر کلام صاحب اسداء الرغاب، آقای داماد و آقای خوئی صاحب اسداء الرغاب<sup>۱</sup>، مرحوم آقای داماد<sup>۲</sup> و مرحوم آقای خوئی<sup>۳</sup> گفته اند اگر «دون» به معنای اسفل باشد، «وجه» داخل در «ما دون الخمار» است؛ لذا طبق روایت فضیل باید پوشانده شود و جزء زینت مخفی است؛ اما اشکال مدعای ایشان آن است که خمار، تنها سر را نمی پوشاند تا «ما دون الخمار»، صورت را شامل شود، بلکه گریبان نیز با خمار پوشیده می شود؛ چنان که آیه شریفه ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾<sup>۴</sup> بدان امر کرده است؛ بنابراین، با توجه به مقدمه ای که گذشت قسمت انتهایی پوشش خمار باید لحاظ شود که گریبان است نه صورت، در نتیجه تعبیر «ما دون الخمار» به معنای پایین تر از قسمت پایانی خمار بوده؛ یعنی تنها شامل شکم و سینه و ... می شود.

در فرضی که «دون» به معنای اسفل باشد، درباره «ما دون السوارین» نیز می توان گفت: گرچه در حال عادی «کفین» داخل در «ما دون السوارین» است، ولی شاید بتوان گفت روایت، فرضی ارائه زینت را لحاظ کرده است. اگر زنان بخواهند زینت خود را به دیگران نشان دهند، طبعاً دست را بالا نگاه می دارند در نتیجه «کفین»، فوق سوار، و ساعد و بازو، مصداق «ما دون السوارین» خواهند بود، البته شاید بتوان از خود کلمه «ما دون الخمار» که وجه را شامل نمی شود فهمید که در عبارت «دون السوارین» هم حالت ارائه زینت در نظر گرفته شده، و در نتیجه کف را شامل نمی شود؛ بنابراین، حتی اگر «دون» به معنای اسفل باشد بعید نیست استثنای وجه و کفین از روایت استفاده شود.

۱. اسداء الرغاب، ج ۱، ص ۵۳.

۲. کتاب الصلاة (محقق داماد)، ج ۱، ص ۳۵۵.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۴۳.

۴. النور، ۳۱.

### اشکال بر تفسیر «دون» به «اسفل»

اما در هر حال از آنجا که عبارت «دون الخمار» حالت عادی را در نظر گرفته؛ بنابراین، ظهور «دون الخمار» با ظهور «دون السوارین» به نوعی تعارض خواهند داشت؛ زیرا نمی‌توان قائل به جواز کشف وجه، و حرمت کشف ید شد و تفکیک بین دو کلمه «دون» هم صحیح نیست؛ در نتیجه این اشکال شاهی بر بطلان تفسیر «دون» به معنای اسفل، و صحت تفسیر آن به معنای تحت (تحت ستری) است.

### نتیجه نهایی: دلالت صحیحۀ فضیل بر استثناء وجه و کفین

نتیجه این است که صحیحۀ فضیل دلیل بر استثنای وجه و کفین است، به خصوص که «دون» را در روایت به معنای اول (تحت) دانستیم. و چون خمار و سوار، وجه و کفین را نمی‌پوشاندند؛ لذا وجه و کفین جزء زینت مخفیة نبوده، و کشف آن جایز است.

### روایت هشتم: روایت سعد اسکاف

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن علی بن الحکم عن سیف بن عمیرة عن سعد الإسکاف عن أبي جعفر عليه السلام:

«قال استقبل شابت من الأنصار امرأة بالمدينة و كان النساء يتقنعن خلف آذانهن فنظر إليها و هي مقبلة فلما جازت نظر إليها و دخل في زقاق قد سماه بنني فلان فجعل ينظر خلفها و اعترض وجهه عظم في الحائط أو زجاجة فسق وجهه فلما مضت المرأة نظر فإذا الدماء تسيل على صدره و ثوبه فقال و الله لآتين رسول الله صلى الله عليه وآله و لأخبرته قال فاتاه 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 أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ»<sup>۱</sup>.

تمسک صاحب جواهر به روایت سعد اسکاف در اثبات عدم استثناء وجه و کفین یکی از ادله‌ای که مرحوم صاحب جواهر برای اثبات حرمت نظر به وجه و کفین

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۱، ح ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۲، ح ۴.

مطرح کرده صحیحهُ سعد اسکاف است،<sup>۱</sup> و گویا تنها ایشان به این روایت استناد کرده و در سایر کتب فقهی بدان استدلال نشده است. ایشان هر چند وجه استدلال را ذکر نکرده، ولی ظاهراً وجه استدلال به این روایت آن باشد که پس از آسیب دیدن شخصی بر اثر دیدن زنی با روی باز، آیه شریفه «غَضَّ»<sup>۲</sup> نازل شد، که از آن استفاده می‌شود باید صورت زن مستور باشد تا چنین مشکلی ایجاد نشود؛ پس آیه شریفه دلیل بر وجوب ستر وجه بوده، و با عدم قول به فصل می‌توان درباره کفین هم وجوب را اثبات کرد.

#### اشکال: نظارت روایت به نگاه شهوی به صورت

اما استدلال مذکور تمام نیست؛ زیرا موضوع بحث، نگاه عادی و بدون ریبه و شهوت است؛ اما نگاه شخص مزبور شهوانی بوده، و روایت از چنین نگاهی نهی کرده؛ بنابراین، روایت از موضوع بحث خارج است.

#### وجوه محتمل ذکر روایت سعد به عنوان روایت مجوزه در کافی

علاوه بر اینکه مرحوم کلینی این روایت را در باب «مَا يَحُلُّ النَّظْرَ إِلَيْهِ مِنَ الْمَرْأَةِ»<sup>۳</sup> نقل کرده است؛ بنابراین، ایشان دلالت این روایت بر حرمت نظر را نپذیرفته، و شاید وجه آوردن این روایت در این باب یکی از دو امر زیر باشد:

#### وجه اول: ذکر روایت سعد به عنوان حکم قبل از تشریح حجاب

مرحوم کلینی با نقل روایت سعد اسکاف تنها حکم زمان قبل از حکم جدید را بیان کرده است؛ و به احکام اسلام در مقاطع مختلف توجه داشته، که قبل از نزول آیه، نظر به وجه و کفین و بیشتر از آن (و شاید گردن و گوش مانند اینها) جایز بوده است. البته این احتمال بعید است.

۱. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۷۷. خبر سعد الإسكافي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «استقبل شاب من الأنصار...».

۲. النور، ۳۱.

۳. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۰، «باب ما يحل النظر إليه من المرأة».

وجه دوم: دلالت روایت بر جواز نظر به «وجه» به قرینه «وَلْيَضْرِبَنَّ بِخُمُرِهِنَّ...»<sup>۱</sup> وجه دوم این است که ذیل آیه شریفه «وَلْيَضْرِبَنَّ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ»<sup>۱</sup> دستور داده باید خمارها را به جیوب بزنید. از این تعبیر برمی آید در گذشته محدوده گردن و گوش و پشت گوش باز بوده (همچنان که امروزه برخی روستائیان چنین عادت دارند) و با این آیه، ستر این محدوده واجب شده است؛ ولی وجوب ستر بیش از این مقدار یعنی وجه و کفین، در غیر مورد شهوت از آن استفاده نمی شود. مرحوم کلینی بدین اعتبار روایت را شاهد بر عدم وجوب ستر وجه و کفین و جواز نظر به آن دانسته است. این احتمال به نظر صحیح است.

**روایت نهم: روایت اول از جعفریات (جواز نگاه به ذمیه)**

أخبرنا عبد الله أخبرنا محمد حدثني موسى قال حدثنا أبي عن أبيه عن جدّه جعفر بن محمد عن أبيه عن جدّه علي بن الحسين عن أبيه عن علي عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله ليس لנساء أهل الذمة حرمة لا بأس بالنظر إليهنّ ما لم يتعمد.»<sup>۲</sup>

**تقریب استدلال: ظهور مفهوم «لا بأس بالنظر إليهنّ» در حرمت نظر به «وجه» مسلمه** شاید گفته شود از روایت برمی آید نگاه کردن به اهل ذمه جایز است؛ زیرا آنان حرمت ندارند؛ بنابراین، حرمت مسلمان اقتضا دارد نظر به وی جایز نباشد، و یکی از اظهر مصادیق نظر به زن مسلمان، نظر به وجه است پس نظر به وجه زنان مسلمان جایز نیست.

این روایت علاوه بر اشکال سندی که در جعفریات است<sup>۳</sup>، دو اشکال دلالی هم دارد.

۱. النور، ۳۱.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۷۶، باب جواز النظر إلى شعور نساء أهل الذمة وأيديهنّ، ح ۱؛ الأشعثيات، ص ۸۲، باب جواز النظر إلى نساء أهل الذمة ما لم يتعمد.

۳. استنادی در مباحث حجّ (بخش تثلیث هدی) فرموده است: بسیاری از روایات اشعثیات معمولاً به نیست که همین نشانگر ضعف روایت های آن است. اصلی ترین دلیل عدم عمل به روایات این کتاب، مطابق بودن بسیاری از آنها با فتاوی عاقله است. کتاب جعفریات و کتاب اشعثیات یک کتاب اند و چون راوی کتاب جعفریات، محمد بن محمد بن الأشعث است و نوعاً آنچه به دست اشخاص رسیده، به وسیله ابن اشعث رسیده، لذا جعفریات را اشعثیات نیز تعبیر می کنند. البته، محمد بن محمد بن اشعث چند روایت هم ضمیمه کرده است.

اشکال اول: عدم اطلاق در مفهوم «لا بأس بالنظر اليهن» و قدر متیقن نبودن «وجه» اولاً، این روایت تنها در مقام بیان حکم کلی است، و در مقام بیان جزئیات و حدود و قیود نظر به زنان مسلمان، و شرایط حرمت نظر نیست؛ چنان‌که نمی‌توان از تعبیر «اخذ ربا از کفار حرام نیست؛ زیرا آنان حرمت ندارند» برداشت کرد اخذ ربا از مسلمان مطلقاً، بدون هیچ قید و شرطی (مانند مکیل یا موزون بودن و شرایط دیگر)، حرام است؛ زیرا این کلام از این جهت در مقام بیان نبوده، و اطلاق ندارد. حتی بنا بر اخذ به قدر متیقن از روایت، نمی‌توان فرد ظاهر از نگاه به مسلمان را نگاه به وجه دانست، بلکه فرد ظاهر آن، نگاه به سر و گردن و صورت است؛ چنان‌که مکشوف بودن موها و گردن و صورت در زنان اهل ذمه متعارف بوده است. اگر هم زنان ذمی فی‌الجمله ستر می‌کردند، ستر آنان مانند ستر لازم برای زنان مسلمان، نبوده است؛ پس نمی‌توان برای حرمت نظر به وجه و کفین بدان استناد کرد؛ بلکه از ادله دیگر باید قیود و حدود حکم را اخذ نمود.

#### اشکال دوم: عدم ظهور «لا بأس» در عدم حرمت

ثانیاً، اگر امام علیه السلام در مقام بیان اصل تکلیف باشند یا سؤال سائل از اصل جواز بوده باشد، مراد از «بأس» و «لابأس» حرمت و نفی حرمت است نه کراهت و نفی کراهت؛ اما اگر چنین نباشد، اختصاص «بأس» به حرمت، معلوم نیست، بلکه شاید اعم از «بأس» تنزیهی و تحریمی باشد؛ بنابراین، از روایت استفاده می‌شود نظر به ذمیه هیچ باسی (حرمت یا کراهت) ندارد و در مقابل نظر به زنان مسلمان باس دارد؛ اما شاید این باس نسبت به برخی مصادیق مانند نظر به موی اجنبیه تحریمی، و نسبت به مصادیق دیگر مانند نگاه به وجه و کفین تنزیهی باشد؛ پس نمی‌توان از تعبیر «بأس» حرمت نظر به وجه و کفین را استفاده کرد.

---

وجه تسمیه این کتاب به جعفریات هم این است که اساس این کتاب روایات نقل شده از حضرت صادق علیه السلام است و روایت از غیر ایشان، کم است و از باب تغلیب، جعفریات گفته شده است. کسی که مدعی آگاهی از علم رجال بود و خیال می‌کرد که در رجال، اولین و آخرین را نسخ کرده است تخیل کرده که جعفریات متعلق به «جعفر ایلاقی»، از مشایخ صدوق است؛ در حالی که عامه قبل از اینکه جعفر ایلاقی به دنیا بیاید، از این کتاب، روایت نقل کرده‌اند؛ برای نمونه ایضاح قاضی نعمان - که از کتاب‌های معروف بین عامه بوده - روایات زیادی از جعفریات نقل کرده است.

روایت دهم: روایت دوم از اشعیتات

أخبرنا عبد الله أخبرنا محمد حدثني موسى قال حدثنا أبي عن أبيه عن جدّه جعفر بن محمد عن أبيه عن جدّه علي بن الحسين عن أبيه عن علي عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله ليس لنساء أهل الدّمة حرمة لا بأس بالنظر إلى وجوههنّ و شعورهنّ و نحورهنّ و بدنهنّ ما لم يتعمّد ذلك.»<sup>۱</sup>

تقریب استدلال: ظهور مفهوم «لا بأس...» در حرمت نظر به صورت مسلمه

ظاهر تفصیل مذکور در روایت این است که هر یک از «وجه، شعور و نحور و بدن» در مسلمان اقتضای حرمت دارد، و بعید است مجموع من حیث المجموع مراد باشد؛ بنابراین، یکی از اقتضائات حرمت زنان مسلمان این است که به وجه وی نگاه نشود؛ اما در ذمیه اگر نگاه عمدی و با قصد لذت نباشد، چنین حرمتی نیست و نظر به این مواضع از آنان جایز است.

اشکال دلالی: عدم ظهور «بأس» در حرمت

هرچند این روایت در مقام بیان جزئیات نظر به زنان ذمی است و به صراحت نظر به «وجه» آنان را جایز دانسته است، ولی سند روایت دچار ضعف است. به علاوه، اشکال دوم به روایت قبل نیز بر این روایت وارد است؛ زیرا شاید مراد از بأس اعم از تحریم و تنزیه باشد.

روایات جواز نظر برای شخص خواهان ازدواج و مشتری کنیز

از ادله‌ای که ممکن است حرمت نظر به وجه و کفین از آن استفاده شود، روایات شخص خواهان ازدواج است.

تمسک آقای خوئی به روایات مرید تزویج و مشتری کنیز برای اثبات حرمت نظر

مرحوم آقای خوئی به روایات جواز نظر برای شخص خواهان ازدواج و مشتری کنیز برای اثبات حرمت نظر به وجه و کفین تمسک کرده است:

«الروایات المتقدمة الدالة على جواز النظر إلى شعر المرأة و ساقها

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۴ ص ۲۷۷، باب جواز النظر إلى شعور نساء أهل الدّمة و أیدیهنّ، ح ۲؛ الأشعیتات، ص ۱۰۷.

لمن یرید التزویج منها، أو یرید شراء الأمة فإن اختصاص الحكم فيها بمريد التزویج و الشراء يدل بوضوح على الحرمة إذا لم يكن الرجل بصدد الزواج منها، أو شرائها.<sup>۱</sup>

### تبیین استدلال آقای خوئی

استدلال آقای خوئی با بیان مطالب ذیل، قابل تبیین است.

#### مطلب اول: عدم توقف استدلال آقای خوئی بر قبول مفهوم شرط

استدلال ایشان به روایات فوق مبتنی بر بحث مفهوم شرط نیست، تا با انکار مفهوم شرط، استدلال خدشه دار شود؛ زیرا بحث مفهوم شرط «نفی الحكم عند إنتفاء الشرط» به شکل سالبه کلی است؛ اما اثبات حرمت نظر به وجه و کفین، به مفهوم شرط به شکل سالبه کلی نیاز ندارد؛ زیرا به هرحال از هر قیدی (شرط، وصف، لقب) استفاده می شود این قید در حکم دخالت دارد. و نمی توان حکم را در عنوانی اعم از عنوان مأخوذ در دلیل جاری دانست وگرنه قید لغو می شود. از این روایات هم معلوم می شود نظر به وجه و کفین زن به نحو مطلق جایز نیست وگرنه تقیید جواز نظر به قصد ازدواج و خرید کنیز بی وجه خواهد بود.

#### مطلب دوم: ظهور تعلیل به امر عرضی در عدم حرمت ذاتی معلل

علاوه بر اینکه جواز نظر برای ازدواج در این روایت، معلل به «إنما یشتريها بأغلی الثمن»<sup>۲</sup> شده است. این علت، علتی عرضی است؛ زیرا مختص به حال ازدواج است. اگر نظر ذاتاً جایز باشد، تعلیل به علت عرضی صحیح نخواهد بود، پس از این تعلیل استفاده می شود جواز نظر به وجه و کفین زن (که قدر متیقن از جواز نظر در هنگام ازدواج است) علت ذاتی ندارد. اگرچه در این روایات، خصوص وجه و کفین تجویز نشده است؛ اما وجه و کفین، فرد اظهر آن است.<sup>۳</sup>

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۳۶.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵؛ عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل یرید أن یتزوج المرأة أن یظر إليها قال نعم إنما یشتريها بأغلی الثمن».

۳. این ادعا که اظهر مصادیق روایات، وجه و کفین است، برای اثبات این مطلب کافی نیست؛ زیرا اولاً، اظهر مصادیق اطلاق روایات، مجموع مو و صورت است و ثانیاً با قبول اینکه ابرز مصادیق روایات

مطلب سوم: مبتنی نبودن استدلال به روایات فوق بر ظهور «لا بأس» در جواز توجه به این مطلب مناسب است که استدلال به روایات فوق مبتنی بر دلالت «لا بأس» بر جواز نیست، تا اشکال شود «بأس» اختصاص به حرمت نداشته، کراهت را نیز شامل می‌شود. و نفی بأس، هر دو را نفی می‌کند و اثبات «بأس» دلیل بر حرمت نیست و با کراهت هم سازگار است؛ زیرا امام علیه السلام در برخی روایات صحاح جواز نظر به وجه و کفین هنگام ازدواج یا خرید کنیز را با الفاظ دیگر بیان کرده‌اند، بدون اینکه کلمه «بأس» را استعمال کنند.

اشکال: عدم اثبات مدعا از مفاد روایات (جواز نظر شهوی در اراده تزویج یا خرید کنیز) در مباحث گذشته بیان شد نگاه هنگام ازدواج و خرید کنیز نگاهی همراه با دقت است؛ زیرا در این حالت صلاحیت زن برای استمتاعات جنسی بررسی می‌شود، که به شکل قهری باعث تحریک شهوت است، و چنین نگاهی تنها هنگام ازدواج و خرید کنیز جایز است.

جواز چنین نگاهی دلیل آن نیست که نظر عادی در غیر حال ازدواج و خرید کنیز به وجه و کفین زن بدون شهوت و دقت حرام باشد. در نتیجه از این روایات نیز نمی‌توان حرمت ذاتی نگاه به وجه و کفین، و عدم استثنای وجه و کفین از حرمت نظر را اثبات نمود. به علاوه ممکن است هنگام ازدواج و خرید کنیز تکرار نگاه تا غرض شناسایی حاصل نشده، جایز باشد؛ اما شاید در حال عادی تنها نگاه بار اول جایز بوده، و تکرار نظر حرام باشد، چنان‌که محقق در شرایط فرموده است،<sup>۱</sup> پس از این جهت هم، ازدواج و خرید اماء خصوصیت دارند.

نتیجه: عدم وجود دلیل خاص بر حرمت نظر به «وجه و کفین» نتیجه مطالب این بخش (مسئله چهارم) آن است که ظاهر هیچ آیه و روایتی به

همان «وجه کفین» باشد؛ اما این تعلیل برای همه مصادیق نظر به کار رفته است؛ یعنی تعلیل باید همه مصادیق اعم از اظهر مصادیق و غیر آن را شامل شود و دیگر استهجانی ندارد که با وجود جواز ذاتی اظهر مصادیق روایت، به علتی عرضی تمسک شود که همه مصادیق را شامل شود خصوصاً که سایر مصادیق، مصادیق بسیار قابل توجهی است مثل موها، قدمین، گردن و ...

۱. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۳.

طور خاص بر حرمت نگاه به وجه و کفین دلالت ندارد؛ چنان‌که ادله عامی نیز بر حرمت دلالت ندارد، بلکه ظاهر ادله، استثناء وجه و کفین از حرمت نظر است که در مسئله پنجم بررسی می‌شود.

### مسئله پنجم: ادله خاصه در جواز نظر به وجه و کفین

در مسئله پنجم، ادله خاصه سه‌گانه ذیل که دلالت بر جواز نظر به وجه و کفین دارد، بررسی می‌شود:

دلیل اول: آیه «وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»<sup>۱</sup> با لحاظ روایات مفسر آن.

دلیل دوم: روایات غیر مفسر در جواز نظر به «وجه و کفین» که برخی از این روایات به بحث نظر مربوط است و برخی دیگر به بحث ستر.

دلیل سوم: جواز نظر به «وجه و کفین» با لحاظ عدم سؤال راویان از حکم آن.

دلیل اول: آیه «وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» با لحاظ روایات مفسر آن

دلیل اول از ادله خاصه جواز نظر به وجه و کفین، آیه شریفه «وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»<sup>۱</sup> است. از آنجا که به‌طور متعارف، وجه و کفین زنان پیداست، مفهوم عرفی «مَا ظَهَرَ مِنْهَا»، وجه و کفین را شامل می‌شود؛ بنابراین، اظهار وجه و کفین جایز است. اگر ظهور عرفی آیه در استثنای وجه و کفین انکار شده و شمول ذاتی «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» پذیرفته نشود، باید به قرینه روایاتی که در تفسیر این فراز از آیه وارد شده، وجه و کفین را جزء زینت ظاهر بدانیم.<sup>۲</sup>

### بررسی دلیل اول

در بررسی دلیل اول، دو پاسخ اجمالی و تفصیلی مطرح می‌شود.

پاسخ اجمالی صاحب جواهر به همه ادله جواز

صاحب جواهر در پاسخی اجمالی به این استدلال فرموده است:

«بل التقييد من المجوز بعدم خوف الفتنة والريبة قاض بعدم الجواز

۱. النور، ۳۱.

۲. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۷۵.

غالباً، ضرورتاً حصول الخوف بالنظر إلى كل امرأة لم يعلم حالها، فيحرم حينئذ، ويختص الجواز بمن يأمن ذلك بالنظر إليها من الأفراد الغير الغالبة، مع أنّ دليله قاض بالإطلاق على وجه لو حمل على خصوص هذه الأفراد لكان من المأول الذي لا حجة فيه.<sup>۱</sup>

#### مقدمه اول: حرمت نظر با شهوت یا ریبه در نزد مجوزین

صاحب جواهر معتقد است چون در نزد همه قائلین به جواز نظر به وجه و کفین، نگاه شهوانی یا همراه با ریبه و خوف فتنه حرام است؛ لذا لازم می آید که مفاد ادله جواز نظر به وجه و کفین، مختص به نگاهی شود که چنین نیست.

#### مقدمه دوم: غیر عرفی بودن حمل روایات مجوز بر فرد نادر (نظر بدون ریبه و شهوت)

از سویی، نمی توان ادله جواز نظر را به نگاه بدون شهوت و ریبه حمل کرد؛ چون حمل مطلق بر فرد نادر است؛ پس به طور اجمالی، ادله فوق قابل استناد نبوده، و معنای ظاهری آنها مراد نیست و معنایی دیگر از آنها اراده شده است، هرچند آن معنا را به طور تفصیلی ندانیم.

#### نتیجه: لزوم تأویل اخبار مجوز نظر

نتیجه کلام صاحب جواهر این خواهد بود که یا باید علم این روایات را به اهلش واگذار کرد یا باید آن‌ها را کنار گذاشت یا باید از ناحیه جهت صدور در آن‌ها تصرف کرد - مانند حمل آنها بر تقیه - و یا از ناحیه اصل صدور یا دلالت در آن‌ها تصرف کرد.<sup>۲</sup>

۱. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۸.

۲. استاد رحمته صاحب جواهر شانزده وجه برای استثناء وجه و کفین و قول به جواز نقل کرده؛ سپس اکثر آنها را بالمطابقه پاسخ داده است. با پاسخ وجه مشابه، پاسخ برخی دیگر نیز روشن می شود. ایشان نخست جواب اجمالی از ادله استثناء را ذکر کرده است.

تذکر این نکته مناسب است که صاحب جواهر دو بحث «نظر مرد به وجه و کفین زن اجنبی» و «ستر وجه و کفین» را با هم ذکر کرده است؛ در حالی که برخی ادله به بحث «نظر» و برخی دیگر به بحث «ستر» مربوط است.

اشکال به صاحب جواهر: نادر نبودن نظر بدون شهوت و ریبه

ایشان اکثر نگاه‌ها را شهوانی و همراه با ریبه دانست؛ اما چنین نیست؛ زیرا گرچه نگاهی که مقدمه مباشرت است و نگاه شخص خواهان ازدواج، غالب موارد آن با شهوت همراه است، و گرچه چهره‌های بسیار زیبا حتی در نگاه عادی نیز باعث تحریک هستند، اما غالب موارد نظرهای عادی، با شهوت و ریبه همراه نیست. چهره‌های بسیار زیبا نیز آن چنان زیاد نیست که مقابل آن نادر باشد و نتوان مطلقات را بر آن حمل کرد.

علاوه بر اینکه با پوشیده شدن سر و گردن، حتی قیافه‌های بسیار زیبا نیز جذابیت خاص خود را از دست می‌دهند؛ بنابراین، حمل روایات بر نگاه بدون شهوت و ریبه، حمل مطلق بر فرد نادر نیست و تصرف در ادله، از جهت صدور، دلالت یا جهت صدور لازم نیست.

پاسخ تفصیلی صاحب جواهر به دلالت «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»

صاحب جواهر در پاسخ تفصیلی به دلالت آیه شریفه، هر بخش از استدلال را پاسخ داده است. ایشان فرموده است:

«و تفسیر «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» بما عرفت<sup>۱</sup> كاف في عدم الوثوق، ضرورة اختلافه اختلافًا لا يرجحى جمعه مع ضعف السند في جملة منه، فلا يبعد إرادة الثياب الظاهرة منه.»<sup>۲</sup>

تبیین کلام ایشان چنین است:

روایات مفسر آیه شریفه -علاوه بر ضعف سندی برخی از آنها- به شکلی با یکدیگر اختلاف دارند که نمی‌توان بین آنها جمع کرد، و در نتیجه، ظهور ابتدایی از تعبیر «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» قابل اتکاء نیست. به علاوه، مفهوم «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» از مفاهیم قابل تشکیک است و معلوم نیست که حتماً وجه و کفین را شامل گردد و بعید نیست که مراد از زینت مخفی، لباس‌های باطنی و مراد از زینت آشکار،

۱. مراد، روایاتی است که به قرینه آن‌ها، مراد از «مَا ظَهَرَ مِنْهَا»، وجه و کفین است.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۸.

لباس‌های ظاهر باشد؛ چنان‌که در آیه شریفه ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾<sup>۱</sup>، مراد از زینت، ثياب است.<sup>۲</sup>

### اشکال بر پاسخ تفصیلی

ابتدا پاسخ صاحب جواهر به شکل اجمالی نقد و سپس با نقل روایات مفسر «ما ظَهَرَ مِنْهَا»، اشکال کلام ایشان به طور مفصل تبیین می‌شود.

**اشکال اجمالی:** عدم بررسی سندی و عدم لحاظ جمع عرفی اخبار در جواهر اشکال اجمالی بر کلام صاحب جواهر این است که وقتی روایات، متعارض شمرده می‌شوند که سند همه آنها معتبر باشد؛ اما اگر سند روایتی ضعیف باشد باید آن را کنار گذاشته، به روایت صحیح عمل کرد؛ بنابراین، بدون اعتبارسنجی سند روایت، مجرّد اختلاف غیرقابل جمع، نمی‌تواند باعث طرح تمام روایات گردد. علاوه بر اینکه چنان‌که مطرح خواهد شد، جمع عرفی بین روایات مفسر «ما ظَهَرَ مِنْهَا» ممکن است.

### اشکال تفصیلی با بررسی روایات مفسر «ما ظَهَرَ مِنْهَا» و حل تعارض آنها

اما در بررسی تفصیلی کلام صاحب جواهر، باید به بررسی تفصیلی اخبار مفسر پرداخت. صاحب جواهر پنج روایت نقل کرده که چهار روایت آن در جامع احادیث الشیعة نیز نقل شده است؛ ولی جامع احادیث الشیعة علاوه بر این چهار خبر، روایت پنجمی (مرسله محاسن) را هم نقل کرده که در جواهر نیست<sup>۳</sup>؛ بنابراین، در مجموع، باید این شش روایت نقل شود و امکان یا عدم امکان جمع بین آنها و وجود مرجح در برخی از آنها و قدر متیقّن آنها بررسی شود.

### روایت اول: صحیحۀ فضیل بن یسار

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ ابْنِ مَجْدِبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ

۱. الأعراف، ۳۱.

۲. تفصیل این معنا از «ما ظَهَرَ مِنْهَا» در بررسی ادلّه عامه لزوم سترگذشت.

۳. جامع احادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۸۶، باب ۶ (باب تحریم إبداء النساء زینتهن للأجانب إلا ما ظهر منها و حکم القواعد من النساء و غیر أولی الإربة من الرجال).

درّاج عن الفضیل بن یسار قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الدّراعين من المرأة أهما من الزّينة التي قال الله تبارك وتعالى ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ قال نعم وما دون الخمار من الزّينة وما دون السّوارين.»<sup>۱</sup>

در مباحث گذشته<sup>۲</sup> بیان شد، مراد از «ما دون الخمار» قسمت مستور تحت الخمار است و مراد از «ما دون السوارین» نیز قسمت مستور تحت السوارین است. این قسمت‌ها جزء زینت مخفی بوده و اظهار آنها حرام است و «وجه و کفین» جزء زینت ظاهر بوده و ستر آنها لازم نیست.

**روایت دوم: موثقه زواره**

عنه عن أحمد بن محمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن خالد و الحسین بن سعید عن القاسم بن عروة عن عبد الله بن بکیر عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «في قول الله صلى الله عليه وسلم ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾<sup>۳</sup> قال الزّينة الظّاهرة الكحل والخاتم.»<sup>۴</sup>

**بررسی سند**

در سند روایت، عبدالله بن بکیر قطعاً ثقة است؛<sup>۵</sup> چنان‌که سایر روایات حدیث نیز ثقة هستند؛ البته قاسم بن عروه به صراحت توثیق نشده است؛ ولی با دو بیان می‌توان او را توثیق کرد:

• بیان اول: ابن ابی عمیر، روایات بسیاری<sup>۶</sup> از وی نقل کرده، و او جزء راویانی است

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۰ و ۵۲۱، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۰، ح ۱.

۲. در ادله خاصه بر حرمت نظر به «وجه و کفین» این روایت بررسی شد.

۳. النور، ۳۱.

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

۵. بسیاری از اجلاّ از وی اکتار روایت کرده‌اند و بزنتی نیز از وی روایات فروانی نقل کرده‌اند. علاوه بر اینکه توثیق صریح درباره او وجود دارد و از اصحاب اجماع نیز شمرده شده است؛ بنابراین، هیچ تردیدی در وثاقت وی وجود ندارد (رجال الکشی، ص ۳۷۵: «أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح من هؤلاء و تصدیقهم لما یقولون و أفزوا لهم بالفقه من دون أولئك السّنة الذین عددناهم و ستمیناهم سنة نفر: جمیل بن درّاج و عبد الله بن مسکان و عبد الله بن بکیر و حماد بن عیسی و حماد بن عثمان و أبان بن عثمان»؛ فهرست الطوسی، ص ۳۰۴: «... فطحی المذهب إلاّ أنّه ثقة»).

۶. در کافی شریف، ۷ روایت از قاسم بن عروه توسط ابن ابی عمیر نقل شده است. چند روایت دیگر نیز

که در موردشان تعبیر شده: «عرفوا بأنهم لا یروون ولا یرسلون إلا عمن یوثق به...» که مشایخ آنها ثقه هستند.

• بیان دوم: گرچه برخی راویان، همچون محمد بن خالد برقی، از ضعفها هم روایت نقل کرده‌اند<sup>۲</sup>، که نقل این نوع افراد دلیل بر وثاقت مروی عنه نیست، اما رسم متعارف محدثین بر روایت از هر کسی نبوده است، و با شک در وثاقت و عدم وثاقت و جاعل بودن و نبودن، از او اخذ نمی‌کرده‌اند؛ بنابراین، کثرت روایت نوع محدثین از یک راوی، دلیل وثاقت اوست.

در مورد قاسم بن عروه، اجلا و بزرگان بسیاری از وی روایت نقل کرده‌اند<sup>۳</sup>؛ نظیر حسین بن سعید<sup>۴</sup>، حسن بن علی بن فضال<sup>۵</sup> (که از اصحاب اجماع است)، علی بن مهزیار<sup>۶</sup>، محمد بن عیسی بن عبید یقطینی<sup>۷</sup>، فضل بن شاذان<sup>۸</sup>، محمد بن

در تهذیب، توسط ابن ابی عمیر از قاسم نقل شده است. در تهذیب الأحکام (ج ۲، ص ۲۷، ح ۲۹)، بزطی نیز یک روایت از وی نقل کرده است. علاوه بر اینکه در تهذیب، حسین بن سعید ۳۰ روایت از وی نقل کرده است و این اکتار، نشانه اعتماد حسین بن سعید به اوست. حسن بن علی بن فضال نیز روایات متعدّد از وی نقل کرده است.

۱. العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۵۴.

۲. الرجال لابن الغضائری، ص ۳۹.

۳. استاد الله اعتماد بزرگان و ثقات به قاسم را از مجموع این نقل‌ها استفاده کرده است، نه از نقل هر یک از این عده به تنهایی؛ اگرچه نقل برخی از این عده - مانند حسین بن سعید - به تنهایی از جهت اکتار آنها برای احراز اعتماد آن‌ها کافی بوده باشد.

۴. در تهذیب، «حسین بن سعید»، ۳۰ روایت از وی نقل کرده است و این اکتار، نشانه اعتماد حسین بن سعید به اوست.

۵. در تهذیب، «حسن بن علی بن فضال»، ۹ روایت از وی نقل کرده است.

۶. علی بن مهزیار دو روایت از قاسم نقل کرده است؛ البته هیچ یک در احکام نیست؛ ر.ک: الکافی، ج ۲، ص ۲۷۳، ح ۲۰؛ الأمالی (شیخ مفید)، ص ۲۰۵، ح ۳۵.

۷. «محمد بن عیسی» یک روایت در کتب اربعه (تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۶، ح ۱۲) و چند روایت در کتب دیگر (الاختصاص، ص ۲۰۰؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۴۵، ح ۱۹؛ و ص ۴۱۱، ح ۸) از قاسم نقل کرده است؛ البته فقط روایت منقول در تهذیب در احکام الزامی است.

۸. در اسناد کتب موجود، اثری از نقل فضل بن شاذان از قاسم نیست؛ اما در رجال الکنتی (ص ۵۴۴، رقم ۱۱۲۹) این مطلب آمده است: «و الفضل بن شاذان رحمه الله کان یروی عن جماعة منهم: محمد بن

عیسی اشعری<sup>۱</sup> (پدر احمد بن محمد بن عیسی) و بزرگان دیگر<sup>۲</sup>. نقل روایت این افراد از وی، کاشف از وثاقت اوست.

همچنین عبیدالله بن احمد بن نهیک، راوی کتاب اوست<sup>۳</sup> که نجاشی در معرفی او فرموده: «الشیخ الصدوق ثقة»<sup>۴</sup>. تعبیر «الشیخ» مفهوم ویژه‌ای دارد و منزلت راوی را می‌رساند.<sup>۵</sup>

به علاوه، در طریق مرحوم شیخ صدوق به قاسم بن عروه، هارون بن مسلم بن سعدان واقع شده<sup>۶</sup>، که او از اجلای ثقات است.<sup>۷</sup>  
از مجموع این امور انسان مطمئن می‌شود محدثین با قاسم بن عروه معامله فرد ثقة می‌کرده‌اند؛ پس روایت، از جهت سند معتبر است.

#### روایت سوم: صحیحۀ ابوبصیر

عن الحسين بن محمد عن أحمد بن إسحاق عن سعدان بن مسلم عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن قول الله تعالى ﴿وَلَا يَتَّبِعُنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾»<sup>۸</sup>

أبي عمير و صفوان بن يحيى و الحسن بن محبوب و الحسن بن علي بن فضال و محمد بن إسماعيل بن بزيع و محمد بن الحسن الواسطي و محمد بن سنان و إسماعيل بن سهل و عن أبيه شاذان بن الخليل و أبي داود المسترق و عمار بن المبارك و عثمان بن عيسى و فضالة بن أنبوب و علي بن الحكم و إبراهيم بن عاصم و أبي هاشم داود بن القاسم الجعفري و القاسم بن عروة و ابن أبي نجران.

۱. ظاهراً یک روایت از او نقل شده است (الاختصاص، ص ۳۲۸).

۲. مانند هارون بن مسلم و عباس بن معروف.

۳. رجال النجاشي، ص ۳۱۴-۳۱۵.

۴. رجال النجاشي، ص ۲۳۲.

۵. استاد علیه السلام: روایت عبیدالله بن احمد بن نهیک از قاسم بن عروه، هرچند در رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی ذکر شده؛ ولی در هیچ سندی دیده نشده است و بعید نیست که ابن ابی عمیر - که بیشتر روایات عبیدالله بن احمد بن نهیک از اوست - از سند افتاده باشد. راوی از ابن نهیک در رجال نجاشی و فهرست، حمید بن زیاد است که در اسناد وی، به ویژه در فهرست شیخ، سقط یا ارسال فراوان دیده می‌شود. به مرحال، ابن امر، تغییری در نتیجۀ بحث ایجاد نمی‌کند.

۶. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۸۶.

۷. رجال النجاشي، ص ۴۳۸.

۸. النور، ۳۱.

## قال الخاتم والمسكة وهي القلب.<sup>۱</sup>

### بررسی سند

طبق تحقیق، این روایت، صحیحه است؛ زیرا مراد از حسین بن محمد، حسین بن محمد بن عامر اشعری، شیخ مرحوم کلینی است که از اجلای ثقات است.<sup>۲</sup> احمد بن اسحاق نیز همان احمد بن اسحاق قمی معروف، وکیل ناحیه مقدسه است.<sup>۳</sup> ابوبصیر هم بنابر تحقیق مفصل مرحوم سید مهدی خوانساری در رساله عدیمة النظر، ثقة است. سعدان بن مسلم نیز گرچه توثیق صریح ندارد، ولی می‌توان وی را توثیق کرد؛<sup>۴</sup> زیرا صفوان و ابن ابی عمیر از او روایت کرده‌اند.<sup>۵</sup> صفوان و ابن ابی عمیر از کسانی هستند که «عرفوا بأنهم لا یروون و لا یرسلون إلا عمن یوثق به...».

### بررسی دلالت

علت تفسیر «مَسْكَة» در روایت به «قُلْب» این است که مسکه به دو معنای «دستبند» و «خلخال» که به پا می‌بستند، استعمال شده است؛<sup>۶</sup> از این رو، در اینجا مراد از

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۱، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۱، ح ۴.

۲. مرحوم کلینی بیش از ۸۰۰ روایت از او نقل کرده است؛ علاوه بر اینکه توثیق صریح دارد (رجال النجاشی، ص ۶۶).

۳. رجال النجاشی، ص ۹۱، رقم ۲۲۵؛ دلائل الإمامة، ص ۵۳.

۴. ممکن است گفته شود از راه اکتار بزرگانی مانند احمد بن اسحاق و عباس بن معروف نیز می‌توان سعدان را توثیق کرد؛ اما این صحیح نیست؛ زیرا در الزامیات، اکتار روایت نکرده‌اند.

۵. الکافی، ج ۱، ص ۱۷۸، ح ۲؛ فهرست الطوسی، ص ۲۲۶.

۶. این کلام استاد علیه السلام به صورت یکی از احتمالات، قابل مطرح شدن است؛ اگرچه اکثر لغویین «مسکه» را مرادف «سوار» دانسته‌اند نه «خلخال»؛ برای نمونه: معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۳۲۰؛ الصحاح، ج ۴، ص ۱۶۰۸؛ کتاب العین، ج ۵، ص ۳۱۸.

در نقلی، مسکه در کنار خلخال ذکر شده است (الکافی، ج ۴، ص ۳۴۵، ح ۴)؛ أبو علی الأشعری عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا الحسن علیه السلام عن المرأة یکون علیها الحلبي و الخلخال و المسكة و القرطان من الذهب و الورق تحرم فيه و هو علیها و قد كانت تلبسه فی بیتها قبل حبها أنتزعه إذا أحرمت أو تتركه علی حاله قال تحرم فيه و تلبسه من غیر أن تظهره للرجال فی مرکبها و مسیرها»؛ بنابراین، ممکن است برای واضح تر شدن معنای «مسکه» برای مخاطب تعبیر «قلب» به کار رفته است؛ زیرا شاید معنای آن نامأنوس بوده است، نه اینکه دو معنا داشته باشد و

مسکه را بیان می‌فرمایند. از اینکه امام علیه السلام در مقام تفسیر «ما ظَهَرَ مِنْهَا» هستند نیز این مطلب قابل استفاده است.

**روایت چهارم: خبر ابوالجارود**

فی روایة أبي الجارود عن أبي جعفر علیه السلام:

«في قوله ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ فهي الثياب والكحل و الخاتم و خضاب الكفّ و السوار و الزينة ثلاث زينة للناس و زينة للمحرم و زينة للزوج فأما زينة الناس فقد ذكرناه و أما زينة المحرم فموضع القلادة فما فوقها و الذملج و ما دونه و الخلخال و ما أسفل منه و أما زينة الزوج فالجسد كله.»<sup>۱</sup>

**ضعف سندی**

این روایت در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم آمده است. تفسیر موجود تلفیقی از تفسیر علی بن ابراهیم و تفاسیر دیگر است؛ البته تمام تفسیر علی بن ابراهیم نیز در این تفسیر نیست. روایت مذکور از تفسیر ابوالجارود گرفته شده که وثاقت او محل اختلاف است؛<sup>۲</sup> چنان‌که کثیر بن عیاش که در طریق تفسیر ابوالجارود است، ضعیف است؛<sup>۳</sup> بنابراین، روایت ضعیف است.

**بررسی دلالت**

در جامع احادیث الشیعة<sup>۴</sup> به جای «السوار»، «السواد» آورده که غلط است. در نسخ تفسیر قمی<sup>۵</sup>

برای تعیین مراد، از «قلب» استفاده شده باشد.

البته در القاموس المحيط برای «مسکه» هر دو معنای سوار و خلخال را ذکر کرده و لسان العرب نیز از القاموس المحيط (ج ۳، ص ۴۲۵) اقتباس کرده است: «الأسورة و الخلاخيل من القرون و العاج ...»؛ لسان العرب، ج ۱۰، ص ۴۸۶: «المسك: الأسورة و الخلاخيل من الذّبل و القرون و العاج، واحده مسكة».

۱. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۰۱؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۷۵، ح ۱۶۷۳-۳.

۲. رجال الکشي، ص ۲۲۹-۲۳۰؛ الرجال لابن الغضائري، ص ۶۱.

۳. فهرست الطوسي، ص ۲۰۴.

۴. جامع احادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۸۷، ح ۳.

۵. ر.ک: تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۰۱.

سوار آمده که به معنای دستبند است که همان صحیح است. دُمَلج هم به معنای بازوبند است. در منجد<sup>۱</sup>، محلّ دملج را معصم دانسته که اشتباه است؛ زیرا معصم، محل سوار و دستبند است؛ در حالی که دملج همان معضد است<sup>۲</sup> و به بازو زده می‌شود. در روایت، در مقابل محارم، تنها اجازه آشکارکردن محل گردنبند به بالا و محل دملج به پایین، و محل خلخال به پایین داده شده که البته اجازه ندادن غیر از این سه محل، حمل بر کراهت شده است؛ زیرا گرچه آشکارکردن بین سرّه و رکه - غیر از عورت - محل بحث است، ولی آشکارکردن غیر از این محدوده، در مقابل محرم، جایز است و محدوده جواز، منحصر به آنچه در روایت آمده نیست.<sup>۳</sup>

#### روایت پنجم: مرسله محاسن منقول در مکارم الأخلاق

مرسله محاسن: عن أبي عبد الله عليه السلام: «في قوله جل ثناؤه ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾<sup>۴</sup> قال الوجه والذراعان.»<sup>۵</sup>

بخش قابل توجهی از محاسن مرحوم برقی در دست نیست و در برخی کتب دیگر نقل از آن دیده شده است؛ از جمله همین روایت که در مکارم الأخلاق از محاسن نقل شده؛ ولی در محاسن موجود یافت نمی‌شود.

#### بررسی سند

روایت، مرسله است؛ ولی اگر از این جهت که روایت در نسخه موجود محاسن برقی وجود ندارد، به آن اشکال شود، می‌توان به یکی از دو بیان، به این اشکال پاسخ داد: بیان اول: تنها ابواب خاصی از کتاب محاسن برقی به دست ما رسیده، و تمام آن به دست ما نرسیده است.<sup>۶</sup> شاید این روایت نیز در همان قسمت

۱. المنجد، ص ۲۲۵.

۲. لسان العرب، ج ۲، ص ۲۷۶.

۳. ر.ک: مباحث نگاه به محارم، ذیل مسئله بعدی عروه (مسئله ۳۲).

۴. النور، ۳۱.

۵. مکارم الأخلاق، ص ۲۳۲.

۶. با ملاحظه فهرست ابواب کتاب محاسن در فهرست نجاشی و مقایسه آن با کتاب موجود، روشن می‌شود که نواقص قابل توجهی در کتاب موجود وجود دارد (ر.ک: رجال النجاشی، ص ۷۷)، و چنان‌که

مفقود شده کتاب بوده است.

بیان دوم: درباره محاسن گفته شده است: «و قد زيد في المحاسن و نقص»؛ بنابراین، استفاده می‌شود محاسن، تحریرهای مختلفی داشته است؛ همچنان که بصائر الدرجات تحریرهای مختلفی دارد. در چاپ اول بصائر، به خصوص در باب اول آن، روایات زیادی نیامده؛ اما چاپ بعدی که از تحریر کامل تر کتاب، انجام شده، این احادیث نیز بدان اضافه شده است.<sup>۱</sup> و سائل الشیعة نیز سه بار نوشته شده است.<sup>۲</sup> چاپ سنگی و سائل، از روی تحریر نهایی چاپ نشده و در نتیجه، روایات کتاب فضائل أشهر ثلاث<sup>۳</sup> که بعداً به دست شیخ حرّ رسیده، در آن نیست.<sup>۴</sup>

#### روایت ششم: مرسله جوامع الجامع

مرحوم طبرسی در جوامع الجامع در تفسیر «ما ظَهَرَ مِنْهَا»، به صورت مرسل چنین نقل کرده است: «و عنهم عليه السلام: الكفان والأصابع.»<sup>۵</sup>

#### بررسی نسبت این روایت به معصوم عليه السلام در جوامع الجامع

مرحوم طبرسی این روایت را در مجمع البیان از تفسیر علی بن ابراهیم نقل کرده؛ ولی صریحاً به ائمه عليهم السلام نسبت نداده است<sup>۶</sup> و معلوم نیست چگونه در جوامع

استاد علیه السلام فرموده است، بسیاری از اخباری که در مکارم الأخلاق از محاسن مرحوم برقی نقل شده در کتاب موجود محاسن وجود ندارد.

۱. فهرست الطوسی، ص ۵۲؛ رجال النجاشی، ص ۷۶.

۲. الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۳، ص ۱۲۵.

۳. الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۴، ص ۳۵۴.

۴. در حقیقت این کتاب، سه کتاب مجزاست و در زمان‌های بعدی تلفیق شده و مشهور به «فضائل أشهر الثلاثة» شده است؛ بنابراین، شیخ صدوق در کتب دیگر خود نام هر یک را به صورت مجزا ذکر کرده است (الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۱۶، ص ۲۵۲).

۵. در چاپ آل البیت، روایات کتاب فضائل أشهر الثلاثة منعکس شده و طبق آخرین تحریر و سائل چاپ شده است.

۶. تفسیر جوامع الجامع، ج ۳، ص ۱۰۳.

۷. مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۱۷.

الجامع به معصوم علیه السلام نسبت داده است. شاید وجه آن این باشد که در تفسیر علی بن ابراهیم که به دست ایشان رسیده هم به معصوم علیه السلام منسوب بوده یا طبرسی در جوامع الجامع به دلیل اینکه سبک تفسیر علی بن ابراهیم، تفسیر مأثور است، حدس زده این مطلب نیز مأثور از ائمه علیهم السلام است. به هر حال، این روایت در تفسیر موجود منسوب به علی بن ابراهیم نیست. و این روایت نیز همچون دو روایت قبل از جهت سندی اعتبار ندارد، و تنها سه روایت اول معتبر هستند.

### بررسی دلالت

کف دو اطلاق دارد. در این روایت، به قسمتی از دست که انگشتان را شامل نمی‌شود «کف» اطلاق شده، و در روایاتی دیگر بر مجموع همین بخش از دست و انگشتان، «کف» اطلاق شده است.

### بررسی تعارض روایات مفسر

روایاتی که در تفسیر «ما ظَهَرَ مِنْهَا» وارد شده، با یکدیگر به چهار گونه تعارض دارند که در ذیل بررسی می‌شود.

#### تعارض اول: تعارض صحیحۀ فضیل با «موتقۀ زراره و صحیحۀ ابوبصیر»

موتقۀ زراره<sup>۱</sup> و صحیحۀ ابوبصیر<sup>۲</sup> زینت ظاهر را به کحل، خاتم و دستبند که از مصنوعات بشری هستند تفسیر کرده است؛ اما صحیحۀ فضیل<sup>۳</sup>، زینت مخفی و ظاهر را به اعضای بدن زن تفسیر کرده است؛ اندام‌هایی که زیر خمار و دستبند هستند، زینت مخفی دانسته شده، و وجه و کفین که با خمار و دستبند پوشیده نمی‌شوند، زینت ظاهرند.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۱، ح ۳: «الزینة الظاهرة الكحل والخاتم».

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۱، ح ۴: «الخاتم والمسكة وهي القلب».

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۰، ح ۱: محمّد بن یعقوب عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن ابن محبوب عن جمیل عن الفضیل قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الذراعين من المرأة أهما من الزينة التي قال الله تبارك و تعالی ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ قال نعم و ما دون الخمار من الزينة و ما دون السوارين».

تعارض دوم: تعارض «صحیحۀ ابویصیر و خیر ابوالجارود» با سایر اخبار طبق روایت ابویصیر و روایت ابوالجارود<sup>۱</sup>، سوار (دستبند) نیز جزء زینت ظاهر است؛ با اینکه طبق روایات دیگر و نظر مشهور، بیش از کَف، چیزی از دست استثنا نیست.

حل دو تعارض با لحاظ تفکیک بین اراده استعمالی و جدی اما می‌توان این دو تعارض بدوی را با عنایت به تفکیک بین اراده استعمالی و اراده جدی - طبق اصطلاح کتب اصولی - یا با تفکیک بین معانی اَوَّل و معانی ثانی - طبق اصطلاح کتب «معانی و بیان» - مرتفع ساخت.

توضیح مطلب: گاهی لفظ در معنایی استعمال می‌شود و مقصود اَوَّلی از این استعمال همان معناست؛ ولی مقصود دیگری هم به ملازمه اراده می‌شود که مراد جدی و نهایی همان معنای مقصود ثانوی است. استعمالات کنایی از این قسم هستند. در جمله «زید کثیر الرماد»، مستعمل فیهِ الفَاضِل «زید» و «کثیر» و «رماد»، همان معنای لغوی خود است؛ ولی مقصود ثانوی (مکنی-عنه)، سخاوت زید است که مراد نهایی از استعمال، همان معنای مقصود ثانوی است؛ بنابراین، برای بیان مقصود سخاوت داشتن زید، هم می‌توان گفت: زید خاکستر بسیار دارد و هم می‌توان گفت: زید با سخاوت است. این دو توضیح به دو اعتبار مختلف است و با هم تنافی ندارند.

به نظر می‌رسد در آیه شریفه، کلمه «زینت»، به معنای زینت مصنوع بشری، همچون سرمه و دستبند و خلخال استعمال شده، همچنانکه در ذیل آیه «وَ لَا یُضِرُّنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِیَعْلَمَنَّ مَا یُخْفِیْنَ مِنْ زِیْنَتِهِنَّ»<sup>۲</sup> هم زینت به خلخال تفسیر شده است<sup>۳</sup>؛ ولی جواز و حرمت اظهار زینت در آیه، کنایه از جواز و حرمت اظهار برخی از اعضای بدن است؛ مثل اینکه جواز اظهار دستبند، کنایه از جواز کشف کَفِّین، و

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۷۵، ح ۳.

۲. النور، ۳۱.

۳. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۰۲؛ تفسیر التبیان، ج ۷، ص ۴۳۰؛ مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۱۸؛ الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۵، ص ۴۴؛ تفسیر الجلالین، ص ۳۵۷.

جواز ابدای کحل، کنایه از جواز ابدای وجه است. حرمت ابدای خلخال نیز کنایه از حرمت ابدای ساق پا است.

بنابراین، در رفع تعارض اول می‌توان گفت: روایاتی که در تفسیر آیه وارد شده‌اند، برخی (مؤثقه زراه و صحیحۀ ابویصیر) با لحاظ مدلول استعمالی، زینت را به کحل و خاتم و مانند آن تفسیر کرده و برخی (صحیحۀ فضیل بن یسار) مدلول نهایی را لحاظ کرده است؛ پس تنافی بین آنها نیست. متفاهم عرفی از جواز کشف سوارین در روایات مفسر، این نیست که تمام کفین پوشیده شود و فقط سوار آشکار باشد؛ بنابراین، می‌توان آن را کنایه از جواز اظهار کف دانست. همچنین مراد از ابدای کحل، این نیست که تمام صورت و چشم بسته باشد و تنها قسمتی که سرمه کشیده شده آشکار باشد؛ بلکه حالت تزئین زن به سوار و کحل در نظر گرفته شده که لاجرم، وجه و کفین نیز آشکار است؛ پس جواز ابدای کحل و خاتم، کنایه از جواز ابدای وجه و کفین است.<sup>۱</sup>

در رفع تعارض دوم نیز می‌توان گفت: جواز ابدای سوار به معنای جواز ابدای موضع سوار نیست تا اشکال پیش بیاید؛ بلکه کنایه از جواز اظهار کف دست است که به‌طور متعارف، همراه با اظهار سوار ظاهر می‌شود؛ بر خلاف قسمت‌های بالای دست و موضع زیر سوار که به‌طور طبیعی به وسیله سوار یا لباس، پوشیده است.

### تعارض سوم: تعارض مرسله محاسن با سایر اخبار

ظاهر بدوی مرسله محاسن، معارض با سایر اخبار است؛ زیرا در آن، «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» به وجه و ذراعان تفسیر شده است<sup>۲</sup>؛ در حالی که در اخبار دیگر، این مقدار از «دست‌ها» استثنا نشده بود.

۱. البته در جملات کنایی گاهی به هیچ وجه مدلول استعمالی مراد نیست و گاهی علاوه بر «مکتی به»، مدلول استعمالی نیز مراد است که قرآن و شواهد و مناسبات حکم و موضوع در تشخیص موارد دخیل است. در مقام، چنین نیست که فقط ابداء مواضع زینت، جایز باشد نه خود زینت؛ زیرا خلاف ظاهر روایاتی است که مستقیماً کحل و زیورات را از مصادیق «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» دانسته است.

۲. مکرم الأخلاق، ص ۲۳۲.

### حل تعارض سوم: نسبت دادن حکم جزء به کل

اما می‌توان این روایت را با روایت وجه و کفین جمع کرد؛ زیرا بنا بر معنای مشهور، کف، جزء ذراع است نه مباین ذراع و نسبت دادن حکم جزء به کل هم صحیح است و چیزی که تنها بخشی از آن ظاهر است گاهی می‌توان ظهور را به کل آن نیز نسبت داد؛ نظیر اینکه وقتی تنها قسمتی از بدن زید ظاهر است، گفته می‌شود: بدن زید ظاهر است. در تفسیر «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» به ذراع هم می‌توان گفت که چون به حسب معمول، تنها «کف» ظاهر است، ظهور، صفت کف است؛ ولی گاهی می‌توان ظهور را به کل ذراع هم نسبت داد، با اینکه حکم تنها در مورد «کف» باشد و کل ذراع را شامل نگردد.<sup>۱</sup> پس این روایت را می‌توان با سایر روایات جمع کرد. البته اشکال ضعف سند در این روایت ما را از لزوم جمع بین این روایت با سایر روایات بی‌نیاز می‌سازد. مرسله ابوالجارود نیز از جهت سندی قابل اعتماد نیست.

