فهرست مطالب

[موضوع: فقه / نکاح 2](#_Toc42060988)

[اشاره 2](#_Toc42060989)

[مناقشه سوم: مقصود از «النظر» در روایت نگاه همراه با شهوت است 3](#_Toc42060990)

[احتمال اول: الف و لام عهد ذهنی باشد 3](#_Toc42060991)

[احتمال دوم: قرینه‌ای دال بر شهوانی بودن نگاه وجود دارد 3](#_Toc42060992)

[احتمال سوم: تنها نگاه همراه با شهوت است که ایجاد حسرت طولانی می‌کند 4](#_Toc42060993)

[مناقشه چهارم: «النظره» به معنای هر نگاه محرّمی باشد 5](#_Toc42060994)

[تقسیم‌بندی حکمت‌ها 6](#_Toc42060995)

[تقسیم اولیه (سابق) 6](#_Toc42060996)

[تقسیم دوم (جدید) 6](#_Toc42060997)

[خلاصه بحث تقسیم‌بندی 8](#_Toc42060998)

[پاسخ مناقشه چهارم 8](#_Toc42060999)

[مناقشه پنجم: حذف المتعلّق دلیل العموم 8](#_Toc42061000)

[توضیح دلیل 9](#_Toc42061001)

[بررسی دلیل و نظر ما 10](#_Toc42061002)

[جمع‌بندی 10](#_Toc42061003)

بسم الله الرحمن الرحیم

# موضوع: فقه / نکاح

## اشاره

هشتمین دلیل برای حرمت نگاه به وجه و کفّین اجنبیه عبارت بود از روایت عقبۀ بن خالد از امام صادق علیه‌السلام که در کافی نقل شده بود و با همین سندی که در کافی وجود دارد هم در من لا یحضر وارد شده است و هم در قرب الاسناد که متن روایت به این شرح بود:

«قال سمعته یقول: النَّظَرُ سَهمٌ مِن سِهامِ إبليسَ مَسمومٌ، وكَم مِن نَظرَةٍ أورَثَت حَسرَةً طَويلَةً»[[1]](#footnote-1)

این روایت نیز برای حرمت نگاه به وجه و کفّین اجنبیه استدلال شده بود که دلیل آن یکی از این دو صورت بود که یا روایت دارای اطلاق است و یا اینکه قدر متیقّن روایت نگاه به وجه و کفّین می‌باشد و از آنجا که ظهور در حرمت دارد پس بنابراین نگاه به وجه و کفّین حرام می‌باشد.

در جلسه گذشته عرض شد که بر این استدلال مناقشاتی وارد شده است که مناقشه اول عبارت بود از اشکال سندی به دلیل وجود عقبۀ بن خالد که برای او توثیق وجود ندارد؛ و مناقشه دیگر نیز عبارت بود از اینکه این روایت از جهتی شبیه به آیه 30 سور نور می‌باشد که می‌فرمود **﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾** و در واقع دارای اطلاق اولیه بسیار گسترده‌ای است که قطعاً نمی‌توان به آن ملتزم بود و بنابراین از حیّز استدلال ساقط می‌شود.

سؤال: ؟؟؟ 2:00

پاسخ: البته مرحوم خویی چنین قاعده‌ای را نمی‌پذیرند و کسانی هم که قائل به این قاعده می‌باشند دو تفسیر برای این قاعده ذکر کرده‌اند؛ تفسیر اول این است که بنی فضّال همگی معتبر می‌باشند و تفسیر دوم این است که هر آنچه بنی فضّال نقل می‌کنند و لو اینکه مروی‌های روایت معتبر نباشند باز هم حجّت می‌باشد! که البته تفسیر دوم بسیار بعید به نظر می‌رسد ؟؟؟ 03:15 در واقع به این معنا است که این افراد معتبر هستند، اما اینکه هر آنچه که نقل می‌کنند و لو اینکه مروی‌های آن افراد ضعیفی باشند باز هم دارای اعتبار هستند بسیار بعید می‌باشد. اگر این تفسیر از کلام پذیرفته شود –که البته برخی هم آن را پذیرفته‌اند- به این معنا می‌باشد که اصلاً مروی عنه‌ها ملاحظه نشوند و هر آنچه که این افراد نقل کرده‌اند درست است! که اگر این تفسیر پذیرفته شود این روایت نیز صحیح می‌شود که البته این تفسیر قابل قبول نیست و بعید است مرحوم خویی نیز قائل به چنین چیزی شوند؛ به عبارت دیگر اگر این روات تا بنی فضّال مورد تأیید باشند مابقی سلسله سند در نظر گرفته نمی‌شود و همه مورد قبول می‌باشند که البته همان‌طور که عرض شد بسیار بعید است.