**تعارض چهارم: انحصار استثنا در «کفین» در صحیح ابویصیر و مرسله جوامع الجامع**  
تعارض چهارمی نیز وجود دارد. از برخی روایات همچون صحیح فضیل، استثنای وجه و کفین استفاده می‌گردد. موثقه زراره نیز کحل و خاتم - که یکی مربوط به چشم و دیگری مربوط به دست است - را ذکر کرده؛ ولی در صحیح ابویصیر تنها خاتم و مسکه ذکر شده که هر دو مربوط به دست هستند. مرسله جوامع الجامع<sup>۲</sup> (علی بن ابراهیم<sup>۳</sup>) هم کف و اصابع را ذکر کرده که در مجموع با همان کف که در روایات دیگر و تعابیر فقها وارد شده متحد است.

### حل تعارض چهارم در ریاض: عدم قول به فصل بین «وجه» و «کفین»

در جواب به این تنافی، صاحب ریاض فرموده است: هر چند مرسله علی بن ابراهیم تنها مربوط به دست است، ولی با عدم قول به فصل، استثنای وجه هم استفاده می‌شود؛ چون یا باید هیچ‌یک از وجه و کفین مستثنا نباشد یا باید هر دو مستثنی باشند. وقتی از این روایت جواز کشف کف فهمیده شد، با ملازمه، جواز کشف

۱. البته این جمع، جمعی تبزعی است و فقط توجیهی ثبوتی نسبت به تعارض اخبار است.

۲. تفسیر جوامع الجامع، ج ۳، ص ۱۰۳.

۳. مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۱۷.

«وجه» هم استفاده می‌گردد.<sup>۱</sup>

اشکال بر راه حل صاحب ریاض ولی کلام ایشان با دو اشکال مواجه است.

### اشکال اول: احتمال قول به تفصیل

اشکال اول این است که ایشان عدم قول به فصل بین «وجه» و «کفین» را مسلم گرفته و فرموده کسی نیست که «کف» را استثنا کرده، و «وجه» را استثنا نکرده باشد؛ در حالی که صحت این ادعا معلوم نیست؛ زیرا به نقل مجمع البیان، مرحوم علی بن ابراهیم در تفسیر خود، «ما ظَهَرَ مِنْهَا» را تنها به کف و اصابع تفسیر کرده<sup>۲</sup>، و از آنجا که احتمال نمی‌رود که او تفسیری را که بدان فتوا نمی‌دهد، ذکر کند ولی تفسیری را که بدان فتوا می‌دهد، نیاورد، معلوم می‌شود ایشان تفسیر صحیح «ما ظَهَرَ» را تنها کف دانسته، و فتوایش نیز همین است. شاید این قول در میان اساتید علی بن ابراهیم و اشخاص دیگر هم سابقه داشته باشد، نه اینکه ایشان مبتکر آن باشد. پس به اجماع مرکب و عدم قول به فصل اطمینان حاصل نمی‌شود، اگر عکس آن اطمینانی نباشد.

### اشکال دوم: لزوم طرح مرسله به سبب مخالفت با اجماع مرکب

اشکال دوم این است که حتی اگر کسی، از حرمت نظر، تنها نظر به دست را استثنا نکرده باشد، باز هم نمی‌توان با عدم قول به فصل استثنای وجه را استفاده کرد؛ بلکه باید روایت را - که متضمن استثنای نظر به دست است - به جهت مخالفت با اجماع طرح کرد، نه اینکه با پذیرش روایت، وجه را نیز بدان ضمیمه کرد؛ بله، اگر روایت تنها نظر به وجه را به عنوان استثنا ذکر می‌کرد، امکان داشت ذکر وجه از باب مثال باشد؛ زیرا وجه بیشتر محل ابتلا بوده و ابتلای به کف همانند وجه چشمگیر نیست، بلکه همانند متعلقات بوده و استقلال چندانی ندارد؛ اما اگر نظر به «وجه و کفین» در مقام ثبوت مستثنا باشد، ولی در مقام اثبات، به نظر به

۱. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۴۷ و ۴۸.

۲. مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۱۷.



به اندازه صحیحۀ فضیل اعتبار و استحکام ندارد<sup>۱</sup> و اگر قرار بر طرح یکی از این دو باشد، باید با پذیرش روایت فضیل، روایت ابوبصیر کنار گذاشته شود؛ یا اگر تعارض روایات صحاح با روایت زراره لحاظ شود، روایت زراره به دلیل عبدالله بن بکیر فطحی، مؤتفه است و روایت مؤتفه قابلیت تعارض با روایات صحاح را ندارد.

### تبیین و خلاصه اشکال تفصیلی بر صاحب جواهر

با توجه به مطالب فوق و بررسی روایات مفسر می‌توان چند اشکال به صاحب جواهر مطرح کرد:

- اشکال اول: چنان‌که بیان شد جمع عرفی بین مضمون اکثر روایات مفسر «ما ظَهَرَ مِنْهَا» امکان دارد، و با امکان جمع عرفی بین آنها نیازی به طرح روایات نیست؛ البته جمع عرفی بین صحیحۀ ابوبصیر و صحیحۀ فضیل ممکن نبود.
- اشکال دوم: حتی اگر جمع عرفی بین آنها ممکن نباشد، در تعارض بین اخبار اگر روایاتی ضعیف باشد باید آن را کنار گذاشته، به روایت صحیح عمل کرد؛ بله، اگر روایات معتبر، قابل جمع نباشد، می‌توان آنها را طرح کرد؛ ولی بدون نگاه به اعتبار سند یا ضعف آن، مجرد اختلاف غیرقابل جمع، نمی‌تواند باعث طرح کل روایات گردد؛ اما صاحب جواهر همه روایات را طرح کرده است.<sup>۲</sup>
- اشکال سوم: در فرض تعارض اخبار معتبر، باید به مرجحات رجوع کرد که - چنان‌که گذشت - صحیحۀ فضیل بر صحیحۀ ابوبصیر و روایات صحیحۀ بر مؤتفه مقدم است.<sup>۳</sup>
- اشکال چهارم: اگر مرجحی هم وجود نداشته باشد، حکم مسئله تخییر خواهد بود، نه تساقط.<sup>۴</sup>

۱. ابوبصیر هم از اصحاب اجماع است؛ اما به هر حال، قوت سند صحیحۀ فضیل به مراتب بیشتر است (رجال الکثبی، ص ۲۳۸، رقم ۴۳۱).

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۸.

۳. اشکال سوم ممکن است اشکال مبنایی باشد؛ اگرچه بعید نیست که صاحب جواهر ترجیح به صفات را قبول داشته باشد (جواهر الکلام، ج ۱۳، ص ۱۰۱).

۴. اشکال چهارم ظاهراً اشکالی مبنایی است؛ زیرا صاحب جواهر مقتضای قواعد را تساقط می‌داند (جواهر الکلام، ج ۳۱، ص ۳۷۲).

• اشکال پنجم: اشکال دیگری هم علاوه بر آنچه تا کنون در مطالب سابق بیان شد وجود دارد و آن این است که نسبت بین این روایات اقل و اکثر بوده و دارای قدر متیقن هستند و قدر متیقن آنها با هم تعارض ندارند. بنابراین، باید به قدر متیقن این روایات عمل کرد. این روایات در استثنای کف یا لاقل انگشتان یا یک انگشت متفق هستند. استثنای خاتم نیز به معنای خصوص استثنای خود انگشت نیست، بلکه لاقل از آن استثنای انگشت یا انگشتان یا کف استفاده می‌شود؛ در حالی که صاحب جواهر حجیت آنها نسبت به اقل را هم انکار کرده و «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» راتنها به ثیاب تفسیر کرده است. با این توضیح، ناتمامی کلام ایشان روشن شد. در فرض تعارض مستقر روایات نسبت به اکثر نیز چنانچه مرجحی در کار نباشد و تخییر در صورت فقد مرجح هم که نظر مختار است پذیرفته نشود، یا مطابق مختار، اصل عملی احتیاط جاری شده، یا به عقیده مرحوم صاحب ریاض<sup>۱</sup>، برائت جاری می‌شود.

**نتیجه بررسی دلیل اول (آیه ابداء زینت): استثنای وجه و کفین**

نتیجه مجموع مباحث گذشته این است که با توجه به روایاتی که در تفسیر آیه شریفه «وَلَا يَبْدِيَنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» وارد شده است، به روشنی از این آیه شریفه، استثنای وجه و کفین از لزوم ستر استفاده می‌گردد؛ پس وجه و کفین زن، هم از لزوم ستر بر زن، و هم از حرمت نظر مرد به بدن زن استثنا شده است.

**دلیل دوم: روایات غیر مفسر در جواز نظر به «وجه و کفین»**

دلیل دوم بر جواز نظر به «وجه و کفین» اجنبیه، روایات دیگری است که در مقام تفسیر آیه شریفه نیست و ممکن است استثنای وجه و کفین را از آن استفاده کرد؛ از این رو بررسی این روایات نیز لازم است.

**روایت اول: روایت ابوسعید**

و روی ما ذکرناه محمد بن أحمد بن یحیی عن الحسن بن علی بن خرزاد (یا خرزاد) عن الحسن<sup>۲</sup> بن راشد عن علی بن إسماعیل عن أبي سعید قال سمعت

۱. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۴۷ تا ۵۴.

۲. استاد رحمته؛ در بیشتر نسخ تهذیب، «الحسین بن راشد» ضبط شده است؛ ولی در نسخه‌ای از استبصار

أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«إذا ماتت المرأة مع قوم ليس لها فيهم محرم يصبون الماء عليها صباً ورجل مات مع نسوة ليس فيهنّ له محرم. فقال أبو حنيفة يصببن الماء عليه صباً فقال أبو عبد الله عليه السلام: بل يحلّ لهنّ أن يمسنّ منه ما كان يحلّ لهنّ أن ينظرن إليه منه وهو حيّ فإذا بلغنّ الموضوع الذي لا يحلّ لهنّ التّظر إليه ولا متسه وهو حيّ صببن الماء عليه صباً.»<sup>۱</sup>

### اشتباه در ضبط نام راوی

در وسائل الشیعة به جای «ابوسعید»، «ابوبصیر» نقل شده<sup>۲</sup> که به یقین اشتباه است؛ زیرا در نسخه‌ای از تهذیب که با نسخهٔ به خط خود مرحوم شیخ طوسی مقابله شده<sup>۳</sup>، و نیز در تمام نسخ معتبر تهذیب که تهذیب را با آنها مقابله کرده‌ام، ابوسعید آمده است.

در مستند<sup>۴</sup> اشتباهی دیگر رخ داده و به جای ابوسعید، «داود» نقل شده؛ در حالی که هیچ‌یک از منابع حدیثی (تهذیب و استبصار و وسائل) داود نقل نکرده‌اند. ما بر اساس این احتمال که ایشان به جای کنیهٔ راوی یعنی ابوسعید، نام وی یعنی داود را گذارده باشد، تمام راویان با نام داود را در اسناد روایات تفحص کردیم؛ ولی کنیهٔ هیچ‌کدام ابوسعید نبود (بلکه معمولاً کنیهٔ داودها به اعتبار نام حضرت سلیمان بن داود عليه السلام، ابوسلیمان است)؛ بنابراین، باید گفت که یا سبق قلم داده یا در

که با خط شیخ مقابله شده، «حسن» ضبط شده که همین صحیح است.

۱. الاستبصار، ج ۱، ص ۲۰۴، ح ۱۷.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۵۲۵، ح ۱۰.

در باورقی اشاره شده که در برخی نسخ، «ابوسعید» آمده است.

۳. استاد علیه السلام: در نسخهٔ مزبور از خط مرحوم شیخ، در ادامهٔ حدیث نقل شده است: «خطه خرزاد» و این اشاره به نام پدر یکی از راویان حدیث ابوسعید یعنی خرزاد یا خرزاد است که در مباحث بعدی توضیحی دربارهٔ او خواهد آمد.

۴. البتّه در مستند الشیعة (ج ۳، ص ۹۳؛ و ج ۱۶، ص ۴۸ و ۵۹)، همان «ابوسعید» درج شده نه داود. بله مراد از روایت داود در این باب، همان روایت داود بن فرقد است نه ابوسعید.

استنساخ اشتباه شده یا اشتباه، ناشی از امری دیگر بوده است.<sup>۱</sup>

#### بررسی سند

سند روایت ابوسعید بدین ترتیب است: «و بهذا الإسناد عن محمد بن احمد بن يحيى، عن الحسن بن خرزاد، عن الحسين بن راشد، عن علي بن اسماعيل، عن أبي سعيد قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام» که در مجموع روایت مزبور قابل اعتماد بوده، و می‌توان سند روایت را مقبول دانست. در ذیل تمام راویان این روایت، به ترتیب بررسی می‌شود.

#### وثاقت صاحب نوادر الحکمة با وجود اعتماد به مراسیل

«محمد بن احمد بن يحيى» همان صاحب کتاب نوادر الحکمة است و حکم به وثاقت او کرده‌اند؛ اما در باره‌اش گفته‌اند: «الآن أنه يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل»<sup>۲</sup>؛ ولی به هر حال، خود وی ثقه است.<sup>۳</sup> طریق مرحوم شیخ به وی نیز صحیح است.<sup>۴</sup>

#### وثاقت حسن بن خرزاد با لحاظ استثنا نشدن او از راویان نوادر

حسن بن خرزاد<sup>۵</sup> را مرحوم وحید بهبهانی<sup>۶</sup> و برخی دیگر<sup>۷</sup> توثیق کرده‌اند. استدلال

۱. استاد علیه السلام: بارها بیان شد که یکی از آفات علم اشتباه است. جاهل چون سابقه ذهنی ندارد، اشتباه نمی‌کند؛ ولی عالم از آنجایی که با مطالب مأنوس است، چه بسا در کتابت یا گفتار یا مقابله یا ... دچار سبق گفتار یا نوشتار شود و علم - با وجود آثار حسنه - این اثر نامطلوب را هم دارد.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۴۸.

۳. رجال النجاشی، ص ۳۴۸، رقم ۹۳۹.

۴. طریق شیخ طوسی - که در سند روایت قبلی آن بیان شده - چنین است: ما أخبرني به الشيخ أئده الله عن أبي جعفر محمد بن علي عن محمد بن الحسن عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد بن يحيى.

۵. استاد علیه السلام: یکی از معانی واژه «خر» در فارسی بزرگ است. «زاد» هم که در برخی نسخ آمده نشانه این است که کلمه از کلمات فارسی قدیم است؛ زیرا متضمن ذال است و «زاد» به معنای «زاد» است؛ بنابراین، مفهوم کلمه، «بزرگ‌زاد» است.

۶. نظر ایشان در تعلیقه بر منهج المقال مرحوم استرآبادی (ج ۴، ص ۴۰) آمده است.

۷. برخی رجالیان مانند مرحوم مامقانی (تنقیح المقال، ج ۱۹، ص ۱۶۴) و محقق شوشتری (قاموس الرجال، ج ۳، ص ۲۲۹) به دلیل عدم استثنای وی از راویان کتاب نوادر اشعری او را توثیق کرده‌اند.

آنان این است که کتاب نوادر الحکمة قبل از کافی، مرجع شیعیان بوده و به ویژه قمی‌ها روی آن بسیار دقت کرده‌اند؛ از جمله ابن ولید، که نقاد حدیث و رجال به شمار می‌رود آن را مورد نقد و بررسی قرار داده است و شیخ صدوق بسیار به ابن ولید اعتماد دارد. این دو نفر روایانی را از این کتاب استثنا کرده و باقی‌مانده روایات کتاب را قابل اعتماد و قابل عمل دانسته‌اند؛ ولی حسن بن خرزاد جزء مستثنیات نیست؛ بلکه جزء مستثنی منه است.<sup>۱</sup> این عدم استثنا با توجه به قمی بودن وی و شناخت قمی‌ها نسبت به او دلیل وثاقت اوست؛ پس می‌توان حسن بن خرزاد را به گونه‌ای توثیق نمود.

### بررسی وثاقت حسن بن راشد

«حسن بن راشد»<sup>۲</sup> که از علی بن اسماعیل نقل می‌کند، «حسن بن راشد طفاوی بصری» است که ابن غضائری<sup>۳</sup> و نجاشی<sup>۴</sup> وی را تضعیف کرده‌اند. اما با وجود این، ابن غضائری فرموده است: می‌توان به منقولات حسن بن راشد از علی بن اسماعیل اخذ کرد.<sup>۵</sup>

با توجه به اینکه راویان، به‌طور متعارف این روایات را از کتاب، نه با اتکا به حافظه، نقل می‌کرده‌اند، و کتاب علی بن اسماعیل را دیگران نیز طبق نقل

۱. رجال النجاشی، ص ۳۴۸؛ فهرست الطوسی، ص ۴۱۰-۴۱۱.

۲. سه نفر از راویان، به این نام هستند: مولا بنی العباس، ابوعلی و طفاوی.

در هر حال، به قرینه نقل از علی بن اسماعیل، مراد از «حسن بن راشد» در این روایت، همان طفاوی است؛ زیرا ابن غضائری وی را راوی کتاب علی بن اسماعیل دانسته است (الرجال لابن الغضائری، ص ۵۲)؛ البته باید ثابت شود که علی بن اسماعیل موجود در این سند همان متکلم معروف، یعنی میثمی است. شاهد بر اینکه حسن بن راشد در اینجا همان طفاوی است آن است که فقط درباره وی گفته شده که بصری است (الرجال لابن الغضائری، ص ۵۲؛ خلاصة الأقوال، ص ۲۱۳) و علی بن اسماعیل میثمی نیز ساکن بصره بوده است (رجال النجاشی، ص ۲۵۱)؛ اما ابوعلی (رجال الطوسی، ص ۳۷۵) و مولا بنی العباس (الرجال برقی، ص ۲۶) بغدادی دانسته شده‌اند؛ البته مولا بنی العباس، کوفی هم دانسته شده است (رجال الطوسی، ص ۱۸۱).

۳. الرجال لابن الغضائری، ص ۵۲.

۴. رجال النجاشی، ص ۳۸.

۵. الرجال لابن الغضائری، ص ۵۲.

ابن غضائری نقل کرده‌اند<sup>۱</sup> و امکان جعل در روایات آن ضعیف بوده است، ممکن است به مرویات حسن بن راشد اعتماد شود.

### وثاقت قطعی علی بن اسماعیل

«علی بن اسماعیل» همان «علی بن اسماعیل میثمی» از اجلای متکلمین است که در وثاقت وی تردید وجود ندارد.<sup>۲</sup>

### تمییز ابوسعید با بررسی احتمالات

درباره ابوسعید، در این طبقه، دو احتمال وجود دارد. طبق هر دو احتمال می‌توان به او اعتماد کرد:

۱. الرجال لابن الغضائری، ص ۵۲.

۲. رجال النجاشی، ص ۲۵۱، رقم ۶۶۱.

فهرست الطوسی، ص ۲۶۳، رقم ۳۷۴.

چهار علی بن اسماعیل وجود دارد: علی بن اسماعیل الدغشی، علی بن اسماعیل بن عمار صیرفی، علی بن اسماعیل السندی و علی بن اسماعیل میثمی. صیرفی و میثمی هم طبقه هستند و در طبقه صفوان بن یحیی قرار دارند؛ بر خلاف علی بن اسماعیل السندی اشعری که متأخر و از مشایخ محمد بن احمد بن یحیی اشعری است. دغشی نیز متقدم است؛ زیرا مروی عن صفوان است؛ بنابراین، در روایت مورد بحث مراد از علی بن اسماعیل یا صیرفی است یا میثمی.

اما حسن بن راشد در روایت مورد بحث نمی‌تواند مولا بنی العباس باشد؛ زیرا چنان‌که بیان شد او از اصحاب امام صادق علیه السلام محسوب می‌شود؛ بنابراین، یا ابوعلی وکیل امام جواد علیه السلام است یا طفاوی است؛ اما بعید است که وی ابوعلی باشد؛ زیرا او وکیل ناحیه بوده و عمده روایاتش از امام علیه السلام بوده است؛ پس بعید نیست که مراد از حسن بن راشد در این سند، همان «طفاوی» باشد که ابن غضائری وی را راوی کتاب علی بن اسماعیل میثمی دانسته است؛ بنابراین، مراد از علی بن اسماعیل در این سند بعید است که صیرفی باشد.

البته محتمل است علی بن اسماعیل پنجمی نیز وجود داشته باشد که نوه میثمی معروف باشد؛ چنان‌که استاد رحمته الله درباره روایاتی از تهذیب که با نام علی بن اسماعیل میثمی آغاز می‌شود، این احتمال را مطرح کرده است و حتی این احتمال را نیز بیان کرده که شاید مرحوم نجاشی به اشتباه تخیل کرده است کتاب النکاح و الطلاق مربوط به میثمی متکلم است؛ در حالی که شاید مربوط به میثمی محدث بوده باشد (ر.ک: کتاب نکاح، مبحث استقلال باکره رشیده، بررسی روایت زراره). در تأیید این احتمال استاد رحمته الله می‌توان گفت هیچ روایتی درباره نکاح یا طلاق از میثمی متکلم با لحاظ طبقه وی نقل نشده است.

در هر حال، قطعاً در سند روایت مورد بحث، میثمی محدث مراد نیست.

احتمال اول: مراد از ابوسعید، منصور بن یونس باشد؛ زیرا علی بن اسماعیل میثمی از منصور بن یونس حدیث نقل کرده که در کتاب «الاختصاص» آمده است<sup>۱</sup> و نجاشی درباره منصور بن یونس بُزْج (معرب بزرگ)، که از اجلای ثقات به شمار می‌رود، فرموده «منصور بن یونس بزج أبو یحیی و قیل أبو سعید کوفی ثقة»<sup>۲</sup>.

احتمال دوم: مراد از ابوسعید، عبیدالله بن ولید و صافی باشد که از اجلای ثقات است.<sup>۳</sup> علی بن اسماعیل از وی هم حدیث نقل کرده است<sup>۴</sup>.

اما در حدیث مذکور، نام علی بن اسماعیل بدون وصف میثمی آمده است و قرائنی در مشخصات او وجود ندارد که میثمی بودن وی را مشخص سازد؛ ولی طبقه وی ابای از این امر ندارد؛ چون راوی از وی، احمد بن محمد بن عیسی است که مشایخ او ابن ابی عمیر و هم طبقه‌های او هستند.<sup>۵</sup> علی بن اسماعیل میثمی نیز هم طبقه ابن ابی عمیر است<sup>۶</sup>؛ زیرا با ابوهذیل عَلاف (متوفای ۲۲۷) و نظام (متوفای

۱. الاختصاص، ص ۲۹۲؛ یعقوب بن یزید عن الحسن بن علی الوشاء عن رواه عن علی بن اسماعیل المیثمی عن منصور بن یونس عن ابي حمزة الثمالي قال: «كنت مع علي بن الحسين عليه السلام في دارة و فيها شجرة فيها عصافير و هنّ يصحن فقال أ تدري ما يقطن هؤلاء فقلت لا أدري فقال يستحسن ربهنّ و يطلبن رزقهن».

۲. رجال النجاشي، ص ۴۱۲، رقم ۱۱۰۰.

۳. رجال النجاشي، ص ۲۳۱، رقم ۶۱۳.

۴. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۱۷، ح ۵۹۰۷؛ و روی احمد بن محمد بن عیسی عن علی بن اسماعیل عن عبد الله بن الولید عن ابي بصير عن ابي عبد الله الصادق جعفر بن محمد عليه السلام قال: «أربع يذهبن ضياعا مودة تمنح من لا وفاء له و معروف يوضع عند من لا يشكره و علم یعلم من لا یستمع له و سز یودع من لا حضانه له».

۵. در کافی شریف، تعداد روایات احمد بن محمد بن عیسی از صفوان، بیش از ۳۰ روایت، از ابن ابی عمیر، بیش از ۱۶۰ روایت، از بزنجی، بیش از ۱۳۰ روایت و از محمد بن سنان، بیش از ۲۲۰ روایت است.

۶. رجال النجاشي، ص ۱۹۸، ۳۲۷ و ۳۲۸.

۷. در تاریخ وفات وی اختلاف است. برخی سال وفات او را سال ۲۳۵، برخی سال ۲۲۷، برخی ۲۲۶، و برخی ۲۳۹ هجری قمری دانسته‌اند. در هر حال، حتی اگر سال وفات وی ۲۳۵ یا ۲۳۹ نیز باشد به آنچه استاد علیه السلام در تأیید ادعای خویش مطرح کرده است، اشکالی وارد نمی‌کند؛ زیرا با عمر طولانی وی که برخی بیش از ۱۰۰ سال گزارش داده‌اند، مناظره علی بن اسماعیل با او بُعدی ندارد؛ خصوصاً که ابوهذیل

بعد از ۲۲۰<sup>۱</sup> معاصر بوده و با آنان مناظره می‌کرده است<sup>۲</sup>؛ پس این احتمال که راوی از عبیدالله، همان «علی بن اسماعیل میثمی» باشد و مراد از ابوسعید، همین «عبید الله بن الولید» باشد، وجود دارد.

عبید نیست که ابو سعید یکی از این دو نفر باشد که در این صورت وثاقت وی ثابت است.

### دلالت روایت بر جواز نظر به «وجه و کفین» در کلام نراقی

مرحوم نراقی فرموده است: یکی از روایاتی که در باب غسل میت نقل شده، روایت ابوسعید<sup>۳</sup> است که می‌توان از آن جواز نظر به وجه و کفین اجنبیه را استظهار کرد. طبق این روایت، وقتی مردی فوت کند و زنان نامحرم بخواهند او را غسل دهند، ابوحنیفه گفته: آب روی او می‌ریزند و می‌شویند؛ ولی امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: آن عضو از بدن که در حال حیات، نگاه به آن جایز است، پس از مرگ، می‌توان آن عضو را مس کرد؛ ولی اعضای دیگر بدن که نظر به آنها در حال حیات جایز نیست، پس از مرگ نیز نمی‌توان آنها را مس کرد. شاهد استدلال در روایت این است که حضرت فرموده‌اند: به بعضی از اعضای بدن، در حال حیات، می‌توان نگاه کرد، و چون قدر متیقن از «ما یجوز النظر الیه»، وجه و کفین است؛ از این رو، نظر به وجه

در اواخر عمر خود طبق برخی نقل‌ها (الوافی بالوفیات، ج ۵، ص ۱۶۲، به نقل از مسعودی در مروج الذهب) قادر به مناظره نبود و برخی گفته‌اند قوت حافظه‌اش را از دست داده بود؛ ر.ک: التذکره بمعرفه رجال الکتب العشره، ج ۱، ص ۳۴۸.

درباره عمر و سال وفات او گزارش‌های منابع زیر قابل توجه است:

تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۱۴۰-۱۳۹؛ الدرر الثمین فی أسماء المصنفین، ص ۱۶۵؛ وفیات الأعیان، ج ۴، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ الإحلام بوفیات الأعلام، ج ۱، ص ۱۵۴؛ الوافی بالوفیات، ج ۵، ص ۱۶۲.

۱. نظام همان ابواسحاق، ابرهیم بن سبتار بصری است و او شخصی غیر از ابواسحاق، ابرهیم بن سبتار صوفی بغدادی است (تاریخ بغداد، ج ۶، ص ۹۵؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۶، ص ۴۲۲) و با ابوهذیل هم عصر بوده، بلکه گفته شده خواهرزاده ابوهذیل بوده است (تاریخ بغداد، ج ۶، ص ۹۵؛ الوافی بالوفیات، ج ۶، ص ۱۵) و زمان مرگ وی را در سال حدود ۲۳۰ قمری با حالت مستی گزارش کرده‌اند؛ ر.ک: الوافی بالوفیات، ج ۶، ص ۱۸.

۲. رجال النجاشی، ص ۲۵۱.

۳. وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۵۲۵، ح ۱۰.

و کفّین جایز است!<sup>۱</sup>

استدلال به این روایت برای مورد بحث که «نظر مرد به زن نامحرم» است، مبتنی بر مبنای ایشان<sup>۲</sup>، به تبع صاحب ریاض<sup>۳</sup> است که حکم جواز یا عدم جواز نگاه مرد به زن و نگاه زن به مرد، بالاجماع یکسان است؛ اگر نگاه به عضوی جایز باشد، از هر دو طرف جایز است و اگر ممنوع باشد، از هر دو طرف ممنوع است.

**اشکال: عدم ملازمه بین جواز نظر زن به مرد و عکس آن**

با صرف نظر از اعتبار سند، و قطع نظر از اینکه فتوا به جواز متّس بعضی از اعضای بدن میت که در حال حیات نگاه به آنها جایز است، وجود دارد یا خیر<sup>۴</sup>، موضوع روایت، «نگاه زن به اعضای بدن مرد نامحرم» است؛ اما هیچ تلازمی بین این دو وجود ندارد. زن می‌تواند به مقداری از بدن مرد که به طور متعارف آشکار است، مثل سر و گردن، نگاه کند، در حالی که مرد نمی‌تواند به سر و گردن زن نگاه کند.<sup>۵</sup> بلکه خود روایت، بین زن و مرد تفاوت قائل شده است. در صدر روایت نسبت به زنی که از دنیا رفته و مرد محرمی وجود ندارد، مردان نامحرم فقط با ریختن آب او را غسل می‌دهند و حق متّس او را ندارند؛ ولی نسبت به مرد میت که زنان نامحرم بخوانند او را غسل بدهند، تفصیل قائل شده، که با تلازم از طرفین سازگار نیست؛

۱. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۴۸.

۲. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۶۳.

۳. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۵۳.

۴. باید توجه داشت که مجرد عدم فتوای فقها به این روایت، نشان از اعراض آن‌ها از این روایت نیست؛ زیرا ممکن است به جهت ضعف سندی از منظر آن‌ها و یا معارضه با برخی قواعد یا اخبار دیگر، طبق آن فتوا نداده باشند؛ از این رو شیخ طوسی در تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳۴۲ و استبصار، ج ۱، ص ۲۰۵ و برخی دیگر از بزرگان، مانند صاحب استقصاء (استقصاء الاعتبار، ج ۳، ص ۳۹۷)، مرحوم فیض (الوافی، ج ۲۴، ص ۳۰۱)، مرحوم مجلسی (ملاّ الأخیار، ج ۲، ص ۵۹۷)، شیخ انصاری (کتاب الطهارة، ج ۴، ص ۲۳۷) و محقق همدانی (مصباح الفقیه، ج ۵، ص ۹۶) از جهت شاذ بودن مفاد روایت، اشکالی وارد نکرده‌اند؛ پس اینکه مرحوم داماد (کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۳۵۰) این روایت را خلاف اجماع دانسته، صحیح نیست.

۵. خصوصاً که زمینه وقوع در حرام و تحریک جنسی در نگاه مرد به زن بیش از عکس آن است؛ از این رو، نمی‌توان ملازمه را ثابت کرد.

البته این تفصیل به عنوان مؤیدی برای عدم ملازمه در جواز نظر است؛ به این معنا که عدم ملازمه بین جواز نظر زن به مرد و عکس آن امری بعید نیست.

همچنین روایات دیگری که در «قرب الإسناد»<sup>۱</sup> و «مسائل علی بن جعفر»<sup>۲</sup> دربارهٔ معالجهٔ بیمار نقل شده، با تفصیل میان زن و مرد فرموده است: اگر زخمی در بازو یا ران زنی باشد، مرد مجاز به معالجهٔ او نیست، مگر آنکه اضطراری باشد؛ ولی اگر زخمی در ران یا بازوی مرد باشد، زن می‌تواند او را معالجه کند؛ بنابراین، نه ملازمه‌ای از طرفین برقرار است و نه اجماعی در این زمینه وجود دارد؛ پس این روایت دلالتی بر جواز نگاه مرد به وجه و کفین اجنبیه ندارد.

#### روایت دوم: صحیحۀ مفضل بن عمر

أحمد بن محمد بن عیسی عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن عبد الرحمن بن سالم عن المفضل بن عمر قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام جعلت فداك ما تقول في المرأة تكون في السفر مع الرجال ليس فيهم ذو محرم لها ولا معهم امرأة فتموت المرأة فما يصنع بها قال يغسل منها ما أوجب الله عليه التيمم ولا يمتس ولا يكشف لها شيء من محاسنها التي أمر الله بسترها فقلت له كيف يصنع بها قال يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يغسل ظهر كفيها.»<sup>۳</sup>

#### استدلال مرحوم نراقی

مرحوم نراقی به این روایت مفضل بن عمر که در باب غسل میت وارد شده، تمسک کرده است.<sup>۴</sup> وجه استدلال ایشان این است که روایت، به قسمی از محاسن زنان

۱. قرب الإسناد، ص ۲۲۷، ح ۸۸۸: «و سألت عن المرأة تكون بها الجرح في فخذه أو عضدها، هل يصلح للرجل أن ينظر إليه ويعالجه؟ قال: لا؛» و ح ۸۸۹: «و سألت عن الرجل يكون بأصل فخذه أو أليته الجرح، هل يصلح للمرأة أن تنظر إليه أو تدأويه؟ قال: إذا لم يكن عورة فلا بأس.»

۲. مسائل علی بن جعفر، ص ۱۶۶، ح ۲۶۸ و ۲۶۹.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۴۴۲، ح ۷۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۵۲۲، ح ۱.

۴. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۴۸.

اشاره دارد که خداوند دستور ستر آنها را داده که شسته نمی‌شود و قسمی دیگر سترش لازم نیست که شسته می‌شود، و چون در روایت، امر به غسل وجه و کفین شده است، معلوم می‌شود که وجه و کفین مستثنا است، و نظر به آنها جایز است.

### اشکال بر مرحوم نراقی

دلالت این روایت هم قابل مناقشه است؛ زیرا معلوم نیست عبارت «التي أمر الله بسترها» تعقیب «محاسنها» باشد؛ بلکه شاید بیانگر علت حکم باشد. گاهی در تعبیر «محاسنی را که مأمور به ستر آنها است، کشف نکنید»، عبارت «مأمور به ستر است» قید است و از آن استفاده می‌شود محاسن دو قسم‌اند، و وجه و کفین جزء محاسنی است که سترش واجب نیست؛ اما گاهی اوصاف مذکور، جنبه علیت دارند؛ از این رو ستر همه محاسن واجب است، و یکی از مصادیق بارز محاسن، وجه است. در چنین مواردی، قید، توضیحی و در مقام تعلیل بوده، و احترازی نیست. ذیل روایت هم، شستن صورت و دست‌ها را مطرح کرده که ملازمه با جواز کشف آنها ندارد؛ بلکه باید از زیر لباس شسته شود؛ بنابراین، روایت مفضل بن عمر نیز بر جواز نظر به وجه و کفین زن یا جواز کشف از طرف او دلالت ندارد؛ بلکه شاید در واقع، روایت برای رفع توهم باشد که کسی گمان نکند بخشی از بدن زن جزء محاسن نیست و می‌توان لباس را از بدن زن بیرون کرد؛ بلکه همه بدن زن محاسن بوده و جاذبه دارد و از این رو کشف آن جایز نیست؛ بنابراین، با وجود چنین احتمالی در معنای روایت، نمی‌توان برای جواز کشف وجه و کفین، و نگاه به آنها، به این روایت استدلال کرد.<sup>۱</sup>

### روایت سوم: صحیحۀ داود بن فرقد

روی الحسين بن سعيد عن علي بن التعمان عن داود بن فرقد قال:

«مضى صاحب لنا يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تموت مع رجال ليس فيهم ذو محرم، هل يغسلونها وعليها ثيابها؟ فقال إذا يدخل

۱. استاد علیه السلام، ذیل مسئله ۴۰ (بررسی ادله حرمت لمس)، به بررسی سندی این روایت پرداخته و روایت را صحیح دانسته است. همچنین به اختلاف نقل در این روایت اشاره کرده است.

ذلك عليهم ولكن يغسلون كفيها»<sup>۱</sup>

کلام مرحوم نراقی: دلالت روایت بر جواز کشف کفین

یکی از روایاتی که در باب غسل میت نقل شده، روایت داود بن فرقد است که از ذیل آن استظهار می‌شود نگاه به کفین جایز است و با ضمیمه کردن عدم قول به فصل، نگاه به وجه نیز جایز خواهد شد.

اما این دلیل نیز قابل اشکال است.

اشکال اول: ثابت نشدن اجماع مرکب در مقام

اولاً، اجماع مرکب و عدم قول به فصل چندان مسلم نیست؛ در تفسیر قمی، «ما ظَهَرَ مِنْهَا» به کف و اصابع تفسیر شده<sup>۲</sup> و «وجه» را جزء زینت‌های آشکار ذکر نکرده است؛ از این رو اگر دلالت این روایت تمام باشد، با فتوای علی بن ابراهیم تطبیق نمی‌کند.

اشکال دوم: عدم ظهور «یغسلون کفیها» در جواز کشف کفین

ثانیاً، معلوم نیست «یغسلون کفیها» به این معنا باشد که او را بدون لباس غسل دهند؛ بلکه شاید مراد این باشد که او را مانند افراد دیگر و به صورت متعارف غسل نمی‌دهند و باید تنها «کفین» او را از زیر لباس بشویند یا غسل دهند؛ پس دلالت روایت چندان تمام نیست و نمی‌تواند مورد استدلال قرار گیرد.

اشکال سوم: عدم ملازمه بین جواز نظر بعد از مرگ و قبل آن

ثالثاً، جواز نگاه به کفین شخص در حال موت و جواز نگاه به آنها در حال حیات، با یکدیگر ملازمه ندارند؛ چنانچه طبق حدیث ابوسعید<sup>۳</sup>، در مورد مس نیز ملازمه وجود ندارد و بر خلاف حال حیات که مس جایز نیست، مس در حال موت، مجاز

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۴۴۲، ح ۷۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۵۲۳، ۲۸۰۷-۲. این روایت در الکافی (ج ۳، ص ۱۵۸، ح ۵) با سند از طریق علی بن نعمان نقل شده است: محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمّد بن علی بن التعمان عن داود بن فرقد قال سمعت صاحبنا لنا یسأل أبا عبد الله علیه السلام.

۲. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۰۱.

۳. الاستبصار، ج ۱، ص ۲۰۴، ح ۷۲۱-۱۷.

است. شاید در روایت داود بن فرقد نیز جواز نظر مختصّ حال موت باشد.<sup>۱</sup>

### روایت چهارم: روایات جواز سماع صوت اجنبی

از جمله روایاتی که ممکن است برای جواز نظر به وجه و کفّین اقامه کرد، روایت جواز سماع صوت اجنبی است که مرحوم شیخ انصاری به آن استدلال کرده است.<sup>۲</sup>

کلام شیخ انصاری: ملازمه بین جواز سماع صوت اجنبیه و جواز نظر به «وجه»

می‌توان استدلال مرحوم شیخ را چنین بیان کرد: برخی فقها صورت و صدای زن را عورت می‌دانند، و برخی دیگر هیچ‌یک را عورت ندانسته و از عورت مستثنا می‌دانند؛ بنابراین، فقط دو قول در مسئله است و در نتیجه اگر ثابت شود صدای زن عورت نیست، کشف می‌شود صورت زن هم عورت نیست و با نفی لازم، ملزوم هم نفی می‌شود (إذا كان الوجه عورة، فالصوت عورة، و لكنّ التالی باطل، فالمقدّم

۱. این اشکال را استاد رحمته الله در دلیل سابق (صحيحه مفضل) مطرح نکرده؛ زیرا با قبول احترازی بودن قید «التي أمر الله بسترها»، دیگر این اشکال وارد نیست؛ زیرا ظاهر صحيحه مفضل این خواهد بود که حال حیات و ممات یکسان است.

۲. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۴۸.

شیخ انصاری (کتاب النکاح، ص ۶۷) در مقام، بدون نقل روایات مذکور و بی هیچ توضیحی، تنها اشاره کرده است که روایاتی وجود دارد که دلالت بر جواز سماع صوت اجنبیه می‌کند. روایاتی که ایشان در مطالب بعدی خود در ذیل سماع صوت اجنبیه از سوی اجنبی اعمی، مطرح کرده است دو دسته‌اند: روایات مانعه که ایشان بر همه آن‌ها اشکال می‌کند و روایاتی که دال بر جواز سماع است؛ البته در مقام استدلال بر جواز نظر به «وجه و کفّین» با تمسک به ملازمه بین «جواز نظر به وجه و کفّین» و «جواز سماع صوت اجنبیه» نیازی نیست که جواز سماع از روایات ثابت شود تا اگر مناقشه در دلالت این اخبار شود استدلال ناتمام باشد؛ بلکه از هر راهی جواز سماع ثابت شود - چنان‌که شیخ اعظم از سیره نیز، جواز سماع را استفاده کرده است - کافی است.

در هر حال، مراد ایشان از روایات جواز سماع صوت اجنبیه، روایات سلام پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام به اجنبیه است؛ ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۲۳۴، باب ۱۳۱: باب أنه یکره للزجل ابتداء النساء بالسلام و دعاوهن إلى الطعام و تأکد الکراهة فی السّابة.

ایشان همچنین روایات احتجاج حضرت فاطمه زهرا علیها السلام با صحابه و غاصبین خلافت در قضیه فدک (الاحتجاج، ج ۱، ص ۹۷، باب احتجاج فاطمة الزهراء علیها السلام علی القوم لما منعوها فدک و قولها لهم عند الوفاة بالإمامة) و روایات تکلم پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام در غیر موارد ضروری را مؤید آن دانسته است؛ ر.ک: بحار الأنوار، ج ۱۶، ص ۲۹۴، باب ۱۰: باب نادر فیه ذکر مزاحه و ضحکه صلی الله علیه و آله.

مثله). در مباحث بعد ثابت خواهد شد که شنیدن صوت اجنبیه - اگر مهیج نباشد- ذاتاً برای مرد جایز است.<sup>۱</sup>

**اشکال: عدم ملازمه بین عورت بودن «صوت» و «وجه» زن**

اما ملازمه‌ای که ایشان ادعا کرده، صحیح نیست؛ بسیاری از فقها بحث سماع صوت زن نامحرم را مطرح نکرده‌اند و شاید عدم تعرض، ظاهر در جواز آن باشد. محقق حلی از جمله کسانی است که نظر به وجه و کفین را جایز دانسته، اما سماع صوت اجنبیه را حرام می‌داند.<sup>۲</sup> اما علامه جزء کسانی است که در تذکره نگاه به وجه را حرام دانسته است<sup>۳</sup>؛ ولی سماع صوت اجنبیه را، چنانچه خوف فتنه نباشد، جایز شمرده است.<sup>۴</sup> محقق کرکی نیز ملازمه‌ای قائل نیست و سماع صوت را در فرض نبود خوف فتنه جایز دانسته<sup>۵</sup>؛ اما در مورد نگاه به وجه، به صورت قطعی اظهار نظر نکرده است.<sup>۶</sup>

روایت پنجم: مؤثقه سکونی (کراهت خضاب دست و گذاشتن موی پیشانی)  
 علي بن ابراهيم عن أبيه عن التوفلي عن الشكري عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إِنَّ أمير المؤمنين عليه السلام نهى عن القنازع والقصص ونقش الخضاب  
 على الزاحفة وقال إنما هلكت نساء بنى إسرائيل من قبل القصص و  
 نقش الخضاب.»<sup>۷</sup>

کلام شیخ انصاری: ملازمه بین کراهت تزئین و جواز کشف «وجه و کفین»  
 از جمله روایاتی که شیخ انصاری به آن استدلال کرده، روایتی است که خضاب کردن

۱. استاد علیه السلام تفصیل مطلب درباره سماع صوت اجنبیه را در همین کتاب نکاح، مسئله ۳۹ عروه، مطرح خواهد کرد (العروة الوثقی ج ۲، ص ۸۰۴).

۲. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۳.

۳. تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۳.

۴. تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۳-۵۷۴.

۵. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۳.

۶. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۸.

۷. الکافی، ج ۵، ص ۵۱۹، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۸۶، ح ۱.

دست (نقش الراحة بالخضاب) و گذاشتن موی پیشانی (القنازع<sup>۱</sup> و القَصَّة<sup>۲</sup>) را برای زن مکروه شمرده است. ایشان فرموده است:

«و منها: ما دلّ على كراهة القنازع والقصة ونقش الراحة بالخضاب للمرأة، وأن نساء بني إسرائيل هلكن بهذه، إذ لو وجب ستر الوجه والكفين لغيرها لم يكره تزيينها - كما لا يكره تزيين غيرها - كيف شاءت.»<sup>۳</sup>

توضیح کلام ایشان چنین است: دلیل مکروه بودن خضاب دست و گذاشتن

۱. کتاب العین، ج ۲، ص ۲۹۲؛ الصحاح، ج ۳، ص ۱۲۶۵؛ المحيط فی اللغة، ج ۲، ص ۲۰۷؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۱۱۸؛ أساس البلاغة، ص ۵۰۶؛ الفائق فی غریب الحدیث، ج ۱، ص ۳۲۷؛ النهاية (ابن اثیر)، ج ۴، ص ۱۱۲؛ لسان العرب، ج ۸، ص ۳۰۲.

با توجه به کلمات لغویین، ظاهراً مراد از «قنازع» در روایت مسئله، برجستگی بوده که زن‌ها برای تزیین خود بر روی سر ایجاد می‌کرده‌اند و گاهی با جمع کردن موهای خود بر روی سر بوده است و شاید گاهی با استفاده از وسایل تزیینی غیر از موی طبیعی سر بوده باشد. اینکه در برخی کتب لغت چنین معنا شده که قسمتی از موی سر کوتاه شود و باقی آن بماند، ظاهراً از جهت همین نکته است که قسمت باقی مانده برجسته‌تر دیده می‌شود؛ بنابراین، به تاج پرندگان نیز، «قنزعه» گفته می‌شود (الأمالی، ابوعلی قالی)، ص ۳۰۸؛ أشعار الشعراء السنة الجاهلیین، ج ۲، ص ۱۶۷؛ کتاب الحيوان، ج ۳، ص ۲۴۹؛ الشعر والشعراء، ج ۱، ص ۴۵۱؛ التلخیص فی معرفة أسماء الأشياء، ج ۲، ص ۶۶۹؛ البته طبق نقل صحاح، «موهای حوالی سر» است؛ ولی بعید است مراد از آن هر مویی باشد؛ بلکه ظاهراً مویی است که ارتفاع و برجستگی نسبت به قسمت‌های دیگر داشته باشد.

۲. کتاب العین، ج ۵، ص ۱۰؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۱۱؛ المحيط فی اللغة، ج ۵، ص ۱۸۶؛ لسان العرب، ج ۷، ص ۷۳؛ تاج العروس، ج ۹، ص ۳۳۷.

با توجه به عبارات لغویین، محتمل است مراد از «قصة» در روایت مسئله، موهای ناصیه باشد که گاهی روی پیشانی قرار می‌گیرد که طبق این احتمال مراد از نهی در روایت، ممکن است حرمت باشد، نه کراهت؛ به این معنا که نباید موهای جلوی سر بر روی پیشانی بیاید و اجنبی آن را ببیند؛ و محتمل است نوعی شکل دادن به موی ناصیه باشد که موجب می‌شود گاهی روی پیشانی قرار بگیرد و این با معنای کراهت مناسب‌تر است؛ بنابراین، باید گفت شاهد روایت در مقام، همین «قصة» است، نه «قنازع»؛ زیرا کراهت قنازع - طبق این معنا که مراد از آن برجستگی‌های روی سر است که زن برای تزیین ایجاد می‌کند - ارتباطی با صورت ندارد؛ بلکه کراهت «قصة» است که مرتبط با «وجه» خواهد بود؛ زیرا مراقبت از موی جلوی سر و ناصیه با صورت مرتبط است؛ البته طبق تفسیر الصحاح جوهری از «قنازع»، موی حوالی سر را «قنازع» گویند و طبق این معنا، «قنازع» نیز مرتبط با «وجه» خواهد بود.

۳. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۴۸-۴۹.

مویی که روی پیشانی قرار می‌گیرد، آن است که دست و پیشانی ظاهر است و خضاب کردن دستان، و مو بر پیشانی نهادن، نوعی تزئین است و شارع راضی نیست زن با تزئین دیده شود؛ بنابراین، این عمل مکروه شمرده شده است؛ البته همیشه موها روی پیشانی نمی‌افتد؛ ولی چون در معرض افتادن روی صورت است، کراهت دارد؛ پس معلوم می‌شود وجه و کفین، زینت ظاهر است که حکم کراهتی در مورد این دو جعل شده، ولی نسبت به سایر اعضای بدن حکم کراهت جعل نشده است. اگر پوشاندن وجه و کفین واجب باشد، وجهی ندارد که حکم به کراهت این امور شود؛ چرا که وجه کراهت این امور فقط برای نظر اجنبی است و در فرض وجوب پوشاندن وجه و کفین، دلیلی برای حکم به کراهت این امور باقی نمی‌ماند.

**اشکال اول:** امکان کراهت تزئین با تحقق خارجی کشف «وجه و کفین»

اما اشکال این کلام آن است که حرمت کشف وجه و کفین، با دیده نشدن تکوینی این اعضا ملازمه‌ای ندارد؛ از این رو، اینکه گفته شود اگر کشف وجه و کفین حرام بود، مورد و موضوعی برای کراهت خضاب و گذاشتن مو روی پیشانی تحقق نمی‌یافت، صحیح نیست. شاید کشف صورت حرام باشد، و در عین حال تصادفاً صورت باز شود و متوجه حضور نامحرم هم نباشد و دیده شود.

**اشکال دوم:** مجهول بودن وجه کراهت خضاب دست و گذاشتن مو بر پیشانی

به علاوه، دلیل منع از خضاب دست روشن نیست؛ چنان‌که دلیل منع نکردن از سرمه زدن به چشم روشن نیست با اینکه جنبه تزئین بیشتری دارد.

**روایت ششم:** روایت معالجهٔ مریض (صحیحہ ابو حمزہ ثمالی)

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن عیسی عن علی بن الحکم عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إناكسراً أو جراح في مكان لا يصلح النظر إليه و يكون الرجال أرفق بعلاجه من النساء أ يصلح له أن ينظر إليها قال إذا اضطرت إليه فيعالجها إن شاءت.»

### کلام شیخ انصاری

شیخ انصاری برای اثبات جواز نظر به وجه و کفین اجنبیه به صحیحہ ابوحمزہ ثمالی نیز تمسک کرده است.

**مقدمه اول:** دلالت مفهوم «فی مکان لا یصلح النظر إلیه» بر وجود مواضع جایز النظر در این صحیحہ، سؤال شده وقتی جراحی یا شکستگی در عضوی از بدن زن نامحرم باشد که نگاه به آن عضو جایز نیست، آیا معالجه آن توسط مردی که بهتر از زن معالجه می‌کند، جایز است؟ حضرت در پاسخ فرموده‌اند: صرف اینکه مرد بهتر از زن معالجه می‌کند، کافی نیست؛ تنها در صورت اضطرار، مرد می‌تواند زن نامحرم را معالجه نماید. از تعبیر «فی مکان لا یصلح النظر إلیه» برمی‌آید که مواضع دیگری از بدن زن وجود دارد که برای اجنبی نگاه به آنها جایز است.

**مقدمه دوم:** اجماع بر حرمت نظر به غیر «وجه و کفین» و از سویی اجماعی است که نگاه به غیر وجه و کفین حرام است؛ بنابراین، به قرینه این اجماع، مراد از محلی که «یصلح النظر إلیه» بر آن صادق است، همان وجه و کفین خواهد بود.<sup>۱</sup>

اشکال بر کلام شیخ انصاری: احتمال اراده عورت در تعبیر «لا یصلح النظر إلیه» ممکن است چنین اشکال شود: اگر تعبیر روایت «مکان لا یصلح النظر إلیه للأجنبي» بود، آنچه ایشان فرمود صحیح بود؛ زیرا طبق این تعبیر، برخی مواضع دیگر از بدن زن «یصلح النظر إلیه للأجنبي» بر آن صادق است.

اما معلوم نیست مراد از «مکان لا یصلح النظر إلیه» همان معنای مورد نظر شیخ (بعضی از مواضع بدن مثل وجه و کفین) باشد؛ بلکه چون اطلاق این تعبیر شامل تمام افراد می‌شود، باید موضعی مراد باشد که هیچ‌کس جز شوهر و مالک، حتی محارم نباید بدان نگاه کنند. با این توضیح، تعبیر مذکور کنایه از عورت خواهد بود که حتی محارم نیز حق نگاه کردن به آن را ندارند؛ بنابراین، طبق این تعبیر صلاحیت نگاه به برخی مواضع (مثل عورت) سلب کلی شده‌اند و هیچ‌کس جز

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

شوهر و مالک صلاحیت نظر به آن را ندارد، و در مقابل آن صلاحیت نگاه به مواضع دیگر (مثل وجه و کفین و شعر و گردن) سلب کلی نشده، و فی الجمله صلاحیت نظر را ندارند، و همین مقدار که محارم صلاحیت نظر به آن را داشته باشند، کافی است؛ گرچه غیر محارم صلاحیت نظر به آن را نداشته باشند؛ پس برای جواز کشف وجه و کفین زن اجنبی و جواز نظر، نمی‌توان به این روایت استدلال کرد.

#### پاسخ: عدم امکان شکستگی در عورت

اما در پاسخ به اشکال می‌توان گفت: معنا ندارد تعبیر «فی مکان لا یصلح التظر إلیه» بر خصوص سلب کلی صلاحیت نظر حمل شود، تا مراد از این تعبیر مختص به عورت شود؛ چون سؤال از معالجه عضو مکسور و مجروح است، و در مباحث قبل بیان شد که عورت به معنای «ما بین السرة و الركبة» نبوده، و به معنای «سواتین» است. و شکستگی در «سواتین» معنا ندارد و سؤال از معالجه عورت (سواتین) نیست؛ بنابراین، تعبیر «فی مکان لا یصلح التظر إلیه» بر سلب فی الجمله دلالت دارد؛ یعنی افراد اجنبی صلاحیت نظر به این اعضای بدن زن را ندارند؛ اما صلاحیت نظر به برخی اعضای دیگر بدن او را دارند؛ پس فی الجمله می‌توانند به بعضی از مواضع بدن زن (مثل وجه و کفین) نگاه کنند. بنابراین، استدلال مرحوم شیخ تمام است.

گرچه شکستگی مختص غیر عورت بوده، و در عورت به معنای «سواتین» معنا ندارد؛ اما «جرح» دربارهٔ هر یک از عورت و غیر عورت متصور است؛ بنابراین، می‌توان تعبیر «مکان لا یصلح التظر إلیه» را بر معنای اعم از عورت و غیر عورت حمل کرد؛ بنابراین، نسبت به عورت، صلاحیت نظر برای همه سلب کلی می‌شود، و نسبت به غیر عورت صلاحیت نظر سلب فی الجمله می‌شود و اشکال به کلام شیخ انصاری نیز برطرف می‌گردد؛ زیرا افراد اجنبی فی الجمله صلاحیت نظر به غیر عورت (مثل وجه و کفین) را دارند.<sup>۱</sup>

۱. با توجه به سؤال سائل که دربارهٔ زن مسلمانی که دچار جراحت یا شکستگی شده و نیازمند معالجه است، متفاهم عرفی از این سؤال که آیا رجوع به پزشک مرد جایز است یا نه، این است که آیا به مرد اجنبی حق مراجعه دارد یا نه؛ نه اینکه سؤال سائل را شامل همهٔ مردها از جمله محارم زن بدانیم؛

روایت هفتم: صحیحه مسعدة بن زیاد  
و عنه، عن مسعدة بن زیاد قال: «و سمعت جعفرًا رضی اللہ عنہ و سئل عما تظهر المرأة من  
زینتها قال: الوجه و الکفین.»<sup>۱</sup>

اشکال دلالی صاحب جواهر: نبود ملازمه بین جواز کشف و جواز نظر  
صاحب جواهر بر دلالت این روایت اشکال کرده و فرموده است:

«انما یقضي بجواز إظهار المرأة الوجه و الکفین و هو أعم من النظر،  
إذ یمكن رفع الشارع و جوب الستر علیها بمجرّد احتمال الناظر و  
مظنته، للعسر و الحرج، بخلاف باقي البدن، و إن وجب علی الناظر  
الغضّ، كما عساه یقال فی بدن الرجل بالنسبة إلى المرأة، فإنّه لا  
یجب علیه الستر منها و إن حرم علیها النظر الیه.»<sup>۲</sup>

از آنجا که این روایت به شکل صریح، مفسر آیه شریفه «أَلَا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» نیست،  
صاحب جواهر به صورت مستقل آن را بررسی کرده است. نظیر اشکال مطرح شده  
در عبارت فوق، در روایاتی که در تفسیر آیه «أَلَا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» هم وارد شده می‌تواند  
مطرح شود که اگر ما بپذیریم که از این روایات جواز کشف وجه و کفین استفاده

بنابراین، مراد از «مکان لا یصلح النظر الیه» موضعی است که اجنبی به آن در حالت عادی نباید  
نگاه کند؛ بنابراین، اشکال فوق از اساس باطل است و نیازی به ذکر قید «للأجنبي» در عبارت مذکور  
نیست. با توجه به آنچه بیان شد، متفاهم عرفی از تعبیر «مکان لا یصلح النظر الیه»، «عورت» یا حتی  
«اعم از عورت و سایر جسد» نیست؛ به علاوه که کسر در عورت، عرفی نیست و اگر آن موضع خاص نیز  
مورد نظر سائل باشد، عرفی نبود که با عبارت مذکور، سؤال خود را مطرح کند؛ بلکه باید خصوص آن را  
سؤال می‌کرد؛ بنابراین، با لحاظ مجموع آنچه بیان شد، متفاهم عرفی، مواضع دیگر غیر از عورت است.  
لازم به ذکر است که مراد از اضطراب که در سؤال مطرح شده ظاهراً اضطراب به طبیعی معالجه - اعم از  
اینکه پزشک معالج مرد یا زن باشد - نیست؛ بلکه دغدغه سائل همین رجوع به جنس مخالف بوده  
و در چنین فضایی، متفاهم عرفی از متعلق اضطراب، اضطراب نسبت به معالجه توسط خصوص مردان  
اجنبی است؛ البته اینکه مراد از ارفق بودن، معنای تفضیل آن نباشد، بلکه مجرد مناسب بودن آن  
کفایت کند، محتمل است؛ گرچه خالی از تأمل هم نیست؛ زیرا به نظر می‌رسد افعال تفضیل، عند  
الاطلاق و بدون وجود قرینه، دال بر تفضیل است.

۱. قرب الإسناد، ص ۸۲، ح ۲۷۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۲، ح ۵.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۸.

می‌شود، تنها جواز کشف در صورتی که در معرض رؤیت اتفاقی دیگری باشد، فهمیده می‌شود و از آن جواز نظر عمدی دیگری استفاده نمی‌گردد.

### پاسخ: نظارت روایت بر فرض اظهار زینت در مقابل اجنبی

اما اشکال ایشان وارد نیست. اگر نهی از اظهار برخی اعضا در آیه، به این معنا باشد که ستر به طور مطلق ممنوع است (چه ناظری باشد و چه نباشد)، شاید از استثنای «وجه و کفین» جواز نگاه مرد نامحرم استفاده نشود؛ اما به یقین، ستر، وجوب نفسی ندارد، و مراد از ابداء در آیه شریفه، ابداء ذاتی نیست. در این روایت نیز سؤال راوی از اظهار ذاتی نیست؛ زیرا ابداء بالذات، حتی نسبت به عورت هم جایز است. اگر ناظری نباشد و در معرض رؤیت دیگری هم نیست، بی‌تردید اظهار عورت جایز است. بنابراین، مراد از سؤال و نیز پاسخ امام علیه السلام اظهار زن در برابر ناظر و اجنبی است، و امر به ستر به دلیل نگاه نکردن مرد نامحرم است؛ از این رو، اطلاق روایت اقتضا می‌کند حتی در نگاه عمدی مرد نامحرم نیز ستر لازم نباشد، و زن بتواند وجه و کفین خود را باز بگذارد.

اطلاق روایت، فرض علم به وجود ناظر و حتی یقین به نگاه عمدی ناظر را نیز شامل می‌شود، و دلیلی بر اخراج فرض یقین به نگاه کردن مرد اجنبی، و اختصاص روایت به فرض احتمال یا شک نسبت به وجود ناظر نداریم. علاوه بر اینکه لازمه حمل جواز کشف وجه و کفین به صورت شک، این است که روایت، نظیر حکم ظاهری را اثبات کند، که این امر خلاف ظاهر است.

وقتی کشف وجه و کفین در فرض علم به نگاه مرد جایز باشد، طبق ملازمه عرفی، مرد هم می‌تواند به وجه و کفین زن نامحرم نگاه کند؛ ظاهر کلمه «تظهر» این است که اظهار کند؛ نه اینکه خود به خود ظاهر شود؛ یعنی زن می‌تواند وجه و کفین خود را آشکار سازد؛ بنابراین، روایت بر جواز کشف و اظهار وجه و کفین به طور مطلق دلالت داشته، و با ملازمه بر جواز نظر به وجه و کفین نیز دلالت دارد. البته روایت تنها نسبت به نگاه عادی مرد به وجه و کفین اطلاق دارد؛ ولی نسبت به عناوین ثانوی، اطلاق ندارد؛ از این رو، اگر پوشانده نشدن وجه و کفین زن، سبب تحریک یا ریبه یا مفاسد دیگری شود، چنین اطلاقی ندارد که باز هم کشف آن جایز باشد.

### روایت هشتم: صحیحۀ علی بن سويد

محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم عن علي بن سويد قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام إنني مبتلى بالنظر إلى المرأة الجميلة فيعجبني النظر إليها فقال: يا علي! لا بأس إذا عرف الله من نيتك الصدق. وإيتاك والزنا فإنه يمحق البركة ويهلك الدين.»<sup>۱</sup>

از روایت فوق، استثنای وجه از حرمت نظر به اجنبیه استفاده شده و با ملازمه، کف نیز به آن ملحق شده است. اعجاب، دو گونه است؛ گاهی زیبایی را به عنوان مظهر قدرت و جمال الهی می بیند و به شگفت می آید؛ چنین حالتی ممکن است برای یک پیرمرد هم از مشاهده یک شخص زیبا حاصل شود؛ اما مراد از اعجاب در روایت، این قسم نیست؛ بلکه اعجابی است که شهوت شخص را تحریک می کند. تعبیری همچون «خداوند نیت تو را می داند» و «مبادا به زنا نزدیک شوی!» شاهد بر این معناست.

### بررسی اشکال های دلالی

این روایت با دو اشکال مواجه است.

### اشکال اول: لزوم حمل روایت بر نگاه اتفاقی

صاحب جواهر روایت مذکور را بر نظر اتفاقی حمل کرده است؛ زیرا اگر کسی به عمد نگاه کرده و تحریک شود، به اجماع فقها جایز نیست (البته ایشان فرموده است امکان ادعای ضرورت نیز وجود دارد)؛ بنابراین، باید روایت را بر این معنا حمل کرد که شخص به طور اتفاقی نگاهش به زن زیبا افتاده و تحریک شده است.<sup>۲</sup> از سویی ایشان درباره برخی از روایاتی که نگاه به وجه و کفین را جایز دانسته، معتقد است مراد از آنها نظر اتفاقی است که به شکل تصادفی - اگرچه مقدمات آن اختیاری باشد - چشم انسان به زنی بیفتد و وجه و کفین او را ببیند.<sup>۳</sup> ایشان فرموده است: می توان روایات مجوز نظر به وجه و کفین را بر نظر اتفاقی

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۴۲، ح ۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۰۸، ح ۳.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۹.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۸.

حمل کرد؛ بلکه بعضی از این روایات بر معنای دیگری قابل حمل نیست و این طور نیست که به دلیل جمع بین ادله ناچار به حمل روایت بر چنین معنایی شویم. در روایت علی بن سوید، وی از امام علیه السلام پرسیده: «إني مبتلى بالنظر إلى المرأة الجميلة فيعجبني النظر إليها». امام علیه السلام در پاسخ فرموده‌اند: «لا بأس إذا عرف الله من نيتك الصدق»<sup>۱</sup>. اگر نگاه او عمدی بوده و موجب التذاذ می‌شده است، چنین نگاهی حرام است؛ پس باید در روایت، نظر اتفاقی فرض بشود؛ مثل نگاه اتفاقی به زن همسایه که نامحرم است، یا نگاه اتفاقی مغازه‌دار به زنان، هنگام خرید و فروش.<sup>۲</sup> شارع مقدس نخواست خروج از خانه یا معامله با زنان را به خاطر احتمال نگاه به زن نامحرم، منع کند. گرچه فرد هنگام خروج از منزل یقین به نگاه اتفاقی به عورت دیگران ندارد؛ اما به‌طور متعارف نگاه به صورت و دست زن نامحرم می‌افتد و اجتناب از آن حرجی است. شارع نخواست حتی در فرض یقین اجمالی به نگاه اتفاقی به زنان نامحرم کوچک و بازار یا هنگام معامله با آنان، اجتناب از آن را لازم بداند، و چنین نگاهی را تجویز کرده است.

همچنین ایشان مطلبی فرموده که مفادش با تبیین بیشتر چنین است:  
در روایتی آمده است: «من نظر إلى امرأة فرفع بصره إلى السماء أو غمض بصره، لم يرتد إليه بصره حتى يوجهه الله من الحور العين»<sup>۳</sup> و در روایت دیگر آمده: «لم يرتد إليه طرفه حتى يعقبه الله إيماناً يجد طعمه»<sup>۴</sup>. در این روایات نظر عمدی به زن مراد نیست؛ بلکه مراد، نظر اتفاقی است؛ به این معنا که اگر چشمش افتاد، ادامه ندهد، و سرش را بالا ببرد؛ پس بر نگاه اتفاقی نیز که مقدماتش اختیاری بوده، اما هنگام نگاه، اختیاری نیست، نگاه اطلاق شده است؛ بنابراین، می‌توان این روایات را نیز بر نظر اتفاقی حمل کرد؛ بلکه بعضی از آنها باید به این معنا باشد.<sup>۵</sup>  
با توجه به این مطلب، این اشکال وارد نیست که احکام تکلیفی (الزامی یا

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۰۸، ح ۳.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۹.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۳، ح ۹.

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۳، ح ۱۰.

۵. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۹.

ترخیصی) مشروط به قدرت بوده و قدرت نیز تنها به امور ممکن تعلق می‌گیرد نه به امور ضروری؛ چنان‌که نمی‌توان گفت «باید به آسمان بپرید»، نمی‌توان گفت «می‌توانید به آسمان بپرید»؛ زیرا پریدن و نپریدن به آسمان، هیچ‌یک مقدور انسان نیست؛ بلکه «پریدن به آسمان» ضروری‌العدم و «نپریدن به آسمان» ضروری‌الثبوت است. با توجه به این نکته، نمی‌توان روایات جواز نظر به وجه و کفین زن را بر نظر اتفاقی و تصادفی حمل کرد؛ زیرا نظر اتفاقی و تصادفی، اختیاری و مقدور نیست.

دلیل وارد نبودن این اشکال آن است که شرط صحت تکلیف، مسلوب‌الاختیار نبودن مکلف هنگام انجام عمل نیست؛ بلکه وجود قدرت فی‌الجمله از وقت خطاب تا ظرف عمل، برای صحت خطاب، و عقاب بر مخالفت کافی است؛ چنان‌که در کفایه نیز به آن اشاره شده است؛<sup>۱</sup> به عنوان نمونه، کسی که برای خودکشی خود را از بلندی به پایین انداخته، هنگام سقوط قدرتی بر ترک خودکشی ندارد، در نتیجه، نهی «لَا تُقْلُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»<sup>۲</sup> و حرمت «خودکشی» و قتل نفس ساقط است؛ ولی وقتی به زمین افتاده و بمیرد، مولا می‌تواند با همان نهی سابق چنین احتجاج کند: «تو خود می‌توانستی این نهی را امتثال کنی؛ چرا عصیان کردی؟!»<sup>۳</sup> در محل بحث نیز گرچه مکلف هنگام نگاه اتفاقی، اختیاری ندارد، ولی مقدمات آن در اختیار مکلف است؛ زیرا می‌توانست از خانه خارج نشود، تا نگاهش به نامحرم هم نیفتد. وقتی با اختیاری بودن مقدمات، نگاه به نامحرم اختیاری شد، شارع هم می‌تواند چنین نگاهی را تحریم یا تجویز نماید؛ مثل اینکه بگوید: نگاه تصادفی شما به زن نامحرم که در اثر خروج از خانه تحت اختیار شما بود مجاز است و عقابی ندارد؛<sup>۴</sup> البته اگر کسی را به اجبار از خانه خارج کنند و به طور قهری نگاهش به نامحرم بیفتد، مقدمات آن نیز اختیاری نخواهد بود، ولی بحث در خارج شدن اختیاری از خانه است.

۱. کفایة الأصول، ص ۱۶۹.

۲. البقرة، ۱۹۵.

۳. به تعبیر مرحوم آخوند: «و الحق أنه منهني عنه بالنهي السابق الساقط» (کفایة الأصول، ص ۱۶۸).

۴. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۹.

مرحوم آقای خوئی نیز فرموده است:

«لا بد من حمل هذه الصحيحة كما هو ليس ببعيد على اقتضاء عمله لذلك، وأن النظر إليها يكون اتفاقياً، بمعنى أنه يقع نظره عليها من دون قصد أو تعمّد.»<sup>۱</sup>

توضیح کلام ایشان چنین است: با توجه به ظاهر ابتدایی روایت، فرد به عمد نگاه کرده و تحریک شده است، در حالی که چنین نگاهی جایز نیست. اینکه ظهور ابتدایی روایت، خلاف اجماع علما است، قرینه عدول از ظهور ابتدایی و حمل روایت بر نگاه اتفاقی است؛ یعنی شخصی که اتفاقاً نگاهش به زن زیبا می افتد و تحریک می شود.<sup>۲</sup>

**پاسخ شیخ انصاری: اجماعی نبودن حرمت نظر با علم به تحریک بدون قصد**  
شیخ انصاری اشکال صاحب جواهر را این گونه پاسخ داده است:

«فإن مراد السائل أنه كثيراً ما يتفق له الابتلاء بالنظر إلى المرأة الجميلة، وأنه حين النظر إليها والمكالمة معها - لمعاملة أو غيرها - يتلذذ بالنظر لمكان حسنها، ولعل ذلك من جهة كون الراوي من أهل الصنائع والحرف التي يكثر مخالطتهم للنساء كالصائغ والبرّاز حيث يكثر تردد النساء إليهم، سيما نساء البوادي اللاتي لا يتسترن، فسأل عن أنه يجب الكف عن النظر عند التلذذ أم لا؟ فأجاب عليه السلام بأنه لا بأس بذلك إذا علم الله من قصدك مطابقة ما تظهره من أن

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۴۳.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۴۳.

آنچه استاد علیه السلام در این مقام از مرحوم آقای خوئی مطرح کرده است، کلام ایشان در کتاب النکاح است؛ اما مرحوم آقای خوئی در مبحث لباس المصلّي از کتاب الصلاة (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۱۲، ص ۷۸) نظر شیخ اعظم را پذیرفته و تمامی احتمالات دیگر روایت را رد کرده است؛ البته با این وجود به جواز نظر به وجه و کفین فتوا نداده است و با تمسک به مذاق شرع و اینکه «لو كان لبان و اشتهر» احتیاط وجوبی را برگزیده است.

در هر حال، احتمالات عمده این روایت عبارت است از: ۱. جواز نظر اتفاقاً. ۲. جواز در فرض ضرورت.

۳. جواز نظر عمدی بدون ریب و شهوت.

نظرك ليس لمجزد التلذذ حيث عبرت عن مخالطتك معهنّ  
"بالابتلاء بهنّ"، و أنك كاره لإعجابك الحاصل حين النظر، ثم حدّره  
عن الزنى.

و حمل الرواية بعض من عاصرناه على النظرة الاتفاقيّة و حصول  
الإعجاب - أعني: اللذّة بعد النظر - فأجابه عليه السلام: بأنه إذا علم الله منك  
الصدق، أي: أنك لم تتعمد النظر، فلا بأس. و لا يخفى بعد هذا  
الحمل بل الظاهر ما ذكرنا من معنى الخبر.<sup>۱</sup>

توضیح کلام ایشان چنین است: تنها برای شوهر و مالک جایز است که با هدف  
تلذذ نگاه کند و لذت بردن هدفش باشد. چنین نگاهی برای دیگران جایز نیست؛  
ولی وقتی با هدف لذت بردن نگاه نمی‌کند، حرمت چنین نگاهی، اجماعی نیست.  
از تعبیر سائل استفاده می‌شود او از این نگاه کردن، ناراحت نیز بوده، اما مبتلا شده  
است و بر اثر این نگاه کردن تحریک می‌شود، نه آنکه برای لذت بردن، نگاه می‌کند،  
هرچند بداند همین نگاه کردن معمولی، او را تحریک می‌کند.

#### مؤید اشکال اول: جلالت شأن «علی بن سوید»

مرحوم آقای خوئی مؤیدی برای اشکال اول بیان کرده است. ایشان فرموده علی بن  
سوید از اجلای راویان است. بعید است که نگاه عمدی به زنان زیبا داشته باشد  
و با کمال صراحت آن را برای امام علیه السلام نقل کند؛ پس معلوم می‌شود مراد او، نگاه  
اتفاقی است.<sup>۲</sup>

#### مناقشه در تأیید اشکال اول

اما این مؤید قابل مناقشه است؛ زیرا:

#### مناقشه اول: عدم دلیل بر جلالت راوی در زمان سؤال

اولاً، با وجود جلالت قدر علی بن سوید<sup>۳</sup>، معلوم نیست ایشان هنگام سؤال به آن

۱. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۵۳ و ۵۴.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۴۳.

۳. ممکن است برای اثبات جلالت قدر او به نقل کشتی تمتک شود: حدّثني حمدويه قال حدّثنا

جلالت مقام رسیده باشد، بلکه ممکن است بعدها به چنین منزلتی رسیده باشد؛ چنان‌که دو تعبیر هشدارآمیز حضرت به او یعنی «إِيَّاكَ وَالزَّانَا» و «إِذَا عَلِمَ اللَّهُ مِنْ نَيْتِكَ الصَّدَقَ» نمی‌تواند خطاب به فرد متقی و جلیل‌القدر باشد و شاهدی است بر اینکه در آن هنگام جلالت مقام نداشته است.

### مناقشه دوم: منافات جلالت راوی با قصد تلذذ نه مطلق نگاه

ثانیاً، می‌توان گفت: اگر نگاه علی بن سوید به قصد تلذذ باشد، با مقام و منزلت او سازگار نیست؛ ولی چنانچه با آمدن به کوچه و خیابان چشمش به زنان همسایه بیفتد یا کارش اقتضا کند زنان نامحرم را ببیند و حتی عمداً بدون قصد تلذذ نگاه کند، با جلالت مقام او ناسازگار نخواهد بود؛ بلکه جلالت، مانع از این است که هدفش لذت بردن باشد.

### اشکال دوم: ظهور روایت در جواز نظر به موی اجنبیه

مرحوم آقای خوئی در اشکال دلالتی دیگری فرموده است: «علی آنها غیر مختصه

الحسن بن موسی عن إسماعیل بن مهران عن محمد بن منصور الخزازی عن علی بن سوید السابی قال کتبت إلى أبي الحسن عليه السلام وهو في الحبس أسأله فيه عن حاله وعن جواب مسائل كتبت بها إليه؟ فكتب إلي: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله العلي العظيم الذي بعظمته ونوره أبصر قلوب المؤمنين ... أما بعد: فإنك امرؤ أنزلك الله من آل محمد بمنزلة خاصة مودة بما ألهمك من رشدك ونصرك من أمر دينك بفضلهم و ردّ الأمور إليهم والرضا بما قالوا في كلام طويل وقال و ادع إلى صراط ربك فينا من رجوت إجابته فلا تحضر حضرنا و وال آل محمد و لا تقل لما بلغك عتاً أو نسب إلينا هذا باطل و إن كنت تعرف خلافة فإنك لا تدري لم قلناه و علی أي وجه وضعناه آمن بما أخبرتك و لا نفش ما استكتمتک أخبرك أن من أوجب حق أخيك أن لا تكتمه شيئاً ينفعه لا من دنياه و لا من آخرته؛ ر.ک: رجال الکشي، ص ۲۵۴ - ۴۵۵، رقم ۸۵۹.

در روایان این نقل کشی، علی بن سوید (رجال الطوسی، ص ۳۵۹، رقم ۶)، حمدویه بن نصیر (رجال الطوسی، ص ۴۲۱، رقم ۹)، حسن بن موسی - که حسن بن موسی خشاب است - (رجال النجاشی، ص ۴۲، رقم ۸۵)، و اسماعیل بن مهران (رجال النجاشی، ص ۲۷، رقم ۴۹) همگی نفع هستند؛ اما محمد بن منصور الخزازی وثاقفش ثابت نیست؛ بنابراین، در اصل جلالت قدر علی بن سوید نیز ممکن است مناقشه شود؛ چنان‌که مرحوم آقای خوئی نیز، در معجم رجال الحديث (ج ۱۳، ص ۵۸)، صحت این روایات را نپذیرفته، گرچه وثاقف وی را پذیرفته است.

بالوجه و الیدین فتشمل الشعر أيضا و هو مقطوع البطلان.»<sup>۱</sup>  
 مراد ایشان این است که سؤال راوی منحصر به نگاه به صورت نیست، و در کلام حضرت نیز استفسالی نشده است؛ از این رو، می توان روایت را شامل نگاه به مو نیز دانست. شاید در خانه نگاهش به زنان می افتاده و این نگاه هم منحصر به نگاه به صورت نیست؛ بلکه سر و گردن را هم شامل می شود؛ یا شاید در کوچه و خیابان به افرادی نگاه می کند که علاوه بر صورت، برخی از موهایشان هم بیرون است و در بسیاری از موارد نگاه به صورت به تنهایی تحریک کننده نبوده؛ اما نگاه به صورت و بخشی از موها تحریک کننده است. از سویی قطعاً نظر به موی اجنبیه حرام است؛ بنابراین، نمی توان به مفاد این روایت ملتزم شد.

**پاسخ:** نظارت روایت به جنبه تحریک جنسی نه مواضع مجاز اما پاسخ این است که نیازی به استفسال در پاسخ حضرت نیست؛ زیرا سؤال نمی تواند در مورد نگاه به بقیه بدن زن باشد؛ زیرا نگاه به بقیه بدن زن مطلقاً حرام است، حتی اگر اعجابی وجود نداشته باشد؛ بنابراین، از ابتدا سؤال از نگاه به وجه و کفین بوده، و نگاه به غیر آنها از ابتدا از سؤال او خارج است و نیاز به استفسال امام علیه السلام نبوده است. طبق ظاهر سؤال، اگر زن زیبا نبود، اعجابی هم واقع نمی شد: «إني مبتلى بالنظر إلى المرأة الجميلة فيعجبني النظر إليها». پاسخ حضرت نیز ناظر به سؤال از نگاه به وجه و کفین زن زیباست؛ بنابراین، روایت، نه از جهت سؤال و نه از جهت جواب، اطلاقی ندارد تا گفته شود نظارت به موی اجنبیه هم دارد.

**روایت نهم:** مرسله مروک بن عبید

محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن مروك بن عبيد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له ما يحل للرجل أن يري من المرأة إذا لم يكن محرماً قال الوجه والكفان والقدمان.»<sup>۲</sup>

در نقل خصال چنین است:

حدَّثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد عليه السلام قال حدَّثنا محمد بن الحسن

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۴۳.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۱، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۰۱، ح ۲.

الصَّفَّار عن أحمد بن محمد بن مروك بن عبيد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له ما للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن لها بمحرم قال الوجه و الكفَّين و القدمين»<sup>۲</sup>.

بررسی سندی

سند این روایت، نیازمند بررسی است.

اعتباردهی به روایت به استناد اعتماد مرحوم کلینی و شیخ صدوق

از نظر سندی ممکن است گفته شود طبق ظاهر کافی و خصال، فتوای مرحوم کلینی و مرحوم شیخ صدوق بر استثنای وجه و کفّین و قدمین است. مرحوم شیخ صدوق در خصال بابی را با عنوان «باب أنّ للرجل أن يرى من المرأة التي ليست له بمحرم خمسة أشياء»<sup>۳</sup> منعقد کرده است. بنای ایشان بر نقل هر روایتی نبوده؛ بلکه بنا بر گلچین روایات داشته است. بسیار مستبعد است شخصیتی مانند مرحوم صدوق، روایت مخالف اجماع فقها را نقل کند؛ پس نقل روایت، مشعر به قبول آن است؛ چنانکه ایشان در باب استحباب خضاب، دو روایت از پیامبر صلی الله علیه و آله از طریق زبیر و ابهریره<sup>۴</sup> نقل کرده و سپس برای عذرخواهی از نقل این دو روایت، فرموده: چون عاقه در خصوص استحباب خضاب، شیعه را مورد طعن قرار داده‌اند، لذا در این مسئله، این دو روایت را که مقبول آنها است، نقل کردم<sup>۵</sup>؛ بنابراین، طبق استناد

۱. استاد علیه السلام در چاپ پیشین جامع احادیث الشيعة، سند روایت خصال چنین نقل شده بود: «محمّد بن الحسن بن احمد بن وليد عليه السلام قال حدّثنا محمد بن الحسن الصفّار عن أحمد بن محمد بن مروك بن عبيد عن أبي عبد الله عليه السلام؛ در حالی که طبق منبع اصلی یعنی خصال، در این سند، مانند نقل کلینی، عبارت «بعض أصحابنا» وجود داشته و در آن چاپ جامع احادیث الشيعة از قلم افتاده است؛ البته در چاپ جدید این کتاب، سند روایت خصال تصحیح شده و عبارت «بعض أصحابنا» نیز آمده است؛ رک: جامع احادیث الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۸۲، ح ۲۶.

۲. الخصال، ج ۱، ص ۳۰۲، ح ۷۸.

۳. الخصال، ج ۱، ص ۳۰۲، باب أنّ للرجل أن يرى من المرأة التي ليست له بمحرم خمسة أشياء.

۴. الخصال، ج ۲، ص ۴۹۷ و ۴۹۸، ح ۳ و ۴؛ عن الزبیر بن العوام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «غُتِرُوا السَّيْبَ وَلَا تَنْتَشِبُوا بِالْيَهُودِ وَ النَّصَارَى» و عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «غُتِرُوا السَّيْبَ وَ لَا تَنْتَشِبُوا بِالْيَهُودِ وَ النَّصَارَى».

۵. الخصال، ج ۲، ص ۴۹۸.

مرحوم کلینی و مرحوم شیخ صدوق و برخی دیگر به این حدیث و عمل به آن، ضعف سند روایت جبران می‌شود.

دلیل اعتماد مرحوم کلینی و مرحوم شیخ صدوق به این روایت مرسله ممکن است این باشد که معتقد بوده‌اند آنچه سترش بر زن واجب است، «عورت» است. به قرینه مقدار لزوم پوشش در نماز، «قدمین» جزء عورت نیست؛ پس ستر قدمین نیز واجب نیست؛ بنابراین، روایت مرسله مروک بن عبید، با دلیل دیگری در باب صلات نیز تأیید می‌شود، و چون به شکل متعارف، «قدمین» پوشانده نمی‌شده، می‌تواند مصداقی برای «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» در آیه شریفه باشد.

**اشکال:** عدم دلالت «فتوای طبق روایت» بر «شهادت مفتی بر اعتبار سند روایت» ولی صرف نقل مرحوم کلینی نمی‌تواند باعث اطمینان به صحت روایت گردد؛ زیرا وقتی روایات متعددی در یک باب نقل شده باشد، نمی‌توان نقل ایشان را دال بر اعتماد وی نسبت به فرد فرد روایات - هرچند ضعیف‌السند باشند - دانست؛ بلکه ممکن است ایشان از مجموع من حیث المجموع روایات، آن مطلب را برداشت کرده باشد.<sup>۱</sup>

همچنین آنچه به عنوان دلیل اعتماد به مرسله از سوی مرحوم کلینی و مرحوم شیخ صدوق بیان شد، قابل مناقشه است؛ زیرا براساس مباحث قبل، «عورت» به معنای چیزی است که سترش مناسب باشد، که این معنا مراتب مختلفی دارد؛ در یک رتبه تمام بدن زن عورت است، و اندام او نیز نباید نمایان شود. تعبیر بعضی از روایات به «فاحبسوهن فی البیوت»<sup>۲</sup> نیز بدین معناست که در خانه ماندن زن بهتر است؛ چون نمایان شدن اندام و هیكل زن نیز مفساسدی دارد. در رتبه‌ای دیگر، تمام بدن زن، جز وجه و کفین، عورت است؛ در رتبه‌ای دیگر تنها «سواتین» عورت است که باید از محارم پوشانده شود.

۱. بر اساس مبنای استاد<sup>رحمته</sup>، اگر احتمال رود دلیل اعتماد مؤلف به روایت بر اساس اجتهادی بوده که مخالف اجتهاد ما است، اعتماد ایشان به روایت، موجب اعتبار روایت نزد ما نیست؛ چنان‌که در این روایت محتمل است که کلینی به جهت اینکه ابداء قدمین را مصداق «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» در آیه می‌دانسته، به خودی خود، ابداء آن را مطابق قاعده دانسته و روایت را به عنوان مؤید ذکر کرده است.

۲. الأشعثیات، ص ۹۴، بَابُ حَبْسِ النِّسَاءِ فِي الْبُيُوتِ حَيْثُ يَهَيَّ عَلَى تَغْلِيمِ الْخَيْرِ.

احکام ستر عورت به اختلاف مراتب آن متفاوت است. پوشاندن بعضی از مراتب آن الزامی و بعضی از مراتبش مستحب مؤکد و بعضی از مراتبش مستحب است؛ پس مجرد استثنای وجه و کفین و قدمین در نماز، نمی‌تواند بر جواز کشف آنها در برابر نامحرم دلالت کند؛ بنابراین، نمی‌توان با استناد به این بیان، با اعتماد به مرسله، «قدمین» را نیز از وجوب ستر استثنا کرد.

علاوه بر اینکه در روایات معتبر متعددی فقط وجه و کفین استثنا شده‌اند و احتمال اینکه «کف» بر کف پا هم اطلاق شود، منتفی است؛ زیرا نه در لغت عرب و نه در استعمالات موجود بین عرب زبان‌ها چنین معنایی برای «کف» وجود ندارد. اگر سند این روایت، معتبر بود، باید وجود جمع عرفی بین این روایت و روایات دیگر بررسی می‌شد؛ لذا «قدمین» مستثنا نیست.

#### اشکال دلالی: اجماع بر وجوب ستر «قدمین» بر خلاف روایت

ممکن است گفته شود این روایت «قدمین» را هم جزء مستثنیات حرمت نظر دانسته است؛ در حالی که به اتفاق و اجماع فقها، نظر به «قدمین» جایز نیست؛ پس باید مفاد این روایت را (حتی درباره وجه و کفین) غیرقابل استناد دانست. در مباحث بعدی به تفصیل ادعای اجماع بررسی خواهد شد.

اما در مقابل این عده، برخی دیگر گفته‌اند هر چند نظر به قدمین حرام باشد، باز هم این روایت می‌تواند دال بر استثنای وجه و کفین از حکم حرمت نظر باشد، که

۱. عبد الله بن الحسن، عن جده علي بن جعفر، عن أخيه موسى ابن جعفر رضی الله عنهما، قال: «و سألته عن الرجل ما يصلح له أن ينظر إليه من المرأة التي لا تحل له قال الوجه والكف وموضع السوار» (قرب الإسناد، ص ۲۲۷، ح ۸۹۰).

عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن جميل بن دراج عن الفضيل بن يسار قال: «سألت أبا عبد الله رضی الله عنه عن الدرّاعين من المرأة أهما من الزينة أني قال الله تبارك وتعالى ﴿وَلَا يَبْصُرْنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِيُفَوِّتَيْنَّ﴾ قال نعم و ما دون الخمار من الزينة و ما دون السوارين» (الكافي، ج ۵، ص ۵۲۰ و ۵۲۱، ح ۱؛ وسائل الشيعه، ج ۲۰، ص ۲۰۰، ح ۱).

من كتاب المحاسن عن أبي عبد الله رضی الله عنه: «في قوله جل ثناؤه ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ قال الوجه والذراعان» (مكارم الأخلاق، ص ۲۳۲).

و عنه، عن مسعدة بن زياد قال: «وسمعت جعفرًا رضی الله عنه؛ و سنلت عتًا تظهر المرأة من زينتها قال: الوجه و الكفین» (قرب الإسناد، ص ۸۲، ح ۲۷۰؛ وسائل الشيعه، ج ۲۰، ص ۲۰۲، ح ۵).

این دلالت به دو تقریب بیان شده است:

### پاسخ اول: شباهت مقام با عام مخصّص

صاحب ریاض فرموده است: هرچند نظر به قدمین را حرام بدانیم، باز هم این روایت می‌تواند بر استثنای وجه و کفّین از حرمت نظر دلالت نماید؛ زیرا این روایت، مانند دلیل عام مخصّص است که پس از تخصیص عام به خاص، نسبت به موارد باقی مانده حجت است. در اینجا باید به سبب ادله مانعه، مدلول روایت نسبت به جواز نظر به قدمین را تخصیص زده، و از آن رفع ید کرد؛ اما دلالت روایت بر استثنای وجه و کفّین باقی می‌ماند!

### اشکال: عدم امکان تخصیص روایت صریح

اما نمی‌توان این استدلال را پذیرفت؛ زیرا در عام مخصّص استعمال لفظ عام صحیح بوده، و فقط دلیل خاص قرینه است که متعلق حکم، باقی مانده افراد عام پس از تخصیص است؛<sup>۱</sup> اما در محل بحث، از آنجا که بر شمول حکم عام نسبت به فرد خاص تصریح شده، اگر «قدمین» از شمول حکم جواز نظر خارج بشود، تعبیر روایت نادرست و باطل خواهد شد؛ بنابراین، تشبیه روایت به عام مخصّص وجهی ندارد.

### پاسخ دوم: التزام به تبعّض در حجّیت

شیخ انصاری درباره این روایت مرسله فرموده است:

«وأصح منها: مرسله مروك بن عبید، لكن فيها زيادة: «القدمین» علی «الوجه و الكفّین» و لا تقدح، لأنّ طرح بعض الروایة لدلیل لا یسقط باقیها عن درجة الاعتبار.»<sup>۲</sup>

۱. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۴۹.

۲. بر اساس مبنای استاد رحمته، ورود مخصّص، کاشف از عدم عمومیت مراد استعملی است؛ نه اینکه صرفاً مراد جدی تخصیص خورده باشد.

۳. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۴۷.

### اشکال به تبعض در حجیت

می‌توان در پاسخ گفت اگر متکلم در قسمتی از کلام اشتباه کرده یا قصد جدّ نداشته، یا سخنش از روی ترس یا تقیه یا شوخی بوده است، عقلاً نسبت به سایر فقرات آن، نه اطمینان می‌یابند و نه اصالة‌الجد را در مورد سایر فقرات جاری می‌سازند؛ به عنوان نمونه، اگر در پاسخ به پرسش از جواز تقلید از زید، گفته شود «بله، از زید و عمرو می‌توان تقلید نمود»، اگر بدانیم عمرو یک فرد عادی و بی‌سواد است و گوینده، قصد جدّی نداشته است، ترتیب اثر بر پاسخ وی نسبت به «زید» عقلایی نیست. در اینجا هم بعد از نپذیرفتن حجیت کلام نسبت به «قدمین»، نمی‌توان دلالت روایت بر استثنای وجه و کفین از حرمت نگاه را حجّت دانست.<sup>۱</sup> طبق مبنای خود مرحوم شیخ که فرموده: «خبری که وثوق نوعی ایجاد کند، قابل عمل است»<sup>۲</sup>، این مطلب واضح‌تر است.<sup>۳</sup>

### جمع بین روایت مروک بن عبید و روایات دیگر

اگر روایت مروک بن عبید را قابل عمل و اعتنا بدانیم، جمع این روایت با روایات صحاح که دلالت بر استثنای وجه و یدین دارد به دو صورت ممکن است:

#### جمع اول: حمل روایات مقابل روایت مروک بر بیان مثال نه انحصار

صورت اول: ظاهراً بهترین راه جمع این است که همه این موارد از باب مثال و مصداق برای «ما ظَهَرَ مِنْهَا» باشد؛ چنانکه بین روایات باب جواز نظر برای شخص خواهان ازدواج، که تعابیری مختلف داشت، این‌گونه جمع کردیم که موارد مذکور در روایات از باب مثال است؛ البته عرفاً بعید است دست را از باب مثال ذکر کنند و صورت را ذکر نکنند؛ اما اگر صورت را ذکر کنند و دست را بیان نکنند یا اینکه صورت و دست ذکر شود و مشابهات آنها ذکر نشود، عرف این را می‌پذیرد.

۱. مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری (کتاب النکاح (حائری یزدی)، ص ۲۸) نیز، به همین مطلب تصریح کرده است.

۲. فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۷۴.

۳. شیخ انصاری در بحث تعارض اخبار، تبعیض در حجیت را در مواردی منکر شده است و به نظر می‌رسد مقام نیز از مصادیق آن است. (فرائد الأصول، ج ۴، ص ۳۱).

### جمع دوم: استحباب ستر قدمین

صورت دوم: شاید بتوان این روایات را چنین جمع کرد که ستر قدمین مستحب یا مستحب مؤکد باشد و ستر باقی مانده بدن جز وجه و کفین، واجب باشد. به هر حال، چنان که بیان شد، اعتبار این روایت ثابت نیست.

### روایت دهم: روایت علی بن جعفر

عبدالله بن الحسن، عن جده علی بن جعفر، عن أخیه موسی ابن جعفر رضی الله عنهما، قال: «و سألته عن الرجل ما يصلح له أن ينظر إليه من المرأة التي لا تحل له قال الوجه و الكف و موضع السوار»<sup>۱</sup>

این روایت، مانند روایت مروک بن عبید، به شکل مستقیم درباره جواز نظر است، نه ستر، و نیازی به ملازمه بین حکم ستر و نظر ندارد. در این روایت، «موضع السوار» به معنای جای دستبند، از حرمت نظر استثنا شده است؛ پس نگاه به جای دستبند جایز است.

### تعارض روایت علی بن جعفر و فضیل در موضع السوار

ممکن است گفته شود این روایت با ظاهر یا صریح صحیحۀ فضیل بن یسار<sup>۲</sup> که در روایات مفسر آیه ابداء زینت بیان شد، معارض است؛ زیرا در صحیحۀ فضیل، «ما دون السوارین» به معنای «ما یستره السوارین و تحت السوارین»، به عنوان زینت مخفی معرفی شده که باید پوشانده شود؛ ولی در این روایت، «موضع السوار» به عنوان زینت آشکار معرفی شده که نگاه به آن مجاز است.

### حل تعارض: کراهت کشف موضع السوار

ولی می توان بدین شکل بین این دو روایت جمع کرد که کشف «وجه و کفین» بدون هیچ کراهتی، جایز است و کشف «موضع السوار» جایز است؛ ولی کراهت

۱. قرب الإسناد، ص ۲۲۷، ح ۸۹۰.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۰، ح ۱: محمّد بن یعقوب عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن جمیل عن الفضیل قال: «سألت أبا عبد الله رضی الله عنهما عن الذراعین من المرأة هما من الزینة التي قال الله ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ قال نعم و ما دون الخمار من الزینة و ما دون السوارین».

دارد. صحیحهُ فضیل، «موضع السوار» رازینت مخفی شمرده؛ زیرا کشف آن مکروه است و به اعتبار «کراهت»، داخل در «وَلَا یَبْدِیْنَ زَیْنَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» قرار گرفته است؛ اما در این روایت، جزء زینت آشکار شمرده شده و نگاه به آن جایز است؛ زیرا کشف آن حرام نبوده و فقط مکروه است. اما این راه حل قابل مناقشه است.

اشکال اول: عدم وجود فتوا به جواز کشف «موضع السوار» اولاً، گرچه طبق برخی اقوال، «قدمین» نیز به وجه و کفین ملحق شده، و نگاه به آن جایز دانسته شده است؛ اما احتمال وجود چنین فتوایی در مورد «کشف جای دستبند»، بعید است، و در تتبع اقوال چنین قولی یافت نشد.

اشکال دوم: اعتبار نداشتن روایات قرب الإسناد با داشتن معارض قوی ثانیاً، روایات دال بر استثنای انحصاری وجه و کفین، هر آنچه را که ممکن است به عنوان مرجح مطرح باشد دارا است؛ یعنی متعدد بوده، سند آنها نیز اصح، و راویان آنها افقه‌اند. شهرت فتوایی نیز موافق آنهاست؛ پس در مقام ترجیح، مقدم می‌شوند؛ خصوصاً نسخه‌ای که از قرب الإسناد در اختیار است به ابن‌ادریس منتهی می‌شود، و خود ایشان شهادت داده که این نسخه سقیم بوده و اغلاط فراوانی دارد؛ بنابراین، اگر روایات کتاب قرب الإسناد با قواعد و روایات کتب معتبره تعارض کند و نیاز به این باشد که با تکلف آن را معنا کنیم، قابل اعتماد نیست؛ از این رو، روایت مورد بحث در برابر روایات متعدد نقل شده در کتب معتبری همچون کافی، نمی‌تواند مقابله کند.

نتیجه بررسی روایات: استثناء «وجه و کفین» از لزوم ستر و حرمت نظر نتیجه بررسی مجموع این روایات، این است که «وجه و کفین» از حکم «لزوم ستر» و «حرمت نظر به اجنبیه» استثناست و اطلاق روایات، فرض علم شخص به وجود ناظر را نیز، شامل می‌شود.

۱. النور، ۳۱.

۲. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۶.

دلیل سوم: جواز نظر به «وجه و کفین» با لحاظ عدم سؤال راویان از حکم آن دلیل سوم بر جواز نظر به وجه و کفین، کلامی از صاحب ریاض است. ایشان فرموده است: در روایات، سؤالات متعددی از نظر یا ستر شعر و ذراع شده است؛ اما در هیچ یک از آنها از نگاه به وجه سؤال نشده است. سؤال نکردن از حکم «وجه و کفین» نشانه واضح بودن استثنای وجه از لزوم ستر و یا حرمت نظر است. گویا حکم جواز نظر به وجه چنان مسلم بوده که نیاز به سؤال نیز نداشته، و تنها حکم نگاه به شعر و ذراع زن نامحرم مشتبه بوده که نیاز به سؤال داشته است؛ پس نظر به وجه و کفین جایز است.<sup>۱</sup> ایشان روایات شخص خواهان ازدواج را نیز دلیل بر واضح بودن جواز نظر به وجه و کفین دانسته است.<sup>۲</sup>

البته در مسئله شخص خواهان ازدواج یا خریدار کنیز، از نگاه به «وجه» سؤال شده است؛ ولی سؤال بدین جهت است که در آنها غالب نگاه‌ها به «وجه» با تحریک و التذاذ همراه است و باید حکم آن بیان گردد؛ بنابراین، اینکه ایشان روایات شخص خواهان ازدواج را نیز دلیل بر واضح بودن جواز نظر به وجه و کفین دانسته، صحیح نیست.

### بررسی دلیل سوم

در بررسی دلیل فوق، ابتدا کلامی از صاحب جواهر، مطرح و بررسی می‌شود.

اشکال صاحب جواهر: اکتفاء سائلین به سؤال از «مو» به جای «صورت» صاحب جواهر در اشکال به صاحب ریاض فرموده است: این مطلب نمی‌تواند دلیل استثنای وجه و کفین باشد؛ چون به طور متعارف، تنها به مو نگاه نمی‌شود تا از حکم آن جداگانه سؤال شود؛ بلکه نگاه به «مو»، همراه با نگاه به «صورت» است. شاید همین تلازم خارجی بین نگاه به مو و نگاه به صورت باعث شده سائل از پاسخ منفی حضرت در جواز نگاه به مو، حکم نگاه به صورت را نیز بفهمد و نیازی به سؤال جداگانه از حکم صورت نباشد؛ پس شاید نگاه به صورت هم حرام باشد.<sup>۳</sup>

۱. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۵۰.

۲. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۵۱.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۸۰.

ملازمه بین تجویز نظر به مو و تجویز نظر به صورت با دو تقریب قابل بیان است:

**تقریب اول:** مراد از جواز نظر به مو این نیست که صورت را بپوشاند و فقط مو پیدا باشد؛ چنین فرضی نادر است و باید سؤال به موارد متعارف که سر و صورت زن باز است، ناظر باشد. به طور قهری، اگر نگاه به زنی که سرش مکشوف است جایز باشد، معنایش این است که به صورت زن هم می توان نگاه کرد.

**تقریب دوم:** به اتفاق فقها اگر نظر به مو جایز باشد، نظر به صورت نیز جایز است؛ پس وقتی حکم مو بیان شود، طبق ملازمه حکم صورت هم مشخص می شود.

**پاسخ:** عدم ملازمه بین حرمت نظر به «مو» و حرمت نظر به «صورت» گرچه کلام ایشان درباره برخی روایات صحیح است که توضیح آن در ادامه خواهد آمد؛ اما نسبت به برخی دیگر از روایات که در ذیل خواهد آمد، تمام نیست. اگر حضرت بفرمایند: «نگاه به مو جایز است»، حکم نگاه به صورت هم استفاده می شود؛ ولی اگر بفرمایند: «نگاه به مو حرام است»، نمی توان از آن حرمت نگاه به صورت «صورت» را استفاده کرد. به عبارت دیگر، اگر «صورت و مو» هر دو مکشوف باشند و نگاه به «مو» ممنوع شود، ملازمه ندارد که در فرض ستر موها، نگاه به مجرد «صورت» نیز حرام باشد.

### روایات موافق کلام صاحب ریاض

روایاتی که موافق با ادعای صاحب ریاض است و کلام صاحب جواهر درباره آن صادق نیست به دو گروه قابل تقسیم است؛ گروهی از روایات بر «جواز کشف وجه»، و گروهی دیگر بر «جواز نظر به وجه» دلالت دارد؛ البته تمسک صاحب ریاض به مجموع این روایات است که متعرض وجه و کفین نشده و این دال بر قطعی بودن جواز نظر به «وجه و کفین» و کشف آن است.

**طایفه اول:** روایات مربوط به جواز کشف

طایفه اول روایات، مربوط به جواز کشف است.

روایت اول: روایت حجاب سکینه دختر امیرالمؤمنین علیه السلام

و بهذا الإسناد، عن الحسين بن علي عليه السلام، قال: «أدخل علي أختي سكينة بنت علي عليه السلام خادم فغطت رأسها منه، فقبل لها: إنه خادم. قالت: هو رجل، منع شهوته!»<sup>۱</sup> مراد از خادم به قرینه ذیل روایت، «خصمی» است. در این روایت نامی از وجه برده نشده و لازمه پوشاندن رأس، پوشاندن وجه نیست؛ زیرا در بسیاری موارد، رأس، مستور و وجه، مکشوف است، و پوشاندن وجه و مکشوف بودن رأس نامتعارف است؛ پس از عدم تصریح به ستر وجه در این روایت می توان به جواز کشف وجه نزد اجنبی پی برد.

روایت دوم: مرسله مکارم الأخلاق

و قال عليه السلام: «لا تجلس المرأة بين يدي الخصمي مكشوفة الرأس.»<sup>۲</sup>

در این روایت نیز فقط کشف سر را نهی کرده و متعرض صورت نشده است؛ پس معلوم می شود کشف صورت جایز است.

روایت سوم: مکاتبه أم علی به نقل قاسم صيقل

وعنه (الصفار) عن محمد بن عيسى عن القاسم الصيقل قال:

«كتبت إليه أم علي تسأل عن كشف الرأس بين يدي الخادم؟ و

قالت له إن شيعتك اختلفوا علي في ذلك! فقال بعضهم لا بأس و

قال بعضهم لا يحل! فكتب عليه السلام سألت عن كشف الرأس بين يدي

الخادم لا تكشفني رأسك بين يديه، فإن ذلك مكروه.»<sup>۳</sup>

از اینکه در روایت، تنها حکم «رأس» پرسیده شده و کشف وجه مطرح نشده است، می فهمیم حکم وجه برای او مشخص بوده، و محل تردید نبوده است؛ چه «مکروه» به معنای حرمت باشد، چه نباشد؛<sup>۴</sup> زیرا طبع قضیه اقتضا دارد که اگر حکم وجه نیز برای وی مردّد باشد، حکم آن را هم سؤال کند؛ البته اگر حضرت،

۱. الأمالي (شیخ طوسی)، ص ۳۶۶، ح ۳۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۷، ح ۷.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۷، ح ۹؛ مکارم الأخلاق، ص ۲۳۲.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۵۷، ح ۳۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۴، ح ۷.

۴. البته در اینجا، به قرینه «لا تكشفني» ظاهر در حرمت است.

بدون هیچ سؤالی، حکم رأس را بفرمایند، ممکن است گفته شود روایت چنین دلالتی نخواهد داشت؛ اما با توجه به سؤال سائل می‌توان دریافت که در این روایت، جواز کشف «وجه» مفروغ عنه بوده است.

شاید گفته شود فرض سؤال در مورد کشف وجه برای «خادم» است، و جواز کشف، مختصّ خادمی می‌شود که مملوک شخص است؛ اما این برداشت صحیح نیست؛ زیرا اگر سؤال از مملوک خود شخص بود، این اشکال مطرح می‌شد که طبق برخی آیات<sup>۱</sup> و روایات<sup>۲</sup> نسبت به مملوک توسعه‌هایی وجود دارد، مثل جواز کشف زن مالک در برابر مملوک خویش؛ اما از روایت استفاده نمی‌شود خادم، مملوک وی بوده؛ بلکه سؤال از کلتی خادم است. علاوه بر اینکه در واقع نیز چه بسا خادمان، مملوک زن خانه نبودند؛ بلکه مملوک شوهر یا فردی دیگر بودند؛ پس فرض مزبور، شیوع هم نداشته تا بتوان روایت را به آسانی بر آن حمل کرد. ممکن است گفته شود شاید حکم ممالیک - که البته ملک این زن نیستند - و احرار فرق دارد و در برابر مورد اول ستر وجه لازم نیست و در برابر احرار ستر وجه لازم است؛ اما این مسئله، خلاف اجماع مسلمین است و در عامه نیز کسی چنین تفصیلی قائل نشده است.

#### روایت چهارم: صحیحۀ اسحاق بن عمار

روی اسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام أينظر المملوك إلى شعر مولاته قال نعم وإلى ساقها»<sup>۳</sup>

در این روایت نیز سؤالی از نگاه به صورت نشده است، پس معلوم می‌شود که

۱. النور، ۳۱: «وَفَلِ الْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُهُنَّ مِنْ أَضْرَاهُنَّ وَبَعْضُهُنَّ فُرُوجُهُنَّ وَلَا يَنْبِئُكِ زِينَتُهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ... وَ لَا يَنْبِئُكِ زِينَتُهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ ... أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ ...»؛ النور، ۵۸: «بِأَيْهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُؤُنَّ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ ...».

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۲۲۳-۲۲۴، باب ۱۲۴ (باب ما یحل للمملوك النظر الیه من مولاته).

۳. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۹، ح ۴۶۳۲؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۲۲۴، ح ۶. طریق مرحوم صدوق به اسحاق بن عمار (کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۲۳) چنین است: «و ما کان فیہ عن اسحاق بن عمار فقد رویته عن ابي عليه السلام عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن علي بن اسماعيل، عن صفوان بن يحيى، عن اسحاق بن عمار»؛ که طریق صحیحی است.

حرام نبوده است و الا باید حکم آن را سؤال می‌کرد. اشکال و پاسخ مذکور در روایت قبل (مکاتبه اُم علی) در اینجا نیز جاری است.

**روایت پنجم: صحیحۀ بنظی**

عبدالله بن جعفر فی قرب الإسناد عن أحمد بن محمد بن عیسی عن أحمد بن محمد بن أبی نصر عن الرضا علیه السلام قال: «لا تغظي المرأة رأسها من الغلام حتى يبلغ الغلام».<sup>۱</sup> در این روایت نیز تنها حکم «رأس» بیان شده و حکم کشف «وجه» بیان نشده است؛ با آنکه مسئله بسیار مورد ابتلاهم بوده است؛ بنابراین، می‌توان جواز کشف وجه را استفاده کرد.

**طایفه دوم: روایات مربوط به جواز نظر**

طایفه دوم، روایات مربوط به جواز نظر است.

**روایت اول: صحیحۀ بنظی (نگاه به خواهرزن)**

عبدالله بن جعفر فی قرب الإسناد عن أحمد بن محمد بن عیسی عن أحمد بن محمد بن أبی نصر عن الرضا علیه السلام قال:

«سألته عن الرجل يحل له أن ينظر إلى شعر أخت امرأته فقال لا إلا أن تكون من القواعد قلت له أخت امرأته والغريبة سواء قال نعم قلت فما لي من النظر إليه منها فقال شعرها وذراعها.»<sup>۲</sup>

از اینکه راوی از حکم «شعر» سؤال کرده و از حکم «وجه» سؤال نکرده است، معلوم می‌شود حکم نگاه به وجه برای او واضح بوده، و او نظر به وجه را جایز می‌دانسته است.

**روایت دوم: صحیحۀ محمد بن اسحاق**

علی بن إبراهیم عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن محمد بن إسحاق قال: «سألته أبا الحسن موسى علیه السلام قلت يكون للرجل الخصي يدخل على نسائه فيناولهنّ الوضوء فیری شعورهنّ قال لا.»<sup>۳</sup>

۱. قرب الإسناد، ص ۳۸۵، ح ۱۳۵۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۹، ح ۴.

۲. قرب الإسناد، ص ۳۶۳، ح ۱۳۰۰.

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

با آنکه به طور متعارف، وجوه نیز همراه «شعور» دیده می‌شود؛ اما در این روایت نیز سؤالی از «وجه» مطرح نشده است؛ بنابراین، نسبت به حکم وجه تردیدی نبوده و جواز نظر به وجه مسلم و مفروغ‌عنه بوده است.

#### روایت سوم: روایت حسین بن علوان

و عننه، عن ابن علوان، عن جعفر، عن أبيه عن عليّ عليه السلام، أنه كان يقول: «لا ينظر العبد إلى شعر سيتدته»<sup>۱</sup>  
از این روایت نیز برمی‌آید که نظر به «وجه» اشکالی ندارد.

#### روایات موافق کلام صاحب جواهر

اما برخی روایات دیگر که ظاهر بدوی آنها، استثنای وجه و کفین است، پاسخ صاحب جواهر به صاحب ریاض درباره آن‌ها مقبول است. این روایات در ذیل مطرح و بررسی می‌شود.

#### روایت اول: روایت عتاد بن صهیب

عَدَّةٌ من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن عتاد بن صهيب قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس بالنظر إلى رءوس أهل التهمة و الأعراب و أهل السواد و العلوج لأنهم إذا نهوا لا ينتهون...»<sup>۲</sup>

شاید در دفاع از صاحب ریاض گفته شود از این روایت استفاده می‌شود تفاوت این گروه‌ها با سایر گروه‌ها، جواز نظر به «رئوس» آنان است؛ زیرا تعبیر «إلى الوجوه» در آن نیامده است؛ بنابراین، میان آنان و سایر افراد، درباره استثنای وجه تفاوتی وجود ندارد و نظر به وجوه در همه افراد جایز است.

#### بررسی استدلال به روایت عتاد بن صهیب

اما در پاسخ می‌توان گفت: مقصود از جواز نگاه به رؤوس این زنان، نگاه در حال عادی است. در چنین حالی، تنها رؤوس آنان مکشوف نیست؛ بلکه رؤوس و وجوه

۱. قرب الإسناد، ص ۱۰۳، ح ۳۴۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۵، ح ۸.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۴، باب النظر إلى نساء الأعراب و أهل السواد، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۶، ح ۱.

آنان هر دو مکشوف است؛ بنابراین، طبق ملازمه‌ای که صاحب جواهر فرموده، از تعبیر روایت به نفی ب‌أس از نگاه به رؤوس، جواز نگاه به وجوه نیز استفاده می‌شود - البته اگر نگاه به «وجوه» جایز می‌شد، دلالتی بر استثنای رؤوس نمی‌کرد و ملازمه مزبور در اینجا وجود نداشت - بنابراین، این روایت بر جواز نظر به «وجوه» خصوص این گروه از زنان - نه همه زنان - دلالت دارد؛ چه وجوه به تنهایی و چه وجوه به همراه موها؛ چون معنا ندارد نگاه به وجه و مو باهم جایز باشد، اما نگاه به وجه به تنهایی جایز نباشد.