## مناقشه سوم: مقصود از «النظر» در روایت نگاه همراه با شهوت است

و اما مناقشه سوم که در جلسه گذشته مقدمتاً به آن اشاره شد به این صورت است که عبارت «النظرة سهم من سهام ابلیس» دارای چند احتمال می‌باشد؛

### احتمال اول: الف و لام عهد ذهنی باشد

احتمال اول اینکه الف و لام در «النظره» ال جنس باشد در این صورت استدلال به روایت احتمالاً درست خواهد بود؛ و اما این احتمال هم وجود دارد که الف و لام در این عبارت ال عهد ذهنی باشد و مقصود از «النظره» همان نگاه‌هایی است که محل بحث بوده که عبارت است از نگاه به نامحرم و امثال آن نه اینکه مطلق نگاه را سهمی از سهام ابلیس بدانند که در این صورت نگاه شامل نگاه به درخت و ... نیز می‌شود تا بعد از آن گفته شود چنین اطلاقی قطعاً مقصود نیست و مادون این اطلاق درجاتی وجود دارد که نمی‌توان هیچ‌کدام را متعیّن کرد، خیر استدلال مبتنی بر این است که الف و لام جنس باشد تا بحث از اطلاق پیش آید و بعد گفته شود اطلاق اولیه مقصود نیست و ... بلکه راه دوم این است که الف و لام عهد ذهنی باشد و ناظر به نگاه خاص باشد. لکن این نگاه که گفته می‌شود عهد ذهنی است مقصود همان نگاه شهوانی است نه نگاه به نامحرم علی وجه الاطلاق، چراکه الف و لام را عهد ذهنی در نظر گرفتیم، حال آنچه مرتکز در اذهان آیا مطلق نظر به اجنبیه است یا اینکه نظر به اجنبی از روی شهوت می‌باشد؟! به نظر می‌رسد که آنچه در اینجا عهد ذهنی است همان نگاه به نامحرم همراه با شهوت می‌باشد که عهد ذهنی می‌باشد که با مناقشه مجدداً استدلال ساقط می‌شود زیرا «النظره» یعنی نگاه به نامحرم در صورتی که همراه با شهوت باشد.

توجه داشته باشید که این اشتباه صورت نگیرد که مناقشه به این معنا است که عهد ذهنی نباشد! خیر، بلکه عهد ذهنی نگاه مطلق به اجنبیه نیست بلکه عهد ذهنی این‌چنین است که نگاه به اجنبیه باید همراه با شهوت باشد و اگر هم عهد ذهنی أخذ شود باید قدر متیقّن از آن أخذ شود و بنابراین همان‌طور که عرض شد مقصود از «النظره» نگاه شهوانی است.

### احتمال دوم: قرینه‌ای دال بر شهوانی بودن نگاه وجود دارد

حال حتی اگر عهد ذهنی هم نباشد برخی همچون مرحوم خویی معتقدند که در اینجا نگاه مقیّد به شهوت می‌باشد و بنابراین مناقشه سوم این است که این نگاه باید همراه با شهوت باشد، حال یا بیان اول که عرض شد الف و لام عهد ذهنی باشد و یا بیان مرحوم خویی که می‌فرمایند برای «النظر» قرینه‌ای وجود دارد که مقصود از آن نگاه همراه با شهوت است و قرینه‌ای هم که ایشان ذکر می‌فرمایند این است که به طور کل تعبیر «سهم من سهام ابلیس» در شهوت نهفته است چرا که وقتی گفته می‌شود نگاهی که تیری از تیرهای شیطان است این مطلق نگاه را نمی‌گوید بلکه آن نگاه شهوانی است که می‌توان آن را تیر به حساب آورد که می‌تواند کشنده باشد و الا اگر نگاه شهوانی نباشد چنین چیزی نخواهد بود.

پس همان‌طور که ملاحظه نمودید برای مناقشه سوم دو قرینه وجود داشت؛ یکی اینکه الف و لام «النظر» را عهد ذهنی بدانیم که عبارت باشد از عهد نگاه همراه با شهوت و یا طبق نظر مرحوم خویی قائل شویم که «سهم» همان نگاه شهوانی است که می‌تواند تیر مسمومی باشد که انسان را به هلاکت بکشاند.