### روایت دوم و سوم: موثقه سکونی و روایت ابوالبختری

• موثقه سکونی: «لا حرمة لנסاء أهل الذمة أن ينظر إلى شعورهنّ و أیدیهنّ»<sup>۱</sup>

• روایت ابوالبختری: «لا بأس بالنظر إلى رؤوس نساء أهل الذمة»<sup>۲</sup>

شاید توهم شود در این دو روایت، «وجوه» استثنا نشده؛ بنابراین، آنان تنها در نظر به «شعور و ایدی» حکم اختصاصی داشته، و جواز نظر به «وجوه» میان آنان و دیگران مشترک است.

اما در این روایت نفی حرمت از آنان نسبت به شعور، با اولویت، موجب انتفای حرمت نسبت به وجوه نیز می‌شود و این ملازمه وجود دارد؛ زیرا به طور متعارف، هرگاه موهای آنان مکشوف باشد، روی آنان نیز باز است؛ مانند اینکه بگویند فلان شخص حرمتی ندارد و می‌توان وی را کشت که طبق فهم عرفی، زدن وی نیز جایز است؛ بنابراین، کلام صاحب جواهر، درباره این دو روایت نیز جاری است که فرموده بود سائیلین به سؤال از «شعر» به جای «وجه» اکتفا کرده‌اند.

### روایت چهارم: روایت یونس

الصفار عن يعقوب بن يزيد عن علي بن أحمد عن يونس قال:

«ذكر الحسين أنه كتب إليه يسأله عن حدّ القواعد من النساء اللّاتي

إذا بلغت جاز لها أن تكشف رأسها وذراعها فكتب عليه من قعدن

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۴، باب النظر إلى نساء أهل الذمة، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۵، ح ۱.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۵، ح ۲.

### عن التکاح.<sup>۱</sup>

مراد از «حسین» در صدر روایت معلوم نیست؛ ولی ظاهراً مکاتبه با امام هادی علیه السلام بوده است؛ زیرا بیشتر مکاتبات مرسل با آن حضرت بوده است.

شاید از این روایت نیز چنین استفاده شود که در روایت، تنها از جواز کشف «رأس» و «ذراع» پرسش شده، و سؤالی از «وجه» نشده است؛ بنابراین، جواز کشف وجه و جواز نظر به وجه، میان قواعد و غیر قواعد مشترک بوده، و تنها جواز کشف رأس و ذراع مختص قواعد است.

اما می‌توان در پاسخ گفت در این روایت نیز ممکن است جواز کشف «وجه» هم از اختصاصات قواعد باشد و با اولویت، از تعبیر روایت استفاده شود.

### روایت پنجم: صحیحۀ محمد بن مسلم

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حَمِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «لَا يَصْلِحُ لِلجَّارِيَةِ إِذَا حَاضَتْ إِلَّا أَنْ تَخْتَمِرَ إِلَّا أَنْ لَا تَجِدَهُ.»<sup>۲</sup>

شاید گفته شود از لزوم خمار برای دختری که به حد حیض رسیده برمی‌آید که تنها پوشاندن سر بر او واجب است؛ ولی باید گفت که چنین استظهاری از حدیث نمی‌توان کرد؛ زیرا روایت تنها ناظر به این است که قبل از بلوغ و حیض، خمار لازم نیست و پس از تکلیف و حیض<sup>۳</sup> ستر لازم است؛ اما به چگونگی ستر با خمار ناظر نیست.

### روایت ششم: روایت حماد بن عثمان

الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي عن حماد بن عثمان

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

۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۳۲، بَابُ مَتَى يَجِبُ عَلَى الْجَارِيَةِ الْقِنَاعُ، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۲۸، ح ۱. روایت بعد از این روایت در (الكافي، ج ۵، ص ۵۳۳، ح ۲) نیز به همین نحو است: محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان و أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الجارية التي لم تدرك متى ينبغي لها أن تغطي رأسها فمن ليس بينها وبينه محرم ومتى يجب عليها أن تفتح رأسها للصلاة قال لا تغطي رأسها حتى تحرم عليها الصلاة.»

۳. در حقیقت، حیض در روایت، اماره بلوغ است و خصوصیتی ندارد؛ رک: مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۳۷۰.

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «رأى رسول الله صلى الله عليه وآله امرأة فأعجبته فدخل إلى أم سلمة و كان يومها....»<sup>۱</sup>

اما دلیلی بر اینکه رؤیت حضرت اختیاری بوده، وجود ندارد؛ زیرا در این روایت به «رأی» تعبیر شده، و رؤیت با نظر تفاوت دارد؛ زیرا در تحقق رؤیت، اختیار معتبر نیست. بنابراین، هر چند شاید از روایات دسته اخیر - که به عنوان روایات موافق کلام صاحب جواهر مطرح شدند- در ابتدا استثنای وجه و کفین استظهار شود؛ ولی با توجه به پاسخ صاحب جواهر باید از این ظهور بدوی دست برداشت، و نمی توان دلالت آنها بر استثنای وجه و کفین را پذیرفت.

### روایات مربوط به جواز نظر عبد به مالکه

• محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن محمد عن ابن محبوب عن یونس بن عمار و یونس بن یعقوب جمیعا عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يحل للمرأة أن ينظر عبدها إلى شيء من جسدها إلا إلى شعرها غير متعمد لذلك.»؛ و در روایت دیگر: «لا بأس بأن ينظر إلى شعرها إذا كان مأمونا.»<sup>۲</sup>

• مثنی عن ابی بصیر: «أبي شيء يحل للمملوك أن ينظر إليه من مولاته؟ قال: ينظر إلى رأسها، ولا ينظر إلى ساقها.»<sup>۳</sup>

• عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن محمد عن محمد بن إسماعيل عن إبراهيم بن أبي البلاد و یحیی بن ابراهیم عن أبيه إبراهيم عن معاوية بن عمار قال: «... لا بأس أن يرى المملوك الشعر و الساق.»<sup>۴</sup>

شاید از این روایات نیز استفاده شود که چون در آنها، نظر مملوک به «شعر» و «رأس» مالکه خود جایز است و درباره «وجه» مطلبی بیان نشده، پس در جواز نظر به «وجه» مالکه و غیر مالکه، تفاوتی نیست.

اما باید در پاسخ گفت: در این روایات نیز، نمی توان تنها نظر به «شعر» و «رأس»

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۹۴، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۰۵، ح ۱.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۳۱، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۳، ح ۱ و ۲.

۳. الأصول الستة عشر، ص ۳۰۹، ح ۷؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۸۶، ح ۱۶۷۳۳.

۴. الکافی، ج ۵، ص ۵۳۱، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۴، ح ۵.

را از اختصاصات مالکه دانست. در حال عادی، مکشوف بودن «رأس»، ملازم با مکشوف بودن «وجه» است و شاید نظر به «رأس» و «وجه»، هر دو از اختصاصات نظر مملوک به مالکه باشد؛ و لازمهٔ جواز نگاه به «شعر» یا «رأس»، جواز نگاه به «وجه» هم هست و با این تعبیر، نظر به «وجه» هم تجویز شده باشد، نه اینکه روایت، تنها بر جواز نظر به «رأس» دلالت کند.

#### نظر مختار: جواز نظر به «وجه و کفین»

در هر صورت از مجموع آیات شریفه و روایات باید استثنای وجه و کفین را پذیرفت؛ زیرا از ظاهر آیه شریفه ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾<sup>۱</sup> استفاده می‌شود که تنها جیوب باید مستور باشند و ستر وجه لازم نیست. همچنین از روایات اخیر و روایاتی که بر استثنای وجه از حکم حرمت کشف دلالت می‌کرد - اعم از مفسر و غیر مفسر - می‌توان اطمینان کرد که وجه و کفین، از حکم حرمت نظر و حرمت کشف استثنا شده است.

#### بررسی جواز تکرار نظر به وجه و کفین

مسألة ۳۱: «... و استثنی جماعة الوجه و الکفین فقالوا بالجواز فیهما مع عدم الریبة و التلذذ و قبل بالجواز فیهما مرّة و لایجوز تکرار النظر و الأحوط المنع مطلقاً.»<sup>۲</sup>

#### بررسی روایات دال بر تفاوت نظر اول و دوم

برخی روایات میان نگاه بار اول و بار دوم تفاوت گذارده، و نظر اول را جایز و نظر دوم را ممنوع دانسته‌اند؛ از این رو، دلالت این روایات باید بررسی شود.

#### روایات خطاب پیامبر ﷺ به امیرالمؤمنین ؑ

طبق برخی از روایات، پیامبر اکرم ﷺ خطاب به امیرالمؤمنین ؑ، میان نظر اول و دوم تفاوت گذاشته‌اند. این روایات عبارت‌اند از:

- روایت عیون أخبار الرضا ؑ: قال رسول الله ﷺ: «... لا تتبع النظرة النظرة، فلیس

۱. النور، ۳۱.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳، م ۳۱.

لك يا عليّ إلا أوّل نظرة.<sup>۱</sup>

- روایت اصبع بن نباته از حضرت علی علیه السلام: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «يا عليّ لك أوّل نظرة والثانية عليك والاك.»<sup>۲</sup>
- روایت مفصل بن عمر از امام صادق علیه السلام: قال لأمير المؤمنين علیه السلام: «يا عليّ أوّل النظرة لك، والثانية عليك لالك.»<sup>۳</sup>

### اشکال دلالی: وجود قید «فی الصلاة» در برخی نقلها

این سه روایت در اصل یک روایت بوده است. با توجه به روایت دیگری که در این باره آمده، ارتباط این روایات با حرمت نظر به زن اجنبی قابل مناقشه است. این روایت بدین صورت است:

عن أبي الطفيل عن عليّ بن أبي طالب علیه السلام أنّ رسول الله صلی الله علیه و آله قال: «يا عليّ إنّ لك كنزاً في الجنة وأنت ذو قرينها ولا تتبع النظرة بالنظرة في الصلاة فإنّ لك الأولى وليست لك الأخيرة.»<sup>۴</sup>

مراد از تعبیر «ذو قرینها» محتمل است این معنا باشد که همان طور که برای دنیا ذو القرین بوده است و او در دنیا سلطنت داشته است در آخرت نیز ذو القرین و سلطانی وجود دارد که امیرالمؤمنین علیه السلام است، و بین این دو سلطنت به میزان تفاوت دنیا و آخرت تفاوت است. این معنا که «قرینها» به «طرفیها» معنا شود

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۳، ح ۱۱.

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۹، ح ۴۹۷۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۴، ح ۱۳؛ البته در این نشانی، صاحب وسائل از معانی الأخبار این حدیث را با کمی تفاوت نقل کرده است.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۵، ح ۱۷؛ و فی معانی الأخبار عن علی بن أحمد بن عمران الذّاق عن (حمزة بن محمّد العلوی) عن جعفر بن محمّد بن مالک عن محمّد بن الحسین بن زید عن محمّد بن زیاد الأزديّ عن مفصل بن عمر عن الصادق علیه السلام: «فی حدیث فی قوله تعالیّ ﴿فَتَنْظُرْ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيْتُ﴾ قال إنّما قتبه الله سبحانه بالنظرة الواحدة لأنّ النظرة الواحدة لا توجب الخطأ إلا بعد النظرة الثانية بدلالة قول النبي صلی الله علیه و آله لهما قال لأمير المؤمنين علیه السلام: يا عليّ أوّل النظرة لك والثانية عليك لالك.»

۴. به جز در معانی الأخبار (ص ۲۰۵، ح ۱) که تعبیر «الأخرة» آمده است، در منابع دیگر مانند بحار الأنوار (ج ۳۹، ص ۴۱، ح ۱۳)، وسائل الشیعة (ج ۲۰، ص ۱۹۴، ح ۱۴) و عمدة عیون صحاح الأخبار (ص ۲۶۵، ح ۴۱۹) تعبیر «الأخرة» آمده است؛ در هر حال، نگاه دوم مراد است.

۵. معانی الأخبار، ص ۲۰۵، ح ۱؛ بحار الأنوار، ج ۳۹، ص ۴۱، ح ۱۳.

بی دلیل است؛ زیرا «قرن» به معنای طرف نیست و برخی اهل لغت نیز که «طرفیها» معنا کرده‌اند، خود نیز معنای «طرف» را برای «قرن» ذکر نکرده‌اند.<sup>۱</sup>

در هر حال، از قید «فی الصلوة»<sup>۲</sup> در روایت می‌توان استفاده کرد که توصیه پیامبر ﷺ به آن حضرت، مربوط به نماز است و به محل بحث ما مربوط نیست. گفته شده به هنگام نماز خواندن، نظر به نقش انگشتر مکروه است، و چه بسا مانع حضور قلب می‌شود.<sup>۳</sup> درباره این روایت هم می‌توان گفت که نظر دوم از آنجا که انسان را از حضور قلب در نماز منصرف می‌کند، مورد نهی قرار گرفته و مراد از آن یا نظر به انگشتر و امثال آن است یا تصورات انسان در نماز مراد است؛ بنابراین، می‌توان گفت که تمام این چهار روایت ظاهراً یک روایت بوده و قید «فی الصلوة» هم در آن وجود دارد؛ از این رو، به مقام ارتباطی ندارد.

#### روایات ائمه علیهم‌السلام در لزوم برهیز از نگاه دوم

- روایت فقیه: و روی ابن ابي عمير عن الكاهلي قال قال ابو عبد الله عليه السلام: «التنظرة بعد التنظرة تززع في القلب الشهوة وكفى بها لصاحبها فتنة»<sup>۴</sup>
- روایت فقیه: قال الصادق عليه السلام: «أول نظرة لك والثانية عليك ولالك والثالثة فيها الهلاك»<sup>۵</sup>

۱. المحيط في اللغة، ج ۵، ص ۳۸۸؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۷۶؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ۶۶۸.  
 ۲. قید «فی الصلاة» در نقل وسائل الشیعة (ج ۲۰، ص ۱۹۴، ح ۱۴) و عمدة عیون صحاح الأخبار (ص ۲۶۵، ح ۴۱۹) وجود ندارد؛ اما در معانی الأخبار (ص ۲۰۵، ح ۱) و بحار الأنوار (ج ۳۹، ص ۴۱، ح ۱۳) ابن قید آمده است؛ بنابراین، دست‌کم تردید در وجود این قید، منشأ می‌شود که روایت مذکور از روایات مسئله محسوب نشود.

البته، ممکن است اشکال شود که این روایت در منابع عامه، فراوان و به طرق متعدد نقل شده و در هیچ‌یک از آن‌ها قید «فی الصلاة» نیامده است؛ اما این امر، تردید در وجود این قید را رفع نمی‌کند.

۳. وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۱۶۳، ح ۲؛ عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الزجل هل يصلح له أن ينظر في نقش خاتمه و هو في الصلاة كأنه يريد قراءته أو في المصحف أو في كتاب في القبلة قال ذلك نقص في الصلاة وليس يقطعها».

۴. من لايحضره الفقيه، ج ۴، ص ۱۸، ح ۴۹۷۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۲، ح ۶.

۵. کتاب من لايحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۷۴، ح ۴۶۵۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۳، ح ۸.

- روایت خصال: یاسناده عن عليّ عليه السلام في حديث الأربعمائة قال: «لکم أول نظرة إلى المرأة فلا تتبعوها نظرة أخرى واحذروا الفتنة.»<sup>۱</sup>
- روایت دعائم الإسلام: عن عليّ عليه السلام أنه قال: «سئل عن الرجل تمز به المرأة فينظر إليها قال أول نظرة لك والثانية عليك لالك والنظرة الثالثة سهم مسموم من سهام إبليس.»<sup>۲</sup>
- قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من أطلق ناظره أتعب خاطره من تتابعت لحظاته دامت حسرته.»<sup>۳</sup>

### اشکال دلالتی: اراده حرمت نگاه دوم در فرض خوف فساد

گرچه این روایات، ناظر به بحث نظر به اجنبیه است و میان نگاه اول و دوم تفاوت گذاشته، اما از تعابیر این روایات به «و احذروا الفتنة»<sup>۱</sup> و «النظر سهم من سهام إبليس»<sup>۲</sup>، می توان دریافت که مراد از نظر در این روایات، نظر تحریک آمیز است؛ یعنی نگاه نخست اتفاقی یا عمدی مجاز، که برای انجام دادن کار شخصی است، جایز است. مرحوم شیخ انصاری نیز همین مطلب را فرموده و روایت علی بن سويد را نیز مؤید دانسته است؛<sup>۳</sup> اما اگر انسان بداند یا احتمال دهد با نگاه دوم تحریک می شود، نگاه دوم جایز نیست؛ زیرا شارع تنها نگاه اول را اذن داده؛ ولی نگاه دوم را برای جلوگیری از زمینه خطرات بعدی، ممنوع کرده است؛ البته نظر به قصد تلذذ، حتی برای بار اول هم جایز نیست. تمامی این مباحث در فرض عادی است؛ اما در موارد اضطرار، تا ضرورت باقی باشد، نگاه جایز است، هرچند متعدد باشد.

۱. الخصال، ج ۲، ص ۶۳۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۴، ح ۱۵.

۲. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۰۲؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۶۸، ح ۱۶۶۷۶.

۳. جامع الأخبار، ص ۹۳؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۶۸، ح ۴.

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۴، ح ۱۵.

۵. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۰، ح ۱.

۶. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۵۳.

### جهت پنجم: بررسی مقتضای قواعد اولیه در حرمت نظر به اجنبیه

جهت پنجم در مقام، بررسی مقتضای قواعد اولیه در حرمت نظر به اجنبیه است.

#### مقتضای قواعد اولیه در بحث نظر به اجنبیه: لزوم احتیاط

اگر ادله طرفین بر لزوم ستر وجه و کفین، یا جواز کشف آن تمام نباشد و نتوان با ادله شرعی، حکم مسئله را مشخص کرد، باید طبق اصل اولی، حکم به احتیاط شود، نه براءت؛ چون ملاک مفسده، محرز است و نوعاً محرک شهوت است، و تنها احتمال وجود مفسده مزاحم در الزام وجود دارد؛ اما با وجود چنین احتمالی، عقل چشم‌پوشی از مفاسد اولی، و مراعات نکردن آنها را اجازه نمی‌دهد.

بنابراین، بر خلاف سایر فقها نظیر صاحب ریاض<sup>۱</sup> که مقتضای اصل اولی در نگاه به وجه و کفین زن اجنبی را براءت و جواز دانسته‌اند، باید مقتضای اصل اولی را احتیاط دانست؛ البته باید قبل از اصل، به ادله رجوع کرد، و چنانچه از ادله، لزوم ستر یا جواز کشف استظهار نشود، آنگاه به مقتضای اصل، عمل خواهد شد.



---

فصل ۱۲: نگاه به محارم

---



## نگاه به محارم نسبی

مسألة ۳۲: «يجوز النظر الى المحارم التي يحرم عليه نكاحهنّ نسبا او رضاعا او مصاهرة، ما عدا العورة، مع عدم تلذذ و ريبه، و كذا نظرهنّ اليه.»<sup>۱</sup>  
مرحوم سید نگاه فرد به محارم خود و نگاه محارم به او را با دو قید جایز دانسته است: یکی اینکه نگاه به عورت نباشد؛ و دیگری اینکه نگاه از روی تلذذ و ريبه نباشد. برای توضیح مطلب باید اصطلاح «محرم» تبیین شود.

### تعريف اصطلاح «محرم» با تبیین عبارت عروه

تعريف واژه «محرم»: گاهی این کلمه در زبان فارسی به معنای جایز النظر به کار می‌رود؛ اما در مصطلح فقها به کسی محرم گفته می‌شود که ازدواج کردن با او و تمتع از او جایز نیست؛ بنابراین، همسر، مملوکه و کنیز محله جزء محارم نیستند. نکته اول: باید در این مسئله و تعريف محارم قید «دائماً» یا «ابدأ» افزوده شود؛ زیرا کسانی همچون خواهر همسر تا زمانی که خواهر او در حباله شخص است، فرد نمی‌تواند با وی ازدواج کند؛ اما ازدواج با خواهر همسر حرمت ابدی ندارد و محارم گفته نمی‌شود. همچنین ازدواج با خواهرزاده و برادرزاده همسر بدون اذن او حرام است؛ ولی محرم نیز نیستند.

نکته دوم: قید «نسباً أو رضاعاً أو مصاهرة» در کلام مرحوم سید برای اخراج حرمت ابدی ناشی از نمونه‌های ذیل است: «ازدواج در عده غیر» یا «عقد با ذات البعل در صورت علم» یا «زنا به ذات البعل (طبق نظر مشهور)» یا «ازدواج در حال احرام» که با شرایطی سبب حرمت ابد می‌شود؛ همچنین مسئله «لو اوقب غلاماً حرم عليه امة و بنته و اخته» و مسئله «امّ مزنی بها» یا «بنت مزنی بها» که از موارد حرمت ابد

۱۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳.

است؛ ولی در هیچ‌یک از این موارد عنوان «محرّم» صدق نمی‌کند و نگاه مجاز نیست، بلکه باید حرمت ابد، از نسب یا رضاع یا مصاهرّت (همچون امّ الزوجه، بنت الزوجه، زوجه پدر، عروس و...) ناشی شده باشد تا نظر به آنان جایز شود.

نکته سوم: در جواهر<sup>۱</sup> افزون بر نسب و رضاع و مصاهره، «ملک» را نیز سبب حرمت ابدی و در نتیجه جواز نظر دانسته است، مثلاً مملوکه پدر با شرائطی همچون دخول یا لمس و نظر شهوی، بر فرزند حرام ابدی می‌شود؛ البته باید کلمه «تحلیل» نیز اضافه شود؛ زیرا کنیزی که برای پدر تحلیل شده، با شرایط خاص، بر فرزند حرام ابد می‌شود؛ ولی می‌توان کلمه «ملکاً» را در جواهر به معنای اعمّ از ملک عین و ملک انتفاع لحاظ کرد؛ در نتیجه حرمت ابدی کنیز محلّه هم که پدر مالک انتفاع از او بوده، از این کلمه استفاده شود.

در عروة کلمه «ملکاً» نیامده؛ ولی مفهوم مصاهره به معنای عامی لحاظ شده که تمام این مصادیق را شامل می‌شود؛ چنان‌که در بحث‌های آینده تصریح کرده است.<sup>۲</sup> در میان فقهای گذشته نیز مرحوم فخر المحقّقین<sup>۳</sup> مصاهره را به معنای عامی گرفته است که ملک یمین را نیز شامل می‌شود، مرحوم محقّق کرکی<sup>۴</sup> نیز همچون بسیاری موارد دیگر به تبع ایضاح، مصاهره را به این معنای عام گرفته است؛<sup>۵</sup> بنابراین، نیازی به ذکر «أو ملکاً» در عبارت نیست.

نکته چهارم: مرحوم آقای خوئی فرموده است که موارد حرمت موقت ازدواج مثل

۱. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۲.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۸.

۳. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۶۳.

۴. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۲۸۲.

۵. توضیح بیشتر: تفسیری که در عروه برای کلمه «مصاهره» ذکر شده، از تفسیر ایضاح عام‌تر است، ایضاح «مصاهره» را چنین تفسیر کرده: «المصاهره و هو تحریم أمهات الموطونة و إن علون و بناتها و إن نزلن و تحریم منکوحة الابن علی الأب و ان علا و بالعکس لا غیر» (ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۶۳). عروه «مصاهرّت» را چنین تفسیر کرده است: «هي علاقة بين أحد الطرفين مع أقرباء الآخر تحدث بالزوجية أو الملك عیناً أو انتفاعاً بالتحلیل أو الوطاء شبهة أو زناً أو النظر و المتس في صورة مخصوصة» (العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۸) این معنای عام قطعاً ملاک جواز نظر نیست و مثل امّ مرتبی بها محرمّ ابدی می‌شود؛ اما جزء محارمی نیست که بتوان به آنان نگاه کرد.

خواهرزن از موارد محارم استثنا هستند، و تنها محارم ابدی را محارم می‌نامند. حرمت ابدی که به سبب مصاهره به وجود می‌آید، گاهی از علقه زوجیت ناشی شده و گاهی ناشی از اسباب دیگر ناشی می‌شود، مثل زن شوهرداری که زناکرده و بر زانی حرام شده است یا زنی که با لِعان یا نُه طلاق بر همسرش حرام شده، در چنین مواردی نگاه به آن زن جایز نیست!<sup>۱</sup>

اما تفصیل ایشان، به هیچ وجه محل بحث نبوده و تخصصاً از بحث خارج است؛ زیرا حرمت زنی که با لِعان بر همسرش حرام شده یا به نذر و عهد و قسم (اگر انعقاد نذر و عهد و قسم را بپذیریم) حرام شود، حرمت با مصاهره شمرده نمی‌شود. در مصاهره برخی فامیل‌های زن محرم ابدی می‌شوند نه خود همان زنی که زوجه بوده و اکنون حرام ابد شده است.

### تفسیر عورت با بررسی روایات

حال با توجه به اینکه قطعاً نظر به عورت محارم حرام است؛ اما مراد از «عورت» محل اختلاف است. باید بررسی شود که آیا مراد از «عورت» تنها سوءتین است یا محدوده ناف تا زانو (بین السرة والرکبة) به طور کامل عورت است؟ روایات ذیل برای این منظور بررسی می‌شود.

#### روایت حسین بن علوان

عنه عن الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه عليه السلام أنه قال: «إذا رَوَّج الرجل أُمَّته فلا ينظرنَّ إلى عورتها. والعورة ما بين السرة والرکبة.»<sup>۲</sup>

**کلام آقای خوئی:** دلالت روایت حسین بن علوان بر عورت بودن ناف تا زانو

مرحوم آقای خوئی فرموده است: عورت محدوده ناف تا زانو است؛ بنابراین، به محدوده ناف تا زانوی محارم نسبی، سببی و رضاعی نمی‌توان نگاه کرد.<sup>۳</sup> البته

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۵۴.

۲. قرب الإسناد، ص ۱۰۳، ح ۳۴۵.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۱۲، ص ۸۲.

ایشان فرموده است که چون احدی چنین فتوا نداده لذا بنا بر احوط وجوبی نگاه به ناف تا زانوی محارم جایز نیست.<sup>۱</sup>

تقریب استدلال ایشان چنین است که چون این روایت معتبر است و در کلمه «العورة» الف و لام برای جنس است؛ لذا اگر دلیل یا اجماعی بر حرمت نگاه مرد به عورت زنان محرم خویش، قائم شد مراد از عورت، تمام محدوده «بین السرة و الركبة» است.

### اشکال سندی با لحاظ عدم وثاقت حسین بن علوان

سند روایت جز از ناحیه حسین بن علوان، قابل اعتماد است. برای توثیق حسین بن علوان به وجوه متعددی ممکن است تمسک شود که در مقام دو وجه بیان می شود که هر دو محل مناقشه است:

وجه اول: توثیق نجاشی؛ نجاشی در ذیل عنوان حسین بن علوان فرموده:

«الکلبی مولا هم کوفی عامی، وأخوه الحسن یکنی أبا محمد ثقة، رویا عن أبي عبد الله عليه السلام، و ليس للحسن کتاب، و الحسن أخض بنا و أولی روی الحسین عن الأعمش و هشام بن عروة.»<sup>۲</sup>

مرحوم آقای خوئی توثیق را مربوط به حسین بن علوان که مترجم و معنون استقلالی نجاشی است دانسته<sup>۳</sup>؛ اما در مباحث سابق<sup>۴</sup> استظهار شد که توثیق

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص ۸۳.

۲. رجال النجاشی، ص ۵۲، ش ۱۱۶.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص ۸۳؛ «و هذه الرواية موثقة كما عرفت، و رميها بالضعف كما عن الهمداني و غيره من جهة أن الحسين بن علوان عامي لم يؤثق في غير محله كما مر غير مرة، لتوثيق النجاشي إياه على ما هو ظاهر عبارته حيث قال: «الحسين بن علوان الكلبی مولا هم کوفی عامی، و أخوه الحسن یکنی أبا محمد ثقة... إلخ. فإن الظاهر أن التوثيق عائد إلى الحسين.»

استاد علیه السلام البته مرحوم آقای خوئی در بحث تخلی که قبل از تحقیقات رجالی ایشان بوده این روایات را تضعیف نموده است (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۴، ص ۳۲۱): «بلأ أن هذه الأخبار ساقطة عن الاعتبار لضعف اسنادها و لا يمكن الاستدلال بها بوجه، على أنها معارضة بمثلها من الأخبار الضعاف»؛ ولی در مباحث بعدی این روایت را موثقه دانسته است.

۴. ر.ک: «جواز نگاه و لمس در خرید کنیز و ادله آن» (مسألة ۲۶: «... و کذا يجوز النظر إلى جاریه بريد شراءه و إن كان بغير إذن سيدها و الظاهر اختصاص ذلك بالمشتري لنفسه فلا يشمل الوكيل و الولي و

مربوط به حسن است.

وجه دوم: عبارت ابن عقده درباره حسن بن علوان: «إِنَّ الْحَسَنَ كَانَ أَوْثَقَ مِنْ أَخِيهِ وَ أَحْمَدَ عِنْدَ أَصْحَابِنَا»<sup>۱</sup> و عبارت نجاشی «و الحسن أخصّ بنا و أولى» نیز مؤید این معناست؛ زیرا نشان می‌دهد هر دو ثقه هستند و حسن وثاقتش بیشتر است.<sup>۲</sup>

اما کلمه «اوثق»، دلالت بر صدق کلمه «ثقة» - علی وجه الاطلاق - بر حسین بن علوان نمی‌کند، وقتی دو نفر هر دو بد هستند، «بهرتر» دانستن یکی از آنان این نیست که هر دو «به» باشند؛ زیرا در صحت اطلاق افعال تفضیل، صدق حقیقی مبدأ بر «مفضّل» و «مفضّل علیه» لازم نیست؛ بلکه صدق فرضی آن نیز کافی است، و همین مقدار که شریکی از دیگری کمتر باشد برای اطلاق لفظ بهتر کافی است؛ یعنی اگر برای اولی خوبی فرض شود خوبی دومی بیشتر از آن است.<sup>۳</sup>

الفضولي و أما في الزوجة فالمقطوع هو الاختصاص. «العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۶».

۱. خلاصة الأقوال، ص ۲۱۶.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۱۲، ص ۸۳.

۳. توضیح بیشتر: می‌توان با بیانی دیگر نیز عدم دلالت کلمه «اوثق» بر وثاقت مفضّل و مفضّل علیه را ثابت کرد، این بیان از برخی عبارات استاد<sup>۴</sup> در بحث‌های سابق قابل استفاده است. اگر صدق حقیقی مبدأ شرط صحت اطلاق افعال تفضیل باشد، معنای آن صحت اطلاق لفظ صفت مشابه یا اسم فاعل بر دو طرف نیست. توضیح مطلب اینکه کلماتی چون عالم، شجاع، زیبا به کسی که به مرتبه خاصی از علم و شجاعت و زیبایی رسیده گفته می‌شود؛ بنابراین، هنگام وجود علم اندک یا اظهار شجاعت در یک حادثه کوچک یا زیبایی از جهت خاص، نمی‌توان او را عالم، شجاع، زیبا خطاب نمود؛ اما چنین انصرافی در صیغه افعال تفضیل از کلمات وجود ندارد؛ به همین دلیل وقتی دو نفر با هم مقایسه می‌شوند، گفته می‌شود «اولی از دومی زیباتر و دومی از اولی زشت‌تر است» بدون اینکه تعارضی بین مفهوم ماده و هیأت دو کلمه «زیباتر» و «زشت‌تر» دیده شود و بدون اینکه عرف آن را اجتماع ضدّین بدانند، گرچه اطلاق کلمه زشت و زیبا منصرف به مرتبه خاصی از زیبایی و زشتی است، و عرف اطلاق «زشت و زیبا» بر یک شخص را اجتماع ضدّین می‌داند.

کلمه «ثقة» نیز به کسی گفته می‌شود که در نوع موارد محلّ اعتماد باشد و مجرد اعتماد از جهت خاص و در مورد نادر سبب صحت اطلاق کلمه «ثقة» نمی‌شود؛ اما کلمه «اوثق» تنها بر وجود «وثاقه ما» دلالت دارد. و وجود مقداری از وثاقت را که مصحح اطلاق «ثقة» باشد، ثابت نمی‌کند، چنان‌که ابن غضائری در ترجمه «الحسن بن علی بن ابی حمزة» فرموده: «ضعیف في نفسه و أبوه أوثق منه» (الرجال، ص ۵۱) نجاشی نیز در ترجمه «الحسن بن محمد بن جمهور» فرمود: «قالوا كان أوثق من أبيه و أصلح له» (رجال النجاشی، ص ۶۲)، با اینکه محمّد بن جمهور را نیز، به شدّت تضعیف کرده است (رجال النجاشی، ص ۳۳۷).

از آنجا که بیشتر روایات حسین بن علوان درباره مستحبات و آداب است و شاید اعتماد به آن روایات به دلیل تسامح در ادله سنن باشد، نمی‌توان از طریق کثرت روایت و عمل اصحاب، وثاقت وی را ثابت کرد؛ بنابراین، وجهی برای توثیق حسین بن علوان نداریم، و سند روایت قابل اعتماد نیست.

### اشکال دلالی

همچنین بیان محدوده عورت در این روایت به این معنا نیست که کلمه «العورة» در تمام روایات به معنای «ما بین السرة و الركبة» باشد، یا اینکه کلمه «العورة» در معقد اجماع فقها نیز همین معنای عام باشد. بلکه پیش‌تر<sup>۱</sup> بیان شد «عورت» به تناسب احکام مختلف، معانی مختلفی دارد، به یک معنا تمام اندام زن عورت است، و در خانه ماندن زن مستحب است حتی اگر زن با پوشش تمام از خانه خارج شود، بدین دستور مستحبی عمل نکرده «النساء عی و عورة فاستروا عیهنّ بالسکوت و استروا عوراتهنّ بالبیوت».<sup>۲</sup> در مرحله دیگر تمام بدن به استثنای وجه و کفین که از نامحرم باید پوشیده شود، عورت است. در مرحله دیگر تمام بدن به استثنای وجه و کفین و قدمین که در نماز باید پوشیده باشد، عورت است. در مرحله دیگر «بین السرة و الركبة» عورت است، و در مرحله آخر خصوص «سوءتین» عورت است.

با توجه به معانی مختلف عورت در مراحل مختلف، نمی‌توان «الف و لام» در کلمه «العورة» را برای جنس دانست بلکه طبق ظواهر «الف و لام» برای عهد ذکری است و مراد، «عورة الامة المزوجة» است؛ بنابراین، برخلاف فرموده مرحوم آقای خوئی، روایت حسین بن علوان مفسر واژه «عورت» نبوده، و بر مدعا (حرمت نگاه به غیر عورت محارم) دلالت نمی‌کند.

### روایت بشیر نبال

عَدَّة من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن محمد بن عیسی عن اسماعیل بن یسار

۱. تفصیل این مطلب در بحث نظر به اجنبیه، ادله عامه لزوم ستر تمام بدن (حتی وجه و کفین)، دلیل سوم (روایات دال بر عورت بودن زن)، اشکال دوم بر کلام مرحوم آقای بروجردی مطرح شد.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۳۴، ح ۱.

عن عثمان بن عفان السدوسی عن بشیر التبال قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن الحمام فقال تريد الحمام فقلت نعم قال فأمر بإسخان الحمام ثم دخل فاتزر بإزار و غطى ركبتيه و سترته ثم أمر صاحب الحمام فطلى ما كان خارجا من الإزار ثم قال اخرج عتي ثم طلى هو ما تحته بيده ثم قال هكذا فافعل»<sup>۱</sup>.

سائل از امام باقر عليه السلام درباره کیفیت حمام رفتن سؤال می‌کند. حضرت دستور گرم کردن حمام را می‌دهند. سپس با لنگ وارد حمام می‌شوند و ناف و دو زانوی خود را با آن می‌پوشانند، قسمتی از بدن را که لنگ نداشت، به کیسه کش دستور می‌دهند با نوره تنظیف کند، سپس فرمود: کنار برو، آنگاه «ما تحت الإزار» را حضرت با دست خویش تنظیف کردند. سپس حضرت فرمود: «هكذا فافعل» تو همچنین عمل کن. گرچه فعل حضرت، دال بر اعم از حکم الزامی و غیر الزامی است، و احتمال اینکه حضرت برای مرتکب نشدن کار مکروه، تنظیف این قسمت را خود به عهده گرفته‌اند، وجود دارد و تنها فعل حضرت را نمی‌توان دال بر حرمت کشف و عورت بودن محدوده از ناف تا زانو دانست؛ ولی دستور ایشان به آن شخص که «هكذا فافعل» ظاهر در وجوب است؛ بنابراین، از روایت استفاده می‌شود «عورت» اختصاص به «سواتین» ندارد و بر محدوده بیشتری دلالت دارد.

ضعف سندی با لحاظ عدم وثاقت اسماعیل بن یسار و عثمان سدوسی

اما سند روایت مخدوش است؛ زیرا دو نفر از راویان موجود در سند - اسماعیل بن یسار و عثمان بن عفان السدوسی - هیچ راهی برای تصحیح و توثیق آنها نیست. سهل بن زیاد و محمد بن عیسی ثقه هستند؛ چنان‌که مشهور متأخرین نیز محمد بن عیسی را ثقه می‌دانند. بشیر نبال هم توثیق نشده، و مدحی که برای او ذکر شده که همسایه‌اش از او راضی بود<sup>۲</sup>، برای وثاقت حدیثی کافی نیست؛ ولی شاید به سبب روایت عده‌ای نظیر ابان بن عثمان الاحمر از او، وی معتبر باشد. اما اسماعیل بن یسار چه اسماعیل بن یسار هاشمی و چه واسطی باشد، توثیق

۱. الکافی، ج ۶، ص ۵۰۱، ح ۲۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۶۷، ح ۱.

۲. رجال الکثبی، ص ۳۶۹.

نشده و شواهدی از توثیقات عامّ همچون کثرت روایت اجلاء یا روایت «من لایروی و لایرسل إلا عن ثقة»، نیز در مورد او وجود ندارد. به احتمال مظنون او همان اسماعیل بن یسار هاشمی است که راوی کتاب او محمّد بن الحسین بن ابی الخطاب است؛ زیرا محمّد بن عیسی با محمّد بن حسین بن ابی الخطاب در یک طبقه قرار دارند و در برخی اسناد به طور معطوف ذکر شده‌اند.<sup>۱</sup> نجاشی درباره اسماعیل هاشمی فرموده است: «ذکره أصحابنا بالضعف»<sup>۲</sup>.

عثمان بن عفان سدوسی هم در تمام کتب اربعه، تنها همین یک روایت را دارد. در غیر کتب اربعه هم، تنها در سند یک روایت از عقاب الاعمال قرار دارد: «حدّثنی محمّد بن علی ماجیلویه قال حدّثنی عمی محمّد بن أبی القاسم عن محمّد بن علی الکوفی عن عثمان بن عفان السندوسی [السندوسی]»<sup>۳</sup> در این سند محمّد بن علی که از عثمان بن عفان نقل کرده همان ابوسمینه است و مشهور به ضعف است. پس سند روایت قابل اعتماد نیست؛ هرچند دلالت آن ضعیف نیست. البته اگر سند روایت صحیح بود، جمعاً بین الروایات، مدلول آن بر استحباب حمل می‌شد؛ بدین شکل که حضرت برای خودداری از ارتکاب کار مکروه، خود «بین السرة و الرکبة» را تنظیم کرده و راوی را بدان امر کرده‌اند.

### حدیث اربعمائة

شیخ صدوق روایت اربعمائة را چنین نقل کرده است:

أبی عن سعد عن الیقطینی عن القاسم بن یحیی عن جدّه الحسن بن راشد عن أبی بصیر و محمّد بن مسلم عن أبی عبدالله علیه السلام قال حدّثنی أبی عن جدّی عن أبائه علیهم السلام:

۱. رجال النجاشی، ص ۲۹.
۲. الإمامة و التبصرة من الحيرة، ص ۱۱۶، ح ۱۰۶؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۵۵، ح ۲۱؛ کمال الدین، ج ۱، ص ۲۰۱، ح ۱؛ مختصر البصائر، ص ۵۱، ح ۱۱/۱۱.
۳. رجال النجاشی، ص ۲۹.
۴. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۲۷۰: «لا یدخل الجنة سفاک الدماء و لا مدمن الخمر و لا ماشیا [ماش] بنمیم».

«أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام عَلَّمَ أَصْحَابَهُ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ أَرْبَعَمِائَةَ بَابٍ مِمَّا يَصْلَحُ لِلْمُسْلِمِ فِي دِينِهِ وَدُنْيَاهُ قَالَ: ... لَيْسَ لِلزَّجَلِ أَنْ يَكْشِفَ ثِيَابَهُ عَنْ فَخْذِهِ وَيَجْلِسَ بَيْنَ قَوْمٍ.»<sup>۱</sup>

ممکن است به این روایت تمسک شود که «فخذ» هم جزء عورت است و شخص نمی‌تواند آن را در مقابل دیگران کشف کند.

#### بررسی وثاقت قاسم بن یحیی و حسن بن راشد

مرحوم آقای خوئی در بحث تخلی، این روایت را ضعیف شمرده است.<sup>۲</sup> بحث تخلی قبل از تحقیقات رجالی ایشان بوده است، چنان‌که ایشان در آنجا روایت حسین بن علوان را نیز تضعیف کرده است؛ اما در بحث معنای عورت، روایت حسین بن علوان را معتبر شمرده و بدان استدلال کرده است.<sup>۳</sup>

روایت اربعمائة تنها شاید از ناحیه دو نفر دارای اشکال باشد: «قاسم بن یحیی» و جدش «حسن بن راشد». مرحوم آقای خوئی باید طبق مبنای خود، سند روایت اربعمائة را صحیح بشمارد، و هیچ وجهی برای تضعیف آن طبق مبنای ایشان وجود ندارد. ایشان طبق مبنای اولیّه خود راویان موجود در اسناد کامل الزیارات را توثیق می‌کرد. طبق این مبنا گرچه توثیق صریحی درباره حسن بن راشد نیست؛ اما چون ابن قولویه در موارد فراوانی با واسطه در اسناد کامل الزیارات از او روایت نقل کرده، ایشان باید او را ثقه بشمارد. همچنین قاسم بن یحیی نیز در اسناد کامل الزیارات وجود دارد، و طبق همین مبنا باید ثقه شمرده می‌شد. البته ایشان بعدها از این مبنا عدول کرد.<sup>۴</sup>

در هر حال از راه دیگری می‌توان قاسم بن یحیی، و حسن بن راشد را توثیق کرد؛ زیرا مرحوم صدوق در من لایحضره الفقیه<sup>۵</sup> بعد از نقل روایتی درباره کیفیت

۱. الخصال، ج ۲، ص ۶۱۱، ح ۱۰؛ مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۳۷۷، ح ۹۰۷-۲.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۴، ص ۳۲۱.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص ۸۲.

۴. صراط النجاة (خوئی، محضی)، ج ۲، ص ۴۵۷.

۵. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۵۹۷، ح ۳۱۹۹.

زیارت سیدالشهداء علیه السلام می فرماید: این روایت را حسن بن راشد از حسین بن ثویر از ابا عبد الله علیه السلام نقل کرده است، سپس روایت مربوط به زیارت وداع را از یوسف کناسی از ابا عبد الله علیه السلام نقل کرده، در ذیل آن فرموده: در دو کتاب مفصل «زیارات» و «مقتل الحسین علیه السلام» زیارات متعددی را برای سیدالشهداء علیه السلام نقل کرده‌ام؛ ولی در این کتاب تنها به ذکر این دو زیارت اکتفا کردم؛ چون این روایات نزد من أصح هستند؛ بنابراین، ایشان در کتاب فتوایی خود، به همین دو روایت اکتفا کرده است. از آنجا که روایت کیفیت زیارت سیدالشهداء علیه السلام را حسن بن راشد از حسین بن ثویر نقل کرده، و حسین بن ثویر جزء اجلای روّات و ثقات است، معلوم می شود حسن بن راشد نیز جزء ثقات است.<sup>۱</sup> قاسم بن یحیی نیز در طریق مرحوم شیخ صدوق به حسن بن راشد در مشیخه است.<sup>۲</sup> علاوه بر اینکه «ابن ابی عمیر» از حسن بن راشد جدّ قاسم بن یحیی روایت نقل کرده<sup>۳</sup> و روایت او می تواند دلیل وثاقت حسن بن راشد باشد.

مرحوم آقای خوئی تنها در ترجمه قاسم بن یحیی به این عبارت مرحوم شیخ صدوق استدلال کرده؛<sup>۴</sup> اما در ترجمه حسن بن راشد استدلال نکرده است، در حالی که این عبارت می تواند بر وثاقت هر دوی آنها دلیل باشد؛ بنابراین، تضعیف مرحوم آقای خوئی نسبت به روایت اربعمائة تمام نیست.<sup>۵</sup>

۱. در بحث عزل، بررسی ادله حرمت، روایت اول (روایت یعقوب جعفری) به طور مفصل تر به این مطلب پرداخته شده است.

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۸۴.

۳. در کافی شریف دو روایت از ابن ابی عمیر نقل شده است: الکافی، ج ۳، ص ۱۰۴، باب الحائض تقضي الصوم و لا تقضي الصلاة، ح ۲؛ و ج ۴ ص ۱۴۵، باب تأخیر صیام الثلاثة الأيام من الشهر إلى الشتاء، ح ۱.

۴. معجم رجال الحديث، ج ۱۵، ص ۶۸.

۵. استاد علیه السلام: به گمانم در اوائل ورود مرحوم آقای بروجردی به قم، روزی که ایشان برای بازدید به منزل مرحوم آقای خمینی تشریف برده بود، من هم در آن جلسه بودم. به مناسبتی ذکر این حدیث به میان آمد: «نزلونا عن الربوبیه و قولوا فینا ما شئتم»، مرحوم آقای بروجردی فرمود: چنین روایتی کجاست؟ این چه مطلبی است؟ و خلاصه استنکار کرد. مرحوم آقای خمینی نخواست که خودش مستقیماً چیزی بگوید، آهسته به حاج آقا مرتضی فقیه گفت: این تعبیر در مصباح الشریعة است. (اگر حافظه ام

## اشکال دلالی

از نظر دلالی استدلال به این روایت قابل مناقشه است؛ زیرا:

## اشکال اول: عدم ظهور روایت در الزام به قرینه سیاق غیر الزامی

اولاً، این حدیث مشتمل بر چهارصد دستور است که بیشتر امر و نهی های آن استحبابی و کراهتی است (نه وجوبی و تحریمی)، و فقط در دو موضع با «لیس له» تعبیر شده است: یکی در همین موضوع و دیگری درباره سفر که می فرماید: «لِیْسَ لِلْعَبْدِ أَنْ یُخْرَجَ فِی سَفَرٍ إِذَا حَضَرَ شَهْرَ رَمَضَانَ لِقَوْلِ اللَّهِ ﷻ ﴿فَعَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيُضْمَنَهُ﴾»<sup>۱</sup> که ممکن است بر کراهت حمل شود، چنان که در برخی روایات از مسافرت قبل از بیست و سوم ماه رمضان نهی شده<sup>۲</sup> و بسیاری آن را بر کراهت حمل کرده اند.<sup>۳</sup>

اشتباه نکرده باشد، چنین نامی به خاطر هم هست، شاید هم رساله قشیری به عبد‌الکریم قشیری بوده) آقای بروجرودی فرمود: مصباح الشریعة مربوط به شیخ ابوالقاسم قشیری رئیس متصوفه است؛ خلاصه، آن را انکار کرد.

ولی من که حدیث أربعمانه را مطالعه می‌کردم، آن را در این حدیث دیده‌ام، البته عین الفاظ نیست؛ ولی همین مضمون است. تعبیر می‌کند: «ایاکم و الغلو فینا، قولوا انا عبید مربوبون و قولوا فی فضلنا ما شنتم» (الخصال، ج ۲، ص ۶۱۴) ظاهر این است که هر مقدار بخواهید درباره ما بگویید، زیاد نگفته‌اید. به یقین مرادشان این نیست که هر دروغی خواستید درباره ما بگویید، بلکه در مرتبه غیر ربوبیت هر کمالی ممکن باشد، می‌توان درباره ایشان گفت؛ یعنی آنان صلاحیت این معنا را دارند.

۱. الخصال، ج ۲، ص ۶۱۴، ح ۱۰.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۱۸۲، ح ۶: محمّد بن الحسن یاسناده عن محمّد بن أحمد بن یحیی عن سهل بن زیاد عن علی بن أسباط عن رجل عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «إذا دخل شهر رمضان فليدعه فيه شرط قال الله تعالى: ﴿فَعَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيُضْمَنَهُ﴾ فليس للرجل إذا دخل شهر رمضان أن يخرج إلا في حج أو في عمرة أو مال يخاف تلفه أو أخ يخاف هلاكه و ليس له أن يخرج في إتلاف مال أخيه فإذا مضت ليلة ثلاث و عشرين فليخرج حيث شاء.»

۳. برای نمونه:

تذکره الفقهاء، ج ۶، ص ۲۲۶، مسألة ۱۵۹: «یکره السفر فی رمضان إلا للضرورة إلا إذا مضت ثلاثة و عشرين یوما من الشهر فتزول الكراهة.»

وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۱۸۱، باب ۳، باب کراهة السفر فی شهر رمضان حتی تمضي ليلة ثلاث و عشرين منه إلا للضرورة أو طاعة كالحج و العمرة و تشیيع المؤمن و استقباله.

در هر حال وقتی اکثر دستورات، غیر الزامی است نمی‌توان این دستور حضرت را در مقام بیان احکام الزامی دانست؛ بنابراین، با مراجعه به مجموعه این دستورات، و سیاق آنها نمی‌توان اوامر و نواهی آن را به معنای ظاهری (الزامی) دانست؛ لذا حضرت در این روایت به مصالحی اعم از الزامی و غیر الزامی تحریک کرده‌اند.

**اشکال دوم: ظهور نهی از «کشف فخذ» در نهی تنزیهی از خلاف ادب**

ثانیاً، خود تعبیر حضرت در این روایت تنها بیان خلاف آداب عرفی است. با توجه به اینکه کشف فخذ در برابر دیگران نوعی هتک بوده و حرام است، اما در حتماً یا کنار دریا و استخر خلاف ادب نیست، این روایت چنین اطلاقی ندارد که در هر جایی حتی در حتماً و کنار دریا هم شخص باید ران خود را بپوشاند. علاوه بر اینکه این روایت با روایات متعددی که دلالت دارد عورت همان سواتین است<sup>۱</sup>، قدرت مقابله ندارد.

### روایات دعائم الإسلام، عوالمی اللکلی و برخی اجازات بحار الأنوار

- روایت اول دعائم الإسلام: روینا عن الأئمة علیهم السلام أنهم قالوا: «عورة الرجل ما بین الرکبة الى السرة»<sup>۲</sup>
- روایت دوم دعائم الإسلام: عن جعفر بن محمد علیه السلام ... و قال علیه السلام: «يجعل علی

العروة الوثقی، ج ۲، ص ۲۲۱، مسألة ۵: «الظاهر كراهة السفر في شهر رمضان قبل أن يمضي ثلاثة و عشرون يوماً إلا في حرج أو عمرة أو مال يخاف تلفه أو أخ يخاف هلاكه».

البیته طبق نظر مختار استاد علیه السلام کسی که باید در ماه رمضان روزه بگیرد اگر از شب قبل -هرچند با حالت تردید- تصمیم داشته پیش از ظهر مسافرت کند و هنگام طلوع فجر در وطن یا جایی باشد که روزه صحیح است، مسافرت قبل از ظهر جایز نیست مگر اینکه سفر لازم باشد -مانند سفر از بیم تلف مال و یا تلف جان برادر مؤمن- یا برای امور مهم شرعی سفر کند مثل زیارت اهل بیت علیهم السلام یا عمره یا استقبال برادر مؤمن. در این مسئله فرقی نیست سفر قبل از شب بیست و سوم ماه رمضان باشد یا بعد از آن. در هر صورت اگر از شب در فکر سفر باشد با مسافرت قبل از ظهر روزه اش باطل می‌شود.» (رسالة توضیح المسائل، ص ۳۴۵، مسئله ۱۷۲۴). برای تفصیل، رک: دروس خارج صوم (تقریرات) درس آیت‌الله شبیری زنجانی).

۱. این روایات در بیان نظر مختار در معنای عورت خواهد آمد.

۲. دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۱۰۳، «ذكر آداب الوضوء».

المیت حین یغسل إزار من سرّته إلى ركبتيه و یمزّ الماء من تحته و یلقّ الغاسل علی یده خرقة و یدخلها من تحت الإزار فیغسل فرجه و سائر عورته الّتی تحت الإزار. ۱  
 • عوالي اللاکلی: عن النبی ﷺ قال: «الفخذ عورة». ۲

• در برخی از اجازات منقول در بحار الأنوار آمده است: «عن محمد رسول الله ﷺ أنه مرّ في السوق علی رجل و فخذاه مكشوفتان فقال له: غطّ فخذیک، انّ الفخذین عورة». ۳

شاید از ظاهر تمامی این روایات استفاده شود عورت بین ناف تا زانوست و ستر این قسمت از بدن که به طور متعارف زیر إزار واقع می‌شود، واجب است؛ چنان‌که برخی از این روایات «فخذ» را نیز جزء عورت به‌شمار آورده‌اند. هرچند نوع این روایات درباره عورت مرد است، اما وقتی عورت درباره مردان «بین السرة و الركبة» باشد، بسیار بعید است عورت درباره زن همین معنا نباشد. بلکه به طریق اولی می‌توان درباره زن نیز عورت را «بین السرة و الركبة» دانست. و در نتیجه نظر محارم بدان محدوده جایز نیست.

اما این روایات مرسله بوده، و سند هیچ‌یک از آنان قابل اعتماد نیست. علاوه بر اینکه در روایت منقول از اجازات بحار، مجیز یکی از علمای عامه است که به برخی نوادگان غزالی اجازه داده و اعتباری ندارد. شاید روایت عوالي اللاکلی که مرسله است نیز از کتب عامه نقل شده باشد. دلالت برخی از این روایات نیز ضعیف است؛ مثل روایت دعائم الاسلام که نقل به معنا شده و عورت را «بین السرة و الركبة» دانسته است؛ زیرا ممکن است با استناد به استظهار عورت بودن «بین السرة و الركبة» از حدیث بشیر نبال بوده باشد.

لذا این روایات، به دلیل ضعف سندی یا دلالتی نمی‌توانند مستند تفسیر عورت به «بین السرة و الركبة» قرار گیرند، به خصوص که ظهور عرفی واژه «عورت» در «سوأتین» قوی و واضح است.

۱. دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۲۳۰.

۲. عوالي اللاکلی، ج ۱، ص ۱۸۹، ح ۲۷۰.

۳. بحار الأنوار، ج ۱۰۶، ص ۱۰۰.

### تفسیر مختار (عورت به معنای سواتین) و ادله آن

طبق نظر مختار «عورت» همان «سواتین» است (نه بین الركبة و السرة) و نگاه محارم به آن حرام است؛ و نگاه به قسمت‌های دیگر بدن محارم جایز است. ادله این مطلب، اطلاقات عرفی و روایات است.

#### دلیل اول: متفاهم عرفی از واژه «عورت»

از مجموع استعمالات این واژه، به خصوص در احادیث می‌توان دریافت که اگر کلمه «عورت» بدون قرینه استعمال شود تنها به معنای سواتین (قُبُل و دُبُر) بوده و هیچ‌گونه ظهور و تبادری در معنای «بین السرة و الركبة» ندارد.

مورد اول: در صحیح‌ه عبدالله بن سنان آمده که از حضرت پرسیده‌اند: «عورة المؤمن علی المؤمن حرام؟ فقال نعم فقلت أعني سفليه فقال ليس حيث تذهب إنما هو إذاعة سره<sup>۱</sup>، حضرت حرمت عورت را به حرمت اظهار عیوب و اسرار مؤمن تفسیر کرده‌اند. سؤال دوم سائل در این روایت به وضوح می‌رساند که متفاهم عرفی از این واژه همان «سواتین» بوده که در روایت به «سُفْلِيهِ» تعبیر شده است.

مورد دوم: در مؤتقه عمار ساباطی «التَّكْفِيْنَ أَنْ تَبْدَأَ بِالْقَمِيصِ ثُمَّ بِالْخُرْقَةِ فَوْقَ الْقَمِيصِ عَلَى أَلْيَبِهِ وَفَخَذِيهِ وَعَوْرَتِهِ»<sup>۲</sup> عورت به ران و کفل عطف شده که می‌رساند مراد از عورت تنها «سواتین» است. همچنین درباره «صلاة عراة» گفته‌اند «يضع يده علی عورته»<sup>۳</sup> که قطعاً مراد از آن از ناف تا زانو نیست.

مورد سوم: در کتب تواریخ و اشعار نیز چه بسیار کلمه «عورت» به معنای «سواتین» به کار رفته است و گاه واژه «سواة» تعبیر شده است، مثل شعر ابوفراس درباره کشف عورت توسط عمرو عاص در جنگ صفین:

لاخير في دفع الردى بمدلة  
كما ردها يوما بسواة عمرو<sup>۴</sup>

۱. تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۳۷۵، ح ۱۱.

۲. وسائل الشريعة، ج ۳، ص ۳۴، ح ۴.

۳. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۴۶۸: «العريان يصلي قاعدا و يضع يده علی عورته».

۴. بيتمة الدهر، ج ۱، ص ۱۰۳.

وجه استشهاد استاد رحمته الله این است که در برخی تعابیر کتب تاریخی تعبیر «عورت» به کار رفته است و

بنابراین، با توجه به مفهوم عرفی و لغوی عورت، اگر در مواردی که بسیار محلّ ابتلا است، مثل نگاه به محارم، مراد از عورت چیزی دیگر جز «سواتین» باشد، باید به صراحت تبیین شود که مراد از عورت در این باب، مثلاً «بین السّرة و الركبة» است. صرف اینکه در بابی خاصّ و فرعی مثل نظر به مملوکه مزوّجه، عورت به «بین السّرة و الركبة» تفسیر شده نمی‌تواند بیانگر مفهوم عورت در موارد کثیر الإبتلا و ابواب عامّ باشد.

چنان‌که «حضور» در ابواب و موارد مختلف به معانی مختلف تفسیر شده است، در باب حجّ، حاضرین در «المسجد الحرام» به شخصی تفسیر شده که تا فاصله چهل و هشت میل از مسجد الحرام سکونت دارد، و شخص حاضر نمی‌تواند حجّ خود را به صورت تمتّع به جا آورد و افراد دیگر را نائی دانسته‌اند؛ اما در جایی دیگر، که طواف از حاضر جایز نیست، حاضر را به شخص ساکن تا فاصله ده میل تفسیر می‌کنند<sup>۱</sup>، یا درباره حّد مسافر و حاضر در باب نماز و روزه، می‌فرمایند فرد با خروج از حّد ترخص مسافر بوده، و حاضر شمرده نمی‌شود.<sup>۲</sup> با توجه به این تفسیرهای

قرائن نشان می‌دهد که مراد همان «سواتین» است، چنان‌که ابو فراس نیز، همین معنا را فهمیده است. وقعة صّفين، ص ۴۰۷: «ثمّ طعنه فصرعه و اتّقاء عمرو برجله فبذت عورته فصرف علی وجهه عنه و ارتث فقال القوم: أفلت الزّجل یا امیر المؤمنین قال: «و هل تدرّون من هو؟» قالوا: لا قال: «فإنّه عمرو بن العاص تلقّانی بعورته فصرفت وجهی عنه.» و رجع عمرو إلى معاویة فقال له: ما صنعت یا عمرو؟ قال: لقیني علی فصرعني قال: احمد الله و عورتك أما والله ان لو عرفته ما أقحمت علیه».

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۲۵۸، باب ۶، باب وجوب القرآن أو الإفراء علی أهل مکة و من کان بینها و بینها دون ثمانية و أربعین میلا و عدم أجزاء التمتع له عن حجة الإسلام.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۴۱۹، ح ۱۰۱: محمّد بن أحمد بن یحیی عن محمّد بن عیسی عن عبد الرحمن بن أبی نجران عمّن حدّثه عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «قلت له الزّجل یطوف عن الزّجل و هما مقیمان بمکة قال لا و لکن یطوف عن الزّجل و هو غائب عن مکة قال قلت و کم مقدار الغیبة قال عشرة أمیال»؛ وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۱۹۰، ح ۳.

۳. بالحاظ مجموع تعابیر موجود در روایات نماز مسافر و خصوص برخی تعابیر مانند «قوم حضور»، «اقوام حاضرین» و مشابهات آن (وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۳۲۹، باب ۱۸، باب جواز اقتداء المسافر بالحاضر و بالعکس علی کراهیة و وجوب مراعاة کُلّ منهم عدد صلاته قصرا و تماما و جواز اقتداء المسافر فی الفریضتین بالحاضر فی واحدة؛ و ج ۸، ص ۵۱۲، باب ۲۱، باب حکم من دخل علیه الوقت و هو حاضر فسافر أو بالعکس هل یجب علیه القصر أم التمام) می‌توان گفت حکم به نماز تام

مختلف از «حضور» اگر در موردی به شکل خاصی تفسیر شود، نمی‌توان همه احکام ثابت بر موضوع حضور را چنین تفسیر کرد.  
بنابراین، کلمه «عورت» را نیز نمی‌توان در تمامی احکام به معنای «بین الستره» و الرکیبة دانست، چنان‌که نمی‌توان به استناد ادله‌ای که تمام اندام زن را عورت دانسته<sup>۱</sup>، عورت را در بحث حرمت نگاه به عورت محارم به معنای تمام بدن زن دانست؛ بنابراین، دلیلی بر رفع ید از مفهوم متعارف و معهود واژه عورت در حکم جواز نظر به محارم وجود ندارد.

### دلیل دوم: ادله روایی

علاوه بر اطلاق متعارف و تبادل عرفی از واژه «عورت»، در برخی روایات نیز «عورت» به «سواتین» تفسیر شده است.

### صحیحہ محمد بن حکیم

محمد بن علی بن محبوب عن العباس عن علي بن اسماعيل عن محمد بن حكيم قال الميثمي: «لا أعلمه إلا قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام أو من رآه متجرداً و علی عورته ثوب؟ فقال إنَّ الفخذ ليست من العورة»<sup>۲</sup>

### بررسی سندی

سند روایت صحیحہ است، مراد از عباس، عباس بن معروف<sup>۳</sup> یا (به احتمال بعید)

برای حاضرین جعل شده است؛ لذا اعتبار حدّ ترخص می‌فهماند که مراد شارع از حاضر، حضوری خاص است.

۱. برای نمونه: وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۲۳۴، ح ۱: محمد بن یعقوب عن عل بن ابراهیم عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تبدءوا النساء بالسلام ولا تدعوهن إلى الطعام فإن النبي صلى الله عليه وآله قال النساء عي وعورة فاستروا عيهن بالشكوت واستروا عوراتهن بالبيوت».

تفصیل این مطلب در بحث نظر به اجنبیه، ادله عاقه لزوم ستر تمام بدن (حتی وجه و کفین)، دلیل سوم (روایات دال بر عورت بودن زن)، اشکال دوم بر کلام مرحوم آقای بروجردی مطرح شده است.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳۷۴، ح ۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۴، ح ۱.

۳. رجال النجاشی، ص ۲۸۱، رقم ۷۴۳.

عباس بن موسی وزاق است که در هر حال ثقه هستند.<sup>۱</sup> علی بن اسماعیل نیز علی بن اسماعیل میثمی از اجلاء متکلمین است.<sup>۲</sup> محمّد بن حکم (یا حُکیم) خثعمی از متکلمان بزرگ و معروف بوده<sup>۳</sup> و بزرگانی چون صفوان و بزئطی و ابن ابی عمیر و حسن بن محبوب و یونس بن عبدالرحمن از وی حدیث نقل کرده‌اند و مراد از میثمی نیز علی بن اسماعیل مذکور است که تردید داشته که محمّد بن حکیم، امام علیه السلام را متجرّداً دیده بوده یا از کسی که ایشان را دیده بود نقل کرده است؛ اما به هر حال «فخذ» از عورت شمرده نشده است.

### مرسلة صدوق

قال الصادق علیه السلام: «الفخذ ليس من العورة.»<sup>۴</sup>

### مرسله ابی یحیی واسطی

محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمّد بن عیسی عن أبي یحیی الواسطي عن بعض

۱. رجال النجاشی، ص ۲۸۰، رقم ۷۴۲.

۲. علّت اینکه بعید است عباس در این سند همان وزاق باشد این است که محمّد بن علی بن محبوب روایات بسیاری از عباس بن معروف نقل کرده است. همچنین عباس بن معروف دارای کتب متعدّدی بوده (رجال النجاشی، ص ۲۸۱، رقم ۷۴۳: «العباس بن معروف أبو الفضل مولی جعفر بن [عمران بن] عبد الله الأشعري قمي ثقة له كتاب الآداب و له نوادر أخبرنا أحمد بن علي قال: حدثنا الحسن بن حمزة قال: حدثنا محمّد بن جعفر بن بطة قال: حدثنا أحمد بن محمد بن خالد عن العباس بجمع حدیثه و مصنفاته»؛ فهرست الطوسی، ص ۳۳۷، رقم ۵۳۰: «عباس بن معروف له كتب عدة») و از اشعریون قم است؛ لذا فرد مشهورتری نزد محمّد بن علی بن محبوب بوده و با توجه به اینکه خود محمّد بن علی بن محبوب نیز از اشعریون قم بوده است، عباس به قول مطلق به او انصراف دارد. شاهد دیگر این مطلب آن است که عباس به قول مطلق که ابن محبوب از او نقل می‌کند، در موارد متعدّد راوی از عبد الله بن المغیره است و در هیچ سندی راوی از ابن المغیره با نام العباس بن موسی نیامده است؛ بلکه در اسناد متعدّد، العباس بن معروف راوی از اوست.

۳. رجال النجاشی، ص ۲۵۱، رقم ۶۶۱.

۴. رجال الکثبی، ص ۴۴۸-۴۴۹، رقم ۸۴۳؛ رقم ۸۴۴؛ رقم ۸۴۵.

۵. تنها در کافی شریف ابن ابی عمیر، صفوان، بزئطی و یونس از محمّد بن حکیم به ترتیب ۱۳، ۹، ۳ و ۱ روایت نقل کرده‌اند. در تهذیب، حسن بن محبوب دو روایت از وی نقل کرده است.

۶. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۱۹، ح ۲۵۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۵، ح ۴.

أصحابنا عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: «العورة عورتان القبل والدبر فأما الدبر مستور بالألتين فإذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة»، وقال في رواية أخرى: «وأما الدبر فقد سترته الألتان وأما القبل فاستره بيدك»<sup>١</sup>

### روایت عبیدالله رافقی

عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن منصور بن العباس عن حمزة بن عبد الله عن ربيعي عن عبید الله الرافقي قال:

«دخلت حمّاما بالمدينة فإذا شيخ كبير وهو قيم الحمام فقلت يا شيخ لمن هذا الحمام فقال لأبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين عليه السلام فقلت كان يدخله قال نعم فقلت كيف كان يصنع قال كان يدخل فيبدأ فيطلي عانته وما يليها ثم يلقّ على طرف إحليله ويدعوني فأطلي سائر بدنه فقلت له يوما من الأيام الذي تكره أن أراه قد رأيته فقال كلاً إن التورة سترت»<sup>٢</sup>

### مرسله محمّد بن عمر

محمّد بن يحيى عن محمّد بن أحمد عن عمر بن علي بن عمر بن يزيد عن عمّه محمّد بن عمر عن بعض من حدّثه أنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: «من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يدخل الحمام إلا بمشزر... فقال أما علمت أنّ التورة قد أطبقت العورة»<sup>٣</sup> از تعبیر دو روایت اخیر به اینکه (نوره ستر عورت می کند) می توان دریافت که مراد از عورت، سواتین است، نه «بین السرة و الركبة»؛ زیرا کلاً محدوده ناف تا زانو با نوره پوشانده نمی شود بلکه قسمت هایی که موجود دارد نوره زده می شود.

### موثقهُ سکونی

محمّد بن علي بن محبوب عن احمد (احمد بن محمّد بن عیسی) عن البرقي

١. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٣٧٤، ح ٩: «أحمد بن محمّد بن علي بن يحيى الواسطي عن بعض أصحابه عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: ...»

٢. الكافي، ج ٦، ص ٤٩٧، ح ٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٥٣، ح ١.

٣. الكافي، ج ٦، ص ٥٠٢، ح ٣٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٥٣، ح ٢.

(محمد بن خالد البرقي) عن النوفلي عن السكوني عن جعفر عن أبيه عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «كشف التبرّاة والفخذ والركبة في المسجد من العورة.»<sup>۱</sup>  
از تعبیر این حدیث برمی آید که بر «سرة و فخذ و ركة» در تمامی موارد، عورت اطلاق نمی شود.

#### روایات غسل میت

از روایات باب غسل میت<sup>۲</sup> نیز که برخی از آنها معتبر هستند، می توان برای اثبات محدوده عورت استفاده کرد؛ زیرا در این روایات تنها برای غسل فرج میت بیان شده که هنگام شستن باید ستر داشته باشد، و متعرض مواضع دیگر بدن، مثل «بین السرة و الركبة» نشده اند.

#### بررسی ادله جواز نظر به تمام بدن محارم جز عورت

اکنون به بررسی ادله جواز نظر به محارم و سپس به بررسی ادله منع جواز نظر و بیان نظر مختار در مسئله پرداخته می شود.

#### دلیل اول: آیه شریفه «وَلَا يَبْدِيَنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ...»

به عنوان دلیل اول از ادله جواز نظر به محارم ممکن است به آیه شریفه ابداء زینت («وَلَا يَبْدِيَنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ...»)<sup>۳</sup> برای اثبات جواز نظر به محارم (جز عورت) تمسک شود، با این توضیح که طبق ظاهر، آیه تنها به صورت مهمله جواز ابداء زینت به محارم را بیان کرده است، بلکه نسبت به مستثنا و مستثنا منه اطلاق دارد. عقد ایجابی و عقد سلبی قضیه، به منزله دو قضیه مستقل بوده، و هر دو

۱۳. تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۲۶۳، ح ۷۴۲؛ وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۲۴۴، باب ۳۷، باب کراهة كشف العورة و التبرّاة و الفخذ و الركبة في المسجد، ح ۱.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۴۸۰، ح ۳، ۲ و ۵.

۳. النور، ۳۱.

۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۵۱.

مطلق هستند، مراد از زینت در این آیه یا تنها زینت مصنوع بشری است، یا اعمّ از زینت بشری و زینت خلقتی مراد است.

اگر مراد از «زینت» در آیه شریفه زینت خلقتی (بدن زن) یا اعمّ از خلقتی و مصنوعی باشد، می‌توان از آن جواز ابدای تمام زینت‌ها برای محارم را استفاده کرد، و از آنجا که تمام بدن زن زینت است، بنابراین، زن می‌تواند تمام بدن خود را به محارم نشان دهد، البته عورت این حکم را ندارد؛ زیرا حتی اگر عورت نیز زینت باشد، به یقین ابدای عورت از این حکم استثنا شده، و ابدای عورت نسبت به غیر از شوهر و مالک و مانند آن ثابت است؛ بنابراین، طبق این آیه بر زنان جایز است اندام جز عورت را به محارم خود اظهار کنند. و با ملازمه جواز نظر محارم به اندام زن نیز از آیه استفاده می‌شود.

### اشکال: عدم ظهور آیه در جواز ابداء مواضع غیر متعارف تزئین

اما با توجه به جمع بین روایات<sup>۱</sup> باید مراد استعمالی و مقصود اولی از کلمه زینت در آیه شریفه را تنها زینت مصنوع بشری دانست. از سویی مراد جدی و مقصود نهایی از جواز ابدای زیور آلات جواز کشف اندام زن است؛ زیرا حالت تزئینی زینت لحاظ شده و اگر مثل گوشواره زن زینت به شمار آید، گوش زن نیز آشکار می‌شود؛ بنابراین، نمی‌توان از آیه جواز کشف تمام اندام زن را استفاده کرد؛ بلکه از آیه تنها جواز کشف اعضایی که به طور متعارف محلّ زینت مصنوعی است، استفاده می‌شود؛ مثل موها که برخی زینت‌های مصنوعی بدان وصل می‌شود یا گوش و سینه و دست و قسمت پایین پا که با گوشواره و گردنبند و انگو و بازوبند و خلخال زینت می‌گردند؛ ولی اثبات جواز کشف اعضایی همچون شکم و ران که به طور متعارف محلّ زینت نیستند، نیاز به ضمیمه اجماع مرکّب و عدم قول به فصل دارد.

۱. بحث تفصیلی در این باره در مباحث قبل (حکم نگاه به اجنبی) گذشت.

## دلیل دوم: اجماع

برخی مانند مرحوم فیض<sup>۱</sup> در جواز نظر به بدن محارم (جز عورت) ادعای اجماع کرده‌اند.

### رَدِ صغروی اجماع با بررسی برخی اقوال

این ادعای اجماع را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا طبق برخی عبارات علامه، فخر المحققین و فاضل مقداد، جواز نظر به غیر عورتِ محارم، اختلافی است؛ بنابراین، نمی‌توان ادعای اجماع بر جواز نظر به غیر عورتِ محارم را پذیرفت اگرچه مشهور فقهاء بر جواز هستند.<sup>۲</sup>

### کلام مرحوم علامه و ایهام مخالفت با مشهور

جواهر<sup>۳</sup> و برخی دیگر<sup>۴</sup> از کتاب‌های فقهی از کتاب تحریر مرحوم علامه استظهار کرده‌اند که ایشان در نگاه به محارم علاوه بر نگاه به سواتین، نگاه به قسمت‌های دیگر بدن آنان را نیز حرام می‌دانند. ایشان در بخش حدّ محارب از کتاب قواعد نیز فرموده است: «لیس للمحرم التطلع علی العورة و الجسد»<sup>۵</sup> لذا مرحوم علامه در نگاه به بدن محارم، جزء مخالفین به حساب آمده است.

۱. مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۳۷۳، مفتاح ۸۴۲؛ كشف اللثام، ج ۷، ص ۲۵؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۳.  
 ۲. در تبیین شهرت این فتوا می‌توان گفت مشهور فقها نسبت به محارم فتوا به جواز نظر به بدن محارم - جز عورت - داده‌اند؛ زیرا از سویی مراد از محارم، کسانی هستند که ازدواج با آنان تا ابد به دلیل وجود قرابت حرام است (المعتبر، ج ۱، ص ۳۲۳؛ التنقیح الرائع، ج ۳، ص ۲۲؛ تذکرة الفقهاء، ج ۱، ص ۳۵۹؛ جامع المقاصد، ج ۱، ص ۳۶۱؛ ذکری الشیعة، ج ۱، ص ۳۱۳؛ مسالك الأهمام، ج ۱، ص ۸۱؛ كشف اللثام، ج ۷، ص ۲۵؛ مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۴۳؛ کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۴۴) و از سویی دیگر تفصیلی بین محارم در فتوای مشهور به جواز نظر، دیده نشده است جز معدود مواردی که در متن، استناد<sup>۶</sup> به آن پرداخته است.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۳.

۴. كشف اللثام، ج ۷، ص ۲۵.

۵. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۵۷۲.

### توجیه کلام مرحوم علامه

اما می توان عبارت علامه را به شکلی توجیه کرد که فتوای ایشان مخالف فتوای مشهور نبوده، بلکه مطابق با آن شود.

عبارت مرحوم علامه در باب حدّ محارب تحریر چنین است:

«وإن كان المطلق رحماً لصاحب المنزل، كان لهم زجره، ولو رموه

بعد الزجر ولم ينزجر ضمنوا؛ أما لو كان بعض النساء مجزدة، جاز

رميه مع عدم الانزجار بالزجر، لأنه ليس للمحرم هذا الاطلاق.»<sup>۱</sup>

معنای عبارت این است که جایز نیست مردی بخواهد به بعض النساء در حالی که عریان است نگاه کند. شوهر زن و کسان او می توانند از باب نهی از منکر، ناظر را منع کنند و اگر دست برنداشت او را بزنند، هرچند مجروح شود. از آنجا که تعبیر «بعض» در اینجا خصوصیتی نداشته، و مناسب نیز نیست، باید این عبارت غلط و عبارت صحیح «بُضْع النساء» باشد، و یکی از معانی بُضْع، فُزَج است؛ بنابراین، مرحوم علامه نگاه کردن به فرج محارم را حرام دانسته است، نه بعض بدن او را؛ لذا فتوای مرحوم علامه نیز با فتوای مشهور مطابق خواهد بود که نگاه به غیر عورت محارم جایز است.

همچنین احتمال دارد مقصود ایشان از «العورة و الجسد» در کتاب قواعد، «العورة و الجسد مکشوفة» باشد؛ چون بحث قبلی ایشان در مورد عریان بودن زن است<sup>۲</sup>، که عریان بودن، هنگام عریانی تمام جسد صادق است نه بعض آن؛ لذا معنای عبارت چنین می شود که نگاه به زن مکشوف العورة یا زنی که به طور کامل عریان باشد، جایز نیست؛ اما زن محرمی که عورتین را پوشانده و تنها قسمتی از بدن او مکشوف است، عبارت ایشان آن را شامل نمی شود. و معلوم نیست ایشان نگاه به او را حرام بدانند. با این توضیح فتوای مرحوم علامه با فتوای مشهور هماهنگ می شود.<sup>۳</sup>

۱. تحریر الأحكام، ج ۵، ص ۳۸۷.

۲. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۵۷۲.

۳. علامه حلی در باب اول از کتاب النکاح، قواعد الأحكام (مقدمات)، مبحث رابع، قائل به جواز نظر به محارم جز عورت شده است و این موید آن است که علامه در قواعد، مخالف مشهور نیست؛ رک: قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۶؛ «و يجوز النظر إلى المحارم عدا العورة، وكذا المرأة».

بلکه نگاه به محرمی را که به طور کامل عریان است، عرف نیز قبیح می‌داند. نگاه به سواتین محارم حتی با قطع نظر از عناوینی همچون ایذاء و هتک، قباحت عرفی داشته و حرام است؛ اما نگاه به سایر قسمت‌های بدن محارم جایز است.

### کلام مرحوم فخر المحققین

مرحوم فخر المحققین فرموده است:

«بیاح النظر إلى الوجه و الكفین و القدمین من المحارم المذكورین  
یا جماع الإمامیة... أما غیر ذلك من البدن فأقسام ثلاثة:  
(ألف) الثدي حال الإرضاع و هو ملحق بالوجه لشدة الحاجة اليه و  
مشقة الاحتراز عنه اختاره والدي و به افتى انا.  
(ب) الثدي لافي حال الإرضاع.  
(ج) سائر البدن غیر ما ذكرناه.

و في هذين القسمين خلاف (قيل) بالإباحة... (وقيل) بالتحريم... و  
اختار والدي في التذكرة الأول و هو الإباحة و هو الأقوى عندي و في  
المطلب الثالث في الرضاع من كتاب القواعد الثاني و هو التحريم.»<sup>۱</sup>

اگرچه فخر المحققین جواز نگاه را تقویت کرده و فتوا داده است؛ اما از کلام ایشان معلوم می‌شود که این مسئله اختلافی است و برخی قائل به حرمت هستند.

### کلام مرحوم فاضل مقداد

مرحوم فاضل مقداد با بیان مطالبی درباره حکم نظر به محارم که در حقیقت برگرفته از عبارت ایضاح است، در پایان فرموده است:

«قال السعيد: و الأحوط أنه يحرم ما عدا الوجه و الكفین و القدمین  
و ما يظهر عادة بحسب أكثر الأوقات، لأن جسد المرأة كآلة عورة و  
يحرم النظر إلى العورة.»<sup>۲</sup>

۱. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۹.

۲. التنقيح الرابع، ج ۳، ص ۲۲.

در تعیین مراد از «السعيد» سه احتمال به نظر می‌رسد:

**احتمال اول:** کلمه (سعید)، تحریف کلمه (شهید) باشد که استاد مرحوم فاضل مقداد است<sup>۱</sup> و مطالب فراوانی از او نقل کرده است. البته در کتب شهید چنین مطلبی نیست.

**احتمال دوم:** کلمه (سعید)، تحریف کلمه (سیوری) باشد که خود مرحوم فاضل مقداد است. هنگام نوشتن، گاهی مواقع، مطالب مؤلف با دیگران خلط می‌شود. مثل اینکه مؤلف، خود در مقام شرح برمی‌آید، «قال محمد هو ابن مالک» یعنی مؤلف، چنان‌که مرحوم شیخ طوسی نیز در کتبش تعبیر می‌کند: «قال محمد بن الحسن» که مراد خود اوست.

این احتمال، احتمال بسیار بعیدی است؛ زیرا مرحوم فاضل مقداد در التنقیح در نوشتار خود چنین روشی را اتخاذ نکرده است.

**احتمال سوم:** مرحوم فاضل مقداد در مقدمه التنقیح فرموده است که مراد از «السعيد» فخر المحققین است؛ لذا محتمل است در اینجا نیز چنین باشد.<sup>۲</sup>

۱. التنقیح الرائع، ج ۱، ص ۱۱.

۲. التنقیح الرائع، ج ۱، ص ۱۱: «(الثانية) بیان ما أشرنا إليه من أسماء مشايخنا وطريقنا الى المصنف وغيره من الشيوخ: فالعلامة هو الشيخ الأعظم جمال الدين الحسن بن المطهر والسعيد هو ولده فخر الدين.....»

تشابه عبارات ایشان با عبارات فخرالمحققین نشان می‌دهد که ایشان کلام فخرالمحققین را در ابضاح دیده و از سویی صاحب ابضاح صریحاً به جواز نظر به بدن محارم جز عورت فتوا داده است؛ لذا بعید است که که نظر فخرالمحققین در کتابی دیگر عبارت «الأحوط أنه يحرم ما عدا الوجه والكفين و القدمين و ما يظهر عادة بحسب أكثر الأوقات» باشد و فاضل مقداد بدون ذکر فتوای فخرالدين در ابضاح چنین تعبیری را از او نقل کرده باشد؛ لذا ممکن است مرحوم فاضل مقداد با غفلت از تعبیر «الأقوى عندي» در عبارت «و اختار والذي في التذكرة الأول و هو الإباحة و هو الأقوى عندي و في المطلب الثالث في الرضاع من كتاب القواعد الثاني و هو التحريم» و یا نبود این عبارت در نسخه در دست او چنین فهمیده که نظر فخر المحققین احتیاط در مسئله است؛ زیرا فخرالدين هم قول به تحریم و هم قول به حلیت را ذکر کرده و هیچ‌یک را تقویت نکرده است. با توجه به این نکته اگر این احتمال نسبت به دو احتمال قبلی ترجیح نداشته باشد لا اقل از جهت قوت کمتر از آن دو نیست.

## کلام منقول در ریاض

صاحب ریاض نیز فرموده است: برخی گفته‌اند محارم فقط می‌توانند به محاسن یکدیگر نگاه کنند و مراد از محاسن، «مواضع زینت» است.<sup>۱</sup>  
لذا جواز نظر به غیر عورت محارم اجماعی نیست و از این راه نمی‌توان جواز نظر را ثابت کرد.

### دلیل سوم: سیره منتشره

یکی از ادله مرحوم آقای خوئی در مقام، سیره منتشره است.<sup>۲</sup>

### اشکال: عدم سیره در نگاه به تمام بدن محارم

اما اشکال این دلیل آن است که چنین سیره‌ای فقط در برخی مواضع بدن مانند سر و گردن و قسمت‌هایی از دست و بدن است.

### دلیل چهارم: روایات غسل میت از محارم

دلیل دیگری که ممکن است در مقام به آن تمتک شود روایات غسل میت است.<sup>۳</sup>

۱. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۴۷؛ الشرح الصغیر فی شرح مختصر النافع، ج ۲، ص ۳۰۹. کلام ایشان در بررسی ادله نفی جواز نظر به تمام بدن محارم جز عورت (دلیل اول) مطرح خواهد شد.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۵۱.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۵۱۶، ۲۰۱ باب جواز تغسیل المرأة قرابتها من الرجال المحارم...»:

ح ۱. محمّد بن یعقوب عن أبي علي الأشعري عن محمّد بن عبد الجبار عن محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن صفوان بن يحيى عن منصور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج في السفر ومع امرأته يغتسلها قال نعم وأمه وأخته ونحو هذا يلقى علي عورتها خرقه.»

ح ۲. ورواه الصدوق بإسناده عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام مثله إلا أنه قال: «الرجل يسافر مع امرأته إلى أن قال ونحوهما يلقى علي عورتها خرقه ويغتسلها.»

ح ۷. و عنه عن أحمد بن محمد بن الحسن بن علي عن أبي جميلة عن زيد الشحام قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة ماتت وهي في موضع ليس معهم امرأة غيرها قال إن لم يكن فيهم لها زوج ولا (ذو رحم) دفنوها بلبابها ولا يغتسلونها وإن كان معهم زوجها أو ذو رحم لها فليغتسلها من غير أن ينظر إلى عورتها...».

مرحوم آقای خوئی در مقام، به این اخبار نیز استدلال کرده است.<sup>۱</sup> مرحوم آقای حکیم نیز به این اخبار استشهاد کرده است.<sup>۲</sup>

### اشکال دلیل چهارم: عدم امکان تعدی از مورد روایات

اما استفاده حکم «محارم حی» از «محارم میت» مبتنی بر دو بیان است که دلیلی بر آنها نیست.

بیان اول این است که این روایت علاوه بر اینکه بر جواز نظر محارم هنگام غسل میت دلالت دارد، جواز نظر محارم به میت در حال عادی را نیز ثابت می‌کند.

اما به نظر می‌رسد این مبنا صحیح نیست، و شاید تنها هنگام غسل میت، نظر جایز باشد؛ زیرا غسل میت لازم بوده، و در مرحله اول باید تغسیل توسط محارم مماثل انجام شود؛ اما وقتی محارم مماثل نباشد، شارع به دلیل احتیاج و ضرورت و حرج نوعی نگاه کردن را جایز دانسته است؛ زیرا تغسیل بدون نگاه کردن مشکل است؛ بلکه عدم جواز تغسیل ابتدایی میت توسط محارم غیر مماثل<sup>۳</sup> نشانگر آن است که احتیاج به غسل میت توسط محارم غیر مماثل (در فرض عدم وجود مماثل) باعث شده نگاه به آنها جایز باشد؛ بنابراین، نمی‌توان از آن جواز نظر ابتدائی وی، نظر در حال عادی را استفاده کرد.

بیان دوم آن است که جواز نظر محارم به میت، بر جواز نظر به حی هم دلالت دارد. اما این مبنا نیز ناتمام است؛ زیرا بر فرض از روایات تغسیل میت، جواز نظر ابتدائی به بدن میت محرم نیز استفاده شود، نمی‌توان از آن جواز نگاه به بدن حی را ثابت کرد، و ملازمه‌ای بین آنها وجود ندارد. زیرا حرمت نظر به اجنبیه به سبب

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۵۲.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۳۲.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۵۱۹، ح ۱۰؛ و باسناده عن أحمد بن محمد عن محمد بن سنان عن أبي خالد عن أبي حمزة عن أبي جعفر علیه السلام قال: «لا یغتسل الرجل المرأة إلا أن لا توجد امرأة»؛ رک: وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۵۱۶، باب ۲۰، باب جواز تغسیل المرأة قرابتها من الرجال المحارم و کذا الرجل و استحباب کونه من وراء الثوب.

مفاسد و تحریکاتی است که از چنین نگاهی به وجود می‌آید،<sup>۱</sup> شاهدش این است که نگاه به زنان قواعد که چنین مفاسد و تحریکاتی به دنبال ندارند، حرام نیست، از سویی نگاه به میت نیز دارای تحریک و تهییج نبوده، بلکه بدن میت نفرت‌آور است<sup>۲</sup> و از این جهت به مراتب از زنان قواعد نیز ضعیف‌تر است، پس به طریق اولی نباید نظر به محارم میت حرام باشد؛ بنابراین، نمی‌توان از جواز نظر به محارم میت، جواز نظر به محارم به حی را استفاده کرد.<sup>۳</sup>

### بررسی ادله نفی جواز نظر به تمام بدن محارم جز عورت

از سوی دیگر ادله نفی جواز نظر به بدن محارم نیز باید بررسی شود.

#### دلیل اول: مفهوم آیه شریفه «وَلَا يَدِينَنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبَعُولَتِهِنَّ»

ممکن است گفته شود از مفهوم آیه شریفه استفاده می‌شود که ابداء غیر مواضع زینت حرام است و در نتیجه نظر به آن نیز حرام است، چنان‌که صاحب ریاض برخی چنین نقل کرده است:

«ربما خصت الإباحة بالمحاسن خاصة، وهي مواضع الزينة؛ جمعا بين الآية المتقدمة، والأخرى ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا﴾ الآية، وهو أحوط؛

۱. توضیح بیشتر: برخی روایات بیانگر علت حرمت نظر همچون روایت محمد بن سنان از امام رضا علیه السلام بدین نکته تصریح کرده‌اند؛ اما حتی در صورت فقدان این تصریح نیز از کیفیت جعل حکم با عنایت به استثنای قواعد می‌توان علت حکم را به دست آورد، البته علت منحصره به دست نمی‌آید، بلکه تنها اصل علت از این ادله فهمیده می‌شود که همین مقدار برای بحث کنونی کافی است.

۲. استاد علیه السلام: شاعر گوید: «روح از تن رفت این نفرت ز چیست؟/ عاشقا بر گو که معشوق تو کیست؟»

۳. توضیح بیشتر: ایشان مدعی علت انحصاری مسایل شهوی و تحریکات جنسی هر چند نوعاً برای حرمت نگاه نیست؛ زیرا شاید احترام طرف مقابل نیز در آن دخیل باشد؛ اما ایشان می‌فرماید وقتی شهوت در حرمت نگاه دخالت دارد گرچه علت منحصره نباشد نمی‌توان از جواز نظر به میت که به طبع، شهوتی به دنبال ندارد جواز نظر به حی را نتیجه گرفت؛ لذا این اشکال وارد نیست که لازمه کلام استاد علیه السلام آن است که نظر به میت محرم و میت غیر محرم فرقی نداشته و هر دو جایز باشد؛ زیرا چه بسا احترام میت سبب حرمت نظر به میت نامحرم باشد.

لأخصیة الآیة الأولى عن تمام المدعی.»<sup>۱</sup>

### اشکال: عدم مفهوم در آیه

اما آیه شریفه چنین مفهومی ندارد؛ بلکه فقط در مقام بیان آن است که زینت و مواضع زینت که از اجنبی باید پوشانده شود در مقابل محارم، ابداء آن جایز است؛ اما اینکه مواضع دیگر مثل شکم و ران و مانند آن از غیر عورت چه حکمی برای محارم دارد، آیه شریفه از بیان آن ساکت است.

### دلیل دوم: روایت ابی الجارود

تنها دلیلی که بر نفی جواز نظر به غیر عورت محارم دلالت دارد روایتی است که در تفسیر ابی الجارود وارد شده است:

في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام: «في قوله ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ فهى الثياب والكحل والخاتم وخضاب الكف والسوار والزينة ثلاث زينة للناس وزينة للمحرم وزينة للزوج فأما زينة الناس فقد ذكرناه وأما زينة المحرم فموضع القلادة فما فوقها والدملج وما دونه والخلخال وما أسفل منه وأما زينة الزوج فالجسد كله.»<sup>۲</sup>

### اشکال سندى و حمل روایت بر کراهت

اما سند این روایت ضعیف است؛ چنانکه در بحث جواز نظر به وجه و کفین بیان شد. علاوه بر اینکه با توجه به ادله جواز، باید مدلول آن (عدم جواز نظر به بالاتر از بازوبند و خلخال و پایین‌تر از گردن‌بند) حمل به کراهت شود.

۱. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۴۷.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۷۵، ح ۳.

تفسیر ابی الجارود یکی از کتاب‌هایی است که در تفسیر موجود منسوب به علی بن ابراهیم از آن نقل شده است. روایت محل بحث نیز از تفسیر ابی الجارود اخذ شده و ربطی به اصل تفسیر علی بن ابراهیم ندارد.

### نظر مختار: جواز نظر به غیر از عورتِ محارم

با توجه به آنچه بیان شد دلیلی بر حرمت نظر به بدن محارم وجود ندارد؛ زیرا آیه شریفه مفهوم ندارد؛ علاوه بر اینکه حرمت نگاه به سر و گردن محارم که بسیار حرجی است - مانند خواهر و برادر که در یک خانه هستند - بسیار بعید است و اثباتاً هم دلیل بر خلاف آن وجود دارد؛ زیرا مسئله مبتلابه مهمی مانند نگاه به سر و گردن محرم در خانه، که نگاه نکردن به آن حرجی شدید است اگر حرام بود باید از ائمه علیهم السلام سؤال می‌شد و اگر واقعاً حرام بود «لاشتهر و بان». اگر چنین حکمی بود، حتماً باید شارع با ادله متعدد حرمت آن را دنبال می‌کرد تا در بین مردم که به شدت حرجی است تثبیت شود؛ ولی حتماً چنین چیزی نیست و سیره بر خلاف آن است!

به سبب عدم وجود دلیل بر حرمت نظر به بدن محارم، اصل اولیه جواز نظر به غیر عورت است؛<sup>۱</sup> شهرت بسیار قوی نیز همین است؛ گرچه با وجود مخالف، ادعای اجماع بر جواز قابل پذیرش نیست؛ البته اگر نگاه به غیر عورت، محرک نوعی باشد طبق نظر مختار چنین نگاهی حرام است و البته بر حسب موارد، مختلف خواهد بود.

۱. نظیر و شبیه همین استدلال در نگاه محارم (مانند مادر، خواهر و ...) به مرد جاری است.

۲. ممکن است گفته شود که اصل اولیه در مسئله نگاه، حرمت است؛ چنان‌که در مقتضای قواعد در بحث جواز نظر به وجه و کفین اجنبیه بیان شد که عقل، وجود مفسده را در نگاه به «وجه و کفین» ادراک می‌کند و تا احراز مانع نشود، اجتناب لازم است؛ اما می‌توان چنین گفت که این مفاسد عظیمه در فرض تجویز نگاه به محارم توسط عقل ادراک نمی‌شود تا حکم به لزوم اجتناب شود. بله طبق نظر استاد علیه السلام اگر به نحو عام نگاه به وجه و کفین اجنبیه جایز باشد مفاسد عظیمه‌ای با قطع نظر از ملاک مزاحم مترتب می‌شود و یا لاقفل خوف آن وجود دارد و همین منشأ حکم عقل به لزوم اجتناب می‌شود.



## نگاه به محارم رضاعی

مسألة ۳۲: «يجوز النظر الى المحارم التي يحرم عليه نكاحهنّ نسبا أو رضاعاً أو مصاهرة....»<sup>۱</sup>

بیان شد که مناسب بود مرحوم سید قید «أبدأ» را نیز در این مسئله ذکر می‌کرد؛ زیرا کسانی مثل خواهرزن که ازدواج با آنان حرام ابدی نیست، جزء محارم محسوب نمی‌شوند و تنها کسانی که ازدواج با آنان حرام ابدی باشد نگاه به آنان جایز است.

### کلام آقای حکیم: اختصاص جواز به موارد مشمول عموم تنزیل

مرحوم آقای حکیم فرموده است: باید در جواز نگاه به محارم رضاعی چنین تفصیل داد که اگر حرمت رضاعی با استناد به ادله عامه باب رضاع ثابت شود، مانند مادر رضاعی، دختر رضاعی، عمه و خاله رضاعی، در این صورت بی‌تردید نگاه به آنان نیز جایز است؛ ولی اگر حرمت رضاعی بر اساس وجود دلیل خاصی با صرف تعبد ثابت شده باشد، مثل حرمت ازدواج «پدر شیرخوار» با «اولاد نسبی و رضاعی صاحب اللبن» و «اولاد نسبی مرضعه»، در چنین مواردی نمی‌توان نگاه به آنان را جایز دانست.<sup>۲</sup>

### توضیح کلام آقای حکیم

توضیح کلام ایشان چنین است:

برخی از عناوین به طور مستقل موضوع حرمت نسبی واقع شده‌اند؛ مانند خواهر، مادر، دختر و ربیبه، خواهرزاده، برادرزاده، عمه، خاله. این عناوین اگر با رضاع

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۳۲.

محقق شوند بی شک سبب حرمت نکاح خواهند بود؛ یعنی چنان‌که مادر نسبی حرام ابدی است، مادر رضاعی نیز حرام ابدی است؛ اما برخی عناوین دیگر به طور مستقل موضوع حرمت نسبی واقع نشده‌اند، بلکه ملازم با موضوع حرمت هستند؛ مانند خواهر ابوینی خواهر، خواهر دختر.

مثال اول: در باب نسب اگر «خواهرِ اُمی یا ابوینی» خواهری ابوینی داشته باشد، این شخص به طور طبیعی - به ترتیب - خواهرِ (ابی یا اُمی یا ابوینی) خود انسان هم بوده، و تفکیک معنا ندارد؛ لذا به عنوان خواهر، محرم است نه به عنوان خواهرِ خواهر؛ ولی در باب رضاع این مسئله مطرح است که اگر خواهرِ رضاعی، دارای خواهرِ ابوینی باشد، آیا آن خواهرِ خواهر هم به سبب رضاع بر انسان حرام می‌شود؟

مثال دوم: ازدواج با خواهرِ دختر حرام است؛ اما این عنوان مستقلاً برای تحریم نیست، بلکه «خواهرِ دختر» یا دختر خود شخص است یا اینکه بنت الزوجه (ریبیه) است که به شرط دخول به زوجه عنوانی مستقل برای تحریم است؛ اما دختر مرضعه نسبت به ابو المرتضع، «خواهرِ اُمی رضاعی دختر اوست»، «خواهرِ اُمی دختر» در نسب ملازم با عنوان محرم «بنت الزوجه المدخول بها» است. همچنین «دختر صاحب اللبن» نیز نسبت به ابو المرتضع «خواهرِ اُمی دختر اوست»، و این عنوان در نسب با عنوان محرم ملازم است؛ زیرا خواهرِ اُمی دختر هر مرد قهراً دختر خود آن مرد است.

مسئله معروف «لاینکح أبو المرتضع فی أولاد صاحب اللبن ولادة و رضاعاً و فی أولاد المرضعة ولادة» را می‌توان در قالب مثال چنین توضیح داد: وقتی هند که زوجهٔ عمرو است، بچه‌ای را شیر دهد، نکاح مرتضع (شیرخوار) با دختر مرضعه (شیر دهنده) و یا دختر صاحب اللبن (شوهر دایه) حرام است؛ چون مرضعه مادر رضاعی و صاحب اللبن پدر رضاعی اوست. در نتیجه، دختر مرضعه، «خواهر اُمی» و دختر صاحب اللبن «خواهر اُمی» مرتضع (شیرخوار) خواهد بود، و «خواهر اُمی یا اُمی» از عناوینی است که حرمت نکاح دارد.

بحث در این است که اگر عناوینی مثل خواهر دختر که خود موضوع حرمت

نبوده بلکه ملازم با موضوع حرمت است، با رضاع محقق شوند، آیا رضاع نیز سبب حرمت نکاح خواهد بود؟ برای اثبات حرمت ازدواج باید گفت: چنانکه در باب نسب، ازدواج با فرزند و خواهر فرزند خود که فرزند خود فرد محسوب می‌شود، حرام است، وقتی با رضاع «همسر عمرو»، دختران نسبی و رضاعی عمرو، و دختران نسبی هند، خواهران مرتضع می‌گردند، باید نکاح ابو المرتضع (پدر شیرخوار) با دختر نسبی مرتضعه یا دختر نسبی و رضاعی صاحب لبن (خواهر رضاعی فرزند خود) نیز حرام باشد. البته در اینجا اگر حرمت با عموم تنزیل نیز ثابت نشود طبق دو روایت معتبراً حرمت آن روشن است.

مشهور فقهاء همچنانکه در بحث استصحاب، حجیت اصل مثبت را نمی‌پذیرند و فقط آثار شرعی بی‌واسطه را حجت می‌دانند و آثار شرعی که با واسطه غیر شرعی (عقلی یا عرفی) است، حجت نمی‌دانند، در بحث رضاع نیز تحقق عناوین ملازم با موضوع مستقل را برای تحقق حرمت کافی نمی‌دانند. بر خلاف مشهور، مرحوم میرداماد<sup>۱</sup> عمومیت این تنزیل را پذیرفته است<sup>۲</sup>؛ بنابراین، «خواهر رضاعی» نیز «خواهر خواهر» شمرده شده، و سبب حرمت ابدی است؛ چنانکه اگر این رابطه با نسب ایجاد می‌شد موجب حرمت ابدی بود. ممکن است عموم تنزیل به مرحوم شیخ صدوق نسبت داده شود؛ زیرا مرحوم شیخ صدوق در مقنع فرموده: «خواهر برادر رضاعی بر انسان حرام است»، حتی اگر روایت بودن این عبارت نیز مشکوک باشد<sup>۳</sup>، اما لا اقل فتوای خود ایشان است؛ ولی

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۰۴، باب ۱۶، باب أنه لا يجوز أن ينكح أبو المرتضع في أولاد صاحب اللبن ولا في أولاد المرتفعة ولادة، ح ۱-۲.

۲. برای نمونه: ضوابط الرضاع، ص ۵۷.

۳. مرحوم شیخ انصاری (کتاب النکاح، ص ۳۲۹) عموم تنزیل را به گروهی از متأخرین و مرحوم بحرانی (الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۳۸۶) به گروهی از متأخری المتأخرین نسبت داده است. از عبارات محقق کرکی نیز، استفاده می‌شود که در زمان ایشان نیز برخی چنین قولی را قائل بوده‌اند؛ رک: رسائل المحقق کرکی، ج ۱، ص ۲۱۳.

۴. المقنعة (شیخ صدوق)، ص ۳۳۳: «لايجوز للرجل ان يتزوج اخت اخيه من الرضاة» چنین مضمونی با این الفاظ در کتب حدیثی نیامده است؛ ولی در صحیحه اسحاق بن عمار آمده است: «عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل تزوج أخت أخيه من الرضاة فقال ما أحب أن أتزوج أخت أخى من

با این حال، نمی‌توان عموم تنزیل را به شیخ صدوق نسبت داد.<sup>۱</sup>

## اشکال اول با بررسی دو تقریب آن

**تقریب اول: دلالت تعلیل (لأنّ ولدها صارت بمنزلة ولدك) بر جواز نظر**

مرحوم آقای خوئی در اشکال بر مرحوم آقای حکیم فرموده است:

«ما قیل من اختصاص الحكم بالمرضعة و صاحب اللبن و الأصول و الفروع و الحواشي لهما، و لا یشمل أب المرتضع ... فهو مشکل جدًا فإنه إنما یمكن أن یقال بأنّ حرمة نکاح أب المرتضع فی أولاد صاحب اللبن و أولاد المرضعة حکم تعبدی صرف، فیما لو لم تكن الروایة الدالة علیها معلّلة. أمّا لو كان الحكم معللاً كما هو الحال بالنسبة إلى ما نحن فیه، ب: أن ولدها صارت بمنزلة و فلامجال لما ذکر ....»<sup>۲</sup>

بنابراین، در ابوالمرتضع که در تنزیل (یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب) داخل نیست، می‌توان از تعلیل «لأنّ ولدها صارت بمنزلة ولدك» جواز نظر به آنان را استفاده کرد.

این تعلیل در روایت ذیل آمده است:

محمّد بن أحمد بن یحیی عن عبد الله بن جعفر عن ایوب بن نوح قال كتب علی بن شعیب إلى أبي الحسن عليه السلام: «امرأة أرضعت بعض ولدي هل یجوز لی أن أتزوج بعض ولدها فكتب عليه السلام لا یجوز لك ذلك لأنّ ولدها صارت بمنزلة ولدك.»<sup>۳</sup>

۱. الرضاعة. (الكافي، ج ۵، ص ۴۴۴، ح ۲)؛ این روایت ظاهر در حرمت نیست، بر خلاف عبارت صدوق در مقنعه؛ ولی شاید مرحوم صدوق از همین روایت تحریم فهمیده باشد، با عنایت به این روایت منشأ تردید استاد علیه السلام در روایت بودن عبارت صدوق روشن می‌شود.

۲. استاد علیه السلام ابن عبارت شیخ صدوق را در بحث رضاع (بررسی عموم تنزیل) توضیح داده است.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۲، ص ۵۳.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۲۱، ح ۳۲.

### پاسخ: عدم عمومیت تنزیل در (الآن ولدها صارت بمنزلة ولدك)

اما اشکال مرحوم آقای خوئی صحیح نیست؛ زیرا عبارتی که ایشان به آن استناد کرده، در واقع تنها تنزیل است؛ طبق این عبارت ازدواج پدر مرتضع با اولاد صاحب لبن یا اولاد مرضعه بدین دلیل حرام است که اولاد مرضعه به منزله اولاد پدر مرتضع هستند. این تنزیل ظهور در تنزیل از تمام جهات و در تمام آثار ندارد؛ زیرا ولد، دارای احکام خاصی است مانند: ارث، وجوب قضای نمازهای فوت شده میت بر ولد اکبر، اختصاص اموال «خبوه» به ولد اکبر، حرمت قطع رحم، اشتراط اذن پدر در صحت نذر و یمین ولد، وجوب اطاعت و حرمت مخالفت والد و عقوق والدین، نفی ربا بین والد و ولد، اشتراط اذن پدر در نکاح باکره؛ که به یقین اولاد صاحب لبن یا اولاد مرضعه هیچ یک این احکام را ندارند؛ لذا تنزیلی که در روایت آمده تنها ناظر به حرمت نکاح است و نمی توان از آن جواز نظر به محارم رضاعی را نتیجه گرفت.

### تقریب دوم: لزوم توسعه در تنزیل تعلیل جهت خروج از لغویت

می توان کلام ایشان را بدین شکل تقریب نمود تا این اشکال بدان وارد نباشد، با این توضیح که اگر روایت به طور مستقیم فرزند صاحب لبن را به منزله فرزند خود شخص دانسته و حکم حرمت نکاح ابدی را اثبات می کرد، اشکال وارد بود؛ ولی روایت، نخست حرمت ابدی نکاح را ذکر کرده، سپس با جمله «الآن ولدها صارت بمنزلة ولدك» علت این حکم را بیان کرده است. اگر تنزیل تنها درباره حرمت نکاح باشد، علت، عین معلل گشته، و معنای جمله چنین می شود: «ازدواج پدر مرتضع با دختر صاحب لبن حرام ابدی است؛ چون حرام ابدی است» که چنین تعبیری صحیح نیست، از سوی دیگر نمی توان عموم تنزیل نسبت به جمیع آثار را هم پذیرفت؛ ولی می توان حدّ وسطی بین اختصاص تنزیل به حرمت ابدی نکاح و تعمیم به همه احکام را لحاظ نمود؛ در نتیجه، تنها آثار ظاهری<sup>۱</sup> تنزیل را که با حرمت ابدی مرتبط هستند، اثبات کرد. در دید عرف اگر مدلول روایت، مختص به

۱. استاد علیه السلام: همانند مرحوم شیخ انصاری که برای مرفوع در حدیث رفع سه احتمال مطرح کرده است: «۱. خصوص مؤاخذه، ۲. مطلق آثار، ۳. آثار ظاهره»، مطلق آثار غیر از آثار ظاهره است.

حرمت نکاح ابدی نبوده و حکم دیگری نیز ثابت باشد، باید جواز نظر ثابت شود؛ زیرا عرف آن را با محرمیت بسیار مرتبط می‌داند.

### پاسخ: لغو نبودن تعلیل در تنزیل موضوعی

اما تقریب مذکور مبتنی بر این است که تنزیل مذکور از جهت حکم باشد، که اگر از حکم حرمت نگاه به احکام دیگر تعدی نشود علت و معلل متحد گشته، و تکرار ناصحیح پیش می‌آید؛ ولی شاید در روایت تنزیل از جهت موضوع اراده شده باشد؛ بدین معنا که رضاع، قرابتی شبیه قرابت نسبی را ایجاد می‌کند؛ در نتیجه، حرمت نکاح نیز که معلول این قرابت است بر رضاع مترتب شده است. اگر روایت چنین معنا شود<sup>۱</sup> نمی‌توان با تعدی از حکم معلل، حکم دیگری را اثبات نمود، و نمی‌توان علت را معتم دانست؛ زیرا علت، موضوع حکم معلل را گسترش می‌دهد؛ اما نمی‌تواند حکم معلل را به احکام دیگر تعمیم دهد.<sup>۲</sup> تنها از آن می‌فهمیم مواردی که عرف یا شرع آن را مثل خود فرزند انسان بدانند همچون محرم رضاعی با شرائط خاصی که شرع آن را معین کرده، نکاح با آنان حرام ابدی خواهد بود، اما حکم جواز نظر از این تنزیل استفاده نمی‌شود.

### اشکال دوم: اطلاق دلیل جواز نظر (روایت عبید بن زراره)

در هر حال اصل تفصیل مرحوم حکیم ناتمام است؛ زیرا با توجه به اینکه دلیل جواز نظر به محارم رضاعی صحیحه عبید بن زراره است،<sup>۳</sup> از اطلاق این روایت صحیحه

۱. توضیح بیشتر: شاید این تعلیل اشاره به تبعیت احکام نسبت به امور تکوینی و مصالح واقعی باشد؛ زیرا برخی از اصحاب حدیث احکام الهی را معلل به مصالح ندانسته و مصلحت را متأخر از حکم می‌پنداشتند؛ امام علیه السلام با این تعلیل اشاره می‌کنند که منشأ ایجاد حرمت نکاح با رضاع، تحقق حالت تکوینی نظیر قرابت نسبی است، و شباهت تکوینی منشأ شباهت تشریحی شده است.

۲. توضیح بیشتر: از علت مذکور در عبارت «لا تشرب الخمر لانه مسکر»، می‌فهمیم حرمت شرب اختصاص به خمر ندارد و در تمام مسکرها جاری است؛ ولی نمی‌توان با تعدی از حرمت شرب خمر، سایر احکام را هم استفاده کرد.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۴۳۹، ح ۹؛ عن عبید بن زرارۃ قال: «قلت لأبی عبد الله علیه السلام إنا أهل بیت کبیر فرتما

استفاده می‌شود که وجهی برای تفصیل مرحوم آقای حکیم نیست و چنان‌که بیان خواهد شد عبارات فقها بر جواز نگاه به محارم اعم از رضاعی و نسبی نیز بر چنین تفصیلی دلالت ندارد.

### اشکال سوم: مناقشه در احتمالات عمومات الحاق محارم رضاعی به نسبی

مرحوم آقای حکیم با استناد به دلیل عامی، محارم رضاعی را به محارم نسبی ملحق کرده است که «أبو المرتضع» را شامل نمی‌شود. روشن نیست مراد ایشان از دلیل عام کدام دلیل است؛<sup>۱</sup> شاید مستند عام ایشان برای توسعه احکام محارم نسبی به محارم رضاعی، دلیل «الرضاع لحمه کلحمة النسب»<sup>۲</sup> باشد و شاید مستند ایشان روایت قریب به متواتر یعنی «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»<sup>۳</sup> باشد.

كان الفرح والحزن الذي يجتمع فيه الرجال والنساء فرُبما استحيت المرأة أن تكشف رأسها عند الرجل الذي يبينها و بينه الرضاع و ربّما استخفّ الرجل أن ينظر إلى ذلك. فما الذي يحرم من الرضاع؟ فقال ما أنبت اللحم و الدّم. و ما الذي ينبئ اللحم و الدّم؟ فقال كان يقال عشر رضعات. قلت فهل يحرم عشر رضعات؟ فقال دع ذا و قال ما يحرم من النسب فهو ما يحرم من الرضاع.

۱. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱، ص ۱۴، ص ۳۲.

۲. تفسیر الصافي، ج ۱، ص ۴۳۵.

۳. در منابع امامیه قریب به ده روایت با همین تعبیر نقل شده است (وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۷۱ باب ۱، باب آنکه یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب؛ وج ۱۸، ص ۲۴۷، باب ۴، باب أن الرجل لا یملك من یحرم علیه من الإناث بالنسب و لا بالرضاع و متى ملك إحداهن انتعت علیه و یملك من عداهن سوى العمودین و أن المرأة تملك من عداهما، ح ۱-۲).

در منابع عامه نیز به طرق متعدّد این مفاد نقل شده است:

صحیح البخاری:

ج ۲، ص ۹۳۵، ح ۲۵۰۲: حدثنا مسلم بن إبراهيم حدثنا همام حدثنا قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال قال النبی صلی اللہ علیہ و آله و سلم في بنت حمزة: «لا تحل لي يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب هي بنت أخي من الرضاعة.»