### احتمال سوم: تنها نگاه همراه با شهوت است که ایجاد حسرت طولانی می‌کند

احتمال دیگری که می‌توان برای مناقشه سوم ذکر کرد این است که در ادامه روایت گفته می‌شود: «كَم مِن نَظرَةٍ أورَثَت حَسرَةً طَويلَةً» و در واقع می‌فرماید نگاهی که تولید حسرت طولانی می‌کند منطبق بر نگاه شهوانی است و الا نگاه معمولی و متعارف هیچ‌گاه ایجاد حسرت طویله نمی‌کند.

پس به طور کل با یکی از این قرائن می‌توان ادعا کرد که مقصود از «النظر» در روایت نگاه همراه با شهوت می‌باشد.

این نکته را توجه داشته باشید که در احتمال دوم و سوم نیازی نیست که حتماً عهد ذهنی باشد بلکه حتی اگر الف و لام جنس هم باشد اگرچه این کلمه دارای اطلاق است اما وقتی که خبر آن ذکر شد (سهمٌ) در این صورت «نظره» را مقید می‌کند و در واقع این خبر قرینه‌ای می‌شود برای منصرف کردن «النظره» به نگاه همراه با شهوت.

سؤال: آیا می‌توان سهمٌ را به عنوان نگاه‌های دنیایی معنا کرد به این صورت که برخی اوقات با نگاه به مال دنیا در انسان حسرت‌های طویله‌ای ایجاد می‌شود؟

پاسخ: در اینجا مفروض این بود که وجود عبارت «سهمٌ» موجب انصراف معنای «النظره» به نگاه‌های شهوانی می‌شود نه آنچه که در آیه 131 سوره طه می‌فرماید: **﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ﴾**.

دقت بفرمایید که در احتمال اول که بحث عهد جنس و عهد ذهنی بود نکته‌ای نهفته بود که قابل پذیرش بود اما در دو احتمال بعدی می‌توان به این صورت پاسخ داد که نگاه معمول و متعارف به نامحرم هم می‌توان مصداق تیر باشد چرا که این نوع نگاه هم همان تیر است از این جهت که ممکن است انسان را به گناه بکشاند، در واقع اگرچه نگاه شهوانی نیست اما در معرض شهوانی شدن است تا انسان را به گناه بکشاند، پس می‌توان این‌چنین در نظر گرفت که شاید مقصود از «سهم» در روایت همین نگاه غیر شهوانی است به این دلیل است که ممکن است انسان را در معرض قرار دهد؛ و در مورد احتمال سوم که بحث فراز دوم روایت و بخصوص عبارت «حسره طویله» بود گفته می‌شود اتفاقاً بعکس مناقشه این عبارت می‌گوید «ممکن است» نگاه انسان را به حسرت طولانی بکشاند نه اینکه این نگاه حتماً ایجاد حسرت می‌کند و یا اینکه این تیری است که حتماً به هدف می‌خورد!

اگر در «سهم» قیدی وجود داشت که گفته می‌شد حتماً این تیر به هدف می‌خورد آن را شهوانی می‌دانستیم و یا اینکه اگر عبارت دوم این‌چنین بود که «النظر تورث الحسره» -به نحو مطلق- باز هم می‌توانستیم بگوییم که این نگاه شهوانی است؛ اما در این روایت ملاحظه می‌شود که روایت می‌فرماید «و کم نظرة أورثت حسرة طویله» به این معنا که «چه‌بسا نگاه‌هایی که تولید حسرت می‌کند» که این معنا با احتمال دوم هم سازگار است که گفته شود نگاه اگرچه بدون شهوت باشد اما در مواردی است که در مظانّ شهوت می‌باشد و می‌تواند این حالت را پیش آورد و به این ترتیب احتمال دوم و سوم در مناقشه سوم قابل پاسخ می‌باشد.

البته واقعیت امر این است که با در کنار هم قرار گرفتن این سه احتمال بنیان استدلال سست می‌شود و دیگر نمی‌توان به سادگی آن را پذیرفت. پس به طور کل هر یک از احتمالات به صورت جداگانه شاید قابل جواب باشد اما جمع آن‌ها موجب قوت مناقشه و ضعف استدلال می‌شود.