ج ۵، ص ۱۹۶۰، ح ۴۸۱۱: حدثنا إسماعيل قال حدثني مالك عن عبد الله بن أبي بكر عن عمرة بنت عبد الرحمن: أن عائشة زوج النبي صلی اللہ علیہ و آله و سلم أخبرتها أن رسول الله صلی اللہ علیہ و آله و سلم كان عندها و أنها سمعت صوت رجل يستأذن في بيت حفصة قالت فقلت يا رسول الله هذا رجل يستأذن في بيتك فقال النبي صلی اللہ علیہ و آله و سلم (أراه فلانا). لعم حفصة من الرضاعة قالت عائشة لو كان فلانا حيا - لعمها من الرضاعة - دخل علي؟ فقال:

### بررسی محتمل اول (الرضاعُ لِحَمَّةِ كُلِّحَمَةِ النَّسَبِ)

اگر مراد ایشان از دلیل عام برای توسعه احکام محارم نسبی به محارم رضاعی «الرضاع لحمه كلحمة النسب» باشد، این تعبیر بدون در نظر گرفتن سنخ خاصی از حکم (نظیر احکام تحریمی) موضوع را توسعه داده و اقوام رضاعی را به منزله اقوام نسبی می‌داند؛ بنابراین، تمامی احکام اقوام نسبی (تحریمی یا تجویزی) بر اقوام رضاعی نیز بار می‌شود؛ لذا چنانچه با استناد به این دلیل، حرمت نکاح از محارم نسبی به محارم رضاعی سرایت داده شود، می‌توان حلیت نگاه را نیز از محارم نسبی به محارم رضاعی سرایت داد و اثبات جواز نظر به محارم رضاعی به دلیل دیگری نیاز ندارد.

البته این روایت تنها عناوینی که به طور مستقل موضوع حکم واقع شده‌اند را شامل شده، و عناوین ملازم با موضوعات مستقل را شامل نمی‌شود؛ زیرا ظهور قوی تعبیر «الرضاع لحمه كلحمة النسب» در عناوینی است که به شکل مستقیم تحقق

«نعم الرضاة تحرم ما تحرم الولادة».

ج ۵، ص ۱۹۶۵، ح ۴۸۲۱: حدثنا عبدان أخبرنا عبد الله قال أخبرني يونس عن الزهري قال حدثنا قبيصة بن ذؤيب: أنه سمع أبا هريرة يقول: «نهى النبي ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها و المرأة و خالتها. فزرى خالة أبيها بتلك المنزلة لأن عروة حدثني عن عائشة قالت حرّموا من الرضاة ما يحرم من النسب.» صحیح مسلم، ج ۲ ص ۱۰۶۹ ح ۹: حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا ليث ح و حدثنا محمد بن رمح أخبرنا الليث عن يزيد بن أبي حبيب عن عراك عن عروة عن عائشة: «أنها أخبرته أن عمها من الرضاة يسمى أفلح استأذن عليها فحجبتة فأخبرت رسول الله ﷺ فقال لها لا تحتجبي منه فإنه يحرم من الرضاة ما يحرم من النسب.»

سنن أبي داود (چاپ دار الكتاب العربي)، ج ۲، ص ۱۷۷، ح ۲۰۵۷: حدثنا عبد الله بن مسلمة عن مالك عن عبد الله بن دينار عن سليمان بن يسار عن عروة عن عائشة زوج النبي ﷺ أن النبي ﷺ قال: «يحرم من الرضاة ما يحرم من الولادة».

سنن الترمذی، ج ۳، ص ۲۹۵، ح ۱۱۴۶: حدثنا أحمد بن منيع، قال: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، حدثنا علي بن زيد، عن سعيد بن المسيب، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «إن الله حزم من الرضاة ما حزم من النسب».

و في الباب عن عائشة، و ابن عباس، و أم حبيبة.

السنن الكبرى (بيهقي)، ج ۷، ص ۲۵۷ و ۷۴۵ و ۷۴۷: السنن الكبرى (نسائي)، ج ۳، ص ۲۹۵-۲۹۷.

۱. مسالك الأهمام، ج ۳، ص ۳۷۶.

آنها سبب حرمت می‌شود و عناوین با واسطه را شامل نمی‌شود؛ لذا مرحوم آقای خوئی نیز در ابو المرتضیٰ به روایات خاصه تمسک جسته است. البته ادله خاصه نیز تنها حرمت نکاح را ثابت می‌کند نه جواز نظر را.

در هر حال طبق این تعبیر، کلام مرحوم آقای حکیم با این اشکال مواجه است که چنین روایتی در بحار الأنوار، وسائل الشیعة، مستدرک الوسائل، چهارده کتاب اصلی از عامه (که بر آنها فهرست نوشته‌اند)، کتب لغت همچون لسان العرب، نهاییه (ابن اثیر) و مجمع البحرین که به روایات هم توجه دارند، نقل نشده است. بلکه این عبارت را تنها فقهای همچون ابن حمزه<sup>۱</sup> نقل کرده‌اند. آنچه در روایت

۱. اگر مراد اسناد<sup>۲</sup> کتابی است که فهرست چهارده کتاب از عامه را در خود جمع کرده باشد، چنین کتابی یافت نشد؛ اما شاید مراد اسناد<sup>۳</sup> استفاده از دو یا چند کتاب فهرست باشد.

در هر حال برای نمونه به دو کتاب از کتبی که فهرست احادیث را جمع آوری کرده اشاره می‌کنیم:

کتاب تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف نوشته جمال الدین مزنی مشتمل بر فهرست یازده کتاب از عامه است. «مزنی» در مقدمه کتاب چنین گفته است:

«أما بعد: فإني عزم على أن أجمع في هذا الكتاب إن شاء الله تعالى أطراف الكتب الستة التي هي عمدة أهل الإسلام وعلیها مدار عامة الأحكام و هي: صحيح محمد بن إسماعيل البخاري و صحيح مسلم بن الحجاج النيسابوري و سنن أبي داود السجستاني و جامع أبي عيسى الترمذي، سنن أبي عبد الرحمن النسائي و سنن أبي عبد الله بن ماجة القزويني و ما يجري مجراها من: مقدمة كتاب مسلم و كتاب المراسيل لأبي داود و كتاب العلل للترمذي، و هو الذي في آخر كتاب «الجامع» له و كتاب الشمانل له و كتاب عمل اليوم و الليلة للنسائي معتمدا في عامة ذلك على كتاب أبي مسعود الدمشقي و كتاب خلف الواسطي في أحاديث الصحيحين و على كتاب ابن عساكر في كتب السنن، و ما تقدم ذكره. و رتبته على نحو ترتيب كتاب أبي القاسم، فإنه أحسن الكل ترتيباً و أضفت إلى ذلك بعض ما وقع لي من الزيادات التي أغفلوها، أو أغفلها بعضهم، أو لم يقع له من الأحاديث، و من الكلام عليها و أصلحت ما عثرت عليه في ذلك من وهم أو غلط، و سميته: «تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف.»

ابن حجر عسقلانی نیز کتابی با نام اتحاف المهرة في معرفة العشرة دارد که در همین زمینه است و مشتمل بر فهرست احادیث کتب ذیل است:

موطأ الإمام مالك بن أنس، مسند الإمام الشافعي، مسند الإمام أحمد بن حنبل، سنن الدارمي، المنتقى (لابن الجارود)، صحيح ابن خزيمة، مستخرج أبي عوانة، شرح معاني الآثار (طحاوی)، صحيح ابن حبان، سنن الدارقطني، مستدرک الحاكم.

۲. الوسيلة، ص ۳۰۲: «و يجوز للفحل التزوج بأب الصبي و جداته و لوالد الصبي التزوج بالمرضة و بأبها و بجداتها و الرضاع لحمة كلحمه النسب لقوله ﷺ يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب.»

ظاهراً مستند او در این تعبیر همان روایت معروف «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» است، نه

آمده عبارت «الولاء لحمه كلحمه النسب»<sup>۱</sup> است که به بحث ارث و مسائل ولاء عتق، ولاء ضمان جریره و مانند آن مرتبط است. شاید همین جهت باعث شده مرحوم آقای خوئی، دلیل عام در کلام مرحوم آقای حکیم را بر احتمال اول حمل کند.

### بررسی محتمل دوم (یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب)

اگر مراد مرحوم آقای حکیم از دلیل عام، روایت «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» باشد، چنان که مرحوم آقای خوئی همین برداشت را از کلام ایشان کرده است، شاید به طور مشترک بر این دو فقیه این اشکال مطرح شود که خود این دلیل تنها بر سرایت حکم حرمت دلالت داشته، و هیچ دلالتی بر سرایت حکم حلیت ندارد؛ بنابراین، حتی در موردی که هر دو فقیه طبق این دلیل از حرمت ابدی نکاح، جواز نظر را استفاده کردند، روایت مذکور دلالتی بر ادعای ایشان ندارد؛ زیرا از این روایت تنها حرمت نکاح استفاده می شود و برای اثبات جواز نظر باید دلیل دیگری جست. با این توضیح که:

سه احتمال در مراد از «ما» موصوله در روایت «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» مطرح است:

**احتمال اول:** مراد از «ما» موصوله تنها ذوی العقول است؛ اعم از اینکه زن باشد یا مرد. مفاد روایت این است که زن و مردی که با نسب حرام می شوند به وسیله رضاع هم حرام می شوند.

**احتمال دوم:** مراد از «ما» موصوله تنها غیر ذوی العقول (افعال) است؛ بنابراین، تمامی افعال که نسبت به اقوام نسبی حرام است، نسبت به اقوام رضاعی هم حرام خواهد بود، مثل نکاح و تمتعات جنسی که از محارم نسبی حرام است، نکاح و تمتعات جنسی از محارم رضاعی نیز حرام خواهد بود. و همین طور سایر افعال

اینکه این تعبیر خودش روایت مستقلی باشد. البته برخی مثل شهید ثانی این تعبیر را به پیامبر ﷺ نسبت داده اند (مسائلک الأفهام، ج ۳، ص ۳۷۶: ... و لقوله ﷺ: «الرضاع لحمه كلحمه النسب»).

۱. تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۲۵۵، ح ۱۵۹: محمد بن أحمد بن یحیی عن ابراهیم بن هاشم عن التوفلی عن الشکونی عن جعفر عن ابيه قال قال النبی ﷺ: «الولاء لحمه كلحمه النسب لانباغ ولانوهب»؛ ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۲۳، ص ۷۵، ح ۲.

مثل خرید و فروش والدین رضاعی همچون خرید و فروش والدین نسبی حرام است. احتمال سوم: مراد از «ما» موصوله اعم از ذوی العقول و غیر ذوی العقول است؛ زیرا «ما» موصوله مانند کلمه «شیء» می‌تواند در معنای اعم استعمال شود مثل آیه شریفه: «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْتَجِيبُ بِحَمْدِهِ» که تمامی اشیاء ذوی العقول و غیر ذوی العقول را شامل می‌شود؛ بنابراین، «ما» هم ذوات و هم افعال مربوط به محارم نسبی را شامل می‌شود.

بحث تفصیلی در این باره در مباحث آتی خواهد آمد؛ اما در هر حال، تنها حرمت را از اقوام نسبی به اقوام رضاعی سرایت می‌دهد. لذا اولاً، اگر فعلی در اقوام رضاعی حرام باشد، نمی‌توان آن را در اقوام نسبی نیز حرام دانست.

ثانیاً، تنها حرمت را از اقوام نسبی به اقوام رضاعی تعمیم می‌دهد نه حلیت را؛ زیرا این روایت با در نظر گرفتن سنخ حکم تحریمی، موضوع را توسعه داده، و اقوام رضاعی را به منزله اقوام نسبی دانسته است؛ بنابراین، نمی‌توان از آن استفاده کرد که تمام افعال حلال نسبت به اقوام نسبی، در اقوام رضاعی نیز حلال است. شاید

#### ۱. الإیراء، ۴۴.

۲. ر.ک: مباحث بررسی الحاق عمه و خاله رضاعی زوجه به نسبی و همچنین مباحث رضاع. توضیح بیشتر: ممکن است گفته شود احتمال دوم متعین است؛ زیرا احتمال اول و سوم با این اشکال مواجه است که احکام شرعی مثل تحریم تنها به افعال تعلق می‌گیرد نه به ذوات، بدین علت علما در آیه شریفه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَ...» (النساء، ۲۳) می‌فرمایند باید فعلی همچون نکاح یا عقد در تقدیر گرفته شود؛ البته تعیین فعل مقدّر، عام یا خاص بودن آن محل بحث است. اما این اشکال ناتمام است؛ زیرا استاد رحمته الله در تفسیر آیه فوق بیانی دارد که پاسخ اشکال داده می‌شود. حاصل کلام ایشان این است که حرمت و حلیت در آیات و روایات تنها به معنای مصطلح فقها نیست، بلکه گاهی حرمت به معنای محرومیت است؛ چنان‌که حلیت نیز به معنای عدم محرومیت است. محرومیت و عدم محرومیت از اوصافی است که می‌تواند به ذات یا به افعال تعلق بگیرد، اگرچه محرومیت از ذوات به سبب محرومیت از برخی افعال مربوط به آنها است. البته تعیین «فعلی» که از آن محروم شده نیاز به همان بحث قبلی دارد که آیا نکاح حرام است یا وطنی؛ اما این بدان معنا نیست که انتساب محرومیت به ذوات، مجاز در حذف بوده و نیازمند تقدیر باشد. کسی که نمی‌تواند زنی را عقد کند یا با وی نزدیکی کند، به شکل طبیعی از آن زن محروم است؛ بنابراین، لازم نیست در آیه فوق «فعلی» در تقدیر گرفته شود.

با اینکه حرمت نکاح از اقوام نسبی به اقوام رضاعی سرایت کرده، ولی حلیت نگاه مختص اقوام نسبی بوده، و به اقوام رضاعی سرایت نکند.

همچنین طبق این حدیث معروف، تنها عناوینی که خود در باب نسب موضوع حرمت ابدی هستند مانند خواهر، مادر، اگر در باب رضاع محقق شوند حرمت ابدی ثابت می‌شود؛ لذا این تعبیر بر عموم تنزیل دلالت نمی‌کند، و نمی‌توان عناوینی که ملازم با عناوین موضوع حرمت هستند را در باب رضاع، سبب حرمت ابدی دانست. در نتیجه نمی‌توان از آن، حکم «لاینکح ابو المرضع فی اولاد صاحب اللبن»<sup>۱</sup> را استفاده کرد؛ زیرا اولاد صاحب لبن خواهر فرزند بوده، و خواهر فرزند انسان در نسب، جزء عناوین محرم نیست، بلکه ملازم با عناوین محرم است. بعد از نپذیرفتن عموم تنزیل، باید حکم این مسئله را از روایات خاص به دست آورد، نه از تعبیر «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» و مانند آن.

### ادله اثبات جواز نظر به محارم رضاعی

با توجه به اینکه عموم تنزیل از روایات «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» استفاده نمی‌شود و از سوی دیگر با فرض قبول عمومیت فقط در محرمات چنین عمومیتی جاری است؛ لذا برای اثبات جواز نظر به محارم رضاعی - اعم از عناوین اصلی و عناوین ملازمی که با دلیل خاص، حرمت نکاح در آن ثابت شده است مانند حرمت نکاح پدر مرتضع با اولاد فحل - باید از ادله دیگر کمک گرفت.

### دلیل اول: اجماع

دلیل عمده در اثبات جواز نظر به محارم رضاعی اجماع است؛ زیرا احدی از فقها بین محارم رضاعی و محارم غیر رضاعی (نسبی و مصاهرتی) تفکیک قائل نشده است و همچنین احدی از فقها بین محرمات رضاعی در عناوین اصلی و محرمات رضاعی در عناوین ملازمی که با دلیل خاص، حرمت نکاح آنان ثابت شده، تفصیل نداده است.

## دلیل دوم: صحیحہ عبید بن زرارہ

عن عبید بن زرارہ قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنا أهل بيت كبير فرتما كان الفرح والحزن الذي يجتمع فيه الرجال والنساء فرتما استحيت المرأة أن تكشف رأسها عند الرجل الذي بينها وبينه الرضاع وربما استخف الرجل أن ينظر إلى ذلك. فما الذي يحرم من الرضاع؟ فقال ما أنبت اللحم والدم. فقلت وما الذي ينبت اللحم والدم؟ فقال كان يقال عشر رضعات. قلت فهل يحرم عشر رضعات؟ فقال دع ذا وقال ما يحرم من التسب فهو ما يحرم من الرضاع.»<sup>۱</sup>

دلیل دوم در اثبات جواز نظر به محارم رضاعی روایت عبید بن زرارہ است. در این روایت سائل می‌گوید ما جلسات سرور یا حزن داریم که جمعیت زیادی از مرد و زن در آن جمع می‌شوند، گاهی زن خجالت می‌کشد (یا سبک می‌شمارد) سر خود را نزد مردی که با وی قرابت رضاعی دارد باز کند، هرچند شرعاً جایز است ولی حیا یا جهات دیگر مانع از سر باز کردن می‌شود، مرد هم خجالت می‌کشد به زن نگاه کند، سپس سؤال می‌کند: «فما الذي يحرم من الرضاع فقال: ما انبت اللحم والدم...» و در آخر روایت هم می‌فرماید: «وقال: ما يحرم من النسب فهو ما يحرم من الرضاع.» چند مطلب از این روایت قابل استفاده است:

**مطلب اول: دلالت «تقریر امام» بر جواز نظر در همه محارم رضاعی**

مطلب اول این است که بی‌شک عرف عبارت «فما الذي يحرم من الرضاع» را با جملات قبل مرتبط می‌داند. ربط آنها این است که سائل در ذهن خود با مسلم گرفتن قضیه «کل من حرم نکاحه جاز النظر اليه» حرمت ابدی نکاح را با جواز نظر ملازم می‌دانسته است؛ لذا تنها از مقدار رضاعی که سبب حرمت ابدی می‌شود،

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۳۹، ح ۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۷۹، ح ۱۸.

۲. استاذ علیه السلام: این دو معنی بنابر دو نسخه «استحیت» و «استخفت» است، استخفاف به معنای سبک شمردن و منافی دانستن یک امر با متانت و سنگینی است.

سؤال کرده است؛ بنابراین، مدلول مطابقی سؤال حرمت ابدی و مدلول التزامی آن جواز نظر است. امام علیه السلام نیز با سکوت، ذهنیت سائل را تقریر کرده اند. در نتیجه ملازمه بین حرمت ابدی نکاح و جواز نظر اثبات می شود.

گرچه تعبیر ذیل؛ یعنی «ما یحرم من التّسب فهو ما یحرم من الرّضاع» تنها بر عناوینی که به طور مستقیم موضوع حرمت نسبی هستند مانند مادر و خواهر تطبیق می کند و شامل عناوینی که ملازم با عناوین نسبی هستند مانند «خواهر فرزند» نخواهد بود و به تعبیری عموم تنزیل از این تعبیر فهمیده نمی شود، اما این ذیل که متصل به تقریر صدر نیست ضرری به تقریر امام علیه السلام نمی زند و اصلاً مشخص نیست حضرت در همان مجلسی که صدر را فرموده اند ذیل را بیان کرده باشند، بلکه شاید در مجلس دیگر فرموده اند چنان که کلمه «و قال» هم مشعر به آن است؛<sup>۱</sup> پس این فقره نمی تواند صدر روایت را مضیق کند.

همچنین مجرد اینکه بخشی از روایت (خودداری کردن حضرت از پاسخ به سؤال از کفایت عشر رضعات) بر فرض، تقیّه ای باشد، سبب تقیّه ای بودن سایر قطعات روایت نمی شود.<sup>۲</sup> به خصوص که برخی فروع مسئله همچون «لاینکح ابوالمرتضع...» از اختصاصات امامیه است.<sup>۳</sup>

**مطلب دوم: دلالت روایت بر جواز نظر به سر و گردن نه همه بدن**  
مطلب دوم این است که از روایت تنها می توان جواز نظر به سر و به تبع آن، گلو و گردن را استفاده کرد؛ ولی نمی توان از آن صحیححه جواز نظر به تمام بدن محارم

۱. استاد علیه السلام: به تعبیر دیگر جمع بین این دو قطعه روایت از باب جمع در روایت است نه جمع در مروی.
۲. بحث از مقدار معتبر رضاع و تقیّه در این روایت در مباحث رضاع و بررسی روایات ده رضعه خواهد آمد.
۳. البته مراد استاد علیه السلام این نیست که در بین امامیه این مسئله اتقاقی است؛ زیرا عده ای از امامیه این مسئله را منکر هستند؛ مانند شیخ طوسی در مبسوط و قاضی ابن بزّاج و... (المبسوط، ج ۵، ص ۲۹۲؛ المهذب (ابن بزّاج)، ج ۲، ص ۱۹۱)؛ اما در هر حال این حکم در بین عامه مقبول نیست. (الخلاف، ج ۵، ص ۹۳، مسألة ۱: «إذا حصل الرضاع المحرم، لم یحل للفعل نکاح أخت هذا المولود المرتضع بلبنه، و لا لأحد من أولاده من غیر المرزعة و منها، لأن أخواه و إخوته صاروا بمنزلة أولاده. و خالف جمیع الفقهاء فی ذلك دلیلنا: إجماع الفرقه و أخبارهم».)
- المبسوط (سرخسی)، ج ۵، ص ۱۳۷؛ المجموع شرح المهذب، ج ۱۸، ص ۲۰۷-۲۰۸؛ المغنی (ابن قدامة)، ج ۹، ص ۲۰۰.

غیر عورت را استفاده کرد. روایت ابی الجارود<sup>۱</sup> نیز مؤید این صحیحه است؛ زیرا از آن استفاده می شود عنوان «محرم» موضوعیت داشته، و زینتی که به محرم می توان نشان داد محدود است اگرچه بیشتر از زینتی است که به اجنبی می توان نشان داد.

### مطلب سوم: دلالت روایت بر ملازمه بین حرمت نکاح مادرزن و جواز نظر

مطلب سوم این است که به مقتضای ملازمه ای که از این صحیحه فهمیده شد، نگاه به هر زنی که به دلیل تحقق علقه و قرابت (نه کفار یا عقوبت)، حرام ابدی باشد، جایز است.

برخی از اخباری ها و طبق نقل شفاهی، مرحوم آقای شاهرودی<sup>۲</sup> فرموده اند: ادله تنها بر حرمت ابدی ازدواج با مادرزن دلالت دارد، و جواز نظر به مادرزن باید با ادله دیگر ثابت شود، و چون دلیلی بر جواز نگاه به مادرزن وجود ندارد؛ لذا جواز نظر ثابت نمی شود. اما این کلام با مفاد صحیحه عبید بن زراره سازگار نیست؛<sup>۳</sup> زیرا طبق این صحیحه بین حرمت ابدی نکاح با مادرزن و جواز نظر به او ملازمه وجود دارد.<sup>۴</sup>

### عدم شمول آیه ابداء زینت، سیره و روایات غسل میت نسبت به محارم رضاعی

ادله سه گانه مرحوم آقای خوئی بر ملازمه بین حرمت نکاح و جواز نظر، که در محارم نسبی بیان شد - با فرض قبول آن در محارم نسبی - در محارم رضاعی جاری

۱. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۰۱: فی روایة ابی الجارود عن ابی جعفر علیه السلام فی قوله «و لا یبیدن زینتهن إلا ما ظهر منها»: «فهی الثیاب و الکحل و الخاتم و خضاب الکف و السوار، و الزینة ثلاث: زینة للناس و زینة للمحرم و زینة للزوج، فأما زینة الناس فقد ذکرناه، و أما زینة المحرم فموضع الفلاة فما فوقها و الذملج و ما دونه و الخلیخال و ما أسفل منه و أما زینة للزوج فالجسد کله؛ و مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۷۶، ح ۱۶۷۰۳.

۲. آیت الله العظمی شاهرودی از مراجع بزرگ نجف و از شاگردان مرحوم آقای نایینی و مرحوم آقا ضیاء عراقی بوده است.

۳. بحث مفصل درباره کلام ایشان در مباحث محرمات ابدی مطرح خواهد شد.

۴. رضاع در مادرزن رضاعی و خواهرزن رضاعی و مانند آن که تلفیقی از مصاهره و نسب است - طبق اخبار - مشابه همان احکام نسبی موجب ترتب حرمت نکاح است که بحث آن در مباحث رضاع خواهد آمد.

نیست. این ادله عبارت بود از: آیه ابداء زینت، سیره متشرعه و روایات تغسیل میت از محارم.

آیه شریفه شامل محارم رضاعی نیست؛ زیرا عناوین مذکور در آیه عناوینی است که به سبب نسب یا مصاهرت پدید آمده و شامل موارد تنزیلی نیست. تنزیل در روایات «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» نیز فقط از جهت موارد تحریمی است نه ترخیصی. البته ممکن است این احتمال مطرح شود که سنت دال بر جواز نظر به محارم رضاعی عناوین مذکور در آیه را تفسیر کرده و مراد از محارم را معنایی دانسته که مصادیق رضاعی را هم شامل می‌شود.

در هر حال مرحوم آقای خوئی ابتدا جواز نظر به محارمی را که در آیه شریفه ذکر نشده با تمسک به ادله جواز تغسیل ثابت کرده، اما بلافاصله ادله تغسیل را تنها ناظر به مواردی دانسته است که محرمیت آنها با آیه اثبات شده است؛ بنابراین، در دیدگاه ایشان شمول آیه نسبت به محارم رضاعی محرز نیست!

سیره متشرعه نیز محارم رضاعی را شامل نمی‌شود؛ زیرا باید عموم مردم مسئله را بدانند تا سیره جاری شده باشد، و نوع مسلمانان مسائلی مثل رضاع را نمی‌دانند؛ پس نمی‌توان سیره را احراز کرد.

روایات تغسیل میت نیز چنان‌که بیان شد دلالت بر جواز نظر به محارم نسبی و مصاهرتی ندارد؛ ولی بر فرض تمامیت این ادله، تفکیک بین محارم رضاعی که حرمت نکاح آنان با دلیل عام یا با روایات خاصه ثابت شده، صحیح نیست؛ زیرا محرمیت در لسان روایات همان حرمت نکاح است؛ لذا صغرای روایات تغسیل ثابت می‌شود خواه با روایات «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» و خواه با اخبار خاص در مورد اب المرتضع. همچنین ادله تغسیل اموات محارم بر فرض تمامیت، تمام محارم رضاعی را شامل می‌شود. و ادعای انصراف ادله تغسیل محرم به محارم مذکور در آیه شریفه، هیچ وجهی ندارد.

### نظر مختار: جواز نظر به محارم رضاعی

در هر حال صحیحۀ عبید بن زرارۀ بر ملازمه بین حرمت نکاح و جواز نظر دلالت کرده، و طبق این ملازمه، جواز نظر به محارم رضاعی ثابت می‌شود. همچنین تمام فقهاء به اجماع نگاه کردن به تمامی محارم اعم از رضاعی و نسبی را جایز دانسته‌اند؛ بدون اینکه مجمعی بین محارم رضاعی که دلیل حرمت ازدواج با آنان، دلیل عام یا خاص باشد، تفصیلی بدهند؛ بنابراین، نگاه به تمام محارم رضاعی و نسبی به اجماع فقهاء جایز است.

مرسلۀ مروک بن عبید نیز گرچه ضعیف‌السند است؛ اما می‌توان آن را مؤید اجماع بر جواز نگاه به تمامی محارم دانست:

عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له ما يحل للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن محرماً قال الوجه والكفان والقدمان.»<sup>۱</sup>

از این روایت استفاده می‌شود که سائل می‌دانسته برای هر مردی نگاه به زنان محارم خود جایز است<sup>۲</sup> تنها مقدار مجاز در نگاه مرد به زنان نامحرم را نمی‌دانسته که از مقدار آن سؤال کرده است. طبق ظواهر نقل این روایت در کافی بیانگر فتوای مرحوم کلینی بدان است.<sup>۳</sup>

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۱، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۱، ح ۲.

۲. البیته مشخص نیست که حدّ جواز نظر به محارم چه مقداری است و از این نظر روایت ساکت است؛ ولی فی الجمله فهمیده می‌شود که نگاه به غیر وجه و کفین و قدمین جایز است.

۳. باید توجه داشت که مجرد نقل روایت در کافی نشانه اعتماد مرحوم کلینی نیست؛ بلکه در مقام، چون عنوان باب عبارت است از: «باب ما يحل النظر إليه من المرأة» و تنها همین روایت مروک بن عبید به عنوان استثناء قدمین ذکر شده است؛ لذا مرحوم کلینی به این روایت اعتماد کرده است.

البته در بحث جواز نظر به وجه و کفین و قدمین از سوی استاد رحمته الله بیان شد که ممکن است استثنا بودن قدمین در سائر نماز وجه اعتماد مرحوم کلینی به این مرسله باشد؛ اما در هر حال استاد رحمته الله بر مرحوم کلینی اشکال کرد و قدمین را مستثنا ندانست.



## نگاه به محارم مصاهرتی

مسألة ۳۲: «يجوز النظر إلى المحارم التي يحرم عليه نكاحهنّ نسبا أو رضاعا أو مصاهرة، ما عدا العورة، مع عدم تلذذ وريبة، وكذا نظرهنّ إليه.»<sup>۱</sup>

### اجماعی بودن جواز نظر به مادرزن

در قرآن کریم حرمت ابد مادرزن مطرح شده است (أُمَّهَاتُ نَسَائِكُمْ...); ولی درباره جواز نظر معروف است که دلیلی بر جواز نظر به غیر از اجماع در کار نیست. و در حقیقت اجماعی است که هیچ مدرکی مانند آیه قرآن و روایت ندارد تا گفته شود به دلیل مدرکی بودن این اجماع، حجت نیست؛ اگرچه مجرد مدرکی بودن طبق نظر مختار، مضرّ به اجماع نیست. البته جواز نظر به مادرزن از ضروریات اسلام نیست؛ لذا طبق نقل شفاهی، مرحوم آقای سید محمود شاهرودی در این باره فتوا داده یا احتیاط کرده است که داماد به او نگاه نکند.

### بررسی روایات جواز نظر

اما ممکن است به برخی روایات برای اثبات جواز نظر به محارم مصاهرتی تمسک کرد:

#### روایت اول: روایت سماعه

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَثْمَانَ بْنِ عَيْسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ:

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ مَصَافِحَةِ الرَّجُلِ الْمَرْأَةَ قَالَ لَا يَحِلُّ لِلرَّجُلِ أَنْ يَصَافِحَ الْمَرْأَةَ إِلَّا امْرَأَةً يَحْرَمُ عَلَيْهِ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا أخت أو بنت أو عمّة

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۳، م ۳۲.

أو خالة أو ابنة أخت أو نحوها فأما المرأة التي يحلّ له أن يتزوجها  
فلا يصفحها إلا من وراء الثوب ولا يغمز كفها»<sup>۱</sup>.

تقریب استدلال به این روایت آن است که اگر مصافحه با زنی جایز باشد به  
اولویت یا مساوات نگاه به غیر وجه و کفین او نیز جایز است.

### اشکال دلالی

اما دلالت این روایت با دو اشکال مواجه است.

**اشکال اول:** عدم ملازمه جواز مصافحه با جواز نظر به بدن محارم

اشکال اول این است که مصافحه در لغت به معنای «دست دادن» است و معنای  
دیگری ندارد و از جواز مصافحه - حتی همراه با فشار دادن دست - جواز نظر به غیر  
وجه و کفین ثابت نمی‌شود. بلکه اگر در این روایت معانقه با محارم تجویز شده بود  
جواز فی الجملة نگاه به غیر وجه و کفین ثابت می‌شد.

ممکن است به این اشکال پاسخ داده شود که با کمک اجماع می‌توان گفت:  
تفصیلی بین جواز نظر و جواز مصافحه وجود ندارد.

اما این پاسخ با این اشکال مواجه است که اصلاً چنین مطلبی معنون نبوده  
و مطرح نشده که آیا مصافحه با محارم جایز است یا نه؟ بلکه همان‌طور که عرض  
شد اجماع بر جواز نظر وجود دارد؛ ولی بحث در این است که آیا غیر از این اجماع  
دلیل دیگری وجود دارد یا نه؟

**اشکال دوم:** عدم اطلاق روایت نسبت به محارم مصاهرتی

اشکال دوم این است که این روایت اطلاق ندارد و شامل تمام کسانی که ازدواج با  
آنان حرام است نمی‌شود.

توضیح مطلب: بدون هیچ اشکالی کسانی مانند مادر، دختر و خواهر غلام  
موطوء و یا زنی که مرد در حال احرام او را به عقد خود درآورده است و حرام ابدی  
شده‌اند مشمول این روایت نمی‌شوند؛ لذا تعبیر «إلا امرأة یحرم علیه أن یتزوجها» قطعاً  
اطلاق ندارد. از سوی دیگر، مثال‌هایی که در این روایت آمده منحصر در محارم

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۵، ح ۱.

نسبی است. تعبیر «أَوْ نَحْوَهَا» نیز ظهور در این ندارد که شامل غیر محارم نسبی شود و دلیل هم وجود ندارد که ناظر به موارد مذکور در آیه شریفه<sup>۱</sup> باشد تا گفته شود چون فقرات آیه اعم از محارم نسبی و مصاهرتی است، لذا تعبیر «أَوْ نَحْوَهَا» نیز اعم است. حتی یک مثال از محارم مصاهرتی در روایت بیان نشده است؛ لذا موجب تردید عرف و مانع استظهار می شود؛ بنابراین، روایت از این جهت مجمل است. مرحوم آخوند در قاعده فراغ و تجاوز نظیر این مطلب را بیان فرموده است؛ در صحیح زراره چنین آمده است:

أحمد بن محمد عن أحمد بن أبي نصر عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة قال يمضى قلت رجل شك في الأذان والإقامة وقد كتب قال يمضى قلت رجل شك في التكبير وقد قرأ قال يمضى قلت شك في القراءة وقد ركع قال يمضى قلت شك في الركوع وقد سجد قال يمضى على صلاته ثم قال يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»<sup>۲</sup>

ایشان فرموده است که تعبیر «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره» مجمل است و معلوم نیست که اطلاق دارد و شامل غیر نماز نیز می شود یا نه؟ به عبارتی دیگر قدر متیقن در مقام تخاطب وجود دارد.<sup>۳</sup>

در هر حال در برخی موارد، مانند بسیاری از وصیت نامه ها و عقدنامه ها، عرف شک می کند به نحوی که مانع استظهار می شود.

۱. النساء، ۲۳: «حَرِّمَتْ عَلَيْكَ أُمَّهَاتُكَ وَبَنَاتُكَ وَأَخَوَاتُكَ وَعُمَّاتُكَ وَحَالَاتُكَ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُ اللَّائِي أَرْضَعْتُكَ وَأَخَوَاتُكَ مِنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكَ وَرَبَائِبُكَ اللَّائِي فِي حُجُورِكَ مِنْ نِسَائِكَ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بَهْنَ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكَ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً».

۲. تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۳۵۲، ح ۴۷.

۳. درر الفوائد (آخوند)، ص ۳۹۵-۳۹۶.

بحث کامل تر درباره «قدر متیقن در مقام تخاطب» در مطالب آینده (ادله جواز ترک وطی بیش از ۴ ماه در عقد موقت، دلیل دوم (اطلاق صحیح صفا) خواهد آمد).

### روایت دوم: صحیحہ ابی بصیر

علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن ابی ایوب الخزاز عن ابی بصیر قال: «قلت لأبی عبد الله علیه السلام هل یصافح الرجل المرأة لیست بذی محرم فقال لا إلا من وراء الثوب»<sup>۲</sup>.

### اشکال دلالی

مراد از ذی محرم نیز در لسان اخبار کسانی هستند که ازدواج با آنان به سبب نوعی قرابت، حرام ابدی است.<sup>۳</sup> در آیه شریفه سوره نساء<sup>۴</sup> نیز حرمت ازدواج مراد است. در مورد این روایت، همان اشکال اول در روایت سماعه وارد است؛ زیرا از جواز مصافحه، جواز نظر به غیر وجه و کفین ثابت نمی شود.

### روایت سوم: صحیحہ عبید بن زرارة

محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمّد عن علی بن الحکم عن معاویة بن وهب عن عبید بن زرارة قال:

«قلت لأبی عبد الله علیه السلام إنا أهل بیت کبیر فریما کان الفرح و الحزن الذی یجتمع فیہ الرجال و النساء فریما استحیت المرأة أن تكشف رأسها عند الرجل الذی بینها و بینہ الرضاع و ربما استخف الرجل أن ینظر إلى ذلك. فما الذی یحرم من الرضاع؟ فقال ما أنبت اللحم و الدّم. فقلت و ما الذی ینبت اللحم و الدّم؟ فقال کان یقال عشر

۱. استاد علیه السلام: صحیح آن «الخرزاز» است و در کتاب الرجال (ابن داوود علیه السلام)، ص ۱۴، رقم ۱۹: «ابراهیم بن زیاد أبو ایوب الخراز بالخاء المعجمة و الرء المهملة و الرء...» و خلاصة الأقوال، ص ۵، رقم ۱۳: «ابراهیم بن عیسی بن أبو ایوب الخراز بالخاء المعجمة و الرء بعدها و الرء بعد الألف. و قیل: قبلها أيضا... نیز، آمده است.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۵، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۷، باب ۱۱۵ (باب عدم جواز مصافحه الأجنبية إلا من وراء الثوب و لا یغمر کفها)، ح ۱.

۳. تعبیر روایت سماعه «إلا امرأة یحرم علیه أن یتزوجها» نیز، مؤید همین معنا برای محارم است.

۴. النساء، ۲۳: «حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ... وَ أُمَّهَاتُ بَنَاتِكُمْ وَ زَوَّجَاتُكُمْ... وَ خَالَاتُ أَبْنَائِكُمْ الذِّیْنَ مِنْ أَضْلَابِكُمْ وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَیْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا».

رضعات. قلت فهل يحرم عشر رضعات؟ فقال دع ذا وقال ما يحرم من النسب فهو ما يحرم من الرضاع»<sup>۱</sup>

این روایت تنها روایتی است که جواز نظر به محارم مصاهرتی را فی الجمله ثابت می‌کند؛ زیرا طبق این روایت، نظر به مادر رضاعی زن مجاز است<sup>۲</sup> و چون این جواز مبتنی بر تنزیل رضاع بر نسب است، در مادر نسبی زن نیز نگاه جایز است. البته باید توجه داشت از روایت تنها می‌توان جواز نظر به سر و به تبع آن، گلو و گردن را استفاده کرد و نمی‌توان جواز نظر به تمام بدن محارم (غیر عورت) را استفاده کرد. بحث مستوفی درباره مفاد این روایت و نحوه دلالت آن بر مدعا در مبحث جواز نگاه به محارم رضاعی گذشت.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۳۹، ح ۹؛ وسائل الشیعة ج ۲۰، ص ۳۷۹، ح ۱۸.

۲. رضاع در مادر زن رضاعی و خواهر زن رضاعی و مانند آن که تلفیقی از مصاهره و نسب است - طبق اخبار - مشابه همان احکام نسبی موجب ترتب حرمت نکاح است که بحث آن در مباحث رضاع خواهد آمد.

## نگاه به مملوکه

مسألة ۳۳: «المملوكة كالزوجة بالنسبة الى السيد اذا لم تكن مشركة أو وثنية أو مزوجة أو مكاتبة أو مرتدة.»<sup>۱</sup>

مملوکه نسبت به سید، همانند زوجه نسبت به شوهر است. از جهات مختلفی حکم مملوکه قابل بررسی است؛ مانند مسایل مربوط به وطی و امثال آن، اما بحث کنونی درباره نظر است. البته نظر شهوانی یا نگاه به عورت، مقصود است که چنین نگاهی درباره محارم جایز نبوده، و درباره همسر جایز است. به همین دلیل مرحوم سید نفرمود: المملوكة كالمحارم؛ بنابراین، مملوکه مانند زوجه بوده، و نگاه شهوانی به او یا نگاه به عورتش جایز است، مگر اینکه مشرک، وثنی، دارای شوهر، مکاتبه یا مرتد باشد.<sup>۲</sup>

**کلام آقای خوئی: غلط بودن ذکر «مشرکه» در کنار «وثنیه» به دلیل اعم بودن وثنیه**  
مرحوم آقای خوئی فرموده است که «مشرکه» در عبارت مرحوم سید، غلط بوده و کلمه «مشرکه» صحیح است. عبارت ایشان چنین است:

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳، م ۳۳.

۲. استاد علیه السلام حکم مکاتبه و مرتده را مطرح نکرده است؛ بلکه فقط حکم مشرکه به معنای عام آن - که شامل وثنیه نیز می شود - و حکم مملوکه مزوجه را بررسی کرده است.  
در مورد مکاتبه، رک: وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۱۴۲، باب ۴۱، باب حکم نکاح الأمة التي بعضها حرز و بعضها رق و أنه يجوز تحليل الثریک حصته لشریکه و إن كانت مدترة و لا يجوز للحزة و لا للمبغضة تحلیل فرجها و لا هبته و لا عاریته.

درباره مرتده نیز می توان گفت: اگر ارتداد به غیر یهودیت و مسیحیت باشد، بعید نیست که همان حکم مشرکه را داشته باشد که فقط وطی آن حرام است نه سایر استمتاعات از او؛ ولی اگر یهودیه یا نصرانیه شود ممکن است گفته شود که اجماع دال بر حرمت وطی مشرکه، دیگر شامل این فرض از مرتده نیست؛ لذا مانند کتابیه خواهد بود و عموماً جواز استمتاع - حتی جماع - شامل آن خواهد بود.

«المذكور في جميع النسخ (المشركة) ولكن الظاهر أنه من سهو القلم أو غلط النساخ، إذ لا معنى لذكرها مع ذكر الوثنية بعد كون المراد بالأخيرة مطلق من يعبد غير الله على ما صرح به جماعة فالصحيح أن يقال (المشركة).»<sup>۱</sup>

### غلط بودن تعبیر «مشركة» در کنار «وثنية» به چند قرینه

اما قرینه ای که مرحوم آقای خوئی ذکر کرده - که اعم بودن معنای وثنی از مشرک است - صحیح نیست؛ زیرا:

#### قرینه اول: اعم بودن مشرکه نسبت به وثنیه

اولاً، کلمه «وثنی» به حسب لغت و استعمالات فقهاء به معنای «بت پرست» بوده<sup>۲</sup> و تنها قسم خاصی از مشرک را شامل می شود؛ اما کلمه «مشرک» شامل بت پرست، شیطان پرست، آتش پرست، گاو پرست و ستاره پرست و امثال آن می شود؛ اینکه بت پرستی مشرک نباشد نادر است. بت پرست های قریش همگی مشرک بودند و قرآن هم در مورد آنان تعبیر مشرک کرده است.<sup>۳</sup> با این توضیح، پس از نفی اعم (مشرکه)، نیازی به نفی اخص (وثنیه) نیست. البته اگر شمول کلمه «مشرکه» نسبت به وثنی (بت پرست) مبهم بود، ذکر «وثنیه» صحیح بود؛ ولی وقتی فرد ظاهر عنوان «مشرکه» بت پرست است، ذکر کلمه «وثنیه» وجهی ندارد؛ لذا بی شک عبارت عروه «مشترکه» است به معنای مملوکه ای که دو نفر به طور شراکتی مالک او باشند.<sup>۴</sup>

#### قرینه دوم: هماهنگی خط مرحوم سید با «مشترکه»

ثانیاً، رسم الخط کلمه «مشرکه» و «مشترکه» با یکدیگر متفاوت است. در عکسی که

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۵۵.

۲. برای نمونه: المصباح المنير، ج ۲، ص ۶۴۸.

۳. برای نمونه: البقرة، ۲۲۱؛ الأنعام، ۱۰۶ و ۱۳۷؛ التوبة، ۱، ۳ و ۴.

۴. شاهد بر این مطلب آن است که در کتب فقهاء موردی یافت نشد که وثنیه به عنوان قسیم «مشرکه» به کار رود.

از نسخه اصلی عروه گرفته شده، از لحاظ رسم الخط «مشترکه» به نظر می‌رسد (نه مشرکه) هرچند دو نقطه بالای «راء» دیده نمی‌شود.

### قرینه سوم: اخذ عبارات مرحوم سید از فقهای دیگر

ثالثاً، عبارت کتاب تذکرة در این بحث با کلمه «مشترکه» آمده است: «يجوز النظر الى فرج المهرونة، و لو كانت مرتدة او مجوسية او وثنية او مزوجة او مكاتبة او مشتركة بينه و بين الغير لم يجز النظر بل كانت بمنزلة امة الغير.»<sup>۱</sup> کنیزی که رهن گذاشته شده، مروهون بودن مانع جواز نظر سید به او نیست؛ اما اگر کنیز، یکی از طوائف مذکور در عبارت باشد، نگاه جایز نیست. صاحب عروه، غالب عبارات کتاب را از کتب فقهای دیگر اخذ کرده و بعید نیست که به همین قرینه عبارت عروه همان «مشترکه» باشد.<sup>۲</sup>

### لزوم ضمیمه «دهری» به عبارت عروه

نکته دیگری که در عبارت عروه وجود دارد، اما محسین و شارحین عروه بدان تذکر نداده‌اند، این است که طبق قاعده باید شخصی که تنها به طبیعت معتقد بوده، و منکر وجود خداوند است، نیز به عبارت مرحوم سید افزوده شود؛ زیرا «مادی» و «دهری» در هیچ‌یک از عناوین فوق داخل نیست؛ لذا باید به صورت جداگانه ذکر می‌شد، چنان‌که برخی از فقهاء<sup>۳</sup> تصریح کرده‌اند مملوکه نباید از غیر اهل کتاب و مجوس باشد.

۱. تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۴.

۲. شهید ثانی و صاحب جواهر نیز تعبیر «مشترکه» به‌کار برده‌اند؛ لذا بعید نیست که با توجه به عنایت مرحوم سید به مسالک و جواهر همان تعبیر «مشترکه» صحیح باشد. (مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۴۶: «و المملوكة في حكم الزوجة مع جواز نکاحها، فلو كانت مزوجة للغير أو مرتدة أو مجوسية علی قول أو وثنية أو مکاتبة أو مشتركة بينه و بين غيره كانت بمنزلة امة الغير.»؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۵: «ثم من المعلوم أن المملوكة في حكم الزوجة مع جواز نکاحها، نعم لو كانت مزوجة للغير أو مرتدة أو مجوسية في قول أو وثنية أو مکاتبة في وجه أو مشتركة لم تكن كذلك.»).

۳. المبسوط، ج ۴، ص ۲۱۶؛ الجامع للشرائع، ص ۴۴۷.

### حاشیه آقای بروجردی بر عبارت «اذالم تكن مشرکة»

مرحوم آقای بروجردی ذیل متن عروه (اذالم تكن مشرکة) فرموده است: «استثناؤها إنما هو من جواز الوطء لا من جواز النظر.»<sup>۱</sup> دو احتمال درباره حاشیه ایشان وجود دارد:

• احتمال اول این است که حاشیه ایشان برای نقد کلام مرحوم سید باشد، بدین بیان که تنها می‌توان از ادله، حرمت وطی «أمة مشرکة» را استفاده کرد؛ اما سایر استمتاعات جز وطی، مثل نگاه کردن، دلیل بر حرمت آن وجود ندارد. پس «أمة مشرکة» باید تنها از جواز وطی استثنا شود؛ بنابراین، سایر استمتاعات جز وطی داخل در مستثنی منه بوده، و سایر استمتاعات از «أمة مشرکة» جایز است.

• احتمال دوم این است که حاشیه ایشان برای توضیح کلام مرحوم سید باشد، بدین بیان که: «أمة مشرکة» از لحاظ جواز وطی همانند زوجه نیست؛ یعنی بر خلاف آنکه وطی زوجه جایز است وطی «أمة مشرکة» جایز نیست؛ اما نسبت به سایر استمتاعات از قبیل نگاه کردن و لمس اشاره‌ای ندارد. به نظر می‌رسد همین احتمال توضیحی بودن حاشیه ایشان قوی است؛ زیرا چند احتمال درباره کلام مرحوم سید «المملوكة كالزوجة بالنسبة الى السيد اذالم تكن مشرکة أو...» مطرح است که احتمال اول آن مظنون بوده، و طبق آن احتمال، حاشیه مرحوم آقای بروجردی نیز توضیحی خواهد بود؛ لذا احتمالات عبارت مرحوم سید در این تشبیه بررسی می‌شود.

### بررسی احتمالات وجه شبه در «المملوكة كالزوجة بالنسبة الى السيد»

در مورد عبارت «المملوكة كالزوجة بالنسبة الى السيد...»<sup>۲</sup> در عروه سه احتمال مطرح است:

۱. العروة الوثقی (المحتمی)، ج ۵، ص ۴۹۵، حاشیه شماره ۱.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳، م ۳۳.

### احتمال اول: جواز نظر شهوی و نظر به عورت

احتمال اول و اقوی این است که مرحوم سید، در ادامه مسائل قبلی که فرمود: «يجوز لكل من الزوج والزوجة النظر الى جسد الآخر حتى العورة مع التلذذ وبدونه...»<sup>۱</sup> همین افعال مُجاز برای زوجه را نسبت به مملوکه نیز سرایت داده؛ اما آن را با قیودی مثل مشرکه و مزوجه نبودن مقید کرده است. با توجه به مسایل قبلی، مرحوم سید در اینجا نیز در مقام بیان جواز مسائل مقدماتی مانند نگاه کردن و لمس کردن است. و مقصود ایشان حکم جواز اصل وطی و مقاربت نیست؛ لذا اینکه ایشان مملوکه را همانند زوجه دانسته، سپس استثنا زده است، مقصودشان این نیست که تمامی احکام «أمة» همانند احکام زوجه است.

به تعبیر دیگر مرحوم سید با تعبیر «المملوكة كالزوجة» أمة مملوکه را نسبت به تمام احکام مختص به زوجه که در گذشته مطرح شده مثل جواز نظر به جسد حتی عورت و جواز لمس اعضاء با تلذذ و بدون تلذذ، همانند مزوجه قرار داده است؛ زیرا اگر مراد ایشان امر دیگری بود باید می فرمود: «المملوكة كالمحارم» یا «المملوكة كالأجنبية».

### احتمال دوم: جواز نظر شهوی و نظر به عورت و استماع صوت

احتمال دوم این است که افزون بر سه حکمی که قبلاً ذکر شد (نظر به عورت، نظر با تلذذ و لمس)، سماع صوت اجنبی - که در مسائل بعد مطرح می شود - داخل در این تشبیه باشد که احتمال ضعیفی است.

### احتمال سوم: بیان جواز نظر مالک به عورت مملوکه

احتمال سوم این است که مراد، خصوص نگاه به عورت باشد؛ علامه در تذکره وقتی جواز نگاه به فزج زوجه را مطرح کرده، می فرماید: مملوکه نیز مثل زوجه است مگر در مواردی خاص؛ مثل اینکه مملوکه مشترکه یا مزوجه باشد؛<sup>۲</sup> بنابراین، مملوکه با

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳، م ۲۹.

۲. تذکره الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۴.

زوجه تنها در جواز نظر به عورت مشابهت دارد. مرحوم سید بسیاری از مسائل عروه را از کتب قدما اقتباس کرده و چون این مسئله در تذکره مطرح شده، محتمل است که سید آن را از تذکره اقتباس کرده؛ اما هنگام طرح مسئله در عروه سهواً سقطی شده است؛ لذا مرحوم سید مسئله را ناقص کرده است و در اصل، مراد ایشان چنین بوده که مملوکه در جواز نظر به عورت، همانند زوجه است مگر اینکه وثیبه، مشرکه، مزوجه و ... باشد؛ بنابراین، کلام ایشان ناظر به افعال دیگر مثل لمس و نظر از روی شهوت نیست.

اما این احتمال، خلاف ظاهر است خصوصاً با لحاظ اینکه در مسالک و جواهر نیز این تعابیر دربارهٔ مطلق نظر نه خصوص نظر به عورت مطرح شده است. لذا با توجه به اینکه مرحوم سید متأثر از جواهر است این احتمال قوی‌تر است که مراد مرحوم سید، مطلق نظر باشد نه خصوص نظر به عورت.

### اتحاد موضوع مسئله ۳۳ و ۳۴

مرحوم آقای خوئی در مسئله سی و سوم<sup>۲</sup> - که مسئله مورد بحث است - موضوع حکم حرمت نظر در بحث نگاه به مملوکه مزوجه و معتده را نگاه به عورت دانسته<sup>۳</sup>؛ ولی در مسئله سی و چهارم<sup>۴</sup> در بحث نظر به زوجه معتده به وطی شبهه مراد از

۱. در توضیح عبارت شرائع فرموده است: «و للرجل أن ينظر إلى جسد زوجته باطنا و ظاهرا و إلى المحارم ما عدا العورة.» (شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۳) این دو فقیه بزرگ همین تعابیر را به کار برده‌اند: مسالک الأتھام، ج ۷، ص ۴۶: «و المملوكة في حكم الزوجة مع جواز نکاحها، فلو كانت مزوجة للغیر أو مرتدة أو مجوسية علی قول أو وثنية أو مکاتبية أو مشترکة بینة و بین غیره کانت بعزلة أمة الغیر. و لو کانت مرهونة أو مؤجرة أو مستبرأة أو معتدة عن وطی شبهة جاز علی الأقوی.»

جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۵: «ثم من المعلوم أن المملوكة في حكم الزوجة مع جواز نکاحها، نعم لو کانت مزوجة للغیر أو مرتدة أو مجوسية في قول أو وثنية أو مکاتبية في وجه أو مشترکة لم تكن كذلك؛ اما لو کانت مؤجرة أو مستبرأة أو مرهونة أو معتدة عن وطی شبهة فإنها كذلك علی الأقوی، إذ حرمة وطنها فيما یحرم من ذلك کحرمة وطنها حال الحيض أو الصوم أو غیرهما.»

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳، م ۳۳.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۵۸.

۴. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳، م ۳۴.

جواز نظر در کلام مرحوم سید را نگاه شهوانی شمرده است؛ یعنی موضوع دو بحث را متفاوت می‌داند.

اما به نظر می‌رسد در هر دو مسئله موضوع بحث اعم از نگاه شهوانی و نگاه به عورت است؛ زیرا با توجه به هر دو مسئله معلوم می‌شود که مراد از نظر در آن دو مسئله، نگاه مختص برای زوجین است که نظر با شهوت و نظر به عورت را شامل می‌شود؛ بنابراین، موضوع بحث جواز یا حرمت نظر در هر دو مسئله یکسان است.

### بررسی ملازمه حرمت وطی مملوکه مشرکه و حرمت سایر تمتعات

حال که مراد از عبارت «المملوکه کالزوجة» شباهت در جواز نظر اعم از نگاه به عورت و نظر شهوی است، آیا می‌توان با آنچه در اثبات اجماع بر «حرمت وطی» بیان شد، «حرمت نظر» را نیز ثابت کرد یا چنین ملازمه‌ای وجود ندارد؛ چنان‌که مرحوم آقای گلپایگانی «حرمت وطی» را پذیرفته، ولی «حرمت نظر» را نپذیرفته است.<sup>۱</sup>

### کلام آقای خوئی در مملوکه معتده: ملازمه حرمت وطی با حرمت نظر به عورت

مرحوم آقای خوئی فرموده است: مرحوم سید در مسئله ۳۳، حرمت نگاه به مملوکه مزوجه را مطرح کرده، که ادله نیز بر آن دلالت می‌کند، اما حرمت نگاه به مملوکه معتده از غیر را در آن مطرح نکرده است در حالی که مناسب بود ایشان این بحث را نیز در آن مطرح می‌کرد، چنان‌که صحیحه مسمع بن عبدالملک و صحیحه مسعدة بن زیاد،<sup>۲</sup> بر حرمت وطی امه معتده از غیر دلالت می‌کنند.<sup>۳</sup> ایشان در ادامه بعد از اثبات حرمت وطی، حرمت نظر به عورت مملوکه معتده از غیر را اثبات کرده و چنین فرموده است:

«و بثبوت هذا الحكم يثبت حرمة النظر إلى عورتها أيضا وذلك لأننا

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۵۹.

۲. العروة الوثقى (المحشى)، ج ۵، ص ۴۹۵.

۳. این دو صحیحه در ادامه توسط استاد بزرگوار مطرچ خواهد شد.

۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۵۸.

إنما خرجنا عن عمومات حرمة النظر إلى العورة فيها، لأجل ما دلّ على جواز وطئها و عدم وجوب حفظها للفرج بالنسبة إلى المولى، فإذا دلّ الدليل على حرمة نكاحها لم يبق هناك ميرر لرفع اليد عن عمومات وجوب حفظ الفرج و حرمة النظر إليه.<sup>۱</sup>

### جریان دلیل آقای خوئی در مملوکه مرتده و غیر کتابی

گرچه مرحوم آقای خوئی این تقریب را دربارهٔ مملوکه کافر غیر کتابی و مرتده بیان نکرده است؛ ولی با فرض تمامیت این تقریب می‌توان در محل بحث نیز با تمسک به همین تقریب «حرمت نگاه» را ثابت کرد؛ زیرا وقتی طبق اجماع فقها و طی «دهریه، مشرکه یا وثنیه» حرام است، حرمت نظر (به عورت) هم به همان بیان ایشان ثابت می‌شود. و دلیل مخصوصی بر جواز نگاه شهوانی و نگاه به عورت وجود ندارد، عمومات و اطلاقات حرمت نگاه شهوانی و نگاه به عورت، اقتضا می‌کند چنین نگاهی به مملوکه نیز حرام باشد.

### اشکال: عدم ملازمه بین حرمت وطی و حرمت نظر

اما در تمامی موارد حرمت وطی، حرمت نظر ثابت نیست، چنان‌که وطی حائض حرام است، ولی نظر به عورت آن حرام نیست. همچنین وقتی به سبب ضرر یا نذر، وطی بر فرد حرام باشد، نتیجه آن حرمت نظر به عورت نیست؛ بنابراین، نمی‌توان چنین ملازمه‌ای را پذیرفت.<sup>۲</sup>

البته اگر دلیلی بر حرمت تمامی تمتعات از وثنیه یا مشرکه دلالت کند - چنان‌که

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۵۸.

۲. استاد علیه السلام: همان‌طور که حرمت وطی در حائض یک امر عارضی و موقتی است در مورد معتده به وطی شبهه نیز چنین است؛ لذا استدلال ایشان در مورد معتده به وطی شبهه عینا در مورد وطی حائض جاری است در حالی که ایشان به آن ملتزم نیست؛ اما سزا اینکه در حائض جمیع تمتعات جز وطی جایز است این است که عمومات جواز استمتاع دربارهٔ آن وجود دارد و دربارهٔ معتده به وطی شبهه طبق نظر مرحوم آقای خوئی - چنان‌که خواهد آمد - جمیع استمتاعات حرام است و این فارق بین معتده به وطی شبهه و حائض است؛ لذا بین حرمت وطی و حرمت نظر ملازمه وجود ندارد.

مرحوم آقای خوئی در مورد معتدده به وطی شبهه<sup>۱</sup> فرموده است - می توان نظر به عورت آنان را نیز حرام دانست؛ ولی با لحاظ ادله عام اولیه بر جواز استمتاع از مملوکه، جواز نظر با شهوت به تمام بدن ثابت است، و با اولویت، نظر بدون شهوت به عورت نیز جایز خواهد بود.

### کلام آقای خوئی در وطی مشرکه

مطلب اول: عدم اجماع بر حرمت وطی مشرکه

مرحوم آقای خوئی اجماع بر وطی مشرکه را منکر شده و فرموده:

«نعم، قد ادعی العلامة رحمته في القواعد الإجماع علی عدم جواز وطء الأمة الكافرة إذا لم تكن كتابية، أو ممن له شبهة الكتاب. فیما ادعی المحقق الكركي رحمته إجماع المسلمین علی ذلك. إلا أنه لا يمكن المساعدة علی ما ذكره. فإن العامة غیر مجمعين علی الحرمة، بل ذكر ابن قدامة في المغنی<sup>۲</sup> أن المشهور هو التحريم، استنادا إلى الملازمة بین حرمة نكاحها و حرمة وطئها بالملك. ثم نسب الخلاف في ذلك إلى طاوس، ... و اما عندنا فلم يثبت لنا وجه ما ذكره رحمته، فإن كثيرا من الأصحاب لم يتعرضوا لهذه المسألة، بل الذي يظهر من جملة منهم هو القول بالجواز.»<sup>۳</sup>

لذا ادعای اجماع علامه<sup>۴</sup> و محقق کركی<sup>۵</sup> را نمی توان پذیرفت.<sup>۶</sup>

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۵۹.

۲. المغنی (ابن قدامة)، ج ۷، ص ۱۳۴.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۵۶.

۴. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۳۸.

۵. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۹۱.

۶. استاد رحمته: کاشف اللثام نیز ادعای اجماع مسلمین کرده است: «أما الصنف الثالث فإنه حرام علی

المسلم بالإجماع من المسلمین فی أصناف النکاح»؛ ر.ک: کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۲۰.

مطلب دوم: فتوای صاحب حدائق و شیخ حرّ به جواز وطی سپس ایشان از فقهای که قول آنان مخالف این حکم اجماعی ادعایی است صاحب حدائق و صاحب وسائل را نام برده و فرموده است:

مرحوم صاحب حدائق سه روایت را با مضمون جواز اتخاذ مشرکه (یَتَخَذُهَا أُمَّ وَوَلَدٌ) نقل کرده، و این تعبیر را به معنای جواز وطی امّ و ولد تفسیر کرده است؛<sup>۱</sup> نقل این روایات نشانگر فتوای ایشان به جواز وطی «مشرکه» است، چنانکه بابتی صاحب وسائل با عنوان «جواز شراء المشركة من المشرك و ان كان ابها او زوجها و يحل وطؤها». منعقد کرده و روایات دالّ بر جواز مباشرت را نقل کرده است.<sup>۲</sup> این نشانگر فتوای ایشان به جواز «وطی مشرکه» است؛ بنابراین، ادعای اجماع بر «حرمت وطی مملوکه مشرکه» صحیح نبوده، و نیازی به بررسی «جواز نظر» نیست.<sup>۳</sup>

### اشکال بر کلام آقای خوئی

مقصود مرحوم آقای خوئی این نیست که نظر فقهی این دو فقیه متأخر (صاحب حدائق و صاحب وسائل) اجماع مدعای مرحوم علامه را خدشه دار می‌کند تا اشکال شود که ادعای اجماع مرحوم علامه با فتوای فقهای قرون متأخر مخدوش نمی‌شود؛ بلکه مقصود ایشان آن است که با توجه به اینکه این مسئله در کتب بسیاری از فقهای متقدم بر مرحوم علامه مطرح نشده است<sup>۴</sup> نمی‌توان چنین

۱. الحدائق الناضرة، ج ۲۴، ص ۳۰۶.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۱۸۹، باب ۶۹، ح ۱: محمد بن الحسن یاسناده عن محمد بن أحمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن الوشاء عن ابن فضال عن ابن بکیر عن عبدالله اللخام قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الزجل یشتري امرأة الزجل من أهل الشرك یخذها قال لا بأس.»

۳. موسوعة الإهمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۵۵.

۴. استاد علیه السلام: در منابع فقهی سه عنوان «اجماع»، «بلاخلاف» و «بلاخلاف آجده» به کار می‌رود. اصطلاح اجماع هنگامی به کار می‌رود که مسئله‌ای نزد همه فقهاء عنوان شده باشد و هیچ فقهی فتوای مخالف نداشته باشد؛ ولی اگر تنها چند فقیه مسئله را عنوان کرده باشند و فتوای آنان موافق با نظر مصنف باشد، در این صورت تعبیر «لا خلاف» می‌شود؛ اما اگر مصنف تحقیق و فحص کامل نکرده و تنها قدری جستجو کند و مخالفی نیابد، در این فرض به طور متعارف تعبیر «بلاخلاف آجده» استعمال می‌شود. بدین ترتیب اصطلاح «بلاخلاف آجده» از اصطلاح «بلاخلاف» ضعیف‌تر بوده، و

ادعایی را پذیرفت. نقل فتوای مرحوم صاحب حدائق و مرحوم صاحب وسائل نیز برای مناقشه در ادعای اجماع نیست، بلکه طبق ظواهر مراد ایشان اثبات این است که برخی از فقهاء وطی مملوکه را جایز می‌دانند و قول به جواز میان فقهاء مؤید داشته، و چندان مستبعد نیست. اما در هر حال دو اشکال بر کلام مرحوم آقای خوئی وارد است.

### اشکال اول: اجماعی بودن حرمت وطی مشرکه

اشکال اول این است که از زمان مرحوم شیخ مفید فقهای که فتوای آنان بررسی شد، وطی مشرک را حرام می‌دانند، مانند مرحوم شیخ مفید،<sup>۱</sup> سید مرتضی،<sup>۲</sup> سلار،<sup>۳</sup> شیخ طوسی،<sup>۴</sup> ابن ادریس،<sup>۵</sup> ابن حمزه،<sup>۶</sup> ابوالصلاح حلبی،<sup>۷</sup> ابن براج،<sup>۸</sup> محقق حلی،<sup>۹</sup>

تعبیر «بلاخلاف» از اصطلاح «اجماع» ضعیف‌تر و از لحاظ فقهی اعتبار کمتری دارد.

۱. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۰۸ و ۵۴۳.

۲. الانتصار، ص ۲۷۹، م ۱۵۵: «و مما انفردت به الإمامية: حظر نكاح الكتابيات. و باقي الفقهاء يجيزون ذلك. دليلنا: بعد الإجماع المتقدم، قوله تعالى ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾ و لا شبهة في أن النصرانية مشركة، و قوله تعالى ﴿وَلَا تَنْكِحُوا بَعْضَ الْكُوفَرِ﴾.»

مرحوم سید مرتضی (الانتصار، ص ۲۶۶) معنای نکاح را اعم از عقد ازدواج و جماع می‌داند: «مسألة [۱۵۱] [الزنا بالعممة أو الخالة] و مما ظن انفرد الإمامية به: القول بأن من زنا بعمته أو خالته حرمت عليه بنتاهما على التأييد.... دليلنا: كل شيء احتججنا به في تحريم المرأة على التأييد إذا كانت ذات بعل على من زنا بها.

و يمكن أن يستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾، و لفظه النكاح تقع على الوطء و العقد معا، فكانه تعالى قال: لا تعتقدوا على من عقد عليه آباؤكم و لا تطأوا من وطنهن، و كل من حرم بالوطء في الزنا المرأة على الابن حرم بنتها و أمها عليهما جميعا.»

۳. المراسم، ص ۱۵۵.

۴. النهاية (شیخ طوسی)، ص ۴۵۷؛ المبسوط، ج ۴، ص ۲۱۶.

۵. السرائر، ج ۲، ص ۳۵۳ و ۶۲۰.

۶. الوسيلة، ص ۲۹۵: «و يكره وطء المجوسية بملك اليمين و عقد المتعة عليها.»

از عبارات ابن حمزه عبارت روشنی یافت نشد و عبارت فوق نیز دلالت بر مدعا ندارد بلکه مشعر است.

۷. الكافي في الفقه، ص ۳۰۰.

۸. المهذب (ابن براج)، ج ۲، ص ۱۸۷.

۹. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۸.

یحیی بن سعید،<sup>۱</sup> شهید اول.<sup>۲</sup>

از سوی دیگر، ادعای اجماع نیز منحصر به کتاب قواعد و جامع المقاصد نیست، بلکه خود علامه در تلخیص المرام ادعای اجماع،<sup>۳</sup> و در تحریر ادعای «لا خلاف»<sup>۴</sup> کرده است. قبل از ایشان نیز مرحوم محقق در شرایع و نافع<sup>۵</sup> ادعای اجماع کرده است.

طبق ظاهر عبارت برخی فقهاء، آنان نیز این اجماع را پذیرفته‌اند، که عبارات آنان نقل می‌شود.

• مرحوم فخر المحققین می‌فرماید:

«النص و الاجماع على تحريم ما عدا الكتابيات من الكفار و اما الكتابيات فقسمان: احدهما اليهود و النصرارى. و لاصحابنا ستة اقوال (الف) ... (ب) ... (ج) يجوز بملك يمين لا بعقد نكاح و هو أحد قولی المفید في باب عقد الإماء (د) يباح متعة و بملك اليمين و يحرم الدائم و هو اختيار ابي الصلاح و سألار (ه) يحرم نکاحهن مطلقا اختيارا و يجوز مطلقا اضطرارا و هو اختيار ابن الجنيد (و) صحة نکاحهن بكل أنواع النکاح و هو قول ابنی بابويه و ابن ابی عقيل و الأول و هو التحريم مطلقا هو الصحيح عندی و الذي استقرّ

۱. الجامع للشرائع، ص ۴۳۲.

۲. اللمعة الدمشقية، ص ۱۸۰.

۳. تلخیص المرام، ص ۱۸۷.

۴. تحریر الأحکام، ج ۳، ص ۴۸۱.

۵. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۸: «لا يجوز للمسلم نكاح غير الكتابية إجماعا و في تحريم الكتابية من اليهود و النصرارى روايتان أشهرهما المنع في النكاح الدائم و الجواز في المؤجل و ملك اليمين و كذا حکم المجوس على أشهر الروايتين.»

المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۹: «لا يجوز للمسلم أن ينكح غير الكتابية إجماعا و في الكتابية قولان: أظهرهما: أنه لا يجوز غبطة. و يجوز متعة، و بالملك في اليهودية و النصرانية. و في المجوسية قولان، أشبههما: الجواز.»

ادعای اجماع محقق حلی مختص به نكاح نیست؛ بلکه از ذیل کلام ایشان در هر دو کتاب استفاده می‌شود در غیر کتابیه - اعم از نكاح، متعه و ملک یمین - اختلاف نظری وجود ندارد.

علیه رأی والدي المصنف في البحث.»<sup>۱</sup>

• مرحوم ابن بزّاج در المهدّب البارع نیز می‌فرماید: «تحريم ما عدا الكتابيات من الكفار ثابت بالاجماع. و الكتابيات قسمان ... ولأصحابنا ستة أقوال.»<sup>۲</sup> سپس همان اقوالی که در ایضاح هم بود، نقل می‌کند.

• محقق کرکی در جامع المقاصد فرموده است: «اختلف الأصحاب في جواز نکاح المسلم الكافرة على أقوال ستة.»<sup>۳</sup> سپس اجماع علمای اسلام را ادعا کرده است.<sup>۴</sup>  
• شهید ثانی در مسالک می‌فرماید: «اختلف الاصحاب في جواز نکاح الكتابيات مطلقاً أو منعه مطلقاً أو بالتفصيل على أقوال كثيرة.»<sup>۵</sup>

• مرحوم صاحب مدارک در نهاية المرام می‌فرماید: «أجمع علماءنا كافة على أنه لا يجوز للمسلم أن ينكح غير الكتابية من أصناف الكفار على ما نقله جماعة و اختلفوا في الكتابية على أقوال ستة.»<sup>۶</sup>

توضیح این نکته لازم است که تحریمی که ابن بزرگان درباره غیر کتابیات مطرح کرده‌اند به وطی نیز مربوط است و مختص به عقد نیست؛ زیرا یکی از اقوالی که ایشان نقل کرده جواز وطی در ملک یمین و عقد منقطع، و حرمت وطی در عقد دائم است.

همه فقهایی که عبارات آنها نقل شد وطی مشرک را حرام می‌دانند. تنها عبارتی که مرحوم علامه از مرحوم ابن جنید نقل کرده ظهور در جواز وطی دارد،<sup>۷</sup> اما نمی‌توان ایشان را قائل به جواز دانست؛ زیرا طبق فتوایی که ایضاح از وی نقل کرد، نظر مرحوم علامه، حرمت است. بر فرض هم ایشان قائل به جواز باشند، مخالفت ایشان ضرری به اجماع نمی‌زند؛ زیرا با توجه به شدوذ برخی آرای فقهی ایشان که

۱. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۲۱.

۲. المهدّب البارع، ج ۳، ص ۲۹۴.

۳. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۱۳۱.

۴. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۹۱.

۵. مسالک الأفهام، ج ۷، ص ۳۵۸.

۶. نهاية المرام، ج ۱، ص ۱۸۹.

۷. مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۹۱.

بسیاری از آنها با ضروریات امامیه<sup>۱</sup> سازگار نیست، مخالفت‌های ایشان اجماع را مخدوش نمی‌کند.

**اشکال دوم:** عدم ظهور کلام صاحب حدائق و صاحب وسائل در جواز وطی اشکال دوم این است که معلوم نیست فتوای مرحوم صاحب حدائق و صاحب وسائل بر خلاف سایر فقها باشد؛ زیرا صاحب حدائق در یکی از عبارات خود وطی کافر غیر کتابی را حرام دانسته؛ اما ایشان در عبارت دیگری فتوا به جواز وطی داده است. ایشان در حدائق فرموده است:

«الاحلاف بين الاصحاب عليه السلام كما نقله غير واحد من محققهم في أنه لا يجوز للمسلم ان ينكح غير الكتابية و اما الكتابية فقد اختلفوا فيها على اقوال ستة.»<sup>۲</sup>

سپس با تقویت «حرمت» آن را اقوی شمرده است: «من ذلك يظهر ترجيح القول بالتحريم.»<sup>۳</sup> و به قرینه اقوالی که نقل کرده است مراد از نکاح در کلمات فقهاء وطی است. این عبارت ایشان صریح در فتوای به حرمت وطی است.

۱. مرحوم ابن جنید در استنباطاتش قیاس نیز راه داشته است با اینکه مخالف ضرورت امامیه است: «محمّد بن أحمد بن الجنید یکنی أبا علی، و كان جید التصنیف حسنه، إلا أنه كان یری القول بالقیاس فترکت لذلك کتبه و لم یعول علیها، و له کتب کثیرة»: ر.ک: المسائل السرویة، ج ۷۱، ۷۳ - المسائل الصاغاتیة، ص ۵۸؛ فهرست الطوسی، ص ۳۹۲، رقم ۶۰۲.

مرحوم سید بحر العلوم در ترجمه ابن جنید، سؤالی را مطرح می‌کند و می‌فرماید: با اینکه بطلان قیاس در فقه شیعه از ضروریات است؛ ولی ابن جنید قائل به قیاس بود؛ بنابراین، چرا اصحاب، وی را از فقهای امامیه و بلکه از اجلاء دانسته‌اند؟ ایشان در حلّ این مشکل می‌فرماید: «إن المسائل قد تختلف وضوحا و خفاء باختلاف الأزمنة و الأوقات.» ممکن است مطلبی در زمان قدماء از وضاحت باشد؛ ولی به جهت بعد عهد و ضیاع ادله، برای ما مخفی شده باشد و در مقابل ممکن است مطلبی در زمان قدماء خفاء داشته باشد؛ ولی در زمان ما به واسطه اجتماع ادله پراکنده در آن زمان، به حدّ ضرورت برسد. انقه عليه السلام نمی‌توانستند در یک مجلس واحد، صد روایت راجع به یک مسئله بیان کنند؛ بلکه به تدریج و در مجالس متعدد، روایات را برای اصحاب و مردم بیان می‌کردند و سپس در دوره‌های بعد، این روایات تجمیع می‌شود و تعداد آن به حدّی می‌رسد که سبب حصول علم و یقین به آن مسئله می‌شود؛ ر.ک: رجال السید بحر العلوم، ج ۳، ص ۲۲۰-۲۱۳.

۲. الحدائق الناضرة، ج ۲۴، ص ۳.

۳. الحدائق الناضرة، ج ۲۴، ص ۱۵.

در بخشی دیگر از حدائق فرموده است:

«قد صرح الأصحاب من غير خلاف يعرف أنه يجوز ابتیاع ذوات الأزواج من أهل الحرب و لو من أزواجهنّ و كذا يجوز شراء بناتهم و أبنائهم و لو من الآباء و بصیرون ملكا للمشتري و یترتب علی هذا التملك أحكامه التي من جملتها وطي الجارية بملك اليمين و علی ذلك دلّت من النصوص منها رواية عبدالله اللحام قال: "سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل يشتري من رجل من اهل الشرك ابنته فيتخذها قال: لا بأس." و بهذا الاسناد قال "سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل يشتري امرأة رجل من اهل الشرك يتخذها ام ولد، قال: فقال: لا بأس." و أشار بقوله يتخذها إلى الوطي.»<sup>۱</sup>

این عبارت همان عبارتی است که مرحوم آقای خوئی بدان استناد کرده است. به نظر می‌رسد مراد از این عبارت مطلبی نیست که مرحوم آقای خوئی ادعا کرده است بلکه مراد آن است که اگر اهل کتاب قصد فروش دختر و زن خود را داشته باشند، خرید آنان مانعی ندارد. و بعد از خرید نیز ملکیت حاصل می‌شود. البته روایت تنها ناظر به اصل حصول مالکیت و جواز و طی بعد از تحقق شرایط آن است، و به جهات دیگر مانند حقیقی یا صوری بودن این بیع، لزوم اسلام آوردن او بعد از انتقال با بیع، لزوم عده نگه داشتن او، لزوم استبراء کردن آن، ناظر نیست، تا بتوان از آن استفاده کرد جواز و طی زن خریداری شده از مشرکین، هیچ شرطی ندارد. همچنین با توجه به مطالب فوق دیگر معلوم نیست فتوای صاحب وسایل نیز بر خلاف سایر فقها باشد، و نمی‌توان نقل روایات را نشانگر مخالفت ایشان با اجماع فقها دانست.

#### نظر مختار: جواز تمتعات (جز جماع) از مملوکه مشرکه

با توجه به آنچه بیان شد درباره مملوکه غیر کتابی تنها اجماع بر حرمت و طی آن بوده، و با این اجماع، حرمت نظر ثابت نمی‌شود. دلیل عامی نیز بر حرمت تمامی

۱. الحدائق الناضرة، ج ۲۴، ص ۳۰۵-۳۰۶.

استمتاع از امه کافر غیر کتابی دلالت نمی‌کند؛ بلکه ادله عام اولیه بر جواز تمامی استمتاع از مملوکه دلالت دارد.

### حرمت نگاه به مملوکه مزوجه

مرحوم سید نگاه مالک به مملوکه مزوجه را حرام دانسته است.<sup>۱</sup> در این باره به دو روایت استناد شده است:

#### روایت حسین بن علوان

عن الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه عليه السلام أنه قال: «إذا زوّج الرجل أمته فلا ينظرن إلى عورتها. والعورة ما بين السرة والركبة»<sup>۲</sup>  
در مباحث قبل بیان شد سند این روایت قابل اعتماد نیست، بر خلاف نظر مرحوم آقای خوئی که سند آن را تمام می‌داند.

#### صحیحہ عبدالرحمن بن حجاج

أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزوّج مملوكته عبده أتقوم عليه كما كانت تقوم فتراه منكشفاً أو يراها على تلك الحال فكره ذلك و قال قد منعني أبي أن أزوّج بعض خدمني غلامى لذلك.»<sup>۳</sup>

در این روایت سؤال شده: وقتی مالک مملوکه خود را به ازدواج عبد خویش درآورد، آیا مالک می‌تواند مانند گذشته به طور منکشف به بدن آن کنیز نگاه کند؟ امام در پاسخ چنین کاری را مکروه و مبعوض دانسته‌اند.

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۳، م ۳۳.

۲. قرب الإنسان، ص ۱۰۳، ح ۳۴۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۱۴۸، ح ۷.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۴۸۰، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۱۴۷، ح ۱.

کلام آقای خوئی: دلالت «کره» بر حرمت در صورت عدم وجود ترخیص مرحوم آقای خوئی فرموده است: تعبیر «کره» بر مبغوضیت این کار نزد مولا دلالت دارد. صرف اینکه مولا مبغوض بودن عمل را بیان کند، برای لزوم ترک کافی است و نیازی به نهی انشایی نیست. حق مولویت او اقتضا دارد که عبد، عمل مبغوض مولا را مادامی که او اجازه نداده، ترک کند. پس می‌توان از این تعبیر حرمت نظر را استفاده کرد.

کلام آقای حکیم: عدم ظهور «کره» در حرمت اما از کلام مرحوم آقای حکیم استفاده می‌شود که تعبیر «کره» اعم از حرمت بوده، و دلالت آن بر حرمت مورد تردید است؛<sup>۱</sup> لذا دلیلی بر حرمت نظر مالک به مملوکه وجود ندارد، به خصوص هنگامی که مالک، امه خود را به عبد خود تزویج کند.

اثبات دلالت صحیحه بر حرمت نظر به مملوکه مزوجه می‌توان گفت: «کره» در اصل، اعم از نهی تحریمی و تنزیهی است و دال بر حرمت نیست؛ اما با توجه به اینکه در ذیل روایت کلمه «مَنْعَنِی» ظهور در نهی الزامی دارد، «کره» نیز به معنای نهی تحریمی است؛ بنابراین، می‌توان حکم حرمت نظر مالک به مملوکه مزوجه خود را از این روایت استفاده کرد. به نظر می‌رسد تعبیر حضرت در ذیل روایت: «پدرم مرا از تزویج کنیز خود به غلام خود منع می‌فرمود» می‌رساند منع تزویج کنیز به غلام خود به سبب محرماتی است که شاید بعد از این تزویج واقع شود، مثل اینکه کنیز در برابر مالک به صورت عریان ظاهر شود؛ بنابراین، طبق این صحیحه نظر به امه مزوجه حرام است.

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۵۸.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۲۳.

---

**فصل ۱۳: نگاه شهوی به زوجه و کنیز در حال عده و طی به شبهه**

---



## جواز نگاه شهوی به زوجه معتدّه از وطی به شبهه

مسألة ۳۴: «يجوز النظر إلى الزوجة المعتدّة بوطء الشبهة وإن حرم وطؤها....»

### نادر نبودن موارد وطی به شبهه

تصوّر نشود وطی اشتباهی زوجه، نادر است؛ بلکه گاهی به خاطر شبهه حکمی و گاهی به خاطر شبهه موضوعی «وطی عن شبهة» اتفاق می‌افتد، و موارد آن بسیار بوده، و محلّ ابتلاست.

شبهه حکمی مثل این است که زن به خاطر جهل به مسائل شرعی طلاق به تصوّر صحت طلاق، با مرد دیگری ازدواج می‌کند، سپس مشخص می‌شود طلاق باطل بوده است. شبهه موضوعی مثل این است که زن مسائل شرعی طلاق را می‌داند، اما تصوّر می‌کند شوهرش او را طلاق داده یا شوهر مرده است؛ پس از ازدواج مشخص می‌شود شوهر طلاق نداده یا زنده است.

لزوم عدّه داشتن زن موطونه به شبهه، و حرمت وطی آن بدیهی است؛ اما جواز یا حرمت نگاه زوج به چنین زوجه‌ای مورد اختلاف است.

### نظر مرحوم سید: جواز نظر شهوانی به دلیل عدم اختلاط میاه

مرحوم سید در اینجا برای زوج هر نوع نگاه به زوجه معتدّه به وطی شبهه را جایز دانسته است، اعم از نظر شهوانی و نگاه به عورت. اما در تکمله عروه فرموده است:

«الإشكال في عدم جواز وطئها للزوج في أيام عدتها للوطء بالشبهة، وهل يجوز له سائر الاستمتاع أو لا؟ وجهان بل قولان، من أنها لم تخرج عن الزوجية ويحصل الغرض من العدة وهو عدم اختلاط

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۳، م ۳۴.

الأنساب بترك الوطاء، واما الاستمتاع الآخر فلا دخل لها في ذلك، و من أن مقتضى العدة الاجتناب عنها مطلقا و هو الأحرط و إن كان الأول أقوى.»<sup>۱</sup>

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

• احتمال اول: جز وطی، تمامی استمتاعات از چنین زوجه‌ای جایز است؛ زیرا دلیل حرمت وطی اختلاط میاه است، و با استمتاعات دیگر اختلاط میاه حاصل نمی‌شود.

• احتمال دوم: علاوه بر حرمت استمتاع به شکل وطی، سایر استمتاعات نیز حرام است؛ زیرا تمام علت برای لزوم عده، اختلاط میاه نیست؛ بلکه حتی در مواردی نیز که اختلاط میاه متصور نباشد، نگه داشتن عده بر زوجه لازم است، مانند زوجه موطونه 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.

### اشکال آقای خوئی: حکمت بودن اختلاط میاه نه علت

مرحوم آقای خوئی فرموده است: تنها برای زوج، نگاه غیر شهوانی به «زوجه معتده به وطی شبهه» جایز است؛ اما نگاه شهوانی و سایر 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 موارد احتمال اختلاط میاه نیست، بلکه حتی در موارد یقین به عدم اختلاط میاه نیز، عده نگه داشتن لازم است؛ بنابراین، جلوگیری از اختلاط میاه تنها حکمت حکم است (نه علت آن).<sup>۲</sup>

۱. تکملة العروة، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۶، م ۴.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۵۹.

### پاسخ: لزوم وجود حکمت در اغلب موارد حکم

مرحوم سید خود به این مطلب توجه داشته، و از آن غافل نبوده است؛ لذا دو احتمال بیان کرده است.

برای توضیح کلام مرحوم سید می‌توان گفت:

اختلاط میاه گرچه حکمت حکم است، اما حکمت باید به طور شایع در اغلب افراد حکم وجود داشته و موارد تخلّف نادر باشند تا موارد نادر نیز از لحاظ حکمت به موارد شایع ملحق شوند. وجود حکمت در معظم افراد باعث می‌شود شارع افراد نادر را نیز ملحق به بقیّه افراد کرده و حکم واحدی را به شکل عامّ جعل کند.

به طور مثال در «لاتأکل الرمان؛ لانه حامض» اگر حموضت، حکمت باشد با توجه به اینکه اغلب افراد انار ترش مزه است، در اینجا جاعل، انارهای شیرین را اگرچه در دایره این حکمت داخل نمی‌شوند ملحق به انارهای حامض کرده و حکم واحدی بر همه بار می‌کند. پس وجود حکمت در معظم افراد باعث می‌شود که شارع افراد نادر را نیز ملحق به بقیه کرده و به مقتضای حکمت، حکم واحدی بر تمامی افراد این موضوع بار کند.

در مورد لزوم عده بر زنان نیز گرچه عدم اختلاط میاه حکمت بوده، و در تمامی زن‌ها وجود ندارد، اما به خاطر اینکه در بیشتر زنان مدخوله که در سن حیض هستند اختلاط میاه محتمل است، از این رو شارع مقدّس با شرایط خاص، حکم کلی لزوم اجتناب از مباشرت با تمام زنان مدخوله را جعل کرده است. اختلاط میاه تنها در حالت وطی قابل تصور است؛ بنابراین، نمی‌توان زوج یا مالک را از سایر استمتاع‌ها منع کرد؛ زیرا سایر استمتاع‌ها از معتده باعث اختلاط میاه نمی‌شود. همچنین حمل در زنان قواعد محتمل نبوده، و حکم لزوم عده نیز از آنان منتفی است؛ بنابراین، حکمت عده، اختلاط میاه در فرضی است که به طور متعارف و شایع در اغلب افراد آن محتمل است، همچنین آنچه موجب اختلاط میاه می‌شود باید به طور متعارف و شایع در اغلب افراد محتمل باشد که تنها در دخول چنین چیزی محتمل است؛ بنابراین، همان‌طور که سایر تمتعات زوج موجب حکم به لزوم عده نمی‌شود، حکم به عده هم مانع سایر تمتعات زوج نمی‌شود.

### بررسی روایات منع از مطلق استمتاعات

با توجه به بیان فوق، مجرد حرمت وطی زوجه مانع از سایر تمتعات نیست؛ لذا باید ادله مانعه از سایر استمتاعات بررسی شود.

#### روایت اول: صحیحہ محمد بن مسلم

محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«سألته عن رجلين شهدا على رجل غائب عند امرأته أنه طلقها، فاعتدت المرأة و تزوجت، ثم إن الزوج الغائب قدم فزعم أنه لم يطلقها، فأكذب نفسه أحد الشاهدين، فقال لا سبيل للأخير عليها، ويؤخذ الصداق من الذي شهد، فيرد على الأخير والأول أملك بها وتعد من الأخير ولا يقربها الأول حتى تنقض عدها.»<sup>۱</sup>

#### کلام آقای خوئی: ظهور «لا يقربها» در حرمت مطلق استمتاع

مرحوم آقای خوئی فرموده است:

«فإن ظاهر النهي عن مقاربتها هو لزوم الاجتناب و بقاءه بعيدا عنها و تركها بتمام معنى الكلمة، هو يعنى أنه ليس له الاستمتاع بها بأي نحو كان.»<sup>۲</sup>

اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا:

#### اشکال اول: ظهور «لا يقربها» در حرمت خصوص جماع

اولاً، لفظ «يقربها» در صحیحہ محمد بن مسلم به معنای حقیقی (نزدیکی کردن) مراد نبوده؛ بلکه معنای کنایی آن یعنی جماع مراد است. حتی در زبان فارسی نیز «نزدیکی نکردن» به معنای خودداری از جماع است.

البته در آیه شریفه «لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ»<sup>۳</sup> اگر تنها ظهور آیه بود، ادعای

۱. الکافی، ج ۶، ص ۱۴۹، ح ۲: محمد بن أحمد بن محمد بن محبوب عن ابن محبوب عن العلاء و أبي أيوب عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۵۲، ح ۲.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۵۹.

۳. البقرة، ۲۲۲.

اختصاص حرمت به وطی حائض، و جواز سایر استمتماعات دشوار بود؛ زیرا شاید طبق تعبیر صدر آیه شریفه به «قُلْ هُوَ أَذَى»<sup>۱</sup> استفاده شود زن در حال حیض به آلودگی ظاهری دچار می‌شود، و به هیچ وجه نباید سراغ او رفت؛ اما با توجه به روایات، مراد آیه شریفه لزوم اجتناب از جماع با حائض است.

**اشکال دوم: عدم شمول «لا یقریها» نسبت به استمتماعات بدون تصرف**  
ثانیاً، اگر بر فرض مراد از «لا یقریها» معنای کنایی آن نباشد، باید بین استمتماعات همراه با تصرف و بدون تصرف فرق گذاشت. به طور مثال «لَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ»<sup>۲</sup> یا «نهی از تصرف در مال غیر» بدین معناست که هرگونه تصرف قانونی و خارجی در آنها حرام است؛ اما انتفاعاتی مثل نگاه کردن به باغ زیبای دیگران، یا بوییدن بوی خوش گل دیگران را شامل نشده، و از آنها نهی نمی‌کند. حتی اگر «لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ» افعالی مثل تفریح، تقبیل، لمس، را شامل شود اما استمتاع زوج با نگاه به همسرش یا شنیدن صدای او را شامل نمی‌شود.

به خصوص با توجه به اینکه حکمت لزوم عده، اختلاط میاه است لفظ «یقریها» در صحیح محمد بن مسلم ظهور قوی در تمامی استمتماعات ندارد که مانع تصرف در آن ظهور باشد.

بنابراین، نمی‌توان نگاه شهوانی زوج به زوجه معتده از وطی به شبهه را حرام دانست بلکه نظر مرحوم سید اقوی است.

### روایت دوم: موثقه ابی بصیر

محمّد بن إسماعیل عن الفضل بن شاذان و علی بن إبراهیم عن أبیه جمیعاً عن ابن أبی عمیر عن إبراهیم بن عبد الحمید عن أبی بصیر و غیره عن أبی عبد الله علیه السلام أنّه قال:

«فی شاهدین شهدا علی امرأة بأن زوجها طلقها أو مات فتزوجت ثم جاء زوجها قال يضربان الحدّ و یضمانان الصداق للزوج بما غراه ثم

۱. البقرة، ۲۲۲.

۲. الأنعام، ۱۵۲.

تعتدّ و ترجع إلى زوجها الأول.»<sup>۱</sup>

دلالت ذیل روایت بر حرمت استمتاع در عده

مرحوم آقای خوئی فرموده است:

«فإنّ العطف وإن كان بالواو إلا أنّ الظاهر منها أنّ الرجوع إلى الأول

إنّما يكون بعد العدة، فتدل على عدم جواز الاستمتاع منها قبل

انقضائها.»<sup>۲</sup>

پاسخ: عدم دلالت روایت بر حرمت تمتّعات بدون تصرف در جسم زوجه

اما کلام ایشان صحیح نیست؛ زیرا بر فرض، رجوع بعد از عده مراد باشد و این امر

نیز دالّ بر حرمت استمتاع در عده باشد اما مراد از رجوع این است که زوجه در

دسترس زوج قرار بگیرد، و زوجه با تصرف در جسم او بتواند استمتاع ببرد. پس این

رجوع، انتفاعاتی مثل نگاه شهوانی را شامل نمی‌شود.

۱. الکافی، ج ۶، ص ۱۵۰، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۵۳، ح ۵.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۵۹.

## جواز نگاه شهوی مالک به امه معتدّه به وطی شبهه

مسألة ۳۴: «يجوز النظر إلى الزوجة المعتدّة بوطء الشبهة وإن حرم وطؤها، وكذا الأمة كذلك....»<sup>۱</sup>

تمسک آقای خوئی به روایت مسمع و مسعدة در اثبات حرمت نظر مرحوم آقای خوئی با تمسک به دو روایت مسمع و مسعدة، درباره کنیز معتده به وطی شبهه فرموده است:

«فإن أريد بجواز النظر جواز النظر المجرد، فهو مسلم ولا خلاف فيه. وإن أريد به النظر متلذذاً، فالحكم بجوازه أشكل من الحكم في سابقتها، لصحیحتي مسمع و مسعدة المتقدمتين....»<sup>۲</sup>

روایت مسعدة بن زیاد و مسمع بن عبد الملك

روی هارون بن مسلم عن مسعدة بن زیاد قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

«يحرم من الإماء عشر لا تجمع بين الأم والابنة ولا بين الأختين ولا أمتك وهي حامل من غيرك حتى تضع ولا أمتك وهي عمتك من الرضاعة ولا أمتك وهي خالتك من الرضاعة ولا أمتك وهي أختك من الرضاعة ولا أمتك وهي ابنة أخيك من الرضاعة ولا أمتك ولها زوج ولا أمتك وهي في عدة ولا أمتك ولك فيها شريك.»<sup>۳</sup>

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۳، م ۳۴.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۶۰.

۳. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۵۱، ح ۴۵۵۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۱۰۶، ح ۱. طریق مرحوم صدوق به مسعدة بن زیاد در مشیخه فقیه (کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۵۲۹) چنین است: «و ما كان فيه عن مسعدة بن زیاد فقد روئته عن أبي؛ و محمد بن الحسن عليه السلام عن سعد بن عبد الله؛ و الحميري جميعا عن هارون بن مسلم، عن مسعدة ابن زياد.» لذا روایت مسعدة بن زیاد

عنه<sup>۱</sup> عن علي بن الزيان عن الحسن بن راشد عن مسمع كردين عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام:

«عشر لا يحل نكاحهن ولا غشيانهن: أمتك أمها أمتك وأمتك أختها أمتك وأمتك وهي عمتك من الرضاعة وأمتك وهي خالتك من الرضاعة وأمتك وهي أختك من الرضاعة وأمتك وقد أرضعتك وأمتك وقد وطئت حتى تستبرئ بحیضة وأمتك وهي جلی من غیرك وأمتك وهي علی سوم من مشتر وأمتك ولها زوج وهي تحتها»<sup>۲</sup>

### تبیین استدلال آقای خوئی

بیان مرحوم آقای خوئی در استدلال به این دو روایت چنین است:

«فإن مقتضى إطلاق حرمة بعض المذكورات في الصحيحتين قبل الأمة في العدة كامة هي أخت المولى من الرضاعة أو ابنة أخته والأمة

در فقیه نیز صحیح است.

این روایت در خصال و تهذیب نیز نقل شده؛ البته نقصانی در نقل تهذیب است و تمام موارد ده‌گانه در این نقل نیامده است. نقل خصال و تهذیب چنین است:

الخصال، ج ۲، ص ۴۳۸، ح ۲۷: حدّثنا محمّد بن الحسن عليه السلام قال حدّثنا عبد الله بن جعفر الحمیری قال حدّثنا هارون بن مسلم عن مسعدة بن زیاد قال قال أبو عبد الله عليه السلام: «تحرم من الإماء عشرة لا تجتمع بین الأمّ والبنت ولا بین الأختین ولا أمتك و هي حامل من غیرك حتى تضع ولا أمتك ولها زوج ولا أمتك و هي أختك من الرضاعة ولا أمتك و هي عمتك من الرضاعة ولا أمتك و هي حائض حتى تطهر ولا أمتك و هي رضیعتك ولا أمتك و لك فیها شریك.»

تهذیب الأحكام، ج ۸، ص ۱۹۸، ح ۱: محمّد بن أحمد بن یحیی عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زیاد قال قال أبو عبد الله عليه السلام: «تحرم من الإماء عشرة لا تجتمع بین الأمّ والبنت ولا بین الأختین ولا أمتك و هي حامل من غیرك حتى تضع ولا أمتك ولها زوج ولا أمتك و هي عمتك من الرضاعة ولا أمتك و هي خالتك من الرضاعة ولا أمتك و هي رضیعتك ولا أمتك و لك فیها شریك.»

۱. ضمیر مذکور در این سند به «محمّد بن احمد بن یحیی»، صاحب نوادر الحکمة، بر می‌گردد.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۸، ص ۱۹۸، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۱۰۶، ح ۲.

در نقل کافی (ج ۵، ص ۲۴۷، ح ۱) چنین آمده است: عدّة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن محمّد بن الحسن بن شتمون عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصبّ عن مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ثمانية لا تحلّ نكاحتهم أمتك أمها أمتك أو أختها أمتك وأمتك وهي عمتك من الرضاعة وأمتك وهي خالتك من الرضاعة أمتك وهي أرضعتك أمتك وقد وطئت حتى

المزوجة هو عدم جواز النظر إليها مع التلذذ، فإن من الواضح أنّ المراد بحرمة المذكورات هو حرمة مطلق الاستمتاع لا خصوص الوطء.»<sup>۱</sup>

یعنی برخی از این کنیزها مثل خواهر رضاعی، مطلق استمتاع از آنان حرام است نه مجرد جماع با آنان؛ لذا این مؤید آن است که در سایر کنیزهای مذکور در این روایت هم مطلق تمتعات حرام باشد. می‌توان این مطلب را نیز اضافه کرد که حرمت یک شیء بدین معناست که تمام کارهای متناسب با آن شیء حرام است. حرام بودن فلان خانه بدین معناست که سکونت در آن حرام است، و از آنجا که کار متناسب با کنیزان و زنان استمتاع از آنان است حرام بودن فلان زن، به معنای حرمت استمتاع از او خواهد بود پس هرگونه استمتاع از او حتی مثل نظر به او نیز حرام خواهد بود. (نه فقط وطی او). در صحیحہ مسعده بن زیاد و مسمع کردین ده قسم از اماء حرام دانسته شده که مملوکه معتده نیز یکی از این اقسام است؛ بنابراین، در امه معتده به وطی شبهه نیز باید تمامی استمتاعات بر مالک حرام باشد.

### اشکال بر کلام آقای خوئی

اما اشکال‌های متعددی بر کلام ایشان وارد است؛ زیرا:

#### اشکال اول: تأمل در اعتبار روایت مسمع

اولاً، ایشان از هر دو روایت به صحیحہ تعبیر کرده است، ولی اعتبار روایت مسمع محل اشکال است.<sup>۲</sup>

تستبرئها بحیضه أمتك و هي حبلى من غيرك أمتك و هي على سوم أمتك و لها زوج. «طبق این نقل نیز، روایت به دلیل وجود «مُحَمَّدِ بْنِ الْخَسَنِ بْنِ شَمُونٍ» و «عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ» ضعیف‌السند است و دست‌کم وثاقتشان ثابت نشده است؛ ر.ک: رجال النجاشی، ص ۳۳۵، رقم ۸۹۹؛ و ص ۲۱۷، رقم ۵۶۶.

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۶۰.

۲. روایت مسمع به دلیل وجود «حسن بن راشد طفاوی» در سند روایت، از نظر سندی قابل خدشه است (رجال النجاشی، ص ۳۸، رقم ۷۶)؛ ر.ک: (کتاب نکاح، ادلّه خاصه جواز نظر به وجه و کفین، روایات غیر مفسره، روایت ابو سعید) البته مرحوم آقای خوئی، حسن بن راشد را در این سند ظاهراً طفاوی ندانسته است؛ زیرا ایشان نیز او را ضعیف می‌داند (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۱، ص ۲۹۹ و ۴۰۹) مگر اینکه ایشان به نظر خود درباره او ملتفت نبوده باشد.

### اشکال دوم: دلالت روایت مسمع بر عدم حرمت همه تمتعات

ثانیاً، به نظر می‌رسد روایت مسمع طبق قرینه‌ای خلاف مقصود ایشان را ثابت می‌کند؛ زیرا این روایت با لحاظ اینکه «غشیان» به معنای جماع است، با اینکه در مقام بیان است، فقط حکم به حرمت وقاع با گروهی از کنیزان کرده است «لایحَلْ نکاحهنَّ ولاغشیانهنَّ»، و سایر تمتعات را تحریم نکرده؛ لذا طبق اطلاق مقامی این روایت، تنها جماع با مملوکه معتده حرام خواهد بود نه مطلق تمتعات. از سوی دیگر نمی‌توان وحدت سیاق کنیز معتده و سایر کنیزانی را که تمامی استمتاعات از آنان حرام است (مثل خواهر رضاعی) قرینه حرمت تمامی استمتاعات از مملوکه معتده دانست؛ چون وقتی این ده گروه در جامعی مشترک بودند، لازم نیست در بقیه خصوصیات نیز مشابه هم باشند.

### اشکال سوم: تقیید اطلاق روایت مسعده با مفهوم روایت مسمع

ثالثاً، با توجه به ظهور حدیث مسمع، نمی‌توان به کمک حدیث مسعده بن زیاد، حرمت تمامی استمتاعات را ثابت کرد؛ زیرا مفهوم روایت مسمع این است که در هیچ‌یک از ده صنف، مطلق تمتعات حرام نیست و این اصناف در روایت مسعده نیز وجود دارند.

به عبارتی دیگر، یکی از این دو روایت تمام استمتاعات را حرام دانسته، و دیگری تنها وقاع را حرام می‌شمارد. با اینکه هر دو حدیث، مُثَبِّت هستند اما به دلیل اینکه هر دو در مقام بیان هستند، با هم تنافی دارند و طبق متفاهم عرفی مانند روایات مطلق و مقید خواهند بود؛ بنابراین، حدیث مقید (روایت مسمع)، مُفَاد دیگری را تقیید می‌زند. در نتیجه جز وطی، سایر استمتاعات مثل نگاه، حلال خواهد بود. اگر هم هر دو مجمل شوند، طبق قواعد عاقله، مالک می‌تواند هرگونه استتماعی از کنیز خود ببرد و تنها «جماع» از این عموم خارج شده است.<sup>۱</sup>

۱. به علاوه ذاتاً «یحرم» وقتی به ذات شیئی تعلق می‌گیرد ظهور در مطلق افعال مربوط به ذات شیء ندارد؛ بلکه بیش از اثر ظاهر، متفاهم عرفی نیست و دست‌کم ظهور آن در مطلق افعال محل تأمل است. در مقام اثر ظاهر حرمت طوائف مذکور در روایت مسعده مطلق تمتعات - اعم از تمتعات همراه با تصرف و بدون تصرف - نخواهد بود. و با فرض قبول چنین استظهار اعمی، این ظهور چندان قوی نیست تا روایت مسمع نتواند قرینه عرفیه بر آن باشد. البته اگر سند روایت مسمع معتبر نباشد نمی‌تواند مقید روایت مسعده باشد.

---

فصل ۱۴: جواز نظر به معتده رجعیه

---



## جواز نظر به معتده رجعیه

مسألة ۳۴: «يجوز النظر إلى الزوجة المعتدة بوطء الشبهة وإن حرم وطؤها، وكذا الأمة كذلك، وكذا إلى المطلقة الرجعية ما دامت في العدة ولو لم يكن بقصد الرجوع.»<sup>۱</sup>

### تمسک به روایت ابی بصیر در اثبات جواز نظر

مرحوم سید می فرماید تا زمانی که زوجه مطلقه رجعی در عده باشد، زوجه می تواند به او نگاه کند، حتی اگر نگاه او به قصد رجوع در طلاق نباشد. دلیل ایشان<sup>۲</sup> این است که از مجموع اخبار می توان دریافت که در مطلقه رجعیه علقه و عصمت نکاح هنوز منقطع نشده است؛ لذا «المعتدة رجعية بمنزلة الزوجة»<sup>۳</sup> و تمام استماعات از او جایز است. علاوه بر این، روایت ابی بصیر نیز بر آن دلالت می کند:

«عن أبي عبد الله عليه السلام في المطلقة تعتد في بيتها وتظهر له زينتها (لَعَلَّ اللَّهَ يَحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا)»<sup>۴</sup>»<sup>۵</sup>

این حدیث علاوه بر اینکه بر جواز اظهار زینت در مدت عده رجعی دلالت می کند، بر مطلوب بودن آن نیز دلالت می کند تا شاید زوج با دیدن زینت زن از

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳، م ۳۴.

۲. مرحوم سید در عروه دلیلی برای ادعای خود بیان نکرده است؛ اما با ملاحظه بیان ایشان در تکملة العروة (ج ۱، ص ۱۱۴)، مطلب مندرج در متن به دست می آید.

۳. حاشیه المکاسب (سید یزدی)، ج ۱، ص ۷۸.

۴. الطلاق، ۱.

۵. الکافی، ج ۶، ص ۹۱، ح ۱۰؛ حمید بن زیاد عن ابن سماعه عن وهيب بن حفص عن أبي بصير عن أحدهما عليه السلام: «في المطلقة تعتد في بيتها وتظهر له زينتها (لَعَلَّ اللَّهَ يَحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا)»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۱۷، ح ۱.

۶. تکملة العروة، ج ۱، ص ۱۱۴.

طلاق پشیمان شود.

### اشکال اول: اختصاص روایت به مواضع متعارف زینت مصنوعی

اما باید دلیل مسئله را همان تعبیر مستفاد از روایات یعنی «المعتدة رجعیة زوجة» دانست که طبق آن زن مطلقه رجعی در حکم زوجه بوده و تمام استمتاعات از او جایز است؛ زیرا اگر برای اثبات تمام جوانب مسئله تنها به حدیث ابی بصیر استدلال شود، دو اشکال وجود دارد:

اولاً، در مباحث آیه شریفه «لَا يَتَّبِعُنَّ زِينَتَهُنَّ»<sup>۱</sup> بیان شد مقصود از لفظ زینت، مصنوعات است؛ اما با ملازمه، مواضع زینت نیز داخل در آن می شود و لذا اظهار آنها و نظر به آنها جایز است. شاید در این حدیث نیز اظهار زینت مصنوع و مواضع آن (وجه، دستان، سر، سینه و پاها) که مواضع زینت است تجویز شده باشد و در نتیجه فقط نگاه به این بخش ها جایز خواهد بود؛ لذا جواز نگاه به سایر مواضع بدن از این حدیث قابل استفاده نیست.

### اشکال دوم: عدم شمول روایت نسبت به سواتین

ثانیاً، اگر لفظ زینت به معنای بدن زن نیز باشد، باز هم اطلاق لفظ زینت بر «سواتین» و امثال آن مشکل است، در حالی که ادعا این است که نگاه به عورت مطلقه رجعیه نیز جایز است.

## فهرست تفصیلی<sup>۱</sup>

۵	فهرست اجمالی
۹	<b>فصل ۹: نگاه زوجین به یکدیگر</b>
۱۱	جواز نظر به عورت زوجه
۱۱	مخالفت انحصاری ابن حمزه با جواز نظر
۱۱	تمسک آقای خوئی به اطلاق استثناء در آیه غَضَّ و آیه پنجم سوره مؤمنون
۱۲	اشکال اول: نبود ملازمه بین جواز ابداء زینت و جواز نظر به عورت شوهر
۱۲	اشکال دوم: بی ارتباطی آیه پنجم سوره مؤمنون با مسئله نگاه
۱۳	اشکال سوم: عدم اطلاق دو آیه از جهت عقد اثباتی
۱۳	بررسی کراهت نظر به عورت زوجه
۱۴	کراهت مطلق نظر به فرج زوجه در نزد برخی فقهاء
۱۵	روایت ابی سعید خدری از وصیت پیامبر ﷺ به علی <small>ع</small>
۱۶	بررسی سندی
۱۸	بررسی دلالتی
۱۸	کلام آقای خوئی: ظهور «فأَنَّهُ يُوْرَثُ الْعَمَى» در ارشاد نه کراهت

۱. کلیه مباحث این مجلد، مربوط به ادامه بخش دوم (احکام نگاه) است.