همان‌طور که ملاحظه نمودید این موضع هم از آن دسته مواضعی است که اگر هر یک از قرائن به تنهایی در نظر گرفته شود ممکن است قابل جواب باشد، به این صورت که برای قرینه سوم گفته می‌شود که روایت حالت احتمالی و امکان را مطرح کرده نه قطعیت در حسرت طویله را و از این جهت نمی‌توان گفت این نگاه حتماً نگاه شهوانی است بلکه می‌تواند انسان را به نگاه شهوانی سوق دهد. جواب قرینه دوم هم این است که اگرچه این نگاه سمّی است اما به این معنا نیست که حتماً به هدف می‌خورد و انسان را هلاک می‌کند بلکه چه‌بسا این تیر به هدف نخورد؛ و اما احتمال اول هم که بحث از عهد جنس و ذهنی بود این‌چنین پاسخ داده می‌شود که اصل و ظهور اولیه در الف و لام عهد جنس می‌باشد نه عهد ذهنی –که البته محل بحث است اما بعید به نظر نمی‌رسد- و حمل بر عهد ذهنی نیاز به قرینه دارد علی‌الخصوص اینکه گفته می‌شود عهد ذهنی است چرا که عهد ذکری دارای قرینه ظاهر می‌باشد و می‌توان به سرعت پذیرفت اما عهد ذهنی دارای مؤونه زائده است. از این جهت است که پاسخ‌های مناقشه سوم هر کدام به صورت جداگانه دارای جواب هستند اما وقتی در کنار هم قرار می‌گیرند موجب می‌شوند که انسان را از اطمینان به استدلال باز دارد.

## مناقشه چهارم: «النظره» به معنای هر نگاه محرّمی باشد

در مناقشه چهارم نیز مجدداً الف و لام در «النظره» عهد ذهنی می‌باشد اما نه اینکه نگاه همراه با شهوت مقصود باشد بلکه هر نگاهی که از نظر شرع حرام باشد مقصود است.

با این تقریب می‌توان گفت که روایت اصلاً برای بیان تحریم نیست بلکه در این صورت محرّم بودن برخی از انواع نگاه مفروض می‌باشد و اما اینکه کدام نگاه‌ها محرّم است در ادله دیگری بیان شده است که این روایت فقط به عنوان یک عهد ذهنی درصدد بیان این مطلب است که «هر نگاه محرّمی سهمٌ من سهام ابلیس مسمومٌ». این هم تفصیل دیگری است از روایت که بر اساس آن استدلال به روایت نیز ساقط می‌شود چرا که بر اساس این تفصیل اصلاً روایت در مقام بیان تحریم نیست بلکه روایت بعد از فراق از تحریم و اشاره به آنچه که در ادله و واقع محرّم این‌چنین بیان می‌کند که آن نگاه‌های محرّم یک تیر مسموم شیطانی است.

پس همان‌طور که متوجه شدید در مناقشه چهارم گفته می‌شود که اصلاً این روایت در مقام تحریم نگاه نیست بلکه تحریم در ادله دیگری بیان شده و در این روایت مفروض گرفته شده است.

### تقسیم‌بندی حکمت‌ها

#### تقسیم اولیه (سابق)

توضیح مسئله به این صورت است که؛ در مواردی که برای یک حکم، حکمتی بیان شده و یا اثری برای یک فعل اشاره می‌شود –که در بسیاری از احادیث رایج است که برای یک فعلی از انسان اثری خوب یا بد ذکر می‌شود- و اقسام این آثار هم سابقاً مفصل بیان شده است و گفته شد که وقتی در روایات اثری برای فعلی ذکر می‌شود گاهی اثر مثبت است و گاهی منفی و هر یک از این‌ها تقسیم می‌شود به اثر دنیوی و اثر اخروی که اثر دنیوی نیز تقسیم می‌شود به اثر کاملاً مادی -مثل اینکه اگر پنیر بدون گردو خورده شود چنین و چنان می‌شود- و اثر غیر مادی –مثل اینکه اگر فلان کار را انجام دهید موجب قساوت قلب می‌شود- و همچنین آثار اخروی هم مترتّب است بر آثار عمل انسان در هنگام مرگ، برزخ، قیامت و نهایتاً پاداش و جزا بهشتی و جهنمی. این‌ها آثاری است که به عنوان حکمت‌ها در روایات ذکر می‌شود که قبلاً نیز مفصلاً بیان شده است.

به طور خلاصه و به صورت نموداری می‌توان این آثار را این‌چنین بیان کرد:

آثار حکمت‌های احکام: تقسیم می‌شود به اثر مثبت و اثر منفی

هر یک از این دو صورت تقسیم می‌شوند به اثر دنیوی و اثر اخروی

اثر دنیوی تقسیم می‌شود به اثر محض مادی و اثر روحی و معنوی

اثر اخروی نیز متجلّی است در هنگام مرگ، در برزخ، در قیامت و در بهشت و جهنم

که هر یک از این تقسیمات نیز مجدداً دارای انواعی است و برای هر یک نیز میزان استفاده حکم گفته شده است که در برخی از موارد اصلاً نمی‌توان هیچ حکم الزامی را استفاده نمود، در برخی موارد فقط اباحه استفاده می‌شود، برخی موارد حکم ترجیحی است و در برخی نیز می‌توان از بیان یک حکمت حکم الزامی را استفاده کرد؛ و لذا بیان حکمت‌هایی که ناظر به آثار اعمال است دارای یک تقسیم‌بندی است که در هر قسمی به نحوی حکمی افاده می‌شود اما اینکه چه مقدار از حکم را افاده می‌کند از این نظر که فقط اباحه را می‌رساند یا اینکه بالاتر از آن استحباب و کراهت را نیز نشان می‌دهد و یا از این نیز بالاتر حکمت‌های مزبور می‌تواند وجوب و حرمت را افاده کند، دارای قواعدی است که سابقاً مفصلاً عرض شده است.

#### تقسیم دوم (جدید)

و اما نکته‌ای که در اینجا به بحث اضافه می‌شود این است که با قطع نظر از این تقسیمات گفته می‌شود تقسیم دیگری نیز در حکمت‌ها وجود دارد:

گاهی حکمت‌ها برای بیان یک حکم گفته شده‌اند؛ به این معنا که حکمتی وارد شده است که اثر مترتّب بر ذات فعل را بیان می‌کند و ما می‌توانیم به نحو التزامی حکم را از آن استفاده کنیم. آن عنوانی که در حکمت آمده است همان عنوان واقعی است به این معنا که همان عنوانی است که واقع را بیان می‌کند. به عنوان مثال گفته می‌شود خوردن پنیر بدون گردون چنین اثر بدی را دارد و یا اینکه وقتی کسی از خانه خارج می‌شود با پای راست خارج شود و یا بسم الله گفتن چنین خواصی دارد و ... که در این‌گونه موارد عنوانی که در حکمت وارد شده است همان عنوان واقعی است.

این یک قسم از عناوین حکمت‌ها می‌باشد که در این قسم تمام تقسیم‌بندی سابق جاری می‌شود به این معنا که این اثر دنیوی است یا اخروی، دنیوی این اقسام و اخروی آن اقسام است، اگر اثر دنیوی مثبت باشد چنین حکمی را افاده می‌کند و اثر منفی باشد حکم دیگری افاده می‌شود، اگر اثر اخروی نیز در هر مرتبه‌ای دارای چه اثری است و ... به طور کل تمام این اقسام مربوط به جایی است که یک اثری برای همان فعل و رفتار به نحو مطلق بیان می‌شود.

و اما قسم دومی نیز برای تمام این اقسام وجود دارد و آن قسم نیز جایی است که فعل مربوط به یک حکم موضوع قرار می‌گیرد؛

به عنوان مثال وقتی گفته می‌شود این مایع شرب مسکر است در واقع در اینجا حرام بودن مسکر مفروض گرفته شده است و در اینجا آثار آن بیان می‌شود؛ به عبارت دیگر عنوانی که در حکمت وارد شده است عنوانی است که مقیّد به حرمت یا وجوب و هر حکم دیگری بودن می‌باشد.

گاهی فی الواقع این‌چنین است که برای عنوان بماهو هو بیان حکمت نشده است بلکه عنوانی که محکوم به حکم است موضوع حرمت یا وجوب و یا هر حکم دیگری قرار گرفته است که این قسم دیگری است.

تفاوت این دو قسم در این است که در قسم اول که عنوان فعل آمده است اطلاق در آن عنوان جاری می‌شود، تمام آثار بر خود عنوان وارد می‌شود و سپس حکمی هم که بر عنوان استفاده می‌شود در تمام عنوان ساری و جاری می‌شود؛ و اما در قسم دوم که عنوان مقیّد به حکم می‌باشد دیگر قواعد سابق جاری نمی‌شود تا گفته شود عنوان مطلق است و خطاب هم که مفید حرمت، وجوب یا هر حکم دیگری است و حکم هم مطلق است، خیر این‌چنین نبوده و این اطلاق و ... در آن جاری نمی‌شود.

به عبارت دیگر در قسم دوم مفروض فعلی است که در بیانات دیگر حکم آن ذکر شده است و در اینجا گفته می‌شود این‌چنین فعلی که مثلاً در ادله دیگر حرمت آن ثابت شده است این آثار بر آن مترتّب می‌شود. در اینجا مشخص است که نمی‌توان اطلاق جاری کرد که مثلاً هر نگاهی و هر فعلی چنین اثری را دارد! چراکه از ابتدا این فعل مقیّد بوده است به این صورت که این فعلی که قبلاً گفته شده است دارای چنین حکمی است چنین اثری دارد، اما اینکه این چه فعلی است بایستی به ادله سابق آن مراجعه شود و نوع فعل را پیدا کنند، در نتیجه اطلاقات در چنین حکمت‌هایی جاری نمی‌شود.

بنابراین گاهی حکمت‌هایی وجود دارد که در موضوع آن قید حکم قبلی مأخوذ می‌باشد و این‌چنین حکمتی نمی‌تواند افاده حکمی کند و اصلاً این دلیل متأثر از حکم است و در این دلیل فقط بیان می‌شود که وجه حکم من چنین فلسفه‌ای است.

پس بیان فلسفه‌ها و حکمت‌های احکام که در روایات هم زیاد وجود دارند بر دو قسم است:

گاهی ابتدائاً حکمی را بر عنوان مطرح شده در دلیل سوار می‌کند. این قسم اول بوده و مصداق صورت اول تقسیمات می‌باشد که می‌توان از آن حکمی را نیز استفاده کرد چراکه عنوان آن مطلق بوده که چنین اثری بر آن ذکر شده و می‌توان حکم مطلق را نیز از آن استفاده نمود.

و اما قسم دوم این است که در موضوع آن فلسفه و حکمتی که در روایت گفته شده است اشاره‌ای (ذکری یا ذهنی) به آن حکم معهود دارد که واجب یا حرام و... می‌باشد. این قسمت هیچ ارزشی از لحاظ فقهی ندارد تا بخواهیم یک حکمی از آن استفاده شود و یا اطلاقی در آن جاری شود، مگر اینکه این‌گونه روایات تأکیدی دارند بر اینکه آنچه که قبلاً گفته شده است حرام است یا واجب است به این دلایل است، در واقع حکم در موضوع مأخوذ شده و قید موضوع است.

#### خلاصه بحث تقسیم‌بندی

پس بنابراین حکمت‌ها و فلسفه‌هایی که در روایات آمده است گاهی در موضوع روایت حکم مأخوذ نیست که در این موارد هم حکم از آن روایت استفاده می‌شود و هم اطلاق در آن جاری می‌شود و گاهی نیز در خود موضوع حکم مأخوذ می‌باشد که در این‌گونه موارد قواعد سابق دیگر جاری نمی‌شود.

و اما در مناقشه چهارم نیز ممکن است کسی قائل به همین مسئله شود که «النظره» به معنای نگاه محرمی می‌باشد که قبلاً در ادله دیگر بیان شده است، با برداشت روایت می‌گوید نگاهی که حرام است چنین وجه حرمتی دارد ... در این صورت نمی‌توان به چنین روایتی استدلال کرد چون حکمی در آن وجود ندارد بلکه حکم سابقاً گفته شده است.

### پاسخ مناقشه چهارم

پاسخی که به مناقشه چهارم داده می‌شود نیز همچون پاسخ مناقشه سوم است که گفته می‌شود بایستی قرینه‌ای برای عهد بودن آن پیدا کنیم و یا اینکه قرینه غیرعهدی آورده شود و گفته شود عنوان محرّم در این روایت وجود دارد تا عبارت «النظره» بشود «النظرة المحرمّه»، اگر چنین قرینه‌ای پیدا شود که «النظره» را به معنای «النظره المحرمه» افاده کند می‌توان حکم را بر آن جاری کرد اما این معنا نیز نیاز به دلیل دارد چراکه اصل این است که عنوان «النظره» جنس است و حال آنکه در این مناقشه گفته می‌شود که قید «محرّمه» در آن مفروض است که این هم چندان ثابت نیست مگر اینکه همان بحث مناقشه سوم مطرح شود که چند وجه در کنار هم قرار گیرند تا انسان را به این اطمینان برسانند که این‌چنین عنوانی مفروض می‌باشد. لکن اگر جمع سه قرینه (مناقشه سوم) در اینجا جمع شوند باز هم تعیین اینکه عهد ذهنی در اینجا قید «محرّمه» باشد نیاز به مؤونه زائده دارد چراکه اگر آن سه قرینه هم جمع شوند موجب اطمینان به قید شهوانی می‌شوند اما اینکه گفته شود با آن سه قرینه قیدی محرّمه ثابت می‌شود محلّ تردید است.

## مناقشه پنجم: حذف المتعلّق دلیل العموم

مناقشه دیگری که در این روایت وجود دارد این است که در اینجا حذف متعلّق وجود دارد و اطلاق را استفاده می‌کنیم؛ به عبارت دیگر استفاده اطلاق در این روایت از باب حذف متعلّق می‌باشد چراکه در اینجا عبارت «النظره» مطلق آمده است و گفته نشده است «النظره الی اجنبیه» یا «الی وجه الاجنبیه» و... فلذا چون متعلّق در آن حذف شده است دلیل العموم می‌باشد. پس تمام این روایت مبتنی بر این قاعده است که «حذف المتعلّق دلیل العموم» که البته عموم در اینجا به معنای اطلاق است. این قاعده مبنای اطلاق دلیل است تا شامل وجه و کفّین بشود و اما این قاعده اصولاً محل کلام است که آیا حذف متعلق دلیل بر عموم است یا خیر؟!

بسیاری معتقدند که حذف متعلّق دلیل بر عموم نیست بلکه تنها اشعاری به عموم دارد کما اینکه در همان آیه شریفه «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» نیز به همین صورت بود گفته می‌شود به مؤمنین بگو چشمانشان را بپوشانند، اما اینکه از چه چیز چشم‌پوشی کنند گفته نشده است پس دارای اطلاق بوده و حذف المتعلّق دلیل العموم. در اینجا نیز گفته می‌شود «النظرة سهمٌ» اما اینکه نظر به چه چیزی است در روایت گفته نشده است و دارای اطلاق است. درحالی‌که اصلاً این قاعده که حذف متعلق دلیل عموم است مقبول نبوده و بنابراین از پایه اطلاقی وجود ندارد.

### توضیح دلیل

گاهی است که اطلاق به این صورت است که اصلاً ارتباطی به متعلّق ندارد مثل جایی که گفته شود «أکرم العالم» که عالم دارای اقسامی است و چون در اینجا قیدی ذکر نشده است مطلق بوده و شامل همه علماء می‌شود؛ اما گاهی است که واژه‌ای به کار رفته است که حتماً باید دارای پسوند باشد اما پسوند آن ذکر نشده است.

اطلاق از یک منظر تقسیم می‌شود به همین صورتی که ذکر شد یعنی گاهی است که آنچه که ذکر می‌شود دارای احوالی است که نیازی نیست حتماً احوال را ذکر کند بلکه می‌تواند در حکم دخالت داشته باشد و بگوید و می‌تواند دخالتی در حکم نداشته باشد که در این صورت عموم جاری می‌شود؛ و اما گاهی است که واژه‌ای به کار می‌رود که حتماً باید متعلّقی به دنبال آن بیاید و در غیر این صورت اصلاً کلام تمام نیست.

به عبارت دیگر حذف متعلّق در جایی است که کلمه‌ای حتماً نیاز به دنباله‌ای دارد لکن گاهی آن را ذکر می‌کند و گاهی آن را مفروض می‌گیرد؛ اما قسم اولی که در آن اطلاق جاری می‌شود این است که مقسمی است که دارای احوالی است اما کلمه از لحاظ ادبی چنین وابستگی ندارد که الزام به بیان متعلق باشد بلکه می‌تواند ذکر کند و می‌تواند از آن صرف‌نظر کند؛ و اما کلمه‌ای که متعلقی را می‌طلبد به طور ذاتی نیاز به متعلق دارد.

حال در قسم اولی که احوال شیء می‌باشد اطلاق جاری شده و همه آن را می‌پذیرند و اما در مواردی که کلمه یک متعلّق دارد که گاهی آن را ذکر می‌کند و گاهی از آن صرف‌نظر می‌کند، عدم ذکر این متعلّق دلیل بر عموم است. در اینجا گفته شده است که این مورد نیز از همین قبیل است و باید حذف المتعلّق دلیل العموم باید پذیرفته شود تا اینکه «النظره» شامل تمام نگاه‌ها از جمله نگاه به وجه و کفّین شود! درحالی‌که این قاعده مقبول نیست.

### بررسی دلیل و نظر ما

حال در بررسی این نکته یک اختلاف کمابیش مطرحی در اصول وجود دارد؛ برخی حذف متعلق را اگرچه دلیل عموم نمی‌دانند اما معتقدند که اشعاری به اطلاق دارد ولی دلالت بر اطلاق نداشته و نمی‌توان مقدّمات حکمت را در آن جاری کرد بلکه تنها در حدّ اشعار است و انواع کلماتی که یک متعلّق دارد اگر متعلّق آن محذوف شد نمی‌توان در آن اطلاق و مقدّمات حکمت را جاری کرد.

و اما از نظر ما اگرچه به صورت قطعی و محکم نیست اما به نظر می‌رسد علی‌الاصول می‌توان مقدّمات حکمت را در جایی که متعلّق آن حذف شده است جاری کرد مگر آنکه نکته خاصی در کار باشد و لذا از نظر ما این مناقشه چندان مورد قبول نیست چراکه فی الواقع حذف متعلّق دلیل العموم اگرچه به معنای ادات عموم نمی‌باشد (مثل اینکه گفته شود جمع محلّا به الف و لام) اما واقعاً می‌توان مقدّمات حکمت را در آن جاری کرد. در واقع کلماتی که خواه ناخواه دارای متعلّق و پیوستی که باید متعلّق آن باشد اگر ذکر نکند و در مقام بیان باشد متعلّق آن تفاوتی نخواهد کرد. پس وقتی گفته می‌شود «نگاه نکن» این نگاه کردن مقوله اضافه بوده و نیاز به چیز دیگری دارد که اگر آن طرف گفته نشود تفاوتی نمی‌کند که متعلّق آن چه باشد و لذا حذف متعلّق دلیل عموم را به عنوان ادات عموم هیچ کس نمی‌پذیرد اما به عنوان اطلاق بعید نیست مقدّمات حکمت در آن جاری شود.

سؤال: اگر اطلاقی که مطرح شد عبارت باشد از متمم‌ها و تمییز‌ها و این چنین مواردی که کلام یصح السکوت علیه نشده باشد آیا باز هم می‌توان مقدمات حکمت را جاری کرد؟

جواب: این نکته بسیار خوبی است که نیاز به مداقّه بیشتری دارد که هر یصح السکوت علیه را می‌توان به طور مطلق حذف متعلّق دانست یا اینکه حذف متعلّق دارای دایره خاصی است؟! اما آنچه که در اینجا مراد ما از حذف متعلّق می‌باشد مقوله اضافه است. مثلاً در این روایت «نظر» نیاز به ناظر و منظور إلیه دارد و این‌چنین مواردی مقصود ما است، اما اینکه مطلق ما لا یصح السکوت باشد نیاز به فکر دارد و سؤال بسیار خوبی است که نیاز به تأمل جدی دارد.

به طور کل در مانحن‌فیه که بحث از نظر، ناظر و منظور الیه است به نظر می‌رسد که مقدمات حکمت جاری می‌شود و حتی اگر گفته نشود که می‌تواند قوی‌تر از اطلاق احوالی است لااقل باید گفت مقدمات حکمت در آن جاری می‌شود. البته اطلاق در اینجا به همان دلایل قبلی پذیرفته نیست.

## جمع‌بندی

آنچه در این دو جلسه گفته شد مجموعه مناقشاتی است که به استدلال به روایت عقبه وارد است اما جمع‌بندی ما در این مناقشات به این صورت است که:

1. سند روایت پذیرفته نیست.
2. جمع قرائن اجازه نمی‌دهد تا استدلال به روایت پذیرفته شد.

در واقع وقتی که قرائن مختلف در مناقشات در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند اجازه نمی‌دهد تا گفته شود «النظره» مطلق است بلکه احتمال عهد ذهنی در اینجا – آن هم این احتمال که عهد ذهنی به عنوان محرّم باشد که آن را حکمت بعد الحکم بدانیم- و همچنین دو قرینه‌ای که می‌گفتند «سهمٌ» حتماً به معنای سهم مصیب به واقع می‌باشد و دیگر قرائنی که در اینجا وجود داشت وقتی در کنار هم قرار گیرند به علاوه بحث سند، اجازه نمی‌دهد تا ما دلالت روایت را بر نظر به وجه و کفّینی که از روی شهوت نیست بپذیریم.

توضیح اینکه اگر مفروض این باشد که تنها همین یک روایت وجود دارد و قرار است با این روایت ثابت شود که مقصود این است که نمی‌توان به وجه و کفّین نگاه کرد حتی بدون شهوت، این‌چنین معنایی قابل پذیرش نیست.

و صلی الله علی سیّدنا محمد و آله الطاهرین

1. وسائل الشیعه، باب نکاح، مقدمات نکاح، باب 104، حدیث 1 [↑](#footnote-ref-1)