- ۱۸ اشکال: بی تفاوت نبودن شارع به کوری ولد  
 ۱۹ عدم ظهور نهی در حرمت به قرینه سیاق  
 ۲۰ عدم ظهور «کره» در حرمت  
 ۲۱ نتیجه: عدم ظهور روایات ناهیه در حرمت  
 ۲۱ روایات جواز نظر به عورت زوجه: روایت ابی حمزه و سماعه  
 ۲۲ بررسی سند روایت سماعه  
 ۲۲ نظر مختار: کراهت نظر به فرج زوجه در جماع

## ۲۵ فصل ۱۰: احکام خنثی

- ۲۷ حکم نگاه خنثی به دیگران  
 ۲۷ کلام آقای خونی: تنجیز علم اجمالی در مورد خنثی  
 ۲۷ اشکال: نبود دلیل بر حرمت نظر زن به اجنبی طبق مبنای آقای خونی  
 ۲۸ تحقیق در حکم خنثی  
 ۲۸ مطلب اول: احتمال طبیعت ثالثه بودن خنثی  
 ۲۹ مطلب دوم: عدم شمول اطلاعات مختص رجال و نساء نسبت به افراد خفی  
 ۲۹ مطلب سوم: عدم تنجیز علم اجمالی به دلیل حرجی بودن احتیاط  
 ۳۰ بیان اول: حرجی بودن احتیاط برای خنثی  
 ۳۰ بیان دوم: عدم ثبوت تنجیز عقلی علم اجمالی  
 ۳۰ نتیجه: عدم جریان احکام مختص مرد و زن در خنثی

## ۳۱ فصل ۱۱: نگاه به اجنبی و اجنبیه

- ۳۳ حکم نگاه اجنبی و اجنبیه به یکدیگر

- ۳۴ جهت اول: بررسی اقوال در حرمت نظر به غیر «وجه و کفین»
- ۳۴ مدعیان اجماع بر حرمت
- ۳۶ اقوال در مسئله
- ۳۶ قول اول: جواز نظر به وجه و کفین و بخشی از ساعد (محل دستبند)
- ۳۹ قول دوم: جواز نظر به «وجه و کفین و قدمین»
- ۳۹ مرحوم کلینی
- ۴۰ مرحوم صدوق
- ۴۰ محقق حلی
- ۴۱ علامه حلی
- ۴۲ قطب راوندی
- ۴۲ محقق کرکی
- ۴۲ محقق اردبیلی
- ۴۳ فیض کاشانی
- ۴۳ شیخ حرّ عاملی
- ۴۴ صاحب حدائق
- ۴۴ شیخ احمد جزایری
- ۴۵ قول سوم: اختصاص جواز نظر به کفین، عینین و حاجبین
- ۴۵ نتیجه: نبود اجماع بر حرمت نظر به غیر «وجه و کفین»
- ۴۵ جهت دوم: بررسی ملازمه بین حکم کشف و نظر
- ۴۶ الف. بررسی ملازمه بین حرمت کشف و حرمت نظر
- ۴۶ کلام آقای داماد: ملازمه واقعی بین حرمت کشف و حرمت نظر نه عکس آن
- ۴۶ اشکال: وجود ملازمه ظاهریه طرفینی
- ۴۶ مقدمه اول: ملازمه اقتضائی طرفینی بین حرمت نظر و وجوب ستر
- ۴۷ مقدمه دوم: عدم ملازمه در حکم فعلی
- ۴۸ توضیح کلام صاحب فصول
- ۵۰ تطبیق دو مقدمه بر مقام

- ۵۲ ب. بررسی ملازمه بین جواز کشف و جواز نظر
- ۵۲ جهت سوم: حرمت نظر زن به اجنبی
- ۵۳ مطلب اول: بررسی ادله حرمت نظر زن به بدن اجنبی
- ۵۳ دلیل اول: اجماع
- ۵۳ اشکال: مطرح نشدن مسئله در قدمات جز فتوای ابوالصلاح به حرمت
- ۵۴ فتوای بسیاری از متأخرین به حرمت
- ۵۵ مناقشه در استظهار حرمت از کلام شیخ و ابن ادریس
- ۵۶ دلیل دوم (آیه غَضِّ) و مناقشه در آن
- ۵۶ دلیل سوم: آیه «فَسَلُّوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ»
- ۵۶ دلیل چهارم: روایت ابن ام مکتوم
- ۵۷ اشکال عام بر دلیل سوم و چهارم
- ۵۷ اشکال دلیل چهارم: انکار ظهور امر پیامبر ﷺ به همسرانش در وجوب
- ۵۷ نظر مختار: لزوم احتیاط در نگاه زن به بدن اجنبی
- ۵۷ مطلب دوم: بررسی ادله جواز نظر زن به سر، گردن و دست های اجنبی
- ۵۸ کلام آقای حکیم: حرمت نظر به دلیل عدم استثناء «مَا ظَهَرَ» در مورد مردان
- ۵۸ اشکال اول: عدم وجود عموم در حرمت نظر زن به اجنبی
- ۵۸ اشکال دوم: عدم ملازمه بین استثناء «مَا ظَهَرَ» و جواز نظر
- ۵۹ اشکال سوم: وضوح جواز نظر زن به مواضع مکشوفه متعارف اجنبی
- ۶۰ کلام آقای خمینی و آقای گلپایگانی
- ۶۱ بررسی کلام آقای خمینی
- ۶۱ نظر مختار: جواز نظر زن به سر و گردن و دست های اجنبی
- ۶۱ جهت چهارم: بررسی حرمت نظر به اجنبیه اعم از وجه و کفین و قدمین
- ۶۳ مسئله اول: ادله حرمت نظر به بدن اجنبیه (به جز وجه و کفین و مانند آن)
- ۶۳ ادله آقای خوئی
- ۶۳ دلیل اول: ملازمه وجوب ستر و حرمت نظر

- ۶۳ دلیل دوم: اولویت حرمت نظر به غیر وجه و کفین نسبت به وجه و کفین
- ۶۳ دلیل سوم: مفهوم شرط در روایات جواز نظر برای تزویج و شراء کنیز
- ۶۴ دلیل چهارم و پنجم: روایات جواز نظر به ذمّیه و اعراب
- ۶۴ اشکال بر سه دلیل اول آقای خوئی
- ۶۴ اشکال دلیل اول: نبود ملازمه واقعی بین وجوب ستر و حرمت نظر
- ۶۴ اشکال دلیل دوم: جواز نظر به وجه و کفین
- ۶۵ اشکال دلیل سوم: نبود مفهوم شرط در روایات مطرح شده
- ۶۶ دلالت صحیحه برنظی بر حرمت نظر به اجنبیه
- ۶۶ مسئله دوم: ادله عامه در لزوم ستر تمام بدن (حتی وجه و کفین)
- ۶۶ دلیل اول (آیه غَضّ) و بررسی آن
- ۶۷ تقریب استدلال: ملازمه لزوم غَضّ بصر بالزوم ستر
- ۶۷ اشکال اول: عدم دلالت آیه بر حرمت نظر به نحو عام
- ۶۷ اشکال دوم: عدم ملازمه بین حرمت نظر و وجوب ستر در فرض نبود علم به نگاه اجنبی
- ۶۸ دلیل دوم (آیه ﴿وَلَا يَتَّبِعِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾) و بررسی آن
- ۶۸ بیان اول (استثناء متصل): اراده خصوص «ثياب» از «ما ظَهَرَ»
- ۶۸ بیان دوم: استثناء منقطع «ما ظَهَرَ» به معنای ظهور غیر ارادی
- ۶۸ بررسی بیان اول
- ۶۹ تاریخچه تفسیر «ما ظَهَرَ» به «ثياب»
- ۷۰ اشکال آقای مطهری بر بیان اول: عدم امکان پوشاندن لباس رویین
- ۷۱ پاسخ اول: امکان ثبوتی تعلق نهی به اظهار لباس رویین
- ۷۱ پاسخ دوم: صحت استثناء در فرض محذور ثبوتی تعلق نهی به اظهار لباس رویین
- ۷۲ بطلان بیان اول با توجه به روایات مفسره و احتمالات دیگر در «ما ظَهَرَ»
- ۷۲ بررسی بیان دوم
- ۷۲ کلام آقای شعرانی در احتمالات معنایی «الّا ما ظَهَرَ»
- ۷۳ احتمال اول: ظهور بی اختیار
- ۷۳ احتمال دوم: ظهور ارادی
- ۷۳ احتمال سوم: ظهور ارادی متعارف عصر نبی ﷺ

- ۷۴ منافات احتمال سوم با تأسیسی بودن حکم حجاب
- ۷۴ تعیین احتمال اول و منقطع بودن استثناء
- ۷۵ توضیح منقطع بودن استثناء در کلام آقای شعرانی
- ۷۵ تسامح در تقریب آقای شعرانی
- ۷۵ تسامح اول: تعبیر «اراده اظهار» به جای «ظهور اختیاری»
- ۷۶ تسامح دوم: مستوعب نبودن استثناء «مرید ظهور»
- ۷۶ تسامح سوم: بطلان تقييد تکلیف به حصول متعلق یا ترک آن
- ۷۶ تقریب بهتر برای ادعای آقای شعرانی جهت رفع تسامحات سه‌گانه
- ۷۸ کلام آقای داماد
- ۷۸ مطلب اول: دلالت «الما ظهَر» بر ظهور بی اختیار
- ۷۹ تتمیم بیان آقای داماد
- ۷۹ مطلب دوم: تأکید حکم در فرض استثناء منقطع
- ۷۹ مناقشه در کلام مرحوم شعرانی و داماد
- ۷۹ اشکال اول: متصل بودن استثناء در بیان دوم
- ۸۱ اشکال دوم: تأکید حکم در هر دو فرض استثناء منقطع و متصل
- ۸۲ تبیین وجود تأکید در استثناء متصل با نقل عبارتی از سید مرتضی
- ۸۲ اشکال سوم
- ۸۳ اشکال چهارم: تحقیق در معنای «ما ظهر»
- ۸۴ معنای اول: مواضع ظاهر بر اساس حرج نوعی
- ۸۴ معنای دوم: مواضع ظاهر در همه حالات انسان
- ۸۵ اشکال پنجم: عدم تناسب روایات با کلام آقای داماد و آقای شعرانی
- ۸۵ تبیین نشدن روایات استثناء حرمت ابداء در کلام مرحوم داماد
- ۸۵ کلام آقای شعرانی: نظارت اخبار بر مصادیق غالبی ظهور بی اختیار
- ۸۶ اشکال: حمل روایات فراوان بر فرض نادر
- ۸۶ مناقشه در سه نکته کتاب مسئله حجاب
- ۸۶ نکته اول: اتفاق نظر بین عامه و خاصه در جواز کشف «وجه و کفین»
- ۸۷ اشکال: لزوم ستر «وجه و کفین» در نزد برخی از عامه و خاصه
- ۸۷ نکته دوم: عدم فتوا به لزوم ستر «وجه و کفین» در مراجع معاصر
- ۸۸ اشکال: فتوای سید ابوالحسن اصفهانی به لزوم ستر

- ۸۸ نکته سوم: حل حضور زن در جامعه با جواز كشف «وجه و كفین»
- ۸۸ اشكال: لزوم اثبات جواز كشف در فرض نظر شهوی اجنبی به زن
- ۸۹ دلیل سوم: روایات دال بر عورت بودن زن
- ۹۰ كلام آقای بروجردی: لزوم ستر همه بدن زن با لحاظ عورت بودن او
- ۹۰ اشكال اول: عدم ترادف «عورت» با «فرج»
- ۹۰ پاسخ: عدم ابتناء استدلال بر ترادف عورت با «فرج»
- ۹۱ اشكال دوم: استعمال عورت در معانی مختلف
- ۹۳ نتیجه: عدم دلالت روایات عام بر وجوب ستر «وجه و كفین»
- ۹۳ مسئله سوم: ادله عامه در حرمت نظر به وجه و كفین
- ۹۳ بررسی اقوال فقهاء و دخالت آن در استنباط
- ۹۴ بررسی قول اول (جواز نظر به وجه و كفین مطلقاً)
- ۹۴ انتساب «استثناء وجه و كفین» به اكثر فقهاء در كلام مرحوم صیمری و جزائری
- ۹۵ اشكال: بطلان انتساب استثناء به اكثر قداماء
- ۹۵ فتوای مرحوم کلینی
- ۹۵ كلام صاحب إساءة الرغاب: عدم دلالت «نقل روایت در کافی» بر فتوای مرحوم کلینی
- ۹۵ اشكال: اندراج روایات در «باب ما یحل النظر الیه من المرأة»
- ۹۶ فتوای شیخ صدوق
- ۹۶ كلام صاحب إساءة الرغاب: فتوای شیخ صدوق به حرمت نظر به «وجه»
- ۹۶ تبیین كلام صاحب إساءة الرغاب
- ۹۷ اشكال: عدم دلالت روایت سماعه بر حرمت نظر به «وجه و كفین»
- ۹۹ استظهار جواز نظر به وجه و كفین اجنبیه از كلام شیخ صدوق
- ۱۰۲ فتوای شیخ مفید
- ۱۰۲ كلام صاحب إساءة الرغاب: فتوای شیخ مفید به حرمت نظر به «وجه» اجنبیه
- ۱۰۲ تبیین كلام صاحب إساءة الرغاب
- ۱۰۴ اشكال: فتوای شیخ مفید به حرمت نظر در فرض تلذذ
- ۱۰۷ فتوای شیخ طوسی
- كلام صاحب ریاض و مرحوم نراقی: استثناء «وجه و كفین» در نهاییه و تبیان شیخ طوسی
- ۱۰۷

- اشکال: بطلان انتساب صاحب ریاض و مرحوم نراقی  
 ۱۰۷  
 کلام صاحب إسداء الرغاب: انکار استثناء وجه و کفین در تهذیبین  
 ۱۰۸  
 اشکال: تصریح شیخ طوسی در تهذیبین بر استثنای «وجه و کفین»  
 ۱۰۹  
 استظهار استثناء «وجه و کفین» از «خلاف و مبسوط»  
 ۱۰۹  
 بررسی قول دوم (حرمت نظر به وجه و کفین مطلقاً (نگاه اول و نگاه‌های بعدی))  
 ۱۱۲  
 فتوای اکثر قدماء به حرمت نظر به «وجه و کفین»  
 ۱۱۳  
 بررسی قول سوم (تفصیل بین نگاه اول و نگاه‌های بعدی)  
 ۱۱۳  
 نتیجه: شاذ نبودن حکم به استثناء «وجه و کفین» اجنبیه  
 ۱۱۴  
 دلیل اول: آیات شریفه  
 ۱۱۴  
 آیه اول: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾  
 ۱۱۴  
 آیه دوم: ﴿وَلَا يَبْذِرْنَ زَيْنَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا... وَلَا يَبْذِرْنَ زَيْنَهُنَّ إِلَّا لِيُغُولَتِهُنَّ أَوْ...﴾  
 ۱۱۴  
 کلام آقای خوئی  
 ۱۱۵  
 مقدمه اول: تفاوت «ابدی له» و «ابدی»  
 ۱۱۵  
 مقدمه دوم: ظهور ﴿وَلَا يَبْذِرْنَ زَيْنَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ در حرمت ابداء به مجرد احتمال  
 وجود ناظر  
 ۱۱۵  
 مقدمه سوم: ظهور ﴿وَلَا يَبْذِرْنَ زَيْنَهُنَّ إِلَّا لِيُغُولَتِهُنَّ﴾ در حرمت ابداء «ما ظاهر» در فرض  
 وجود ناظر  
 ۱۱۶  
 مقدمه چهارم: ملازمه بین حرمت ابداء و حرمت نظر  
 ۱۱۶  
 نتیجه: حرمت نظر به «وجه و کفین» و بدن اجنبیه  
 ۱۱۷  
 اشکال بر کلام آقای خوئی  
 ۱۱۷  
 اشکال اول: عدم لحاظ «شک یا علم» به وجود ناظر» در حکم آیه  
 ۱۱۷  
 اشکال دوم: استثناء «ما ظاهر» برای هر دو فقره آیه  
 ۱۱۸  
 آیه سوم: آیه شریفه حجاب  
 ۱۱۹  
 کلام صاحب إسداء الرغاب  
 ۱۱۹  
 مطلب اول: تعمیم آیه حجاب از زنان پیامبر ﷺ به تمام زنان با دو بیان  
 ۱۱۹  
 بیان اول: استفاده تعمیم از تعلیل ﴿ذَلِكُمْ أَظْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِنَا﴾  
 ۱۱۹  
 بیان دوم: استفاده تعمیم از «بعد آن أمر بالحجاب»  
 ۱۲۰  
 مطلب دوم: لغو بودن آیه با قبول ابداء «وجه» در اماکن عمومی  
 ۱۲۰

- اشکال بر کلام صاحب کتاب إسداء الرغاب ۱۲۱
- اشکال اول: اختصاص «لرزم ستر حجم بدن» به زنان پیامبر ﷺ ۱۲۱
- اشکال دوم: احتمال لرزم مراتب عالی طهارت در مواجهه با خصوص زنان پیامبر ﷺ ۱۲۱
- اشکال سوم: عدم دلالت روایت ابن ام مکتوم بر تعمیم حکم به سایر زنان ۱۲۲
- اشکال چهارم: لغو نبودن آیه با وجوب ستر «غیر وجه و کفین» در اماکن عمومی ۱۲۴
- نتیجه: عدم تمامیت استدلال به آیه حجاب ۱۲۴
- آیه چهارم: آیه شریفه «جلیاب» ۱۲۴
- کلام آقای مطهری درباره مفاد آیه ۱۲۵
- مطلب اول: امر زنان به «نزدیک کردن جلیاب به خود» ۱۲۵
- مطلب دوم: دلالت جلیاب بر «روسری بزرگ» ۱۲۶
- مطلب سوم: حکم به تبعید مردان مزاحم زنان ۱۲۶
- مطلب چهارم: بررسی احتمالات معنایی «ذَلِكَ أَذْنَى أَنْ يَعْرِفَنَ فَلَا يُؤْدِنَ» ۱۲۷
- معنای اول: تمییز حزه از کنیز ۱۲۷
- اشکال: بی تفاوت نبودن شارع نسبت به آزار کنیزان ۱۲۷
- معنای دوم: حفظ عفاف جهت عدم تعرض اجنبی ۱۲۸
- ابتناء «دلالت آیه بر لزوم ستر صورت» بر معنای اول ۱۲۸
- مطلب پنجم: تأکید آیه جلیاب بر مفاد «وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» در کیفیت پوشش ۱۲۹
- اشکال بر کلام آقای مطهری ۱۲۹
- اشکال اول: تحقیق در معنای «یدنین علیه» و تفاوتش با «یدنین إليه» ۱۲۹
- اشکال دوم: دلالت جلیاب بر «چادر و عبا» نه «روسری بزرگ» ۱۳۰
- اشکال سوم: نزول سوره نور پس از سوره احزاب ۱۳۱
- اشکال چهارم: عدم تأکید آیه جلیاب بر مفاد آیه ابداء به دلیل تغایر معنای جلیاب و خمار ۱۳۲
- اشکال پنجم: صراحت آیات بعدی در مجازات منافقین با قتل نه تبعید ۱۳۲
- اشکال ششم: بی تفاوت نبودن شارع نسبت به آزار کنیزان ۱۳۲
- اشکال هفتم: ورود اشکال «بی تفاوت بودن شارع نسبت به عقیقه» طبق تفسیر آقای مطهری ۱۳۴
- اشکال هشتم: اختصاص آیه جلیاب به حراندر نزد مفسرین ۱۳۴
- نظر مختار ۱۳۵

- مطلب اول: دلالت آیه بر لزوم جلباب در عفاف نه حرائر به دلیل تمایز خارجی حره و اماء  
۱۳۵
- مطلب دوم: موقت بودن حکم ﴿ذَلِكَ أَذَىٰ أَنْ يَعْرِفَنَ...﴾  
۱۳۵
- آیه پنجم: آیه شریفه ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي...﴾  
۱۳۶
- کلام صاحب جواهر: اشعار آیه به لزوم ستر وجه و کفین  
۱۳۶
- تبیین کلام صاحب جواهر  
۱۳۷
- مطلب اول: دلالت مفهوم آیه بر لزوم جلباب بر غیر قواعد نساء  
۱۳۷
- مطلب دوم: وجه اشعار نه ظهور آیه  
۱۳۷
- وجه اول: عدم ظهور آیه جلباب در ارخاء و لزوم ستر وجه  
۱۳۷
- وجه دوم: عدم احراز نظارت آیه قواعد بر آیه جلباب  
۱۳۸
- اشکال بر صاحب جواهر: موقتی بودن حکم آیه جلباب  
۱۳۸
- دلیل دوم: روایات  
۱۳۸
- صحیحہ محمد بن سنان  
۱۳۸
- تصحیح سند از دو راه  
۱۳۹
- راه اول: مستفیضه بودن روایت به دلیل تعدد اسناد  
۱۳۹
- راه دوم: صحیح بودن سند سوم روایت منقول در عیون  
۱۴۰
- بررسی دلالت روایت بر عموم حرمت نظر  
۱۴۱
- تمسک به «ما أشبه الشعور» و «تهییج الرجال» در اثبات عموم حرمت نظر  
۱۴۱
- اشکال اول: احتمال اراده مواضع واجب الستر در تعبیر «ما أشبه الشعور»  
۱۴۱
- اشکال دوم: تهییج بیشتر «هو و صورت» نسبت به مجرد صورت  
۱۴۲
- بررسی معنای «فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ...» أي غیر الجلباب  
۱۴۲
- کلام مرحوم مجلسی درباره تعبیر «غیر الجلباب»  
۱۴۲
- معنای صحیح «غیر الجلباب»  
۱۴۳
- روایات «النساء عورة»  
۱۴۳
- کلام صاحب إسداء الرغاب: ظهور «عورة» در حرمت کشف «وجه و کفین» و نظر  
۱۴۴
- اشکال: دلالت روایت بر مطلوبیت ستر حجم بدن زن نه لزوم آن  
۱۴۵
- صحیحہ عقبه  
۱۴۵
- کلام آقای خوئی: دلالت تشبیه نظر به «سهم» بر حرمت نظر باریبه  
۱۴۶

- اشکال: فرد نادر بودن نظر باریبه  
 ۱۴۶  
 نظر مختار: عدم دلالت «التنظر سهم من سهام إبليس» بر موارد نظر حرام  
 ۱۴۷  
 مرسله داود بن ابی یزید العطار  
 ۱۴۸  
 تعبیر «لابأس بالتنظر إلى ما وضعت الثياب» در نسخ معتبر تهذیب  
 ۱۴۸  
 ناسازگاری «ما وضعت الثياب» با قواعد عربی  
 ۱۴۸  
 سازگاری «ما وضعت الثياب» با قواعد عربی به دلیل حذف عائد منصوب  
 ۱۴۹  
 تفسیر «ما وضعت الثياب»  
 ۱۵۰  
 حمل روایت بر فرض اراده تزویج در تهذیب و وسائل  
 ۱۵۰  
 کلام صاحب إسداء الرغاب: ظهور روایت در لباس نشان دهنده حجم بدن  
 ۱۵۱  
 تمسک به مرسله داود در اثبات حرمت نظر به وجه و کفین در إسداء الرغاب  
 ۱۵۲  
 مقدمه اول: ظهور روایت در حرمت نظر بدون ساتر  
 ۱۵۲  
 مقدمه دوم: مصداق بارز بودن وجه و کفین برای موضوع روایت  
 ۱۵۳  
 اشکال بر کلام صاحب إسداء الرغاب  
 ۱۵۳  
 اشکال اول: امکان تخصیص روایت به «غیر وجه و کفین» با ادله مخصوص  
 ۱۵۳  
 اشکال دوم: عدم ظهور روایت در «حرمت نظر به وجه و کفین» به دلیل احتمالات  
 ۱۵۴  
 مختلف  
 ۱۵۵  
 احتمال اول: حرمت مطلق نظر به اجنبیه  
 ۱۵۵  
 احتمال دوم: حرمت نگاه به اجنبیه جمیله  
 ۱۵۶  
 احتمال سوم و چهارم: حرمت نظر به غیر وجه و کفین / حرمت نظر باریبه  
 ۱۵۶  
 احتمال پنجم: حرمت نگاه شهوی  
 ۱۵۶  
 بررسی احتمالات  
 ۱۵۶  
 نتیجه: عدم دلالت صحیحه عقبه و مرسله داود بر حرمت نظر به «وجه و کفین»  
 ۱۵۷  
 روایات نهی از «نظرة» به عنوان بذر شهوت  
 ۱۵۷  
 کلام صاحب إسداء الرغاب: مصداق بارز بودن نظر به «وجه و کفین» برای روایات  
 ۱۵۷  
 اشکال اول: نظر برخی روایات به «النظرة بعد النظرة» نه مطلق نظر  
 ۱۵۸  
 اشکال دوم: عدم بدهت کاشت شهوت در اثر یک نگاه شهوی  
 ۱۵۸  
 روایت ابوهریره و عبدالله بن عباس  
 ۱۵۸  
 اشکال سندی: مجهول یا ضعیف بودن برخی راویان  
 ۱۵۹

- ۱۵۹ اشکال دلالی: عدم صدق «جسد» بر «وجه و کفین»
- ۱۶۰ دلیل سوم: حکم عقل بر لزوم ستر وجه و کفین
- ۱۶۰ دلیل اول عقلی: لزوم دفع مفسده
- ۱۶۱ اشکال: احتمال مفسده در نفس الزام
- ۱۶۲ دلیل دوم عقلی: لزوم دفع ضرر محتمل
- ۱۶۲ اشکال: عدم لزوم دفع ضرر محتمل برای تحصیل مصلحت اهم
- ۱۶۲ نتیجه بررسی ادله عامه: عدم دلیل عام بر حرمت نظر به «وجه و کفین»
- ۱۶۳ مسئله چهارم: ادله خاصه در حرمت نظر به وجه و کفین
- ۱۶۴ روایت اول: روایت حماد بن عثمان
- ۱۶۴ بررسی فقه الحدیث
- ۱۶۴ اشکال کلامی: منافات عصمت نبوی با اعجاب از اجنبیه
- ۱۶۴ پاسخ اول: ظهور «روایت» در نگاه غیر عمدی
- ۱۶۵ پاسخ دوم: جواز نظر عمدی به «وجه و کفین» و نظارت ذیل روایت بر عامه مردم
- ۱۶۵ پاسخ سوم: عدم دلالت اعجاب از اجنبیه بر سلطه شیطان بر معصومین علیهم السلام
- ۱۶۶ کلام صاحب «إسداء الرغاب»: ظهور «فمن وجد من ذلك شيئاً» در حرمت همه نگاه ها
- ۱۶۶ اشکال اول: متیقن نبودن نظر به «مجرد صورت» در «أتما النظر من الشيطان»
- ۱۶۷ اشکال دوم: معصیت نبودن مطلق نظرهای شیطانی
- ۱۶۷ اشکال سوم: اشکال سندی به دلیل مضطرب الحدیث بودن «معلی بن محمد»
- ۱۶۸ روایت دوم: مکاتبه صفار
- ۱۶۸ تقریب دلالت مکاتبه بر عدم استثنای وجه و بررسی آن
- ۱۶۸ کلام صاحب جواهر: ظهور «امر به تنقب زن» در حرمت ذاتی کشف وجه
- ۱۶۹ اشکال: احتمال امر به «تنقب» در مقام حیای زن از کشف وجه
- ۱۶۹ پاسخ آقای خوئی: ظهور اوامر در بیان حکم شرعی نه موضوعات خارجی
- ۱۶۹ اشکال: بیان حکم شرعی ترخیصی در روایت نه اخبار از حیای زن
- ۱۷۰ احتمال امر به تنقب به عنوان یکی از مصادیق واجب نه انحصار
- ۱۷۱ تقریب دلالت مکاتبه بر جواز کشف «وجه» و بررسی آن
- ۱۷۱ تقریب اول: ضروری نبودن اظهار «وجه» برای شهود طبق روایات دیگر

- ۱۷۲ تقریب دوم: جواز نگاه به «صورت» به دلیل اعتبار عدالت شهود
- ۱۷۳ اشکال: عقلایی بودن احتمال نگاه اتفاقی قبلی به صورت اجنبیه
- ۱۷۳ نتیجه نهایی درباره مکاتبه صفار: جواز فی الجمله نظر به صورت اجنبیه
- ۱۷۳ روایت سوم: روایت سماعه
- ۱۷۴ تقریب استدلال: ظهور «استترت منه بثوبها» در لزوم ستر
- ۱۷۴ اشکال: ظهور «استترت منه بثوبها» در جواز ستر
- ۱۷۴ روایت چهارم و پنجم: روایت عباد بن صهیب و دعائم الإسلام
- ۱۷۴ کلام صاحب اسداء الرغاب
- ۱۷۴ مطلب اول: ظهور «مالم يتعمد ذلك» در حرمت مطلق تعمد
- ۱۷۵ مطلب دوم: شمول اطلاق «جسدها» نسبت به «وجه و کفین»
- ۱۷۶ اشکال بر کلام صاحب اسداء الرغاب
- ۱۷۶ اشکال اول: عدم اطلاق مفهوم «مالم يتعمد ذلك»
- ۱۷۶ اشکال دوم: ظهور تعمد در چشم چرانی نه نگاه اختیاری
- ۱۷۷ اشکال سوم: عدم شمول «جسد» نسبت به وجه و کفین
- ۱۷۷ اشکال چهارم: امکان تخصیص روایت عباد با فرض قبول ظهور ذاتی آن
- ۱۷۷ روایت ششم: روایت خثعمیه
- ۱۷۸ ضعف سند
- ۱۷۹ کلام فخرالمحققین: ظهور روایت در حرمت نظر به وجه و کفین
- ۱۷۹ اشکال اول: ظهور «فخشیت أن یدخل الشیطان بینهما» در خوف شخصی
- ۱۸۰ اشکال دوم: ثابت نشدن حرمت نفسی نظر
- ۱۸۰ استدلال به روایت بر استثنای وجه و کفین با دو بیان و بررسی آن
- ۱۸۰ بیان اول: دلالت «نگاه پیامبر ﷺ به خثعمیه» بر جواز
- ۱۸۰ اشکال: احتمال نگاه اتفاقی پیامبر ﷺ یا عدم تحقق نگاه
- ۱۸۰ بیان دوم: عدم نهی پیامبر ﷺ از کشف ستر خثعمیه
- ۱۸۱ اشکال اول: عدم ملازمه فعلی بین جواز کشف و جواز نظر
- ۱۸۱ اشکال دوم: عدم تعدی از زن مُحرمه به غیر مُحرمه
- ۱۸۱ روایت هفتم: صحیحه فضیل بن یسار
- ۱۸۲ متمسک بسیاری از مجوزین به صحیحه فضیل

- ۱۸۲ بررسی احتمالات معنایی روایت نزد مجوزین
- ۱۸۳ معنای اول: اراده «ما وراء» از «ما دون» جهت بیان زینت ظاهره
- ۱۸۳ اشکال: ظهور روایت در بیان زینت باطنه
- ۱۸۳ معنای دوم: استعمال «دون» در مقابل «فوق»
- ۱۸۴ اشکال اول: استفاده متعارف خمار به عنوان ساتر سر نه خصوص گردن
- ۱۸۴ اشکال دوم: وجیه نبودن تطبیق معنای سوم بر «الزینة و ما دون السوارین»
- ۱۸۵ معنای سوم: اراده «تحت» از «دون الخمار» و «فوق» از «دون السوارین»
- ۱۸۵ اشکال اول: عدم رعایت اتحاد معنای «دون» در «دون الخمار» و «دون السوارین»
- ۱۸۵ اشکال دوم: ندرت استعمال «دون» در معنای «فوق»
- ۱۸۶ معنای چهارم: اراده «تحت» از «دون»
- ۱۸۷ تصحیف در ذیل کلام صاحب حدائق
- ۱۸۷ اصلاح تصحیف با دو بیان
- ۱۸۸ بررسی اشکال های صاحب اسداء الرغاب بر معنای چهارم
- ۱۸۸ اشکال اول: بی سابقه بودن استعمال «دون» در «مستور»
- ۱۸۸ پاسخ: دلالت التزامی «تحت» بر «مستور» در مقام
- ۱۸۸ اشکال دوم: لغویت عرفی بیان حکم غیر وجه و کفین
- ۱۸۹ پاسخ: لغو نبودن بیان مرز زینت مخفی
- ۱۸۹ اشکال سوم با بیان مقدمات سه گانه
- ۱۸۹ مقدمه اول: ستر وجه عفاف در زمان صدور اخبار
- ۱۸۹ مقدمه دوم: صلاحیت خمار برای ستر وجه
- ۱۸۹ مقدمه سوم: فرض وجود اجنبی در روایت فضیل
- ۱۹۰ شواهد مقدمه اول
- ۱۹۱ شواهد مقدمه دوم
- ۱۹۳ شواهد مقدمه سوم
- ۱۹۳ نتیجه مقدمات سه گانه: دلالت صحیحه فضیل بر لزوم ستر وجه
- ۱۹۳ مناقشه در اشکال سوم
- ۱۹۳ مناقشه اول: ثابت نشدن سیره کلی زنان از اشعار مذکور
- ۱۹۴ مناقشه دوم: دلالت روایت سعد اسکاف بر رواج کشف وجه
- ۱۹۴ مناقشه سوم: عدم دلالت بزرگی مصیبت کشف وجه بر حرمت آن

- مناقشه چهارم: تفاوت معنای «قناع» و «خمار» با توجه به تفسیر تبیان و مجمع البیان ۱۹۵
- مناقشه پنجم: لزوم لحاظ حالت غالبی (عدم حضور اجنبی) در تفسیر «دون الخمار» ۱۹۶
- اشکال چهارم: لغویت عطف «ما دون الخمار» بر «نعم» ۱۹۶
- پاسخ اشکال چهارم ۱۹۸
- اشکال پنجم: عنوان مشیر بودن «ما دون الخمار» و نبود مفهوم برای آن ۲۰۰
- پاسخ اول: ظهور عناوین در مشیر نبودن ۲۰۰
- پاسخ دوم: وجود مفهوم لقب به قرینه مقام ۲۰۲
- اشکال ششم: لزوم حکم به جواز کشف سایر بدن با قبول مفهوم «ما دون الخمار» ۲۰۳
- پاسخ: ناظر نبودن روایت به حکم همه بدن زن ۲۰۳
- تحقیق در معنای «دون» در صحیحۀ فضیل ۲۰۳
- تبیین استثناء وجه و کفین بنا بر تفسیر «دون» به «تحت» ۲۰۳
- تبیین استثناء وجه و کفین بنا بر تفسیر «دون» به معنای «اسفل» ۲۰۴
- اشکال بر کلام صاحب اسداء الرغاب، آقای داماد و آقای خوئی ۲۰۵
- اشکال بر تفسیر «دون» به «اسفل» ۲۰۶
- نتیجه نهایی: دلالت صحیحۀ فضیل بر استثناء وجه و کفین ۲۰۶
- روایت هشتم: روایت سعد اسکاف ۲۰۶
- تمسک صاحب جواهر به روایت سعد اسکاف در اثبات عدم استثناء وجه و کفین ۲۰۶
- اشکال: نظارت روایت به نگاه شهوی به صورت ۲۰۷
- وجوه محتمل ذکر روایت سعد به عنوان روایت مجوزه در کافی ۲۰۷
- وجه اول: ذکر روایت سعد به عنوان حکم قبل از تشریح حجاب ۲۰۷
- وجه دوم: دلالت روایت بر جواز نظر به «وجه» به قرینه «وَأَلْيَضْرَبْنَ بِخُمُرِهِنَّ...» ۲۰۸
- روایت نهم: روایت اول از جعفریات (جواز نگاه به ذمیه) ۲۰۸
- تقریب استدلال: ظهور مفهوم «لا بأس بالنظر اليهن» در حرمت نظر به «وجه» مسلمه ۲۰۸
- اشکال اول: عدم اطلاق در مفهوم «لا بأس بالنظر اليهن» و قدر متیقن نبودن «وجه» ۲۰۹
- اشکال دوم: عدم ظهور «لا بأس» در عدم حرمت ۲۰۹
- روایت دهم: روایت دوم از أشعثیات ۲۱۰
- تقریب استدلال: ظهور مفهوم «لا بأس...» در حرمت نظر به صورت مسلمه ۲۱۰
- اشکال دلالتی: عدم ظهور «لا بأس» در حرمت ۲۱۰

- ۲۱۰ روایات جواز نظر برای شخص خواهان ازدواج و مشتری کنیز
- ۲۱۰ تمسک آقای خوئی به روایات مرید تزویج و مشتری کنیز برای اثبات حرمت نظر
- ۲۱۱ تبیین استدلال آقای خوئی
- ۲۱۱ مطلب اول: عدم توقف استدلال آقای خوئی بر قبول مفهوم شرط
- ۲۱۱ مطلب دوم: ظهور تعلیل به امر عرضی در عدم حرمت ذاتی معلل
- ۲۱۲ مطلب سوم: مبتنی نبودن استدلال به روایات فوق بر ظهور «لا بأس» در جواز
- ۲۱۲ اشکال: عدم اثبات مدعا از مفاد روایات (جواز نظر شهوی در اراده تزویج یا خرید کنیز)
- ۲۱۲ نتیجه: عدم وجود دلیل خاص بر حرمت نظر به «وجه و کفین»
- ۲۱۳ مسئله پنجم: ادله خاصه در جواز نظر به وجه و کفین
- ۲۱۳ دلیل اول: آیه «وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» بالحاظ روایات مفسر آن
- ۲۱۳ بررسی دلیل اول
- ۲۱۳ پاسخ اجمالی صاحب جواهر به همه ادله جواز
- ۲۱۴ مقدمه اول: حرمت نظر با شهوت یاریه در نزد مجوزین
- ۲۱۴ مقدمه دوم: غیر عرفی بودن حمل روایات مجوز بر فرد نادر (نظر بدون ریبه و شهوت)
- ۲۱۴ نتیجه: لزوم تأویل اخبار مجوز نظر
- ۲۱۵ اشکال به صاحب جواهر: نادر نبودن نظر بدون شهوت و ریبه
- ۲۱۵ پاسخ تفصیلی صاحب جواهر به دلالت «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»
- ۲۱۶ اشکال بر پاسخ تفصیلی
- ۲۱۶ اشکال اجمالی: عدم بررسی سندی و عدم لحاظ جمع عرفی اخبار در جواهر
- ۲۱۶ اشکال تفصیلی با بررسی روایات مفسر «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» و حل تعارض آنها
- ۲۱۶ روایت اول: صحیحه فضیل بن یسار
- ۲۱۷ روایت دوم: موثقه زراره
- ۲۱۷ بررسی سند
- ۲۱۹ روایت سوم: صحیحه ابوبصیر
- ۲۲۰ بررسی سند
- ۲۲۰ بررسی دلالت
- ۲۲۱ روایت چهارم: خبر ابوالجارود
- ۲۲۱ ضعف سندی

- ۲۲۱ بررسی دلالت
- ۲۲۲ روایت پنجم: مرسله محاسن منقول در مکارم الأخلاق
- ۲۲۲ بررسی سند
- ۲۲۳ روایت ششم: مرسله جوامع الجامع
- ۲۲۳ بررسی نسبت این روایت به معصوم علیه السلام در جوامع الجامع
- ۲۲۴ بررسی دلالت
- ۲۲۴ بررسی تعارض روایات مفسر
- ۲۲۴ تعارض اول: تعارض صحیحۀ فضیل با «موتقۀ زراره و صحیحۀ ابوبصیر»
- ۲۲۵ تعارض دوم: تعارض «صحیحۀ ابوبصیر و خبر ابوالجارود» با سایر اخبار
- ۲۲۵ حل دو تعارض با لحاظ تفکیک بین ارادۀ استعمالی و جدی
- ۲۲۶ تعارض سوم: تعارض مرسله محاسن با سایر اخبار
- ۲۲۷ حل تعارض سوم: نسبت دادن حکم جزء به کل
- ۲۲۷ تعارض چهارم: انحصار استثنادر «کفین» در صحیحۀ ابوبصیر و مرسله جوامع الجامع
- ۲۲۷ حل تعارض چهارم در ریاض: عدم قول به فصل بین «وجه» و «کفین»
- ۲۲۸ اشکال بر راه حل صاحب ریاض
- ۲۲۸ اشکال اول: احتمال قول به تفصیل
- ۲۲۸ اشکال دوم: لزوم طرح مرسله به سبب مخالفت با جماع مرکب
- ۲۲۹ راه حل صحیح در تعارض چهارم: ترجیح صحیحۀ فضیل بر صحیحۀ ابوبصیر
- ۲۳۰ تبیین و خلاصه اشکال تفصیلی بر صاحب جواهر
- ۲۳۱ نتیجه بررسی دلیل اول (آیه ابداء زینت): استثنای وجه و کفین
- ۲۳۱ دلیل دوم: روایات غیر مفسر در جواز نظر به «وجه و کفین»
- ۲۳۱ روایت اول: روایت ابوسعید
- ۲۳۲ اشتباه در ضبط نام راوی
- ۲۳۳ بررسی سند
- ۲۳۳ وثاقت صاحب نوادر الحکمة با وجود اعتماد به مراسیل
- ۲۳۳ وثاقت حسن بن خرزاد با لحاظ استثنا نشدن او از راویان نوادر
- ۲۳۴ بررسی وثاقت حسن بن راشد
- ۲۳۵ وثاقت قطعی علی بن اسماعیل

- ۲۳۵ تمییز ابوسعید با بررسی احتمالات
- ۲۳۷ دلالت روایت بر جواز نظر به «وجه و کفین» در کلام نراقی
- ۲۳۸ اشکال: عدم ملازمه بین جواز نظر زن به مرد و عکس آن
- ۲۳۹ روایت دوم: صحیح‌ه مفضل بن عمر
- ۲۳۹ استدلال مرحوم نراقی
- ۲۴۰ اشکال بر مرحوم نراقی
- ۲۴۰ روایت سوم: صحیح‌ه داود بن فرقد
- ۲۴۱ کلام مرحوم نراقی: دلالت روایت بر جواز کشف کفین
- ۲۴۱ اشکال اول: ثابت نشدن اجماع مرکب در مقام
- ۲۴۱ اشکال دوم: عدم ظهور «یغسلون کفیها» در جواز کشف کفین
- ۲۴۱ اشکال سوم: عدم ملازمه بین جواز نظر بعد از مرگ و قبل آن
- ۲۴۲ روایت چهارم: روایات جواز سماع صوت اجنبی
- ۲۴۲ کلام شیخ انصاری: ملازمه بین جواز سماع صوت اجنبیه و جواز نظر به «وجه»
- ۲۴۳ اشکال: عدم ملازمه بین عورت بودن «صوت» و «وجه» زن
- ۲۴۳ روایت پنجم: مؤثقه سکونی (کراهت خضاب دست و گذاشتن موی پیشانی)
- ۲۴۳ کلام شیخ انصاری: ملازمه بین کراهت تزئین و جواز کشف «وجه و کفین»
- ۲۴۵ اشکال اول: امکان کراهت تزئین با تحقق خارجی کشف «وجه و کفین»
- ۲۴۵ اشکال دوم: مجهول بودن وجه کراهت خضاب دست و گذاشتن مو بر پیشانی
- ۲۴۵ روایت ششم: روایت معالجۀ مریض (صحیح‌ه ابو حمزه ثمالی)
- ۲۴۶ کلام شیخ انصاری
- ۲۴۶ مقدمه اول: دلالت مفهوم «فی مکان لا یصلح النظر الیه» بر وجود مواضع جایز النظر
- ۲۴۶ مقدمه دوم: اجماع بر حرمت نظر به غیر «وجه و کفین»
- ۲۴۶ اشکال بر کلام شیخ انصاری: احتمال اراده عورت در تعبیر «لا یصلح النظر الیه»
- ۲۴۷ پاسخ: عدم امکان شکستگی در عورت
- ۲۴۸ روایت هفتم: صحیح‌ه مسعده بن زیاد
- ۲۴۸ اشکال دلالی صاحب جواهر: نبود ملازمه بین جواز کشف و جواز نظر
- ۲۴۹ پاسخ: نظارت روایت بر فرض اظهار زینت در مقابل اجنبی
- ۲۵۰ روایت هشتم: صحیح‌ه علی بن سوید

- ۲۵۰ بررسی اشکال‌های دلالی
- ۲۵۰ اشکال اول: لزوم حمل روایت بر نگاه اتفاقی
- ۲۵۳ پاسخ شیخ انصاری: اجماعی نبودن حرمت نظر با علم به تحریک بدون قصد
- ۲۵۴ مؤید اشکال اول: جلال شآن «علی بن سويد»
- ۲۵۴ مناقشه در تأیید اشکال اول
- ۲۵۴ مناقشه اول: عدم دلیل بر جلال راوی در زمان سؤال
- ۲۵۵ مناقشه دوم: منافات جلال راوی با قصد تلذذ نه مطلق نگاه
- ۲۵۵ اشکال دوم: ظهور روایت در جواز نظر به موی اجنبیه
- ۲۵۶ پاسخ: نظارت روایت به جنبه تحریک جنسی نه مواضع مجاز
- ۲۵۶ روایت نهم: مرسله مروک بن عبید
- ۲۵۷ بررسی سندی
- ۲۵۷ اعتباردهی به روایت به استناد اعتماد مرحوم کلینی و شیخ صدوق
- ۲۵۸ اشکال: عدم دلالت «فتوای طبق روایت» بر «شهادت مفتی بر اعتبار سند روایت»
- ۲۵۹ اشکال دلالی: اجماع بر وجوب ستر «قدمین» بر خلاف روایت
- ۲۶۰ پاسخ اول: شباهت مقام با عام مخصّص
- ۲۶۰ اشکال: عدم امکان تخصیص روایت صریح
- ۲۶۰ پاسخ دوم: التزام به تبعّض در حجّیت
- ۲۶۱ اشکال به تبعّض در حجّیت
- ۲۶۱ جمع بین روایت مروک بن عبید و روایات دیگر
- ۲۶۱ جمع اول: حمل روایات مقابل روایت مروک بر بیان مثال نه انحصار
- ۲۶۲ جمع دوم: استحباب ستر قدمین
- ۲۶۲ روایت دهم: روایت علی بن جعفر
- ۲۶۲ تعارض روایت علی بن جعفر و فضیل در موضع السوار
- ۲۶۲ حل تعارض: کراهت کشف موضع السوار
- ۲۶۳ اشکال اول: عدم وجود فتوا به جواز کشف «موضع السوار»
- ۲۶۳ اشکال دوم: اعتبار نداشتن روایات قرب الإسناد با داشتن معارض قوی
- ۲۶۳ نتیجه بررسی روایات: استثناء «وجه و کفّین» از لزوم ستر و حرمت نظر
- ۲۶۴ دلیل سوم: جواز نظر به «وجه و کفّین» بالحاظ عدم سؤال راویان از حکم آن

- ۲۶۴ بررسی دلیل سوم
- ۲۶۴ اشکال صاحب جواهر: اکتفاء سائلین به سؤال از «مو» به جای «صورت»
- ۲۶۵ پاسخ: عدم ملازمه بین حرمت نظر به «مو» و حرمت نظر به «صورت»
- ۲۶۵ روایات موافق کلام صاحب ریاض
- ۲۶۵ طایفه اول: روایات مربوط به جواز کشف
- ۲۶۶ روایت اول: روایت حجاب سکینه دختر امیرالمؤمنین علیها السلام
- ۲۶۶ روایت دوم: مرسله مکارم الأخلاق
- ۲۶۶ روایت سوم: مکاتبه اُمّ علی به نقل قاسم صیقل
- ۲۶۷ روایت چهارم: صحیحہ اسحاق بن عمار
- ۲۶۸ روایت پنجم: صحیحہ بزنطی
- ۲۶۸ طایفه دوم: روایات مربوط به جواز نظر
- ۲۶۸ روایت اول: صحیحہ بزنطی (نگاه به خواهرزن)
- ۲۶۸ روایت دوم: صحیحہ محمد بن اسحاق
- ۲۶۹ روایت سوم: روایت حسین بن علوان
- ۲۶۹ روایات موافق کلام صاحب جواهر
- ۲۶۹ روایت اول: روایت عتاد بن صهیب
- ۲۶۹ بررسی استدلال به روایت عتاد بن صهیب
- ۲۷۰ روایت دوم و سوم: مؤثقه سکونی و روایت ابوالبختری
- ۲۷۰ روایت چهارم: روایت یونس
- ۲۷۱ روایت پنجم: صحیحہ محمد بن مسلم
- ۲۷۱ روایت ششم: روایت حماد بن عثمان
- ۲۷۲ روایات مربوط به جواز نظر عبد به مالکه
- ۲۷۳ نظر مختار: جواز نظر به «وجه و کفین»
- ۲۷۳ بررسی جواز تکرار نظر به وجه و کفین
- ۲۷۳ بررسی روایات دال بر تفاوت نظر اول و دوم
- ۲۷۳ روایات خطاب پیامبر صلی الله علیه و آله به امیرالمؤمنین علیه السلام
- ۲۷۴ اشکال دلالی: وجود قید «فی الصلاة» در برخی نقل ها
- ۲۷۵ روایات ائمه علیهم السلام در لزوم پرهیز از نگاه دوم

- ۲۷۶ اشکال دلالی: اراده حرمت نگاه دوم در فرض خوف فساد
- ۲۷۷ جهت پنجم: بررسی مقتضای قواعد اولیه در حرمت نظر به اجنبیه
- ۲۷۷ مقتضای قواعد اولیه در بحث نظر به اجنبیه: لزوم احتیاط

## فصل ۱۲: نگاه به محارم

- ۲۷۹ نگاه به محارم نسبی
- ۲۸۱ تعریف اصطلاح «محرّم» با تبیین عبارت عروه
- ۲۸۱ تفسیر عورت با بررسی روایات
- ۲۸۳ روایت حسین بن علوان
- ۲۸۳ کلام آقای خوئی: دلالت روایت حسین بن علوان بر عورت بودن ناف تا زانو
- ۲۸۴ اشکال سندی بالحاظ عدم وثاقت حسین بن علوان
- ۲۸۶ اشکال دلالی
- ۲۸۶ روایت بشیر نبال
- ۲۸۷ ضعف سندی بالحاظ عدم وثاقت اسماعیل بن یسار و عثمان سدوسی
- ۲۸۸ حدیث اربعمائه
- ۲۸۹ بررسی وثاقت قاسم بن یحیی و حسن بن راشد
- ۲۹۱ اشکال دلالی
- ۲۹۱ اشکال اول: عدم ظهور روایت در الزام به قرینه سیاق غیر الزامی
- ۲۹۲ اشکال دوم: ظهور نهی از «کشف فخذ» در نهی تنزیهی از خلاف ادب
- ۲۹۲ روایات دعائم الإسلام، عوالمی اللاکمی و برخی اجازات بحار الأنوار
- ۲۹۴ تفسیر مختار (عورت به معنای سواتین) و ادله آن
- ۲۹۴ دلیل اول: متفاهم عرفی از واژه «عورت»

- ۲۹۶ دلیل دوم: ادله روایی
- ۲۹۶ صحیحۀ محمد بن حکیم
- ۲۹۶ بررسی سندی
- ۲۹۷ مرسله صدوق
- ۲۹۷ مرسله ابی یحیی واسطی
- ۲۹۸ روایت عبیدالله رافقی
- ۲۹۸ مرسله محمد بن عمر
- ۲۹۸ موثقه سکونی
- ۲۹۹ روایات غسل میت
- ۲۹۹ بررسی ادله جواز نظر به تمام بدن محارم جز عورت
- ۲۹۹ دلیل اول: آیه شریفه ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ...﴾
- ۳۰۰ اشکال: عدم ظهور آیه در جواز ابداء مواضع غیر متعارف تزیین
- ۳۰۱ دلیل دوم: اجماع
- ۳۰۱ ردّ صغروی اجماع با بررسی برخی اقوال
- ۳۰۱ کلام مرحوم علامه و ابهام مخالفت با مشهور
- ۳۰۲ توجیه کلام مرحوم علامه
- ۳۰۳ کلام مرحوم فخر المحققین
- ۳۰۳ کلام مرحوم فاضل مقداد
- ۳۰۵ کلام منقول در ریاض
- ۳۰۵ دلیل سوم: سیره متشرعه
- ۳۰۵ اشکال: عدم سیره در نگاه به تمام بدن محارم
- ۳۰۵ دلیل چهارم: روایات غسل میت از محارم
- ۳۰۶ اشکال دلیل چهارم: عدم امکان تعدی از مورد روایات
- ۳۰۷ بررسی ادله نفی جواز نظر به تمام بدن محارم جز عورت

- ۳۰۷ دلیل اول: مفهوم آیه شریفه «وَلَا يَبْدِيَنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ»
- ۳۰۸ اشکال: عدم مفهوم در آیه
- ۳۰۸ دلیل دوم: روایت ابی الجارود
- ۳۰۸ اشکال سندی و حمل روایت بر کراهت
- ۳۰۹ نظر مختار: جواز نظر به غیر از عورتِ محارم
- ۳۱۰ نگاه به محارم رضاعی
- ۳۱۰ کلام آقای حکیم: اختصاص جواز به موارد مشمول عموم تنزیل
- ۳۱۰ توضیح کلام آقای حکیم
- ۳۱۳ اشکال اول با بررسی دو تقریب آن
- ۳۱۳ تقریب اول: دلالت تعلیل (لأنّ ولدها صارت بمنزلة ولدك) بر جواز نظر
- ۳۱۴ پاسخ: عدم عمومیت تنزیل در (لأنّ ولدها صارت بمنزلة ولدك)
- ۳۱۴ تقریب دوم: لزوم توسعه در تنزیل تعلیل جهت خروج از لغویت
- ۳۱۵ پاسخ: لغو نبودن تعلیل در تنزیل موضوعی
- ۳۱۵ اشکال دوم: اطلاق دلیل جواز نظر (روایت عبید بن زراره)
- ۳۱۶ اشکال سوم: مناقشه در احتمالات عمومات الحاق محارم رضاعی به نسبی
- ۳۱۷ بررسی محتمل اول (الرضاعُ لِحَمَّةٍ كُلِّ حَمَّةٍ النَّسَبِ)
- ۳۱۹ بررسی محتمل دوم (یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب)
- ۳۲۱ ادلّه اثبات جواز نظر به محارم رضاعی
- ۳۲۱ دلیل اول: اجماع
- ۳۲۲ دلیل دوم: صحیححه عبید بن زراره

- ۳۲۲ مطلب اول: دلالت «تقریر امام» بر جواز نظر در همه محارم رضاعی
- ۳۲۳ مطلب دوم: دلالت روایت بر جواز نظر به سر و گردن نه همه بدن
- ۳۲۴ مطلب سوم: دلالت روایت بر ملازمه بین حرمت نکاح مادرزن و جواز نظر
- ۳۲۴ عدم شمول آیه ابداء زینت، سیره و روایات غسل میت نسبت به محارم رضاعی
- ۳۲۶ نظر مختار: جواز نظر به محارم رضاعی
- ۳۲۷ نگاه به محارم مصاهرتی
- ۳۲۷ اجماعی بودن جواز نظر به مادرزن
- ۳۲۷ بررسی روایات جواز نظر
- ۳۲۷ روایت اول: روایت سماعه
- ۳۲۸ اشکال دلالی
- ۳۲۸ اشکال اول: عدم ملازمه جواز مصافحه با جواز نظر به بدن محارم
- ۳۲۸ اشکال دوم: عدم اطلاق روایت نسبت به محارم مصاهرتی
- ۳۳۰ روایت دوم: صحیحۀ ابی بصیر
- ۳۳۰ اشکال دلالی
- ۳۳۰ روایت سوم: صحیحۀ عبید بن زرارة
- ۳۳۲ نگاه به مملوکه
- ۳۳۲ کلام آقای خوئی: غلط بودن ذکر «مشرکه» در کنار «وثنیة» به دلیل اعم بودن وثنیة
- ۳۳۳ غلط بودن تعبیر «مشرکه» در کنار «وثنیة» به چند قرینه
- ۳۳۳ قرینه اول: اعم بودن مشرکه نسبت به وثنیة
- ۳۳۳ قرینه دوم: هماهنگی خط مرحوم سید با «مشرکه»
- ۳۳۴ قرینه سوم: اخذ عبارات مرحوم سید از فقهای دیگر

- ۳۳۴ لزوم ضمیمه «دهری» به عبارت عروه
- ۳۳۵ حاشیه آقای بروجردی بر عبارت «اذا لم تكن مشرکه»
- ۳۳۵ بررسی احتمالات وجه شبه در «المملوكة كالزوجة بالنسبة الى السيد»
- ۳۳۶ احتمال اول: جواز نظر شهوی و نظر به عورت
- ۳۳۶ احتمال دوم: جواز نظر شهوی و نظر به عورت و استماع صوت
- ۳۳۶ احتمال سوم: بیان جواز نظر مالک به عورت مملوکه
- ۳۳۷ اتحاد موضوع مسئله ۳۳ و ۳۴
- ۳۳۸ بررسی ملازمه حرمت وطنی مملوکه مشرکه و حرمت سایر تمتعات
- ۳۳۸ کلام آقای خوئی در مملوکه معتده: ملازمه حرمت وطنی با حرمت نظر به عورت
- ۳۳۹ جریان دلیل آقای خوئی در مملوکه مرتده و غیر کتابی
- ۳۳۹ اشکال: عدم ملازمه بین حرمت وطنی و حرمت نظر
- ۳۴۰ کلام آقای خوئی در وطنی مشرکه
- ۳۴۰ مطلب اول: عدم اجماع بر حرمت وطنی مشرکه
- ۳۴۱ مطلب دوم: فتوای صاحب حدائق و شیخ حرّ به جواز وطنی
- ۳۴۱ اشکال بر کلام آقای خوئی
- ۳۴۲ اشکال اول: اجماعی بودن حرمت وطنی مشرکه
- ۳۴۵ اشکال دوم: عدم ظهور کلام صاحب حدائق و صاحب وسائل در جواز وطنی
- ۳۴۶ نظر مختار: جواز تمتعات (جز جماع) از مملوکه مشرکه
- ۳۴۷ حرمت نگاه به مملوکه مزوجه
- ۳۴۷ روایت حسین بن علوان
- ۳۴۷ صحیحہ عبدالرحمن بن حجاج
- ۳۴۸ کلام آقای خوئی: دلالت «کره» بر حرمت در صورت عدم وجود ترخیص

کلام آقای حکیم: عدم ظهور «کرة» در حرمت  
اثبات دلالت صحیحه بر حرمت نظر به مملوکه مزوجه

۳۴۸

۳۴۸

۳۴۹

### فصل ۱۳: نگاه شهوی به زوجه و کنیز در حال عده وطی به شبهه

۳۵۱

جواز نگاه شهوی به زوجه معتده از وطی به شبهه

۳۵۱

نادر نبودن موارد وطی به شبهه

۳۵۱

نظر مرحوم سید: جواز نظر شهوانی به دلیل عدم اختلاط میاه

۳۵۲

اشکال آقای خوئی: حکمت بودن اختلاط میاه نه علیت

۳۵۳

پاسخ: لزوم وجود حکمت در اغلب موارد حکم

۳۵۴

بررسی روایات منع از مطلق استمتاع

۳۵۴

روایت اول: صحیحه محمد بن مسلم

۳۵۴

کلام آقای خوئی: ظهور «لا یقربها» در حرمت مطلق استمتاع

۳۵۴

اشکال اول: ظهور «لا یقربها» در حرمت خصوص جماع

۳۵۵

اشکال دوم: عدم شمول «لا یقربها» نسبت به استمتاع بدون تصرف

۳۵۵

روایت دوم: موثقه ابی بصیر

۳۵۶

دلالت ذیل روایت بر حرمت استمتاع در عده

۳۵۶

پاسخ: عدم دلالت روایت بر حرمت تمتعات بدون تصرف در جسم زوجه

۳۵۷

جواز نگاه شهوی مالک به امه معتده به وطی شبهه

۳۵۷

تمسک آقای خوئی به روایت مسمع و مسعدة در اثبات حرمت نظر

۳۵۷

روایت مسعدة بن زیاد و مسمع بن عبدالملک

۳۵۸

تبیین استدلال آقای خوئی

- ۳۵۹ اشکال بر کلام آقای خوئی
- ۳۵۹ اشکال اول: تأمل در اعتبار روایت مسمع
- ۳۶۰ اشکال دوم: دلالت روایت مسمع بر عدم حرمت همه تمتعات
- ۳۶۰ اشکال سوم: تقیید اطلاق روایت مسعده با مفهوم روایت مسمع

### فصل ۱۴: جواز نظر به معتده رجعیه

- ۳۶۱ جواز نظر به معتده رجعیه
- ۳۶۳ تمسک به روایت ابی بصیر در اثبات جواز نظر
- ۳۶۳ اشکال اول: اختصاص روایت به مواضع متعارف زینت مصنوعی
- ۳۶۴ اشکال دوم: عدم شمول روایت نسبت به سوائین

کتابنامه این مجموعه را علاوه بر مجلد دوازدهم، در صفحه اینترنتی زیر نیز می‌توانید  
مشاهده کنید:

