

دروس فقه

كتاب الحج



جلد چهارم

آیت‌الله العظمی سید فویس شیرازی زنجانی مفکر



کتابخانه امام خمینی (ره)

بِاللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

سرشناسه: شبیری زنجانی، سیدموسی، ۱۳۰۶ -
عنوان و نام پدیدآور: کتاب نکاح/ سیدموسی شبیری زنجانی.
مشخصات نشر: قم: دفتر حضرت آیت‌الله شبیری زنجانی، انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر(ع)، ۱۴۰۲ -
مشخصات ظاهری: ج ۲۵ -
فروست: دروس فقهی؛ ۴
شابک: دوره: ۰-۶-۶۲۲-۹۳۲۹۹-۲-۴؛ ۹۷۸-۶۲۲-۵۵۴۱-۰۱-۶
وضیعت فهرست‌نویسی: فلیپا
یادداشت: کتابنامه.
موضوع: زناشویی (فقه)
Marriage (Islamic law)
فقه جعفری -- قرن ۱۴
Islamic law, Ja'fari -- 20th century*

شناسه افزوده: دفتر آیت‌الله العظمی شبیری زنجانی، مرکز فقهی امام محمد باقر(ع)
رده‌بندی کنگره: BP189/1
رده‌بندی دیویس: ۲۹۷/۳۶
شماره کتابشناسی ملی: ۹۳۶۱۱۱۳

فَقْد
دُرْوِسٌ

سَلَامٌ



جلد چهارم

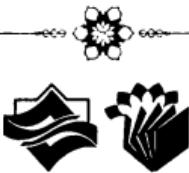
آیت اللہ العظمی سید فوسی شعبیر زنجانی محدث



كتاب نکاح

(جلد چهارم)

آیت الله العظمی سید موسی شبیری زنجانی علیه السلام



ناشر: انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام

نوبت چاپ: اول / ۱۴۰۲

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

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

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

تلفن: ۰۲۵ ۳۷۷۴۲۸۶۹ - ۰۲۵ ۳۱۷۱۵۷۹۹۳۱۸

کد پستی: ۳۱۷۱۵۷۹۹۳۱۸

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

تماس با انتشارات: ۰۹۰۶۱۷۸۰۹

پیام رسان ایتا: [@zjanjanibooks](http://zjanjanibooks)

نماینده فروش (فروشگاه کتاب ما): ۰۲۵ ۳۷۸۴۲۴۴۳



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

مدیر مرکز: میثم جواہری | مدیر اجرایی: هادی سلیمان | مصطفی غبی | ناظر علمی: میثم جواہری
مدیر تدوین و محقق: هادی سلیمان | مسئول فتی نشر: هاشم زیرک | صفحه‌آرا: علی رضایی نیا

فهرست اجمالی

بخش پنجم: احکام نزدیکی بازوجه

۹	فصل ۱: حکم وطی در دبر
۱۱	حکم وطی در دبر غیر حائز حاضر
۱۱	دونکته عبارتی در عروه
۱۱	قائلین به جواز وطی در دبر (قول مشهور)
۱۹	قائلین به حرمت وطی در دبر
۲۴	بررسی ادله جواز وطی در دبر
۸۲	بررسی ادله حرمت وطی در دبر
۹۷	حل تعارض روایات مجازه و روایات ناهیه
۱۱۸	نظر مختار: کراحت شدیده وطی در فرض رضایت زن و حرمت در فرض عدم رضا
۱۲۰	حکم وطی در دبر حائز حاضر
۱۲۰	عدم ملازمه بین جواز وطی در غیر حائز و حائز
۱۲۰	بررسی اقوال فقهاء و ادله آن
۱۷۸	بررسی تحقق نشویز با عدم تمکین از دُبر
۱۷۸	قائلین به تتحقق نشویز با عدم تمکین از دُبر
۱۸۳	ادله تتحقق نشویز با عدم تمکین از دُبر
۱۹۷	احکام مشترک بین وطی در قبیل و دُبر
۱۹۸	وجوب غسل ناشی از وطی دبر و بررسی ادله آن
۲۲۲	لروم مهر، عنده و حد زنا در وطی دبر و بررسی ادله آن
۲۲۳	بطلان صوم با وطی دبر و بررسی ادله آن
۲۵۵	بررسی احکام مقطوع الحشفه با فقد الحشفه

۲۵۶	بررسی حرمت مصاہرتی ناشی از وطی دیر
۲۵۹	موارد اشکال در الحاق وطی ذیر به وطی قتل
۲۵۹	مورد اول: وطی محلل
۲۷۱	مورد دوم: حق وطی واجب زن
۲۷۲	مورد سوم: وطی به جهت رجوع در ایله
۲۷۴	مورد چهارم: وطی معتبر در صدق احصان
۲۷۶	بررسی حثت «قسم بر ترک وطی» با وطی در دیر
۲۷۶	مطلوب اول: لغویت قید «فی زمان او مکان» در عبارت عروه
۲۷۶	مطلوب دوم: بررسی احتمالات «انصراف به وطی در قتل» در عروه
۲۸۱	نظر مختار در تحقیق حثت: ملاک بودن قصد نادر
۲۸۳	فصل ۲: حکم عزل
۲۸۵	حکم عزل مرد
۲۸۶	احتمالات چهارگانه در مسئله
۲۸۶	فائلین به حرمت عزل
۲۸۷	شهرت جواز عزل بین قدماء و متاخرین
۲۹۰	روشن نبودن فتوای سید مرتضی در مقام
۲۹۲	ادله تحریم عزل و بررسی آن
۳۲۵	ادله جواز عزل (روایات مجزوه) و بررسی آن
۳۴۵	نظر مختار: کراحت فی الجملة عزل در عقد دانم
۳۴۶	ادله جواز عزل در عقد موقت
۳۵۴	حکم عزل زن
۳۵۴	مطلوب اول: حرمت عزل زن به دلیل حرمت نشور
۳۵۴	مطلوب دوم: بررسی ثبوت دیه بر زن
۳۵۶	جواز عزل در وطی واجب
۳۵۶	حل تناقض بین کلام مرحوم سید در مقام و فرع بعد
۳۵۹	فهرست تفصیلی

أحكام نزدیکی با زوجه

بعض بقیه

فصل ۱: حکم وطی در دبر

حکم وطی در دبر غیر حائض

«فصل فيما يتعلق بأحكام الدخول على الزوجة وفيه مسائل»:

مسألة ۱: «الاقوى - وفاقاً للمشهور - جواز وطى الزوجة والمملوكة دبراً، على كراهة شديدة، بل الأحوط تركه خصوصاً مع عدم رضاها بذلك.»^۱

یکی از مسائلی که از قدیم در کتاب‌های عامه و امامیه مورد بحث واقع شده، حکم وطی در دبر زوجه است. روایات و کلمات فقها در این مسئله مختلف بوده و در کیفیت استدلال به آیات و روایات هم اختلافاتی وجود دارد. البته بحث از وطی در دبر خصوص حائض، در بخش بعدی مطرح خواهد شد.

دونکته عبارتی در عروه

قبل از ورود در بحث، تذکر دو نکته در عبارت مصنف مفید است:

نکته اول: عنوان «فيما يتعلق بأحكام الدخول على الزوجة» در نسخه اصلی به خط مرحوم مصنف، وجود ندارد و هنگام چاپ افزوده شده، این امر نتیجه‌ای دارد که پس از این ذکر خواهد شد.^۲

نکته دوم: بهتر بود مرحوم مصنف همان طور که مملوکه را - که معمولاً محل ابتلاء نیست - ذکر کرده، محلله رانیز به زوجه ضمیمه می‌فرمود.

فاثلین به جواز وطی در دبر (قول مشهور)

مشهور بسیار قوی بین فقهای امامیه جواز وطی در دبر زوجه است برخلاف عامه که شهرت آنان بر حرمت وطی است.^۳

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۸.

۲. مسنلة چهارم از همین فصل، بررسی حرمت مصاهرتی ناشی از وطی دبر.

۳. الخلاف، ج ۴، ص ۳۳۷؛ المحتلى بالآثار، ج ۹، ص ۲۲۲-۲۲۱.

برای اثبات شهرت جواز وطی دبر، قائلین به جواز را بررسی می‌کنیم.

مرحوم کلینی در کافی

به دو قرینه می‌توان مرحوم کلینی را در زمرة قائلین به جواز وطی در دبر زوجه دانست:

قرینه اول: ایشان در باب «محاش النساء»^۱ تنها در روایت ذکر کرده که یکی از آنها صریح در جواز است^۲ و دیگری^۳ که برخی آن را ظاهر در کراحت دانسته^۴ و ظهور مستحکمی در حرمت ندارد. کسی که فتواش، حرمت است روایت صریح در جواز را در کنار روایت غیر صریح و بلکه غیر ظاهر در حرمت نقل نمی‌کند.

قرینه دوم: ایشان در باب «ما يحل للرجل من أمرأته وهي طامت»^۵ تنها روایات دال بر جواز وطی در دبر حائض را نقل کرده است.^۶ پذیرش این حکم به طریق اولی مستلزم حکم به جواز در غیر حال حیض است؛ زیرا کسانی که در حال عادی وطی در دبر را حرام می‌دانند، در حال حیض نیز آن را حرام می‌دانند؛ ولی کسانی که در حال عادی وطی در دبر را جایز می‌دانند، در باره حکم این وطی در حال حیض اختلاف داشته و برخی

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۴۰.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۴۰، ح ۲: محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم قال سمعت صفوان بن يحيى يقول: «قتلت للرضاع^۷ إن رجلاً من مواليك أمني أن أسألك عن مسألة هابك و استحبنا منك أن يسألوك قال وما هي قلت الرجل يأتي أمرأته في دبرها قال ذلك له قالت له فأنت تفعل قال إنما أنا فعل ذلك».

۳. الكافي، ج ۵، ص ۵۴۰، ح ۱: الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسين بن علي عن أبيه عن أبي عبد الله^۸ قال: «سألته عن إتيان النساء في أعجازهن فقال هي لمبتلك لأتذذهأ».

۴. روضة المتقين، ج ۸، ص ۲۵۲: الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۸۵؛ جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۱۰۶.

۵. الكافي، ج ۵، ص ۵۳۸.

۶. البهت دلالت برخی از این روایات - چنان که استاد^۹ در مبحث بعد (حکم استمناع از حائض) فرموده - قابل مناقصه است؛ ولی در هر حال روایتی که دال بر حرمت وطی در حال حیض باشد در این باب کافی شریف نقل نشده و برخی روایات این باب مثل روایت اول، صریح در جواز وطی در زمان حیض است: عن عبد الملك بن عمرو قال: «سألت أبا عبد الله^{۱۰} ما الصاحب المرأة الحائض منها فقال كل شيء ما عدا القبل يعنيه».

مانند مرحوم کلینی آن را جایز و برخی آن را حرام می‌دانند؛ و این اختلاف نشانگر این است که حال حیض نسبت به حال عادی حکم سخت تر و شدیدتری دارد و تنها در صورتی که در حال عادی وطی در در برابر جایز باشد در حال حیض نیز بحث حرمت یا جواز آن مطرح می‌شود؛ پس هر فقیهی که وطی در در برابر زوجه در حال حیض را جایز بداند، به طریق اولی در حال عادی نیز آن را جایز می‌داند.

شيخ مفید در المسائل الطوسية

حکم به جواز، به شیخ مفید نیز منسوب است. مرحوم شهید ثانی در مسالک^۱ و غیر ایشان^۲، فتاوی به جواز را به شیخان (شیخ مفید و شیخ طوسی) نسبت داده‌اند. با مراجعه به کتاب النکاح و کتاب الطهارة از مقننه مرحوم مفید معلوم می‌شود که چنین بحثی در آن مطرح نشده است. در سایر رسائل ایشان نیز چنین فتاوی وجود ندارد؛ فقط در المسائل الطوسية (که سؤالات شیخ طوسی از استادشان، شیخ مفید، است) چنین فتاوی وجود دارد که نسبت جواز به مرحوم مفید ظاهراً مستند به همین رساله است:

«ما يقول سيدنا الجليل المفید (أطال الله بقاءه و كبت أعداءه) في
رجل له امرأة يستمتع بها أيام حيضها أو نفاسها هل له وظيفة في
غير الموضع أفتنا متطرلا إن شاء الله».

الجواب: الوطء في أحشاش^۳ النساء مكروه وليس عليهم حد و الاستمتاع بالمرأة أيام حيضها أو نفاسها ما بين السرة والركبة بما عدا القبل يكون مكروها إلا أنه لا يستحق به حد ولا عقابا وكتب محمد بن محمد بن النعمان».^۴

۱. مسالک الأفهام، ج ۷، ص ۵۷ - ۵۸.

۲. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۹۷؛ التتفیع الراونع، ج ۳، ص ۲۲.

۳. أحشاش، جمع الحُشْنَ: الدُّبُرُ.

۴. المسائل الطوسية، ص ۱۲.

سید مرتضی در سه کتاب

مرحوم سید مرتضی نیز قائل به جواز وطی دبر است. آنچه در احکام حیض دو کتاب معتبر^۱ و مختلف^۲ از شرح الرساله سید مرتضی نقل شده است جایز نبودن استمتاعات به مقدار «ما بین السرة والركبه» در زن حائض است. این کتاب در دسترس مانیست، در رسائل چاپ شده سید مرتضی نیز این فتوا وجود ندارد. اما ایشان در سه کتاب خود به نحو صریح فتوا به جواز وطی در دبر داده و ادعای اجماع هم بر آن نموده است:

مورد اول (انتصار):

«ما شنعت به على الامامية ونسبت الى التفرد به وقد وافق فيه غيرها القول باباحة وطى النساء في غير فروجهن المعتادة للوطى»، واكثر الفقهاء يحظرون ذلك ... والحججة في اباحة ذلك: اجماع الطائفية وأيضا قوله تعالى «نساؤك در حرش لكم فأنوا حرثكم أنى شتم»^۳...»^۴

مورد دوم (الموصليات الثالثة، ذیل عنوان «جواز نکاح النساء في ادبaren»): «و هذه المسألة عليها اطباق الشيعة الامامية ولا خلاف بين فقهائهم و علمائهم في الفتوى باباحة ذلك ... والحججة في اباحة هذا الوطى اجماع الفرق المحققة عليه».^۵

مورد سوم (المسائل الميا فارقیات):

«مباح للزوج أن يطأ زوجته في كل واحد من مخرجيها وليس في ذلك شيء من الحظر والكرابة، والحججة في ذلك اجماع الامامية عليه».^۶

۱. المعترض، ج ۱، ص ۲۲۴.

۲. مختلف الشیعه، ج ۱، ص ۳۴۶.

۳. البقرة، ۲۲۲.

۴. الانصار، ص ۲۹۳-۲۹۴.

۵. رسائل الشريف المرتضی، ج ۱، ص ۲۲۳، م ۴۴.

۶. رسائل الشريف المرتضی، ج ۱، ص ۳۰۰، م ۵۶.

عجیب آن است که ایشان حتی ادعای اجماع بر نفی کراحت هم کرده است؛ لذا آنچه در عده‌ای از کتب مانند *المهدب الباع*، *جامع المقاصد*، *مسالک*، به عنوان کراحت وطنی در در به سید مرتضی نسبت داده شده، نسبت صحیحی نیست. البته اجماع مورد ادعای مرحوم سید قطعی البطلان است.

شیخ طوسی در نهایه، مبسوط، تبیان و خلاف

شیخ طوسی در نهایه^۶، مبسوط^۷ و تبیان^۸، حکم به جواز کرده و در کتاب خلاف نیز ادعای اجماع بر این حکم کرده است. عبارت خلاف چنین است: «یکره اتیان النساء في أدبارهن وليس ذلك بمحظور ... دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم». ^۹

مرحوم طبرسی در مجمع البيان

طبرسی هم در مجمع البيان در تفسیر آیه «فَاقْتُلُو الْنِّسَاءَ فِي الْمَحِيطِ»^{۱۰} چنین آورده است: «أي اجتنبوا ماجمعتهن في الفرج ... وهو قول محمد بن الحسن [الشيباني] و يوافق مذهبنا أنه لا يحرم منها غير موضع الدم». ^{۱۱}

مرحوم راوندی در فقه القرآن (ذکر اشتباه در عبارت فقه القرآن)

در فقه القرآن راوندی نظری همین عبارت آمده «که گویا از مجمع البيان گرفته شده است.

۱. *المهدب الباع*، ج ۳، ص ۲۰۷.
۲. *جامع المقاصد*، ج ۱۲، ص ۴۹۷.
۳. *مسالک الأفهام*، ج ۷، ص ۵۷-۵۸.
۴. *النهاية* (شیخ طوسی)، ص ۴۸۲.
۵. *المبسوط*، ج ۴، ص ۲۴۳.
۶. *التبیان* فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۲۰.
۷. *الخلاف*، ج ۴، ص ۳۳۶-۳۳۸، م ۱۱۷.
۸. *البقرة*، ج ۲، ص ۲۲۲.
۹. *مجمع البيان*، ج ۲، ص ۵۶۲-۵۶۳.
۱۰. *فقه القرآن* (راوندی)، ج ۱، ص ۵۳.

ولی در عبارت فقه القرآن کلمه «وقيل» بعد از «مذهبنا» آمده که بی تردید اشتباه است. این عبارت یا زائد است یا مصحّح «فی» است. اشتباه بودن این تعبیر، از همین عبارت و نیز از عبارت ذیل آن، معلوم می شود؛ چون ایشان پس از اشاره به آیه محیض واختلاف فقهاء در مسئله مورد بحث چنین نتیجه می گیرد:

«فمباشرة الحائض على ثلاثة أضرب محرم بلا خلاف و مباح بلا خلاف و مختلف فيه. فالمحظور بلا خلاف و طؤها في الفرج ... وأما المباح فما عدا ما بين السرة والركبة في ... والمختلف فيه ما بين السرة والركبة غير الفرج و الظاهر أن هذا أيضاً مباح».١

مرحوم ابن زهره در غنیه

مرحوم ابن زهره در غنیه نیز ادعای اجماع کرده است: «وطی الحالیل من النساء في الدبر غير محظوظ بدلیل الاجماع المشار اليه».٢

خطای فاضل آبی در انتساب قول جواز به حلبیون

مرحوم فاضل آبی تمام حلبیون را قائل به جواز دانسته است،^٣ در حالی که تنها ابن زهره در غنیه^٤، بر این مطلب تصريح کرده و ابوالصلاح حلبي - که در استقلال فکری از ابن زهره اقوى و از حیث زمان مقدم برا او است^٥ - در

۱. فقه القرآن (راوندی)، ج ۱، ص ۵۴.

۲. غنیة التریغ، ص ۳۶۱.

۳. کشف الموزع، ج ۲، ص ۱۰۵.

۴. غنیة التریغ، ص ۳۶۱.

۵. ابوالصلاح حلبي متوفی ۴۴۷ هق. است:

لسان المیزان، ج ۲، ص ۳۷۶، رقم ۱۶۵۳: «نقی بن عمر بن عبد الله بن محمد الحلبي أبو الصلاح، مشهور بكتبه من علماء الإمامية ولد سنة ۳۷۴ ق. وطلب ومهر وصنف وأخذ، عن أبي جعفر الطوسي، وغيره ورحل إلى العراق فحمل عن الشیف المرتضی ومات بحلب سنة ۴۴۷ ق.».

وابن زهره متوفی ۵۸۵ هق. است:

أعيان الشیعه، ج ۶، ص ۲۴۹: «وقال ابن أسد الجواني الشیف الطاهر عز الدين أبو المکارم حمزه ولد في رمضان سنة ۵۱۱ ق. وتوفي بحلب سنة ۵۸۵ ق.».

از عبارت ذیل نیز استفاده می شود که ابن زهره تا سال ۵۸۴ هق. زنده بوده است. بحار الأنوار، ج ۱۰۶،

کافی^۱ این مسئله را عنوان نکرده، علاء الدین حلبي نیز در اشاره السبق این مسئله را عنوان نکرده است؛ لذا بعید نیست که فاضل آبی به این دلیل که ابن زهره حلبي در این مسئله ادعای اجماع کرده، حدس زده که حداقل حلبيون با او هم نظرند.

مرحوم ابن ادریس حلّی در السرائر

ابن ادریس هم به این دلیل که قول به جواز رابه فقهای اهل بیت نسبت داده، عبارتش. ظاهراً در احتماع دارد.

عبارة ايشان چنین است: «ويكره للرجل أن يأتي النساء في غير الفروج المعتادة للجماع، وهي أحشائهن من غير حظر ولا تحريم، عند فقهاء أهل البيت عليهم السلام».

مرحوم محقق در شرایع و نافع

از دیگر فقهای بزرگ قائل به جواز، باید از مرحوم محقق نام برد. البته نسبت دادن این قول به مرحوم محقق نیازمند توضیح است.

نکته‌ای در مورد فهم فتاوی محقق

ايشان در كتاب شرائع فرموده است: «... فيه روایتان، احدهما الجواز و هي المشهورة بين الاصحاب».^۳ و در نافع آورده است: «فيه روایتان، أشهرهما الجواز على الكراهةية».^۴

شاید توهمند شود که در مواردی که مرحوم محقق، حکمی را به مشهور، اشهر و ... نسبت می‌دهد، نمی‌توان قول مشهور را به ایشان نسبت داد و حداقل آن است که در مسئله تردید دارد؛ لذا قول به جواز رای به مشهور نسبت داده است.

ص ٤٤: قال الشيخ نجيب الدين بن سعيد أخربني السيد محبي الدين أنه قرأ على عمه من مصنفاته مسألة في الرد على المنجمين ومسألة في أن نظر الكامل الفعل على انفراده كاف في تحصيل المعارف العقلية في سنة ثلاث وثمانين وخمسة وعشرين قال ثم قرأتها عليه عليه السلام في سنة أربعين وثمانين وخمسة وعشرين.

^١. الكافي، في الفقه، ص ٢٩٢-٢٩٨.

٦٠٦ - ٢، ج ٢، ص

٣. شرائع الإسلام، ج ٢، ص ٢١٤

٤. المختص النافع، ج ١، ص ١٧٢.

اما توهم مذکور صحیح نیست؛ زیرا با فحص در کلمات و تعبیر مرحوم محقق^۱ استفاده می‌شود که ایشان هرگاه نظری را به مشهور انتساب دهد و اشکال نکند و یا نظر مخالفی ارائه ندهد، با فتوای مشهور موافق است. شاهد این ادعا آن است که ایشان در بسیاری از این موارد بدون تصریح به موافقت با مشهور، در صدد اثبات آن حکم برآمده و در مقام استدلال فرموده است: «لنا علی ذلک...»، نه «حجۃ المشهور».

در همین مسئله هم، در مبحث مربوط به جواز استمتاع از غیر موضع دم در حال حیض، با اشاره به قول به جواز از سوی اصحاب و شیخین و نیز فتوای سید مرتضی به حرمت، با ادله متعدد، قول مشهور را با همین تعبیر (لنا) اثبات می‌کند. عبارت ایشان چنین است: «لنا قوله تعالى: ﴿فَاغْتِلُوا الِّيَسَاءَ فِي الْجِبِيلِ﴾».^۲ لذا باید مرحوم محقق در شرایع و نافع را در زمرة قائلین به جواز و موافقین قول مشهور دانست.

علاوه بر علمایی که اقوال آنان ذکر شد تقریباً تمام فقهای متاخر نیز فتواه جواز داده‌اند.^۳

۱. در برخی از تعبیر علامه نیز این روش دیده می‌شود (مختلف الشیعہ، ج ۱، ص ۲۶۶؛ وج ۴، ص ۸۰؛ وج ۴، ص ۴۲۰) ولی غالباً علامه ابتدا موضع خود را مشخص می‌کند و سپس دلیل خویش را بیان می‌کند. ۲. المعتبر، ج ۱، ص ۲۲۴.

۳. در میان فقهاء -اعم از قدماً و متاخرین- اکثریت قائل به کراحت وطی دبر شده‌اند؛ لذا شهرت قوى المسائل الطوسية، ص ۱۲؛ النهاية (شيخ طوسی)، ص ۴۸۲؛ المبسوط، ج ۴، ص ۲۴۳؛ الخلاف، ج ۴، ص ۳۳۶-۳۳۸، م ۱۱۷؛ المهدیب (ابن براج)، ج ۲، ص ۲۲۲؛ السراون، ج ۲، ص ۶۰۶؛ شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۴؛ المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۲؛ اصلاح الشیعہ، ص ۴۳۱؛ نزهة الناظر، ص ۱۰۱؛ ارشاد الأذهان، ج ۲، ص ۳۱؛ تبصرة المتعلمين، ص ۱۳۴-۱۳۳؛ تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۲۵ و ۴۲۹؛ تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۶؛ تلخيص العرام، ص ۱۸۳؛ قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۵۰؛ مختلف الشیعہ، ج ۷، ص ۱۱۱؛ الجوهرة في نظم التبصرة، ص ۱۴۸؛ التنقیح الرابع، ج ۳، ص ۲۳؛ معالم الدين في فقه آل ياسين، ج ۲، ص ۱۲؛ جامع المقاصد، ج ۲، ص ۴۹۷؛ الروضة البهیة (چاپ مجتمع الفکر)، ج ۳، ص ۱۵۵؛ وسائل الشیعہ، ج ۲۰، ص ۱۴۱؛ باب کراحة الوطء في الذير و جواز الإيتان في الفرج من خلف و قدم؛ الحدائق الناضرة، ج ۲۲، ص ۸۵؛ دیاض المسائل (چاپ قدیم)، ج ۲، ص ۷۵؛ جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۱۰۸؛ العروة الوثقی (المحتوى)، ج ۵، ص ۵۰۳.

قائلین به حرمت وطی در دربر

اما برخی نیز فتوا به حرمت وطی دربر داده‌اند:

مرحوم صدوq در فقهیه

ظاهر عبارت مرحوم صدوq در فقهیه، حرمت است؛ زیرا فقط روایات دال بر حرمت را آورده است: قال رسول الله ﷺ: «محاش نساء أمتى على رجال أمتى حرام».¹

انتساب حرمت به قمیون در کشف الرموز

اولین کسی که قول به تحریم وطی در دربر را به قمی‌ها نسبت داده، مرحوم فاضل آبی - شاگرد محقق - در کشف الرموز است: «فاما القدماء من القميين، والشيخ السعید جمال الدين أبو الفتوح، وصاحب الواسطة» يذهبون الى تحريم ذلك.²

اشارة به منشأ این انتساب و مراد از قمیون در کلمات فقهاء ولی محتمل است فاضل آبی فتوای قمی‌ها را با اجتهاد خود برداشت کرده باشد؛ زیرا علامه³ که معاصر صاحب کشف الرموز است، در مخالف که با هدف نقل اختلافات امامیه نوشته شده، فقط ابن حمزة را قائل به تحریم دانسته است.

توضیح مطلب: ظاهراً فاضل آبی بعد از تحصیل فتوای مرحوم صدوq در فقهیه، از آنچاکه صدوq غالباً تابع مشایخ خود - یعنی پدر خویش و ابن ولید - است، فتوای به حرمت راتعمیم داده و قمی‌ها را در زمرة قائلین به تحریم شمرده است؛ زیرا مراد از «فقهاء قمی» در تعابیر فقهاء معمولاً همین چند نفر⁴ و شاید گاه به ضمیمه

۱. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۶۸، ح ۴۶۲۹.

۲. صاحب الواسطة همان ابن حمزة است: «الواسطة من أجل المتون الفقهية المعول عليها كأخته الوسيلة و كلامها للشيخ الفقيه عماد الدين أبي جعفر محمد بن علي بن حمزة المشهدى الطوسى»، (الذرية إلى تصانيف الشيعة، ج ۲۵، ص ۱۱، رقم ۵۵).

۳. کشف الرموز ج ۲، ص ۱۰۵.

۴. مختلف الشيعة، ج ۷، ص ۱۱۱.

۵. البئه بمندرجات از غیر این افراد هم در برخی کتب به عنوان قمیون نام برده شده است مانند علی بن

سعد بن عبدالله^۱ و صفار^۲- است.^۳

تعیت برخی فقهاء از فاضل آبی در انتساب این قول

به احتمال قوی، فقهای متأخری همچون فاضل مقداد^۴، محقق کرکی^۵ و شهید ثانی^۶ نیز به تبع فاضل آبی این نسبت را به قمی‌ها داده‌اند. ولذا نسبت این قول به قمیون ثابت نیست و برفرض ثبوت هم مراد، افراد اندکی هستند که اشاره شد.

بطلان انتساب حرمت به ابوالفتوح رازی در کشف الرموز

همچنین از جمله کسانی که در کشف الرموز در زمرة قائلین به تحريم شمرده شده، ابوالفتوح رازی است؛ ولی با دقت در صدر و ذیل کلام مرحوم رازی، معلوم می‌شود که او نیز قائل به جواز است. ایشان می‌فرماید: در مقام، از طرق امامیه روایات مانعه وجود دارد و مرحوم شیخ طوسی روایات مانعه را حمل بر کراحت کرده

ابراهیم (غاية المراد، ج. ۱، ص: ۱۰۲)؛ و القميین أجمع كعلى بن إبراهيم بن هاشم و محمد بن الحسن بن الوليد، عاملون بالأخبار المتضمنة للمضایقة^۷؛ أما اینکه مرحوم شهید ثانی در بحث از مقدار کر چنین تعبیر کرده: «وأسقط القمييون بتعالى شيخهم الصدوق النصف في الأباء الثلاثة». (روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، ج. ۱، ص: ۳۳۷) وقیمیون را از تابعین شیخ صدق ذکر کرده ظاهراً اشتباه است و در کلام ابن ادیس، علامه و شهید اول عنوان قمیون مطرح شده بدون اینکه تابع شیخ صدق مطروح شوند: السرائر، ج. ۱، ص: ۶؛ مختلف الشیعة، ج. ۱، ص: ۱۸۳؛ ذکری الشیعة، ج. ۱، ص: ۸۰.

۱. رجال الطوسي، ص: ۴۲۸، رقم: ۶۱۴۱.

۲. رجال التجاشی، ص: ۳۵۴، رقم: ۴۲۸.

۳. استاد^۸: یکی از آقایان در مسئله تحدید کر، قول «سه وجب در سه وجب در سه وجب» را اختیار کرده بوده و در پاسخ به ندرت این قول، آورده که این قول را به قمی‌ها نسبت داده‌اند. ایشان تمام فقهای قمی موجود در کتب رجال همچون رجال نجاشی و فهرست شیخ را بر شمرده و نظر خویش را دیدگاهی مشهور دانسته که افراد بسیاری آن را پذیرفته‌اند؛ غافل از آن که مراد از قمی‌ها در کتب فقهی -مانند مختلف علماء- افراد اندکی هستند که به آنان اشاره شد، نه تمام فقهای اهل فم. در سرتاسر کتاب مختلف الشیعه علامه از قمیون تنها از همین افراد معدود (مانند صدق و پدرش و این ولید) نام برده است.

۴. التنقیح الرابع، ج. ۳، ص: ۲۲.

۵. جامع المقاصد، ج. ۱۲، ص: ۴۹۷.

۶. مسالك الأفهام، ج. ۷، ص: ۵۸.

است.^۱ سپس خود ایشان ادله مانعین را نقل و رد می‌کند که ظاهر آن قبول قول به جواز در مسئله است.

محتمل است وجه انتساب قول تحریم به مرحوم ابوالفتوح آن باشد که ایشان در صدر کلام خویش بعد از ذکر روایاتی در سبب نزول آیه شریفه «ذسازکه حَرَثٌ لَّكُنْ فَأَتُوا حَرَثَكُمْ أَنَّى يُشَتَّرُ»^۲ می‌فرماید که مقتضای این اخبار حرمت وطی در دبر زوجه است.^۳ ولی با توجه به مجموع کلام ایشان مشخص می‌شود که مراد ایشان این است که این ادله به تنهایی دلالت بر حرمت دارد؛ اما چون ادله اقوادر میان است، مقتضای جمع بین روایات همان‌گونه که مرحوم شیخ فرمود، حمل بر کراحت است.

مرحوم ابن حمزه در الوسیله

اما ابن حمزة در الوسیله صریحاً فتوا به حرمت داده است: «و حرم عليه وظوها في المحاش». ^٤

بطلان انتساب قول حرمت به معصوم

همچنین در کشف الرموز این گونه وارد شده که شخص فاضل و شریفی معتقد به حرمت بوده و اذعا می کرده این مطلب را از کسی شنیده است که قول او حجت است.^۵ و ظاهر کلام ایشان هم این است که کلام آن شخص برای همه حتی علماء هم حجت است.

اما ناقل این ادعا (صاحب کشف الرموز) خود بر خلاف آن، قائل به جواز شده و اعتماد به این نقل نکرده و از کلام آن شخص هم تعبیر به «ادعا» کرده است؛ پس این انتساب نیز چندان اعتبار نداشته و قابل اعتماد نیست.

^١ تفسير روض الجنان، ج ٣، ص ٢٤١-٢٤٣.

٢٢٣، المقدمة

^٣ تفسير الحنان، ج ٢، ص ٢٤١.

٤. المسألة، ص ٣١٣

٥. كشف الموز، ح ٢، ص ١٠٥

انتساب حرمت به دو کتاب لب الباب راوندی و بلایل القلاقل

از دو کتاب دیگر نیز قول به تحریر نقل شده است:

الف. لب الباب راوندی^١

ب. بلایل القلاقل^٢، صاحب این کتاب شخصی به نام سید ابوالمکارم^٣

١. کشف اللثام، ج ٧، ص ٢٦٧.

٢. استاد^٤ در برخی مباحث خود فرموده است که این کتاب در دست صاحب وسائل نبوده است و چنان‌که برخی از کتب اربعهانه به دست حاجی نوری رسیده و در دست شیخ حر نبوده است، این کتاب نیز در دست حاجی نوری بوده و ازان بسیار روایت نقل کرده است؛ اما بعد از فوت حاجی نوری از سرنوشت این کتاب خبری نیست.

الدریعة إلى تصانیف الشیعه، ج ١٨، ص ٢٨٩، رقم ٤٤: «لب الباب» مائة و خمسون مجلساً في أخبار المعاوظ والأخلاق. للشيخ الإمام السعید قطب الدين أبي الحسین سعید بن هبة الله بن الحسن الراؤندي المتفوق ٥٧٣ و مر له أيضاً الباب في فضل آية الكروسي، ج ١٨، ص ٢٨٠؛ طبقات أعلام الشیعه، ج ٣، ص ١٢٤: «سعید بن هبة الله بن الحسن، الشيخ الإمام قطب الدين أبوالحسین الراؤندي ... و يروى في كتبه "الخرائح" ، و "قصص الأنبياء" ، و "فقہ القرآن" ، و "لب الباب" ، و "الدعوات" و غيرها عن جمیع کثیر».

مستدرک الوسائل، ج ١٩ (الخاتمة)، ج ١، ص ١٨١، رقم ٣٣: «كتاب لب الباب أو الباب للشيخ الفقیه، المحدث النبیی، سعید بن هبة الله، المدعو بالقطب الراؤندي صاحب الخراچ، و شارح النهج، اختصره من كتاب فضول نور الدین عبد الوهاب الشعراوی العاتی، لخصه و ألقی ما فيه من الزخارف و الأباطیل. وقد رأیت المجلد الثاني من الفضول في المشهد الرضوی علیه بقرب من تمام كتاب الباب، وهذا كتاب حسن کثیر الفوائد، مشتمل على مائة و خمسة و خمسين مجلساً، في تفسیر مثلها من الآیات على ترتیب القرآن».

و في الرياض: و له كتاب تلخیص فضول عبد الوهاب في تفسیر الآیات و الروایات، مع ضم الفوائد و الأخبار من طرق الإمامیة، قد رأیته في بلدة أربیل، و هو كتاب حسن، انتهى.

و هو داخل في فهرست البحار، قال^٥: و كتاب الباب المشتمل على بعض الفوائد لكنه^٦ غفل عنه فلم ينقل عنه في البحار، و الظاهر أنه لم يكن عنده وقت تأليفه، كما يظهر من المكتوب الذي أرسله إليه بعض تلامذته، و أدرجه في آخر إجازات البحار، في استدرارك ما فاته من الكتب الموجودة وغير ذلك، ثم استدرارك^٧ بعضاً و ترك بعضاً. و في المکتوب: و شرح النهج للراوندینی قد نقلتم عنهمما في كتاب الفتنه و غيره، من کتب البحار، و كتاب الباب للأول عند الأمیر زین العابدین بن سید المبتدئین عبد الحسیب (حضره الله مع جده القمیم يوم الدین). إلى آخره. وبالجملة فاعتبار الكتاب يعرف من اعتبار مؤلفه، الذي هو في المقام فوق ما يصفه مثلي بالقلم، أو اللسان».

٣. استاد^٨: در حاشیة کتاب مقام الفضل (ج ١، ص ٦٢٥) آدرس این مطلب را از کتاب بلایل القلاقل (ص ١٤-١٣) نقل کرده است.

٤. استاد^٩: او غیر از سید ابوالمکارم این زهره، صاحب غنیه است و گاهی با یکدیگر اشتباه شده‌اند.

است که چندان شناخته شده نیست. ایشان آیاتی را که با «قل» شروع شده، در این کتاب تفسیر و شرح کرده است.^۱

بین او و ابن زهره تفاوت‌های زیادی است:

۱. ایشان سید حسنی است (مستدرکات أعيان الشيعة، ج ۷، ص ۳۲۲؛ معجم أعلام الشيعة، ص

۳۵۶)؛ ولی ابن زهره از فرزندان اسحاق پسر حضرت صادق علیه السلام است و لذا سید حسنی است

(مجمع الآداب في معجم الألقاب، ج ۱، ص ۱۷۸؛ تحفة الطالب بمعرفة من ينتسب إلى عبد الله

و أبي طالب، ص ۸۰؛ رياض العلماء، ج ۲، ص ۲۶؛ أعيان الشيعة، ج ۶، ص ۲۴۹؛ الذريعة إلى

تصانیف الشیعه، ج ۱، ص ۳۲)؛

۲. ایشان ایرانی است؛ ولی ابن زهره اهل حلب است؛ رک: معجم أعلام الشيعة، ص ۳۵۶؛ أعيان

الشیعه، ج ۶، ص ۲۴۹؛ الذريعة إلى تصانیف الشیعه، ج ۱، ص ۳۲)؛

۳. ایشان متكلّم واعظ بود و لقب واعظ هم دارد (مستدرکات أعيان الشيعة، ج ۷، ص ۳۲۲)؛

ولی ابن زهره، فقیه است.

۴. ایشان حدوداً يک قرن بعد از ابن زهره (۵۸۵) زنگی می‌کرده است، گرجه تاریخ دقیق وفات

ایشان معلوم نیست (الذريعة إلى تصانیف الشیعه، ج ۱، ص ۳۲؛ معجم أعلام الشیعه، ص ۳۵۶؛

مستدرکات أعيان الشیعه، ج ۷، ص ۳۲۲).

۱. الذريعة إلى تصانیف الشیعه، ج ۳، ص ۱۴۰؛ ۴۷۷: «بلايل القلائل في تفسير الآيات المصدرة بكلمة

(قل) على ما ورد في الأحاديث الشريفة وترجمتها بالفارسية لبعض الأشراف كما وصفه كذلك بعض

الفضلاء فيما كتبه إلى العلامة المجلسي وقد ذكر فيه الكتب التي ينبغي أن تدرج في بحار الأنوار و

صورة كتابته مسطورة في آخر مجلدات البحار».

یکی از تلامذه مرحوم مجلسی از ایشان درخواست کرده که کتب دیگری که در بحار نیامده در این کتاب

شریف آورده شود. یکی از این کتب، کتاب «بلايل القلائل» است. (بحار الأنوار، ج ۱۰۷، ص ۱۶۵؛ «خاتمة

فيها مطالب عديدة لبعض أزكياء تلامذتنا تناسب هذا المقام و به نختتم الكلام»^۲ يقول الرجيم

یقول أحقر الداعين لكم في آناء الليل وأطراف النهار ما زلت بغار العلوم الله في هذه الحياة الدنيا وفي

دار القرار إن فهربت الكتب التي ينبغي أن تلحق ببحار الأنوار على حسب ما أمرت به هي هذه. کتاب

المزار و شرح عقائد الصدق...») و در چند صفحه بعد، یکی از این کتب را به باید در بحار مندرج

شود، کتاب بلايل القلائل دانسته است (بحار الأنوار، ج ۱۰۷، ص ۱۷۷؛ «كتاب بلايل القلائل في تفسير

الآيات المصدرة بكلمة قل نحو المعوذتين و سورة التوحيد وغيرها على وفق الأخبار والأحاديث الواحد

من أشراف الشیعه إلا أن کله باللغة العجمية و جميع هذه الكتب بهانیه».

مصطفی کتاب، در مقدمه خود بالحاظ تفسیر سورت قرآنی که با «قل» آغاز می‌شود، نام این کتاب را

بلايل القلائل نام نهاده است. (النهاية (ابن تبر)، ج ۱، ص ۱۵۰؛ «البلايل هي المهمم والآخران. و بليلة

القدر: وساوسه»؛ جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۱۷۷؛ «البلبلة: الحركة والاضطراب؛ تبليل القوم بلبلة و بلبلة

و بلبلة. و البلبلة أيضاً: ما ي jade the الإنسان في قبله من حركة حزن و هو البلبل أيضًا؛ جمهرة اللغة، ج ۱،

ص ۲۲؛ و القلقلة: القلق؛ تقلقل الرجل، إذا تحرك من جزع أو فزع. و تقلقل الحزن قلبه مثل ذلك»؛

دو کتاب مذکور اکنون در دسترس نیستند؛ لذا نمی‌توان به مجرد نقل مذکور، مؤلفین آنان را در زمرة قائلین به تحریم محسوب کرد؛ زیرا ممکن است که در فهم کلام ایشان، به دلیل تفاوت برداشت از ادله و اختلاف آنها اشتباهی صورت گرفته باشد؛ به عنوان مثال عباراتی که ظاهر در کراحت است، حمل به حرمت شده باشد. پس چنان‌که بیان شد، قول مشهور بی‌تردید قول به جواز است. حال ادله جواز وطی دبر و سپس ادله حرمت بررسی می‌شود.

بررسی ادله جواز وطی دبر

در بررسی ادله جواز، ابتدآ آیات مربوط به این بحث مطرح می‌شود:

آیات

آیه اول: آیه محیض

آیه اول، آیه محیض است که مورد تمسک منکرین جواز وطی در دربر زوجه نیز واقع شده است:

(وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ التَّحِيَضِ قُلْ هُوَ أَذْيٌ فَأَعْتَذُلُوا النِّسَاءَ فِي التَّحِيَضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ
 حَتَّىٰ يَظْهُرُنَّ فَإِذَا تَنَاهَرُنَّ فَأَتُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يِحِبُّ الْمَوَابِينَ وَ
 يِحِبُّ الْمُنْظَهِرِينَ).^۱

نکات تفسیری

قبل از تبیین استدلال به این آیه شریفه، مناسب است برخی از مباحث تفسیری آن

قاموس المعجمط، ج ۳، ص ۶۴: «وَقَلْقَلٌ: صوت، وَالنَّسِيٌّ: قلقلة وَفَلَقْلَاءُ، بالكسر وَفتح: حركة، أو بالفتح: الاسم.»

این کتاب توسط نشر «احیاء کتاب» با تحقیق «محمد حسین صفا خواه» چاپ شده است.

۱. چنان‌که بیان شد، «لب الباب» اصل‌اً در دسترس نیست؛ اما «بلاط العاقلات» چنان‌که استاد^۲ در مبحث بعدی (وطی دبر حانث)، بررسی قول اول (حرمت مطلق استماع) فرموده است چاپ شده (نشر «احیاء کتاب» با تحقیق «محمد حسین صفا خواه»؛ ولی در دست استاد^۲ نبوده است).

۲. البقرة، ۲۲۲.

بيان شود:

تبیین مفاد آیه درباره شرط جواز مقاربت بعد از حیض در فقره «وَلَا تَقْرِبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرُنَّ فَإِذَا ظَهَرُنَّ فَأُثْوَرُهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكَهُ اللَّهُ» دو قرائت نقل شده است:

- الف. قرائت «يَظْهَرُنَّ» به تشدید؛ طبق این قرائت مفاد آیه چنین است: «با زنان حائض نزدیکی نکنید تا اینکه تحصیل طهارت کنند پس هنگامی که تحصیل طهارت کردند ...» طبق این قرائت بین صدر و ذیل آیه مسانخت هست و شرط جواز مقاربت، تحصیل طهارت ذکر شده است.
- ب. قرائت «يَظْهَرُنَّ» به تخفیف؛ طبق این قرائت^۱ - که قرائت شائع است - مفاد آیه چنین است: «با زنان حائض نزدیکی نکنید تا وقتی که از خون پاک شوند پس همین که تحصیل طهارت کردند، آن طور که خدا دستور داده با ایشان نزدیکی کنید.»

تناقض صدر و ذیل طبق قرائت تخفیف (حتی يَظْهَرُنَّ) طبق قرائت تخفیف، اشکالی مطرح شده است؛ در فقره اول، مجرد پاکی از خون و در فقره بعد تحصیل طهارت (غسل)، به عنوان شرط جواز نزدیکی ذکر شده و این نوعی تناقض در مفاد آیه است.

در جواب به این اشکال می‌توان گفت: از این جهت که شرط جواز مقاربت با زن حائض در نظر فقهاء مختلف است، جمع بین صدر و ذیل آیه نیز به نحو متفاوتی قابل بیان است.

جواب تناقض طبق مبنای شرطیت اغتسال
جواب تناقض، طبق مبنای شرطیت اغتسال برای جواز مقاربت بعد از حیض، به دو صورت ممکن است:

جواب اول: لزوم انقطاع دم علاوه بر اغتسال
جواب اول این است که اگر در فقره اول تعبیر به «حتی يَظْهَرُنَّ» می‌شد، ممکن

۱. مجمع البيان، ج ۲، ص ۵۶۱.

بود این توهمند حاصل شود که در زمان حیض به مانند استحاضه، غسل به تنها یعنی مصحح جواز مقاربت است^۱ و انقطاع دم شرط نیست؛ لذا تعبیر به «حتی بظهورن» شد تا بهمانند که جواز مقاربت مشروط به دوام است: انقطاع دم و سپس اغتسال.

جواب دوم: دلالت «بظهورن» بر شرطیت طهارت از حدث حیض

جواب دوم این است که شاید مراد از «بظهورن»، طهارت از حدث حیض (طهارت معنوی) است و فقره بعد؛ یعنی «فَإِذَا ظَهَرْنَ» در صدد بیان آن است که طهارت از حدث حیض، با اغتسال حاصل می‌شود. البته این احتمال، بعد از احتمالات دیگر است.^۲

جواب تناقض طبق مبنای کفايت انقطاع خون

اما قائلین به کفايت انقطاع خون (نظر صحیح و مورد استظهار از روایات^۳) می‌توانند دو جواب برای این تناقض ارائه دهند:

جواب اول: دلالت ذیل آیه بر نفی کراحت وطی بعد از غسل

جواب اول این است که در آیه شریفه غایت منع تحریمی، نقای از دم ذکر شده است: «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرْنَ» بعد از این مرحله مقاربت جایز است؛ ولی هنوز کراحت شدیده باقی می‌ماند و از آنجا که کراحت، در قبولی عبادات و مانند آن دارای اثر است، لذا برای رفع آن، امر به اتیان بعد از تحصیل طهارت شده است («فَإِذَا ظَهَرْنَ فَأُتُوهُنَّ مِنْ خَيْرٍ أَمْرَكُهُ اللَّهُ») بدین معنا که بعد از اغتسال، کراحت نیز مرتفع می‌شود؛ زیرا ظاهر امر -حتی ترخیصی- آن است که هیچ حزاوتی -تحریمی

۱. در نظر برخی فقهاء، جماع با زن مستحاضه کثیره یا متوسطه مشروط به غسل است و اقوال مختلفی در میان این عده مطرح است. برای نمونه برخی در استحاضه متوسطه و کثیره جواز جماع را مشروط به غسل های صلاتی می دانند (برای نمونه: کتاب الطهارة (شیخ انصاری)، ج ۴، ص ۱۰۲) و برخی دیگر مشروط به همه افعال مستحاضه اعم از غسل صلاتی و تبدیل قطنه و تطهیر فرج می دانند (برای نمونه: الحدائق الناضرة، ج ۳، ص ۲۹۱).

۲. حدث معنوی امری نیست که در ارتكاز عرف وجود داشته باشد تا «حتی بظهورن» را حمل بر طهارت از این قدرت معنوی کنیم.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۴، باب ۲۷: باب جواز الوطء بعد انقطاع الحیض قبل الغسل على کراحته واستحباب کونه بعد غسل الفرج.

یا تنزیه‌یی - در متعلق امر نیست.

جواب دوم: دلالت ذیل آیه بر استحباب جماع در فرض غسل حیض
جواب دوم این است که از عبارت «فأتوهُنَّ» در ذیل آیه، علاوه بر رفع کراحت،
می‌توان استحباب مباشرت پس از غسل را نیز استفاده کرد؛ زیرا متفاهم عرفی از
این نوع عبارات آن است که همان حکمی که قبل از تعلق نهی وجود داشته عود
می‌کند؛ لذا حکم قبل حیض که استحباب مباشرت است، از این امر استفاده
می‌شود همانند «وإِذَا حَلَّتُنَّ قَاضِظَادُوا» که امر دلالت بر آن دارد که حکم صید بعد
از خروج از احرام، همان حکم زمان قبل از احرام است.

تقریب استدلال به آیه برای اثبات جواز وطی دبر
در هر حال به دو تقریب ممکن است به آیه محیض، برای اثبات جواز تمسک شود:

۱. مرحوم شیخ طوسی در جمع بین اخبار نیز به همین امر در تهدییین ملتزم شده و مباشرت قبل از
غسل حیض را مکروه شمرده است:
تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۶۷: «فَمُحْمَلَةٌ عَلَى أَنَّ الْأُولَى أَنْ لَا يَقْرِبَا وَالْأَفْضَلُ أَنْ يَتَرَكَهَا حَتَّى تَغْتَسِلَ
دُونَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مَحْظُورًا حَتَّى لَوْ جَاءَهَا قَبْلَ أَنْ تَغْتَسِلَ كَانَ عَاصِيَا».
الاستبصار، ج ۱، ص ۱۳۶: «فَالْوَجْهُ فِي هَذِهِ الْأَخْبَارِ أَنْ نَحْمِلُهَا عَلَى ضَرْبِ مِنَ الْكَرَاهِيَّةِ دُونَ الْحَظْرِ وَ
الْأُولَى عَلَى الْجَوَازِ».

سپس در روایت رابه عنوان دلیل مدعای خود آورده است: در تهدیب چنین آورده است:
والذی يکشف عن هذا:

ح ۵۲: ما أخبرني به الشيخ (أبي الله تعالى) وأحمد بن عبدون بالإسناد المتفقون عن علي بن الحسن
بن فضال عن معاوية بن حكيم و عمرو بن عثمان عن عبد الله بن المغيرة عفن سمعه من العبد
الصالح عليه السلام: «في المرأة إذا طهرت من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتي تغتسل وإن
فعل فلا يأس به وقال تمس الماء أحب إلى».

ح ۵۵: وبهذا الإسناد عن علي بن الحسن عن أبي طالب بن نوح عن محمد بن أبي حمزة عن علي بن يقطين
عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن الحائض ترى الظهر أ يقع عليها زوجها قبل أن تغتسل قال لا يأس
وبعد الغسل أحب إلى».

۲. دریارة معنای «فَأَتَوْهُنَّ مِنْ خَيْثٍ أَنْكَرُكُنَّ اللَّهَ» استاده به تفصیل در مباحث آئی (بررسی ادله حرمت
وطی دبر، آیات، فقره «فأتوهُنَّ...» از آیه محیض، اشکال جهارم تا ششم بر تقریب اول) مطالبی را مطرح
کرده است.

تقریب اول: استدلال مرحوم محقق به اسم مکان بودن «المحیض»

تقریب اول، کلام مرحوم محقق در مبحث حیض از کتاب معتبر است. کتاب النکاح از معتبر محقق حلی در دسترس مانیست و شاید اصلًا تالیف نشده است^۱ ولذا نظریات مرحوم محقق در این بحث برگرفته از مبحث حیض از «کتاب الطهارة» در کتاب معتبر است؛ ایشان برای اثبات جواز استمتعان از محدوده سرمه تارکه زن حائض به استثنای موضع حیض (فرج)، به آیه شریفه **«فَاغْتَرِلُو الْبَنِيَّةَ فِي التَّسْبِيْحِ»**^۲ تمسک کرده است.

ایشان می فرماید: «محیض» اسم مکان و به معنای محل حیض است (صاحب مدارک نیز «محیض» را به همین معنای داند)^۳. پس مفاد آیه شریفه چنین است که «در زمان حیض از موضع حیض (فرج) زنان، دوری کنید»؛ لذا استمتعان از غیر موضع حیض طبق اصل جایز است^۴؛ پس وطی در دربر زوجه جایز است.^۵ باید به استدلال ایشان افزود که اگر وطی در دربر زوجه در حال حیض جایز باشد، به حکم اولویت ناشی از اجماع، در غیر حال حیض نیز جایز خواهد بود.^۶

اشکال: استعمال محیض در سایر موارد قرآن در معنای مصدری سپس ایشان اشکالی را بر معنای اسم مکان وارد می کند و می فرماید: «محیض» در

۱. ر.ک: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ۲۱، ص ۲۰۹، رقم ۴۶۴۸.

۲. البقرة، ۲۲۲.

۳. مدارك الأحكام، ج ۱، ص ۳۵۱.

۴. عبارت محقق حلی چنین است: «لنا قوله تعالى **«فَاغْتَرِلُو الْبَنِيَّةَ فِي التَّسْبِيْحِ»** و **«المحیض»** موضع الحیض كالمقبل والمعیت، فيحل ما عاده بالأصل».

محتمل است که مراد از اصل در عبارت محقق حلی، تمسک به مفهوم آیه باشد؛ یعنی مراد از اصل، اصل لفظی باشد نه اصل عملی (حلیت). به عبارت دیگر بالحاظ اینکه آیه در مقام بیان است و فقط موضع دم را منوع کرده اصل عقلانی اقتضا می کند که غیر از این مورد حرام نباشد. استاد^۷ در درس در تقریب استدلال محقق حلی به مفهوم آیه تمسک کرده و ظاهراً بروایت ایشان از «اصل» در عبارت محقق حلی مطلبی است که بیان شد. البته احتمال دیگر در مورد تعبیر «اصل»، اصل حلیت است نه اصل لفظی؛ لذا هر دو احتمال تحت عنوان تقریب اول و دوم در متن منعکس شده است.

۵. المعتبر، ج ۱، ص ۲۲۴.

۶. توضیح بیشتر درباره این اولویت در بررسی ادله جواز وطی دبر (تقریب استدلال محقق حلی در آیه محیض) خواهد آمد.

دو آیه از آیات قرآن و از جمله صدر همین آیه مورد بحث «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ...»^۱ به معنای مصدری و مرادف «حيض» به کار رفته پس «محیض» به معنای «حيض» است.^۲

تبیین و بررسی پاسخ محقق حلی به اشکال تقریب اول
سپس در مقام جواب می فرماید:

لانتانع في تسمية الحيض محيضا، بل كما يسمى الحيض بذلك
يسمى به موضع الحيض، لكن يجب تنزيل آية التحرير على ما قبلناه،
أما أولاً: فلأنه قياس اللفظ، وأما ثانياً: فلأنه لو نزل على الحيض لزم
اعتزال النساء في زمان الحيض وهو منفى بالإجماع. ولأنه يلزم من
تنزيله على الحيض الإضمار، إذ لا يتعذر اعتزال النساء في نفس الأمر
فيقتصر إلى الإضمار وهو الزمان، ولو نزلنا على الموضع لم يفتقر إلى
الإضمار، ولما ذكر في سبب نزول هذه الآية من كون اليهود يعتزلون
النساء في زمان الحيض فسأل أصحاب النبي ﷺ عن ذلك، فنزلت
هذه الآية فقال النبي ﷺ: «اصنعوا كل شيء إلا النكاح». رواه مسلم.
ويؤيد ذلك من طريق الأصحاب ما رواه عبد الملك بن عمرو قال:
«سألت أبا عبد الله علیه السلام عمال الصاحب المرأة الحائض منها، قال: كل
شيء عدا القبل يعنيه». ^۳

ابتدا هر یک از پاسخ های چهارگانه ایشان به اشکال تقریب اول، تبیین و سپس
بررسی می شود.

ایشان مدعی شده که با اینکه «محیض» به معنای «حيض» است؛ ولی معنای
دیگری، «موقع الحيض» است و در «فاعتَزَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ»^۴ در معنای موقع
الحيض به کار رفته است و برای حل اشکال فوق (استعمال «محیض» در دو آیه

۱. البقرة، ۲۲۲.

۲. المعترض، ج ۱، ص ۲۲۴.

۳. المعترض، ج ۱، ص ۲۲۴.

علّامة حلی (منتهی المطلب، ج ۲، ص ۳۵۹) و صاحب مدارک (مدارک الأحكام، ج ۱، ص ۳۵۱) شبیه
همین ادله را با مقداری تفاوت بیان کرده‌اند.

۴. البقرة، ۲۲۲.

شرifeه در معنای مصدری)، چند پاسخ می‌توان بیان کرد.

پاسخ اول: قیاسی بودن وزن «مَفْعِل» برای اسم مکان

کلام ایشان در پاسخ اول چنین است: اسم مکان همواره به نحو قیاسی بر وزن «مَفْعِل» یا «مَفْعُل»^۱ می‌آید؛ ولی کاربرد صیغه مزبور به معنای مصدری (مصدر میمی) سمعایی است و در دوران امریکن قیاس و سمعای باید لفظ رابر معنای قیاسی که مطابق با قواعد اولیه است، حمل کرد.^۲

کلام ایشان را به دو گونه می‌توان تفسیر و بررسی کرد:

تفسیر اول پاسخ اول: وابسته بودن معنای سمعایی به استعمال

تفسیر اول این است که اگر بعد از استعمال لفظی، در معنای مستعمل فیه آن شک شود، در صورت عدم اثبات استعمال لفظ در معنای سمعایی آن، به معنایی حمل خواهد شد که استعمال لفظ در آن قیاسی است؛ زیرا برای جواز استعمال لفظ در یک معنا، نیاز به مصحح استعمال است و در معنای قیاسی، مطابق قیاس بودن، مصحح است و نیازی به اثبات استعمال خارجی لفظ در آن معنا نیست؛ ولی در معنای سمعایی به واسطه فقدان قیاس، مصحح استعمال، فقط به کارگیری لفظ در آن معنا توسط اهل لسان است.

اشکال پاسخ اول طبق تفسیر اول: وجود استعمال در معنای سمعایی

طبق این تفسیر می‌توان به ایشان اشکال کرد و گفت: برفرض تمامیت کبرای این تفسیر از دیدگاه مرحوم محقق، صغراًی آن ناتمام است؛ زیرا برفرض که پذیریم استعمال اسم مکان بر وزن «مَفْعِل» یا «مَفْعُل»، قیاسی و کاربرد مصدر در آن وزن، سمعایی است، ولی واژه «محیض» به معنای مصدری به کار رفته است؛ مانند «واللّٰهِ يَسْنُّ مِنَ الْمُحِيْضِ مَنْ نَسَنَكُ»؛ لذا استعمال لفظ «محیض» در معنای مصدری ثابت است.

۱. المعترج ۱، ص ۲۲۴.

۲. الطلاق، ۴.

تفسیر دوم پاسخ اول: ترجیح معنای قیاسی بر سمعانی هنگام شک

تفسیر دوم از پاسخ اول ایشان این است که لفظی که دارای هر دو معنای قیاسی و سماعی است و در هر کدام استعمال می‌شود، هنگامی که معنای مستعمل فیه آن معلوم نباشد، باید به معنای قیاسی حمل شود.

اشکال پاسخ اول طبق تفسیر دوم: عدم وجود دلیل بر کهای ترجیح

اما کبرای این تفسیر نادرست است؛ زیرا قاعده یا بنای عقلائی وجود ندارد که لفظ، همیشه ظاهر در معنای قیاسی خود است؛ بلکه ظهور لفظی الفاظ دائر مدار کثرت موارد استعمال لفظ در یکی از معانی است به نحوی که منشأ ظهور شود؛ لذا اگر استعمال به حدی نباشد که ظهورساز در یکی از معانی باشد، باید از سایر قرائن بهره برد.

به عنوان مثال فرض کنید «مسجد» دو معنا داشته باشد، یکی معنای سمعانی « محل سجود» و دیگری معنای قیاسی « سجده کردن» که مصدری است، در مواردی که استعمال آن مشکوک است، نمی توان به مجرد قیاسی بودن معنای مصدری، لفظ مسجد را برابر این معنا حمل کرد. در مقام نیز نمی توان بدون ملاحظه کثرت استعمال واژه «محیض» در هر کدام از معانی آن، این لفظ را برابر معنای قیاسی آن - صرفأ به دلیل قیاسی بودن معنا - حما کرد.

البته اگر در موارد شک در استعمال لفظ در یکی از معانی سماعی یا قیاسی آن، معنای سماعی، مجازی باشد، می‌توان لفظ را برعنای قیاسی حقیقی حمل کرد مگر اینکه مجاز شائع باشد که در آن هم قدری تأمل است. البته در مقام، این قاعده نیز صغرا ندارد و کاربرد لفظ «محیض» در معنای سماعی و مصدری آن، حقیقی است.

۱. البته چنان که در متن آمده است، استادیه در مقام بیان معنای مسجد نیست؛ بلکه در مقام بیان این نکته است که در دوران بین قیاسی یا سمعانی بودن معنای کلمه، اصلی وجود ندارد که استعمال لفظ در معنای قیاسی را ثابت کند. «مسجد» به فتحه عین معنای مصدری و قیاسی است و به کسره عین، سمعانی و به معنای موضع سجده است: برای تفصیل بیشتر و ملاحظه اختلافات در این باره، ر.ک: شرح شافیه ابن الحجاج، ج ۱، ص ۱۸۳-۱۸۴؛ الصحاح، ج ۲، ص ۴۸۴.

پاسخ دوم: مخالف اجماع بودن معنای مصدری (اعتزال کلی در زمان حیض) اما تبیین پاسخ دوم محقق حلی این است که اگر معنای مصدری «محیض» مراد باشد، امر به اعتزال کلی از زنان در هنگام حیض از آیه فهمیده می‌شود در حالی که این مفهوم وسیع برای اعتزال، مخالف اجماع فقهاء^۱ است. پس مراد از «محیض»، «موضع الدم» است.^۲

اشکال: عدم ظهور اعتزال در کناره گیری کلی

از میان پاسخ‌های چهارگانه، فقط این پاسخ قابل ملاحظه است؛ ولی حق آن است که اخذ به معنای مصدری، مستلزم امر به اعتزال و کناره گیری کلی از زنان در حال حیض نیست تا مخالف با اجماع فقهاء باشد؛ زیرا در برخی موارد، لفظی که دارای معنای عام و موسوع است، به واسطه شیوع استعمال و به کمک قرائت، در معنایی مضيق ظهور پیدا می‌کند؛ مانند کاربرد الفاظی چون اتیان، مباشرت و مقارت که به طور کنایی در معنای وقایع به کار می‌رود.

در مقام نیز اعتزال از حائض، به این دلیل که تعبیر به «آذی» شده، به سبب تناسب حکم و موضوع، شاید ظهور در معنای کنایی آن یعنی کناره گیری از موضع دم و پرهیز از مباشرت در آن موضع، در زمان حیض، داشته باشد یا حداقل مجمل خواهد بود و قادر متین از اعتزال همین معناست. در هر حال ظهور در اعتزال کلی ندارد.

پاسخ سوم: نیاز به تقدیر طبق معنای مصدری

پاسخ سوم محقق حلی و تبیین آن این است که اگر «محیض» به معنای مصدری باشد، لازم است کلمه «زمان» در تقدیر گفته شود؛ زیرا بدون این تقدیر و اضمamar، آیه شرife، مفهوم مناسب و شایسته‌ای نخواهد یافت و صحیح نیست که گفته شود: «در خون ریزی از زنان اجتناب کنید»؛ بلکه باید گفت که در «زمان خون ریزی»، از آنان اجتناب کنید؛ ولی اگر آن را به معنای مکانی بگیریم، به این تقدیر خلاف

۱. در بررسی اقوال از بحث بعدی (وطی در دیر حاضر)، خواهد آمد که احدی قائل به اعتزال کلی نشده است؛ بله برخی قائل به حرمت مطلق استمناع شده‌اند. این قول -چنان‌که در بحث بعدی خواهد آمد- قول صاحب بالبل القلاقل و همچنین منسوب به عبیده سلمانی از اصحاب امیر المؤمنین عليه السلام است.

۲. المعتبر، ج ۱، ص ۲۲۴.

نیازی نداشتن از مکان زدن یا زدن این کار را بتواند فصل ۱: حکم وظی در بودن یا نبودن این کار را جایز دانست.

اصل، نیازی نیست؛ پس معنای اسم مکان رجحان دارد.^۱

اما این پاسخ نیز ناتمام است؛ زیرا:

اشکال اول: عدم نیاز به تقدیر بالحاظ وجود «فی»

اولاً، نیاز به چنین تقدیری نیست و مفهوم زمان از کلمه «فی» استفاده می‌شود.

اشکال دوم: عرفی بودن تقدیر «زمان» در مثل مقام

ثانیاً، برفرض نیاز به تقدیر، چنین امری در مثل مقام بسیار شایع و متداول است و باعث تکلف و غیرعرفی بودن نیست. به عنوان مثال از جمله «عاد زید فی مرضه» استفاده می‌شود که زید در زمان بیماری خود بازگشته است و در واقع عرف «فی مرضه» را «فی وقت مرضه» معنا می‌کند. در آیه شریفه نیز تعبیر «فی المحيض» به معنای «در زمان حیض» است.

پاسخ چهارم: مطابقت اسم مکان با شأن نزول

پاسخ چهارم محقق حلی این است که شأن نزول آیه شریفه نیز چنین افتضا دارد که مراد از «محيض» اسم مکان باشد؛ زیرا آیه شریفه در رد يهود نازل شده که در هنگام حیض به طور کلی از زنان کناره گیری و اعتزال می‌کردند، و در صدد القای این نکته است که اعتزال کلی نادرست است و باید حدی برایش در نظر گرفت. این امر با اسم مکان بودن محيض سازگار است.^۲

اشکال: عدم اثبات شأن نزول از طریق معتبر

اما احادیث پیرامون شأن نزول آیات، اگر به طریق صحیح واصل نشوند، قابل استناد برای فهم معنای دقیق آیات نیستند. چنین نقلیاتی فقط برای تأیید مدعای صلاحیت دارند. در مقام نیز، روایت صحیحی وارد نشده که این آیه در رد يهود است^۳

۱. المعتبر، ج ۱، ص ۲۲۴.

۲. المعتبر، ج ۱، ص ۲۲۶.

۳. فقط در صحیحه معتبر بن خالد، شأن نزول آیه حرث (آیه بعد از آیه محيض)، این ادعای يهود مطرح شده که نزدیکی در قبیل از پشت را موجب «احوال» شدن فرزند می‌دانستند و آیه حرث نازل شد و این کار را جایز دانست:

بلکه فقط از طریق راویان عامه^۱ چند روایت نقل شده که حجتیت ندارند.

نتیجه نهایی بررسی تقریب اول

حال به عنوان نتیجه نهایی در بررسی تقریب اول، می‌توان دو مطلب را بیان کرد:

مطلب اول: استعمال «المحيض» در معنای مصدری و عدم دلالت آیه بر جواز وطی دبر

مطلب اول این است که ظاهراً مراد از «محیض» در آیه شریفه معنای مصدری

حیض است؛ زیرا:

• اول، بسیاری از لغویین^۲ معنای مصدری را برای «محیض» معنایی

عنه (أحمد بن محمد بن عیسی) عن معقر بن خلاد قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «أي شيء يقولون في إثبات النساء في أعيجاهن قلت إنه بلغني أن أهل المدينة لا يرون به أساساً فقال إن اليهود كانت تقول إذا أتى الرجل المرأة في خلفها خرج ولده أحول فأنزل الله عزوجل: «لِسَاوَكُنْدَهُ حَرَثٌ لَكُنْدَهُ فَأَتَوْهُنَّكُنْدَهُ أَنَّ شَنَّهُ» من خلف أو قدام خلافاً لقول اليهود ولم يعن في أعيجاهن، (تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۱، ح ۱).

ولئنچه در صحیحة عمرأ مادر دلالت دارد که شان نزول آیه حرث، مسئلله نزدیکی در قتل از پشت بوده که آیه تجویز کرده است؛ لذا با فرض اتحاد شان نزول این دو آیه (آیه محیض و آیه حرث) نیز، صحیحة عمر برخلاف روایات راویان عامه است.

۱. أسباب نزول القرآن (واحدی)، ص ۷۶؛ الذر المنشور، ج ۱، ص ۲۵۸.

۲. در مورد معنای «محیض» در آیه شریفه بین لغویون نیز اختلاف است. نظر بسیاری از لغویون درباره معنای «محیض» این است که هم به معنای اسم (اعم از زمان و مکان) و هم به معنای مصدر بدکار می‌رود:

كتاب العين، ج ۳، ص ۲۶۷: «حااضت المرأة تحيض حيضاً ومحيضاً، فالمحيض يكون أسماء ومصدراً». تهذیب اللغة، ج ۵، ص ۱۰۴: «حااضت المرأة تحيض حيضاً ومحيضاً، فالمحيض يكون أسماء ويكون مصدراً».

مفردات الفاظ القرآن، ص ۲۶۵: «الجيض: الذهن الخارج من الزرحم على وصف مخصوص في وقت مخصوص، والمحيض: الحيض وقت الحيض ووضعه، على أن المصدر في هذا التحوم من الفعل يحيى على مفعول، نحو: معاش و معاد، و قول الشاعر: لا يستطيع بها القراد مقيلا؛ أي مكانا للقبولة، وإن كان قد قيل: هو مصدر، ويقال: ما في برك مكيل و مكال».

المغرب، ج ۱، ص ۲۲۷: «وقيل في قوله تعالى: [وَيَسْلُونَكُمْ عَنِ الْمَحِيطِ] هو موضع المحيض وهو الفرج، وقيل: هو مصدر، وهو الصحيح».

النهاية (ابن اثیر)، ج ۱، ص ۴۶۹: «وقيل المحايض جمع المحيض، وهو مصدر حاضن فلما سئل به جمعه. ويقع المحيض على المصدر والزمان والمکان والذم».

صحیح می‌دانند؛ و از مفسرین نیز برخی مانند طبری^۱ معنای مصدری را اختیار کرده‌اند. به نظر می‌رسد که معنای رائق و متعارف از «محیض» همین معنای مصدری است.^۲

ثانیاً، این معنا چنان‌که بیان شد با موارد دیگر کاربرد واژه «محیض» در قرآن کریم از جمله صدر این آیه و همچنین «وَاللَّٰهُ يَنْسُنُ مِنَ الْمُجْبَسِ مِنْ نَاسَكُمْ»^۳ تناسب دارد و اسم مکان چنین نیست.

در صورت عدم استظهار معنای مصدری از این واژه، حداقل آن است که این معنا، همانند معنای اسم مکانی برای «محیض» محتمل است؛ لذا مستعمل فیه این لفظ مردد بین دو معنای مذکور است و استدلال مرحوم محقق که متوقف بر استظهار تعبینی اسم مکانی از واژه «محیض» است، صحیح نیست.

به علاوه اگر مراد از «محیض» معنای مصدری آن باشد، معنای آیه شریفه «فَأَغْتَرُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيطِ»^۴ امر به اعتزال از زنان در حال حیض است؛ ولی از آنجا که محتمل است مقصود از امر به اعتزال، اجتناب از مطلق مباشرت با زن حائض باشد (نه اعتزال کلی که خلاف اجماع است)، نه خصوص وقوع در موضع دم، مراد

۱. القاموس المحيط، ج ۲، ص ۵۰۳: «وَالْمَحِيطُ: اسْمٌ وَمَصْدَرٌ. قِيلٌ: وَمِنْ الْحَوْضِ، لَأَنَّ الْمَاءَ يَسْبِلُ إِلَيْهِ». لسان العرب، ج ۷، ص ۱۴۲: «الْمَحِيطُ: مَعْرُوفٌ حَاضِتُ الْمَرْأَةُ بِالْمَحِيطِ حِيْضًا وَمَحِيطًا، وَالْمَحِيطُ يَكُونُ اسْمًا وَيَكُونُ مَصْدَرًا. قَالَ أَبُو إِسْحَاقٍ: يَقَالُ حَاضِتُ الْمَرْأَةُ بِالْمَحِيطِ حِيْضًا وَمَحِيطًا وَمَحِيطًا، قَالَ: وَعِنْ النَّوْحِينِ أَنَّ الْمَصْدَرَ فِي هَذَا الْبَابِ بَابُ الْمَفْعُلِ وَالْمَفْعُولِ جَيْدٌ بَالْعَلَى».

۲. لذا احتمال معنای اسم مکان -که نظر محقق حلی است- ذاتاً منتفی نیست؛ اما استاده^۵ به قرینه صدر آیه معتقد است که ذیل نیز به معنای مصدری است علاوه بر این، استعمال رائق این تعبیر، همان معنای مصدری است.

۳. تفسیر الطبری، ج ۲، ص ۲۲۵.

۴. در روایات، غالب استعمالات به همین معنای مصدری است. برای نمونه: تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۰۱؛ وج ۲، ص ۱۰۸؛ الکافی، ج ۳، ص ۸۱، ح ۵؛ وص ۱۰۷، ح ۴؛ وج ۴، ص ۱۳۷، ح ۱۰؛ وج ۵، ص ۴۷۲، ح ۳؛ وج ۶، ص ۷۹، ح ۲؛ وص ۸۶.

۵. در استعمالات فقهاء اعم از قدما و متأخرین نیز رواج استعمال معنای مصدری به قدری روشن است که نیاز به ذکر نمونه نیست و کسی اندک التفاوتی به آثار این بزرگان کند این مطلب را تصدیق می‌کند.

۳. الطلاق، ۴.

۴. البقرة، ۲۲۲.

آیه شریفه از این جهت مجمل و مبهم خواهد بود و صلاحیت استناد برای اثبات جواز وطی در دبر حائض را ندارد؛ لذا نمی‌توان جواز وطی در دبر زوجه در غیر حال حیض را به مفهوم اولویت اثبات کرد.

مطلوب دوم: خلاف ظاهر بودن اراده دو معنای متفاوت از «محیض» در آیه

مطلوب این است که مرحوم محقق معنای مصدری برای واژه «محیض» در صدر آیه **(يَسْأَلُونَكُمْ عَنِ الْمَحِيضِ)** را پذیرفت. گرچه این مطلب ضرری به استدلال مرحوم محقق برای استفاده جواز وطی از ذیل آیه وارد نمی‌سازد؛ زیرا شاید توجیه ایشان برای پذیرفتن معنای مصدری در صدر آیه آن باشد که اگر «محیض» در صدر به معنای اسم مکان باشد، باید کلمه‌ای در تقدیر گرفته شود؛ یعنی **يسألونك عن الاستمتاع عن محل الحيض** «ولی معنای مصدری نیاز به تقدیر ندارد.

اما اشکال این کلام آن است که استعمال واژه «محیض» در دو معنای متفاوت در آیه شریفه بسیار خلاف ظاهر و مستبعد است. می‌توان «محیض» را در صدر و ذیل به معنای اسم مکان گرفت؛ ولی در عین حال تقدیری لازم نباشد؛ زیرا عرفًا سؤال از عین خارجی، پرسش از احکام مربوط به آن است و چنان‌که سؤال از خمر در آیه **(يَسْأَلُونَكُمْ عَنِ الْخَمْرِ)**^۱ به معنای پرسش از احکام آن است، سؤال از محل حیض نیز، پرسش از احکام آن است.

ممکن است به این اشکال چنین پاسخ داده شود: اگر معنای محیض در صدر و ذیل آیه شریفه متعدد باشد، نیازی به تکرار آن نیست و لازم است در ذیل آیه به جای اسم ظاهر از ضمیر استفاده شود؛ ولذا مرحوم آقای طباطبائی وجه این نکته را که «محیض» دوم به صورت ضمیر نیامده، آن می‌دانند که «محیض» اول به معنای خود حیض (مصدر) است، ولی «محیض» دوم به معنای زمان حیض است و اگر به صورت ضمیر می‌آمد، اراده معنایی دیگر از ضمیر و متفاوت با مفهوم مرجع ضمیر، تنها به نحو استخدام یا مجاز در حذف ممکن بود که خلاف ظاهر است.^۲ اما این پاسخ ناتمام است؛ زیرا همچنان که راوندی در فقه القرآن گفته است، چه

۱. البقرة، ۲۱۹.

۲. المیران فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۰۸.

بسابرای اهتمام و تأکید نسبت به یک امر به جای ضمیر از اسم ظاهر استفاده می‌شود تا مطلب روشن‌تر باشد. در مقام هم می‌توان سرتکرار واژه «محیض» را این امر دانست؛ لذا حمل هر دولفظ بر معنای واحد عرفًا اظهر از آن است که بگوییم از آنها دو معنای مختلف اراده شده است؛ زیرا تکرار اسم ظاهر به مقاصدی مانند اهتمام و تأکید مطالب، امری نادر و غیر متداول نیست و حمل یک واژه در یک عبارت بر دو معنای مختلف استبعادش به مراتب بیشتر است.

ممکن است گفته شود که محتمل است وجه تکرار اسم ظاهر و عدم اضمار در آیه شرifeه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ التَّحِيَضِ قُلْ هُوَ أَذْيٌ فَاغْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي التَّحِيَضِ...»^۱ آن باشد که اگر در عوض «محیض» دوم از ضمیر استفاده می‌شد، تصور می‌شد به حکم قاعده «الأقرب يمنع الأبعد» ضمیر به «أذى» بازگشت می‌کند که در این فرض، از آیه شرifeه، کبرای کلی «كل اذى يجب الاجتناب فيه» به دست می‌آمد. چنان‌که روشن است تالی فاسد این فرض آن است که در مواردی مانند استحاضه - که «أذى» بر آن صادق است - باید امر به اعتزال باشد، در حالی که چنین برداشتی خلاف مقصود آیه شرifeه است.

اما پاسخ این اشکال آن است که حتی اگر به جای اسم ظاهر «محیض» از ضمیر استفاده می‌شد، تالی فاسد مذکور حاصل نمی‌شد؛ زیرا لازمه بازگشت ضمیر به واژه «أذى» تفریع کبرا بصرفا است که از لحاظ منطقی صحیح نیست. تفصیل این مطلب نیازمند مقدمه‌ای است.

استنتاجات اقترانی به سه شکل صحیح بیان می‌شوند:

الف. صغرا و کبرا به عنوان دو مقدمه ذکر می‌شوند و سپس بعد از ذکر فاء تفریع، نتیجه می‌آید. غالبا استنتاجات اقترانی به همین شکل است؛ مثال: **العالِمُ متغِيرٌ** (صغرا)، **كُلُّ متغِيرٍ حادثٌ** (کبرا)، **فالعالِمُ حادثٌ** (نتیجه).

ب. گاهی کبرا، مطوى است و نتیجه بافاء به صغرا تفریع می‌شود؛ مثال: **زيْدُ عالِمٌ** (صغرا)، **فيجُبُ اكْرَامُهُ** (نتیجه) که کبرا (**كُلُّ عالِمٌ يجُبُ اكْرَامُهُ**) محفوظ است.

ج. گاهی نیز صغرا، مطوى است و نتيجه به کبرا تفريع می شود؛ مثال:
کل عالم يجتب اكرامه (كبرا) فزيد يجتب اكرامه (نتيجه)، كه صغراي «زيد
عالم» مطوى و محذوف است.^۱

پس صورت تفريع کبرا برعصغرا از لحاظ منطقی صحيح نیست. مثلاًنمی توان
گفت: زید عالم (صغراء) فکل عالم يجتب اكرامه (كبرا)؛ زيرا كبرا جنبی از مصدق
بودن زید برای عالم است و زید عالم باشد یا غیر عالم، ارتباطی به صدق کبرا
ندارد؛ لذا باید بین صغرا و کبرا از «واو» استفاده کرد، نه «فاء».

حال با توجه به مقدمه فوق، در آیه شريفه حتی اگر در عوض تکرار اسم «محيض»
از ضمير استفاده می شد، توهمند که ضمير به «أذى» رجوع کند، وجود نداشت و
از اين جهت مانع در ميان نبود؛ زيرا اگر در آيه، ضمير به «أذى» رجوع کند، تفريع
کبرا برعصغرا لازم می آيد که از نظر منطقی نادرست است. مفاد آيه شريفه در اين
فرض چنین خواهد بود:

المحيض هو الاذى (صغراء)، فاعتلوا النساء في الاذى يا فكل اذى
يجب الاجتناب عنه (كبير).

پس مصدق بودن «محيض» برای «أذى» در اين فرض، به اين کبرا که «باید از هر
اذى» اجتناب کرد، ربطی ندارد.

لذا علت نادرستی بازگشت ضمير به «أذى» وجود فاء تفريع در آیه شريفه است؛
ولی اگر در آيه به جای فاء از واو استفاده می شد ممکن بود در فرض استفاده از
ضمير، توهمند شود ضمير به «أذى» رجوع می کند.

تفريج دوم: استدلال به مفهوم آيه محيض

تفريج دوم استدلال به آيه «محيض» تمسک به مفهوم آيه است.
توضيح مطلب: اکثریت فقهاء منکر مفهوم وصف هستند؛ ولی قول به مفهوم
نداشتن لقب اتفاقی است. اين مسئله بالحاظ ذات وصف و لقب است لكن

۱. در واخر حاشية ملا عبدالله به ذکر قیاساتی پرداخته شده که ظاهراً غیر متعین به نظر می رستند و در
قالب هیچ یک از اشکال منطقی نیستند. در این کتاب آمده که این قیاسات، مقدمه مطوبه‌ای دارند
که اگر ذکر شود مشکل قیاس روشن خواهد شد. سپس راه‌های کشف این مقدمه مطوبه را مذکور شده
است (الحاشية على تهذيب المنطق (ملا عبدالله)، ص ۱۲۲ و ۳۹۴).

ممکن است وصف و حتی لقب به سبب وجود قرینه، دارای مفهوم باشند. مثال: اگر سائل در مقام استفهام از معیار اعتضام آب (ونه سؤال از ذکر یک مثال برای آب معتقد) بپرسد: «ما الذى لainجxسـه شـئ؟» و در جواب گفته شود: «الكـرـ»، این جواب هرچند لقب است، ولی دارای مفهوم است و دلالت می‌کند که غیر کر، معتقد نیست.

در آیه شریفه «يـسـأـلـونـكـ عـنـ الـمـحـيـضـ قـلـ هـوـ أـذـىـ فـاغـتـرـلـواـ النـسـاءـ فـيـ الـمـحـيـضـ» نیز مقتضای سؤال از وظیفه عملی و تکلیف استمتعان در حال حیض، بیان کردن تمام تکلیف مکلف نسبت به استمتعان از زن حائض، در پاسخ است؛ لذا اگر حائض دارای دو حکم حرمت وطی در قبّل و دُبْر باشد و در مقام پاسخ فقط حرمت وطی در قبّل ذکر شود، پاسخ ناقص خواهد بود و چنین امری از مولای حکیم محال است؛ لذا ظاهر پاسخ سؤال در آیه مذکور، آن است که تمام وظیفه مکلف، همان است و مفهوم آن حاکی است که مکلف نسبت به غیر آن، وظیفه‌ای ندارد. پس آیه شریفه دال بر حرمت وطی در قبّل در حال حیض است و مفهوم آن، جواز وطی در دبر در حال حیض خواهد بود.

اما این بیان ناتمام است و حتی اگر پذیرفته شود که «محیض» در آیه شریفه به معنای « محل الحیض » است، استدلال مذکور از دو جهت دیگر قابل مناقشه است:

اشکال اول

مقدمه اول: نبود مفهوم وصف در فرض احتمال وضوح حکم موارد عدم وصف اشکال اول این است که وصف يالقب، زمانی با کمک قرینه می‌توانند دارای مفهوم باشند که ذکر آنها به جهت بیان فائدہ‌ای مانند تعیین حکم یا بیان برخی مراتب شمول حکم، نباشد؛ لذا اگر شمول حکمی نسبت به غیر مورد وصف يالقب، روشن و مسلم باشد و فقط شمول آن نسبت به موردی مشکوک باشد، ذکر لقب یا وصف برای احتراز از غیر موردشان نیست؛ بلکه برای تفهیم تعیین و شمول حکم نسبت به مورد خودشان است.^۱ به عبارت دیگر، چنانچه موضوع شک، فقط دارای

۱. استاد^۲ بحث مفهوم را به صورت تفصیلی تر در مباحث ابتدای کتاب النکاح (عدم اشتراط سنگینی مهر در جواز نظر برای شخص خواهان ازدواج؛ تغیریب دوم) مطرح کرده است.

یک فرد، و حکم بقیه افراد روشن باشد، در این صورت قائل شدن به مفهوم نادرست است. در کلمات بزرگان آمده است: «گاهی قید برای تعمیم حکم آورده می‌شود»؛ شاید مرادشان این باشد که شمول حکم نسبت به غیر مورد قید روشن، و نسبت به مورد قید مشکوک است، و برای بیان تعمیم حکم نسبت به مورد قید، تصریح به مورد قید می‌کنند و می‌گویند «فَلَا تُنْهِنَّ لَهُمَا أُفَّ»^۱ یا تصریح به تعمیم می‌کنند مانند «آن شئتم».^۲

مثال: اگر گفته شود «عالیم فاسق را اکرام کنید»؛ در این فرض، حکم اکرام عالم عادل روشن است و می‌دانیم باید اکرام شود؛ پس ذکر قید «فاسق» دارای مفهوم نیست تا اکرام عالم عادل لازم نباشد بلکه برای آن است که مخاطب بداند که لزوم اکرام شامل عالم فاسق نیز می‌شود.

همچنین در آیه شریفه «فَلَا تُنْهِنَّ لَهُمَا أُفَّ»^۳ مقصود آن است که حرمت اعتراض به والدین شامل گفتن «أُفَ» هم می‌شود؛ نه آنکه اختصاص به گفتن «أُفَ» داشته باشد و غیر آن مانند ضرب والدین حرام نباشد.

مقدمه دوم: احتمال وضوح حکم وطی در غیر حیض

در مقام نیز محتمل است صورت مخفی و مورد سؤال، فقط وطی در قبل باشد و حکم وطی در دبر - جوازاً یا تحریماً - برای سائلین روشن باشد و پرسش و پاسخ از جهت بحث وطی در دبر ساخت باشد که در این فرض آیه شریفه دارای مفهوم نیست؛ حال چون از وضعیت زمان صدور آیه شریفه اطلاع دقیقی وجود ندارد، مجرد این احتمال کافی است که آیه دلالت بر مفهوم نداشته باشد.^۴

۱. الإسراء، ۲۳.

۲. مرحوم آقای خوئی در بحث استیذان از ولی در داخل شدن بر او فرموده است: «فَإِنْ ذَكَرْ مَا (ملکت أيمانكه و الذين لم يبلغوا الحلم) اما هو من جهة كثرة الانتهاء بدخولهم عليه، واما من جهة التصریح بعموم الحكم لهم کی لا یتوفم خروجهم عنہ». (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۸۷-۸۸).

۳. الإسراء، ۲۳.

۴. این مطلب با قطعی نظر از روایات و ادلّه دیگر است؛ لذا منافاتی ندارد که در بررسی روایات و ادلّه دیگر، حکم وطی در استفاده شود.

اشکال دوم

اشکال دوم نیز مشتمل بر دو مقدمه است.

مقدمه اول: نظارت آيه به احکام اختصاصی حائض

مقدمه اول این است که حتی اگر پذیریم که آیه شریفه مفهوم دارد باز هم برای اثبات جواز وطی دبر نمی توان به آن تمسک کرد؛ زیرا سؤال از احکام حائض به دو نحو قابل تصویر است:

الف. سؤال از مطلق احکام حائض باشد، به گونه ای که شامل تکلیف حائض نسبت به نماز، روزه، دروغ، غیبت، استمتعان و... باشد. در این فرض، اکتفا کردن به ذکر حرمت وطی در قبّل، مفهومش جواز وطی در دبر است.

اما این تصویر، صحیح نیست؛ زیرا در آیه شریفه، سؤال از احکام و وظایف مختص به حالت حیض است؛ نه تمام تکالیف حائض.

ب. سؤال از احکام اختصاصی حالت حیض از جهت مباشرت باشد که ظاهر آیه شریفه نیز همین است.

مقدمه دوم: احتمال حرمت وطی دبر در غیر حیض

حال که سؤال از احکام اختصاصی حائض است، محتمل است که وطی در دبر در حال طهر حرام بوده و حیض تأثیری در حکم آن نداشته باشد؛ در این صورت سؤال در آیه شریفه ناظر به حکم وطی در دبر نیست؛ زیرا حرمت وطی در دبر از احکام اختصاصی حال حیض نیست ولذا مفهوم اکتفا کردن به بیان حرمت وطی در قبّل، جواز وطی در دبر نیست.

نتیجه بررسی آیه محیض: عدم استفاده حکم وطی دبر از آیه محیض لذا با توجه به ناتمامی هر دو تقریب استدلال به آیه محیض، حکم جواز وطی در دبر را از این آیه نمی توان به دست آورد.

آیه دوم: آیه حرف «فَأَتُوا حَرْثَكُنَّ أَنِّي شَتَّنَّ»

آیه دیگری که برای اثبات جواز وطی دربر به آن تمکن شده آیه حرف است:

«نَسَاوَكُنَّ حَرْثُ لَكُنَّ فَأَتُوا حَرْثَكُنَّ أَنِّي شَتَّنَ وَقَدِمُوا إِلَيْنِي سَكَنَةً وَأَنْقُوا اللَّهَ وَأَغْلَبُوا أَنْكُنَّ مُلَاقِهُ وَبَشَّرُ الْمُؤْمِنِينَ».^۱

در مقام استدلال به این آیه شریفه، دو استدلال بیان می‌شود:

استدلال اول (استناد مرحوم سید مرتضی به آیه حرف) و بررسی آن

مرحوم سید مرتضی در حال حیض، هیچ‌کدام از تمعنات بین سره و رکبه را جایز نمی‌داند، ولی برای جواز وطی دردبر، در غیر حالت حیض به آیه شریفه «آن شتن» استناد کرده و سه مطلب عمده را مطرح کرده است.

مطلوب اول: دلالت «آن» بر «كيف» و «أين»

مطلوب اول این است که «آنی شتن» به معنای «كيف شتن» (هرگونه که خواستید) یا «أين شتن» (هر مکانی که خواستید) است؛ پس آیه شریفه می‌فرماید: هرگونه یا از هر مکانی که خواستید، از زنان خود بهره بجوئید.^۲

مرحوم طبرسی در مجمع البیان نیز هر دو معنا را در «آنی» محتمل دانسته است.^۳

مطلوب دوم: عدم جواز حمل «آنی» بر زمان در مقام

مطلوب دوم مرحوم سید مرتضی این است که در مقام، حمل واژه «آنی» بر زمان جایز نیست؛ زیرا این لفظ به ندرت برای قید زمان استفاده می‌شود - چنان‌که شیخ طوسی نیز این مطلب را پذیرفته است^۴ - بلکه برای زمان از واژه «أيان» و برای مکان از واژه «آنی» و «أين» استفاده می‌شود.

شاهد بر مکانی بودن «آنی» آن است که می‌توان در عوض آن، مواضع استمتعان را

ذكر کرد: «فَأَتُوا حَرْثَكُمْ فِي الْقَبْلِ وَالدِّبْرِ وَفِيمَا دُونَ الْفَرْجِ وَ...»^۵

۱. البقرة، ۲۲۳.

۲. الانصار، ص ۲۹۴؛ رسائل الشهيد المرتضى، ج ۱، ص ۲۳۳.

۳. مجمع البیان، ج ۲، ص ۵۶۴-۵۶۵.

۴. النبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۲۳.

۵. الانصار، ص ۲۹۴؛ رسائل الشهيد المرتضى، ج ۱، ص ۲۳۴.

مطلوب سوم: دلالت (آنی) بر اعم از زمان و مکان

مطلوب سوم این است که حتی بر فرض پذیرش شایع بودن معنای زمانی برای «آنی» علاوه بر مفهوم مکانی، این واژه در آیه بر هر دو معنا حمل می‌شود و بر عموم زمانی و عموم مکانی دلالت می‌کند.^۱

دو تقریب برای مطلب سوم و بررسی آن

مطلوب سوم را به دو شکل می‌توان تقریب کرد.

تقریب اول

توضیح تقریب اول این است که استناد به آیه حرث برای اثبات جواز وطی در دربر زوجه متفرق بر پذیرش دو مقدمه است:

مقدمه اول: صحت استعمال لفظ دریش از یک معنا اوّلاً استعمال لفظ مشترک دریش از یک معنا باید صحیح باشد.

مقدمه دوم: لزوم حمل مشترک لفظی بر تمام معانی از جمله ظرف مکان ثانیاً، لفظ مشترک راهنمگام اطلاق لفظ باید به تمام معانی آن حمل کرد. این مینا مورد پذیرش سید مرتضی^۲ و برخی دیگر از جمله صاحب مجمع البيان^۳ است.

نتیجه: دلالت آیه بر جواز وطی در بنابراین «فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنِّي شَنَثْتُ» شامل وطی در هم خواهد بود؛ زیرا یکی از معانی «آنی» ظرف مکان است.

اشکال تقریب اول: غیر عرفی بودن استعمال لفظ دریش از یک معنا اما این مینا طبق نظر اکثر فقهاء ناتمام است. برخی آن را محال و برخی نیز خلاف ظاهر و محتاج به قرینه دانسته‌اند. طبق نظر مختار نیز گرچه محال نیست ولی غیر عرفی و خلاف ظاهر است.

۱. الانصار، ص ۲۹۴؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۲۳.

۲. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۱۷.

۳. مجمع البيان، ج ۱۰، ص ۶۰۳.

تقریب دوم: دلالت «آنی» بر مشترک معنوی (ظرف اعم از زمان و مکان) اما تقریب دوم برای کلام سید مرتضی چنین است: لفظ «آنی» مشترک معنوی و به معنای «ظرف» - اعم از ظرف مکان و زمان - است. معنای آیه در این فرض چنین است: «در هر ظرفی، هم ظرف مکانی و هم ظرفی زمانی، می‌توانید همسرانتان را اتیان کنید» پس وطی در دبر جائز است.

اشکال: عدم شمول جامع نسبت به «كيف» ولی اشکال این مطلب آن است که اگر «آنی» را تنها دارای معنای زمانی و مکانی بدانیم، شاید جامع عرفی برای آن قابل تصور باشد ولی محروم سید مرتضی، معنای «كيف» را برای «آنی» شاذ ندانست؛ لذا باید معنای «كيف» نیز در این قدر جامع قرار گیرد، در حالی که جامع بین ظرف و «كيف» وجود ندارد؛ پس نمی‌توان «آنی» را مشترک معنوی دانست.

استدلال دوم: کفایت هر یک از معانی «آنی» (كيف و آین) در اثبات جواز وطی دبر می‌توان استدلال دیگری را مطرح کرد که بر اساس آن برای اثبات جواز وطی دبر زوجه، نیازی به پذیرش جامع عرفی یا قبول مبنای سید مرتضی در مشترک لفظی نیست؛ زیرا در «آنی» دو معنا محتمل است و هر کدام از این دو، محتمل باشد، استناد به آیه شریفه برای اثبات جواز وطی در دبر زوجه تمام است بدون اینکه نیازی باشد به دنبال جامع عرفی میان دو معنی باشیم یا نیاز باشد که مبنای سید مرتضی در مشترک لفظی را پذیریم:

الف. «آنی» به معنای «آین» و دارای مفهوم مکانی باشد؛ در این فرض آیه به دلالت وضعی وبالعموم، بر جواز وطی در دبر دلالت می‌کند: «زنانتان حرث شما هستند؛ پس هر مکانی (و موضعی) از حرث خود را خواستید، اتیان کنید». لازم به ذکر است در این فرض «آنی» ظرف برای مکان‌های متعلق فعل است.

۱. اگر پذیرفته شود که بین اسم زمان و مکان، جامع عرفی وجود دارد ولی با «كيف» معنای جامع وجود ندارد، مشابه استدلال دوم که در سطور آنی آمده مطرح خواهد شد و اشکال سومی که بر آن تقریب وارد است بر این تقریب نیز وارد خواهد شد.

ب. «آنی» به معنای «کیف» باشد؛ در این فرض نیز دلالت آیه بر جواز، ممکن است وضعی باشد و مفاد آیه چنین خواهد بود: «زناتان حرث شما هستند؛ پس به هر کیفیتی خواستید، می‌توانید مباشرت کنید». «کیفیت» معنای جامعی است که هم دخول در قُبْل از دُبْر - برخلاف نظر یهود - و هم دخول در دُبْر را شامل می‌شود.^۱

اشکال بر استدلال دوم

اما مرحوم آقای خوئی استدلال به آیه حرث را مردود دانسته و سه اشکال بر آن وارد کرده است، البته اشکال دوم ایشان را مرحوم آقای حکیم نیز مطرح کرده ولی بیان مرحوم آقای خوئی مفصل تراست. در هر حال برای اثبات استدلال اخیر (استدلال دوم) باید هر سه اشکال ایشان پاسخ داده شود و چنان‌که خواهد آمد اشکال سوم ایشان قابل پاسخ نیست؛ لذا استدلال اخیر نیز ناتمام خواهد بود.

اشکال اول: ظرف زمان بودن «آنی» بالحاظ صدر آیه
اشکال اول مرحوم آقای خوئی چنین است:

«إِنَّ كَلْمَةً أَنَّى لَيْسَ مَكَانِيَةً وَإِنَّمَا هِيَ زَمَانِيَةٌ صَرْفَةٌ، كَمَا يَظْهَرُ ذَلِكُ مِنْ مَلَاحِظَةِ الْأَيَّةِ السَّابِقَةِ، حِيثُ قَالَ تَعَالَى 『وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ التَّجْيِيزِ قُلْ هُوَ أَذْيَ فَاقْتَزَلُوا النِّسَاءُ فِي التَّجْيِيزِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَظْهَرُنَّ فَإِذَا ظَاهَرُنَّ فَأُتْوِهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ التَّوَابِينَ وَيَحِبُّ الْمُنَتَّهِينَ» إِنَّهَا تَدَلُّ عَلَى أَنَّ الْمُمْنُوعَ إِنَّمَا هُوَ إِتْيَانُ النِّسَاءِ زَمَانَ حِيسْهِنَ وَفِي تِلْكَ الْحَالَةِ، وَأَمَّا فِي غَيْرِهَا فَيُجُوزُ إِتْيَانُ الزَّوْجَةِ فِي أَيِّ وَقْتٍ شَاءَ الرَّجُلُ».^۲

پاسخ: عدم قربتی صدر آیه برای دلالت «آنی» بر زمان
اما منافاتی بین زمانی بودن منع مباشرت در آیه سابق و اطلاق جواز ایشان در همه مواضع زن در این آیه نیست؛ بدین معنا که ممکن است مفاد آیه چنین باشد: در

۱. الانصار، ص ۲۹۴.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۶.

زمان خاص مبادرت با زنان ممنوع است و بعد از آن زمان از هر موضوعی از موضعی آنان که خواستید، بهره‌مند شوید.

پس آیه سابق (آیه محیض) قرینیت عرفی برای آیه حرث ندارد.

اشکال دوم و بررسی آن

اشکال دوم در کلام مرحوم آقای حکیم و آقای خوئی به دونحو بیان شده است.

کلام آقای حکیم: انصراف ظرف مکان به مکان فعل نه متعلق فعل مرحوم آقای حکیم فرموده است: اگر «آنی» ظرف مکان باشد، ظاهر انصرافی آن، مکان‌های خود فعل است؛ نه مکان‌های متعلق فعل تا شامل مواضع و اجزاء زن شود؛ بدین معنا که هر جا و در هر مکانی خواستید حرث خود را تیان کنید، نه اینکه در هر موضوعی از مواضع زوجه خواستید، اتیان کنید.^۱

در روایات نیز اتیان زوجه در هر مکانی، از حقوق زوج شمرده شده است.^۲

پاسخ: عدم توهمندی حرمت مبادرت در مورد مکان مبادرت

اما پاسخ این است که توهمندی در مورد مکان اتیان و تمتع نبوده است تالازم باشد آیه به جواز آن در مکان‌های مختلف همچون زیر آسمان، زیر سقف، روی بام و غیره تصریح کند^۳ و اگر توهمندی بوده در مورد مکان‌های متعلق فعل اتیان؛ یعنی اعضای بدن زوجه بوده است که آیه بدان ناظر است^۴ و مراد از اتیان،

۱. مستحبک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۵۳.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۵۸، ح ۱: محمد بن یعقوب عن عذہ من أصحابنا عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مَشْعُورٍ، عَنْ مَالِكِ بْنِ عُطَيْبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جعفر ع ع قال: «جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت يا رسول الله ﷺ ما حق الزوج على المرأة فقال لها... ولا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب...» (القتب بالتحريك رحل صغير على قدر السنام) الصحاح، ج ۱، ص ۱۹۸.

۳. استاد^۵: ممکن است در مورد بعضی از فروض نادر توهمندی در مورد مکان مبادرت وجود داشته باشد؛ اما آیات قرآن ناظر به فروض متعارف و نیازهای عمومی است و معمولاً فروض نادر و موارد خاص به سنت ارجاع شده است؛ همچون حکم خمس که اصل آن در قرآن آمده و جزئیات آن به سنت واگذار شده است.

۴. استاد^۶: مؤید این مطلب آن است که کلمه «فی» نیز ظرف زمان و مکان است و در مکان متعلق فعل نیز به کار رفته است، چنان‌که در روایات آمده است: «اتیان النساء في ادب الرهن» که «فی» در مورد

معنای عام انتفاع است و انتفاع از هر مکانی متناسب با آن مکان است؛ مثلاً انتفاع از صورت به تقبیل و از ذُبُر و قُبل به دخول است و آیه ناظر به جواز تمام این انتفاعات است؛ لذا بیان مرحوم آقای حکیم ناتمام است.

کلام آقای خوئی: دلالت ظرف مکان بر مکان مباشرت بالحاظ عدم اراده و قاع در همه موضع بدن بیان مرحوم آقای خوئی در اشکال دوم این است که حتی اگر «آنی» ظرف مکان باشد، مراد هر موضعی از موضع زن نیست تا شامل گوش، دهان، بینی و... شود؛ زیرا این فرض قطعی البطلان است؛ پس مراد هر مکان خارجی است؛ یعنی در هر مکانی که خواستید زوجه خود را اتیان کنید.^۱

پاسخ: تفاوت بین وقایع و اتیان

پاسخ اشکال ایشان این است که در آیه شریفه چنین آمده است: «إِنَّا وَكَذَّبْنَا حَرْثَ لَكُمْ فَأَثْوَرْخَزَنَكُمْ أَنَّى شِئْنَةً»^۲؛ اتیان به معنای موقعه نیست تا اشکال شود که جواز موقعه در برخی موضع، قطعی البطلان است بلکه «اتیان کل شئ بحسبه». به عنوان مثال اتیان صورت به تقبیل، اتیان برخی موضع به ملامسه و برخی دیگر به مباشرت است. بله اگر در آیه شریفه آمده بود «در هر موضعی خواستید، موقعه کنید»، کلام مرحوم آقای خوئی صحیح بود.

اشکال سوم: اراده «قبل» از حرث

اشکال سوم که در کلام مرحوم آقای خوئی بر تقریب سوم وارد شده این است که «حرث» در لغت به معنای کشتزار و در اینجا مراد، محل نطفه و قُبل است؛ زیرا فقط قُبل، صلاحیت کیشت نطفه را دارد و به این قرینه از ابتدا مفاد آیه ضيق است. اگر به کسی گفتند: «این بذر را هر کجا می خواهی کشت کن»، منظور مکان هایی است که بذر قابل روییدن باشد، نه اینکه در چاه یا در دریا بیندازد.^۳

مکان اتیان به کار نرفته؛ بلکه مکان متعلق اتیان، مراد است.

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۶.

۲. البقرة، ۲۲۳.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۶.

تأیید اشکال سوم با بررسی معنای حرث و لحاظ مناسبات حکم و موضوع
بررسی این اشکال منوط به بررسی معنای حرث است. احتمالاتی که در مورد این
تعبیر وجود دارد سه احتمال است:

الف. حرث به معنای محصول و معادل «کشت» در فارسی؛ ممکن است گفته شود این معنا
با ظاهر برخی از آیات دیگر سازگار است و کلام راغب در مفردات مطابق این معناست.^۱
طبق این احتمال، مفاد آیه چنین است: «زنان شما، کشت و محصولی هستند
که برای استفاده شما کاشته شده‌اند پس از به هر کیفیت یا از هر موضعی از
محصول خود بهره ببرید». وزان این آیه که تمام بدن زنان را به محصول تشییه کرده
(نفرموده «فروج نسائكم حرث لكم»)، وزان روایاتی است که زن به «ریحانه» تشییه
شده: «المَرْأَةُ رِيْحَانَةٌ»^۲ یا روایاتی که زن زیبای دارای خانواده فاسد را به گل زیبای
روئیده در لجن زار تشییه کرده: «إِيَاكُمْ وَخَضْرَاءَ الدَّمْنِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا خَضْرَاءُ
الَّدْمَنِ قَالَ الْمَرْأَةُ الْحَسَنَاءُ فِي مَنْبَتِ السَّوَءِ».^۳

در صورتی که معنای «حرث»، کشت و محصول باشد، آیه شریفه از این جهت
صلاحیت استناد برای اثبات جواز وظی در دبر را دارد ولی با مراجعه به متابع لغت
و تفسیر معلوم می‌شود که «حرث» در این معنا به کار نمی‌رود؛ لذا چنین استعمالی
صحیح نیست.^۴ متعلق حرث مصدری، شجر و امثال آن نیست؛ لذا «حرث
الشجر» گفته نمی‌شود و صحیح، «غرس الشجر» است. در کتب لغت، «ارض»
متعلق این معناست: «حرث الأرض».^۵

ب. معنای مصدری (آماده کردن زمین برای بهره‌برداری و زراعت با شخم زدن یا

۱. مفردات الفاظ القرآن، ص ۲۲۶.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۱۰، ح ۳؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۶۸، ح ۱.

۳. الكافي، ج ۵، ص ۳۳۲، ح ۴؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۸، ح ۴.

۴. البته در برخی کتب لغت به معنای زرع نیز به کار رفته است:

الصحاح، ج ۱، ص ۲۷۹: «وَالْحَرْثُ: الْرَّعْ؛ الْمَحْكَمُ وَالْمُحِيطُ الْأَعْظَمُ، ج ۳، ص ۲۹۶: «الْحَرْثُ وَ
الْحَرَانَةُ: الْعَمَلُ فِي الْأَرْضِ زَرْعًا كَانَ أَوْ غَرْسًا، وَقَدْ يَكُونُ الْحَرْثُ نَفْسُ الزَّرْعِ، وَبِهِ فَسْرُ «الْزَّبْخَاجُ» قَوْلَهُ هَذِهِ»
«أَصَابَتْ حَرَثَ قَوْمٍ ظَلَّمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكُتْهُمْ» (آل عمران: ۱۱۷)؛ الطراز الأول، ج ۳، ص ۳۶۹: «وَالْحَرْثُ،
كَفْلُسُ النَّزَعِ؛ تَسْمِيَةٌ بِالْمَصْدِرِ».

۵. برای نمونه: شمس العلوم، ج ۲، ص ۱۴۰؛ لسان العرب، ج ۲، ص ۱۳۴؛ المصباح المنير، ج ۲، ص ۱۲۷.

تخم پاشیدن)؛ این معنا نیز در آیه حرث صحیح نیست؛ زیرا معنا ندارد گفته شود زنان، تخم پاشیدن و آماده کردن زمین هستند.

ج. محل و موضع حرث؛ این معنا در کلمات مفسران^۱ و اهل لغت^۲ ذکر شده و مورد نظر آقای خوئی همین معناست. این معنا مناسب آیه شریقه است. اطلاق حرث به زن، در واقع تشبيه زن به زمینی است که مستعد برای کشت است، به این اعتبار که زن نیز قابلیت تولّد فرزند را دارد.

حال بر طبق معنای سوم، آیا مراد از «نساؤکم حرث لکم» تنها تجویز تمثیل از زن در موضع الدم است یا شامل سایر تمعنات نیز می شود؟

ممکن است گفته شود مراد از کلمه «نساء» در آیه، «فروج» است و یا چنان که برخی گفته اند، «نساء» مضارف الیه باشد و مضارف در تقدیر باشد (فروج نسانکم)^۳، ولی این دو احتمال بسیار بعید است.^۴

ممکن است گفته شود که در آیه شریقه، بدین اعتبار که قسمتی از بدن زن، قابل بهره برداری و مستعد تولید فرزند است، حرث به سرتاسر آن اطلاق شده است، همچنان که به یک زمین، به اعتبار اینکه بخشی از آن قابلیت زراعت دارد، کشتزار گفته می شود، هرچند همه موضع آن آماده کشت و برداشت محصول نباشد؛ لذا اطلاق مذبور عرفی است. طبق این معنا چون حرث به تمام بدن زن اطلاق شده،

۱. أحكام القرآن (جصاص)، ج ۲، ص ۳۹؛ أحكام القرآن (کیاھراسی)، ج ۱، ص ۱۴۰؛ مجتمع البیان، ج ۲، ص ۵۶۴؛ تفسیر الكشاف، ج ۱، ص ۲۶۶؛ الجامع لأحكام القرآن، ج ۳، ص ۹۳؛ إیجاز البیان عن معانی القرآن، ج ۱، ص ۱۵۱؛ غرائب القرآن و رغائب القرآن، ج ۱، ص ۶۱۶؛ تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۲۵۳.
۲. معجم مقایيس اللغو، ج ۲، ص ۴۹؛ مقدمه الأدب، ص ۱۲۳؛ شمس العلوم، ج ۳، ص ۱۳۸۳؛ المصباح المنیر، ج ۲، ص ۱۲۷.
۳. إعراب القرآن (ابن نحاس)، ج ۱، ص ۵۰.

۴. وجه بعد این دو احتمال آن است که تقدیر گرفتن بدون قربه عرفی صحیح نیست؛ علاوه بر این، استعمال «نساء» در «فروج» نیز شاهدی ندارد. در کلمات مفسرین این احتمال نیز مطرح شده که مضارف مقدّری برای «نسانکم» وجود دارد که «وطی» است؛ لذا برای «حرث» همان معنای مصدری لحاظ شده است (البحر المحيط في التفسير، ج ۲، ص ۴۲۸). البته بالحاظ چنین تقدیری، مصخّح برای معنای مصدری «حرث» محقق خواهد شد؛ ولی این تقدیر نیز مانند تقدیر «فروج» خالی از تکلف و بعده نیست و وجه بعد آن بیان شد.

مفاد آیه چنین خواهد بود: از هر جای زن بخواهید می‌توانید تمتع ببرید؛ پس آیه دال بر جواز وطی در دبر زوجه است. به علاوه صحیح نیست آیه را مخصوص مباشرت در قبّل بدانیم؛ زیرا عمدۀ استمتاعات از زن مربوط به غیر از زمانی است که برای تولید نسل، مباشرت می‌شود و چنین نیست که هرگونه تمتع از فرج منجر به تولد فرزند شود، بلکه مثلاً تمتعات پس از بارداری تأثیری در حمل ندارد و از این گذشته پس از طهر زن، هر گونه تمتع از مواضع دیگر بدن هم جایز است؛ لذا هرچند به زن، «حرث» اطلاق شده، ولی نباید حکم مزبور را تنها راجع به موضع الدم دانست و باید مفاد آیه را متضمن تجویز هر گونه تمتع نسبت به همسر به شمار آورد.

اما استفاده چنین اطلاق و عمومی از آیه صحیح نیست؛ زیرا تناسب حکم و موضع اقتضا دارد که مراد آیه اختصاص به تمتع از قبّل (موقع الدم) داشته باشد. وقتی گفته شود: «ازنانタン، مکان کاشتن بذر شما هستند پس حرث خود را اینان کنید» بدین معناست که برای کاشتن بذر و تولید مثل در قبّل آنان مباشرت کنید. ولی در صورتی که صدر آیه، همه مواضع زن را حرث بداند، تغیر این مطلب که برای تحصیل ولد، سراغ وی بروید، صحیح نیست و بین مقدمه و ذی المقدمه تنسابی وجود ندارد.

لذا آیه شرifeه در صدد بیان جواز یا حرمت وطی در دبر زوجه نیست. در صحیحه عمر بن خلاد نیز این آیه مربوط به استمتاع از قبّل و تحصیل ولد دانسته شده است؛ البته تعارض این روایت با موقنه ابن ابی یعقوب^۱ در مباحث آنی^۲ بررسی خواهد شد.

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۲؛ وسائل الشیعہ، ج ۲۰، ص ۱۴۱، ح ۱: عن (احمد بن محمد بن عیسی) عن عمر بن خلاد قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «أي شيء يقولون في إتیان النساء في أحجازهن فلت إن بلعني أن أهل المدينة لا يرون به أساساً فقال إن اليهود كانت تقول إذا أتى الرجل المرأة في خلفها خرج ولده أحوال فائز الله عليه السلام: «نساؤنَّ حَرَثٌ لَكُنْ فَأَتَوْ حَرَثَنَّ أَنِّي شَيْشَنَّ» من خلف أو قذام خلافاً لقول اليهود ولم يعن في أدبارهن».

۲. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۴، ح ۲۹؛ وسائل الشیعہ، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۲: أحمد بن محمد بن عیسی عن علي بن أسباط عن محمد بن حمران عن عبد الله بن أبي يعقوب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: الرجل يأتي المرأة في دبرها قال لا بأس، إذا رضيت قلت فأين قول الله تعالى (فَأَتُوْهُنَّ مِنْ خَيْرٍ أَمْ كُنْدَ الله) فقال هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله إن الله تعالى يقول (نِسَاءُنَّ حَرَثٌ لَكُنْ فَأَتَوْ حَرَثَنَّ أَنِّي شَيْشَنَّ)».

۳. پس از بررسی ادله حرمت وطی دبر، بررسی این تعارض خواهد آمد.

آیه سوم: آیات مربوط به قوم لوط

آیه سوم از آیات مورد استناد برای اثبات جواز وطی دبر، آیات مربوط به قوم لوط است:

﴿قَالَ يَا قَوْمَ هُؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَنْفَهُرُ لَكُمْ فَأَتَقْتُلُو اللَّهَ وَلَا تُخْرُونِ فِي ضَيْفِ أَلِيسْ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ ۝ قَالُوا إِنَّهُ عِلْمٌ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكِ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ ۝﴾^۱
 «وَجَاءَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ يَسْتَبَّشُونَ ۝ قَالَ إِنَّ هُؤُلَاءِ ضَيْفٌ فَلَا تَنْفَضَّوْنُ ۝ وَأَتَقْتُلُو اللَّهَ وَلَا تُخْرُونِ ۝ قَالُوا أَوْلَادُنَا نَهَكُ عنِ الْعَالَمِينَ ۝ قَالَ هُؤُلَاءِ بَنَاتِي إِنْ كَنْتُمْ فَاعْلِمُونَ ۝»
 «أَتَأْتُوكُمُ الذِّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ ۝ وَتَرَوْنَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَرْوَاحِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ غَادُونَ ۝»^۲.

تقریب استدلال: وجود جایگزین شرعی برای لواط

حضرت لوط علیه السلام به قوم خود می‌گوید: «هدفی که شما از میهمانان مرد من دارید از دختران من نیز قابل تحصیل است». قوم لوط به دنبال وطی در دبر بودند؛ لذا این آیات به طور ضمنی وطی در دبر زوجه را تجویز می‌کنند.

مرحوم شیخ طوسی نیز به این آیات برای اثبات جواز، استدلال کرده است^۳ و در برخی روایات نیز این آیات، مستند قول به جواز واقع شده‌اند که در روایات جواز، بررسی خواهد شد.

اشکال به استدلال

چند اشکال براین استدلال وارد است:

اشکال اول: دلالت آیات بر جواز اطفاء شهوت از راه متعارف او لأ، چنان‌که مرحوم سید مرتضی فرموده است، آیات مذکور، در مقام بیان این جهت نیست که هر آنچه از لواط با مردها می‌خواهید با تمام خصوصیات در زنان

۱. هود، ۷۸-۷۹.

۲. الحجر، ۶۴۷، ۷۱ تا.

۳. الشعراء، ۱۶۵-۳۲۸.

۴. الخلاق، ح ۴، ص ۳۲۸.

موجود است تا از آن استفاده جواز وطی در دبر شود؛ بلکه مفاد آیات آن است که هدف شما از لواط، اطفای شهوت به وسیله امر غلط و نامتعارف است، در حالی که خداوند زن را به این منظور خلق کرده است پس با آنان اطفای شهوت کنید که امری مقبول و جایز است؛ لذا آیات مذکور فقط طریق صحیح دفع شهوت را بیان کرده که این طریق در زن، به نحو متعارف با وطی در قبیل است؛ پس آیات دلالتی بر جواز وطی در دبر ندارند.^۱

اشکال دوم: عدم سرایت حکم قوم لوط به شریعت خاتم
ثانیاً، بر فرض که پذیریم وطی در دربر در شریعت حضرت لوط جایز بوده باشد،
چگونه حکم شریعت سابق به شرایع بعدی و شریعت خاتم ﷺ سرایت داده شود؟

جواب اشکال دوم

پیرای حل این اشکال، جواب‌هایی بیان شده است:

جواب اول: اصل نسخ احکام شرایع سابق

جواب اول این است که اصل اولی در شرایع گذشته مادامی که ناسخ آن نیامده، اخذ بدان شرایع است و بعثت نبی بعدی و آوردن شریعت جدید، به خودی خود مانع از اخذ به شرایع گذشته نیست مگر آنکه در شریعت جدید حکمی نسخ شده باشد.^۱

السته بالحاظ روابت این بقطن، که در روابط دسته اول از روابات جواز وطی دیر خواهد آمد این اشکال مترقبه مم شود: اما کلام در این مقام، استفاده از آن به تنها است.

٢- شیخ طوسی در استحباب ترك ازدواج براى کسی که میل به ازدواج ندارد، فرموده است: «وَالذِي لَا يُشْتَهِي الْمُسْتَحْبَبُ أَنْ لَا يَتَرَوَّجُ لِقُولَهُ تَعَالَى 《وَسَيِّئًا وَحَسُورًا》 فَمَدِحَهُ عَلَى كُونِهِ 《فَحُسُورًا》，وَهُوَ الَّذِي لَا يُشْتَهِي النِّسَاءَ» (المبسوط، ج ٤، ص ١٦٠). در جامع المقاصد (ج ١٢، ص ١٠) این کلام رد شده و چنین آمده است: «إِنْ مَدْحَ يَحْبِي بِذَلِكَ لِعَلَهِ لَكُونَهُ كَذَلِكَ فِي شَرْعِهِ، وَشَرِعُهُمْ لَيْسَ شَرِعَنَا، عَلَى أَنَّهُ رِبِّيَا كَانَ مُكْلَفًا بِالسِّيَاحَةِ وَإِرْشَادِ أَهْلِ زَمَانٍ فِي بِلَادِهِ، وَالنِّسَاجُ يَنْبَغِي ذَلِكَ، وَتَحْمِلُ الْحَقْوَنَ يَزِيدُ فِي

جواب دوم: دلالت عدم رد مفاد آیه بر تأیید آن

جواب دوم این است که - چنان‌که مرحوم آفای طباطبائی معتقد بود^۱ - اگر در قرآن مطلبی نقل شود بدون آن‌که رد شود، همین مقدار دلیل بر امضای آن است. این مبنا در موارد مختلف جریان می‌یابد. به عنوان مثال خداوند متعال وقتی در قرآن، سخنان مشرکین را نقل می‌کند، بلاقاصله پس از آن می‌فرماید: «سبحان الله»^۲ که این تنزیه دلیل بر رد مدعای مشرکان است؛ ولی هرگاه سخنی از پیامبران نقل می‌کند، هیچ تخطیه و ایرادی بدان مطلب وارد نمی‌کند و همین دلیل امضای آن مطلب است.

اشکال جواب دوم: احتمال اختصاص تأیید مفاد آیه به زمان سابق
اما این جواب برای اثبات مدعای مورد نظر کافی نیست؛ زیرا ممکن است امضاء عدم رد در قرآن، مربوط به زمان سابق باشد؛ لذا قرآن حکم مذکور را در زمان خودش امضاء می‌کند؛ ولی نمی‌توان حکم زمان‌های بعدی را از آن استفاده کرد؛ لذا در محل بحث ممکن است کلام حضرت لوط و جواز وطی در دیر برای قوم خودش و در زمان خود او صحیح بوده ولی در شرایع بعدی صحیح نباشد.

جواب سوم: وجود احکام ثابت و غیر قابل نسخ در شرایع مختلف

جواب سوم این است که ممکن است گفته شود که در شرایع مختلف، کلیاتی وجود دارد که احکام ثابت و غیر قابل نسخ هستند؛ مانند حرمت ازدواج با محارم^۳،

الأجر، لأنَّ حيننَدَ من لوازم الطاعة و مقتضياتها ...»

شهید ثانی در پاسخ به محقق کرکی پاسخ‌هایی بیان کرده از جمله فرموده است: «و في نظر، لأنَ المدح في كتابنا - وهو شرعاً - مطلق، فلا دلالة على اختصاصه بشرعاً. وعلى تقدير نقله عن شرعه ففي تعديه إلى شرعاً مع نقل القرآن له و عدم الإشارة إلى نسخه دليل على ثبوته. وكون شرعاً ناسخاً لما قبله من الشرائع يفيد نسخ المجموع من حيث هو مجموع أمّا الأفراد فلا للقطع بيقاء كثير منها في شرعاً، كأكل الطيبات و نكاح الحالات وغير ذلك ...» (مسالك الأفهام، ج. ۷، ص ۱۱) گرجه شهید ثانی اصل دلالت مدح حضرت یحیی^{علیہ السلام} را دال بر روحان ترک نکاح نمی‌داند: «والآلي في الجواب أن يقول: إن مدحه بكلمة «حضرورا» - وهو أن لا يشتهر النساء - لا يدل على كون التزويع مع ذلك مرجوحاً ...» (مسالك الأفهام، ج. ۷، ص ۱۱-۱۲).

۱. العیزان فی تفسیر القرآن، ج. ۱۲، ص ۱۶۱؛ ر.ک: العیزان فی تفسیر القرآن، ج. ۲، ص ۲۱۹.

۲. المؤمنون، ۹۱.

۳. الاحتجاج، ج. ۲، ص ۳۴۶؛ تفسیر العیناشی، ج. ۱، ص ۳۱۲، ح ۸۳.

احکام مربوط به حقوق مردم^۱ مانند احکام میان زن و شوهر، تحریم شرب خمر؛ لذا تأثیر زمان و مکان در دسته‌ای از احکام، بسیار بعید است.

در مقام نیز بعید است مرد در شرایع سابق، ولایت تام بر سراسر بدن زن خود داشته باشد و در این شریعت سهل و سمحه^۲، از جهاتی چهار تضییق شده باشد.

۱. احکام مربوط به حقوق مردم که ریشه در حسن و قبح فطری دارد امری نیست که مختص به زمان و مکان خاصی باشد بلکه هرچه مصادق ظلم باشد معنی است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَا عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُ اللَّهُ أَكْلَمُ الْمُذَكَّرِ» (النحل، ۹۰).

۲. با توجه به آنچه در مفاسد عظیمه و شدت گناه شرب خمر بیان شده - گرچه در عظیم بودن مفاسد آن نیازی به بیان شارع نیست - شکی نیست که حرمت این گناه مختص به یک شریعت نیست؛ علاوه بر این، از روایات نیز می‌توان استفاده کرد که شرب خمر در همه شرایع حرام بوده است و این منافاتی با تدریجی بودن بیان احکام ندارد؛ زیرا بیان تدریجی حرمت شرب خمر به معنای حلال بودن واقعی آن نیست. توجه به روایات ذیل، این امور را ثابت می‌کند:

الکافی، ج ۱، ص ۱۴۸، ح ۱۵: علی بن ابراهیم عن أبيه عن الزیان بن الصلت قال سمعت الرضا علیه السلام يقول «ما بعث الله نبیاً قط إلا بحریم الخمر و أن يقرئ الله بالباء».

الکافی، ج ۶، ص ۴۵۲، باب أن الخمر رأس كل إثم وشر.

الکافی، ج ۷، ص ۲۶۲، ح ۱۲: محمد بن احمد عن أبي عبد الله الزاری عن الحسن بن علي بن أبي حمزة عن أبي عبد الله المؤمن عن إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله علیه السلام الزین أضر أو شرب الخمر وكيف صار في الخمر نهانين وفي الزین مائة فقال بإسحاق الحد واحد ولكن زيد هذا التضییع التطفة ولو وضعه إليها في غير موضعها الذي أمره الله علیه السلام به».

تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۵۲، ح ۷۵: عن محمد بن قیس قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام و سأله عطا و نحن بمكة عن هاروت و ماروت فقال أبو جعفر علیه السلام: «إن الملائكة كانوا يتزلجون من السماء إلى الأرض في كل يوم و ليلة يحفظون أعمال أهل أوساط الأرض من ولد آدم و الجن فيكتبون أعمالهم و يعرجون بها إلى السماء، قال فضح أهل السماء من معاصي أهل أوساط الأرض فتزامروا بينهم مما يسمعون و يرون من افترائهم الكذب على الله و جرائمهم عليه و نزهوا الله فيما يقول فيه خلقه و يصفون قال: فقالت طائفة من الملائكة: يا ربنا ما تخذب بما تعمل خلقك في أرضك ... قال أبو جعفر علیه السلام: وأحب الله أن يرى الملائكة قدرته و نافذ أمره في جميع خلقه و يعرف الملائكة ما من به عليهم مما عدله عنهم من جميع خلقهم وما طبعهم عليهم من الطاعة و عصمهم به من الذنوب، قال: فأوحى الله إلى الملائكة أن انددوا منكم ملکین حتى أهبطهما إلى الأرض ... قال: ثم أوحى الله إليهمما انظرا لا تشركا بي شيئاً ولا تقتلان النفس التي حرمته، ولا تزنيان ولا تشربان الخمر ...».

۳. الکافی، ج ۲، ص ۱۷، ح ۱: علی بن ابراهیم عن أبيه عن احمد بن محمد بن محمد بن خالد عن ابراهیم بن محمد الثقفی عن محمد بن مروان جمیعاً عن اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابراهیم بن محمد الثقفی قال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَعْطَى مُحَمَّداً علیه السلام شرائع نوح

برای اثبات مدعای تقریب دیگری مبتنی بر استصحاب احکام شرایع سابق وجود دارد که محل تأمل است و چون اساس استصحاب در شباهات حکمیه مورد پذیرش نیست، از ذکر آن صرف نظر می‌شود.

بنابراین، باللحاظ مجموع جواب اول و سوم می‌توان اشکال سرایت حکم به شریعت خاتم را خصوصاً با توجه به استدلال به این آیات در روایات، پاسخ داد.

استناد به آیه قوم لوط در روایات برای حکم جواز

در برخی از روایات مثل صحیحه ابن یقطین^۱ و صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج^۲، برای جواز وطی دبر، به آیات مذکور استدلال شده است و همین مطلب نشانگر این است که جواز مستفاد از آیات مذکور در دین خاتم هم وجود دارد. مباحثه مربوط به صحیحه ابن یقطین و سایر روایات در بحث روایات خواهد آمد.^۳

روایات جواز وطی دبر

اما روایات جواز وطی در دبر را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

دسته اول: روایاتی که دلالت بر جواز می‌کند بدون اینکه فرض حیض در

و ابراهیم و موسی و عیسیٰ علیهم السلام التوحید والاخلاص و خلع الأنداد و الفطرة الحنفية الشمحة...^۴؛ و ج، ۵، ص ۴۹۴، ح ۱: عَذَّةٌ مِّنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ جَعْفَرٍ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ أَبِي الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیهم السلام قَالَ: «جاءَتْ امْرَأَةٌ عُثْمَانَ بْنَ مَظْعُونَ إِلَى النَّبِيِّ علیهم السلام فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ عُثْمَانَ يَصُومُ النَّهَارَ وَيَقُومُ اللَّيلَ فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ علیهم السلام مَغْصِبًا يَحْمِلُ نَعْلَيْهِ حَتَّى جَاءَ إِلَى عُثْمَانَ فَوَجَدَهُ يَصْلِي فَانْصَرَفَ عُثْمَانَ حَسِنَ رَأَيِ رَسُولِ اللَّهِ علیهم السلام فَقَالَ لَهُ يَا عُثْمَانَ مَا يَرْسَلُنِي اللَّهُ تَعَالَى بِالزَّهْبَاءِ وَلَكِنْ يَعْتَنِي بِالْحَنَفِيَّةِ الْتَّهْلِهَةِ أَصْوَمُ وَأَصْلَى وَالْمَسُّ أَهْلِي فَمَنْ أَحْبَطْ فَطْرَتِي فَلِيَسْتَنِي بِسَنْتِي وَمِنْ سَنْتِي النِّكَاحِ».

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۴-۴۱۵، ح ۳۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۲۰؛ احمد بن عیسی عن موسی بن عبد الملک و الحسین (الحسن) بن علی بن یقطین و موسی بن عبد الملک عن رجل قال: «سأله أبا الحسن الرضا علیهم السلام عن اثنان الرجل المرأة من خلفها. فقال: أحثتها آية من كتاب الله علیهم السلام قول لوط علیهم السلام «هولاء بناتي هن اطهر لكم» وقد علم انهم لا يريدون الفرج...».

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۸، ح ۱۲: محمد بن مسعود العیاشی فی تفسیره عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سمعت أبا عبد الله علیهم السلام ذكر عنده إثبات النساء في أدبارهن فقال ما أعلم آية في القرآن أحث ذلك إلا واحدة إِنَّكُنْ لَتَأْثُرُنَّ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ ذُنُونِ النِّسَاءِ».

۳. بررسی روایت علی بن یقطین در روایات جواز وطی دبر، دسته اول (روایات جواز بدون فرض حیض) مطرح خواهد شد و روایت عبد الرحمن بن الحجاج نیز در ذیل همین روایت بررسی خواهد شد.

آن‌ها شده باشد.

دسته دوم: روایاتی که در فرض حیض، وطی دبر را جایز می‌داند و در کلمات فقهاء ذکر نشده است.^۱

دسته اول: روایات جواز بدون فرض حیض

هفت روایت در این دسته قرار دارند که عمدۀ آنها، صحیحه صفوان و علی بن یقطین و مونثه ابن ابی یعفور است.

روایت اول: صحیحه صفوان

عنه (احمد بن محمد بن عیسی) عن علی بن الحکم قال سمعت صفوان يقول:
 «قلت للرّضا عليه السلام: إن رجلا من مواليك أمرني أن أسألك عن مسألة
 فهابك واستتحي منك أن يسألوك قال ما هي قال قلت الرجل يأتي
 امرأته في دربه قال نعم ذلك له قلت فأنت تفعل ذلك قال لا إنما
 لانفعل ذلك».»^۲

دلالت روایت بر جواز نه کراحت وطی دبر

دلالت صحیحه فوق بر جواز روشن است. فقط کسانی خواسته‌اند از ذیل روایت «انالانفعل ذلك» کراحت را استفاده کنند.^۳ مشابه این صحیحه روایت دیگری است که در کتب روایی نیامده؛ ولی فاضل مقداد در تنقیح آن را آورده است؛ و فی روایة

۱. چنان‌که در مسئلۀ بعدی (وطی دبر حانض) خواهد آمد، استاد عليه السلام در اکثر این روایات اشکال سندي یا دلالی می‌کند و تنها روایت عبد‌الملک بن عمرو را از نظر سند و دلالت معتبر دانسته است؛ اما بسیاری از اصحاب، مناقشه استاد عليه السلام را مطرح نکرده‌اند؛ لذا مناسب بود این دسته از اخبار رانیز در مقام (وطی دبر) مطرح می‌کردند.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۶-۴۱۵، ح ۳۵؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۴۵، ح ۱. گاهی همان طور که استاد عليه السلام فرموده است از این روایت به صحیحه علی بن حکم تعبیر شده است که تعییر درستی نیست و خلاف اصطلاح است؛ زیرا علی بن حکم راوی از صفوان است. مثلاً مرحوم آفای حکیم در مستمک (ج ۲۴، ص ۶۱) چنین فرموده است: «و يشهد له جملة من النصوص، كصحبي
 على بن الحكم». مشابه این مطلب در تعریر درس مرحوم آفای خونی نیز وجود دارد (موسوعة الإمام
 الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۹): «و منها: معتبرة على بن الحكم، قال: سمعت صفوان يقول: ...».

۳. کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۶۷.

عنه (يعنى عن الرضا عليه السلام) «أنهى عنه أهلي و خواص أصحابي». ^١

اما چنین تعابیری که بیشتر جنبه شخصی دارند، دلالت بر کراحت نمی کند؛ خصوصاً اگر مورد، خلاف شئون متعارف و شخصیت اجتماعی گوینده باشد.

به عنوان مثال اگر مرجع تقليد بعد از بیان جواز متور سواری، در جواب سؤال از اینکه «آیا شما هم این کار را انجام می دهید؟» پاسخ دهد: «ما این کار را انجام نمی دهیم» یا حتی بگوید: «خانواده و نزدیکان خود را هم اجازه نمی دهیم»، دلیل منع کلی - حتی به نحو کراحت - نیست بلکه جنبه شخصی و حفظ شئونات را دارد. همین اشكال را صاحب حدائق با بیان مسئله متوجه مطرح کرده است.

در مقام نیز وطی در درب خلاف شئون و حیثیت امام عليه السلام است، خصوصاً که در محیط عame آن را حرام می دانستند؛ لذا احتراز امام عليه السلام از انجام آن و حتی منع نزدیکان

١. التفتح الرابع، ج ٣، ص ٢٤.

٢. الحدائق الناصرة، ج ٢٣، ص ٨٥: «وأما قول الرضا عليه السلام في صحبيحة علي بن حكم «إنما ان فعل ذلك»، فالظاهر أن المراد منه إنما هو أنهما لشرف مقامهم و علو منزلتهم لا يفعلون مثل ذلك، كما في حديث المتعة، لما قال له السائل: «فهل يسرك أن بناتك وأخواتك يتمتعن» فأعرض عليه السلام عنه حيث ذكر نساءه وبناته عليه السلام، إذ لا دلالة فيه على كراحت المتعة».

روایتی که صاحب حدائق به آن اشاره کرده، روایت چهارم از «ابواب المتعة» از کافی شریف است:

علی عن أبي عمیر عن عمر بن اذینة عن زرارة قال: « جاء عبد الله بن عمیر اللیثی إلى أبي جعفر عليه السلام فقال له ما تقول في متعة النساء فقال أحلفها الله في كتابه وعلى لسان نبیه صلی الله علیه و آله و سلم فهي حلال إلى يوم القيمة فقال يا أبي جعفر مثلك يقول هذا وقد حرمها عمر ونهى عنها فقال وإن كان فعل قال إني أعيذك بالله من ذلك أن تحمل شيئاً حرمة عمر قال فلأت على قول صاحبك وأنأ على قول رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فهلم الأعنك أن القول ما قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم وأن الباطل ما قال صاحبك قال فأقبل عبد الله بن عمیر فقال يسرك أن نساءك وبناتك وأخواتك وبنات عماتك يفعلن قال فأعرض عنه أبو جعفر عليه السلام حين ذكر نساءه وبنات عمه». (الکافی، ج ٥، ص ٤٤٩، ح ٤).

مشابه همین مطلب در مناظره بین مؤمن طاق وابی حنیفة مطرح شده که در همین باب کافی، حدیث هشتم آمده است:

علی رفعه قال: «سأل أبو حنیفة أبا جعفر محمد بن التعمان صاحب الطلاق فقال له أبا جعفر عليه السلام ما تقول في متعة أنها حلال قال عليه السلام نعم قال فما يمنعك أن تأمر نساءك أن يستمتعن و يكتسبن عليك فقال له أبو جعفر عليه السلام ليس كل الصناعات يرغب فيها وإن كانت حلالاً للناس أقدار و مراتب يرفعون أقدارهم ولكن ما تقول يا أبا حنیفة في التبديد أنت زعم أن حلال فقال نعم قال فما يمنعك أن تقنعد نساءك في الحوانيت بتذاذات فيكتسبن عليك فقال أبو حنیفة واحدة واحدة و سهمك أند...

و اصحاب خود از انجام آن عمل، دلیل بر کراحت برای عموم افراد نیست؛ بلکه فقط کسانی منع شده‌اند که شئون و حیثیت آنان، شأن و حیثیت امام علیهم السلام است.

روایت دوم: صحیحه ابن یقطین

احمد بن عیسی عن موسی بن عبدالملک والحسین (الحسن) بن علی بن یقطین و موسی بن عبدالملک عن رجل قال:

«سأّلت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن اتيان الرجل المرأة من خلفها.

فقال: أحلّتها آية من كتاب الله عز وجل قول لوط عليه السلام «هؤلاء بناتي هنّ اطهّر

لكلم» وقد علم انهم لا يريدون الفرج ...»^۱

بررسی سند

این روایت در برخی از کتب استدلالی به عنوان مرسله عبدالملک ذکر شده^۲، در حالی که روایت مستنده و صحیحه است. چون احمد بن محمد بن عیسی این روایت را به دو طریق از حضرت رضا عليه السلام نقل می‌کند:

الف. به طریق ابن یقطین که بنا به اختلاف نسخ یا «حسین بن علی بن یقطین»^۳ است و یا «حسن بن علی بن یقطین»^۴ که هر دو نقه‌اند. ابن یقطین مستقیماً از حضرت رضا عليه السلام نقل می‌کند و شاهد بر نقل مستقیم ابن یقطین از حضرت رضا عليه السلام وجود همین روایت به نقل مستقیم او از حضرت در تفسیر عیاشی است.^۵

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۴-۴۱۵، ح ۳۱؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۳.

۲. جامع المقادص، ج ۱۲، ص ۵۰۰؛ جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۱۰۴.

۳. رجال الطوسي، ص ۳۵۵: «ثقة».

برادر او یعنی حسن بن علی بن یقطین نیز ازاو اکثار روایت کرده است.

۴. رجال النجاشی، ص ۴۵؛ فهرست الطوسي، ص ۱۲۵: «كان فقيها متكلماً»؛ رجال الطوسي، ص ۳۵۴: «ثقة».

احمد بن محمد بن عیسی نیز ازاو اکثار روایت کرده که نشان از اعتماد به او است. برای نمونه در تهذیب بیش از سی روایت را احمد بن محمد بن عیسی ازاو نقل کرده است.

۵. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۱۵۷، ح ۵۶: عن الحسين بن علی بن یقطین قال: «سأّلت أبا الحسن عليه السلام عن إتيان الرجل المرأة من خلفها قال عليه السلام: أحلّتها آية في كتاب الله قول لوط (هؤلاء بناتي هنّ اطهّر لکنّ)

ب. از موسی بن عبدالملک که او از شخصی نامعلوم (عن رجل) نقل کرده است؛ لذا این طریق مرسله است.^۱

البته احتمال قوی این است که این دو طریق، متعدد باشند و «رجل» همان ابن یقطین باشد؛ چون بسیار بعید است که سؤال و جوابی به تعبیر واحد، توسط دو شخص مختلف پرسیده شده باشد. به هر حال به دلیل طریق اول، روایت صحیح است و مرسل بودن طریق دوم ضرری نمی‌رساند.^۲

بررسی دلالت

با استدلال امام علیؑ به آیه شریفه، وجه دلالت آیه بر مدعای روشن می‌شود. در صورت فقدان این روایت، استدلال به آیه مواجهه با این اشکال بود که چگونه حکم شریعت سابق به شرایع بعدی و شریعت خاتم ﷺ تسری داده می‌شود؟ که البته این اشکال در بررسی آیات قوم لوط پاسخ داده شد؛ ولی اشکال عمدۀ که توسط مرحوم سید مرتضی مطرح شد باقی ماند. آن اشکال این بود که محتمل است که مراد حضرت لوط علیؑ، اطفالی شهوت باشد. در هر حال، روایت مذکور، هر دو اشکال را مرتضع می‌سازد و مراد حضرت لوط علیؑ همان «ایران النساء فی أدبارهن» به جای اتیان الرجال است. در برخی روایات دیگر، آیات دیگری در مورد قوم لوط علیؑ مستند واقع شده که به دونمونه اشاره می‌شود:

الف. محمد بن مسعود العیاشی فی تفسیره عن عبد الرحمن بن الحجاج قال:
سمعت أبا عبد الله علیؑ و ذكر عنده إتیان النساء فی أدبارهن فقال

وقد علم أنهم ليس الفرج بريدون».

۱. البته موسی بن عبد الملک نیز ناشناخته است و روایت حتی اگر مرسله نیز نبود از این جهت نیز ضعیف بود.

۲. اعتبار این سند قابل مناقشه است؛ زیرا طبق برخی نقل‌ها حسن بن علی بن یقطین راوی مباشر نیست؛ بلکه راوی از موسی بن عبد الملک است:
أحمد بن محمد بن عيسى عن موسى بن عبد الملك والحسن بن علي بن يقطين عن موسى بن عبد الملك عن رجل قال: «سألت أبا الحسن الرضا ع...» (الاستبصار، ج. ۳، ص. ۲۴۳، ح. ۳).
در کشف الرموز (ج. ۲، ص. ۱۰۵) نیز به همین سند نقل شده است: (روی الحسين بن علي بن يقطين، عن موسى بن عبد الملك، عن رجل، قال: ...).

ما أعلم آية في القرآن أحالت ذلك إلا واحدة «أَنْكَثَ لِتَائُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً
مِنْ دُونِ النِّسَاءِ» الآية.^٤

بـ. أحمد بن محمد السعيري في كتاب التنزيل والتحريف، عن الحسين (الحسن)
بن علي بن يقطين عن أبي الحسن الرضا عليه السلام :

«أَنَّهُ سَئَلَ عَنِ إِتْيَانِ النِّسَاءِ فِي أَدِبَارِهِنَّ فَقَالَ مَا ذَكَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ذَلِكَ
فِي الْكِتَابِ إِلَّا فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ وَهُوَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ «أَتَأْتُونَ الْذُكْرَانَ مِنَ
الْعَالَمِينَ وَتَذَرُّونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَرْوَاحِكُمْ بَلْ أَتَتُنَّ قَوْمًا عَادُونَ».^٥»

در مجموع و با عنایت به این روایات معلوم می شود که حضرت لوط عليه السلام به قوم
خود فرموده است: «آتَچَهْ شَمَا اَزْمَرْدَانَ مِنْ خَوَاهِيدَ بَا زَنَ نِيزَ تَامِينَ مِنْ شَوْدَ»؛ لذا
استدللاه به این آیات از قرآن نیز به ضمیمه این روایات تمام خواهد بود.

البته اینکه امام عليه السلام می فرمایند: فقط یک آیه قرآن آن را حللا نموده، و در روایت
دیگر به آیه ای غیر از این آیه استناد می کنند، به احتمال قوی وجهش این است که
از نظر معنا بین آیات مربوطه، وحدتی وجود دارد؛ پس کلمه آیه، یعنی آیه ای که از نظر
نوعی یک آیه است؛ زیرا همه آنها بر موضع واحدی تکیه دارند. مالک، فقیه مدینه،
دلیل بر جواز وطی در دبر را آیه حرث می دانسته^٦ و این روایات در واقع رده مالک
است که آیه حرث، دلالت بر جواز ندارد تا در نتیجه حقی از حقوق شوهر باشد.
ممکن است گفته شود که در مرسله عیاشی از عبدالله بن ابی یعقوب چنین آمده
است: «قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن إتيان النساء في أعيجازهن قال لا بأس، ثم تلا

١. الأعراف، ٨١.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ١٤٨، ح ١٢.

٣. الشعراء، ١٦٥-١٦٦.

٤. مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص ٢٣٢.

٥. عنه (أحمد بن محمد بن عيسى) عن معمر بن خلاد قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «أَيْ شَيْءٍ يَقُولُونَ
فِي إِتْيَانِ النِّسَاءِ فِي أَعْجَازِهِنَّ قُلْتَ إِنَّهُ بِلَغْنِي أَنَّ أَهْلَ الْمَدِينَةِ لَا يَرْوُنَ بِهِ أَسَاقَالَ إِنَّ الْيَهُودَ كَانَتْ تَقُولُونَ
إِذَا أَتَى الْرِّجَلَ الْمَرْأَةَ فِي خَلْفِهَا خَرْجَ وَلَدَهُ أَحْوَلَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «إِنَّا أَنْكَثَنَا حَزْنَتْ لَكُمْ فَأَتُؤْخَذُنَّ كَمَا أَنْ شَاءُنَا»
مِنْ خَلْفِ أَوْ قَدَامِ خَلَالِهِ لِقَوْلِ الْيَهُودِ وَلَمْ يَعْنِ فِي أَدِبَارِهِنَّ». (تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج ٧،
ص ٤١٥، ح ٣٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ١٤١، ح ١).

هذه الآية «إِنَّا كُنَّا حَرْثًا لَكُنَّ فَأَتُوا حَرْثَكُنَّ أَئِ شَيْئًا».^١

لذا در این روایت، جواز وطی در در بر به آیه شریفه حرث، مرتبط دانسته شده است. اما پاسخ این است که این روایت در نقل عیاشی، ناقص نقل شده و شاهدش نقل کامل صحیحه عبدالله بن ابی یعفور است که در تهذیب (روایت بعدی) آمده است، تعبیر «ثم تلا هذه الآية» در نقل عیاشی نیز اشاره به فاصله دارد و آیه شریفه حرث، در نقل کامل روایت ابن ابی یعفور مربوط به تولید نسل و وطی در قبّل است.

روایت سوم: موتفه عبدالله بن ابی یعفور
احمد بن محمد بن عیسی عن علی بن اسباط عن محمد بن حمران عن عبد الله
بن ابی یعفور قال:

سأّلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة في دربه قال لا بأس
إذا رضيت قلت فأين قول الله تعالى (فَأَتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُمُ اللَّهُ) فقال
هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله إن الله تعالى
يقول (إِنَّا كُنَّا حَرْثًا لَكُنَّ فَأَتُوا حَرْثَكُنَّ أَئِ شَيْئًا).^٢

بررسی سند (علی بن اسباط)

سند این روایت فقط از ناحیه علی بن اسباط، مورد اشکال واقع شده است. او فطحی شد و طبق ادعای برخی، تا آخر عمر بر انحراف خود باقی ماند^٣; ولی نجاشی معتقد است او بعد از مراجعه به امام جواد عليه السلام و بعد از آنکه حضرت، «فطحیت» را تخطه کردند، مستبصر شد.^٤

البته علی بن اسباط با وجود اینکه در کل مدت عمر یا مقداری از آن فطحی بوده، ثقه است و از این جهت مانعی در اخذ به روایات او نیست؛ ولی چون نمی دانیم در زمان استقامت این روایت را نقل کرده یا در زمان انحراف؛ لذا این روایت حکم موتفه را دارد.

١. وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ١٤٧، ح ١٠.

٢. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٤١٤، ح ٢٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ١٤٦، ح ٢.

٣. ر.ک: رجال الكثني، ص ٥٦٢، رقم ١٠٦١.

٤. رجال النجاشي، ص ٢٥٢.

ممکن است گفته شود که این روایت در فرض عدول علی بن اسپاط به مذهب حق، صحیحه است؛ زیرا اگر نقهای منحرف، استبصار پیدا کرد، تشکیک نکردن او در روایات سابق خودش، امارة بر امضای آن روایات است و لذا روایات قبلی نیز صحیحه می‌شود.

اما این مبنای محل تأمل و اشکال است و باید در جایگاه مناسبی بررسی شود.^۱

نقلی دیگر از عبدالله بن أبي یعفور

نقل دیگر این روایت، نقل حماد بن عثمان از ابن أبي یعفور است:

عن أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنْ مَعاوِيَةَ بْنِ حَكَمٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَمَادَ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي یَعْفُورِ قَالَ: «سَأَلَتْ أُبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرِّجُلِ يَأْتِي الْمَرْأَةَ فِي دِبَرِهَا قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ».^۲

ناقل از حماد بن عثمان، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی است.^۳ در باره فطحی بودن معاویة بن حکیم نیز، اختلاف شده^۴؛ ولی چون در وثاقت او تردیدی نیست، پس این روایت حداقل، موّقّه است؛ البته به احتمال قوی، این روایت تقطیع شده روایت سابق است.^۵

۱. شاید وجه تأقلم این باشد که اگر شخصی مستبصر شود و سپس همه روایات زمان انحراف را تقریر و تأیید کند می‌توان روایات قبلی اور اتصحیح کرد اما مجرد نرسیدن رد او یا عدم اظهار تأیید او نسبت به روایات سابقش برای تصحیح آن روایات کافی نیست، خصوصاً اگر در لحظات آخر عمر این استبصار رخ داده باشد.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۴؛ الاستبصار، ج ۳، ص ۲۴۳، ح ۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ح ۴۷، ص ۵.

۳. تنها در کافی بیش از سی مورد است که با تصویری به لقب بزنطی، از حماد بن عثمان روایت نقل شده است. در این طبقه کسی با نام احمد بن محمد بزنطی وجود ندارد.

۴. در رجال کشی فطحی بودن معاویه بن حکیم از جانب عیاشی نقل شده (رجال الكثني، ص ۳۴۵، رقم ۶۳۹) و همچنین خود جانب کشی نیز در جای دیگر این راوی را از جمله فطحیه برشمرده است (رجال الكثني، ص ۵۶۳، رقم ۱۰۶۲)؛ اما مرحوم نجاشی تصویری به وثاقت و جلالت او می‌کند (رجال النجاشي، ص ۴۱۲، رقم ۱۰۹۸) بدون اینکه اورا فطحی بداند.

۵. دونقل دیگر از این روایت وجود دارد که یکی مرسله و دیگری مرفوعه است و استاد^۶ در بررسی کلام مرحوم آفای خونی در بحث تعارض روایات جواز و حرمت وطی دیر به بررسی هر چهار نقل خواهد پرداخت. در هر حال قید «اذا رضيت» فقط در نقل محدث بن حمران از ابن ابی یعفور وجود دارد.

بررسی دلالت

دلالت روایت بر جواز وطی در در در مباحث آتی بیان خواهد شد.^۱

روایت چهارم: روایت حماد بن عثمان

عنه (أحمد بن محمد بن عيسى) عن ابن فضال عن الحسن بن الجهم عن حماد بن عثمان قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام أو أخبرني من سأله عن رجل يأتي المرأة في ذلك الموضع وفي البيت جماعة فقال لي ورفع صوته قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من كلف مملوكه ما لا يطيق فليبعه^۲ ثم نظر في وجوه أهل البيت ثم أصغى إلى فقال لا بأس به»^۳

بررسی سند (احتمال مرسل بودن روایت)

عبارت «سألت أبا عبد الله عليه السلام أو أخبرني من سأله» به دو شکل نقل شده است:
 الف. در بعضی از نسخ تهذیب «او» آمده است. در صورت اطمینان از صحت این نسخه، روایت موئقه می شد؛ زیرا روایت دو طریق پیدا می کرد:
 اول: حماد بن عثمان، مستقیم از امام عليه السلام سؤال کرده بود. چون در این طریق ابن فضال، فطحی و ثقه است، روایت موئقه خواهد بود.
 دوم: شخصی مجھول از سؤال خود به حماد بن عثمان خبر داده، که با این طریق، روایت مرسله است. اما ارسال در یک طریق، مضار به موئقه

۱. در چند جهت این روایت مورد بحث قرار خواهد گرفت:

جهت اول: آیا قید «اذا رضيت» صحیح است؟

جهت دوم: آیا از روایت ابن ابی یعقوب در نقل برقی از ابن ابی یعقوب که مرفوعه است، می توان استفاده کراهت کرد؟

جهت سوم: آیا بین موئقه ابن ابی یعقوب و صحیحه معمر بن خلاد در تفسیر آیه حرث تعارضی وجود دارد؟ وجه جمع چیست؟

۲. در نقل وسائل چنین است: «فليعنده»: تفاوت های دیگری نیز بین نقل وسائل و تهذیب مطبوع وجود دارد که در دلالت تأثیرگذار نیست.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۳؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۴.

البته، در جامع أحادیث الشيعة (ج ۲۰، ص ۲۱۷، ح ۹) «مملوکه» به اشتباه «مملوکة» نقل شده است.

بودن روایت به واسطه طریق دیگر نیست.

ب. در نسخه چاپی تهدیبین، «او» آمده است. در این فرض سند روایت مردد بین مرسل و موافق است؛ لذا روایت از اعتبار ساقط است.
ممکن است گفته شود اگر تردید از حماد بن عثمان باشد، سند روایت معتبر است؛ زیرا حماد بن عثمان از اصحاب اجماع است.
اما دو پاسخ قابل بیان است:

• اولاً، اصل مبنای اعتبار روایات اصحاب اجماع به معنای وثاقت مشایع بی‌واسطه یا با واسطه آنها، مورد پذیرش نیست.

• ثانیاً، شاید تردید در روایت، از حسن بن جهم باشد، بلکه بعید است تردید از حماد بن عثمان باشد؛ زیرا با تفصیلی که وی روایت را نقل کرده مستبعد است که مردد باشد خود از امام علیه السلام سؤال کرده یا شخص مجھولی سؤال پرسیده است.

نتیجه: چون متن روایت مردد بین دو نسخه «او» - تا روایت به واسطه یک طریق، معتبر باشد - و نسخه «او» است - تا روایت به واسطه تردید بین طریق صحیح و سقیم، نامعتبر باشد - نمی‌توان آن را معتبر دانست.

بررسی دلالت (نقیه‌ای بودن روایت)

صاحب حدائق از این روایت استفاده تقیه کرده است.^۱

توضیح مطلب:

امام علیه السلام سخنی مجمل از پیامبر علیه السلام را با صدای بلند بیان فرمودند به گونه‌ای که عموم حاضرین فکر کنند که حضرت با کلام پیامبر علیه السلام جواب سائل را به خلاف بودن این کار داده‌اند و بعد از آن جواب واقعی یعنی «لابأس به» را به آرامی در گوش او فرمودند که نشان از تقیه‌ای بودن جو دارد.

نتیجه‌ای که از بررسی روایت به دست می‌آید این است که اگر روایتی با مفاد نهی از وطی در دبر در این جو صادر شود و ندانیم که تقیه‌ای است یا خیر، نمی‌توان از اصل عدم تقیه استفاده کرد، البته به این دلیل که سند روایت، معتبر

نیست، نمی‌توان برای اثبات تقیه‌ای بودن جوّ بدان تمسک کرد و روایات محتمل التقیه دیگر را از اعتبار ساقط کرد.

روایت پنجم: مرسله حفص بن سوقة

الحسین بن سعید عن ابن أبی عمریر عن حفص بن سوقة عمن أخبره قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل يأتي أهله من خلفها قال هو أحد المأتبین في الغسل».^۱

بررسی سند

مبنای مشهور، اعتبار روایات اصحاب اجماع است؛ لذا این روایت به واسطه ابن ابی عمریر معتبر است.^۲

ولی طبق مبنای مختار، فقط مشایع بدون واسطه ابن ابی عمریر عادل هستند و اگر مریسل، ابن ابی عمریر باشد در حکم مستند است؛ لذا در این سند به دلیل اینکه حفص بن سوقة، بین ابن ابی عمریر و «عمن اخبره» واقع شده، نمی‌توان به صحت روایت حکم کرد و باید آن را مرسله دانست.

بررسی دلالت

در این روایت، راوی از امام علی علیه السلام درباره حکم مردی که از پشت، زنش را اتیان کرده، سؤال پرسیده و حضرت در جواب فرموده‌اند که این طریق یکی از وجوده مباشرت بازوجه است «هو أحد المأتبین». این کلام امام علی علیه السلام در مقام بیان یک امر تکوینی نیست؛ بلکه بیان یک حکم شرعی است که اتیان از دبر نیز جایز است. البته این بیان - با قطع نظر از ادامه آن - علاوه بر صلاحیت حمل بر جواز وطی در دبر، می‌تواند برای دفع توهمندی یهود باشد که قائل به حرمت وطی در قبل از پشت هستند.^۳

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۴، ح ۳۰؛ وج ۷، ص ۴۶۱، ح ۵۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۲۰۰، ح ۱؛ وج ۲۰، ص ۱۴۷، ح ۷.

۲. رجال الکتنی، ص ۵۵۶، رقم ۱۰۵۰.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۲؛ و عنه عن معقر بن خلاد قال: «قال أبو الحسن علیه السلام أي شيء يقولون في اتیان النساء في أتعجائزهن قلت إنه بلغني أن أهل المدينة لا يرون به أساساً فقال إن اليهود كانت تقول إذا أتى الرجل المرأة في خلفها خرج الولد أخرب فأنزل الله عزوجل (نساؤكتر خرت لكت فأثروا خرت كثأر شئت) من خلف أو قدام خلافاً لقول اليهود ولم يعن في أدبارهن».

اما به قرینه «فیه الغسل» دلالت روایت بر مدعای (جواز وطی در دربر) متعین می‌شود؛ زیرا کیفیت مباشرت در قبّل، دخالتی در اثبات و نفی غسل ندارد تا توهم آن باعث سؤال از حضرت شود که «آیا وطی در قبّل از پشت، غسل دارد؟» تا حضرت در جواب، وجوب غسل را اثبات کنند در حالی که دخالت محل اتیان (قبل و دربر) در اثبات و نفی غسل مورد اختلاف بوده و سؤال از آن ممکن است، و به همین سبب، مرحوم شیخ طوسی در استبصار تمایل به عدم وجوب غسل در موارد وطی در دربر دارد و حمل روایت بر تقیه را محتمل دانسته است.^۱

لذا طبق این روایت، در وقایع جایز، غسل واجب است؛ ولی ملازمه‌ای بین مطلق وقایع و وجوب غسل وجود ندارد؛ لذا در مورد اتیان بهیمه که حرام است بسیاری معتقدند غسل ندارد^۲ و همچنین در مورد غلام هم برخی^۳ همین نظر را دارند. پس

۱. الاستبصار، ج ۱، ص ۱۱۲.

۲. برخی مانند شیخ طوسی و محقق حلی و علامه در برخی کتب خود فتوا به عدم وجوب غسل در وطی بهیمه داده‌اند (المبسوط، ج ۱، ص ۲۸؛ المعتبر، ج ۱، ص ۱۸۱؛ تحریر الأحكام، ج ۱، ص ۴۰؛ منتهی المطلب، ج ۲، ص ۱۸۶).

۳. برخی از فقهاء وجوب غسل را در وطی غلام نهی کرده و برخی مرد هستند؛ البته فقهائی مانند کاشف الرموز، مرذد بوده و قائل به احتیاط شده‌اند و چنان‌که استاد^۴ در برخی مباحث مانند مباحث صوم فرموده است، این احتیاط به این معناست که غسل به تهایی کافی نیست؛ بلکه علاوه بر غسل، وضو نیز لازم است:

الخلاف، ج ۱، ص ۱۱۶، مسأله ۵۹: «إذا أدخل ذكره في دبر المرأة، أو رجل، أو (في) فرج بهيمة، أو فرج ميّة، فالإصحابياني الدبر روایتان: إحداهما، ان عليه الغسل وبه قال جميع الفقهاء، والآخر، لا غسل عليه، ولا على المفعول به، ولا يوافقهم على هذه الروایة أحد.»

المبسوط، ج ۱، ص ۲۷-۲۸: «فاما إذا أدخل ذكره في دبر المرأة أو الغلام فالإصحابياني روایتان: إحداهما يحب الغسل عليهما، والثانية لا يجب عليهما فإن أتى واحداً منها وجب عليه الغسل لمكان الإنزال.»^۵ كشف الرموز ج ۱، ص ۷۱-۷۲: (قال^۶): و كذلك في دبر المرأة، على الأئمّة. ذهب الشیخ في النهاية إلى أن الغسل لا يجب، وهو تمسك بالالأصل، أو استناد إلى ما رواه علي بن الحکم عن رجل عن أبي عبد الله^۷ ... وينبغي أن يكون البحث مبنينا على أن اسم الفرج، هل يطلق على الدبر، أم لا، فمن سلم بالإطلاق يلزم الجزم بوجوب الغسل، مصيرا إلى النقل، ومع عدم التسليم فاللا وجوب أشبه. وعندى تردد، وأذهب إلى الوجوب احتياطاً. وكذا البحث في وطى الغلام، وجزء المترتضى بالوجوب، مدعيا إجماعاً مركباً، يعني من قال بوجوبه في وطى المرأة، قال: بوجوبه في الغلام.

شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۱۸: « ولو وطن غالماً فأوقيه ولم ينزل قال المترتضى^۸ بوجوب الغسل معلولاً على الإجماع المركب ولم يثبت الإجماع.»

روایت، به قرینه ذیل آن، در صدد بیان جواز وطی در دربواثبات غسل در این مورد است.^۱

روایت ششم: موئنه یونس بن عمار

محمد بن احمد بن یحیی عن أبي اسحاق عن عثمان بن عیسی عن یونس بن عمار قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام أو لأبي الحسن عليه السلام إني رأيتك الجارية من خلفها يعني دبرها ونذررت فجعلت على نفسك إن عدت إلى امرأة هكذا فعلت صدقة درهم وقد نقل ذلك علي قال ليس عليك شيء و ذلك لك.»^۲

بررسی سند (اثبات وثاقت یونس بن عمار)

لازم است درباره برخی از اشخاص این سند بحث شود:

• اول: «ابو اسحاق»؛ او ابراهیم بن هاشم قمی است که محمد بن احمد بن یحیی فراوان ازوی روایت دارد و گاه با کنیه مذکور یا «ابو اسحاق ابراهیم بن هاشم»^۳ از ایشان یاد می‌کند. ابراهیم بن هاشم از عثمان بن عیسی بسیار روایت می‌کند. در

المعتبر، ج ۱، ص ۱۸۱: «و في الوطى في دبر الغلام موقعا تردد: أشبهه انه لا يجب ما لم ينزل. وقال علم الهدى بالوجوب و ان لم ينزل على الواطن و الموطوء. محتاجا بأن كل من قال يأبى حباب الغسل في وطني المرأة دبرا قال به في الغلام، ولم أنتحقق إلى الان ما دادعه، فالألهى التمسك فيه بالأصل».

تذكرة الفقهاء، ج ۱، ص ۲۲۶، مسئلله ۶۷: «و في دبر الغلام قوله لأن أحدهما: الوجوب - وهو قول الشافعی وأحمد - قاله المرتضی، لقول علي عليه السلام: أَتُوجِّبُونَ عَلَيْهِ الْجَلْدُ وَ الرِّجْمُ وَ لَا تُوجِّبُونَ عَلَيْهِ صَاعًا مِّن مَاء؟! وَ الْمَعْلُولُ تَابِعٌ، وَ لَأَنَ الدَّلِيلَ قَاتِمٌ فِي دَبْرِ الْمَرْأَةِ، فَكَذَا الغلام لِدَعْمِ الْفَارَقِ. وَ النَّاسِيُّ: الْعَدْمُ إِلَامُ الْإِنْزَالِ، وَ الْمَعْتَمِدُ الْأَوَّلُ».

الحدائق الناضرة، ج ۳، ص ۱۱: «الآن الأخطو - كما قدمنا - هو الغسل ثم الحدث بعده ثم الوضوء».

مصباح الفقیه، ج ۳، ص ۲۶۵: «فالقول بعدم الوجوب أوفق بالقواعد وإن كان الاحتياط مقالا ينبغي تركه».

۱. ممکن است گفته شود که روایت در مقام بیان لزوم غسل است نه اینکه حکم وطی دبر چیست؛ اما پاسخ این است که امام عليه السلام با تعبیر «أحد الماتين» بیان کرده که وطی دبر نیز یکی از راه‌های حلال ذاتی وقایع است.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۶۰، ح ۵۰؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ح ۱۴۷، ح ۸.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۴، ص ۲۱۹، ح ۱۴: «محمد بن احمد بن یحیی عن أبي اسحاق ابراهیم بن هاشم عن...».

هر حال در وثاقت و جلالت ابراهیم بن هاشم بحثی نیست.^۱

۰ دوم: «عثمان بن عیسیٰ»؛ او نقه اما از رؤسای واقفه بوده است، هرچند برخی، رجوع او از مذهب وقف را نقل کرده‌اند. حداقل روایات او موثقه است^۲؛ زیرا محتمل است دریافت روایت توسط ابراهیم بن هاشم، در زمان وقف عثمان بن عیسی باشد و نتیجه نیز تابع أخسن مقدمتین است.

• سوم: «یونس بن عمار»؛ برای اثبات وثاقت یونس بن عمار-که ظاهراً مرحوم آقای خوئی از جهت ایشان، روایت را نامعتبر می‌داند^۳- چند راه وجود دارد:

راه اول: یونس بن عمار از مشایخ بدون واسطه ابن ابی عمر است^۴ و وثاقت مشایخ بدون واسطه ابن ابی عمر طبق نظر مختار مقبول است.

بزرگانی مانند عثمان بن عیسی^۵، یونس بن عبد الرحمن^۶ نیز از یونس بن عمار نقل روایت کرده‌اند که مؤید وثاقت یونس است.

۱. برای نمونه علی بن ابراهیم که از اجلاء است از او اکثار روایت کرده و هم محمد بن احمد بن یحیی از اول نقل روایت کرده و مرحوم ابن ولید و صدق او را جزء مستثنیات ذکر نکرده‌اند.

۲. رجال الکشی، ص ۵۹۷، رقم ۱۱۱۷؛ رجال النجاشی، ص ۳۰۰، رقم ۸۱۷؛ فهرست الطوسي، ص ۳۴۶، رقم ۵۴۶؛ رجال الطوسي، ص ۳۴۰، رقم ۲۸.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۸: «و هي مقطوعة البطلان مع قطع النظر عن سندها». مرحوم آقای خوئی عثمان بن عیسی را نقه می‌داند (برای نمونه: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۶۶؛ کمونقة عثمان بن عیسی الكلابی عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: سأله عن امرأة ذرت ... و ح ۲۸، ص ۱۴؛ «أما ضعف السنن، فالأحوال أو جعفر الأحوال») همچین ایشان ابراهیم بن هاشم را نقه می‌داند (برای نمونه: و ح ۱۴، ص ۵۸: «و السنن صحيح فإن إبراهيم بن هاشم موثق»؛ معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۹۱: «لا ينبغي الشك في وثاقة ابراهيم بن هاشم، و يدل على ذلك عدة أمور...») اما نسبت به یونس، ایشان باللحاظ وقوع در اسناد كامل الزيارات او را نقه دانسته (برای نمونه: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۱۴، ص ۳۹: «مضافا إلى معتبرة یونس بن عمار»؛ و ح ۱۴، ص ۳۹: «فإن الرواى لم يذكر في كتب الرجال، لكنه موجود في أنسداد كامل الزيارات»؛ و ح ۶، ص ۳۵: «نعم یونس بن عمار لم يوثق في الرجال ولكن حبيت وقع في أنسداد كامل الزيارات فلا بد من الحكم بوثاقته»؛ ولی باللحاظ اینکه در اواخر ایشان تنها مشایخ بی‌واسطه این قولیه را نقه دانسته، از این راه، یونس در نزد ایشان قابل توثیق نیست).

۴. برای نمونه: الکافی، ج ۲، ص ۲۲۲، ح ۳.

۵. برای نمونه: الکافی، ج ۲، ص ۹۸، ح ۲۵.

۶. برای نمونه: الکافی، ج ۳، ص ۲۶۸، ح ۳.

راه دوم: از عبارت نجاشی در ترجمه اسحاق بن عمار برادر یونس بن عمار می‌توان برای اثبات وثاقت یونس بهره برد: «شیخ من أصحابنا، ثقة، وإخوته یونس و یوسف و قیس و اسماعیل، وهو فی بیت کبیر من الشیعه».^۱ دو قسمت این عبارت دلالت بر وثاقت یونس دارند:

الف. در ذیل عبارت، بیت اسحاق بن عمار، بیت بزرگی از شیعیان معرفی شده که این امر مشعر به وثاقت و اعتبار برادر او، یونس است.
ب. از صدر عبارت نیز، وثاقت یونس استفاده می‌شود. برای تبیین این عبارت توجه به نکته‌ای ضروری است که نجاشی عطف بر ضمیر مرفع متصل را بدون فاصله هم جایز می‌داند، مثلاً در برخی تراجم گفته است «ثقة و اخواه أيضاً» یا «كان وجهها في أصحابنا و أبوه و عمومته و ...»^۲ در عبارت فوق هم بعید نیست که «و اخوته» عطف بر ضمیر مستتر در ثقة باشد؛ لذا توثیق نجاشی نسبت به یونس بن عمار هم استفاده می‌شود.

لذا با توجه به موارد مذکور در وثاقت یونس بن عمار تردیدی نمی‌ماند؛ از این رو روایت در حکم مؤقنه است.

بررسی دلالت

حال به بررسی دلالت روایت پرداخته می‌شود.

کلام آقای خوئی: انعقاد نذر در ترک وطی دبر
مرحوم آقای خوئی می‌فرماید: این روایت -با صرف نظر از ضعف سند- از جهت دلالت نیز مقطوع البطلان است؛ زیرا وطی در دبر لااقل مکروه است، و ترک مکروه راجح است؛ پس وجهی برای عدم انعقاد نذر را وی وجود ندارد.^۳

۱. رجال النجاشی، ص ۷۱، رقم ۱۶۹.

۲. رجال النجاشی، ص ۴۶.

۳. رجال النجاشی، ص ۱۱۰.

۴. ر.ک: فاموس الرجال، ج ۱، ص ۳۵.

۵. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۸.

اشکال بر کلام آفای خوئی

چند اشکال بر کلام ایشان وارد است:

اشکال اول: یکی از مقدمات صحت ادعای ایشان آن است که در روایت، واژه «**آندرت**» به کار رفته باشد، در حالی که در روایت، اختلاف نسخه وجود دارد:
 الف. نسخه تهذیب، «**آندرت**» است.^۱

ب. در نسخه استبصار به جای «**آندرت**»، کلمه «**تقریزت**^۲» وجود دارد.^۳

ج. در حاشیه استبصار از برشی نسخ، واژه «**تقریزت**^۴» - با قاف - نقل شده^۵ که می‌تواند صحیح باشد. در صحاح، واژه مذکور چنین معنا شده:
«التقریز: التنفس والتبعيد من الدنس».^۶ طبق این معنا، مراد راوی چنین است: «از این کار پلید کناره گرفتم» و در نتیجه با خود تمهد کردم که اگر زنی را این‌گونه اتیان کردم، در همی صدقه بدhem». همین امر منشأ سؤال روای است که آیا تعییر «فعلی صدقه در hem» سبب لزوم وفای شود یانه؟^۷

اشکال دوم: اگر نسخه «**آندرت**» صحیح هم باشد، معلوم نیست که مراد، **آندر** مصطلح شرعی باشد که کاری را برای خدا قرار داده باشد، بلکه ممکن است به همان

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۶۰.

۲. استاد^۸: کلمه «**تقریز**» از باب **تفعل نیامده**: ولی استفزار به معنای استخفاف آمده که می‌تواند معنای صحیحی در این روایت داشته باشد: یعنی من این کار را پست شمردم.

۳. الاستبصار، ج ۳، ص ۲۲۴.

۴. الاستبصار، ج ۳، ص ۲۲۴.

۵. الصحاح، ج ۳، ص ۸۹۱.

۶. توضیح بیشتر: واژه‌ای دیگر در اینجا محتمل می‌نماید که در نسخ موجود دیده نشده ولی از جهت معنایی بسیار مناسب است، شاید این واژه «**آندرت**» یا «**قدرت**» باشد، در الصحاح (ج ۲، ص ۷۷۷) می‌گوید: «قدرت الشیء بالكسر و تقدّره و استقدّرته، إذا كرهته».

۷. توضیح بیشتر: در وسائل بابی در آغاز کتاب **النذر** گشوده شده است با عنوان: «باب أنه لا ينعقد النذر حتى يقول الله على كذلك...» روایات چندی در ذیل آورده از جمله روایت منصور بن حازم عن أبي عبد الله^۹: «إذا قال الرجل على المishi إلى بيت الله... فليس بشيء حتى يقول الله على المishi إلى بيته...» (وسائل الشيعة، ج ۲۳، ص ۲۹۳، ح ۱).

معنای لغوی نذر که مطلق تعهد است، باشد که در نتیجه اثری بر آن بار نمی‌شود.^۱ اشکال سوم: کراحت وطی دیر چندان مسلم نیست^۲، بلکه سید مرتضی دعوای اجماع بر عدم حرمت و عدم کراحت نموده چنان‌که گذشت و ممکن است در ادله‌ای که بر کراحت این کار ذکر شده، خدشه شود. و این امر وابسته به کیفیت جمع بین ادله متعارضه در این باب است. تفصیل این مطلب در اتحاد جمع بین روایات جواز و حرمت وطی دُبُر خواهد آمد.

اشکال چهارم: ممکن است گفته شود در روایت یونس بن عمار تعبیر به «و قد ثقل ذلك علي» شده که از آن استفاده می‌شود آن امر برای راوی حرجی بوده؛ لذا امام علیہ السلام به واسطه ادله نفى حرج، حکم به عدم انعقاد نذر کردند.

ولی در پاسخ اشکال چهارم می‌توان گفت: هرچند حرج، رافع بسیاری از احکام است؛ ولی از روایات استفاده می‌شود که رافع لزوم وفای به نذر نیست؛ بلکه اگر نفس عمل منذور مرجوح نباشد، عمل به نذر واجب می‌شود حتی اگر آن عمل حرجی باشد چون خود شخص اقدام به حرج کرده است.

به عنوان مثال در روایات نذر احرام آمده است:

عن أبي بصير عن أبي عبد الله علیہ السلام قال: «سمعته يقول لو أن عبدا

۱. شمس العلوم، ج ۱۰، ص ۶۵۵ لسان العرب، ج ۵، ص ۲۰۱.

۲. توضیح بیشتر: از روایات در کتاب النذر وسائل، استفاده می‌شود که در صدق نذر، افروزن قید «الله علی» شرط نیست؛ بلکه این قید، اگر شرط باشد، شرط لزوم عمل است نه شرط اصل تحقق نذر، برای نمونه:

وسائل الشیعة، ج ۲۳، ص ۲۹۳، ح ۲: و عن محمد بن يحيى عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنَ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِّيلِ عَنْ أَبِي الصَّبَاحِ الْكَنَانِيِّ قَالَ: «سَأَلَتْ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیہ السلام عَنْ رَجُلٍ قَالَ عَلَيْنِ نَذْرٌ قَالَ لِيْسَ النَّذْرُ بِشَيْءٍ حَتَّى يَسْتَغْفِرَ اللَّهُ صَبَاماً أَوْ حَدَّاً».

وسائل الشیعة، ج ۲۳، ص ۲۹۴، ح ۳: وَعَنْ أَحْمَدَ عَنْ عَلَيِّ بْنِ الْحَكْمَ عَنْ عَلَيِّ بْنِ أَبِي حُمَزةِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: «سَأَلَتْ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیہ السلام عَنِ الرَّجُلِ يَقُولُ عَلَيْنِ نَذْرٌ قَالَ لِيْسَ بِشَيْءٍ حَتَّى يَسْتَغْفِرَ شَيْئاً وَيَقُولُ عَلَيْنِ صَوْمَ اللَّهِ أَوْ يَصْدَقُ أَوْ يَعْتَصِمُ أَوْ يَهْدِي هَذِيَا فَإِنْ قَالَ الرَّجُلُ أَنَا أَهْدِي هَذَا الظَّعَامَ فَلَيْسَ هَذَا بِشَيْءٍ إِنَّمَا تَهْدِي الْبَدْنَ».

۳. مرجح آقای خونی - طبق تقریرات درس ایشان - از تعبیر «و هي مقطوعة البطلان» استفاده کرد، در حالی که کراحت وطی دیر از قطعیات نیست تا مقطوع البطلان بودن روایت مورد بحث تبیه گیری شود؛ لذا اشکال استاد علیہ السلام منافقانی با نظر مختار ایشان (کراحت شدید وطی دیر) ندارد.

أنعم الله عليه نعمة أو ابتلاء ببلية فعافاه من تلك البلية فجعل على نفسه أن يحرم بخراسان كان عليه أن يتّمه.^۱

در زمان سابق، پیمودن راه از خراسان تامکه چند ماه طول می‌کشیده و مُحرم بودن در این مدت از مصادیق روشن حرج بوده؛ ولی در این روایت بر لزوم عمل بدان تأکید شده است.

نظری این مطلب، در باب ضرر هم آمده که اگر کسی باعلم و عمد اقدام به معامله‌ای ضرری بکند، خیار فسخ ندارد چون با اختیار خود اقدام به ضرر کرده است.^۲ البته اگر نذر کننده التفات به حرجی بودن نداشته عرفاً او اقدام به تعهد حرجی نکرده و ادله نفی حرج شامل او می‌شود.

روایت هفتمن: مرسله علی بن الحكم

وعنه (محمد بن أحمد بن يحيى) عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أتى الرجل المرأة في التبر و هي صائمة لم ينقض صومها وليس عليها أغسل».^۳

بررسی سند

به سبب وقوع «عن رجل» در سند، روایت مرسله وغير قابل استناد است. عبارت «عن رجل» در تقریرات مرحوم آقای خوئی ساقط شده ولی توضیح ایشان نشان از توجه ایشان به ضعف سند است و شاید سقط عبارت از قلم مقرر بوده است.^۴

۱. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۵۴، ح ۱۰؛ وج ۸، ص ۳۱۶، ح ۵۴؛ وسائل الشيعة، ج ۱۱، ص ۳۲۷، ح ۳.

۲. كتاب المكاسب (شيخ انصاری)، ج ۲، ص ۱۶۶.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۴، ص ۳۱۹-۳۲۰، ح ۴۵؛ وج ۷، ص ۴۶۰، ح ۵۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۷، ح ۹.

۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۸.

اشکال اول: عدم دلالت «صحبت صوم در فرض وطی دبر» بر حیث وطی دبر در هر حال تقریب روشنی برای دلالت این روایت بر جواز وطی در دبر وجود ندارد.^۱

اشکال دوم: نبود فتوا طبق مفاد روایت
اشکال دیگری ممکن است مطرح شود که در کلام مرحوم آقای خوئی آمده است.
ایشان فرموده است که این روایت علاوه بر اشکال ارسال سند، به دلیل آنکه هیچ یک از مسلمین به مفاد آن قائل نیست، مقطوع البطلان است.^۲

پاسخ اشکال دوم: عدم اجماع برخلاف مفاد روایت
اما مدعای ایشان نادرست است^۳; زیرا روایت، وطی در دبر را موضوع دو حکم قرار داده که هیچ یک مقطوع البطلان نیستند:

الف. عدم لزوم غسل؛ اجماعی برخلاف این حکم نیست. بلکه شیخ طوسی در تهذیبین به این مفاد فتوا داده است. ایشان در تهذیب تنها در جمایع در فرج قائل به غسل است و جمایع در غیر فرج را موجب غسل نمی داند، و برای اثبات این امر روایاتی از جمله مرفوعه برقی را آورده است:

عن أبي عبد الله علیه السلام: «إذا أتى الرجل المرأة في ذرها فلم ينزل فلا غسل عليهما فإن نزل فعليه الغسل ولا غسل عليهما». ^۴

در استبصار نیز علاوه بر این روایت، به روایات دیگری تمسک کرده^۵ و در ذیل آنها مرسله حفص (حفص بن سوقة عمن أخبره قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل

۱. مگر آنکه ادعا شود جمایع محروم قطعاً ناقض صوم است و حکم به عدم نقض صوم در روایت، کاشف از جواز عمل است؛ در حالی که باز هم جواز فهمیده نمی شود.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۰۸.

۳. استدلال: مرحوم آقای خوئی حافظه قوى داشته و بسیار پرکار بوده و مشاغل زیادی هم داشته است. از آفات حافظه قوى این است که انسان به حافظه خود اعتماد می کند و کمتر مراجعت می کند و همین امر سبب وقوع اشتباہات می شود.

۴. تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۲۵.

۵. الاستبصار، ج ۱، ص ۱۱۲، ح ۲.

یائی اهله من خلفها قال هو أحد المأتبین فيه الغسل.»^۱) را غیر قابل قبول دانسته و احتمال تلقیه را در مورد آن مطرح می‌سازد.^۲

همین مقدار در اثبات عدم اجماع در مسئله کفایت می‌کند.

ب. عدم بطلان صوم؛ بطلان صوم با وطی در دبر نیز از قطعیات نیست؛ بلکه عبارات برخی از فقها حاکی از واضح نبودن حکم مسئله است^۳؛ از جمله شیخ طوسی در مبسوط فرموده است:

«... فما يوجب القضاء والكافرة تسعة أشياء: ... والجماع في الفرج أنزل أو لم ينزل سواء كان قبلًا أو دبرا فرج امرأة أو غلام أو ميته أو بهيمة، وعلى كل حال على الظاهر من المذهب. وقد روى أن الوطى في الدبر لا يوجب نقض الصوم إلا إذا أُنزل معه، وأن المفعول به لا ينتقض صومه بحال والأحوط الأول.»^۴

محقق نیز در شرائع، بطلان صوم را «علی الاظهر» دانسته است.^۵

دسته دوم: روایات دال بر جواز وطی دبر در حال حیض

دسته دوم از روایات جواز وطی دبر، روایاتی است که این عمل را در حال حیض

۱. الاستبصار ج ۱، ص ۱۱۲، ح ۴.

۲. الاستبصار ج ۱، ص ۱۱۲: «فلا ينافي الأخبار الأولية لأن هذا الخبر مرسل مقطوع ... على أنه يمكن أن يكون ورد الثقة ...»

توضیح پیشتر: البته شیخ طوسی در کتاب الصوم تهذیب (ج ۴، ص ۳۱۹ - ح ۴۵) در ذیل مرسله علی بن الحکم (... عن علی بن الحکم عن رجل عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «إذا أتى الرجل المرأة في الذبر وهي صائمة لم ينقض صومها و ليس عليها غسل») چنین فرموده است: «قال محمد بن الحسن: هذا الخبر غير معمول عليه وهو مقطع الانساد لا يعول عليه»؛ ولی ظاهراً مراد شیخ قطعه «لم ينقض صومها» است که به بحث صوم مربوط است نه قطعه «ليس عليها غسل»، و در هر حال از عبارت، اجماع بر عدم عمل به روایت استفاده نمی‌شود.

۳. گرچه احدی از فقها به صحت صوم در فرض وطی دبر فتواندade است؛ ولی این به معنای مقطعی البطلان بودن این فتوانیست.

۴. المبسوط، ج ۱، ص ۲۷۰.

۵. شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۱۷۰.

مجاز دانسته است.^۱ اگر از جهت دلالی به این اخبار اشکال نشود^۲ این روایات، مستفیض بوده و اطمینان به صدور برخی از آنها حاصل است و نیاز به مراجعت تفصیلی به سند آنها نیست. علاوه بر اینکه برخی از اسناد آنها معتبر است^۳، چنان‌که خواهد آمد.

برای نمونه در ادامه، موثقه هشام بررسی می‌شود:

موثقه هشام بن سالم

وبهذا الإسناد^۴ عن علي بن الحسن عن محمد بن عبد الله بن زراة عن محمد بن

۱. الاستبصار، ج ۱، ص ۱۲۸، باب ما للزجل من المرأة إذا كانت حانضاً؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۳۲۱، باب جواز وطء الحاضن فيما عدا القبل والاستمتاع منها بما دونه.

۲. در مسئله بعد (وطئ دیر حانض) استاد^۵ همه این روایات را از نظر سندی با دلالی مورد خدشه قرار داده و فقط روایت عبد الملك بن عمرو را از هر دو وجه سند و دلالت معتبر دانسته است: محمد بن يحيى عن أحمـد بن مـحـمـد و مـحـمـد بن الحـسـين عن مـحـمـد بن إسـمـاعـيل بن منـصـور بن يـونـس عن إسـحـاق بن عـقـار عن عبد المـلـك بن عمـرـو قال: سـأـلـتـ أـبـيـ عبدـ اللهـ عـلـيـهـ الـحـالـ الحـاضـنـ مـهـاـ فـقـالـ كـلـ شـيـءـ مـاـ عـادـ القـبـلـ مـهـاـ بـعـيـنـهـ (الـكـافـيـ، جـ ۵ـ، صـ ۵۳۸ـ، بـابـ ماـ يـحـلـ لـلـرـجـلـ ...ـ). حـ ۱ـ؛ وـسائلـ الشـيـعـةـ، جـ ۲ـ، صـ ۳۲۱ـ، حـ ۱ـ؛ وجـ ۲ـ، صـ ۳۲۶ـ، حـ ۱ـ).

۳. مانند موثقه معاویه بن عمار، عبد الله بن سنان و هشام بن سالم.

۴. در جامع أحاديث الشيعة (ج ۲، ص ۵۳۱، ح ۱۷) و وسائل الشيعة (ج ۲، ص ۳۲۲، ح ۶) روایت به گونه‌ای نقل شده که مناسب نیست.

در وسائل نخست روایتی با این سند ذکر شده است:

محمد بن الحسن باسناده عن علي بن الحسن بن فضال عن محمد وأحمد ابnie الحسن عن أبيهما عن عبد الله بن بکير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله علیه السلام قال: إذا حاضت المرأة فليأنها زوجها حيث شاء ما ثقى موضع الدم». سپس روایت مورد بحث با این سند آغاز شده است:

و عنه عن محمد بن عبد الله بن زراة عن عمیر عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله علیه السلام في الزجل يأتي المرأة فيما دون الفرج وهي حاضن قال لا يأس إذا اجتنب ذلك الموضع». از این عبارت چنین برداشت می‌شود که شیخ طوسی سند خود را به این دورایت در متن تهذیب ذکر نکرده، بلکه به مشیخه و فهرست اعتماد کرده است، با اینکه در تهذیب با عبارت مورد اشاره در متن، سند خود را ذکر کرده که مشتمل بر دو طریق است و تنها طریق دوم آن در مشیخه و فهرست آمده است: تهذیب الأحكام، ج ۱۰، المشیخة، ص ۵۵: «و ما ذكرته في هذا الكتاب عن علي بن الحسن فضال فقد أخبرني به احمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر سمعا منه و اجازة عن علي بن محمد بن الزبير عن

أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليهما السلام «في الرجل يأتي المرأة فيما دون الفرج وهي حائض قال لا بأس إذا اجتنب ذلك الموضع». ^١

بررسی سند

در دو قسمت از سند روایت می‌توان بحث کرد:

۱. صدر سند؛ مراد از «بها الاسناد» این است:

«ما أخبرني به جماعة عن أبي محمد هارون بن موسى عن أبي العباس أحمد بن محمد بن سعيد عن علي بن الحسن بن فضال وأخبرني أيضاً أحمد بن عبدون عن علي بن محمد بن الزبير عن علمي، بن الحسن بن فضال».٤

در این قسمت دو طریق ذکر شده است:

طريق أقول: «ما أخبرني به جماعة عن أبي محمد هارون بن موسى عن أبي العباس
أحمد بن محمد بن سعيد عن علي بن الحسن بن فضال».

در اعتبار این طریق تردیدی نیست. هارون بن موسی تلمکبری از اجلای ثقات^۳ و احمد بن محمد بن سعید، معروف به ابن عقده، زیدی ثقة است^۴. «جماعه» که در اول سند است، قطعاً معتبر است؛ زیرا بسیار مستبعد است که تمام این جماعت از غیر ثقات باشند و لااقل باید فرد ثقه‌ای در این جماعت باشد^۵، از سوی دیگر

علي بن الحسن بن فضال.^٤

فهرست الطوسي، ص ٢٧٣: «أخيرنا بكتبه قراءة عليه أكثرها والباقي إجازة أحمد بن عبيدون عن علي بن محمد بن الريبر ساماً وإجازة عن علي بن الحسن بن فضال».

١٧- ج ٢، ص ٥٣١ ح ٤٦.
١٨- ج ٢، ص ٣٢٢ ح ٤٦؛ جامع أحاديث الشيعة،
١٩- وسائل الشيعة، ج ٢، ص ١٥٤ ح ١٠؛ تهذيب الأحكام، ج ١،

^٢. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٥٢-١٥٣.

^٣. حال النحاشي، ص ٤٣٩، رقم ١١٨٤.

٤. حال النحاشة، ص ٩٤، رقم ٢٣٣

۵. توضیح بیشتر: مراد از این جماعت برخی از مشایع معروف شیخ طوسی خصوصاً حسین بن عبیدالله غضانی است و به احتمال زیاد شیخ مفید هم یکی از این جماعت است. این غضانی که در چندین سند بین شیخ طوسی و تلکبری واسطه شده، بنابر تحقیق از اجلای ناقات و ارکان امامیه است که نباید در وناقشه تأمل کرد.

وقتی جماعتی مطلبی را نقل می‌کنند، خود موجب اطمینان به صدور آن است.
طريق دوم: «أخبارنی أيضاً أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَلَىٰ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ الزَّبِيرِ عَنْ عَلَىٰ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضْلٍ».»

«على بن محمد بن الزبير» بنابر تحقیق ثقه است و برفرض که وثاقت وی ثابت شود، اعتبار طريق اول کافی است.^۱

۲. ذیل سند: بحثی در صحبت ادامه سند نیست. فقط درباره «محمد بن عبدالله بن زاره» ممکن است مناقشه شود که از دو طريق می‌توان وثاقتش را اثبات کرد:
• اولاً، درباره انجاشی گفته است: «وَ كَانَ وَاللَّهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ [بْنَ زَرَّاً] أَصْدَقُ عَنْدِي لِهَجَةِ مِنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ [بْنَ عَلَىٰ بْنِ فَضْلٍ] فَإِنَّهُ رَجُلٌ فَاضِلٌ دِينٌ».»^۲

از دو قطعه این عبارت، وثاقت محمد بن عبدالله بن زاره استفاده می‌شود:
الف. کلمه «اصدق لهجه من أحمد بن الحسن»؛ زیراً احمد بن الحسن بن فضال توثیق صریح دارد و در وثاقتش بحثی نیست.
ب. کلمه «دین»؛ دروغگو نمی‌تواند دین دار و متدين محسوب شود.
ثانيةً، على بن الحسن بن فضال از محمد بن عبدالله روایات کثیری نقل کرده است.^۳ اکثار روایت على بن الحسن بن فضال با عنایت به جمله نجاشی در ترجمه وی «قل ما روى عن ضعيف» دلیل بر وثاقت محمد بن عبدالله بن زاره است.^۴

۱. رجال الطوسي، ص ۴۲۰، رقم ۷۲.

۲. توضیح بیشتر: از دقت در اسناد این قسمت نهذیب معلوم می‌شود که روایت از کتاب علی بن الحسن بن فضال که از کتب مشهوره طایفه بوده برداشته شده و در این موارد استادیه احراز اعتبار طريق راlam نمی‌دانند.

۳. رجال النجاشی، ص ۳۶، رقم ۷۲.

۴. در پیش از^۵ روایت از کتاب تهذیب، على بن حسن از محمد بن عبدالله بن زاره نقل روایت کرده است.
۵. رجال النجاشی، ص ۲۵۷-۲۵۸، رقم ۶۷۶.

۶. توضیح بیشتر: اکثار روایت اجلاء از یک نفر دلیل بر توثیق وی است و این امر، اختصاص به مشایخ علی بن الحسن بن فضال ندارد. البته این مبنای مورد پذیرش برخی از علماء نیست؛ ولی حتی با انکار این مبنای، در مورد خصوص علی بن الحسن بن فضال با عنایت به کلام نجاشی باید به وثاقت مشایخ

پس سند این روایت معتبر و تمام است.

تقریب استدلال: اولویت جواز وطی در درغیر حیض بر جواز در حیض

تقریب استدلال به این دسته از روایات چنین است:

اگر وطی در در بر در حال حیض جایز باشد بی تردید بالحاظ اجماع، با اولویت در حال عادی هم جایز خواهد بود؛ زیرا هیچ کس قائل نیست که در حال عادی وطی در در بر حرام ولی در حال حیض جایز باشد.

دو اشکال ممکن است مطرح شود:

اشکال اول: عدم اولویت در مسئله

اشکال اول این است که نمی توان در مسئله اولویتی قائل شد؛ زیرا ممکن است وطی در در بر در حال عادی حرام باشد ولی در حال حیض چون وطی در قبّل حرام است، به عنوان بدل، وطی در در بر اجازه داده شده باشد.

پاسخ: اجماع بر عدم فرق بین حائض و غیر آن

اما پاسخ این است که طبق اجماع مسلم بین فرقین، در حال حیض امری که ذاتاً جایز نبوده، مجاز نمی شود^۱، خصوصاً با توجه به امر به اعتزال که در این حال صادر شده، بلکه در برخی از امم سابقه اعتزال کامل صورت می پذیرفته ولی اسلام آن را محدود ساخته است. در این فضای فکری بسیار مستبعد است که حرام ذاتی در حال حیض مجاز شود.

البته روایات مجوزه باب حیض با روایات ناهیه در همان باب، متعارض است که باید حمل به کراحت یا تقویه شود که بحث آن خواهد آمد.

اشکال دوم: ناظر نبودن روایات باب حیض به موارد حرام ذاتی

اشکال دوم این است که روایات باب حیض، ناظر به تأثیر یا عدم تأثیر حیض در اموری است که قبل از آن، ذاتاً حلال و جایز بوده اند. سؤال در این روایات چنین است: چیزی که قبلاً حلال بوده و به جهت حیض حرام شده است، چیست؟ و

کثیر الروایة وی حکم کرد.

۱. با تبعیع در عبارات فقهاء این اجماع قابل تحصیل است.

چیزی که قبل احلال بوده و حیض تأثیری در آن نگذاشت و هنوز به حلیت خود باقی است، چیست؟

پس چنانچه چیزی ذاتاً حرام بوده است، این روایات اثباتاً و نفیاً به آن اشاره نداشته و چون ممکن است وطی در دبر ذاتاً حرام باشد، نمی‌توان به روایات باب حیض استناد کرد.

پاسخ: ناظر بودن روایات طبق فهم عرفی

پاسخ این اشکال آن است که اگر این روایات -طبق بیان مستشکل- نسبت به حکم مواردی که قبل از حیض، حلیت آنها مشکوک است، ساكت باشد، و فقط در مقام بیان حکم مواردی باشد که قبل از حیض، حلیت آنها معلوم است، باید علاوه بر عدم استفاده حلیت وطی در دبر از این روایات، حلیت تمتعات دیگر (به جز فرج که در حال حیض قطعاً حرام است) نیز از آنها به تنها بی ااستفاده نشود؛ زیرا بر اساس نظر مستشکل، برای اثبات حلیت آن تمتعات در زمان حیض، باید ابتدا از دلیل خارجی، حلیت آن تمتعات در غیر زمان حیض را به دست آورد و سپس با روایات مذکور حکم به حلیت آن در زمان حیض کرد پس روایات مذکور به تنها بی دلالت بر حلیت سایر تمتعات نمی‌کند و مفاد آن حلیت معلم بر حلیت در زمان طهر است. ولی حق این است که اگر تعبیر «ما يحل للرجل من امرأة وهي حائض قال ما دون الفرج»^۱ به عرف القا شود، از همین تعبیر می‌فهمد که «ما دون الفرج» مطلقاً حلال است و نیازی نمی‌بیند که از خارج به دست آورد چه چیزی ذاتاً حلال بوده است تا از این روایت نتیجه بگیرد که در زمان حیض حرام نشده است؛ زیرا عرف از این روایت، تحلیل مطلق می‌فهمد نه تحلیل معلم و مشروط (اگر قبلًا

۱. وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۳۲۱، باب جواز وطء الحائض فيما عدا القبل والاستمتاع منها بما دونه.

برای نمونه: وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۳۲۱، ح ۴-۳؛ الکافی، ج ۵، ص ۵۳۹، ح ۴-۳؛ محمد بن سلمة بن الخطّاب عن علي بن الحسن عن محمد بن أبي حمزة عن داود الرقني عن عبد الله بن سنان قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما يحل للرجل من امرأة وهي حائض قال ما دون الفرج»، محمد بن يحيى عن سلمة بن الخطّاب عن علي بن الحسن عن محمد بن زياد عن أبي بن عثمان و الحسين بن أبي يوسف عن عبد الملك بن عمرو قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام ما يحل للرجل من المرأة وهي حائض قال كل شيء غير الفرج قال ثم قال إنما المرأة لعبه الرجل».

حلال بوده هنوز هم حلال است) و لا باید گفت برای حلیت تمتع از سایر اعضا مانند دست و پا نیاز به دلیل دیگر است در حالی که عرف چنین نیازی نمی‌بیند. فقهای عظام نیز این روایات را دال بر حلیت جواز وطی در دربر، در حال حیض دانسته‌اند و اثبات حلیت را مکول به ادلّه دیگر نکرده‌اند.^۱ لذا مستفاد از روایات حیض این است که در حال حیض، غیر از موضع دم، سایر تمتعات، حلال است و به دلالت اولویت و اجماع مسلم، در غیر حال حیض نیز حلال است.

کلام شهید ثانی: نبود آیات و روایات معتبر دال بر جواز وطی دیر شهید ثانی در مورد وطی دیر فرموده است که بیست و دو روایت وارد شده که یازده مورد آن از طریق امامیه است و از میان آنها، هشت روایت دال بر تحلیل و باقیمانده دال بر تحریم است. یازده روایت از طریق عاته است که ده مورد دلالت بر تحریم و یک مورد دلالت بر جواز دارد. لکن به جهت ضعف سند، تمامی روایات عاته و امامیه کنار گذاشته می‌شود، همان‌طور که دلالت آیات نیز ناتمام است. حتی ایشان به اصل ابا حمّه نیز تمسک نکرده است.^۲

اشکالات کلام شهید ثانی

در بررسی کلام شهید ثانی می‌توان گفت:
تمسک به آیات بنابر مختار نیز مخدوش است، لکن در مورد روایات چند مطلب قابل بیان است:

اشکال اول: وجود صحیحه صفوان و ابن یقطین در روایات جواز اولاً، در بین آنها احادیث صحیحه‌ای مثل روایت صفوان^۳ وجود دارد؛ لذا صاحب

۱. برای نمونه: ذخیرة المعاد، ج ۱، ص ۷۲؛ مصباح الفقيه، ج ۴، ص ۱۴۶؛ مستمسك العروة الوثقى، ج ۳، ص ۳۱۹.

۲. مسالك الأئمّة، ج ۷، ص ۵۸-۶۴.

۳. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۵، ح ۱: محمد بن الحسن یاسناوه (عن أحمد بن محمد بن عيسى) عن علي بن الحكم قال سمعت صفوان يقول قلت للزرضاني: «إن رجالا من مواليك أمرني أن أسألك عن مسألة فهابك ...».

مدارک با صحیحه دانستن این روایت به شهید ثانی اشکال کرده است.^۱ روایت ابن یقطین هم دو طریق دارد؛ یکی مرسلا که برخی مانند صاحب جامع المقاصد^۲ نقل کرده است و دیگری مسند که صحیح است.^۳

اشکال دوم: وجود روایات موافقه در روایات جواز
ثانیاً، برخی روایات، موافقه هستند؛ مثل روایت ابن أبي یغفور که در طریق آن معاویه بن حکیم واقع است.^۴

اشکال سوم: مستفیضه بودن روایات جواز
ثالثاً، شهید ثانی معتقد است هشت روایت^۵ دلالت بر جواز دارد؛ لذا می‌توان گفت این روایات، مستفیض و به حسب متعارف، اطمینان آور است؛ چون این اسناد به

۱. نهایة المرام، ج ۱، ص ۵۷.

۲. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۵۰۰.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۳؛ و عنه عن موسی بن عبد الملك عن الحسين بن علي بن یقطین و عن موسی بن عبد الملك عن رجل قال: «سألت أبا الحسن الرضا علیه السلام عن اثنين الرجل المرأة من خلفها. فقال: أحلىها آية من كتاب الله عز وجل قوله لوط ...»

۴. این روایت، همان صحیحه حسین بن علی بن یقطین است که روایت دوم از روایات دسته اول جواز بود.

۵. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۷؛ أحمد بن محمد بن عیسی عن معاویه بن حکیم عن أحمد بن محمد عن حماد بن عثمان عن عبد الله ابن أبي یغفور قال «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل ياتي المرأة في دربها قال لا يأبأس به».

این روایت، روایت سوم از دسته اول روایات جواز بود که بررسی شد.

۶. مسالك الأئمہ، ج ۷، ص ۵۸: «و جملة مادل على الحال تسعة أحاديث، ثمانية من روایة الخاصة، و واحد من روایة العامة. و جملة مادل على المعن ثلاثة عشر حدیثاً، ثلاثة من جهة الخاصة، و عشرة من جهة العامة. و جميع الأخبار من الجانبيں لیس فيها حدیث صحيح ...»

طبق نظر استاد علیه السلام اگر تنها روایات دسته اول که فرض حیض در آن مطرح نشده، لحاظ شود این عدد کمتر از هشت روایت است که عبارت اند از: ۱. صحیحه صفوان، ۲. صحیحه ابن یقطین، ۳. موافقه ابن ابی یغفور، ۴. مرسله حفص بن سوقة، ۵. موافقه یونس بن عمار.

اما اگر روایات دسته دوم (فرض حیض) نیز لحاظ شود این عدد نهایت به هفت روایت می‌رسد؛ زیرا چنان که در بحث وطی دیر حاضر خواهد آمد، در روایات دسته دوم فقط روایت عبد الملك بن عمرو از جهت سند و دلالت، قابل قبول است و اگر مرسله این بکیر نیز ضمیمه شود مجموعاً هفت روایت خواهد شد؛ لذا طبق نظر استاد علیه السلام نیز، چنین استفاده ای وجود دارد.

یک راوی برگشت نمی‌کند.

اشکال چهارم: جریان اصل حلیت باقطع نظر از روایات
رابعاً، بارفع ید از آیات و روایات، نوبت به اصاله الحل می‌رسد که سابقین نیز به
آن تمسک کرده‌اند.^۱

بررسی ادلهٔ حرمت وطی دیر

در اثبات حرمت وطی دیر نیز به آیات و روایات تمسک شده است:

آیات

آیهٔ محیض

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذْى فَاقْتَرِبُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرِبُوهُنَّ حَتَّى يَظْهُرُنَّ إِذَا نَظَهَرُنَّ فَأُتُوهُنَّ مِنْ خَيْثَ أَمْرَكُهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَّقِهِينَ»^۲
به دو فقره از آیه ۲۲ سورة مبارکه بقره برای قول به حرمت وطی در دیر استناد
شده است.

الف. فقره «هُوَ أَذْى»

فقره اول، «قل: هُوَ أَذْى» است.

تقریب استدلال: دلالت «أَذْى» بر آلودگی به ضمیمه اقدار بودن دیر از موضع حیض
«أَذْى» به معنی آلودگی و قدرات است. وجه منع از تمتع در زمان حیض، آلودگی
موقع الدم است و چون بدون تردید محل غائط، اقدار و آلوده‌تر از محل خون
حیض است، باید به طریق اولی تمتع از آن ممنوع باشد.
اشکالاتی به این استدلال وارد است:

۱. المهدی الباع، ج ۳، ص ۲۰۸؛ التنقیح الرابع، ج ۳، ص ۲۲۳؛ جامع المقادی، ج ۱۲، ص ۴۹۷؛ نهایة
المرام، ج ۱، ص ۵۷؛ کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۶۷؛ مستند الشیعه، ج ۱۶، ص ۷۰؛ ریاض المسائل
(چاپ قدیم)، ج ۲، ص ۷۵؛ جواهر الكلم، ج ۲۹، ص ۱۰۳.
۲. البقرة، ۲۲۲.

اشکال اول: احتمال اراده معنای «اذیت» در «اذی»

اولاً، «اذی» مشترک بین قدرات و اذیت است؛ لذا ممکن است وجه منع از تمنع در حال حیض، اذیت شدن و ناراحتی شدید حاصل از جریان خون حیض باشد که باید حال زن مراجعات شود و شارع به همین جهت دستور به اعتزال از او را داده است. بدون تردید این وجه در وطی در دبر جریان ندارد؛ لذا تعذر ممکن نیست.

۱. به نظر می‌رسد معنای حقیقی و متبدال از «اذی» همان اذیت باشد نه قدرات: کتاب العین، ج. ۸، ص. ۲۰۶: «الاذى: كل ما تأذى به»؛ المحيط في اللغة، ج. ۱۰، ص. ۱۱۹: «والاذى: مَا تأذى به»؛ الصاحح، ج. ۶، ص. ۲۲۶۶: «آذى يؤذيه إيذاء فاذى هو أذى وأذاة وأذية. وتأذى به»؛ معجم مقاييس اللغة، ج. ۱، ص. ۷۸: «الهمزة والذال والياء أصل واحد، وهو الشئ تذكرهه ولا تنجز عليه. تقول: أذيت فلاناً أو يذيه»؛ مفردات الفاظ القرآن، ص. ۷۱: «الاذى: ما يصل إلى الحيوان من الضرب إما في نفسه أو جسمه أو بعاهه دنيوياً كان أو آخره»؛ شمس العلوم، ج. ۱، ص. ۲۱۶-۲۱۷: «[الاذى]: ما يتأذى به، قال الله تعالى: {بِالْأَذَى}»؛ لسان العرب، ج. ۱۴، ص. ۲۷: «الاذى: كل ما تأذى به».

بله برخی لغویون معنای قدرات را برابر «اذی» مطرح کرده‌اند:

المصباح المنير، ج. ۲، ص. ۱۰: «أذى: الشيء (أذى) من باب تعب بمعنى قدر قال الله تعالى: {فَلَمْ هُوَ أَذَى} أي مستقدر (أذى) الرجل (أذى) وصل إليه المكروه فهو (أذى) مثل عم و يعذى بالهمزة فيقال: (أذىته) (إيذاء) و (الأذية) اسم منه (فتاذى) هو». ولی ممکن است از جهت اذیت شدن نسبت به قدرات به قدرات اطلاق «اذی» شده باشد: مجمع البحرين، ج. ۱، ص. ۲۴: «قوله تعالى: {فَلَمْ هُوَ أَذَى} أي الحيض مستقدر ب يؤذی من يقربه نفرة منه، إذ الأذى هو ما يذكره ويغتصب به».

در هر حال روشن نیست که معنای «اذی» در آیه شریفه قدرات باشد گرچه ظاهر برخی مفسرین این معناست. (برای تموئن: فقه القرآن (راوندی)، ج. ۱، ص. ۵۳: و قوله «فَلَمْ هُوَ أَذَى» معناه قدر و نجاسة و قبل قل يا محمد هود مرض و قيل هو اذى لهن و عليهن لما فيه من المشقة.): اما بسیاری از این عده معنای اذیت کردن رانیز در کنار قدرات لحاظ کرده‌اند:

تفسیر الصافی، ج. ۱، ص. ۵۲: «{فَلَمْ هُوَ أَذَى} مستقدر ب يؤذی من يقربه نفرة منه له»؛ تفسیر جوامع الجامع، ج. ۱، ص. ۲۲: «{فَلَمْ هُوَ أَذَى} أي المحيض شيء يستقدر و ب يؤذی من يقربه نفرة منه له»؛ غرائب القرآن و رغائب القرآن، ج. ۱، ص. ۶۱۳: «{فَلَمْ هُوَ أَذَى} أي الحيض شيء يستقدر و ب يؤذی من يقربه نفرة و كراهة على أنه يتحمل أن يكون بمعنى المكان والتقدير هو ذو اذى»؛ تفسیر الطبری، ج. ۲، ص. ۲۲۵: «والاذى: هو ما يؤذى به من مكروه فيه، وهو في هذا الموضع يسمى اذى لتنزه ربيه و قدره و نجاسته»؛ تفسیر الكثاف، ج. ۱، ص. ۲۶۵: «{فَلَمْ هُوَ أَذَى} أي الحيض شيء يستقدر و ب يؤذی من يقربه نفرة منه و كراهة له»؛ ر.ک: کنز المعرفان، ج. ۱، ص. ۴۲.

اشکال دوم: علت تامه نبودن قذارت برای لزوم اعتزال

ثانیاً، حتی اگر «أذى» به معنای قذارت و آلوگی باشد، نمی‌توان آن را علت تامه اجتناب از زن حائض دانست؛ زیرا علت تامه باعث تعمیم و تخصیص حکم است ولی قذارت چنین خصوصیتی ندارد و معتم و مخصوص نیست. معتم نیست زیرا در ایام استحاضه هم قذارت وجود دارد؛ ولی اجتناب از زن لازم نیست، حتی در برخی از ایام استحاضه که خون غلیظ و همانند حیض باشد هم اجتناب لازم نیست.^۱

همچنین قذارت مخصوص نیز نیست؛ زیرا گاهی در ایام حیض، خون همانند زمان استحاضه رقیق است که شاید حکم به قذارت نشود، ولی اجتناب لازم است. همچنین در غیر ایام حیض، به لحاظ قرابت فرج و مخرج بول - با توجه به نجاست و قذارت بول - حتی در فرض متنجس شدن فرج با بول، محذوری در تمتع از فرج نیست.

اشکال سوم: احتمال اراده قذارت معنوی از «أذى» در آیه

ثالثاً، اگر «أذى» - به معنای قدر و نجس - علت تامه تحریم مباشرت با حائض نیز باشد، معلوم نیست مراد از آن، قذارت و نجاست ظاهری باشد بلکه محتمل است مراد، قذارت معنوی در حال حیض باشد. این قذارت در حال حیض دارای احکام خاصی از جمله حرمت نماز، حرمت مکث در مساجد و ... است و این قذارت معنوی در محل غائط وجود ندارد تا باعث تحریم مباشرت شود.^۲

لذا استدلال به آیه برای اثبات عدم جواز وطی در دبر زوجه تمام نیست.

۱. البته طبق نظر برخی فقهاء، جماع با زن مستحاضه مشروط به غسل است. مثلاً در نظر برخی، در استحاضه متوسطه و کثیره مشروط به غسل های صلاتی است (كتاب الطهارة (شيخ انصاری)، ج ۴، ص ۱۶۲؛ «فالأقوى توقف الوطء على الغسل فقط»؛ رک: منتهي المطلب، ج ۲، ص ۴۱۸؛ جامع المقاصد، ج ۱، ص ۳۴۳؛ وسيلة النجاة (با حواشی امام خمینی)، ص ۵۸) و طبق نظر برخی دیگر مشروط به همه افعال مستحاضه اعم از غسل صلاتی و تبدیل قطنه و تطهیر فرج است (الحدائق الناضرة، ج ۳، ص ۴۹۱؛ «والظاهر عددي هو القول المشهور من توقفه على ما توقفت عليه الصلاة و انه تابع لها فمعنى حل لها الصلاة حل لزوجها ان يأتيها وإلا فلا»؛ رياض المسائل، ج ۱، ص ۳۲۱؛ ... آقوال، آقوالا الأول»؛ ولی باز هم چنین نیست که ممنوعیت بدون شرط در این باره وجود داشته باشد.

۲. تعلیل به قذارت معنوی، تعلیل به یک امر انتکازی عرفی نیست.

ب: فقره «فَأَتُوهُنَّ مِنْ حِيتَ امْرَكُمُ اللَّهُ»

قره دوم از آیه محیض که ممکن است برای حرمت وطی دبر استفاده شود، فقره «فَإِذَا تَطَهَّرُ فَأَتُوهُنَّ مِنْ حِيتَ امْرَكُمُ اللَّهُ» است.

سه تقریب برای دلالت این فقره از آیه شریفه بر حرمت وطی در دبر ممکن است بیان شود:

تقریب اول

تقریب اول چنین است:

در آیه شریفه آمده است: «بعد از پاکی زنان، از راهی که خداوند به شما امر کرده، آنها را تیان کنید». منظور از امر الهی، امر موجود در صدر همین آیه است که می فرماید: «فَاغْتَرِلُوا الِّيَّسَاءَ فِي الْحِيْضُرِ» در این آیه در زمان حیض، امر به اجتناب از موضع دم شده و با توجه به اینکه «فَأَتُوهُنَّ» امر در مقام ترجیح است مفاد آیه این است که بعد از پاکی از همان جهتی که امر به اجتناب شده ترجیح و جواز تیان وجود دارد؛ لذا بعد از پاکی، اجتناب از موضع دم لازم نیست و از مفهوم آن استفاده می شود که اجتناب از غیر موضع دم لازم است.

اشکالات تقریب اول

اشکالاتی به این تقریب ممکن است وارد شود:

اشکال اول (طبعی)

اشکال اول، اشکال طبی است که گفته است اگر امر در این فقره ناظر به «فَاغْتَرِلُوا» باشد، صدر و ذیل آیه متهافت خواهد شد؛ زیرا معنای «فَاغْتَرِلُوا» لزوم اجتناب از مباشرت در خصوص موضع دم است؛ پس به مقتضای مفهوم، وطی دبر در حال

۱. استاد ^د محمد رضا مرتضی‌پور: مراد از محیض، یا مفهوم اسم مکانی آن و به معنای موضع الدم است؛ چنان‌که مرحوم محقق معتقد است (المعتبر، ج ۱، ص ۲۲۴)؛ و المحیض موضع الحیض كالمقبل والمبیت»، یا مراد حالت حیض است که در این صورت مفاد آیه امر به اجتناب از زنان در حالت حیض است؛ ولی مراد از این امر، اعتزال و اجتناب کلی -چنان‌که در میان مجووس ... رسم بوده- نیست بلکه در این صورت نیز منصرف به اعتزال جزئی یعنی اجتناب از مقاربت در قبیل است؛ پس در هر صورت مفاد آیه شریفه لزوم اجتناب از موضع الدم خواهد بود.

حیض جایز است و معنای «فَأُتْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُ اللَّهُ» جواز خصوص مباشرت در فرج بعد از پاکی است؛ پس وطی دبر در حال ظهر جایز نیست؛ در حالی که هیچ یک از مسلمین قائل به «جواز وطی در دبر در حال حیض و حرمت آن در حال ظهر» نیست.^۱

پاسخ اشکال اول: نظارت آیه به احکام اختصاصی حائض

اما این اشکال وارد نیست؛ زیرا هرگاه مثلاً در رساله‌های عملیه در صدد بیان احکام حائض باشند یا شخصی از احکام حائض سؤال کند، مراد آن است که «حائض بما آنه حائض» چه حکمی دارد نه اینکه «حائض بما آنه مکلف»، چه احکامی دارد. بر حائض، دروغ و غیبت و ایذاء و... حرام و زکات و خمس و امر به معروف و نهی از منکر واجب است، ولی این امور، احکام «حائض بما آنه حائض» نیست. در مقام هم مراد از «بِسْتُلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ» احکام مربوط به تمتعات از حائض و موضع حیض است نه هر حکمی که «حائض بما هو مکلف» دارد؛ لذا چون سؤال از تمتعات از فرج در حال حیض بوده، حکمی که بیان شده (اعتزال) هم مربوط به آن است و امر «فَاعْتَزلُوا» نسبت به حکم تمتعات دیگر، نفیا یا اثباتاً ساخت است و آن تمتعات، حکم پیشین خود را به سبب حیض از دست نمی‌دهند؛ یعنی تمتعاتی که پیشتر حرام ذاتی بوده، الان هم حرمت دارد؛ لذا اگر وطی در دبر ذاتاً حرام باشد، این آیه منافاتی با حرمت آن نخواهد داشت.

اما ذیل آیه؛ یعنی «فَأُتْهُنَّ»، هرچند طبعاً اعم است و شامل اتیان در قبل و دبر - هر دو - است، ولی با توجه به قید «مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُمُ اللَّهُ» معلوم می‌شود که ترخیص تنها نسبت به اتیان در فرج است؛ لذا از مفهوم آن استفاده می‌شود که غیر فرج حرمت ذاتی دارد و تنها فرج است که در غیر حال حیض حرمت ذاتی ندارد.

اشکال دوم: مفهوم نداشتن «مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُمُ اللَّهُ» به جهت احتمال وضوح حکم وطی دبر اشکال دوم این است که اگر آیه شریفه در مقام تجویز وطی در قبل نیز باشد، استدلال به آن مبتنی بر مفهوم به نحو سالیه کلیه است؛ ولی چنین مفهومی در «مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُمُ اللَّهُ» وجود ندارد.

چنان‌که بیان شد، وصف یا لقب، زمانی با کمک قرینه می‌توانند دارای مفهوم باشند که ذکر آن‌ها به جهت بیان فائده‌ای مانند تعمیم حکم یا بیان برخی مراتب شمول حکم، نباشد؛ لذا اگر شمول حکمی نسبت به غیر مورد وصف یا لقب، روشن و مسلم باشد و فقط شمول آن نسبت به موردی مشکوک باشد، ذکر لقب یا وصف برای احتراز از غیر موردشان نیست بلکه برای تفهمی تعمیم و شمول حکم نسبت به مورد خودشان است. به عبارت دیگر، چنان‌که موضوع شک، فقط دارای یک فرد، و حکم بقیه افراد روشن باشد، در این صورت قائل شدن به مفهوم نادرست است.

مثلاً اگر گفته شود «العالم فاسق را اکرام کنید»؛ در این فرض، حکم اکرام عالم عادل روشن است و می‌دانیم باید اکرام شود؛ پس ذکر قید «فاسق» دارای مفهوم نیست تا اکرام عالم عادل لازم نباشد بلکه برای آن است که مخاطب بداند که لزوم اکرام شامل عالم فاسق نیز می‌شود.

در مقام نیز محتمل است صورت مخفی و مورد سؤال، فقط وطی در قبل باشد و حکم وطی در دبر- جوازاً یا تحریماً- برای سائلین روشن باشد و پرسش و پاسخ از جهت بحث وطی در دبر ساخت باشد که در این فرض آیه شریفه دارای مفهوم نیست؛ حال چون از وضعیت زمان صدور آیه شریفه اطلاع دقیقی وجود ندارد، مجرد این احتمال کافی است که آیه دلالت بر مفهوم نداشته باشد.^۱

اشکال سوم: مفهوم نداشتن **«مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُ اللَّهُ»** به جهت عدم نظارت آیه بر حرمت ذاتی اشکال سوم تقریب اول این است که همان طور که بیان شد^۲، آیه ناظر به خصوص احکام حائض بما هی حائض از جهت مباشرت است و می‌فرماید پس از ظهر از جهت حیض مانعی در وطی دبر نیست و منافات ندارد که ذاتاً وطی دبر مطلقاً در حال حیض و ظهر حلال باشد؛ لذا حکم وطی دبراً منطق و مفهوم و صدر و ذیل آیه شریفه خارج است.

-
۱. در اشکال اول بر تقریب دوم استدلال به آیه محیض در ادله جواز وطی دبر بیان شد.
 ۲. به نظر می‌رسد مفاد آیه شریفه یک بیان عرفی است که در وقت حیض از وطی قبیل اجتناب کنید و با رفع حیض، این ممنوعیت برداشته شده و نزدیکی از قبیل مجاز خواهد بود؛ لذا آیه ناظر به وطی دبر نیست.
 ۳. در اشکال اول بر تقریب دوم استدلال به آیه محیض در ادله جواز وطی دبر بیان شد.

اشکال چهارم: وجود محتملات دیگر در «أمرکُم اللَّهُ»

اشکال چهارم این است که دلیلی وجود ندارد که «أمرکُم اللَّهُ» اشاره به «فَاغْتَرِلُوا» باشد و معانی دیگری نیز در «أمرکُم اللَّهُ» محتمل است:

اول: ممکن است امر در «منْ حَيْثُ أَمْرَكُمُ اللَّهُ» ناظر به موارد اول امر متعارف الهی باشد که گاهی واجب است مثل وجوب مباشرت به سبب انقضای چهار ماه یا رجوع در ایلاء، و گاهی هم مستحب است که در موارد غیر وجویی، مباشرت مستحب است. لذا طبق صورت وجوب، «فَأُنْوَهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُمُ اللَّهُ» یعنی پس از پاکی با زن مباشرت کنید از آن جهت که خداوند متعال دستور به مباشرت داده است؛ از آنجا که خصوص مباشرت در قبیل واجب است؛ پس مفهوم آیه، نفی وجود از وطی در دبر است نه نفی جواز، و آ耶 دلالت بر حرمت وطی در دبر نمی‌کند.

طبق صورت مستحب نیز آیه در مقام ترغیب در وطی است و مسلم است که ترغیب وطی، مخصوص به وطی در قبیل است و مفهوم آن نفی ترغیب واستحباب در وطی دبر است نه نفی جواز.

دوم: ابن حنفیه می‌گوید آیه شریفه ناظر به حکم خصوص زوجات نیست بلکه برای مطلق زنان است و مفاد آن چنین است: «در زمان حیض مباشرت با زنان ذاتاً حرام است مطلقاً - نکاحاً كان أو فجوراً - و پس از پاکی با زنان مباشرت کنید ولی از راه حلال و مشروع (ازدواج ملک یمین و تحلیل) باشد و از راههای فاسد (فجور) اقدام نکنید»^۱؛ یعنی بانوان در حال حیض مانع ذاتی دارند و پس از زوال مانع، فقط از راههای مشروع اقدام شود.

طبق این تفسیر، منطق آیه شریفه «فَأُنْوَهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُمُ اللَّهُ» لزوم شرطی نکاح و ملک یمین است و مفهوم آن حرمت فجور و زنا است و در صدد بیان حرمت وطی در دبر نیست.

سوم: احتمال دیگر در معنای آیه شریفه، قول زجاج و ابن کیسان است که شیخ

۱. تفسیر الطبری، ج ۲، ص ۲۳۰: «عن ابن الحنفیة: «فَأُنْوَهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُمُ اللَّهُ» قال: من قبل الحال من قبل التزویج»؛ التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۲۲: «و عن ابن الحنفیة من قبل النکاح دون الفجور». استاد بزرگ برای تعمیم این بیان، ملک یمین و تحلیل را نیز به نکاح افزوده است.

طوسی نیز به عنوان احتمال مطرح کرده است.^۱ طبق این احتمال، معنای آیه چنین است: «پس از پاک شدن، مقاربیت با همسرانتان جایز است لکن فقط در حالاتی که خداوند مباح کرده است، نه در حال احرام، روزه واجب و اعتکاف».

طبق این احتمال نیز منطق و مفهوم آیه شریقه در مقام بیان حکم وطی در دبر نیست. در لوامع صاحبقرانی نیز محتملات مختلف در معنای «فأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُ اللَّهُ» آمده است.^۲

اشکال پنجم: ظهور (فأْتُوهُنَّ) در ترغیب نه ترخیص

اشکال پنجم این است که این تقریب مبتنی بر این است که امر «فأْتُوهُنَّ» یک امر ترخیصی باشد، نه امری که در مقام بعث و تحریک صادر شده باشد. لکن اثبات این مذعا مشکل است، خصوصاً که بعضی از روایات^۳ نیز آیه را به این معنا تفسیر کرده‌اند که در مقام ترغیب و تشویق برای ایجاد و تولید نسل است. در این صورت مفهوم آیه عبارت از عدم ترغیب نسبت به وطی در دبر می‌شود، نه ترخیص و جواز آن.

اشکال ششم: ظهور (فأْتُوهُنَّ) در ترخیص بدون حجازت با قطع نظر از اشکال پنجم

اشکال ششم این است که با قطع نظر از اشکال قبلی، طبق قول مختار، معنای اوامری که در مقام توهمن حظر صادر می‌شود مانند «وإِذَا حَلَّتُ فَاضْطَادُوا»^۴، مطلق جواز نیست، بلکه آمر در این‌گونه اوامر به حسب معمول در صدد بیان نفی هرگونه حجازت و منع، اعم از تحریمی یا تنبیه‌ی است؛ پس اگر قائل به مفهوم در آیه شریقه باشیم، معنای «فأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُ اللَّهُ» این است که «پس از انقطاع دم یا بعد از غسل، وطی در قبل، هیچ منع و حجازتی اعم از تحریمی یا تنبیه‌ی ندارد» و مفهوم

۱. التبيان في تفسير القرآن، ج ۲، ص ۲۲۲؛ زاد المسير في علم التفسير، ج ۱، ص ۱۹۰.

۲. لوامع صاحبقرانی، ج ۱، ص ۶۴۸.

۳. أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن أسباط عن محمد بن حمران عن عبد الله بن أبي بعفور قال: «سالت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة في طربها قال لا يأس إذا رضبت قلت فأين قول الله تعالى (فأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُ اللَّهُ» فقال هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله إن الله تعالى يقول (سَأَؤْكِدُ عَزْرُّ لَكُنَّ فَأْتُوا عَزْرُكُنَّ أَنِّي شَتَّنَ» (نهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۴، ح ۲۹؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۲۰).

۴. الماندة، ۲.

آیه چنین است: «وطی در غیر قبل، دارای حزاوت - تحریمی یا تنزیه‌ی - است؛ لذا حرمت وطی در دربار مفهوم آیه استفاده نمی‌شود و محتمل است که مکروه باشد.

اشکال هفتم: ترخیصی بودن امر در «من خبیث امرکرده اللہ»

اشکال هفتم، اشکال مرحوم شیخ طوسی است که می‌فرماید: امر در «فأتوهُنَّ مِنْ خَبِيثَ أَمْرَكَرْدَ اللَّهِ» مانند آیه شریفه (وَإِذَا حَلَّتِهِ فَاضْطَادُوا) در مقام توهم حظر است و ظاهر در ترخیص است؛ اما اختصاص ترخیص به وطی در قبیل، مدعائی بدون دلیل است؟ به بیانی دیگر آیه شریفه می‌فرماید: «بِسِ از پاکی از طرقی که مجاز هستید و خداوند دستور داده، مباشرت کنید» و برای تخصیص آیه به وطی در قبیل، باید از خارج اثبات شود که ترخیص، اختصاص به وطی در قبیل دارد و شامل وطی در ذبیر نمی‌شود؛ لذا به آیه شریفه به تنها یابنی نمی‌توان استدلال کرد.

پاسخ اشکال هفتم: عرفی نبودن استعمال ماده امر در ترخیص

اما این اشکال ناتمام است؛ زیرا هرچند در بسیاری از موارد مانند «وَإِذَا حَلَّتِهِ فَاضْطَادُوا»^۱ و «فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ»^۲ صیغه امر در مقام ترخیص استعمال می‌شود؛ لکن

۱. الماندة، ۲.

۲. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۲۲: «قالوا: قال الله: (فَأَتُوھُنَّ مِنْ خَبِيثَ أَمْرَكَرْدَ اللَّهِ) وَهُوَ الْفَرْجُ، وَالْإِعْجَامُ عَلَى أَنَّ الْآيَةِ الثَّانِيَةِ لَيْسَ بِنَاسِخَةِ الْأُولَى. وَهَذَا أَيْضًا لَا دَلَالَ فِيهِ، لَأَنَّ قَوْلَهُ: (مِنْ خَبِيثَ أَمْرَكَرْدَ اللَّهِ) مَعْنَاهُ: مِنْ حَيْثُ أَبْيَحَ اللَّهُ لَكُمْ، أَوْ مِنَ الْجَهَةِ الَّتِي شَرَعَهَا لَكُمْ، عَلَى مَا حَكَيْنَاكُمْ عَنِ الرَّجَاجِ، وَيَدْخُلُ فِي ذَلِكَ الْمَوْضِعَانِ مَعًا».

مرحوم شیخ طوسی با تعبیر «ویدخل فی ذلك الموضعان معاً» ادعا کرده که اباحه مستفاد از «فأتوهُنَّ مِنْ خَبِيثَ أَمْرَكَرْدَ اللَّهِ» شامل قبیل و ذبیر هر دو است؛ در حقیقت کلام ایشان مبتنی بر مقدمه‌ای مطوبه است که استاد^۳ بیان کرده است. مقدمه مطوبه این است که دلیلی بر اختصاص اباحه به قبیل وجود ندارد و باقطع نظر از اشکالی که در متن بر کلام شیخ وارد شده، همین مقدار برای اثبات مدعای شیخ طوسی کافی است و دلیلی هم بر شمول اباحه نسبت به هر دو موضع (مدعای شیخ طوسی) وجود ندارد.

۳. الماندة، ۲.

۴. البقرة، ۱۸۷.

صحت استعمال ماده (نه صیغه) امر و مانند آن (دستور، فرمان، کتب علیکم، فرض علیکم و...) در موارد ترخیص که گوینده نسبت به انجام عملی بی تفاوت است، عرفاً صحیح نیست؛ لذا صحیح نیست که گفته شود: «خداآوند به کسانی که از احرام خارج شده‌اند دستور داده که شکار کنند» یا «شارع مقدس به کسانی که نماز واجیشان راسلام داده‌اند، امر کرده که سخن بگویند»؛ پس صحیح نیست که امر در آیه شریفه «فَأُتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُ اللَّهُ» را بر دستور در مقام ترخیص حمل کنیم.^۱

تقریب دوم

تقریب دوم استدلال به فقره «فَإِذَا نَطَهَنَ فَأُتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُ اللَّهُ» در آیه محیض، چنین است که «فَأُتُوهُنَّ» امری است که در مقام ترخیص است و این ترخیص، مقید به «من حیث امرک اللہ» شده است. اگر امر در «امرک اللہ»، بر الزام دلالت نکند، حداقل دال بر اصل مطلوبیت و رجحان است؛ ولی وطی در دربر هیچ گونه مطلوبیتی ندارد و قطعاً مستحب نیست؛ لذا وطی در دربر مشمول حکم جواز ایمان در آیه شریفه نیست و باید آن را حرام دانست.

جزیان برخی اشکالات تقریب اول بر تقریب دوم

اشکال این تقریب نیز از اشکالات بر تقریب اول روشن شد و برخی از اشکالات سابق که در تقریب اول بیان شد بر این تقریب نیز وارد است.^۲

۱. استاد ^ف: البته در برخی اصطلاحات اصولی ماده امر در مقام ترخیص به کار رفته است؛ مثلاً می‌گوییم «امر در مقام توهمند حظر» لکن این استعمال خلاف اطلاقات عرفی است.

۲. لذا نمی‌توان گفت دلیلی بر اختصاص «امرک اللہ» به وطی در قبل وجود ندارد؛ زیرا وقتی ظهور «امرک اللہ» در ترغیب است، قطعاً شامل وطی در دربر نخواهد بود واحدی قائل نشده که وطی در امری مطلوب است.

۳. ورود اشکالات چهارم تا ششم بر این تقریب روشن است؛ اما برای نمونه اشکال سوم تقریب اول وارد نیست. توضیح مطلب: اشکال سوم تقریب اول این بود که آیه، ناظر به خصوص احکام حافظن بما هی حافظن از جهت مباحثت است و می‌فرماید پس از ظهر از جهت حیض مانع در وطی در بر نیست و منافات ندارد که ذاتاً وطی در بر مطلقاً - در حال حیض و ظهر - حلال باشد؛ لذا حکم وطی در بر از منطق و مفهوم و صدر و ذیل آیه شریفه خارج است؛ اما این اشکال بر تقریب دوم وارد نیست؛ زیرا طبق مفهوم «من حیث امرک اللہ»، وطی در بر اصلاحاً ماموز به حتی به نحو استحبابی نیست.

تقریب سوم

تقریب سوم، کلام مرحوم آقای خوئی است. ایشان فرموده است:

«فقد استدل للحرمة بقوله تعالى، ﴿فَإِذَا نَظَرُوا فَأُتُوهُرُّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكَ اللَّهُ﴾^١

يدعو انها تدل على عدم جواز الوطء في الدين، لأنه ليس مما

أمر به الله سبحانه، بل الذي أمر به على ما عرفت من قوله تعالى

«فَاتُوا حَرْثَكُتَ آنِ شِتْتَمُ»^٤ هو إيتاينهـ في القبيل، لأن القيد وإن لم يكن

له مفهوم على ما تقرر في الأصول إلا أنه لما كان ظاهراً في الاحتراز

استفيد منه عدم ثبوت الحكم أعني الجواز في المقام لمطلق

الإتيان والوطء، فلابد من الاقتصار على القدر المتيقن وهو الإتيان

فِي غَيْرِ الدُّبْرِ، فَلَا يَكُونُ الْإِتِيَانُ فِي الدُّبْرِ مَا أَمْرَبَهُ اللَّهُ سَبَحَانَهُ۔

در این تقریب نیز همان اشکالات تقریب دوم وارد خواهد بود.

اشکالی دیگر بر تقریب سوم: سازگاری جواز مشروط به رضایت زن با مفهوم آیه علاوه اینکه اشکال دیگری بر این تقریب وارد است؛ زیرا حتی در فرض بذیرش

٢٢٢ . البقرة

.٢٢٣، الْبَقْرَةِ

^٣. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٢، ص ١٥٧.

در هر سه تقریب، مقادیر آیه، ترجیحی در این دانسته شده با این تفاوت که در هر تقریب، این ترجیحی به نحوی مختص به قبیل دانسته شده است:

در تعریف اول، مراد از «من حیث امکن الله» همان اعتزال در حضن (امر و جویی) دانسته شده که مخصوص به قبیل است: لذا مفهوم کلی آن این است که در غیر قبیل تر رخصی نیست.

در تعریف دوم، مراد از «من حیت امرکم الله» مبادرتی است که مأمور به (حتی به نحو استجوابی) است که مختص به قبل است؛ زیرا وطی دیر قطعاً مطلوب نیست؛ پس مفهوم آیه این است که در غیر موارد اعلان می‌نماییم و مطلب دستور خود را نماییم.

تقریب سوم نیز مانند تقریب دوم است با این تفاوت که متکی بر مفهوم کلی نیست تا اشکال شود

از قدر متيقن از «امركم الله» است و مشروعیت ندارد.

لذا وجه مشترک هر سه تقریب این است که «فاتوهن» دال بر ترجیح است و دو

مفهوم فی الجمله برای «من حیث امرکم اللہ» و اشاره آن به آیة شریفه «إِنَّا وَكَذَّبَ حَرْثُ لَكُنْ فَأَتَوْا حَرْثَكُنْ أَنْ شَيْئَنْ»، صدق این مفهوم فی الجمله می تواند به این گونه باشد که در وطی دبر، جوازی که از حقوق شوهر باشد وجود ندارد. به عبارت دیگر، ممکن است وطی در ذریعه ذاتی حرام نباشد اما از حقوق شوهر نیز نباشد برخلاف وطی در قبیل که از حقوق شوهر است و حتی اگر زن هم راضی نباشد مرد حق وطی در قبیل دارد.

لذا آیات قرآن کریم بر حرمت وطی دبر دلالت ندارد، چنان که در اثبات جواز وطی دبر نیز دلالت آیات ناتمام بود.

روایات حرمت وطی دبر

پس باید روایات دال بر حرمت وطی دبر بررسی شود.

روایت اول: صحیحه معمر بن خلاد

روایت اول، صحیحه معمر بن خلاد است که این روایت، عمدۀ روایات حرمت است:

عنه (أحمد بن محمد بن عيسى) عن معمر بن خلاد قال: قال لى أبو الحسن عليه السلام «أى شئ، يقولون في إيتان النساء في أتعجائزهن قلت إنّه بلغني أنّ أهل المدينة لا يرون به أسا فقال إنّ اليهود كانت تقول إذا أتى الرجل المرأة في خلفها خرج ولده أحول فأنزل الله عز وجل «إِنَّا وَكَذَّبَ حَرْثُ لَكُنْ فَأَتَوْا حَرْثَكُنْ أَنْ شَيْئَنْ» من خلف أو قدام خلافاً لقول اليهود ولم يعن في أدبارهن». ^۱

بررسی نقل‌های دیگر روایت

این روایت با همین سند و متنی مشابه، در استبصار نقل شده است.^۲ به علاوه، در تهذیب همین روایت با سندی دیگر نیز نقل شده که البته در آن از کلمه «أهل

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۱، ح ۱.

۲. الاستبصار، ج ۲، ص ۲۴۴-۲۴۵، ح ۱۱.

الكتاب» به جای «أهل المدينة» استفاده شده است.^۱ اما جایگزینی کلمه «أهل الكتاب» صحیح نیست؛ زیرا در ذیل روایت، حضرت به تفسیر آیه قرآن و بیان اشتباه در فهم آن، پرداخته‌اند که نمی‌تواند ناظر به کلام اهل کتاب باشد، بلکه باید ناظر به اهل مدینه باشد و مراد، مالک و اصحاب اوست که وطی در دبر را جایز دانسته و به همین آیه هم برای جواز تمتنک کرده‌اند.

روایت دوم: روایت سدیر

أحمد بن محمد بن عيسى عن العباس بن موسى عن يونس أو غيره عن هاشم بن المثنى عن سدیر قال سمعت أبا جعفر^{عليه السلام} يقول قال رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم}: «محاشٌ النساء على أمتي حرام». ^۲

این روایت به لحاظ تعبیر «عن يونس أو غيره» مرسله است.

روایت سوم: مرسله هاشم و ابن بکیر

عنه بالإسناد عن هاشم و ابن بکیر عن أبي عبد الله^{عليه السلام} قال هاشم «لاتفرى ولا تفرث» و ابن بکیر قال «لاتفرث أى لاتأتى من غير هذا الموضوع». ^۳

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۶۰، ح ۴۹: عنه عن معاوية بن حكيم عن معمر بن خالد عن الرضا^{عليه السلام}: «أنه قال أى شيء يقولون في إثبات النساء في أعيجازهن فقلت له بلغني أن أهل الكتاب لا يرون بذلك بأسفال إن اليهود كانت تقول إذا أتى الرجل المرأة من خلفها خرج الولد أحوال فائزل الله تعالى **(فنازعت حرث لئك فاتوا حرثكنا في شئنا)** قال من قبل ومن دير خلاف القول اليهود ولم يعن في أدبارهن».

۲. روضة المتقين، ج ۸، ص ۲۵۱؛ كتاب العين، ج ۳، ص ۱۲؛ الفائق في غريب الحديث، ج ۱، ص ۲۴۹.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۶، ح ۳۶؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۴۲، ح ۲.

۴. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۶، ح ۳۷؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۲، ح ۳.
در نقل وسائل چنین است: عنه بالإسناد عن هاشم و ابن بکیر عن أبي عبد الله^{عليه السلام}، قال هاشم: «لاتعرى ولا تفرث» و ابن بکیر قال: «لاتفرث أى لاتأتى من غير هذا الموضوع».

این روایت در نقل استبصار (ج ۳، ص ۲۴۴، ح ۹) مشابه تهذیب است: عنه بهذا الإسناد عن هاشم و ابن بکیر عن أبي عبد الله^{عليه السلام} قال هاشم: «لاتفرى ولا تفرث» و ابن بکیر قال «لاتفرث أى الإناث من غير هذا الموضوع».

البته واضح نیست که جمله مفسره (أى ...) در این نقل ها از کیست. در هر حال مرحوم شیخ طوسی در تبیین این دو روایت (روایت سدیر و مرسله هاشم و ابن بکیر) چنین فرموده است: «قال محمد بن الحسن: هذان الخبران لا يقابل بهما الأخبار الكثيرة التي قد منهاها على أنهما مع كونهما شاذين منقطعني الإسناد مرسلين و ما هذا حکمه لا يعرض به الأحاديث المسندة ولو سلم من ذلك لكان محمولا على

بررسی سندی

روایت هاشم و ابن بکیر نیز مانند روایت سدیر، مرسل است، گرچه طبق نقل جامع الاحدیث، مسند و معتبر است؛ در جامع الاحدیث چنین آمده است: **أَحْمَدُ بْنُ حَمْدٍ بْنِ عَيْسَى عَنْ هَاشِمٍ وَابْنِ بَكِيرٍ عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ**¹ ولی در صورت آگاهی از طبقات رواییان حتی بدون مراجعة نیز روش می‌شود که احمد بن محمد بن عیسی، ابن بکیر را درک نکرده² پس سقطی در سند واقع شده است. حدیث قبلی که در تهدیبین آمده، همان روایت سدیر است و سند روایت مورد بحث، معلق بر آن است؛ لذا سند روایت، بدین گونه خواهد بود:

فَأَمَّا مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنْ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَى عَنْ يُونُسَ أَوْ غَيْرِهِ عَنْ هَاشِمٍ بْنِ الْمُشْتَىِ وَابْنِ بَكِيرٍ.

لذا با توجه به عبارت «عن یونس او غیره»، روایت مورد بحث نیز مانند روایت سدیر مرسله است.

بررسی دلالی

از نظر دلالت نیز حمل روایت ابن بکیر بر نهی از وطی در دبر، صحیح نیست؛ زیرا عبارات مندرج در روایت قطعی نیست و نسخه‌های دیگر از روایت شامل عباراتی است که از آن نهی از وطی در دبر استفاده نمی‌شود.³

ضرب من الكراهة لآنه وإن لم يكن حراما فهو مكره الأولى تركه على كل حال.

۱. جامع أحاديث الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۱۹، ح ۶۹۵.

۲. در استناد روایی عده موارد، احمد بن محمد با پیش از یک واسطه از امام صادق علیه السلام روایت نقل کرده و در برخی موارد معدود که با یک واسطه نقل کرده، اشکالی در سند وجود دارد. اکثریت قریب به اتفاق روایات احمد بن محمد بن عیسی از امام رضا علیه السلام نیز با یک واسطه است. در میان مشایخ او جز برخی معدود مانند حماد بن عیسی که عمر طولانی داشته و تا زمان امام جواد علیه السلام زنده بوده است (حوالی النجاشی، ص ۱۴۲)، از اصحاب امام صادق علیه السلام نیستند بلکه نهایت از اصحاب امام کاظم علیه السلام مانند صفوان، ابن ابی عمیر محمد بن سنان و بزنطی هستند.

۳. با توجه به معنای الفاظ روایت که در ذیل آمده نمی‌توان معنای وطی دبر را از روایت استظهار کرد. صاحب جواهر نیز فرموده است: «لادلالة صريحة فيه على المعن، مع اختلاف التسخ فيه، وعدم ظهور المراد من بعضها، بل ظهور بعضها، في الكراهة» (جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۱۰۶). علاوه‌گرایی در ملاة الأخبار فرموده است که در نسخه تهدیب بر اساس ملاة الأخبار به جای «لانفری

رواية Чهارم: مرسله ایان

الحسین بن محمد عن معلی بن محمد عن الحسین بن علی عن ابیان عن بعض اصحابه عن ابی عبد الله علیہ السلام قال: «سأله عن إتیان النساء فی أعجازهن فقال هي لعبتک لاتزدها».١

روایت پنجم: روایت ابی بصیر

و عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیہ السلام قال: «سأله عن الرجل يأتی أهله في درها فکره ذلك و قال وإياكم و محاسن النساء و قال إنما معنی «نساؤك حزن لکن فأثوا

ولاتفترث»، «لاتعری ولا تتعوب» نقل شده و ظاهر اهرا در تصحیف است و طبق برخی نسخ صحیحه تهدیب «لاتفری ولا تفترث» نقل شده است.

ملاة الأخبار ج ١٢، ص ٣٦١: «قوله: لاتعری فالوالد العلامة (طاب ثراه): يقال اعورى إذا أتي قبيحاً، أي لا يفعل بها ما يصيّرها مفضوحة ولا تعوب من العيب لكنه خلاف القياس، والظاهر أنها متصحّفان من النساء، وفي بعض النسخ الصصححة «لاتفری» بالباء من الفري بمعنى الخرق، أي لاتقطع دبرها «لاتفترث» من الفرج بمعنى الغانط، أي لاتوتى محل غانطها. وقال ابن بکیر: قال أبو عبد الله علیہ السلام: قال رسول الله علیہ السلام: «لاتعری، و «خ لاتفترث، و «خ لاتقرب»، والظاهر أن التفسير من الصادق علیہ السلام، ويمكن أن يكون من الرواية. انتهى».

وقال الفاضل التستری ٢: في بعض النسخ «لاتقرن» و كان المراد به النهي عن الجمع بين الطریقین و يكون المراد «لاتفترث» النهي عن تخصیص الدبر بالوطء، وفي بعض النسخ «لاتفری» وفي القاموس: هو بفری الفري كغنى يأتي بالعجب من عمله وفي التنزيل «لأندجت شتبا فریاً» انتهى. می توان گفت: نوشتاب «فتری» و «فترس» شبیه هم است: لذا ممکن است «لاتفترس» صحیح باشد. در هر حال، فری و فرث و فرس دلالت بر وطی دبر ندارد؛ بلکه فری به معنای قطعه کردن و فرث به معنای قطعه قطعه کردن و فرس به معنای شکستن گردن و کاهی به معنای کشتن است: برای نمونه: كتاب العین، ج ٨، ص ٢٨٠: «الفري: الشق ... و فربت الشيء بالسيف وبالشفرة: قطعه و شقتة. و فربته: أصلحته».

كتاب العین، ج ٨، ص ٢٢٠: «يقال: ضربته حتى فربت كبده في جوفه أي فنتتها. وأفرثت الكوش والجلة: نثرت فرها و تمرها. وأفرث أصحابه: سعى بهم فألقاهم في بلية و نحوها». كتاب العین، ج ٧، ص ٢٤٥: «الفرس: دق العنق. والفريسة فرسية الأسد. ونادي منادي عمر قال: لاتنخعوا ولا تفترسو، أي لا تكسروا العنق»; الصحاح، ج ٣، ص ٩٥٨: «و فرس الأسد فربته يفرسها فرسا، و افترسها، أي دق عنقها. وأصل الفرس هذا نائم كثرا واستعمل حتى صبر كل قتل فرسا».

١. الكافی، ج ٥، ص ٥٤٠، ح ١؛ وسائل الشیعہ، ج ٢٠، ص ١٤٣، ح ٤.
در چند نسخه کافی و نقل وسائل جینی است: «فلاتزدها»، و در یک نسخه کافی «لاتزدیها» آمده است (الکافی (دارالحدیث)، ج ١١، ص ٢٣٩).

حَزَّكْهُ أَنِّي شَتَّتُ» أَيْ سَاعَةِ شَتَّمٍ.^١

رواية شتم: رواية فتح بن يزيد جرجاني

عن الفتاح بن يزيد الجرجاني قال: «كتبت إلى الرضا عليه السلام في مثله فورد الجواب سأله عمن أتى جارية في دبرها والمرأة لعنة فلاتؤذى وهي حرث كما قال الله». ^٢

رواية هفتم: رواية زيد بن ثابت

عن زيد بن ثابت^٣ قال: «سأل رجل أمير المؤمنين عليه السلام أنتهى النساء في أدبارهن فقال سفلت سفل الله بك أما سمعت يقول الله ﴿أَتَأُنُّ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهِ مِنْ أَخْدِمَنَ الْعَالَمَيْنَ﴾». ^٤

رواية هشتم: خبر داعم

داعم الإسلام، عن علي عليه السلام: «أنه (كان) يكره إتيان النساء في أدبارهن». ^٥
البته روایات چهارم تا هشتم همگی سندا ضعیف هستند.

حل تعارض روایات مجاز و روایات ناهیه

حال باید تعارض بین روایات مجاز و ناهیه برسی شود.

دو مسئله قابل بررسی است:

مسئله اول: تعارض صحیحه معمر و روایت ابن ابی یعقوب از جهت دلالت آیه حرث

مسئله دوم: تعارض روایات ناهیه از جمله صحیحه معمر با روایات جواز وطی از جهت حکم وطی دبر

١. تفسیر العیناشی، ج ١، ص ١١١، ح ٣٣٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ١٤٤، ح .٩.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ١٤٤، ح .١٠.

٣. در تفسیر عیناشی مطبوع (ج ٢، ص ٥٥) و نقل بحاراز تفسیر عیناشی (بحار الأنوار، ج ١٠، ص ٢٩، ح ٩)، «بزید بن ثابت» آمده است؛ اما ظاهراً «بزید بن ثابت» صحیح است؛ زیرا در منابع عامه نیز به همین نام است (برای نمونه: الاستیعاب، ج ٢، ص ٥٣٧)؛ در رجال شیخ طوسی نیز با همین نام در زمرة روایان از پیامبر صلوات الله عليه وآله وسالم آمده است؛ ر.ک: رجال الطوسي، ص ٣٩.

٤. وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ١٤٤، ح .١١.

٥. مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص ٢٣١.

حل تعارض صحیحه معمر با روایت ابن أبي یغفور در دلالت آیه حرث

توضیح مسئلله اول این است که در صحیحه معمر بن خلاد، دلالت آیه «نساؤکنْ حَرْثُ لَكُنْ فَأُتُوا حَزَنَةً أَنِّي شَنَّشَ»^۱ بر جواز وطی در دربر نفی شد؛ ولی در روایت عبدالله بن ابی یغفور، آیه مذکور، دال بر جواز وطی در دربر دانسته شده است. روایت عبدالله بن ابی یغفور، چنان‌که در روایات جواز وطی درگذشت، چنین بود:

عن عبد الله بن أبي یغفور قال: «سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ الْأَنْوَارَ عن الرجل يأتى المرأة في دبرها قال لا بأس إذا رضيت قلت فأين قول الله عَزَّ ذَلِكَ «فَأَتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُمُ اللَّهُ» قال هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله إنَّ الله تعالى يقول (نساؤکنْ حَرْثُ لَكُنْ فَأُتُوا حَزَنَةً أَنِّي شَنَّشَ)». ^۲

برای جمع بین این دو روایت وجوهی ذکر شده است:

جمع اول: کلام مرحوم فیض

جمع اول جمع مرحوم فیض است. ایشان فرموده است: آیه «نساؤکنْ حَرْثُ لَكُنْ»^۳ در ذیل روایت عبدالله بن ابی یغفور، مستند برای اصل مسئلله (جواز وطی در دربر) نیست؛ بلکه دلیل برای پاسخی است که حضرت به راوی داده‌اند. حضرت برای اثبات اینکه آیه «فَأَتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُمُ اللَّهُ»^۴ مربوط به طلب ولد و تولید نسل است، به آیه شریقه «نساؤکنْ حَرْثُ لَكُنْ»^۵ استشهاد فرموده است.^۶

۱. عنه (أحمد بن محمد بن عيسى) عن معمر بن خلاد قال: قال لي أبو الحسن عَلَيْهِ الْأَنْوَارُ: «أَيْ شَيْءٍ يَقُولُونَ فِي ابْيَانِ النِّسَاءِ فِي أَعْجَازِهِنَّ قَلْتُ إِنَّهُ بِلَغْنِي أَنْ أَهْلُ الْمَدِينَةِ لَا يَرْوُنْ بِهِ بَأْسًا فَقَالَ إِنَّ الْيَهُودَ كَانَتْ تَقُولُ إِذَا أَنِّي الرَّجُلُ الْمَرْأَةُ فِي خَلْفِهَا خَرَجَ وَلَدُهُ أَحَوَّلَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ ذَلِكَ «نِسَاؤُكُنْ حَرْثُ لَكُنْ فَأُتُوا حَزَنَةً أَنِّي شَنَّشَ» مِنْ خَلْفِ أَوْ قَدَامِ خَلْفًا لِقَوْلِ الْيَهُودِ وَلَمْ يَعْنِ فِي أَدْبَارِهِنَّ» (تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۲؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۴۱، ح ۱).

۲. البقرة، ۲۲۳.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۴، ح ۲۹؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۲.

۴. البقرة، ۲۲۳.

۵. البقرة، ۲۲۲.

۶. البقرة، ۲۲۳.

۷. الوافي، ج ۲۲، ص ۷۴۸.

دلیل بر این مدعای مرحوم فیض آن است که این استشهاد امام علیؑ بلافاصله بعد از بیان پاسخ حضرت به آیه «فَأَتُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُنَّ اللَّهُ»^۱ ذکر شده است؛ لذا هیچ‌گونه تعارضی میان این روایت و صحیحه معمر بن خلاد نیست.
هرچند مرحوم نراقی سخن فیض را خلاف ظاهر دانسته^۲، ولی استظهار مرحوم فیض اگر مطابق با ظاهر روایت نباشد، لااقل خلاف ظاهر نیست.

جمع دوم: کلام آقای حکیم

جمع دوم، کلام مرحوم آقای حکیم است. ایشان معتقد است که در روایت ابن ابی یعفور، حضرت برای پاسخ به اصل سؤال از جواز وطی در دبر به آیه «نِسَاؤْكَنَّ حَرَثًّا لَّكُنَّ»^۳ استناد کرده‌اند؛ اما استناد حضرت به این آیه از باب مجازات با خصم و اقنان است.^۴

مراد ایشان این است که امام علیؑ خود معتقد به این مطلب نبوده‌اند، ولی چون سائل، آیه را دلیل بر جواز می‌دانسته، امام علیؑ مطابق با رأی او استدلال فرموده‌اند.

اشکال بر جمع دوم

ولی این جمع رانمی‌توان پذیرفت؛ زیرا از سؤال راوی در صدر روایت معلوم می‌شود که سائل در حکم جواز، اشکال داشته و طبعاً با استناد به آیه «نِسَاؤْكَنَّ حَرَثًّا لَّكُنَّ» برای جواز موافق نبوده و لذا در سؤال دوم پرسیده «فَأَلِينَ قُولُ اللَّهِ...؟»، اگر خصم از پیروان مسلک مالک بود و دلالت آیه را بر جواز قبول داشت، در این صورت حمل سخن امام علیؑ بر اقنان و مجازات ثبوتاً ممکن بود؛ ولی صدر حدیث به روشنی چنین فرضی را نفی می‌کند؛ لذا هیچ الزامی برای امام علیؑ وجود نداشته که به مطلبی خلاف واقع، که خود آن را قبول نداشته، استدلال فرمایند.

۱. البقرة، ۲۲۲.

۲. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۷۲.

۳. البقرة، ۲۲۳.

۴. مستمسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۶۴.

بررسی مطالب آقای خوئی در تعارض روایات جواز و حرمت وطی دبر

حال در جهت بررسی مسئله دوم (تضارع روایات جواز و حرمت از جهت حکم وطی دبر) ابتدا کلام مرحوم آقای خوئی مستقلابررسی و سپس راه حل های دیگر برای حل این تعارض بررسی می شود.

مرحوم آقای خوئی با بیان چند مطلب، روایت معمر را معارض با روایات جواز دانسته و در صدد رفع تعارض برآمده است:

مطلوب اول: ظهور روایت معمر در حرمت وطی دبر

ایشان فرموده است: در این روایت، امام علیه السلام قول اهل مدینه را که درباره وطی دبر گفته بودند: «لا بأس» رد می کند، در نتیجه امام علیه السلام با اثبات «بأس» در این کار حرمت را قائل شده اند.^۱

تأیید مطلب اول

این کلام ایشان، صحیح است؛ در صحیحه معمر بن خلاد به آیه «نسأوكن حَرَثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرَثَكُمْ أَلَيْ شِئْتُمْ» استشهاد شده است و چنان که در بحث از معنای آیه شریفه گذشت، مراد از حرث در آیه شریفه محل و موضع حرث است. اطلاق حرث به زن، در واقع تشبیه زن به زمینی است که مستعد برای کشت است، به این اعتبار که زن نیز قابلیت تولید فرزند را دارد. طبق این معنا، آیه شریفه دلیل جواز وطی در دبر زوجه نخواهد بود.

تناسب حکم و موضوع و تفریع ذیل بر صدر اقتضا دارد که مراد آیه اختصاص به تمتع از قبل (موقع الدم) داشته باشد. وقتی گفته شود: «زنانتان، مکان کاشتن بذر شما هستند پس حرث خود را تیان کنید» بدین معناست که برای کاشتن بذر و تولید مثل در قبل آنها مباشرت کنید.

ولی در صورتی که صدر و مقدمه آیه، همه مواضع زن را حرث بداند، تفریع این مطلب که برای تحصیل ولد سراغ وی بروید، صحیح نیست و بین مقدمه و ذی المقدمه تناسبی وجود ندارد.

براین اساس، مفهوم صحیحه معمر بن خلاد نیز روشن می شود. بنابر تصریح این

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۹.

روایت، مراد این آیه تمتع برای تحصیل ولد است و از سوی دیگر نظر بیهود که حدود خاصی برای این تمتع منظور داشته بودند، رد شده و بیان شده که وطی در قبّل از طرف خلف جایز است و هیچ‌گونه قید و شرطی برای تمتع از فرج پذیرفته نشده است. پس ظاهر روایت معمر، رد اهل مدینه است که قائل به جواز وطی دبر بودند.

مطلوب دوم: تعارض مستقر بین روایات بالحاظ عدم امکان جمع در کلام واحد سپس ایشان فرموده است که این روایت با روایات متقدم که جواز این عمل را ثابت می‌کند، متعارض است. این دو دسته جمع عرفی ندارند و نمی‌توان روایت معمر بن خلاد را حمل بر کراحت کرد؛ زیرا میزان برای جمع عرفی این است که دو روایت را بتوان با هم در یک جمله جمع کرد و اگر یکی جنبه قرینیت برای دیگری پیدا کرد (مانند «رأیت اسدًا يرمي» که کلمه «يرمي» مراد از اسد را تعیین می‌کند و آن را به معنای «رجل شجاع» تفسیر می‌کند) جمع عرفی صحیح است؛ ولی اگر با جمع آن دو، تعارض بین صدر و ذیل پیش آمد، جمع عرفی ناتمام است. لکن این ملاک در مقام موجود نیست و نمی‌توان «لابأس به» و «به بأس» را در یک جمله جمع کرد.^۱ ایشان این ملاک را در بحث‌های دیگر نیز مطرح کرده است.^۲

اشکال: ملاک نبودن قابلیت جمع دو کلام در جمع عرفی اما مبنای ایشان تمام نیست؛ زیرا گاه دو کلام در دو موقف مختلف بیان می‌شود که هر یک در جایگاه خود صحیح است و هیچ‌گونه تهافت و تعارضی بین آن دو وجود ندارد؛ ولی نمی‌توان آن دو را در یک کلام جمع کرد، چون کلام واحد، دو موقف مختلف نمی‌پذیرد. جهت وضوح بیشتر مطلب، چند مثال ذکر می‌شود:

- مثال اول: گاه در مقام پرشمردن محققان طراز اول و شخصیت‌های برجسته علمی در مورد یک نفر گفته می‌شود: «او بی‌سواد است». معنای این جمله این است که در جایی که از بزرگان علم سخن گفته می‌شود، شخص کم سواد، به حساب می‌آید و بی‌سواد تلقی می‌شود؛ ولی گاه به عنوان مثال در جایگاهی که غرض، قرائت نوشته‌ای است و چند نفر بی‌سواد که سواد خواندن و نوشتن هم ندارند،

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۹.

۲. برای نمونه: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۴، ص ۲۴۴.

حاضرند، ممکن است گفته شود: همان شخص مورد نظر، با سواد است. در اینجا در دو موقف و جایگاه، یک بار سواد برای این شخص اثبات شده و یک بار نهی؛ ولی این دو با هم تنافی ندارند، هر چند نمی‌توان این دو جمله را در یک جمله جمع کرد و گفت: «فلاتی بی‌سواد است و با سواد است»؛ زیرا کلام واحد نمی‌تواند دو موقف مختلف داشته باشد.

• مثال دوم: گاه عرف یک کلام را نافی و دیگری را مثبت می‌بیند؛ ولی بالحظ اخلاف موقف و جایگاه متکلم، تعارض بدوى آن دوراً منتفی می‌بیند با اینکه در یک کلام واحد قابل جمع نیستند. به عنوان مثال اگر بیان شود «خلف وعده جایز نیست» و در جایی دیگر گفته شود: «خلف وعده جایز است»، این دو جمله اگر در دو جایگاه صادر شده باشد، با هم تنافی ندارند؛ چون در جایگاه احکام اخلاقی و آداب اجتماعی می‌توان خلف وعده را حرام دانست، ولی در جایگاه احکام فقهی و حقوقی، می‌توان خلف وعده را جایز دانست.

• مثال از آیات قرآن: در مباحث اولیه نکاح و بررسی روایات تعدد زوجات بیان شد که برخی در آیات قرآنی ادعای تناقض کرده‌اند؛ زیرا از طرفی در آیه شریفه تعدد زوجات آمده است: «فَإِن كَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مُتَّقِيٍّ وَمُلَّاكَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خَفَتُمُ الْأَئْمَانَ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً»^۱ که از آن استفاده می‌شود اگر انسان می‌تواند در مورد زنان خود به عدالت رفتار کند، مجاز است، همسران متعدد برگزیند و در غیر این صورت فقط می‌تواند یک زن انتخاب کند.

واز سوی دیگر در آیه شریفه دیگری بیان شده که: «وَلَنْ تَشْتَطِعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ خَرَصْتُمْ...»^۲ و با حرف «لن»، امکان عدالت در میان زنان صریحاً نفی شده است؛ لذا دو آیه فوق با هم متناقض هستند.

بیان شد که این مطلب از امام علیه السلام پرسیده شده و حضرت در پاسخ فرموده‌اند که هر یک از دو آیه به جهتی مربوط است که آیه دیگر بدان ناظر نیست. عدالت در آیه نخست به معنای مساوات است؛ اگر انسان احساس کند که نمی‌تواند تمام یا برخی از قوانین حقوقی و وظائف شرعی شوهر (از قبیل کسوه، نفقة، حق مضاجعت

و مانند آن) را رعایت کند، نمی‌تواند زنان متعدد داشته باشد، و اگر بتواند اشکالی ندارد؛ ولی عدالت در آیه دوم مربوط به مساوات از نظر محبت قلبی است که مرد، تمام زنان خود را یکسان دوست داشته باشد. آیه قرآن تأکید می‌کند که مساوات در محبت قلبی، امری غیر اختیاری است و نباید برای رسیدن به آن تلاش بیهوده شود.^۱ پس هر دو آیه در جایگاه خود صحیح هستند و تنافی ندارند، ولی نمی‌توان آنها را کنار هم قرار داد و گفت: «فَإِنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مُئْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خَفْتُمُ أَلَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً وَلَنْ تَشْتَطِعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَنُوَحْرَضْتُمْ...»؛ زیرا عرف صدر و ذیل این کلام واحد را با هم ناسازگار می‌بیند.

مطلوب سوم: رجوع به «فَأَتُوهُنَّ مِنْ حِيثُ امْرَكَ اللَّهُ» و حکم به حرمت وطی دبر در هر حال ایشان فرموده است: پس از عدم امکان جمع عرفی باید به کتاب مراجعه کرد و به مقتضای آیه شریفه «فَأَتُوهُنَّ مِنْ حِيثُ امْرَكَ اللَّهُ»، حکم به حرمت وطی در دیر کرد.^۲

اشکالات متعدد بر استفاده حرمت وطی دبر از آیه
ایشان مفاد «من حیث امرکم الله» را «من القُبْلِ» می‌داند. این مطلب، پیش تر مورد مناقشات متعدد قرار گرفت^۳؛ یکی از مناقشات این بود که استفاده حرمت از آیه،

۱. الكافي، ج ۵، ص ۳۶۲، ح ۱: علي بن إبراهيم عن أبيه عن نوح بن شعيب و محمد بن الحسن قال: «سأل ابن أبي العوجاء هشام بن الحكم فقال له أليس الله حكيمًا قال بلى وهو حاكم الحاكمين قال فأخبرني عن قوله ﴿فَإِنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُنَّ مِنَ النِّسَاءِ مُئْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خَفْتُمُ أَلَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً وَلَنْ تَشْتَطِعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَنُوَحْرَضْتُمْ كُلَّ النِّسَلِ﴾ أي حکیم بهدا فلم يكن عنده جواب فرحل إلى المدينة إلى أبي عبد الله عليه السلام فقال يا هشام في غير وقت حجّ ولا عمرة قال نعم جعلت فدك لأمر أهمني إن ابن أبي العوجاء سألني عن مسألة لم يكن عندي فيها شيء قال وما هي قال فأخبره بالقصة فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «أما قوله ﴿فَإِنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُنَّ مِنَ النِّسَاءِ مُئْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خَفْتُمُ أَلَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً وَلَنْ تَشْتَطِعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَنُوَحْرَضْتُمْ كُلَّ النِّسَلِ﴾ يعني في النفقه وأنا قوله ﴿وَلَنْ تَشْتَطِعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَنُوَحْرَضْتُمْ كُلَّ النِّسَلِ فَتَنَزَّهُوا كَمُغْلَقَةٍ﴾ يعني في المودة قال فلما قدم عليه هشام بهذا الجواب وأخبره قال والله ما هذا من عندك».

۲. البقرة، ۲۲۲.

۳. موسوعة الإمام الحونی، ج ۳۲، ص ۱۰۹.

۴. در تعریف سوم استدلال به فقره «فَأَتُوهُنَّ مِنْ حِيثُ امْرَكَ اللَّهُ» در ادله حرمت وطی دبر که کلام مرحوم آقای حونی بود، چند اشکال مطرح شد که آخرين اشکال، اشکالی است که در متن فوق آمده است.

بر پایه مفهوم استوار است و چنین مفهومی وجود ندارد. مرحوم آقای خوئی در موارد متعدد تصریح می‌کند که از قیود، مفهوم به نحو سالبه کلیه استفاده نمی‌شود، بلکه تنها این مطلب استفاده می‌شود که حکم بر روی طبیعی نرفته، و مفهوم، قضیه سالبه جزئیه است؛^۱ لذا از آیه شریفه استفاده می‌شود: «چنین نیست که اتیان در غیر فرج به طور کلی جایز باشد». این مفاد با دو امر سازگار است:

۱. اصلاً اتیان در دبر مطلقًا جایز نباشد.

۲. جواز اتیان در دبر دارای تفصیل باشد.

لذا اگر گفته شود: «اتیان در دبر در فرض رضایت زن، جایز است و در فرض کراحت زن حرام است»، هیچ‌گونه تنافی با آیه ندارد؛ زیرا آیه در مقام سلب کلی نیست. پس قدر متيقن از حرمت آیه، حرمت در فرض عدم رضایت زن - به عنوان مثال - است، و آیه درباره فرض رضایت زن ساكت است، در نتیجه در اين مورد نمی‌توان به آیه تمسک کرد؛ بلکه باید به اصول مراجعه کرد. آقای خوئی و دیگر بزرگان در موارد شک، قائل به اصل برائت هستند؛ لذا در این مورد باید به اباحه حکم داد نه به حرمت؛ پس از آیه شریفه نمی‌توان حرمت مطلق وطی در دبر را استفاده کرد تا مرجع روایاتی باشد که به نحو مطلق این کار را حرام دانسته است.

مطلوب چهارم: شاهد جمع بودن صحیحه ابن ابی یعقوف (جواز وطی در فرض رضایت زن) مرحوم آقای خوئی در مقام، راه حل دیگری مطرح کرده تا تعارض را برطرف ساخته و رجوع به کتاب را منتفی کند و آن رجوع به صحیحه ابن ابی یعقوف است^۲ که تفصیل بین صورت رضا و عدم رضای زن داده و شاهد جمع برای دو دسته روایات متعارض است؛ لذا مشکل تعارض برطرف می‌شود.^۳

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۵۷؛ محاضرات في أصول الفقه، ج ۴، ص ۲۸۱-۲۸۷؛ مصباح الأصول (چاپ مؤسسه احیاء آثار سید خوئی)، ج ۱، ص ۱۷۹.

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۶ ح؛ علی بن اسباط عن محمد بن حمران عن عبد الله بن أبي یعقوف قال: سالت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتى المرأة في دبرها قال لا يأس إذا رضيت قلت فابن قول الله تعالى **﴿فَأُنْثُرُهُ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكَ اللَّهُ﴾** قال هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله إن الله تعالى يقول **﴿إِنَّمَا يُكَذِّبُ حَرَثُ لَكُنَّ فَأُنْثُرَهُ كَمَا أَتَ شَتَّى﴾**.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۵۹.

اشکال: محجز نشدن وجود قید رضایت در صحیحه ابن ابی یعقوف
اما این کلام نیز قابل مناقشه است. در صورتی صحیحه ابن ابی یعقوف شاهد جمع
بین روایات مجوزه و روایات دال بر تحریم است که وجود قید «اذا رضیت» در این
روایت اثبات شود؛ اما اطمینان به وجود این قید در روایت وجود ندارد. برای توضیح
و تکمیل این امر، چند مطلب باید توجه شود:

مطلوب اول: عدم جریان قواعد حمل مطلق بر مقید در روایت واحد با نقل متعدد
مرحوم آقای بروجردی، وقتی بادویا چند نقل نزدیک به هم که از یک راوی نقل
شده، برخورد می‌کرد، آنها را روایت واحدی می‌دانست که به واسطه نقل به معنا،
تفاوت‌های اندکی پیدا کرده‌اند.

اگر این نقل‌ها، روایات متعدد باشند، بحث‌های اصولی همچون اطلاق و تقید
موضوع می‌یابد، ولی اگر روایت واحد باشند، چنین بحث‌هایی مطرح نمی‌شود؛
زیرا فقط در جایی که دو روایت باشند، می‌توان گفت یک روایت که از امام علیه السلام
صادر شده، روایت دیگر را تقید می‌زند؛ ولی در جایی که هر دو در واقع یک روایت
باشند و ندانیم که «ما صَدَرْ» به نحو مطلق بوده یا مقید، قهرآئمی توان روایت مقید
را قرینه برای روایت مطلق قرار داد؛ بلکه گونه دیگری از بحث باید طرح شود که در
ادامه بیان خواهد شد.

در مقام، روایت ابن ابی یعقوف، پرسش او از امام صادق علیه السلام است که به چهار
طریق نقل شده است. قید «اذا رضیت» فقط در یکی از نقل‌ها آمده و سایر نقل‌ها
حالی از این قید هستند. البته دو نقل از نقل‌های فاقد قید مذکور، معتبر نیستند
ولی مؤید نقل معتبر بدون قید «اذا رضیت» هستند.

نقل اول: احمد بن محمد بن عیسی عن علی ابن اسباط عن محمد بن حمران عن
عبد الله ابن ابی یعقوف قال «سأّلت أبا عبد الله علیه السلام عن التجل يأتي المرأة في دبرها
قال لا بأس إذا رضيتك قلت فأين قول الله عزوجل ﴿فَأَنُؤْهِنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكَ اللَّهُ﴾ قال هذافي
طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله ان الله تعالى يقول ﴿إِنَّا ذَكَرْنَا حَرْثَ لَكُمْ
فَأَنْوَحْرَثَكُمْ أَنَّ شِئْنَتْ﴾. ۱

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۴، ح ۲۹؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۲.

نقل محمد بن حمران^۱ از عبدالله بن أبي يعفور، تنهای نقلی است که قید «اذا رضیت» را دارد. سؤال و جواب درباره آیه «فأتوهن من حيث أمركم الله» نیز در نقل معتبر بعدی نیامده است.

نقل دوم: أحمد بن محمد بن عیسی عن معاویة بن حکیم عن أحمد بن محمد عن حماد بن عثمان عن عبد الله ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التجل يأتي المرأة في ذرها قال لا بأُس به». ^۲

این نقل، معتبر و خالی از قید «اذا رضیت» است.

علت نیامدن قطعه دوم (سؤال و جواب درباره آیه) دو جهت می تواند باشد:

(الف) تقطیع در روایت؛

ب) عبدالله بن أبي يعفور این قطعه را برای حماد نقل نکرده باشد؛ چون این قطعه مستقل از قطعه اول است، و ضرورتی ندارد که راوی تمام سؤال و جواب‌ها را برای همه نقل کند.

پس عدم اشتمال نقل حماد از ابن أبي يعفور بر قطعه دوم خبر، مشکلی در حکم به اتحاد ایجاد نمی‌کند، به هر حال در نقل حماد، همان سؤال ابن أبي يعفور با همان الفاظ از امام عليه السلام صورت گرفته و امام عليه السلام در پاسخ تنها فرموده‌اند: «لا بأُس به». نقل سوم (تفسیر العیاشی): عن عبد الله بن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن إثبات النساء في أعيجازهن قال لا بأُس، ثم تلا هذه الآية إِنَّا وَكَنَّا حَرَثْ كُنَّا أَنَّ شَيْئَنَا». ^۳

این نقل، مرسله وغير معتبر است.

نقل چهارم: أحمد بن محمد بن عیسی عن البرقی یرفعه عن ابن أبي يعفور قال:

۱. توضیح بیشتر: در مورد محمد بن حمران تذکر این نکته مفید است که مرحوم آقای خوئی با تکیه بر دلیلی مراد از این عنوان را محمد بن حمران نهادی می‌داند که صریحاً توثیق شده است. ولی این دلیل ناتمام است و استنثاره می‌شود که مراد از محمد بن حمران، محمد بن حمران بن اعین شبیانی برادرزاده زرارة است که صریحاً توثیق نشده است؛ ولی قرائتی همچون اکثار روایت بزرگان ازوی روایت ابن أبي عمیر و احمد بن محمد بن أبي نصر ازوی بر وثاقت او دلالت می‌کند.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۴؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۷، ح ۵.

۳. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۷، ح ۱۰.

«سأله عن إتيان النساء في أعيجازهن فقال ليس به بأس وما أحب أن تفعله.»^۱
این نقل نیز فاقد قید «اذا رضیت» است؛ اما مرفوعه و فاقد اعتبار است.

ظاهراً تمام این نقل‌ها در اصل یک روایت بوده و تفاوت‌ها از نقل به معنا صورت گرفته است؛ زیرا بسیار مستبعد است که این سؤال چند بار از امام پرسیده شده باشد.^۲

مطلوب دوم: ثابت نبودن همیشگی اصل عدم زیاده در نقل‌های متعدد از روایت واحد ممکن است گفته شود که اصل این نقل‌ها، یک روایت است و نسبت به قید «اذا رضیت» دوران امر بین زیاده و نقیصه است و طبق اصل ثابت عقلایی در موارد دوران بین زیاده و نقیصه، مطابق نقل رائد حکم می‌شود و نقل ناقص کنار گذاشته می‌شود. اما چنان اصل ثابت عقلائی (اصل عدم الزیادة) صحیح نیست. پس اطمینان به وجود قید «اذا رضیت» نیست تا شاهد جمع باشد.

اگر تعارض میان دونقل مختلف از حدیث واحد نبود بلکه تعارض میان دو حدیث بود، به زیاده اخذ می‌شد ولی با مراجعة به منابع حدیث، مشخص می‌شود که هرچند اختلافات جزئی در متن وجود دارد ولی حدیث واحد است و یک قضیه واحد به چند صورت نقل شده است؛ لذا ممکن است راوی در روایت این ابی یعفور طبق نقل محمد بن حمران بر مبنای ارتکاز یا عقیده شخصی خود نسبت به این مسئله که همه تمتعات از زن از حقوق شوهر نیست، قید رضایت را در نقل به معنا افزوده باشد، این ارتکاز ممکن است از این جهت باشد که گاهی راوی با لحاظ قرائن مقام و تعبیر «لاتزدها»^۳ احساس می‌کند که مراد امام علیه السلام این نیست که وطی در از حقوق شوهر است.

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۶، ح ۳۸؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۷، ح ۶.

۲. توضیح پیشتر: خصوصاً در این سؤال که احیاناً با خجالت پرسیده می‌شود (چنان‌که در صحیحه صفوان ملاحظه شد که برخی از اصحاب از پرسش این سؤال، حیا کرده‌اند)، در اینجا تکرار سؤال بعیدتر است.

۳. الكافي، ج ۵، ص ۵۴۰، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۳، ح ۴: الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسين بن علي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأله عن إتيان النساء في أعيجازهن فقال هي لعيتك لا تزدها».

لذا با توجه به این احتمال، دیگر امکان اخذ به زیاده وجود ندارد، پس:

- اولًا، با توجه به تعارض «احتمال وقوع خطا در نقل قید مزبور و سقط آن توسط راویان» با «احتمال افزودن قید بر اثر نقل به معنا توسط یک راوی» نمی‌توان اصل عدم زیاده را برابر اصل عدم نقیصه ترجیح داد؛ لذا طبق مسلک مرحوم آقای بروجردی، از آنجا که یقیناً یک قضیه اتفاق افتاده است، یکی از این نقل‌ها خطأ است و خطا یا در زیاده واقع شده یا در سقط؛ پس نمی‌توان به قید زیاده اخذ نمود.
- ثانیاً، برفرض که یک احتمال بر احتمال دیگر ترجیح داشته باشد و ظن حاصل شود، طبق مختار این ظن، مادامی که به حد اطمینان نرسیده، حجت نیست و دلیل انسداد صغیر نسبت به این گونه موارد تمام نیست، هرچند در برخی موارد قائل به دلیل انسداد صغیر شویم.^۱

مطلوب سوم: جاری نشدن اصل عدم زیاده با فرض تعدد صدور روایت حتی اگر مبنای مرحوم آقای بروجردی نیز پذیرفته نشود و دور روایت، حاکی از دو قضیه مختلف باشند، باید به مانند مطلق و مقید با آنها مواجه شد و در این صورت گفته می‌شود دلیلی بر تقدم نقل مشتمل بر زیاده وجود ندارد؛ زیرا علم اجمالی داریم که یا ناقل زیاده خطأ کرده یا ناقل نقیصه و اصل عدم خطأ در هیچ‌کدام مقدم نیست.

تحلیل‌ها و تصاویر مختلف از آمدن قید بعد از وقت حاجت توضیح مطلب فوق این است که درباره عمومات و مطلقاتی که مخصوص و مقید آنها پس از زمان حاجت وقت عمل به آن می‌آید، مانند اینکه شارع بفرماید «اکرم العلماء» و بعد از چند سال مثلاً آن را به «عدول» مقید کند؛ چندین تصویر و تحلیل وجود دارد:

تصویر اول: نسخ حکم مطلق با آمدن قید
تصویر اول این است که حکم دوم (مقید یا مخصوص)، ناسخ حکم نخست است؛

۱. تفصیل این مطلب، در مباحث رضاع (بررسی اعتبار ده رضعه، ذیل روایت فضیل) خواهد آمد.

یعنی به عنوان مثال در ابتداء تمامی علماء واجب الکرام بودند؛ ولی بعد از آن فقط علمای عادل و جو布 اکرام دارند.

تصویر دوم: ظاهري بودن حکم مطلق

تصویر دوم این است که حکم اول (اکرم العلماء) حکمی ظاهري است که مصلحت در عمل مکلف طبق مبدأي آن بوده تا مقتضى برای بيان مراد واقعی شارع فراهم شود، هرچند از ابتداء حکم واقعی مکلف همان حکم مقید (وجوب اکرام علمای عادل) بوده؛ ولی پس از فرارسیدن زمان مقتضى، شارع آن را بيان فرموده است.

تصویر سوم: عدم نقل قيد توسط راوي روایت مطلق

تصویر سوم این است که هنگام صدور دليل عام یا مطلق (اکرم العلماء) قرائى بوده که بر اساس آنها، مخاطب تکليف خود را فهمیده، ولی راوي و ناقل روایت آن قرائى را نقل نکرده و دليل مخصوص یا مقید (اکرم العلماء العدول) در واقع دليل بر وجود آن قرائى و کاشف از وجود آنها در آن زمان (وقت حاجت) است و هیچ گونه تأثیری در تغيير حکم شارع ندارد.

عدم ترجیح «احتمال عدم نقل زیاده» بر «احتمال افزودن زیاده از راوي»

از آنجاکه تصویر سوم محتمل است، بر اساس آن می توان گفت: راوي، قرائى موجود در هنگام صدور روایت عام یا مطلق را منعکس نکرده است؛ لذا حتی اگر فرض شود نقل های مختلف به منزله مطلق و مقید هستند، باید به ناچار معتقد به وقوع یکی از این دو خطأ توسط روایان شد:

الف. راوي، زیاده را از خودش افزوده است.

ب. قرائى بر زیاده در اصل بوده و راوي نقیصه، آن قرائى را نقل نکرده است.

روشن است که در هیچ یک از دو مورد فوق، جریان اصل عدم خطأ ترجیح ندارد.

نتیجه نهایی مطالب سه گانه: عدم احراز قید «رضایت» در روایت ابن ابی یعفور

نتیجه نهایی همه مطالب فوق این است که چه تعدد روایات، حاکی از تعدد وقایع باشد یا آنکه تعدد روایات، ناشی از نقل های مختلف از یک قضیه باشد، در هر صورت باید وقوع خطأ پذیرفته شود: یا خطأ در ناحیه نقیصه - چه ناشی از خطای در عدم نقل قرینه باشد، چه ناشی از سقط باشد - یا خطأ در نقل زیاده.

پس نمی‌توان با این روایات، وجود قید (رضایت) را اثبات کرد.

مطلوب چهارم: اثبات شرطیت «رضایت» طبق صحیحه معمر و اصل اولیه

البته، برای اثبات قید «اذا رضيت» نیازی به معتبره ابن أبي یعفور نیست؛ زیرا از صحیحه معمر بن خلاد استفاده می‌شود که مراد آیه شریفه «فَإِنْ وَحَدْتَكُمْ أَنَّى يُشْتَهِنُ»^۱ این نیست که همه تمتعات از حقوق شوهر است و امام علی^۲ در رد مالک و اهل مدینه که تمامی تمتعات و تصرفات را به استناد آیه شریفه از حقوق شوهر قلمداد می‌کردند، آن را مردود و نادرست شمرده‌اند؛ لذا در برخی تمتعات از جمله وطی در دبر، رضایت زن شرط است و تردیدی در وجود این قید برای جواز وجود ندارد. علاوه بر این، اصل اولیه، حرمت تصرف در بدن و اموال دیگران است.^۳

جمع‌های دیگرین روایات جواز و روایات حرمت وطی دبر (صحیحه معمر)

در هر حال درباره نحوه جمع بین روایات ناهیه مانند صحیحه معمر بن خلاد با روایات مجوزه، غیر از آنچه در کلام مرحوم آقای خوشی مستقلاب بررسی شد، راه‌هایی بیان شده است:

جمع اول: دلالت صحیحه معمر بر بطلان مستند جواز وطی دُبُر نه بطلان اصل جواز
جمع اول که شیخ طوسی بیان کرده این است که اساساً میان روایت معمر با روایات جواز تنافی وجود ندارد؛ زیرا این روایت در صدد تفسیر و تبیین مراد از آیه حرث است و آیه رادرد یهود دانسته است؛ اما نسبت به حکم وطی در دُبُر ساخت است. پس تعارضی با روایات جواز وجود ندارد.^۴

اشکال: ظهور صحیحه معمر در بطلان مدعای مستند

ولی چنین استظهاری از صحیحه معمر بن خلاد بعید است؛ زیرا از صدر و ذیل روایت معلوم است که کلام حضرت در رد نظر اهل مدینه؛ یعنی مالک (فقیه مدینه)

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۴۱.

۲. البقرة، ۲۲۳.

۳. در انتهای این مبحث و بیان مختار استاد^۵ با توضیح بیشتری این مطلب تبیین خواهد شد.

۴. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۶؛ الاستبصار، ج ۳، ص ۲۲۵.

وتابعین او است که برای جواز وطی دیر به همین آیه «نسأكذ حَرَثْ لَكُنَّ» استدلال کرده‌اند و بعيد است که امام علیؑ خواسته باشند با قبول مدعای اهل مدینه تنها مدرک استدلال آنها را مردود بشمارند، بلکه ظاهر روایت آن است که امام علیؑ در مقام رد مدعایشان با ایجاد خدشه در مستند بوده‌اند.

جمع دوم: حمل روایات ناهیه بر تقيه

جمع دوم این است که روایات ناهیه حمل بر تقيه شود؛ زیرا مسلک مشهور عامه، حرمت بوده است.

اشکال‌های جمع دوم

اما این جمع قابل مناقشه است؛ زیرا:

اشکال اول: عدم احراز فضای تقيه باللحاظ فنای مالک به جواز اولاً، هرگاه در مسئله‌ای زمینه ارعاب و خوف باشد، امکان حمل بر تقيه وجود دارد؛ ولی در مقام، چنین وضعیتی وجود نداشته است؛ چون مالک که فقيه مدینه بوده و از سوی حاکمان هم مورد تأیید بوده و موظأ را برای منصور نوشته بوده^۱، قائل به جواز بوده است؛ لذا برای امام صادق علیؑ که در مدینه بوده‌اند، زمینه تقيه وجود نداشته تا بتوان روایات منقول از حضرت را بر تقيه حمل کرد.

اشکال دوم: نبود تقيه در روایات پیامبر ﷺ و علیؑ

ثانیاً، برخی از روایات ناهیه، از رسول اکرم ﷺ و امير المؤمنین علیؑ نقل شده^۲ و در آن دوران به ویژه در زمان پیامبر ﷺ قطعاً تقيه وجود نداشته است.

۱. البقرة، ۲۲۳.

۲. الإمامية والسياسة، ج ۲، ص ۲۶-۲۵.

۳. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۲، ح ۲؛ و عن أحمد بن محمد عن العباس بن موسى عن يونس أو غيره عن هاشم بن المثنى عن سدیر قال سمعت أبا جعفر ع يقول قال رسول الله ﷺ: «محاش النساء على أثني حرام».

وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۴، ح ۱۱؛ و عن (زيد بن ثابت) قال: «سأل رجل أمير المؤمنين ع أثنتي النساء في أدبارهن فقال سفلت سفل الله بك أ ما سمعت يقول الله ﷺ (أَثَاثُنَ الْفَاجِةَ مَا سَقَكْنَهُ بِهَا مِنْ أَغْرِمِ الْعَالَمِينَ)».

اشکال سوم: عدم تقهیه در کلام ابتدایی امام علیه السلام

ثالثاً، حمل صحیحه معترین خلاد بر تقهیه بسیار مستبعد است؛ زیرا تقهیه در مقام اضطرار مطرح می‌شود و ظاهر روایت آن است که اضطراری در میان نبوده است؛ زیرا حضرت ابتدائاً مطلب را مورد بحث و سؤال قرار می‌دهند^۱، کسی از آن حضرت سؤال نکرده تا الزامی برای طرح مطلب باشد. در این صورت بافرض عدم اضطرار، مجوزی برای ایجاد مقدمات مطلبی خلاف واقع (به عنوان ثانوی) وجود نخواهد داشت، و حمل روایت بر تقهیه یا عناوین ثانویه دیگر بسیار بعید است؛ لذا اینکه مرحوم نراقی در مستند فرموده است که روایت معترین خلاد در مقام تقهیه صادر شده، ناتمام است.^۲

اشکال چهارم: تقدیم جمع دلالی بر حمل به تقهیه

رابعاً، رتبه تقهیه، متأخر از رتبه جمع دلالی عرفی است و تنها در صورتی که عرف نتواند میان متعارضین جمع دلالی کند، نوبت به جهت صدور و مسئله تقهیه می‌رسد؛ حال آنکه در این مورد امکان ارائه جمع دلالی عرفی (حمل بر کراحت شدید) وجود دارد که در ادامه بیان خواهد شد.

جمع سوم: اشتراط جواز وطی در دربر به رضایت زوجه

جمع سوم این است که مفاد روایات مجوزه، جواز ذاتی وطی در دربر است؛ ولی از این جهت اطلاق دارد که مانند سایر استماعات مثل تقبیل، هم خوابگی و ... جزء حقوق شوهر بر زن محسوب شود تا جلب رضایت زن لازم نباشد.

در روایت معترین خلاد، مالک و پیروانش، اعتقاد به عدم بأس به طور مطلق (زن راضی باشد یا نباشد) دارند و وطی در دربر امانند وطی در قبل، از حقوق شوهر

برخی فقهاء با اینکه توجه داشته‌اند که حمل این روایات بر تقهیه قابل مناقشه است تلاش کرده‌اند تا به نحوی حمل بر تقهیه را توجیه کنند. برای نمونه مرحوم مجلسی اول در ذیل روایت سدیر فرموده است: «روی العامة هذا الخبر عن ابن مسعود، والظاهر أنه ورد تقهیة كأنه قال عليه السلام: هكذا ترونون أنت عن رسول الله عليه السلام» (روضة المتفقين، ج ۸، ص ۲۵۱)؛ البهجه بن توجیهی خلاف ظاهر است و شاهدی برای آن وجود ندارد.

۱. عن معترین خلاد: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «أي شيء يقولون في إثبات النساء في أعيجائزهن قلت إله بلغني ...».

۲. مستند الشيعة، ج ۱۶، ص ۷۳.

می دانند و برای اثبات آن به آیه شریفه استناد کرده‌اند؛ ولی طبق بیان حضرت، استناد به آیه شریفه صحیح نیست و آیه اصلاح مربوط به اثبات حق برای شوهر نیست. طبق جمع مذکور، در روایات ناهیه از جمله صحیحه معمر بن خلاد، حق بودن وطی دبر برای شوهر نفی شده است؛ لذا این عمل در صورتی جایز خواهد بود که رضایت زن حاصل شده باشد.

پس روایت معمر بن خلاد، مقتد اطلاق روایات مجوزه است و سبب می‌شود جواز وطی دبر به جلب رضایت زن مختص شود.
اشتراط رضایت زوجه خلاف فتاوی قوم نیست؛ ولی صاحب جواهر در ذ قول به جواز مشروط به رضایت زوجه، می‌فرماید: «لم أر به قائل بل يمكن دعوى تحصيل الاجماع المركب على خلافه».^۱

ظاهرآ ایشان به فتاوی قدما مراجعت نکرده است؛ زیرا کسانی که به استناد روایات به حرمت یا جواز فتوا داده‌اند، در مقام بیان حق زوج و زوجه نبوده‌اند^۲، بلکه عناوین ذاتی را مطرح کرده و قائل به حرمت یا جواز ذاتی شده‌اند؛ لذا عدم قول به فصل و اجماع مرکبی نیز در کار نیست.

جمع چهارم: حمل بر کراحت

جمع چهارم، حمل روایات ناهیه بر کراحت است. روایات متعددی که وطی در دبر را تجویز کرده، دال بر اصل ترخیص است و در واقع این توهم را که فعل مزبور مانند لواط از محرمات ذاتی باشد، رد می‌کند و در فتاوی فقهانیز حرام ذاتی قلمداد نشده است؛ ولی این نکته ملازمه با نفی کراحت آن ندارد و ممکن است ثبوتاً مکروه باشد.
از سوی دیگر، امام علی^{علیه السلام} در حدیث معمر بن خلاد نظر پیروان مالک را که حتی آن را مکروه هم نمی‌دانستند (به شهادت استناد به آیه شریفه که هر گونه منعی چه تحریمی و چه تنزیه‌ی را برداشت)، مردود دانسته و فرموده‌اند که این آیه اصل‌ابه مطلب مزبور ناظر نیست. ظاهر «لایرون به بأسا»، آن است که اهل مدینه، اعتقاد

۱. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۱۰۸.

۲. البته ظاهرآ این مطلب خلاف ظاهر عبارات فقهاء است؛ زیرا اغلب اطلاق مقامی عبارات‌شان افتضا می‌کند که رضایت زوجه شرط نیست. با توجه به اینکه عameه قائل به حرمت علی الاطلاق حتی با رضایت زوجه بوده‌اند، ظاهرآ امامیه نیز همین فتووا را نفی کرده‌اند.

به نفی بأس به طور کلی (نفی کراحت و حرمت) برای وطی در دبر داشتند؛ ولی حضرت این ادعا را نادرست شمرده‌اند؛ لذا روایت معمر با اصل مبغوضیت و کراحت سازگار است و دلالت بر حرمت ندارد پس منافاتی با ادله جواز ندارد. پس می‌توان میان این ادله چنین جمع کرد که وطی در دبر حرمت ذاتی ندارد، ولی کراحت دارد.

به جز صحیحه معمر بن خلاد، برخی روایات ممکن است به عنوان دلیل بر کراحت وطی دربر مطرح شود، که در ذیل برسی می‌شود:

۱. صحیحه صفوان و مرفوعه ابن ابی یعفور: تعبیری مانند «انا لا نفعل ذلك» در صحیحه صفوان^۱ و «ما احب ان تفعله» در مرفوعه ابن ابی یعفور^۲ که متضمن نهی حضرت به اهل و خواص اصحاب خود است.

اما چنان‌که قبلابیان شد در این روایات، قضیه‌ای شخصیه بیان شده و ممکن است منشأ نهی از این عمل، لطمہ حیثیتی ناشی از انجام این عمل باشد. در عرف آن زمان و به خصوص با توجه به مبتلا بودن اصحاب ائمه علیهم السلام به عame، عمل مذکور کاری ناپسند تلقی می‌شده که از افراد باشرافت انجام نمی‌گرفته؛ چون مشهور عame آن را حرام می‌دانستند؛ لذا ممکن بود ارتکاب این عمل باعث تمخر یا آزار و

۱. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۱۴۵، ح ۱: عن علی بن الحکم قال سمعت صفوان يقول: «قلت للرضا علیه السلام إن رجالاً من مواليك أمرني أن أسألك عن مسألة فهابك واستحياك منك أن يسألك عنها قال ما هي قال قلت الرجل يأتي امرأته في ديرها قال نعم ذلك له قلت وأنت تفعل ذلك قال لا إنا لا نفعل ذلك».

۲. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۱۴۷، ح ۶: عن ابن ابی یعفور قال: «سألته عن إتيان النساء في أعيارهن فقال ليس به باس وما أحب أن تفعله».

۳. البته حرمت وطی دبر را نمی‌توان به مالک و اهل مدینه نسبت داد و حداقل محل تردید است (الخلاف، ج ۴، ص ۳۳۷-۳۲۸): «و عن مالک روایان، اهل المغرب بروون عنه ابیحة ذلك، و قالوا: نص علیه في كتاب السر، و رواه أبو مصعب، عن مالک، وأصحابه بالعراق يأبون ذلك و يقولون لا يحل عنده ولا يعرف لمالك كتاب السر» چنان‌که صحیحه معمر نیز دال بر عدم مبغوضیت وطی دبر در نزد اهل مدینه است؛ اما با توجه به اینکه برخی راویان مانند ابن ابی یعفور (رجال النجاشی، ص ۲۱۳؛ رجال الطوسي، ص ۲۶۴) کوفی بودند؛ لذا بالاحاطة فنواتی ابوحنیفه واصحاب او (الخلاف، ج ۴، ص ۳۲۷: «و به قال الثوري، وأبو حنيفة و أصحابه») آنچه استاده للهم بیان کرده است وجیه است. علاوه بر این، احتمال ناپسند بودن این کار در نزد عame نیز برای عدم اثبات کراحت کافی است و نیازی به اثبات شهرت حرمت در بین عame نیست.

اذیت از طرف عاقه شود و حتی فراتر از آن ممکن بود مسئله شکایت به دادگاه نیز مطرح شود و سبب کسر شان اصحاب ائمه شود؛ چنان‌که در زمان کنونی نیز شکایت‌هایی از این موضوع از جانب زنان به دادگاه وارد شده است.

علاوه بر آنکه در مورد نقل ابن أبي یعقوب(ما احباب ان تفعله) می‌توان گفت:
• اولاً، این نقل مرسله است و از جهت سندی معتبر نیست.
• ثانیاً، ابن أبي یعقوب خود از خواص اصحاب امام علی است و شخصیتی

در میان طایفه داشته^۱ و به طور طبیعی امام علی این‌گونه افراد را نهی می‌کرده است؛ لذا جنبه شخصی بودن این کراحت قویت می‌شود.

۲. روایت ابان^۲ و فتح بن یزید جرجانی^۳: در این دو روایت، ایذاء ملاک نهی قرار گرفته

۱. توضیح بیشتر: خصوصاً با عنایت به این نکته که این ذیل، در هیچ یک از نقل‌های دیگر روایت این ابی یعقوب نیامده است؛ چون روایت این ابی یعقوب چهار نقل دارد و فقط در نقلی معروفه این ذیل آمده است.

۲. توضیح بیشتر: این ابی یعقوب را راجح‌شی با تعبیر «تفہ نقا، جلیل فی اصحابنا، کریم علی ابی عبد الله علی^۴» ستوده است (رجال التجاشی، ص ۲۱۳، رقم ۵۵۶)، وی از حواری امام باقر و امام صادق علیهم السلام شمرده شده است:

رجال الکثی، ص ۱۰-۹، رقم ۲۰: محمد بن قولویه قال حدثی سعد بن عبد الله بن ابی خلف قال حدثی علی بن سلیمان بن داود الرازی قال حدثنا علی بن اسباط عن ابی اسباط بن سالم قال قال أبو الحسن موسی بن جعفر علی^۵: «اذا كان يوم القيمة نادى مناد اين حواري محمد بن عبد الله رسول الله علی^۶ الذين لم ينقضوا العهد ومضوا عليه؟ فيقوم سلمان والمقداد وأبوزر ... ثم ينادي اين حواري محمد بن علي وحواري جعفر بن محمد علی^۷? فيقوم عبد الله بن شریک العامري و... وعبد الله بن ابی یعقوب وامر بن عبد الله بن جذاعة وحجر بن زائدة وحرمان بن اعین».*

در روایت درباره وی از امام صادق علی^۸ نقل شده: «ما وجدت أحداً يقبل وصيتي وبطیع أمري إلا عبد الله بن ابی یعقوب» (رجال الکثی، ص ۴۲۶، رقم ۴۵۳)، در روایت دیگری از حضرت می‌خوانیم: «ما وجدت أحداً أخذ بقولي وأطاع أمري وحذا حذو أصحاب آباني وحذف رجلین علی^۹: عبد الله بن ابی یعقوب وحرمان بن اعین؛ اما إنهم مؤمنان خالسان من شيعتنا ...» (رجال الکثی، ص ۱۸۰، رقم ۳۱۳). درجه فرمان پذیر این ابی یعقوب از روایات دیگری در رجال کثی فهمیده می‌شود (رجال الکثی، ص ۱۰-۹، ح ۲۰؛ و ص ۲۵۰-۲۴۸، ح ۴۶۴-۴۶۴).

۳. وسائل الشیعة، ح ۲۰، ص ۱۴۳، ح ۴: محمد بن یعقوب عن الحسین بن محمد عن معلی بن محمد عن الحسن بن علی الوشاء عن ابیان عن بعض أصحابه عن ابی عبد الله علی^{۱۰} قال: «سألته عن إثبات النساء في أتعاجزهن قال هي لعيتك فلا تؤذها».

۴. وسائل الشیعة، ح ۲۰، ص ۱۴۴، ح ۱۰: و عن الفتح بن یزید الجرجانی قال: «كتبت إلى الرضا علی^{۱۱} في مثله فورد الجواب سألت عفنت أثني جارية في درها والمرأة لعبه فلا تؤذ و هي حرث كما قال الله».

و مفهوم آن این است که در صورت عدم اینها، نهی وجود ندارد و در نتیجه اثبات کراحت نمی‌شود.

۳. روایت سدیر: (محاش نساء أمتی على رجال أمتی حرام)؛ روایت ابوبصیر: (اباکم و محاش النساء)؛ روایت زید بن ثابت: (سفلت سفل اللہ بک)؛ روایت دعائیم: (عن علی علیہ السلام: آنه (کان) یکره ایمان النساء فی أدبارهن) .^۱

با قبول ادله تسامح در ادله سنن، تنها اثبات استحباب می‌شود؛ ولی اثبات کراحت و حزارت نمی‌شود؛ اما استظهار کراحت از مجموع این دسته روایات، خالی ازوجه نیست، هرچند به سند تک تک روایات، وثوق و اطمینان وجود ندارد؛ اشتهر عظیم در فتاوی فقهاء نیز بر کراحت است.^۲ البته ممکن است گفته شود: اجماع

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۶، ح ۳۶؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۲، ح ۲.

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۴، ح ۹.

۳. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۴، ح ۱۱.

۴. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۳۱.

۵. برای نمونه: المسائل الطوسية، ص ۲۲: «الوطء في أحشاش النساء مكروه»؛ النهاية (شيخ طوسی)، ص ۴۸۲: «ويكره للرجل أن يأتي النساء في أحشاشهن»؛ المبسوط، ح ۴، ص ۲۲۳: «يكره ایمان النساء في أحشاشهن»؛ الخلاف، ج ۴، ص ۳۲۶-۳۲۸، م ۱۱۷: «يكره ایمان النساء في أدبارهن وليس ذلك بمحظوظ»؛ المهدب (ابن براج)، ح ۲، ص ۲۲۲: «ويكره ایمان النساء في أحشاشهن»؛ السراتی، ح ۲، ص ۶۶: «ويكره للرجل أن يأتي النساء في غير الفروع المعنادة للجماع، وهي أحشاشهن من غير حظر ولا تحريم، عند فقهاء أهل البيت ع؛ شرائع الإسلام، ج ۲۴؛ المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۷۲؛ إصباح الشیعة، ص ۴۳۱: «وطء الزوجة في الدبر مكروه»؛ زهرة الناظر، ص ۱۰۱: «... والجماع في الدبر وأن يجامع على سقوف البنيان وتحت الأشجار المثمرة»؛ الجوهرة في نظم التبصرة، ص ۱۴۸؛ إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۳۱: «ويكره الوطء في الدبر»؛ تبصرة المتعلمين، ص ۱۳۳-۱۳۴؛ «ويكره إيقاع العقد والقمر في العقرب، ... والوطء في الدبر»؛ تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۲۵؛ «الناسخ: الوطء في الدبر شديد الكراهة وليس بمحزن»؛ تحریر الأحكام، ح ۳، ص ۵۲۹: «الخامس: الوطء في الدبر مكروه وليس بحرام»؛ تذكرة الفقهاء (چاب قدیم)، ص ۵۷۶: «ويكره ایمان النساء في الدبر»؛ تلخيص المرام، ص ۱۸۳: «... والنظر إلى الفرج، والجماع في الدبر على أصح الروایین»؛ قواعد الأحكام، ح ۳، ص ۵۰: «الوطء في الدبر مكروه وليس بمحزن»؛ مختلف الشیعة، ح ۷، ص ۱۱۱؛ التتفیق الرائع، ح ۳، ص ۲۲؛ معالم الدين في فقه آل یاسین، ح ۲، ص ۱۲: «... وأن يكون عنده من ينظر إليه، وفي الدبر»؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۹۷: «اختلَّ العُلَمَاءُ فِي وَطْءِ الْمَرْأَةِ فِي الدَّبْرِ، فَقَالَ أَكْثَرُ الْأَصْحَابِ

بر میغوضیت اعم از حرمت و کراحت و طی دبر وجود دارد؛ اما این صحیح نیست؛ زیرا چنان‌که در تبیین قائلین به جواز وطی دبر گذشت، برخی مانند سید مرتضی منکر کراحت شده‌اند؛ بلکه ظاهر کلام سید مرتضی ادعای اجماع بر عدم حرمت و کراحت است. نقل اجماع سید مرتضی، هرچند قطعی البطلان است، لکن لااقل حکایت از فتوای خود او و جمعی از امامیه می‌کند و اجماع بر میغوضیت - اعم از کراحت و حرمت - را بطل می‌کند.^۱

در هر حال از تعبیر روایت سدیر (حرام) و تعبیر روایت زید بن ثابت (سفلت سفل اللہ بک)، می‌توان کراحت شدیده را استنباط کرد.

کالشیخین والمرتضی: بأنه مکروه ... وقال القميون و ابن حمزة: إنه حرام ... والأصح الأول: الروضة البهية (چاپ مجتمع الفکر)، ج ۲، ص ۱۵۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۱۴۱، باب: «باب کراحت الوطء في الذير و جواز الإثبات في الفرج من خلف و قدم»؛ الحدائق الناصرة، ج ۲۳، ص ۸۵: «نعم الكراحة في الجملة مملاً بشكال فيها»؛ رياض المسائل (چاپ قدیم)، ج ۲، ص ۷۵: «فالقول بالجواز قوي مع الكراحة الشديدة»؛ جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۱۰۸: «وكيف كان فلامحیص عن القول بالجواز لكن على کراحته شديدة»؛ العروة الوثقى (المحتوى)، ج ۵، ص ۵۰۳، مسألة ۱: «الأقوى وفاما للمشهور جواز وطء الزوجة والمملوكة دبرا على کراحته شديدة».

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۰۰.

۲. در هر حال برخی نظری نسبت به کراحت ابراز نکرده‌اند (المقتصر من شرح المختصر، ص ۲۲۷) و برخی فقط به عنوان احتمال آن را مطرح کرده‌اند (کشف الرموز، ج ۲، ص ۱۶۷؛ المهدب البارع، ج ۳، ص ۲۰۸) و برخی این مسئله را - حتی اصل جوازش را - مطرح نکرده‌اند؛ موضع مرحوم کلینی، مرحوم راوندی در فقه القرآن، ابن زهره، چنان‌که در ابتدای این مبحث بیان شد و همچنین موضع صاحب جامع الخلاف (جامع الخلاف والاتفاق، ص ۴۶۲) گرجه جواز وطی دبر است، ولی نظرشان نسبت به کراحت روشن نیست؛ چنان‌که در مورد صاحب مجمع البيان نیز فتوای به کراحت ثابت نشده است؛ زیرا ایشان در مجمع البيان فقط فتوای به جواز داده و کتاب المؤتلف من المختلف بین آئمه السلف نیز خلاصه خلاف شیخ طوسی است و گرجه فتوای شیخ در خلاف - چنان‌که گذشت - کراحت است و همین فتوا نیز در المؤتلف منعکس شده؛ اما نمی‌توان مطالب آن را فتوای مرحوم طبرسی دانست. همچنین نظر علی بن بابویه، مرحوم ابن ولید، مرحوم ابن ابی عقیل و ابن جنید و حلبیون - جز این زهره - حتی نسبت به اصل جواز وطی دبر نیز روشن نیست.

نظر مختار: کراحت شدیده وطی دبر در فرض رضایت زن و حرمت در فرض عدم رضا
 بالحاظ اینکه اثبات حرمت با روایات ممکن نیست و حتی اگر بالحاظ کثرت و
 تعدد روایات به صدور آنها اطمینان حاصل شود، در تعارض با روایات محلّه، به
 جهت مخالفت با عame و شهرت بسیار قوی جواز از نظر روایت و فتوا، ترجیح با
 روایات تحلیل است. به علاوه، قبل از حصول تعارض نیز در جمع دلایی، روایات
 تحريم، حمل به کراحت می‌شود و حمل کردن روایاتی که در آنها «حرام» آمده، بر
 کراحت شدیده مانع ندارد. در فتاویٰ فقها نیز چنان‌که گذشت شهرت عظیم بر
 کراحت وجود دارد. از طرف دیگر، هرچند تمامی روایات دال بر کراحت وطی دبر از
 جهت سند ضعیف بوده و قابل استناد نیستند، ولی چنان‌که موضوع واحدی در
 حد استفاده نقل شده باشد، اطمینان نوعی بر توثیق اجمالی یکی از روایات و در
 نهایت اثبات مضمون مشترک روایات حاصل می‌شود، هرچند تک‌تک روایات از
 جهت سند مورد ثوق نباشند.

البته همان طور که بیان شد، کراحت شدیده نیز مشروط به رضایت زن است و در
 فرض عدم رضایت زن، وطی دبر حرام است؛ زیرا:

- اول، روایات مجازه فقط در مقام بیان جواز ذاتی وطی دبر است و دلالت
 ندارد که حتی در فرض عدم رضایت زن نیز این کار جایز است؟ لذا طبق
 اصل اولیه در تصرف نسبت به بدن و اموال دیگری که حرمت است^۱ در
 فرض عدم رضایت زن، وطی دبر حرام خواهد بود.
- ثانیاً، با فرض اینکه اطلاق روایات مجازه دال بر حق وطی دبر برای
 شهر باشد، صحیحه معمر بن خلاد ظهور قوی دارد که وطی دبر از حقوق

۱. به نظر می‌رسد ظهور روایات جواز وطی دبر در این است که بدون رضایت زوجه، وطی دبر جایز است و بسیار بعد است که امام علیه السلام به حق نبودن چنین امر مورد ابتلائی که در روایات متعدد مورد سؤال
 واقع شده، اشاره نکرده باشند.

۲. استناد للهم این نکته را در مباحث آنی (بررسی تحقق نشوی با امتناع از وطی دبر) مطرح کرده است و در
 مقام بیان جزئیات این اصل اولی نبوده است. ممکن است برخی مراتب ضعیف تصرف در بدن دیگری
 را که نوعاً نیز موجب اذیت طرف مقابل نیست، مشمول این اصل ندانست؛ ولی قطعاً وطی دبر که نوعاً
 موجب اذیت زن است و در روایات نیز به آن اشاره شد، مشمول این اصل است. مستند این اصل ظاهراً
 بنای عقلاء است.

شوهر نیست و اینکه این صحیحه فقط ناظر به کراحت وطی دبر باشد، خلاف ظاهر است؛ زیرا آنچه ظاهر مدعای اهل مدینه بود، این بوده که شوهر بدون هیچ شرطی حق وطی دبر دارد؛ لذا انکار امام علیؑ نیز ناظر به این مدعای نیز، هست. روایات دیگر هم مؤید این معناست؛ زیرا طبق روایات تنها آیه‌ای که دال بر جواز وطی دبر است، آیات قوم لوط است که ناظر به حق بودن نیست. اگر آیه‌ای دال بر حق بودن وطی دبر باشد، آیه حرث است که آن هم مربوط به توالد و تناسل است.

پس نظر مختار گرچه مانند مرحوم آقای خوئی تفصیل بین رضایت و عدم رضایت زوجه است؛ اما روش استدلال متفاوت است.^۱

۱. چنان‌که در بررسی کلام مرحوم آقای خوئی در تعارض روایات مجاز و روایات ناهیه از جمله صحیحه معتر بیان شد، ایشان با روایت ابن ابی یعفور به عنوان شاهد جمیع چنین نتیجه‌گیری کرد که بدون رضایت زن، وطی دبر حرام است (موسوعة الایم الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۹).

اما استادیه بار دعده مطالب ایشان از جمله رد احراز قید رضایت در روایت ابن ابی یعفور، استدلال ایشان را انکار کرد و از راه دیگری قید رضایت را معتبر دانست.

حكم وطی در دبر حائض

مسئله ۲: «قد مرّ فی باب الحیض الإشكال فی وطاء الحائض دبرا و إن قلنا بجوازه
فی غير حال الحیض».١

عدم ملازمه بین جواز وطی دبر غیر حائض و حائض

در این مسئله حکم وطی در دبر حائض مورد بررسی قرار می‌گیرد و علت بحث مستقل از حکم وطی در دبر حائض، این است که قول به جواز وطی در دبر غیر حائض با قول به جواز در دبر حائض ملازمه ندارد؛ لذا چنان‌که در بررسی اقوال فقهاء خواهد آمد، برخی در مسئله وطی در دبر غیر حائض قائل به جواز هستند؛ ولی وطی در دبر حائض را حرام می‌دانند، یا اشکال می‌کنند. مثلاً سید مرتضی استمتعان از ناف تا زانوی حائض را به طور کلی جایز نمی‌داند.^۲

بررسی اقوال فقهاء و ادلّه آن

چهار قول در مسئله وطی در دبر حائض در بین امامیه وجود دارد:

قول اول: حرمت مطلق استمتعان.

قول دوم: حرمت استمتعان از ناف تا زانو.

قول سوم: حرمت جماع در قُبْلَه و دُبُرِه.

قول چهارم: اختصاص حرمت جماع به قُبْلَه.

در میان عاتمه نیز غیر از قول اول، سه قول دیگر قائل دارد.^۳

١. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٨٥٨.

٢. المعتبر، ج ١، ص ٢٢٤؛ مختلف الشيعة، ج ١، ص ٣٤٦.

٣. الخلاف، ج ١، ص ٢٢٦-٢٢٧؛ التبيان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٢٠؛ مجمع البيان، ج ٢.

قول اول: حرمت مطلق استمتع

قول اول، حرمت هر گونه ملامسه بین بدن مرد و حائض است. این قول از اقدمین اصحاب مثل عبیده سلمانی نقل شده است.^۱ او منسوب به سلمان فارسی نیست؛ بلکه منسوب به سلمان بن یشکر یکی از بطون عرب از بنی مراد است.^۲ گفته شده که محدثین، سلمانی تلقظ کرده‌اند.^۳ او از خواص اصحاب امیر المؤمنین علیه السلام بوده است.^۴ همچنین سید أبوالmarkam صاحب «بلابل»

- ص ۵۶۳-۵۶۲؛ تذكرة الفقهاء، ج ۱، ص ۲۶۴؛ منتهي المطلب، ج ۲، ص ۳۵۸؛ المحلى بالآثار، ج ۱، ص ۳۹۵؛ مسألة ۲۶۰ الشر الكبير (عبدالرحمن ابن قدامة)، ج ۸، ص ۱۲۰.
۱. أحكام القرآن (ابن عربی)، ج ۱، ص ۱۶۲؛ البحر المحيط في التفسير، ج ۲، ص ۴۲۳؛ الجامع لأحكام القرآن، ج ۳، ص ۸۶؛ المحجر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج ۱، ص ۲۹۸.
 ۲. الطبقات الكبرى، ج ۶، ص ۱۵۲؛ تاريخ بغداد، ج ۱۱، ص ۱۱۹؛ الأنساب (سعانی)، ج ۷، ص ۱۷۵.
 ۳. أسد الغابة، ج ۳، ص ۴۴۸، رقم ۳۵۲۶؛ التدوین في ذکر أهل العلم بقوروین، ج ۱، ص ۱۱۹؛ اللباب في تهذیب الأنساب، ج ۲، ص ۱۲۷.
 ۴. بني مراد از شخصی به نام «یحایر» هستند که نام دیگر او «مراد» است و از تیره‌های مذحج (مالک بن ادد) و از قحطانیان محسوب می‌شوند، (جمهرة أنساب العرب، ص ۳۷۳، ۳۹۷، ۴۰۵ و ۴۰۶).
 ۵. اللباب في تهذیب الأنساب، ج ۲، ص ۱۲۷؛ رک: الأنساب (سعانی)، ج ۷، ص ۱۷۵.
 ۶. كتاب الطبقات (برقی)، ص ۴؛ خلاصة الأولا، ص ۱۹۲.
 ۷. استاده: او غیر از سید أبوالmarkam ابن زهره، صاحب غنیه است و گاهی با یکدیگر اشتباہ شده‌اند.
 - الف. او سید حسنی است، (مستدرکات أعيان الشیعه، ج ۷، ص ۳۲۲؛ معجم أعلام الشیعه، ص ۳۵۶)؛ ولی ابن زهره از فرزندان اسحاق پسر حضرت صادق علیه السلام است و لذا سید حسنی است، (مجموع الآداب في معجم الألقاب، ج ۱، ص ۱۷۸؛ تحفة الطالب بمعرفة من يتنسب إلى عبد الله وأبي طالب، ص ۸۰؛ رياض العلماء، ج ۲، ص ۲۴۲؛ أعيان الشیعه، ج ۶، ص ۲۴۹؛ الذريعة إلى تصانیف الشیعه، ج ۱، ص ۳۲).
 - ب. او ایرانی است؛ ولی ابن زهره اهل حلب است، (معجم أعلام الشیعه، ص ۳۵۶؛ أعيان الشیعه، ج ۶، ص ۲۴۹؛ الذريعة إلى تصانیف الشیعه، ج ۱، ص ۳۲).
 - ج. او متکلم و اعطی بوه و لقب واعظ هم دارد، (مستدرکات أعيان الشیعه، ج ۷، ص ۳۲۲)؛ ولی ابن زهره فقیه است.
 - د. او حدوداً یک قرن بعد از ابن زهره (۵۸۵) زندگی می‌کرده است، گرجه تاریخ دقیق وفات او معلوم نیست، (الذريعة إلى تصانیف الشیعه، ج ۱، ص ۳۲؛ معجم أعلام الشیعه، ص ۳۵۶؛ مستدرکات أعيان الشیعه، ج ۷، ص ۳۲۲).

القلائل»^١ نیز این قول را اختیار کرده است.^٢

وجه قول اول: ترجیح روایات منع مطلق به سبب موافقت با کتاب

وجه این قول آن است که روایات مقام که بررسی آن خواهد آمد، متعارض است و جمع عرفی ندارد؛ لذا به مرجحات باب تعارض رجوع می شود. از جمله این مرجحات، موافقت با کتاب است و در بین روایات مسئله، موتفه عبد الرحمن بن أبي عبدالله که منع مطلق استماعات راثابت می کند، با آیة شریفه «فَاقْتُلُوا النِّسَاءَ فِي الْمُجْرِمِينَ»^٣ موافق است؛ لذا بر سایر روایات مقدم می شود.

موتفه عبد الرحمن بن أبي عبدالله چنین است: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

١. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج، ٣، ص، ٤٤٠، رقم ٤٧٧؛ *بلايل القلائل* في تفسير الآيات المصدرة بكلمة (قل) على ما ورد في الأحاديث الشرفية وترجمتها بالفارسية لبعض الأشراف كما وصفه كذلك بعض الفضلاء فيما كتبه إلى العلامة المجلسي وقد ذكر فيه الكتاب التي ينبغي أن تدرج في بحار الأنوار وصورة كتابه مسطورة في آخر مجلدات *البحار*.

یکی از تلامذه مرحوم مجلسی از ایشان درخواست کرده که کتب دیگری که در بحار نیامده، در این کتاب شریف آورده شود. یکی از این کتب، کتاب *بلايل القلائل* است، (بحار الأنوار، ج، ١٦٥، ص، ١٦٥) «خاتمة فيها مطالب عديدة لبعض أركياء تلامذتنا تاسب هذا المقام وبه نختم الكلام بسم الله الرحمن الرحيم يقول أحقر الداعين لكم في أيام اليل وأطراف النهار ما لتنهم بقارا لعلوم الله في هذه الحياة الدنيا وفي دار القرار إن فهرست الكتب التي ينبغي أن تلحق ببحار الأنوار على حسب ما أمرتم به هي هذه. كتاب المزار وشرح عقائد الصدوق ...» ودر چند صفحه بعد، یکی از این کتب را که باید در بحار مندرج شود، کتاب «*بلايل القلائل*» دانسته است، (بحار الأنوار، ج، ١٧٧، ص، ١٧٧) «و كتاب بلايل القلائل في تفسير الآيات المصدرة بكلمة قل نحو المعوذتين وسورة التوحيد وغيرها على وفق الأخبار والأحاديث لواحد من أشراف الشيعة لأن كلّه باللغة العجمية وجميع هذه الكتب بهائية». مصنف کتاب، در مقدمه خود بالحافظ تفسیر سور قرآنی که با «قل» آغاز می شود، نام این کتاب را «*بلايل القلائل*» نام نهاده است، (جمهور اللغة، ج، ١، ص، ١٧٧): «البلبلة: الحركة والاضطراب؛ تبليل القوم بلبلة و بلبلاء و بلبلة. و البلبلة أيضاً: ما يجده الإنسان في قلبه من حرقة حزن وهو البلبل أيضاً؛ جمهور اللغة، ج، ١، ص، ٢٢٠»؛ و *القلقلة*: القلق؛ تقلقل الرجل، إذا تحرك من جزع أو فزع. و فقلل الحرزن قلبه مثل ذلك».

این کتاب توسط نشر «احیاء کتاب» با تحقیق محمدحسین صفاخواه چاپ شده است.

٢. *البلبل والقلقل*، ج، ١، ص، ١٥١.

٣. *البقرة*، ٢٢٢.

الرجل ما يحل له من الظالم ث قال: لا شيء حتى تطهر.»^١

مطابق آیه شریفه، در زمان حیض باید از زنان اعتزال کرد. تحقق حقیقی اعتزال، با در انزوا قرار دادن زن است و گفته شده که: در میان گبر، مجوس و اعراب زمان جاھلیت، همین معنا مرسوم بوده و بازن حائض حتی زیر یک سقف هم نمی‌ماندند؛ ولی این معنا قطعاً مراد آیه شریفه نیست؛ چون خلاف شان نزول^٢ و خلاف اجماع^٣ بین مسلمین است. از سویی در اصول گفته شده: اگر معنای حقیقی از لفظی اراده نشده باشد، باید به أقرب المجازات تنزل شود.^٤ أقرب المجازات به معنای حقیقی آیه مذکور، منع هر گونه تمتعی از زن حائض و تعاسی با بدن وی است و مفاد روایت عبد الرحمن بن أبي عبد الله نیز مطابق همین معنای مجازی است؛ لذا این روایت به واسطه موافقت با کتاب بر سایر روایات مقام مقدم می‌شود.

ابتلاء وجه قول اول بر دو مقدمه
استدلال مذکور مبتنی بر دو مقدمه است:

مقدمه اول: مصدر بودن «محیض» نه اسم مكان
مقدمه اول این است که محیض در آیه شریفه «فَاقْتِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ»^٥ مصدر
باشد نه اسم مكان، والا آیه ربطی به مسئله وطی در در بر حائض ندارد؛ زیرا معنای آیه

١. تهذیب الأحكام، ج ١، ص ١٥٥، ح ١٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٢٠، ح ١٢.

٢. التبيان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٢٠؛ مفاتيح الغيب، ج ٦، ص ٤١٤.

٣. برای نمونه:

الف. تفسیر مقاتل بن سليمان، ج ١، ص ١٩١.

ب. تفسیر القرآن العظيم (ابن ابي حاتم)، ص ٤٠٠، ح ٢١٠٨.

ج. الوسيط في تفسیر القرآن (واحدی)، ج ١، ص ٣٢٧.

د. الجامع لأحكام القرآن، ج ٣، ص ٨١.

ه. الدر المنشور، ج ١، ص ٢٥٨.

٤. التبيان في تفسیر القرآن، ج ٢، ص ٢٢١؛ مجمع البيان، ج ٢، ص ٥٦٢.

٥. به عنوان نمونه: نهاية الوصول الى علم الأصول، ج ٢، ص ٤١٣؛ تمهيد القواعد الأصولية، ص ٩٧؛ کاشفة الحال عن أحوال الاستدلال، ص ١٣١؛ معالم الدين (قسم الأصول)، ص ١٩٠؛ مطراح الأنوار، ج ٢، ص ٣١١؛ حاشية فراند الأصول (سید بزدی)، ج ٣، ص ٤٤٨.

٦. البقرة، ٢٢٢.

چنین است: «از مکان حیض زنان که همان موضع دم و قبیل است، اجتناب کنید». مشهور مفسرین، «محیض» اول («وَيَشْتُونَكُمْ عَنِ التَّحِيْضِ») را به معنای مصدری گرفته‌اند؛ لذا به قرینه وحدت سیاق، «محیض» دوم نیز به معنای مصدری خواهد بود. مؤید این معنا، «محیض» در آیه شریفه «وَاللَّائِي يَبْشِّنَ مِنَ التَّحِيْضِ»^۳ است که به معنای مصدری است.

بررسی مقدمه اول

محقق^۴، علامه^۵ وعدة كثیری^۶ محیض را به معنای اسم مکان دانسته‌اند. مرحوم محقق معتقد است که مصدر «حاضر، يحيض» مانند «ضرب، يضرب» به صورت قیاسی بروزن «مفعَل» است؛ لذا مصدر آن «محاض» است و «محیض» بروزن «مفعَل»، اسم مکان یازمان^۷ است. از این سُکیت^۸ نیز نقل شده که در افعال ثلاثی

۱. البقرة، ۲۲۲

۲. برخی از مفسرین «المحيض» اول را به معنای مصدر مسلم ندانسته‌اند، (مفاتیح النیب، ج ۶، ص ۴۱۵؛ البحار المحيط في التفسیر، ج ۲، ص ۴۲۳-۴۲۲) اما بیشتر مفسرین، به معنای مصدری تفسیر کرده‌اند. برای نمونه:

الف. تفسیر الشعابی، ج ۲، ص ۱۵۶.

ب. البيان في تفسير القرآن، ج ۲، ص ۲۰.

ج. أحكام القرآن (جصاص)، ج ۲، ص ۲۰.

د. إعراب القرآن (ابن نحاس)، ج ۱، ص ۱۱۲.

ه. تفسير الكشاف، ج ۱، ص ۲۶۵.

و. تفسير البيضاوي، ج ۱، ص ۱۳۹.

۳. الطلاق، ۴.

۴. المعتبر، ج ۱، ص ۲۲۴.

۵. تذكرة الفقهاء، (چاپ قدیم)، ص ۵۷۶؛ منتهی المطلب، ج ۲، ص ۳۵۹.

۶. برای نمونه: الخلاف، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷؛ تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۶-۵۷۷؛ ذخیرة

المعاد، ج ۱، ص ۷۲؛ مدارك الأحكام، ج ۱، ص ۳۵۱؛ الحدائق الناصرة، ج ۳، ص ۲۶۴؛ مصابيح الظلام،

ج ۱، ص ۲۵۳؛ ریاض المسائل، ج ۱، ص ۳۰۸؛ أنوار الفقاہة، کتاب الطهارة، ص ۲۵۰.

۷. البته چنان که استاد^۹ فرموده است، محقق حلقی در این آیه شریفه، المحیض را اسم مکان دانسته است، نه اسم زمان.

۸. تحفة الأديب في نحاة مغني اللبيب، ج ۲، ص ۵۳۲-۵۳۳؛ أبو يوسف يعقوب بن إسحاق البغدادي

مجرد، «مفْعَل»، مصدر و «مَفْعِل» اسم مكان يا زمان است؛ مثلاً كفته می شود: «مال مملاً وهذا ممیله».

لذا امثال محقق حلّی مقدمة اول رانخواهند پذیرفت.

مقدمة دوم: اراده أقرب المجازات (مطلق استمتع) در فرض تعدد اراده معنای حقيقی مقدمة دوم این است که اگر در لفظی معنای حقيقی مراد نباشد، گفته شده که باید به أقرب المجازات تنزل کرد. مراد از أقرب المجازات، نزدیکترین معنا از معنای مجازی به معنای حقيقی است. مثلاً اگر مردّ شدیم که لفظ «اسد» در معنای مجازی (رجل شجاع) استعمال شده یا در معنای مجازی دیگری (فرد دارای دهان

النحوی اللغوی، و اسحاق هو المعروف بالشگت خوزی من قری دورق من کور الأهواء. كان ذئنا متوتفقاً... وأذب أولاد المتكوك: المعترٰ و المؤذبٰ. و له من التصانيف: إصلاح المنطق. الألفاظ. معانی الشعر. القلب والإبدال. الزبيرج. الأمثال. المقصور والممدود. الأجناس. المذكر والمؤثر. الفرق. السرج واللحام... و جمع من دواوين العرب ما لا يخصى. قال ياقوت: كان ابن الشكّت عالماً بفتح الكوفيين و علم القرآن واللغة والشعر راوية ثقة، أخذ عن البصربيين والكوفيين كالفراء، وأبي عمرو الشيباني، و الآنمر، و ابن الأعرابي. وكان شيئاً ولا حظ له من الشفن... ولم يكن بعد ابن الأعرابي مثله... قال عبد الله بن عبد العزيز: شاورني ابن الشكّت فيما دعاهم المتكوك إليه من مصادمه، فنهيته، فلم يقبل قوله، و حمله على الحسد، وأحاب إلى ما دعى إليه، في بينما هو مع المتكوك في بعض الأيام إذ مز ولداء المعترٰ و المؤذبٰ، فقال له: يا يعقوب، أيها أحبت إليك ابني هذان أم الحسن و الحسين؟ فغضض يعقوب من ابنيه، وقال: قنبر - يعني مولى علي - خير منهما. و أثني على الحسن و الحسين بما هما أهلة. فأمر المتكوك الأثراك، فدارساً بطنه، فحمل إلى داره، فعاش يوماً وبعض اليوم، و مات، و قيل: بل حمل ميتاً في ساعته. و قيل: سلوا السانه من قفاه، فمات، و ذلك يوم الإثنين لخمس خلون من رجب سنة أربع و أربعين و مائتين، و وجوه المتكوك إلى ولده بدبيه.

۱. كشف اللثام، ج. ۲، ص: ۱۱۵: «والمحيض في الآية يحتمل أسمى الزمان والمكان والمصدر، ويبعد الأخير الإظهار والافتقار إلى الإضمار وما في بسيط الواحدى عن ابن سكikt من أن الأصل في ذوات الثلاثة أن مفعلاً بالكسر فيها اسم وبالفتح مصدر، يقال: مال مملاً وهذا ممیله، والأولان سیان إن لم يرجح الأخير».

آنجه در نقل کاشف اللثام از ابن سکikt آمده است، با آنجه فیومی در مصباح از ابن سکikt نقل کرده متفاوت است؛ زیرا در مصباح چنین آمده است:

«وإن كان معتل العين بالياء فال المصدر مفتوح والاسم مكسور كالصحيح نحو مال مملاً وهذا ممیله هذا هو الأكثر وقد يوضع كل واحد موضع الآخر نحو المعاش والمعيش والمسار والمسير. قال ابن الشكّت ولو فتحا جميعاً في الاسم والمصدر أو كسر امعاً فيهما الجاز لقول العرب المعاش والمعيش يريدون بكل واحد المصدر والاسم وكذلك المعاب والمعيب»، (المصباح المنير، ج. ۲، ص: ۷۰۰).

بدبو، از آنجاکه صفت بارز شیر، «شجاعت» است و معنای اول، اقرب به معنای حقیقی (اسد) است، باید بگوییم که لفظ «اسد» در همان معنای اول استعمال شده است.

بر اساس همین مبنا، برخی از اصولیون، عام بعد از تخصیص رادر بقیه مصادیق عام حجت می دانند؛ چون از بین معنای مجازی، اقرب معنای به معنای حقیقی عام است.^۱

با قبول مقدمه اول و دوم، به دلیل تعدیر اراده معنای حقیقی اعتزال، مراد جدی، اقرب المجازات است که همان مطلق استمتاع از حائض است.

اشکال مقدمه دوم: ملاک بودن کثرت استعمال نه اقرب المجازات

اما چنان که برخی اصولیون دیگر^۲ گفته‌اند، معیار صحیح انتخاب معنای مجازی از بین معنایی مجازی متعدد، میزان استعمال است، نه اقربیت واقعی (مثل قریب‌تر بودن فاصله ۹۹۹ تا هزار نسبت به فاصله ۹۹۸ یا ۹۹۷ تا هزار) یا اعتباری (مثل اقربیت رجل شجاع به شیر) و هر معنایی که دارای کثرت استعمال بیشتری باشد، مقدم می‌شود؛ زیرا منشأ ظهور، کثرت استعمال است. مثلاً در جمله «جائني أسد»، دلیل اینکه لفظ «اسد» بر معنای مجازی «رجل شجاع» حمل می‌شود، این است که تشبيه به شیر در شجاعت - بر خلاف تشبيه در بُوی دهان - رواج دارد و اقربیت به

۱. در اصول، برخی گفته‌اند: عام تخصیص خورده مجازاً در معنای عام به کار رفته است، (به عنوان نمونه: معالم الدين (قسم الأصول)، ص ۱۱۳) و برخی علاوه بر این، نتیجه گرفته‌اند که حجتیت عام در باقی مصادیق مخدوش است؛ مثلاً وقتی مراد از «العلماء» در «أكمل العلماء» بالحظاظ «الاتکم الفتنات من العلماء»، علمای فاسق نباشد، تمتنک به عام در اثبات و جوب اکرام علمای عادل، مخدوش خواهد بود؛ زیرا ممکن است اکرام همه علماء عادل واجب نباشد؛ چون «العلماء» در معنای حقیقی خود که «همة علماء» است به کار نرفته تا در باقی افراد به این عام نمسک شود.

برخی در پاسخ گفته‌اند که گرچه عام در معنای مجازی به کار رفته است؛ اما اقرب المجازات به معنای حقیقی، همه علماء عدول است، نه برخی از علماء عدول، (معالم الدين (قسم الأصول)، ص ۱۱۸-۱۱۷؛^۳

قوانين الأصول، ج ۲، ص ۶۲؛ الفصول الغوية، ص ۱۷۴). ر.ک: الفصول الغوية، ص ۱۹۶-۱۹۷.

قریب‌های دیگری نیز برای حجتیت عام بعد از تخصیص مطرح شده که از محل بحث خارج است، (ر.ک: أبو جود التقريرات، ج ۱، ص ۴۴۶-۴۵۳).

۲. هدایة المسترشدين، ج ۱، ص ۳۲۳؛ کنایه الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۲۱۹.

معنای واقعی دخالتی در ظهور ندارد. یا اگر گفته شود: «همه مردم در مراسم جشن آمده بودند» و به قرینه‌ای دانسته شود که همه مردم نیامده بودند، میان «عام منهای یک نفر» و «عام منهای دو نفر» به وجود آن عرفی، از نظر مراتب ظهور تفاوتی وجود ندارد و این طور نیست که اقربیت معنای اول به معنای حقیقی، باعث ظهور بیشتری برای آن گردد، در حالی که هر دواز کثرت استعمال یکسانی برخوردار هستند.^۱ البته باید توجه کرد که اگر مقدار استثناء از عام به حدی باشد که استغراق عرفی آن ضعیف شود، چنین استعمالی صحیح نیست؛ مثلًا اگر نزدیک به نصف یا بیش از نصف، از عام استثناء شود، استعمال عام در آن معنا صحیح نیست؛ ولی اگر از ۱۰۰ نفر، ۴۰ نفر استثناء شود، استعمال عام در ۶۰ درصد باقی اشکالی ندارد.^۲

معنای آیه اعتزال و مخالفت آن با روایت عبدالرحمن
در آیه شریفة «فَاغْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَجِيبِ وَ لَا تَقْرِبُوهُنَّ حَتَّى يَظْهُرُنَّ»^۳ معنای حقیقی

۱. البته ممکن است گفته شود که برخی از اصولیون با وجود اینکه در تعابیر خود، «اقرب المجازات» یا «اقرب المجازین» تعبیر کرده‌اند؛ اما مرادشان اقربیت بالحظاظ کثرت استعمال است. به عنوان نمونه صاحب معالم که از همین تعابیر استفاده می‌کند (معالم الدین (قسم الأصول)، ص ۱۵۵ و ۱۸۹)، در فرضی که نفی ماهیت متعدد است، ترجیح یک معنای مجازی (نفی صحت) بر معنای مجازی دیگر (نفی کمال) را بالحظاظ کثرت استعمال معنای مجازی اول ثابت می‌کند: «... إنما هو ترجيح أحد المجازات بكثرتها التعارف»، معالم الدین، ص ۱۵۵، گرچه مرحوم سلطان العلماء در توجیه کلام صاحب معالم فرموده است که: شاید لازمه اقرب‌المجاز بودن، کثرت تعارف است (معالم الدین (قسم الأصول، با حواشی سلطان العلماء)، ص ۲۱۶): «قوله: بكثرتها التعارف» هذا يشعر بأن المرجح تعارف هذا المجاز و تبارده و عبارته سابقاً يدل على أن المرجح كونه أقرب‌المجاز له و يمكن أن أقول: إنه عبر هناها بلازم ما ذكر سابقاً فإن التعارف والتبارد لازم لذلك القرب».

همجین صاحب هدایة المسترشدین با اینکه خود از این تعبیر استفاده کرده (برای نمونه: هدایة المسترشدین، ج ۱، ص ۶۷۷)، اما در مواردی تصریح کرده که مراد از اقرب‌المجازات، مجرد نزدیک‌تر بودن معنای مجازی به معنای حقیقی نیست، (هدایة المسترشدین، ج ۱، ص ۳۲۳): «فالمناطق في الأقربية الملحوظة في المقام هي التي تكون باعثة على انصراف اللفظ إلى حينئذ بمقتضى فهم العرف، لا مطلق الأقربية في الجملة وهو ظاهر»؛ و ج ۲، ص ۵۱۱: «وعليه جرت الاستعمالات الشائعة، لكنه أقرب‌المجازات إلى الحقيقة، وبتساوي نسبتهما إليه من حيث نفسه».

۲. طبق نظر استاد^۴ فرقی نمی‌کند که استثناء با یک عنوان صورت گیرد یا با چند عنوان؛ بلکه آنچه مهم است، این است که مصادیق باقی تحت عام، مقدار قابل توجهی بیش از نصف باشد.

«قرب» به قرینه اجماع و شأن نزول آید، قطعاً مراد نیست. حال که معنای حقیقی متعدد شد، می‌توان گفت: مراد این است که مجامعت نکنید؛ زیرا این معنا، معنایی عرفی است و در استعمالات، رایج است. در فارسی هم «نزدیکی» به معنای «مجامعت در قبّل» بسیار کثیر الاستعمال است. در روایات نیز همین معنا متداول است؛ بنابراین مراد از «لاتقربووهن» نهی از مجامعت است. بالحاظ همین بیان، معنای اعتزال نیز ترک مجامعت است؛ پس بعد از تعذر معنای حقیقی، نباید مراد از اعتزال و نهی از قرب را نفی هرگونه تماس بدنی دانست.^۱

لذا روایت عبد الرحمن بن أبي عبد الله^۲ که مطلق استمتاع را حرام دانسته بود، موافق آیه شریفه نیست تا آیه مرجح آن باشد؛ بلکه ظاهر آیه شریفه، رد مقاد روایت مذکور است و خلاف قول سید أبوالمرکام را تأیید می‌کند؛ زیرا آیه در مقام بیان وظیفه مرد نسبت به حائض، تنها از مجامعت نهی می‌کند و ازان فهمیده می‌شود که سایر تمتّعات ممنوع نیست؛ بنابراین ترجیحی به موافقت کتاب در کار نیست و قول اول مردود است.^۳

۱. برای نمونه: تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۴۲، ح ۸۰؛ تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۶۴، ح ۴۴؛ الکافی، ج ۳، ص ۸۸، ح ۲؛ وج ۵، ص ۴۷۵، ح ۳؛ وج ۶، ص ۱۲۴، ح ۱؛ کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۰۵، ح ۴۴۱۵؛ و ص ۵۴۹، ح ۴۸۹.

۲. ممکن است گفته شود بالحاظ تعبیر «قل هو أذى» و تغیریغ «فاعتلوا» بر آن، چنین قطعی وجود نخواهد داشت؛ زیرا محتمل است که بالحاظ اذیتی که از ناحیه حیض برای زنها وجود دارد، با زنها نباید تماس بدنی داشت. اما در پاسخ می‌توان گفت: لازمه این معنا این است که هیچ مردی نه شوهر و نه فرزندان و نه سایر محارم با این زن نباید دست بدهد و یا دست او را بگیرد، در حالی که این معنا قابل التزام نیست، خصوصاً که ایام حیض زن‌ها در بسیاری از موارد برای سایر محارم معلوم نبوده و باید ملزم شد که زن‌ها باید این مطلب را اعلام می‌کردند تا دیگران با آن‌ها تماس نگیرند و دست ندهند. علاوه اینکه به سیره قطعیه نیز چنین بوده که تماس بدنی صورت می‌گرفته است و روایات نیز دلالت بر همین مطلب دارد که در بررسی روایات مسئلله خواهد آمد.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۵، ح ۱۶؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۳۲۰، ح ۱۲: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ما يحل له من الظالم قال لا شيء حتى تطهر».

۴. استاد^۴: سید ابوالمرکام در ذکر مرجحات غیر از موافقت کتاب، مخالفت با عاقله راهم آورده است.

قول دوم: حرمت استمتاع از زانو

قول دوم، حرمت استمتاع از زانو است.

انتساب قول دوم به سید مرتضی

محقق در معتبر^۱ و علامه در مختلف^۲ این قول را از کتاب «شرح الرساله» سید مرتضی نقل کرده‌اند، و عدهٔ دیگری^۳ این قول را به سید مرتضی نسبت داده‌اند، که ظاهراً از این دو فقیه بزرگ اخذ کرده‌اند. ابن ادریس نیز آن را از کتاب «مسائل الخلاف» سید مرتضی نقل کرده است.^۴ البته شاید «مسائل الخلاف» همان «شرح الرساله» باشد.^۵

۱. المعتبر، ج ۱، ص ۲۲۴.

۲. مختلف الشیعة، ج ۱، ص ۳۴۶: «وقال السيد المرتضی في شرح الرساله: لا يحل لأباما فوق المئزر حرم الوطء في الدبر».

ممکن است گفته شود آنچه در مختلف، به سید مرتضی نسبت داده شده این است استمتاع از بالای مئزر جایز است اما اینکه استمتاع از زانو به بالا به استثناء قبل و دُبُر نیز حرام است قابل استفاده نیست. اما این مطلب تمام نیست؛ زیرا ظهر اینکه گفته می‌شود «فقط بالای مئزر قابل استمتاع است» در این است که بالای زانو نیز قابل استمتاع نیست.

۳. ذخیرة المعاد، ج ۱، ص ۷۲؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ التعليقات على شرح الروضة البهية (آفاقجمال خوانساری)، ص ۶۴؛ كشف اللثام، ج ۲، ص ۱۱۴؛ مصایب الطلام، ج ۱، ص ۲۰۰؛ مفتاح الكرامة، ج ۳، ص ۲۷۲.

۴. السراج، ج ۱، ص ۱۵۰.

آنچه در سازمان مطبوع به سید مرتضی نسبت داده شده تنها حرمت و طی قبل و دبر است.

۵. در این مقام، سه مطلب قابل ذکر است:

مطلوب اول: عنوان مسائل الخلاف معمولاً براي کتب «فقه تطبیقی» یا همان «فقه مقارن» به کار می‌رود و در مقام مقایسه فقهی مسائل فقهی بین مذاهی است و هم در کتب عامه و هم در کتب خاصه به وفور وجود دارد. کتاب خلاف شیخ طوسی و تذكرة علامه حلی از این دسته کتب محسوب می‌شود.

مطلوب دوم: اتحاد مسائل الخلاف و شرح مسائل الخلاف در کتب سید مرتضی مرحوم نجاشی در ترجمه سید مرتضی و بیان آثار وی کتابی به نام شرح مسائل الخلاف را مطرح کرده است، (رجال النجاشی، ص ۲۷۱)؛ لذا مراد از «مسائل الخلاف» در بیان این ادریس، همان شرح مسائل الخلاف است.

شیخ طوسی در فهرست به جای تعبیر شرح مسائل الخلاف با نام مسائل الخلاف از این کتاب یاد کرده است، (فهرست الطوسي، النص، ص ۲۸۹). خود مرحوم سید مرتضی از این کتاب به صورت فراوان با

محقق اردبیلی نیز در مجمع الفائدة و البرهان بدان تمایل پیدا کرده است^۱

همان نام مسائل الخلاف تعبیر کرده و در هیج موردی با شرح مسائل الخلاف تعبیر نکرده است، (برای نمونه: الانصار، ص ۸۴، ۸۷، و ۹۶؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۷) و از عبارات ایشان در کتب دیگر استفاده می شود که بخشی از این کتاب، مربوط به مسائل وضو و مسائل حیض و نفاس است، (الانصار، ص ۱۲۹، ۱۳۰ و ۱۴۱؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۷۳ و ۲۱۷). همچنین از عبارات سید مرتضی استفاده می شود که کتاب مسائل الخلاف کتابی مبسوط است و بعید است شرح مسائل الخلاف - که نجاشی مطرح کرده - شرح این کتاب باشد؛ بلکه با توجه به اهمیت کتاب مسائل الخلاف و اشارات فراوان سید مرتضی به آن در آثارش، حتماً نجاشی باید نامی از این کتاب به میان آورده باشد ولذا مراد از شرح مسائل الخلاف همان مسائل الخلاف است.

مطلوب سوم: چنان که استناد شده فرموده است، نمی توان مسائل الخلاف را همان شرح الرساله دانست و فقط اتحاد این دو محتمل است.

توضیح مطلب: از یک سو محتمل است که شرح الرساله نام دیگر شرح مسائل الخلاف باشد که به آن معروف شده است. مؤید این مطلب آن است که مرحوم نجاشی نیز نامی از کتاب شرح الرساله یا کتاب دیگری که تعبیر «شرح» یا مشابهات آن در عنوان نام کتاب مطرح شده باشد، به میان نیاورده است. شیخ طوسی نیز در فهرست از کتابی با نام شرح الرساله یاد نکرده است، (فهرست الطوسی، النص، ص ۱۸۹). البته دلیلی وجود ندارد که مرحوم نجاشی همه کتب سید مرتضی را در فهرست بیان کرده باشد. شیخ طوسی هم تصریح کرده که همه کتب سید را نام نمی برد (فهرست کتب الشیعه، ص ۲۸۸: ... غیر اینی ذکر اعیان کتبه و کبارها)، لذا مطلب فوق را به عنوان مؤید ذکر کردیم.

ولی از سویی ظاهر برخی عبارات مانند ظاهر کشف الرموز این است که «مسائل الخلاف» و «شرح الرساله» نام دو کتاب است؛ زیرا این دونام را عطف کرده و عطف تفسیر بودن، خلاف ظاهر است، (کشف الرموز، ج ۱، ص ۱۰۵): «و هو مذهب المرتضی في خلافه و شرح الرساله». محقق حلی، علامه و شهید اول نیز بسیار در کتب خود، شرح الرساله (برای نمونه: المعتبر، ج ۱، ص ۸۲؛ تذكرة الفقهاء، ج ۲، ص ۱۵۳؛ ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۱۸۳) و در مواردی - ولو اندک - نیز «مسائل الخلاف» را مطرح کرده اند. (المعتبر، ج ۱، ص ۱۴۵؛ مختلف الشیعه، ج ۱، ص ۴۲۵؛ ذکری الشیعه، ج ۲، ص ۲۷۵).

مؤید اینکه این دو، دو کتاب مختلف هستند این است که ظاهر عنوان «شرح الرساله» این است که شرح رساله ای است در حالی که ظاهر عنوان «مسائل الخلاف» شرح رساله ای دیگر نیست و با وجود اینکه نجاشی از آن با «شرح مسائل الخلاف» یاد کرده، اما فقط دلالت دارد که سید مرتضی کتابی در شرح مسائل اختلافی بین عامة و خاصه نگاشته است. البته محتمل است مسائل الخلاف ابتدائاً رساله ای بوده که شرح آن نیز توسط سید مرتضی نگاشته شده است و از همان شرح، گاهی تعبیر به «شرح الرساله» و گاهی به اختصار تعبیر به «مسائل الخلاف» می شده است؛ لذا نکته آخر فقط به عنوان مؤید ذکر شد.

۱. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱، ص ۱۵۳.

گرچه در زبدة البيان خلاف این مطلب را قائل است.^۱

دلیل قول دوم: صحیحه حلبی و موثقہ أبي بصیر
عمده دلیل این قول، صحیحه عبید الله حلبی و موثقہ أبي بصیر است:

- وسائل عبید الله بن علی الحلبی أبا عبد الله علیه السلام «عن الحائض ما يحل لزوجها منها قال: تشرب بزار إلى الركبتين وتخرج سرتها ثم له ما فوق الإزار.»^۲
- عنه (علی بن الحسن) عن علی بن أسباط عن عمّه يعقوب بن سالم الأحرم عن أبي بصیر عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «سئل عن الحائض ما يحل لزوجها منها قال: تشرب بزار إلى الركبتين وتخرج ساقها ولها ما فوق الإزار.»^۳

روایت دوم، موقنه است^۴: الیته این دو روایت، ظاهراً یک روایت هستند؛ زیرا عبارات بسیار مشابه یکدیگر است. عبید الله سؤال کرده و حضرت جواب داده و طبق روایت دوم، أبو بصیر نیز در جلسه حاضر بوده و آن را نقل کرده و بعيد است

۱. زبدة البيان، ص ۳۲.

۲. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۹۹، ح ۲۰۴؛ تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۴، ح ۱۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۳۲۲، ح ۲۲۷.

طريق فقيه به عبید الله حلبی که در مشيخه آمده، چنین است: «و ما كان فيه عن عبید الله بن علی الحلبی فقد رویته عن أبي؛ و محمد بن الحسن علیه السلام عن سعد بن عبد الله؛ و الحميري جميما عن أحمد و عبد الله ابني محمد بن عيسى، عن محمد بن أبي عمیر، عن حفاذ بن عثمان، عن عبید الله بن علی الحلبی و رویته عن أبي؛ و محمد بن الحسن، و جعفر بن محمد بن مسروق علیه السلام عن الحسن بن محمد بن عامر، عن عمه عبد الله بن عامر، عن محمد بن أبي عمیر، عن حفاذ بن عثمان، عن عبید الله بن علی الحلبی»، (کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، المشيخة، ص ۴۲۰-۴۲۹). طريق مذکور، صحیح است؛ لذا روایت صحیحه است؛ الیته در سند روایت شیخ در تهذیبین، علی بن حسن بن فضال واقع شده که فطحی است (علی بن الحسن عن محمد بن عبد الله بن زراة عن محمد بن أبي عمیر عن حفاذ بن عثمان عن عبید الله الحلبی).

۳. تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۴، ح ۱۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۳۲۳، ح ۲.

۴. مراد از الحسن بن علی، این فضال است که فطحی است، (فهرست الطوسي، ص ۲۷۲-۲۷۳، رقم ۳۹۲). همچنین درباره علی بن اسباط گفته شده فطحی بوده و بر همان مذهب مرده است، (رجال الكثني، ص ۵۶۲، رقم ۱۰۶۱)، اما نجاشی رجوع او از فطحیه را تصریح کرده است، (رجال النجاشی، ص ۲۵۳، رقم ۶۶۳).

که أبو بصیر روایت را از عبید الله الحلبی نقل کرده باشد، خصوصاً که با حضرت در ارتباط بوده است.^۲ در نقل أبو بصیر به جای «سرتها» عبارت «ساقها» یا «ساقیها»^۳ ذکر شده که یکی از آنها مصحف دیگری است و به احتمال قوی تر «سرتها» صحیح باشد.^۴

مناقشة آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی در بررسی قول دوم (حرمت استمتاع از ناف تا زانو)، با بیان معارض برای این دو روایت، به حل تعارض پرداخته است.

۱. در مؤلفه ابی بصیر تعبیر «سئل» به کار رفته و بعد است که ابی بصیر از حلبی روایت راشنیده باشد و نام او را به عنوان راوی مباشر نبرده باشد. مؤید اینکه ابو بصیر در مجلس سوال بوده و از حلبی نقل روایت نکرده، این است که در هیچ سندي أبو بصیر - چه مراد از او لیث المرادی باشد، چه بحیی الاسدی باشد - از عبید الله حلبی روایت نقل نکرده است؛ لذا بعد است که در این روایت از حلبی نقل کرده باشد.

۲. از مجموع روایاتی که از ابی بصیر (یحییی الاسدی) نقل شده این مطلب استفاده می‌شود که وی بسیار به ائمه علیهم السلام نزدیک بوده است. شاهد آن این است که تنها در کافی شریف، بیش از هفتصد روایت از او نقل شده که بی‌واسطه از امام صادق علیه السلام نقل کرده است، در حالی که این رقم درباره زواره به دویست و اندی می‌رسد با اینکه زواره نیز مانند ابو بصیر (یحییی الاسدی) تا آخر عمر شریف امام صادق علیه السلام یعنی ۱۴۸ قمری (الکافی، ج ۱، ص ۴۷۲) زنده بوده است و در همان سال وفات ابو بصیر (۱۵۰ قمری) وفات کرده است. (حوال للجاشی، ص ۱۷۵، رقم ۴۶۳؛ و ص ۴۴۱، رقم ۱۱۸۸). این رقم در مورد عبید الله حلبی کمتر از پانصد روایت است.

لذا چنان‌که استاد در برخی مباحث از جمله مباحث خود فرموده است، ابی بصیر (یحییی الاسدی) از برخی بزرگان اصحاب مانند زواره نیز به امام علیهم السلام نزدیک تر بوده و این به دلیل موقعیت زواره و حساسیت عame نسبت به او بوده؛ لذا روایاتی که از ابی بصیر درباره مقامات و کرامات آنها و ولایت آن هاست، از ابی بصیر بسیار نقل شده، به عنوان نمونه بیش از صد و شصت روایت در بصائر صفار از ابی بصیر نقل شده در حالی که از زواره این رقم به هفتاد روایت نمی‌رسد و در عدد رکعت نمازهای یومیه و نوافل آن نیز نظر امامیه بر روایات ابی بصیر که دال بر ۵۱ رکعت بودن است، مستقر شده، نه روایات زواره که دال بر ۴۶ رکعت بودن آن است که در پیام امام صادق علیه السلام به زواره که توسط « Ubید بن زواره » به « زواره » ابلاغ شد، این امر نمایان است. (وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۲۵۷، ح ۱۱).

۳. برای نمونه، در وسائل و استبصار (ج ۱، ص ۱۲۹) مطبوع چنین است.

۴. شاید دلیل اقوى بودن این احتمال، آن است که وقتی گفته می‌شود: «تا زانوها لنگ بینند»، انس ذهنی بیشتر چنین است که ساق پا بیرون باشد، نه اینکه ناف بیرون باشد.

مطلوب اول: وجود روایات معارض با صلحیحه حلبی و موتفقه أبي بصیر

ایشان فرموده است: دسته‌ای از روایات صحیحه و غیر صحیحه، تصریح به جواز استماع به «ما بین السرّة والركبة» دارند، و از طرف دیگر ظهور دو روایت مذکور، اثبات ممنوعیت برای «ما بین السرّة والركبة» است که مخالف روایات مجاز است.^۱

مطلوب دوم: حلٌّ تعارض

ایشان برای حل مشکل، دو راه حل ارائه داده است^۲:

راه اول: حمل روایات حرمت بر کراحت

۱. به واسطه صراحت اخبار مجاز در جواز، از ظهور صلحیحه حلبی و موتفقه أبي بصیر در حرمت «ما بین السرّة والركبة» دست برداریم و آن را حمل بر کراحت کنیم، که ظاهراً همین راه حل صحیح است؛ زیرا مقتضای جمع عرفی بین نص و ظاهر است.

راه دوم: حمل روایات حرمت بر تقبیه

۲. اخبارِ دال بر حرمت استماع از ناف تا زانو به سبب موافقت با عاقمه، حمل بر تقبیه گردد و قائل به جواز بدون کراحت استماع به غیر فرج شویم.

اشکال برآقای خوئی

اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا:

اشکال اول: اختلافی بودن مسئله در عاقمه

اولاً، ایشان درباره حمل بر تقبیه بیان روشنی ارائه نکرده است، در حالی که مسئله در بین عامه نیز محل اختلاف است^۳ و هر دو طرف قائل دارد.

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۷، ص ۳۶۰.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۷، ص ۳۶۱-۳۶۰.

۳. الخلاف، ج ۱، ص ۲۲۷-۲۲۶: «مباشرة المرأة فيما فوق السرة و تحت الركبة إلى القدم مباح، بلا خلاف وما بين السرة إلى الركبة غير الفرج فيه خلاف. فعندنا أنه لا يأس به واجتنابه أفضل، وبه قال محمد بن الحسن، ومالك و اخته أبو إسحاق المروزي. وقال الشافعي وأصحابه، و الشوري، و أبو حنيفة، و أبو يوسف: إن ذلك محرم. دليلنا عليه إجماع الفرقة».

اشکال دوم: عدم امکان جمع عرفی طبق مبنای آقای خوئی

ثانیاً، ایشان معتقد است جمع عرفی بین دو روایت در صورتی صحیح است که بتوان آن دورادریک کلام واحد جمع کرد و صدر و ذیل آن کلام از نظر عرف متناقض نباشد.

باتوجه به مطالب ذیل می‌توان اشکال به مرحوم آقای خوئی را تمام دانست:

در زمان امام صادق ع فتاویٰ مالک مطرح و مورد حمایت حکومت بوده، و فتوایٰ مالک نیز حکم به جواز بوده است. طبق نقل شیخ طوسی علاوه بر مالک، کسانی مانند محمد بن حسن شیباعی و ابو اسحاق مروزی و طبق کلام علامه در منتهی افراد فراوان دیگری نیز قائل به جوازاند؛ البته علامه حلی بر خلاف شیخ طوسی مالک را در زمرة قائلین به حرمت دانسته است:

قبل از علامه حلی، ابن حزم نیز مالک و ابو حنیفه را قائل به حرمت استمتعان از ناف تازنو دانسته است، (المحلی بالآثار ج ۱، ص ۳۹۵، مسأله ۲۶۰).

لذا در روایت دال بر حرمت، موافق با فتاویٰ أبو حنیفه است و ممکن است بالحافظ کوفی بودن حلبی (رجال النجاشی، ص ۲۲۰-۲۳۱، رقم ۶۱۲) این دو روایت را حمل بر تقهی کرد. در میان عاقمه، ابوحیفه که فردی متذمّر در اهل کوفه بوده، قائل به حرمت استمتعان از ناف تازنو در زمان حیض بوده، (الخلاف، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷؛ منتهی المطلب، ج ۲، ص ۳۵۸-۳۵۹) (المحلی بالآثار ج ۱، ص ۳۹۵، مسأله ۲۶۰)؛ اما فتاویٰ مالک که در زمان امام صادق ع مورد حمایت حکومت بوده مورد اختلاف است. طبق نقل شیخ طوسی (الخلاف، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷) او قائل به جواز استمتعان از ناف تازنو بوده و طبق نقل ابن حزم و علامه حلی (المحلی بالآثار ج ۱، ص ۳۹۵، مسأله ۲۶۰) او قائل به جواز استمتعان المطلب، ج ۲، ص ۳۵۸) او قائل به حرمت بوده است؛ لذا معلوم نیست که روایات حلبی و ابن بصری که دال بر حرمت استمتعان هستند به جهت تقهی بوده است. خصوصاً که طبق نقل علامه حلی افراد دیگری از عاقمه نیز قائل به جواز هستند:

منتهی المطلب، ج ۲، ص ۳۵۸-۳۵۹: «وَ اخْتَلَفَ فِي الْاسْتِمْتَاعِ بَيْنَهُمَا، فَقَالَ أَكْثَرُ عَلَمَانَا بِالْكَرَاهِيَّةِ دُونَ التَّحْرِيمِ. وَ قَالَ أَحْمَدٌ: هُوَ مَبَاحٌ، وَ هُوَ قُولٌ عَكْرَمَةٌ، وَ عَطَاءٌ، وَ الشَّعْبَانِيُّ، وَ الثَّورَيُّ وَ إِسْحَاقُ الْأَوَّلَاعِيُّ وَ أَبُو ثُورٍ وَ دَادِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ وَ التَّخْعِيُّ وَ أَبُو إِسْحَاقِ الْمَرْوَزِيِّ وَ أَبْنِي الْمَنْذَرِ. وَ قَالَ السَّيِّدُ الْمُرْتَضَى بِالْتَّحْرِيمِ، وَ هُوَ اخْتِيَارُ أَبِي حَنِيفَةَ وَ مَالِكَ وَ الشَّافِعِيِّ وَ أَبِي يُوسُفٍ.»

البته اینکه شافعی و اصحابش قائل به حرمت شده‌اند، از باطنی با تقهی در زمان امام صادق ع ندارد؛ لذا در مقام قول او و اصحابش در زمرة موافقین حرمت، برای اثبات شهرت به حساب نمی‌آید. ممکن است گفته شود که با توجه به مطالب فوق، به کلام شیخ طوسی در تهدیبین اشکال وارد خواهد شد؛ زیرا ایشان فرموده است که یکی از راه‌های حل تعارض اخبار، حمل روایات حرمت بر تقهی است، (الاستبصار، ج ۱، ص ۱۱۹؛ تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۵).

اما پاسخ این است که در حقیقت ایشان در صدد رفع تنافی بوده است و احتمال تقهی هم برای رفع تنافی کافی است؛ اما این به این معنا نیست که به صورت قطعی روایات عدم حلیت را حمل بر تقهی و طرح کنیم تا در نتیجه، حمل بر کراحت، نفی شود.

مثالاً اگر در دو روایت تعبیر «البائس» و «فیه بأس» وجود داشته باشد، جمع بین آنها در کلام واحد سبب تناقض عرفی می‌شود؛ لذا داخل در اخبار علاجیه می‌شوند. در اینجا نیز راوی در روایت عبید الله الحلبي سؤال پرسیده: «فی الحائض ما يحل لزوجها منها؟» و حضرت در پاسخ او فرموده‌اند: «له ما فوق الإزار» و از آنجا که جواب، ناظر به سؤال است، منطوق و مفهوم فرمایش امام علیه السلام چنین است: «يحل له ما فوق الإزار ولا يحل له ما تحت الإزار». از طرف دیگر در روایت عبدالملک بن عمرو آمده: «ما يحل للزجل من المرأة وهي حائض قال: كل شيء غير الفرج»^۳ که معنای آن چنین است: «يحل له كل شيء غير الفرج»، و اگر این دو روایت در یک کلام واحد جمع شوند، عرف آن کلام رامتناقض می‌داند: «يحل له ما فوق الإزار ولا يحل له ما تحت الإزار و يحل له كل شيء غير الفرج»؛ بنابراین جمع بین دو روایت، عرفی نیست و باید به اخبار علاجیه مراجعه کرد.

مرحوم آقای خوئی این مبنای را در روایات متعدد تطبیق کرده است^۴ ولی در مقام، این مبنای را تطبیق نکرده است.

البته بنابر مختار، اصل مبنای مذکور صحیح نیست؛ چون ممکن است نفی و اثبات در شرایط مختلف صادر شده باشند و هر کدام در جای خود صحیح باشند؛ ولی اگر بدون در نظر گرفتن آن شرایط، در کلام واحد درج شوند، متناقض به نظر برسند؛ لذا مبنای مرحوم آقای خوئی، ملاک درستی برای تشخیص اخبار متعارض نیست. البته این روایات حتی طبق نظر مختار نیز جمع عرفی ندارند. تفصیل این مطلب در بیان روایات مسئله خواهد آمد.

۱. برای نمونه: موسوعة الإمام الخوئي، ج. ۱۷، ص. ۲۲۶؛ دراسات في علم الأصول، ج. ۲، ص. ۳۴۳.
۲. استاد علیه السلام معتقدند که این نظر، قبل از ایشان نیز مطرح بوده است.
۳. برای نمونه می‌توان مرحوم آقای نایینی را نام برد، (أجود التقريرات، ج. ۱، ص. ۵۳۶).
۴. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج. ۱، ص. ۹۹، ح. ۲۰۴؛ وسائل الشيعة، ج. ۲، ص. ۳۲۳، ح. ۱.
۵. الكافي، ج. ۵، ص. ۵۳۹، ح. ۴؛ وسائل الشيعة، ج. ۲، ص. ۳۲۲، ح. ۴.
۶. برای نمونه: موسوعة الإمام الخوئي، ج. ۱۷، ص. ۲۲۶؛ وج. ۲۲، ص. ۱۹۴، ۲۴۳ و ۳۵۲؛ وج. ۲۳، ص. ۵۴ و ۱۳۵؛ وج. ۲۴، ص. ۶۳، ۲۲۴، ۶۷ و ۴۴۷؛ وج. ۲۷، ص. ۳۶۲؛ وج. ۲۸، ص. ۴۸۸؛ وج. ۲۹، ص. ۳۳۵؛ وج. ۳۲، ص. ۳۱۵ و ۱۰۹، ۷۸.

قول سوم: حرمت جماع در قُبل و دُبُر

قول سوم، حرمت جماع در قبیل و دُبْر است. از ظاهر کلمات جماعت کثیری از
فقها استفاده می‌شود که فرقی بین قبیل و دُبْر نیست و وطی هر دو در زمان حیض
حرام است.

در هدایه صدوق چنین تعبیر شده است: «متى اغتسلت على ذلك، حل لزوجها أن يأتيها» و همین مضمون در فقه رضوی^۱ نیز وجود دارد و در مقعن صدوق آمده است: «إذا وقع الرجل على امرأة وهي حائض، فإن عليه أن يتصدق». لفظ «اتيان» و «وقوع على المرأة» از الفاظ عامه و مشترک معنوی بین وطی در قبل و دبر است و اختصاصی به وطی در قبل ندارد؛ لذا در جریان بسیاری از احکام متربّ بر دخول، بین قبل و دبر فرقی نیست و در اثبات این عدم فرق، به عمومیت این الفاظ و مشابهات آن، تمتسک شده است.^۲

در مقتنه،^۵ الجمل و العقود^۶ و مبسوط^۷ شیخ، مراسم^۸، اشاره السبق^۹، جامع پیغمبر ابن سعید^{۱۰}، موجز ابن فهد^{۱۱} و محترزاو^{۱۲}، «وطی حائض» حرام دانسته شده و

⁹⁹ الهدایة (شیخ صدق)، ص ۹۹.

٢. فقه الرضا (ج ١)، ص ١٩٣: «متى ما اغتسلت على ما وصفت حل لروجها أن يأنسها».

^{٥١}. المقنعم (شيخ صدوق)، ص ٣.

٤. الخلاف، ج ٤، ص ٣٣٨؛ تذكرة الفقهاء (جاك قديم)، ص ٥٧٦؛ مختلف الشيعة، ج ٤، ص ١٥٣؛ مدارك الأحكام، ج ٨، ص ٤٥٧؛ ذخيرة المعاد، ج ٢، ص ٦١٨؛ الحدائق الناضرة، ج ١٥، ص ٣٦٥؛ مستند الشيعة، ج ١٣، ص ٢٢٥؛ جواهر الكلام، ج ٢٠، ص ٣٥١. (ر.ك: المقنعة (شيخ مفید)، ص ٧٧٦؛ النهاية (شيخ طوسی)، ص ٦٩٦؛ المذهب (ابن بزاج)، ج ٢، ص ٥٢٥؛ مختلف الشيعة، ج ٩، ص ١٧٤-١٧٥).

٥٤. المقنعة (شيخ مفید)، ص

٤٤. الاجماع والعقود، ص

٧. المسوط، ج ١، ص ٤١.

٤٣ - الحاسوب

٦٨ . اشارة المسنة . ص ٩

٤١- الحامه للشانع، ص

مُعْرِفَةٌ

وَالْمُؤْمِنُونَ

در انتصار، مهدّب^۱ و غنیه^۲ نیز برای «وطی حائض» اثبات کفایه شده است،^۳ و با توجه به اینکه «وطی» اعم از وطی در قبل و در است، کلمات این بزرگان نیز ظاهر در حرمت وطی در دربر حائض است.^۴

قول چهارم: اختصاص حرمت جماع به قُبل

قول چهارم، حرمت جماع در خصوص قُبل زن حائض است. عده کثیری از فقهاء همچون شیخ طوسی^۵، مرحوم طبرسی^۶، قطب راوندی^۷، علامه حلّی^۸، محقق

۱. الانتصار، ص ۱۲۶: «وَمَا انفرد الإمامية به: إيجابها على من وطن زوجته في أول الحيض.»

البته طبق مبنای استاد^۹ نمی توان عبارت مرحوم سید مرتضی را دارای اطلاق دانست؛ زیرا در مقام بیان شرایط وطی حرام نیست؛ بلکه با مفروغ لحاظ کردن حرمت وطی، به کفایه مترب بر وطی حرام پرداخته؛ لذا نمی توان استظهار کرد که در این عبارت کدام وطی در نظر ایشان حرام است. این مشکل در مورد عبارات سایر فقهایی که نام آن‌ها در متن آمده وجود ندارد.

۲. المهدّب (ابن بزاج)، ج ۱، ص ۳۵.

۳. غنیة النروع، ص ۳۹.

۴. استاد^{۱۰} البته چون این حمزه در غیر حال حیض نیز وطی در دربر حرام می داند (الوصلة، ص ۳۱۳). فتوای ایشان در محل بحث ما چندان مفید نیست، (الوصلة، ص ۵۸).

استاد^{۱۱} در مبحث قُبل (وطی زوجه در دیر) فرموده است که مرحوم صدوق نیز قائل به حرمت وطی دیر است، (كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۶۸، ح ۴۶۲۹: قال رسول الله ﷺ: «محاش نساء أفتني على رجال أفتني حرام»؛ لذا شیخ صدوق را باید از قائلین به قول سوم دانست.

۵. این استظهار در مورد همه کتاب‌های طریح شده در متن وقتی مفید است که صاحبان کتب مذکور، وطی دیر را ذاتاً حرام ندانند؛ لذا اگر فتوای آن‌ها در مورد وطی در ذُبیر^{۱۲} غیر حائض معلوم نباشد، نمی توان حرمت وطی دیر حائض بما هو حائض را به این عنده نسبت داد.

فقهانی که تازمان محقق حلّی نام آن‌ها در زمرة مجازین وطی دیر توسط استاد^{۱۳} در مبحث قبلی آمده، عبارت‌اند از: مرحوم کلینی، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابن ادریس، مرحوم طبرسی، این زهره و محقق حلّی.

اما موارد مشکوک برای مقام، چندان مفید نیست؛ مانند سائر، ابن بزاج و صاحب اشاره الشبق.

۶. الحالف، ج ۱، ص ۲۲۶ التبيان في تفسير القرآن، ج ۲، ص ۲۰.

۷. مجتمع البيان، ج ۲، ص ۵۶۳.

۸. فقه القرآن (راوندی)، ج ۱، ص ۵۳.

۹. تذكرة الفقهاء، ج ۱، ص ۲۶۴؛ تلخیص المرام، ص ۹؛ منتهی المطلب، ج ۲، ص ۳۸۵.

کرکی^۱ و بسیاری از متأخرین^۲، قائل به جواز وطی در دربر حائض -أعم از جواز بالمعنى الأخض و كراحت- هستند.

شاذ نبودن «حرمت وطی در دربر حائض» در فتاوی قدماء

شيخ طوسی^۳ و مرحوم طبرسی^۴ بر جواز وطی در دربر حائض ادعای اجماع کردند. صاحب جواهر نیز فرموده است: «وكذا [يجوز الوطى] فيما بينهما [اي السرة و الركبة] حتى الوطء فى الدبر على المشهور فى الجملة شهرة كادت تكون إجماعاً». ممکن است گفته شود که مرحوم راوندی نیز در زمرة مدعیان اجماع است؛ اما چنین نیست.

توضیح مطلب: مرحوم راوندی ابتدا جواز را موافق مذهب دانسته^۵ و در عبارات بعدی فرموده است: «وال مختلف فيه ما بين السرة و الركبة غير الفرج و الظاهر أن هذا أيضا مباح».«

ظاهر عبارت اول ایشان، اجتماعی بودن اختصاص حرمت وطی حائض به وطی در «قبل» است. البته مراد از «وال مختلف فيه» در عبارت دوم، اختلاف بین المسلمين أعمّ از شیعه و سنی است و منافاتی با اجماع امامیه که مستفاد از عبارت اول است، نخواهد داشت؛ ولی موافق مذهب بودن با استظهار ابا حمیر (والظاهر

۱. جامع المقاصد، ج ۱، ص ۳۱۹: «أجمع علماء الإسلام على تحريم وطء الحائض قبلًا». محقق کرکی در ذیل عبارت علامه در قواعد (و يحرم على زوجها وطنوها قبلًا بدون اشكال به قيد «قبلًا») فرموده است: «أجمع علماء الإسلام على تحريم وطء الحائض قبلًا» و در قبل يا بعد ازین مطلب، انکار یا تردیدی نسبت به کلام علامه ایاز نکرده است؛ لذا کلام علامه را پذیرفته است.

۲. برای نمونه: کشف الثان، ج ۲، ص ۱۱۳؛ الحدائق الناظرة، ج ۳، ص ۲۶۴؛ رياض المسائل، ج ۱، ص ۳۷؛ أنوار الفقاهة، كتاب الطهارة، ص ۲۵؛ جواهر الكلام، ج ۳، ص ۲۲۸؛ مصباح الحقیق، ج ۴، ص ۱۴۴.

۳. الخلافي، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷؛ التبيان في تفسير القرآن، ج ۲، ص ۲۲۰.

۴. مجمع البيان، ج ۲، ص ۵۶۳.

۹. جواهر الكلام، ج ۳، ص ۲۲۸.

۱۰. فقه القرآن (راوندی)، ج ۱، ص ۵۳.

۱۱. فقه القرآن (راوندی)، ج ۱، ص ۵۴.

...) سازگار نیست؛ زیرا گویا ایشان مسئله را قطعی ندانسته ولذا از تعبیر «الظاهر» استفاده کرده است. پس باید موافقت با مذهب رادر کلام ایشان، بر مذهب مشهور یا مذهب مختار و یا موافق اصول و قواعد بودن حمل کرد، نه اجماع مصطلح؛ لذا عبارت راوندی در فقه القرآن خالی از اشکال نیست.

ولی همان طور که از نقل اقوال مشخص شد، اجماع یا شهرت علی الاطلاق در مسئله وجود ندارد و هرچند که اشتهر جواز بین متأخرین قوی است ولی قول به حرمت در بین قدما قول شاذی نبوده و ظاهر کلمات عده‌ای از قدما و برخی از متأخرین، عدم فرق بین مخرجین است؛ لذا لازم است که به بررسی روایات پرداخته شود.

بررسی روایات مسئله

روایات تمنع از حائض را می‌توان به شش دسته تقسیم کرد:

دسته اول (مؤقّة عبد الرحمن): حرمت مطلق استمتعان از حائض
 دسته اول، روایات دال بر حرمت مطلق استمتعان از حائض است که تنها مؤقّة عبد الرحمن در این دسته قرار دارد. در سنده این روایت، علی بن الحسن بن فضال قرار دارد که فطحی والبته ثقه است؛ لذا روایت مؤقّه است.

و بهذا الإسناد عن علی بن الحسن عن العباس بن عامر و جعفر بن محمد بن حکیم عن أبان بن عثمان عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله عن الرجل ما يحل له من الظالم
 قال: لا شيء حتى تطهر». ^۱

این روایت مطابق قول اول از امامیه است، که قول شاذی بود و چنان‌که در بررسی اقوال بیان شد، منسوب به عبید سلمانی بود و صاحب بلايل القلاقل نیز به آن فتوا داده بود.

۱. رجال الترجاشی، ص ۲۵۷.

۲. مراد از «و بهذه الإسناد» در این سنده عبارت است از: «ما أخبرني به جماعة عن أبي محمد هارون بن موسى عن أبي العباس أحمد بن محمد بن سعيد»، که در استناد قبلی آمده است، (نهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۲، ح ۵).

۳. نهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۵، ح ۱۶؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۳۲۰، ح ۱۲.

توجیه فتوای شهید اول (کراحت مطلق تمعن از حائض در غیر قبل) بالحاظ موقنه عبد الرحمن
تها فقیهی که جمیع استمتاعات از حائض (غیر از قبل)، را مکروه دانسته شهید
اول است.

ممکن است که استناد ایشان به این روایت و جمع آن با روایات مجوّze باشد؛
یعنی با توجه به حیثیت تمعنات غیر از قبل که از روایات مجوّze استفاده می‌شود،
موقنه عبد الرحمن را حمل بر کراحت کرده است.

اشکال بر فتوای شهید اول
البته چنین استفاده‌ای از اخبار، صحیح نیست؛ زیرا:

اشکال اول: ناسازگاری عدم حیثت با کراحت ضعیف
اولاً، با توجه به سؤال سائل (ما یحل لَهُ؟)، مراد از «لاشیء حتی تطهر» در موقنه،
همان «لایحل شیء» است که ظهورش در حرمت یا کراحت شدیده است، خصوصاً
که سؤال سائلین از اصل جواز بوده و نسبت به کراحتی ضعیف اهتمیت داده
نمی‌شود. در مقام اگر به قرینه روایات جواز تمعن از حائض (جز قبل)، از این تعبیر،
حرمت استفاده نشود، حتماً باید کراحت شدیده مراد باشد^۱، در حالی که شهید
اول، ادعای کراحت شدیده نکرده بود. در حقیقت، مسئله ما نظیر تخصیص عام

۱. المعة الدمشقية، ص ۲۷.

۲. استفاده از تعبیر «لایحل» برای «کراحت شدیده» گرچه متعارف نیست، اما ممکن است در مواردی
مانند موارد ذیل، چنین معنایی استظهار شود یا محتمل باشد:
وسائل الشيعة، ج ۱۷، ص ۴۴۶، ح ۲: محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن محمد بن احمد عن
السندي بن محمد عن أبي البختري عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «قال أمير المؤمنين علیه السلام: لا يحل منع
الملح والنار».

وسائل الشيعة، ج ۲۵، ص ۳۴۶، ح ۱۰: عن عبد الله بن جعفر عن صفوان بن یحیی عن عبد الله بن
مسکان عن الحلبی قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن دواء يعجن بالخمر لا يجوز أن يعجن به إنما هو
اضطرار فقال: لا والله لا يحل للمسلم أن ينظر إليه فكيف يتداوى به وإنما هو بمنزلة شحم الخنزير
الذى يقع في كذا وكذا لا يكمل إلا به فلا شفاعة له أحداً شفاعة خمر أو شحم خنزير».
مستدرک الوسائل، ج ۱۶، ص ۲۵۶، ح ۱۹۷۸۴: أبو القاسم الكوفی فی كتاب الأخلاق، عن رسول الله علیه السلام
أنه قال: «الضيافة ثلاثة أيام فما دونها ولا يحل للمسلم أن يقيم عند أخيه حتى يرقمه قبل: يا رسول الله
كيف يرقمه قال: إذا لم يبق معه شيء بقيته».

است که باید استغراق عرفی در عام محفوظ بماند و بخش قابل توجهی بیش از نصف مصاديق، تحت عام باقی بماند و مجرد بقاء اندکی بیش از نصف مصاديق، کافی نیست. در مقام نیز تعبیر «لا يحل» با کراحت ضعیف نمی‌سازد، بلکه باید اگر مراد از «لا يحل»، حرمت نیست، حداقل نزدیک به حرمت باشد، چنان‌که در تخصیص عام نیز باید مقدار باقی تحت عام عرف‌آمری نزدیک به عام باشنده اینکه کمی بیش از نصف باشد.

اشکال دوم: عدم امکان حمل جواز بر کراحت شدیده بدون تتبه به آن ثانیاً، حتی اگر شهید اول ملتزم به کراحت شدیده شود، لازمه‌اش این است که حلیت مستفاد از همه روایات جواز تمتع از حائض، حمل بر کراحت شدیده شود در حالی که اگر در همه این روایات (شش دسته)، اعم از روایات حلیت تمتع از غیر قبل^۱، عدم حلیت از ناف تا زانو^۲ و مانند آن^۳ به کراحت شدیده ملتزم شویم، با تعبیر حلیت و مشابهات آن نمی‌سازد و همچنین بعید است که در هیچ‌یک از این مراحل از تمتعات، به کراحت شدیده توجهی داده نشود.

معنای مختار در موقعة عبد الرحمن: حرمت همه مراتب وطی در قبل لذا با توجه به روایات حلیت تمتع از حائض (جز قبل)، همان طور که شیخ طوسی فرموده است، مراد از «الأشيء لـه من الوطء في الفرج»^۴ است؛ یعنی هبیج

۱. عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليهما السلام في الرجل يأتي المرأة فيما دون الفرج وهي حانص قال: لا يأس إذا جتنب ذلك الموضع، (تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۴) ح ۱۰، وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۳۲۲.

۲. عن الحلباني عن أبي عبد الله عليهما السلام في الحانص ما يحل لزوجها منها قال: تشرب زيارة إلى الركبتين وتخرج سرتها ثم له ما فوق الإزار، (كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۹۹، ح ۲۰۴) ح ۱۱، وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۳۲۳، ح ۲۲۵۷.

۳. ر.ک: روایات آنی (دسته ششم).

۴. تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۵.

البته مرحوم شیخ طوسی در استبصار (ج ۱، ص ۱۲۰) علاوه بر این وجه، دو وجه دیگر را نیز مطرح کرده است: او الوجهان الأول اللذان ذکریاهمانی فی الاخبار المتفقمة ممکنان أيضاً فی هذا الخبر.» دو وجهی که در این عبارت به آن اشاره شده چنین است: «فالوجه في هذه الاخبار أحد شبيئين أحدهما أن نحملها على ضرب من الاستحباب والثانية على الجواز ورفع الحظر والثاني أن نحملها على ضرب

مرتبه‌ای از مراتب وطی در فرج حائض جایز نیست، خواه به مقدار ختنه گاه باشد یا بیشتر و خواه در اوائل حیض باشد یا اواخر آن؛ لذا این روایت تنها بر حرمت صور مختلف وطی در قبیل حائض دلالت دارد و ناظر به سایر استمناعات نیست.

دسته دوم (موتفه حجاج): لزوم پوشیدن پیراهن توسط حائض هنگام استمتع

دسته دوم، روایات دآل بر لزوم پوشیدن پیراهن توسط حائض هنگام استمتع است که تنها موقفه حجاج در این دسته قرار دارد:

عنه^۱ عن العباس بن عامر عن حجاج الخثاب قال: «سألت أبي عبد

الله تعالى عن الحائض والنفساء ما يحل لزوجها منها قال: تلبس درعاً

ثم تضطبع معه».^۲

این روایت، موقفه است؛^۳ ولی قائلی به مضمون آن در بین امامیه یافت نشد.^۴

دسته سوم (صحیحه حلبي و موقفه أبي بصير): حرمت استمتع از ناف تازانو

دسته سوم، روایات دآل بر حرمت استمتع از ناف تازانو حائض است:

• صحیحه عبید الله حلبي: «... عن أبي عبد الله عليه السلام: في الحائض ما يحل

لزوجها منها قال: تَنْزَرْ بِإِبَارَ إِلَى الرُّكْبَتَيْنِ وَتَخْرُجْ سَرْهَاثَمْ لَهُ مَا فَوْقَ الإِبَارِ».^۵

من التقیة لأنها موافقة لمذاهب كثيرة من العامة».

لذا اشکال در متن، به وجه اول شیخ طوسی در استبصار نیز وارد است.

۱. ضمیر در این سند با توجه به استناد قبلی تهدیب به «علی بن الحسن بن علی بن فضال» برمی‌گردد.

۲. درع المرأة قصصها، الصحاح، ج، ۳، ۱۲۶.

۳. تهذیب الأحكام، ج، ۱، ص ۱۵۵، ح ۱۳؛ وسائل الشيعة، ج، ۲، ص ۳۲۴، ح ۳.

۴. در سند روایت، علی بن الحسن بن فضال فطحی و نعمه واقع است؛ لذا روایت موقفه است؛ عنه (علی بن الحسن) عن العباس بن عامر عن حجاج الخثاب قال:

۵. شیخ طوسی در استبصار (ج، ۱، ص ۱۲۹) در مورد این روایت و روایات حلبي وابی بصیر که در دسته سوم خواهد آمد، فرموده است: «فالوجه في هذه الأخبار أحد هما أن نحملها على ضرب من الاستحباب والأول على الجواز ورفع الحظر والثاني أن نحملها على ضرب من التقية لأنها موافقة لمذاهب كثيرة من العامة». مشابه همین مطلب در تهذیب نیز آمده است، (تهذیب الأحكام، ج، ۱، ص ۱۰۵).

۶. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج، ۱، ص ۹۹، ح ۲۶۴؛ تهذیب الأحكام، ج، ۱، ص ۱۵۴، ح ۱۱؛ وسائل الشيعة، ج، ۲، ص ۳۲۳، ح ۲۲۵۷؛ جامع أحاديث الشيعة، ج، ۲، ص ۵۳۲، ح ۲۲.

• موقنه أبي بصير: ... عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن الحائض ما يحل لزوجها منها قال: تشرب إزار إلى الركبتين وتحرج ساقها (ساقيها) وله ما فوق الإزار».^١

مدلول این دو روایت، مخالف مشهور امامیه است و چنان‌که در دلیل قول دوم (حرمت استمتعان از ناف زانو) به تفصیل بیان شد، تنها سید مرتضی طبق آن فتوا داده و محقق اردبیلی هم بدان متمایل بود^٢ گرچه در زبدة البيان خلاف این مطلب را قائل بود.^٣

دسته چهارم (مرسلة عمر بن حنظله): اختصاص جواز به تفحیذ
 دسته چهارم، روایات دال بر اختصاص جواز تمنع به تفحیذ است که منحصرأ روایت عمر بن حنظله چنین دلالتی دارد:
 أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ إِسْمَاعِيلِ عَنْ عَمَرِ بْنِ حَنْظَلَةَ
 قَالَ: «قَلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَا لِلرَّجُلِ مِنْ حَائِضٍ قَالَ: مَا بَيْنَ
 الْفَخْذَيْنِ».٤

ارسال روایت به سبب عدم امکان نقل محمد بن خالد از اسماعیل جعفی مراد از اسماعیل در سنده، اسماعیل بن عبد الرحمن الجعفی است که در اسناد، راوی از عمر بن حنظله است.^٥ اسماعیل جعفی موقنه است^٦ و عمر بن حنظله نیز بنابر نظر مختار موقنه است.^٧

١. تهذیب الأحكام، ج. ١، ص. ١٥٤، ح. ١٢؛ الاستبصار، ج. ١، ص. ١٢٩، ح. ٧؛ وسائل الشيعة، ج. ٢، ص. ٣٢٣، ح. ٢.
 ٢. مجتمع الفائدة والبرهان، ج. ١، ص. ١٥٣.

٣. زبدة البيان، ص. ٣٢.

٤. تهذیب الأحكام، ج. ١، ص. ١٥٥، ح. ١٤؛ وسائل الشيعة، ج. ٢، ص. ٣٢٢، ح. ٧.

٥. کافی، ج. ٣، ص. ٤٢٧، ح. ٣؛ تهذیب، ج. ٣، ص. ١٦، ح. ٥٧.

٦. رجال التاجاشی، ص. ١١٠، رقم. ٢٨١.

٧. صفوان (كتاب من لايحضره القبيه، ج. ٣، ص. ٤٦١، ح. ٤٥٩٦) وابن أبي عمیر (كمال الدين، ج. ٢، ص. ٦٥، ح. ٧) ازا روایت نقل کرده و طبق نظر مختار استاد عليه السلام مروی عنه صفوان و ابن أبي عمیر نقه هستند. همچنین طبق روایت معتبری، امام صادق عليه السلام او را توثيق کرده‌اند، (الکافی، ج. ٣، ص. ٢٧٥، ح. ١).

مراد از احمد بن محمد، «احمد بن محمد بن عیسیٰ» و مراد از «برقی»، «محمد بن خالد برقی» است؛ ولی سند مرسل است؛ زیرا اسماعیل جعفی در زمان امام صادق علیه السلام از دنیا رفته‌است و محدث بن خالد برقی امام صادق علیه السلام را درک نکرده و حدود هشتاد سال یا بیشتر بعد از حضرت وفات کرده و مشایخ او یا مشایخ مشایخ او در زمان امام صادق علیه السلام بوده‌اند؛ لذا در سند، سقطی رخداده و حدیث مرسل است و دلیل سقط این است که در نقل روایت در پرخی از کتب، تعلیق صورت

^٣. خلاصة الأقوال، ص ٨، رقم ٣.

۲. در هیچ یک از استناد روایی، محمد بن خالد برقی از امام صادق علیه السلام بدون واسطه روایتی نقل نکرده است و نقل های با یک واسطه او نیز از صغیر اصحاب امام صادق علیه السلام است، مانند وہب بن وهب، متوفی ۲۰۰ قمری (الطبیقات الکبری، ج ۷، ص ۲۳۹-۲۴۰، رقم ۳۴۹۱) یا ۲۰۱ قمری (أخبار القضاة، ج ۲، ص ۲۶۹)، حفص بن غیاث، متوفی ۱۹۵ قمری (سیر أعلام البلا، ج ۹، ص ۲۳۲-۲۴۴) و حفاذ بن عیسی، متوفی ۲۰۹ قمری (رجال التاجاشی، ص ۱۴۳). او از اصحاب حضرت جواد علیه السلام محسوب می شود و با حضرت مکاتبه هم داشته است، (نهذیب الأحكام، ج ۳، ص ۲۸، ح ۱۰: نهذیب الأحكام، ج ۴، ص ۹۵، ح ۵): لذا باللحاظ مجموع این فرایین، بعید است که بی واسطه از امام صادق علیه السلام نقل کنند.

از سویی، او از کسانی مانند این ایبی عمیر، متوفی ۲۱۷ قمری (رجال التجاشی، ص ۲۱۷)، حسن بن محبوب، متوفی ۲۲۴ قمری (رجال الکثئی، ص ۵۸۴، رقم ۱۰۹۴)، این فضال، متوفی ۲۲۴ قمری (رجال الکثئی، ص ۳۶) و محمد بن سنان (متوفی ۲۲۰ قمری (رجال التجاشی، ص ۲۲۹) نقل روایت کرده که این عده هیچ کدام بی‌واسطه روایتی از امام صادق علیه السلام نکرده‌اند و چون محمد بن خالد از جایی طبقه نسبت به این عده متأخر است، لذا ظاهراً بعد از سال ۲۰۰ یعنی سال شهادت امام جواد علیه السلام (الکافی، ج ۱، ص ۴۹۲) زنده بوده گرچه طبق اسناد روایی موجود، ظاهراً روایتی از امام هادی علیه السلام نکرده و در کتب رجال، او از اصحاب امام کاظم و امام رضا و امام جواد علیه السلام (رجال البرقی، ص ۵۵ و ۵۴) و رجال الطوسی، ص ۲۶۳، ۳۴۳ و ۳۷۷) محسوب شده است، نه در زمرة اصحاب امام هادی علیه السلام. همان طور که در هیچ سندی روایت بی‌واسطه از امام کاظم علیه السلام نیز از نقل نشده است. برخی از مشایخ محمد بن خالد بر قریعه عبارت اند از: نصر بن سوید، محمد بن سنان، قاسم بن عروة، فضاله بن ایوب، خلف بن حمداد، سعد بن سعد اشعری، وهب بن وهب (ابو البختی)، هارون بن جهم، عبد الله بن مغیره، عبد الله بن قاسم، سعدان بن مسلم و حمداد بن عیسی.

گرفته و ناقل متوجه تعلیق آن نشده و سند را ناقص نقل کرده است.^۱

بررسی دلایل

ظاهر روایت آن است که تمام «ما بین السرة والركبة» حرام نیست؛ ولی مقدار مجاز از استمتعان را منحصر در تفحیذ کرده، بنابراین استمتعان به الیتین و وطی حائض -أعم از قبل و دبر- جایز نیست؛ البته ممکن است استفاده شود که بالأولیه

۱. در برخی کتب روایی، گاهی نام برخی از روایات در ابتدای سند روایتی به انکاء برخی از استناد قلبی، ذکر نشده و کسی که از این کتب نقل روایت می‌کند، گاه متوجه این تعلیق نشده و گمان می‌کند صاحب کتاب مستقیماً از شخصی که در ابتدای سند متاخر است نقل روایت می‌کند؛ مثلاً در مقام، شاید مرحوم شیخ طوسی با مراجعه به کتاب احمد بن محمد بن عیسی مشاهده کرده در ابتدای سند روایت مورد بحث، اسماعیل آمده و چون می‌دانسته که صاحب کتاب بی‌واسطه از اسماعیل نمی‌تواند نقل کند، لذا گمان کرده این سند به انکاء سندی که سابق بر سند این روایت است و در آن نام محمد بن خالد آمده، ذکر شده است و به علاوه شاید اسماعیل را تشخیص نداده و گمان کرده این اسماعیل کسی است که برقی راوی کتاب اوست؛ یعنی اسماعیل بن سهل (فهرست الطوسي، ص ۳۶، رقم ۴۶) یا اسماعیل بن عبد الخالق (رجال النجاشي، ص ۲۷، رقم ۵۰). در ترتیج شیخ طوسی وقتی خواسته این روایت را در تهدیب ذکر کند، به ابتدای سند روایتی که در کتاب احمد بن محمد بن عیسی است، «احمد بن محمد بن عیسی عن البرقی» را افزوده است، در حالی که احمد بن محمد بن عیسی چه بسا به انکاء سند دیگری، سند روایت مورد بحث را بنام اسماعیل آغاز کرده است و مرحوم شیخ طوسی چون متوجه نشده، به اشتباه سند روایت را چنین ذکر کرده است. احتمال دیگر این است که احمد بن محمد بن عیسی به انکاء همان سندی که نام برقی در آن آمده، سند مورد بحث را ذکر کرده؛ ولی مثلاً در سند سابق چنین بوده: «البرقی عن ایان عن ...» یا «البرقی عن حمزة بن عبد الله عن جمیل بن دراج عن ...» و در حقیقت سند مورد بحث چنین بوده: «البرقی عن ایان عن اسماعیل ...» یا «البرقی عن حمزة بن عبد الله عن جمیل بن دراج عن اسماعیل ...»؛ اما مرحوم شیخ طوسی به جهت اینکه برقی در ابتدای سند سابق است و از سوبی -چنان که گذشت- اسماعیل را نشناخته است، گمان کرده برقی از اسماعیل نقل می‌کند و لذا راوی از اسماعیل را در سند مورد بحث، برقی ذکر کرده است. این اشتباه وقتی قوت می‌گیرد که سند سابقی که سند مورد بحث به انکاء آن بوده، با فاصله از سند مورد بحث قرار داشته باشد، مثلاً چنین باشد:

«البرقی عن ایان عن اسماعیل ...»

«البرقی عن القاسم بن عروة ...»

«البرقی عن ابن أبي عمر ...»

«البرقی عن صفوان ...»

«اسماعیل عن عمر بن حنظله ...»

استمتعان از خارج محدوده ناف تا زانو جایز است.

دسته پنجم: نهی از وطی حائض با عناوین مختلف

دسته پنجم، روایات بسیاری است که وطی حائض را با یازده عنوان مختلف منع کرده و اطلاق عناوین مذکور شامل وطی در دربرهم می شود.

سه مورد از این عناوین عبارت اند از «اعتزال»، «قرب» و «اتیان» که در آیه شریفه «فَاقْتُلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهُرُنَّ فَإِذَا تَظْهَرُنَّ فَأُتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُمْ»^۱ نیز وجود دارند و هفت عنوان دیگر اختصاص به روایات دارند که عبارت اند از: «غشیان»، «وطی»، مجامعة، موقعه، الواقعه علیها، متن، ایقاب^۲.

امر به «امساک» نیز در برخی از روایات وارد شده است.

روایات دسته پنجم، بیش از سی روایت است که بیشتر آن‌ها معتبر است. در ذیل، همه این روایات، بیان خواهد شد.

روایات مشتمل بر عناوین واردہ در قرآن

عنوان «اعتزال»

• صحیحه عبد الله بن سنان:

عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المستحاضة تغسل

... ولا بأس أن يأتيها بعلها إذا شاء إلا أيام حيضها فتعزلها زوجها».^۳

• مرسلة عوالی اللثالی:

«روى أن أهل الجاهلية كانوا لا يؤكلون الحائض ولا يشاربونها

ولا يساكنونها في بيت كفعل اليهود فلما نزلت آية الحيض أخذ

۱. البقرة، ۲۲۲.

۲. «غشیه غشیاناً أي جاءه ... غشیها غشیانا: جامعها»، (الصحاح، ج، ۶، ص ۲۴۴۷).

۳. «وقب الشيء يقب وبأبي دخل يقول: وقبت الشمس؛ إذا غابت ودخلت موضعها... أو قبت الشيء؛ إذا أدخلته في الوقفة، القاموس: الوقف: نقرة في الصخرة يجتمع فيها الماء كالوقفة... و كل نقرة في الجسد كثرة العين والكتف ... ومن المحالة: نقب يدخل فيه المحور»، (الصحاح، ج، ۱، ص ۲۳۴).

۴. الكافي، ج، ۳، ص ۹۰، ح ۵؛ وسائل الشيعة، ج، ۲، ص ۳۱۷، ح ۲.

ال المسلمين بظاهرها ففعلوا كذلك فقال أناس من الأعراب يا رسول الله البرد شديد و الشيب قليلة فإن آتنياهن بالثياب هلك سائر أهل البيت وإن استأثرنا بها هلكت الحيض فقال عليهما أنتم أمركم أن تعزلوا ماجمعتهن إذا حضن ولم أمركم بـأخرجهن كفعل الأعاجم.^١

عنوان «قرب»

• صحيحه معاویه بن عمار:

عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: «المستحاضة تنظر أيامها، فلا تصلى فيها، ولا يقربها بعلها». ^٢

در موئقه مالک بن أعين^٣ وصحيحه عبص بن القاسم^٤ به همین مضمون اشاره شده است.

عنوان «اتيان»

• صحيحه معاویه بن عمار:

عن معاویه بن عمار عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: «المستحاضة ... لا يأتيها بعلها في أيام قرئها ... وهذه يأتيها بعلها إلا في أيام حيضها». ^٥

این روایت، ادامه همان روایت قبلی است که در عنوان «قرب» آورده شد. سایر

١. عوالي الالكي، ج ٢، ص ١٦، ح ٣٢؛ مستدرک الوسائل، ج ٢، ص ٣٩، ح ١٣٥.

٢. الكافي، ج ٣، ص ٨٩-٨٨، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٢٨٣، ح ٤؛ وص ٣١٧، ح ١؛ وص ٣٧١، ح ١.

٣. عنه (علي بن الحسن) عن عمرو بن عثمان عن الحسن بن محبوب عن علي بن رباب عن مالك بن أعين قال: «سألت أبي جعفر عليهما السلام عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال: ينظر الأيام التي كانت تحيض فيها وحيضتها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الأيام من ذلك الشهر ويفشاها فيما سوى ذلك من الأيام ولا يغشاها حتى يأمرها فتغسل ثم يغشاها إن أراد». تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤٢، ح ٨٠؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٢٠، ح ١.

٤. أحمد بن محمد بن عيسى عن عيسى بن صفوان عن عبص بن القاسم قال: «سألت أبي عبد الله عليهما السلام عن رجل واقع أمره وهي طامت قال: لا يلتصق فعل ذلك فقد نهى الله أن يقربها قلت: فإن فعل أعلم عليه كفارة قال: لا أعلم فيه شيئاً يستغفر الله تعالى». تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٦٤، ح ٤٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٩، ح ١.

٥. الكافي، ج ٣، ص ٨٩-٨٨، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٢٨٣، ح ٤؛ وص ٣١٧، ح ١؛ وص ٣٧١، ح ١.

روايات مشتمل برعنوان «اتيان» چنین است:

١. صحيحه عبدالله بن سنان^١ و مرسله دعائم^٢ و روایت جعفریات^٣ از اتیان نموده است.
٢. مفهوم موقنه ابن بکیر (یا مرسله علی بن یقطین)^٤ و روایت فقه رضوی^٥ بر حرمت اتیان حاضر دلالت دارد.

١. الكافي، ج ٣، ص ٩٠، ح ٥: علي بن إبراهيم عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المستحاضنة تغسل عند صلاة الظهر فتصلي الظهر والعصر ثم تغسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغسل عند الضريح فتصلي الفجر ولا يأس أن يأبهها بعلها إذا شاء أيام حيضها فيعتذرها بعلها قال: و قال: لم تفعله امرأة فقط احتساباً للأعوفية من ذلك».

تهذیب الأحكام، ج ١، ص ٤٠١، ح ٧٧: عنه عن عبد الرحمن بن أبي نجران و محمد بن سالم عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعته يقول: «المرأة المستحاضنة التي لا تطهر قال: تغسل عند صلاة الظهر فتصلي الظهر والعصر ثم تغسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغسل عند الضريح فتصلي الفجر وقال: لا يأس بأن يأبهها زوجها من شاء أيام قرنها و قال: لم تفعله امرأة فقط احتساباً للأعوفية من ذلك».

أيضاً: وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٧٢، ح ٤.

٢. ورؤيا عنهم (صلوات الله عليهم): «أن من أتى حانضا فقد أتى ما لا يحل له و...»، دعائم الإسلام، ج ١، ص ١٢٧؛ مستدرك الوسائل، ج ٢، ص ١٨، ح ٣.

٣. ... قال من أتى حانضا فقد كفر»، الأشعثيات، ص ٢٥؛ مستدرك الوسائل، ج ٢، ص ١٨، ح ٥.

٤. طبق نقل استبصار ابن روایت موقنه است:

الاستبصار، ج ١، ص ١٣٥، ح ٢؛ وبهذا الإسناد عن علي بن الحسن بن فضال عن محمد وأحمد ابني الحسن عن أبيهما عن عبد الله بن بکیر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا انقطع الدم ولم تغسل فليأنها زوجها إن شاء».

اما طبق نقل تهذیب این روایت، مرسله علی بن یقطین است:

تهذیب الأحكام، ج ١، ص ١٦٦، ح ٤٨؛ وبهذا الإسناد عن علي بن الحسن عن محمد وأحمد عن أبيهما عن عبد الله بن بکیر عن بعض أصحابنا عن علي بن یقطین عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا انقطع الدم ولم تغسل فليأنها زوجها إن شاء».

وسائل الشيعة هردو سند را باهم نقل کرده است؛ یعنی ابتدأ طبق نقل استبصار روایت را آورده و سپس سند تهذیب را آورده است (وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٢٥، ح ٣؛ وص ٣٩٥، ح ٢).

٥. «إذا دام دم المستحاضنة ومضى عليها مثل أيام حيضها أنها زوجها...» (فقه الرضا عليه السلام، ص ١٩٢؛ مستدرك الوسائل، ج ٢، ص ١٧، ح ٢).

٣. موقعة زراره^١، صحیحه محمد بن مسلم^٢، موقعة أبي بصیر^٣، روایت محمد بن مسلم^٤، حسنة اسماعیل بن الفضل^٥، معتبره عبد الملک بن عمرو^٦ و مرسله عوالی^٧ برای اتیان حائز، کفاره یا استغفار اثبات کرده است.
٤. موقعة سعید بن یسار^٨ از اتیان زن، قبل از غسل نهی نموده است.
٥. صحیحه أبي عبیدة حذاء^٩ اتیان زن حائز را پس از غسل فرج و تیتم مجاز دانسته است.

١. عن زرارة عن أحد همایه^{١٠} قال: «سألته عن الحانض يائياها زوجها قال: ليس عليه شيء يستغفر الله ولا يعود»، تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٦٥، ح ٤٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٢٩، ح ٢.
٢. عن محمد بن مسلم قال: «سألته عنمن أتى امرأته وهي طامت قال: يتصدق بدينار و يستغفر الله تعالى»، تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٦٣، ح ٣٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٢٧، ح ٣.
٣. عن أبي بصیر عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «من أتى حانضا فعليه نصف دينار يتصدق به»، تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٦٣، ح ٤٠؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٢٨-٣٢٧، ح ٤.
٤. عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبي جعفر علیه السلام عن الرجل يأتي المرأة وهي حانض قال: يجح عليه في استقبال الحيض دينار...»، الكافي، ج ٧، ص ٢٤٣، ح ٤٠؛ وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ٣٧٨-٣٧٧، ح ١. بعيد نیست که این روایت - چنان که مرحوم مجلسی (مرأة العقول، ج ٢٣، ص ٣٧٨) فرموده است - معتبر باشد: زیرا محمد بن جعفر و أبي حبيب که در سند این روایت وجود دارد، هر دو قابل توثیق هستند: چون محمد بن جعفر، مصطفی محمد بن حفص است که با اکثار روایت ابراهیم بن هاشم از او قابل توثیق است، وابی حبيب نیز مروی عنہ این أبي عبیر است، (كتاب من لايحضره الفقيه، ج ٣، ص ١٤٨، ح ٣٥٤٣).
٥. عن اسماعیل بن الفضل الهاشمي قال: «سألت أبي الحسن علیه السلام عن رجل أتى أهله وهي حانض قال: يستغفر الله ولا يعود»، الكافي، ج ٧، ص ٢٤٢، ح ١٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ٣٧٨، ح ٢.
٦. عن عبد الملک بن عمرو قال: «سألت أبي عبد الله علیه السلام عن رجل أتى جارينه وهي طامت قال: يستغفر ربه قال عبد الملک: فإن الناس يقولون: عليه نصف دينار أو دينار فقال أبو عبد الله علیه السلام: فليتصدق على عشرة مساكين»، تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٦٤، ح ٤٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٢٧، ح ٢.
٧. ... قال في الذي يأتي امرأته وهي حانض يتصدق ...، عوالی الالکی، ج ١، ص ١٦٦، ح ١٧٨؛ مستدرک الوسائل، ج ٢، ص ٢٢، ح ٣.
٨. عن سعید بن یسار عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «قتل ... فأذروا جها أن يائياها قبل أن تغسل قال لا لاحنى تغسل»، تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٦٧، ح ٥١؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٢٦، ح ٧.
٩. عن أبي عبیدة قال: «سألت أبي عبد الله علیه السلام عن المرأة الحانض ترى الظهر ... قلت: فيائياها زوجها في تلك الحال قال: نعم إذا غسلت فرجها و تيتمت (فلا يأس)»، الكافي، ج ٣، ص ٨٢، ح ٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣١٣-٣١٢، ح ١.

روايات مشتمل بر هشت عنوان دیگر

عنوان «غشيان»

موئنة مالك بن أعين:

عن مالك بن أعين قال: «سألت أبا جعفر ع عن المستحاضة
كيف يغشاها زوجها قال: ينظر الأيام التي كانت تحيض فيها و
حيضتها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الأيام من ذلك التهرو
يغشاها فيما سوى ذلك من الأيام ولا يغشاها حتى يأمرها فتغسل
ثم يغشاها إن أراد».١

عنوان «وطى»

مرسلة دعائم:

روينا عن أهل البيت (صلوات الله عليهم) أن المرأة إذا حاضت أو
نفست حرمت عليها الصلاة والصوم وحرم على زوجها وظؤها حتى
تطهر وتغسل بالماء أو ت sitcom إن لم تجد الماء فإذا طهرت كذلك
قضت الصوم ولم تقض الصلاة وحلت لزوجها.٢

عنوان «مجامعه»

موئنة أبي بصير:

عن أبي عبد الله ع قال: «... سأله عن امرأة حاضت في السفر ثم
طهرت فلم تجد ماء يوماً أو اثنين أيجعل لزوجها أن يجامعها قبل أن
تغسل قال: لا يصلح حتى تغسل...»٣

١. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤٢، ح ٨٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٢٠، ح ١١؛ وص ٣٧٩، ح ١.

٢. دعائم الإسلام، ج ١، ص ١٢٧.

٣. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٥٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٢٦، ح ٦.

سایر روایاتی که نهی از این عنوان کرده عبارت اند از:

۱. مرسلة دعائم^۱، فقه رضوی^۲ و مرسلة عوالی^۳ نیز از وطی حائض نهی نموده است.

۲. مرسلة مقنع^۴، فقه رضوی^۵ و مرسلة فقیہ^۶ برای جماع حائض، اثبات کفاره کرده است.

عنوان «موقعه»

• صحیحة عیص بن القاسم:

«قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل واقع امرأته وهي طامت قال:
لا يلتمس فعل ذلك وقد نهى الله أن يقربها...»^۷

در صحیحة حلبی^۸ نیز برای موقعه حائض، کفاره ثابت شده است.

عنوان «الواقع عليها»

• موئمه لیث المرادی:

«قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن وقوع الرجل على امرأته وهي طامت

۱. «عن علي (صلوات الله عليه) أنه قال: لا تقرأ الحائض قرأتا ... ولا تجامع حتى تطهر»، داعان الإسلام، ج ۱، ص ۱۲۸؛ مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۱۸، ح ۴.

۲. «واباک أن تجتمع امرأة حائض»، فقه الرضا^۹، ص ۲۳۶؛ مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۱۸، ذیل ح ۲.

۳. «أنا أمرتكم أن تعزلوا مجتمعتهن إذا حضن»، عوالی اللائی، ج ۲، ص ۱۶، ح ۳۲؛ مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۳۹، ح ۹.

۴. «روي إن جاعمها في أول الحيض فعليه أن يتصدق بيذنار ...، المقنع (شيخ صدوق)، ص ۵۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۳۲۸، ح ۷.

۵. «و متى ما جاعمتها وهي حائض فعليك أن تتصدق بيذنار»، فقه الرضا^۹، ص ۲۳۶؛ مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۲۱، ح ۱.

۶. «وروي أنه إذا جاعمها وهي حائض تصدق على مسکین بقدر شبعه»، كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۹۶ ح ۹۰۰.

۷. تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۶۴، ح ۴۴؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۳۲۹، ح ۱.

۸. عن الحلبي قال: «سئل أبو عبد الله علیه السلام عن رجل واقع امرأته وهي حائض قال إن كان واقعها في استقبال الذم ليستغفر الله وليتصدق على سبعة نفر من المؤمنين ...، الكافي، ج ۷، ص ۴۶۲، ح ۱۱۳؛ وسائل الشيعة، ج ۲۲، ص ۳۹۱، ح ۲.

خطأ قال: ليس عليه شيء وقد عصى ربه.

ساير روایات معنون به «الواقع عليها» عبارت اند از:

۱. در صدر موثقہ أبي بصیر - که در عنوان «مجامعه» گذشت - و صحیحه

(یا موثقہ) عبد الرحمن^۳ نیز از این عنوان نهی شده است.^۴

۲. موثقہ حلبی برای عنوان مذکور، کفاره اثبات کرده است.^۵

۱. تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۶۵، ح ۴۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۳۲۹، ح ۲.

۲. یاستاده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن معاویة بن حکیم عن ابن أبي عمر عن ایان بن عثمان عن عبد الرحمن يعني این ابی عبد الله قال: سأله أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة حاضرت ثم طهرت ... هل لزوجها أن يقع عليها قال لا يصلح لزوجها أن يقع عليها حتى تغسل، تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۳۹۹، ح ۶۷؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۳۱۳، ح ۳.

استاده^۶ در باره عبد الرحمن واقع در این سند مرقوم داشته است: «روی ایان عن عبد الرحمن بن ابی عبد الله سالم (= عبد الرحمن البصري) کثیراً اتحفص وروی عن عبد الرحمن بن اعين و عبد الرحمن بن سیابة في موارد و عن عبد الرحمن بن سليمان الهاشمي في مورد وباسقط الهاشمي في موردين و عن عبد الرحمن بن جندب في مورد، ولعل الاطلاق منصرف الى عبد الرحمن بن ابی عبد الله الثقة و أيضاً عبد الرحمن بن اعين ثقة لرواية صفوان عنه، وابن سیابة روى عنه جمع من اصحاب الاجماع و كذلك غيرهم من الاجلاء، فالخبر موثق أو صحیحة على الاختلاف في معاویة بن حکیم».

در توضیح ذیل کلام ایشان می توان گفت: اختلاف در مورد معاویه بن حکیم (نوة معاویه بن عمار)، اختلاف در فطحی بودن اوست. کشی او را فطحی دانسته (رجال الكشی، ص ۳۴۵ و ۵۶۳) در حالی که نجاشی (رجال النجاشی، ص ۴۱۲) به طور مطلق او را توثیق کرده و ظهور این توثیق در امامی بودن اوست.

۳. در روایات ذیل نیز همین معنا استفاده می شود:

تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۶۷.

ح ۵۲: ما أخبرني به الشيخ (أبي الله تعالى) وأحمد بن عبدون بالإسناد المتفقون عن علي بن الحسن بن فضال عن معاویة بن حکیم و عمرو بن عثمان عن عبد الله بن المغيرة عفن سمعه من العبد الصالح عليه السلام في المرأة إذا طهرت من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغسل وإن فعل فلابأس به وقال: تمتن الماء أحب إلى.

ح ۵۳. وبهذا الإسناد عن علي بن الحسن عن أيوب بن نوح عن محمد بن ابی حمزة عن علي بن بقطين عن ابی الحسن عليه السلام قال: سأله عن الحاضر ترى الظاهر أ يقع عليها زوجها قبل أن تغسل قال: لا بأس وبعد الغسل أحب إلى.

الكافی، ج ۵، ص ۵۳۹، ح ۲: محمد بن يحيى عن سلمة بن الخطاب عن علي بن الحسن الطاطری عن محمد بن ابی حمزة عن علي بن بقطین عن ابی الحسن موسی عليه السلام قال: سأله عن الحاضر ترى الظاهر و يقع بها زوجها قال: لا بأس والغسل أحب إلى.

۴. الحلبی عن ابی عبد الله عليه السلام في الرجل يقع على امرأته وهي حاضر ما عليه قال بتصدق على

عنوان «مت» (صحیحه محمد بن مسلم)

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن العلاء

بن رزین عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر^{علیه السلام}: «فی المرأة ينقطع

عنها دم الحیضة فی آخر أيامها قال: إذا أصاب زوجها شبق^{فليأمرها}

فلتغسل فرجها ثم يمسنها إن شاء قبل أن تغسل».٤

این روایت به نقل موتفه هم وارد شده است.^۵

عنوان «ایقاب» (روایت عمر بن یزید)

أحمد بن محمد عن البرقی عن عمر بن یزید قال: «قلت لأبی عبد

الله علیه السلام ما للرجل من الحائض قال: ما بين أليتها ولا يوقب.»^۶

مناقشه در نقل بیواسطه محمد بن خالد برقی از عمر بن یزید

مراد از احمد بن محمد در این سند «حمد بن محمد بن عیسی» است.^۷

برقی در این روایت بدون واسطه از عمر بن یزید^۸ نقل روایت کرده، در حالی که روایان از «عمر بن یزید»، همگی مانند «ابن أبي عمیر» یک طبقه و یا مانند برخی دیگر، دو طبقه بر «برقی» مقدم هستند.

مسکین بقدر شبعه، تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۶۳، ح ۴۱؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۳۲۸، ح ۵.

۱. به معنای شدت شهور است (برای نمونه: النهاية (ابن اثیر)، ج ۲، ص ۴۴۱: «الثقب بالتحریک: شدة الغلمة و طلب النکاح»).

۲. الكافی، ج ۵، ص ۵۳۹، ح ۱؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۳۲۴، ح ۱.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۶۶، ح ۴۹. و بهذا الإسناد عن علی بن الحسن عن أبي نوح عن الحسن بن محبوب عن علاء عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر^{علیه السلام}: «فی المرأة ينقطع عنها دم الحیضة فی آخر أيامها قال: إذا أصاب زوجها شبق^{فليأمرها} فلتغسل فرجها ثم يمسنها إن شاء قبل أن تغسل». وجود علی بن الحسن که همان ابن فضال است و فطحی است موجب موتفه بودن این روایت است، علاوه اینکه در «بهذا الاستناد»، این عقده وجود دارد که زیدی است.

۴. تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۵، ح ۱۵؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۳۲۲، ح ۸.

۵. زیراً گرف مراد ازاو، «أحمد بن محمد بن خالد برقی» بود بايد به جای «عن البرقی»، عن أبيه «تعبير من شد».

۶. عنوان عمر بن یزید مشترک بین عمر بن یزید بن ذیبان و عمر بن یزید بنیاع الساری است که این ابی عمیر از هر دو روایت نقل کرده و در یک طبقه قرار دارند. راوی کتاب اولی نیز، این ابی عمیر است.

۷. محمد بن خالد برقی بیواسطه نمی تواند از عمر بن یزید - چه این عنوان، نام دونفر باشد چه نام یک

ضمانتاً برقی» در اکثر قریب به اتفاق روایات، با یک یا دو واسطه از عمر بن یزید نقل روایت کرده و فقط در این مورد یک مورد دیگر است که بین او و عمر بن یزید واسطه‌ای وجود ندارد که در آن مورد نیز به احتمال قوی یک یا دو واسطه از روایت حذف شده است.

لذا احتمال سقط واسطه در روایت قوی است و سند روایت معتبر نیست و چنان‌که گذشت این سقط واسطه ممکن است به سبب تعلیق در اسناد و غفلت ناقلان از آن رخ داده و اصل عدم خطأ هم در این موارد جاری نیست.

نفر باشد - نقل روایت کند؛ زیرا گرچه محمد بن خالد برقی متعدد با یک واسطه از امام صادق علیه السلام نقل روایت کرده، اما بالحاظ طبقه راویان از عمر بن یزید، مستبعد است که او بی‌واسطه از عمر بن یزید نقل روایت کرده باشد. عده راویان از عمر بن یزید عبارت‌اند از: علاء بن رزین، آیان بن عثمان، حسن بن محبوب، حریز بن عبد الله سجستانی، حماد بن عثمان، درست بن أبي منصور، عبد الله بن پکیر، عبد الله بن سنان، هشام بن الحکم، هشام بن سالم، علی بن عقبه، علی بن نعман، یونس بن یعقوب، یونس بن عبد الرحمن، محمد بن ولید خراز، ابراهیم بن ابی البلاد، ابراهیم بن عبد الحمید الاسدی، حسن بن عطیه، حسین بن عمر بن یزید، صفوان، ابن ابی عمری و محمد بن سنان.
برای اثبات اینکه راویان از عمر بن یزید، یک یا دو طبقه مقدم بر محمد بن خالد برقی بوده‌اند، نمونه‌های ذیل قابل توجه است:

۱. نضر بن سوید که مروی عنه برقی است، از هشام بن سالم و هشام بن الحکم نقل روایت کرده؛ ولی برقی همواره با یک واسطه از این دو، نقل روایت کرده است، در حالی که هر دو هشام، راوی از عمر بن یزید هستند.

۲. صفوان که راوی از عمر بن یزید و مروی عنه محمد بن خالد برقی است، از هشام بن سالم نقل روایت کرده؛ ولی برقی همواره با یک واسطه از هشام بن سالم نقل روایت کرده است.

۳. حفاذ بن عیسی که مروی عنه محمد بن خالد برقی است، از حریز نقل روایت کرده؛ ولی برقی همواره با یک واسطه از حریز نقل روایت کرده است، در حالی که حریز راوی از عمر بن یزید است. قاسم بن محمد جوهري که مروی عنه برقی است، از حریز نقل روایت کرده است.

۴. یونس بن یعقوب، ابراهیم بن عبد الحمید و درست بن ابی منصور و علاء بن رزین، راوی از عمر بن یزید هستند؛ ولی برقی همواره لااقل با یک واسطه از آن‌ها روایت نقل کرده است.

از مجموع نمونه‌های فوق می‌توان گفت که محمد بن خالد برقی لااقل یک طبقه از راویان عمر بن یزید متاخر است؛ لذا قویاً مظنون است که برقی نتواند بی‌واسطه از عمر بن یزید نقل روایت کند، خصوصاً که در هیچ سند دیگری، نقل بی‌واسطه برقی از عمر بن یزید دیده نشده است.

۱. الکافی، ج ۲، ص ۵۶۲، ح ۲۰. (درک: کافی (دارالحدیث)، ج ۴، ص ۵۱۱، ح ۲۰).

این روایت، مطلق استمتعاب به «ما بین الیتین» را تجویز کرده و فقط از ایقاب نهی می‌کند و نهی از ایقاب اطلاق دارد و شامل دُبر و قُبل می‌شود. حتی می‌توان گفت که نهی از وطی در دُبر، فرد ظاهر آن است؛ زیرا استمتعاب به «ما بین الیتین» به معنای تمتع از پشت است و فرد ظاهر ایقاب هنگام تمتع از پشت، وطی در دُبر است. این روایت به مفهوم موافق، بر جواز استمتعاب از سایر مواضع نیز دلالت دارد.

عنوان «امساک» (صحیحه خلف بن حماد)

علی بن إبراهیم عن أبيه و عدّة من أصحابنا عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ
بن خالد جمیعاً عن محمد بن خالد عن خلف بن حماد ورواه
أَحْمَدُ أَيْضًا عن محمد بن أَسْلَمَ عن خلف بن حماد الكوفى قال:
«...إِنْ كَانَ مِنْ دَمِ الْحِيْضُورِ فَلَا تَمْسِكْ عَنِ الْصَّلَةِ حَتَّى تَرِي الظَّهَرَ وَ
لِمِسْكِ عَنْهَا بِعْلَهَا وَإِنْ كَانَ مِنَ الْعَذْرَةِ فَلَا تَقْتَلِ اللَّهَ وَلَا تَتَوَضَّأْ وَلَا تَصْلِ
وَيَأْتِيهَا بِعْلَهَا إِنْ أَحْبَبْ ذَلِكَ...»^۱

بررسی دلایلی روایات دسته پنجم

حال به بررسی روایات دسته پنجم که برخی مشتمل بر عناوین واردہ در قرآن و برخی دیگر مشتمل بر هشت عنوان دیگر است، پرداخته می‌شود.

مطلوب اول: عدم اطلاق در اکثر روایات دسته پنجم با ذکر اقسام آن استدلال به بسیاری از روایات مذکور صحیح نیست؛ زیرا در مقام بیان اصل حرمت وطی حائض و اقسام آن نیست و از این ناحیه اطلاق ندارد؛ بلکه در فرض اصل حرمت، به بیان فروع و احکام مترتب بر آن می‌پردازد. روایاتی که در مقام بیان نیست، چند قسم است:

قسم اول: روایات ترتیب کفارة بر وطی حائض

قسم اول، روایاتی است که به بیان کفارة وطی حائض می‌پردازد؛ این روایات ناظر به

۱. الكافي، ج ۳، ص ۹۲-۹۳، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۲۷۲، ح ۱؛ و ص ۲۷۴، ح ۳.

۲. بسیاری از روایاتی که در عنوان «اتیان» مطرح شده از این قبل است؛ مانند مؤقفه زاره و صحابة

اصل حرمت وطی حائض نیست و از این حیث اطلاق ندارد، بلکه با فرض حرمت، در مقام بیان کفارة وطی حائض است و فقط از این حیث که هر وطی محرومی کفارة دارد، اطلاق دارد.

روایات مذکور، مشابه روایاتی^۱ است که به بیان کفارة و عقوبات محزمات می‌پردازد؛ مثلاً اگر گفته شود: «من ظلل فعلیه شاء»، این عبارت در مقام بیان این نیست که چه تظليلی حرام است؟؛ اما اگر گفته شود: «التظليل على المحرم حرام»، این عبارت اطلاق دارد و شامل همه اقسام تظليل می‌شود. یا مثلاً اگر گفته شود: «کسی که ربا گرفت باید صاحب مال را راضی کند» یا «کفارة ربا فلان کار است»، این کلام در مقام بیان شرایط حرمت ربانیست؛ بنابراین با ادله‌ای که شرایط حرمت ربا مثل هم جنس بودن یا مکمل و موزون بودن را بیان می‌کند، تنافی ندارد.

قسم دوم: روایات دال بر غایت حرمت وطی

قسم دوم، روایاتی است که به بیان غایت حرمت وطی می‌پردازد.^۲ این روایات نیز

محمد بن مسلم و موثقہ أبي بصیر:

... عن زراة عن أحدھما عليه السلام قال: «سألته عن الحائض يأبیها زوجها قال: ليس عليه شيء يستغفر الله و لا يعود»، تهذیب الأحكام، ج. ۱، ص. ۱۶۵، ح. ۴۶؛ وسائل الشيعة، ج. ۲، ص. ۳۲۹، ح. ۲.

... محمد بن مسلم قال: «سألته عنمن ائمۃ و هی طامت قال: يتصدق بدينار و يستغفر الله تعالى»، تهذیب الأحكام، ج. ۱، ص. ۱۶۳، ح. ۳۹؛ وسائل الشيعة، ج. ۲، ص. ۳۲۷، ح. ۳.

... أبي بصیر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من ائمۃ فعلیه نصف دینار يتصدق به»، تهذیب الأحكام، ج. ۱، ص. ۱۶۳، ح. ۴۰؛ وسائل الشيعة، ج. ۲، ص. ۳۲۷ - ۳۲۸، ح. ۴.

۱. وسائل الشيعة، ج. ۱۳، ص. ۱۵۴، باب ۶: «باب أن الرجل المحرم إذا ظلل على نفسه لزمه الكفارة بدم شاة وإن اضطر إلى ذلك».

۲. البته چنان‌که استاد عليه السلام در مباحث حج (برای نمونه، محزمات احرام، نتف؛ أيضاً: کیفیت وقوف در مشعر، بررسی روایت مسمع بن عبد الملک) فرموده است، بر اساس استقراره هر جا کفاراتی قرار داده شده - چه با تعییری مثل «کفر» یا «یکفر» چه با تعییری مثل «علیه دم» یا «علیه شاء» - مواردی است که اختیار آین کار جایز نیست و در نتیجه اگر در جایی گفته شود: «اگر فلان کار انجام شود کفارة دارد» به معنای این است که در حالت اختیار آین کار حرام است.

۳. برای نمونه: موثقہ أبي بصیر (تهذیب الأحكام، ج. ۱، ص. ۱۶۶، ح. ۵۰؛ وسائل الشيعة، ج. ۲، ص. ۳۲۶، ح. ۶). عن أبي بصیر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن امرأة كانت طامناً فرأت القهر أبغض عليها زوجها قبل أن تغسل قال: لا حتى تغسل قال: وسألته عن امرأة حاضرت في السفر ثم طهرت فلم تجد ما يومنا أو

با فرض حرمت، حدّنهایی آن را که شستن فرج یا غسل است، بیان می‌کند؛ لذا از نظر اصلٰی حرمت، در مقام بیان نیست تا از این حیث از آن اطلاق گرفته شود و ممکن است موضوع آن وطی قُبل باشد؛ بنابراین نافی جواز وطی در دُبر نیست.

قسم سوم: روایت خلف بن حماد (فرق خون حیض و بکارت)

قسم سوم، روایت خلف بن حماد است. در این روایت، امام کاظم علیه السلام در مقام بیان فرق بین خون حیض و خون عذر (بکارت) هستند و در باب حیض در هنگام شک - بر خلاف نظر أبوحنیفه - احتیاط را غیر ممکن دانسته‌اند؛ زیرا دوران امر بین محذورین است، و از حیث حرمت وطی حائض در مقام بیان نیست تا بتوان از این حیث از آن اطلاق گیری کرد. در حقیقت این روایت دلیل برآن است که نماز بر حائض حرمت ذاتی دارد. قهرأزنی که نمی‌داند حائض است یا نه، نمی‌داند آیا نماز بر او واجب است یا حرام؟ در نتیجه احتیاط ممکن نیست و دوران بین محذورین است.^۱

اثنین بحَل لزوجها أن يجتمعها قبل أن تغسل قال: لا يصلح حتى تغسل.

۱. برای تبیین کلام استاد^۲ ابتداءً متن کامل روایت خلف بن حماد، بیان و سپس توضیحی درباره آن آورده می‌شود:

علی بن ابراهیم عن أبيه و عدّة من أصحابنا عن أحمـد بن محمد بن خالد جميـعاً عن محمد بن خالد عن خلف بن حمـاد و رواه أـحمد وأـبيـه عن محمدـ بن أـسلم عن خـلف بن حـمـاد الكوفـي قال: «ترفـق بعض أصحابنا جـارـة مـعـصـراً لمـ تـمـتـ فـلـقاً اـقـضـها سـالـ الـذـمـ فـكـتـ سـانـلاـ يـنـقـطـ نـحـواـ مـنـ عـشـرـةـ أـيـامـ ... قال: فـلـتـقـ اللهـ فـيـانـ كـانـ مـنـ دـمـ الـحـيـضـ فـلـتـمـسـكـ عـنـ الصـلـاـةـ حـتـىـ الـظـهـرـ وـ لـيـمـسـكـ عـنـهـ بـعـلـهـ وـ إـنـ كـانـ مـنـ الـعـذـرـةـ فـلـتـقـ اللهـ وـ لـتـوـضـاـ وـ لـتـصـلـ وـ يـأـتـهـ بـعـلـهـ إـنـ أـحـبـ ذـلـكـ نـقـلـتـ لـهـ وـ كـيفـ لـهـ أـنـ يـعـلـمـوـ مـاـ هـوـ حـتـىـ يـفـعـلـوـ مـاـ يـبـيـغـيـ قـالـ: فـالـنـفـتـ يـمـيـنـاـ وـ شـمـالـاـ فـيـ السـطـاـطـ مـخـافـةـ أـنـ يـسـعـ كـلـهـ أـحـدـ قـالـ: ثـمـ نـهـدـ إـلـيـ قـالـ: يـاـ خـلـفـ سـرـ اللهـ سـرـ اللهـ فـلـاتـذـيـعـوـ وـ لـاـ تـعـلـمـوـ هـذـاـ خـلـقـ أـصـولـ دـينـ اللهـ بـلـ اـرـضـوـلـهـ مـاـ رـضـيـ اللهـ لـهـ مـنـ ضـلـالـ قـالـ ثـمـ عـقـدـ بـيـدـ الـبـرـيـ تـسـعـيـنـ ثـمـ قـالـ: تـسـتـدـخـلـ الـقطـنـةـ ثـمـ تـدـعـهـ مـلـيـاـ ثـمـ تـخـرـجـهـ إـخـرـاجـاـ رـفـقـاـ فـيـانـ كـانـ الـذـمـ مـطـوـقـاـ فـيـ الـقطـنـةـ فـهـوـ مـنـ الـعـذـرـةـ وـ إـنـ كـانـ مـسـتـقـعاـ فـيـ الـقطـنـةـ فـهـوـ مـنـ الـحـيـضـ قـالـ خـلـفـ: فـاسـتـحـقـيـ الفـرـحـ بـكـيـتـ فـلـمـ اـسـكـنـ بـكـانـيـ قـالـ: مـاـ أـبـكـاكـ قـلتـ: جـعـلـتـ فـدـاكـ مـنـ كـانـ يـحـسـنـ هـذـاـ غـيرـكـ قـالـ: فـرـقـ بـدـهـ إـلـيـ التـسـاءـ وـ قـالـ: وـ اللهـ إـنـيـ مـاـ أـخـبـرـكـ إـلـاـ عـنـ رـسـوـلـ اللهـ عـلـيـهـ السـلـامـ عـنـ اللهـ عـلـيـهـ السـلـامـ» (الـکـافـیـ، ۳ـ، صـ ۹۴ـ۹۲ـ، حـ ۱ـ).

وجه حرمت ذاتی نماز برای حائض و اثبات دوران بین محذورین در روایت خلف بن حماد به خوبی روشن است؛ زیرا راه حل أبوحنیفه طبق این روایت این بود که این زن نماز بخواند و اگر دانست که حائض است گناهی نکرده، در حالی که حضرت او را تخطه کرد؛ پس روشن می‌شود که نماز برای حائض حرمت ذاتی است والا راه حل أبوحنیفه اشکالی نداشت، در حالی که امام علیه السلام نماز خواندن را در این فرض، خلاف نقوادانسته است.

قسم چهارم: روایات احکام مستحاضه

قسم چهارم، روایاتی است که احکام مستحاضه را مطرح کرده و از حیث حرمت وطی حاضر، در مقام بیان نیست. در برخی^۱ از این اخبار به بیان تفاوت بین استحاضه قلیله و کثیره می‌پردازد که این نیز تأییدی است بر اینکه این روایات در مقام بیان فروع مسئله است، نه حرمت وطی حاضر.

قسم پنجم: روایات تفسیر آیه اعتزال

قسم پنجم، روایاتی است که عالی اللئالی^۲ و برخی منابع عامه^۳ با مختصر تفاوتی،

۱. مراد، روایاتی مانند صحیحة عبد الله بن سنان است که در عنوان «اتیان» مطرح شد: علی بن ابراهیم عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «المستحاضة تغسل عند صلاة الظهر فتصلي الظهر والعصر ثم تغسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغسل عند الضبّح فتصلي الضبّح ولا يأس أن يأتيها بعلها إذا شاء إلا أيام حيضها فيعتزلها بعلها قال: و قال: لم تفعله امرأة قط احتساباً إلا عفيفت من ذلك»، الکافی، ج ۳، ص ۹۰، ح ۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۳۷۲، ح ۴.

عنہ عن عبد الرحمن بن أبي نجران و محمد بن سالم عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله علیه السلام قال: سمعته يقول: «المراة المستحاضة التي لا تظهر قال: تغسل عند صلاة الظهر فتصلي الظهر والعصر ثم تغسل عند المغرب فتصلي المغرب والعتمة ثم تغسل عند الضبّح فتصلي الضبّح و قال: لا يأس بأن يأتيها زوجها متى شاء إلا أيام قرنها و قال: لم تفعله امرأة قط احتساباً إلا عفيفت من ذلك»، تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۴۰۱، ح ۷۷؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۳۷۲، ح ۴.

۲. مراد، همان صحیحة معاویه بن عمار است. متن کامل این صحیحه که در عنوان «قرب» مطرح شد، چنین است:

محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى و ابن أبي عمر عن معاویه بن عمار عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «المستحاضة تنظر أيامها فلا تصل فيها ولا يقربها بعلها فإذا جازت أيامها ورأت الدّم ينبع الكرسف أغسلت للظهر والعصر تزّهر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلاً توخر هذه وتعجل هذه وتغسل للضبّح وتحشى و تستفر و لا تحيي و تضم فخذيهما في المسجد و سائر جسدتها خارج ولا يأتيها بعلها في أيام قرنها وإن كان الدّم لا ينبع الكرسف توضّلت ودخلت المسجد و صلت كل صلاة بوضوء وهذه يأتيها بعلها إلا في أيام حيّضها»، الکافی، ج ۳، ص ۸۸ - ۸۹، ح ۲.

وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۲۸۳، ح ۲؛ وص ۳۱۷، ح ۱؛ وص ۳۷۱، ح ۱.

۳. عالی اللئالی، ج ۲، ص ۱۶: «... فلما نزلت آية الحيض أخذ المسلمون بظاهرها ففعلوا كذلك فقال أناس من الأعراب: يا رسول الله البرد شديد والثياب قليلة فإن أثراها على الثياب هلك سائر أهل البيت وإن استثارتها بها هلكت الحيّض فقال علیه السلام: أنا أمرتكم أن تعتزلوا مجتمعهن إذا حضن...».

آن را در تفسیر آیه شریفه اعتزال آورده‌اند. طبق این روایات، مردان پس از نزول آیه شریفه، زنان حائض را از خانه بیرون کرده بودند و پیامبر ﷺ به آنها فرمودند که تنها جماع و نکاح زنان حائض ممنوع است و لازم نیست که از آنان کناره‌گیری کامل صورت گیرد. روایات مذکور نیز در مقام بیان ویژگی جماع حرام نیست؛ بلکه در مقام بیان این است که این مقدار از سخت‌گیری لازم نیست. علاوه بر اینکه روایات فوق، از نظر سند نیز ضعیف است.

مطلوب دوم: بررسی روایات مطلق

پس از کنار گذاشتن روایات مذکور، فقط سه روایت باقی می‌ماند که ممکن است گفته شود که مطلق است، هرچند که اطلاق دو روایت از سه روایت مذکور نیز قابل مناقشه است:

روایت عمر بن یزید و ضعف سندی آن
روایت اول، روایت عمر بن یزید است:

أحمد بن محمد عن البرقى عن عمر بن یزيد قال: «قلت لأبى عبد الله علیه السلام: مال للزجل من الحائض قال: ما بين أليتيها ولا يوقب.»^۱

سند این روایت، معتبر نیست؛ زیرا چنان‌که تحت عنوان «ایقاب» بیان شد، بین محمد بن خالد برقی و عمر بن یزید سقطی واقع شده است.

اما دلالت این روایت برنهی از مطلق وطی قابل پذیرش است؛ زیرا همان طور که گذشت^۲ می‌توان گفت که وطی در دبر، فرد ظاهر روایت است؛ چراکه «ما بین أليتيها» ناظر به تمتع از پشت است و فرد ظاهر وطی در این صورت، وطی در دبر است.

تفسیر مقاتل بن سليمان، ج ۱، ص ۱۹۱؛ تفسیر القرآن العظيم لابن أبي حاتم، ص ۴۰۰، ح ۲۱۰۸؛ الوسيط (الواحدي)، ج ۱، ص ۳۲۷.
۱. وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۳۲۲، ح ۸.
۲. در عنوان «ایقاب» این روایت مطرح شد.

صحیحه لیث مرادی و اشکال دلالی آن

روایت دوم، روایت لیث المرادی^۱ است:

«سأَلَتْ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْمُؤْمَنَةُ عَنْ وَقْعِ الزَّجْلِ عَلَى امْرَأَتِهِ وَهِيَ طَامِثٌ

خَطْأً قَالَ: لِمَنْ عَلَيْهِ شَيْءٌ وَقَدْ عَصَى رَبِّهِ». ^۲

در این روایت گرجه از روی خطأ و جهل این کار انجام شده، اما از اینکه حکم به عصیان شده معلوم می شود که جهله تقسیری بوده است؛ زیرا مطلب روشنی بوده و در این جهل معذور نبوده است.^۳

اما محتمل است که این روایت، در مقام بیان اصل حرمت وطی زن حائض نبوده و راوی نیز از این امر واضح نپرسیده، بلکه از فروع مسئله سؤال کرده که آیا وطی حائض کفاره‌ای دارد؟ حضرت هم در پاسخ می فرمایند: کفاره ندارد ولی معصیت کرده است.^۴

۱. استاد^۵: در سند روایت «ابو جمیل» واقع است که بنابر مختار ثقه است، (علی بن الحسن بن فضال عن محمد بن الحسن عن أبي جمیل عن أبي جمیل عن لیث المرادی قال: «سأَلَتْ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْمُؤْمَنَةُ...»).

۲. مرحوم نجاشی به تبع مرحوم ابن غضانی او را تضعیف کرده است، (رجال نجاشی، ص ۱۲۸، رقم ۳۲۲، الرجال لابن الغضانی، ج ۱، ص ۸۸، رقم ۳)؛ اما با توجه به اینکه اجلانی مانند حسن بن علی بن فضال و حسن بن محبوب از او اکثار روایت کرده‌اند، می‌توان اوراقه دانست. علاوه اینکه طبق مبنای استاد^۶ نقل کسانی مانند صفوان، ابن ابی عمر، بزنطی و جعفر بن بشیر، نشانه رثاقت وی است، حتی اگر اکثار روایت نکرده باشد و در مورد ابی جمیل روابیات زیادی توسط بزنطی از او نقل شده و صفوان (الکافی، ج ۶، ص ۵۳۱، ح ۷) و ابن ابی عمر (الالمالی شیخ صدوق)، ص ۵۸۰، ح ۱۹؛ کمال الدین، ح ۱، ص ۲۸۶، ح ۱) و جعفر بن بشیر (الکافی، ج ۱، ص ۳۹۲، ح ۳) نیز از او نقل روایت کرده‌اند. به نظر من رسد که وجه تضعیف نجاشی و ابن غضانی، مسئله غلو است.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۶۵، ح ۴۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۳۲۹، ح ۲.

۴. وجه مذکور در معنای روایت، وجهی است که مرحوم شیخ طوسی نیز مطرح کرده است، (تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۶۵؛ الاستبصار، ج ۱، ص ۱۲۵). البته برخی مانند مجلسی اول این احتمال را مطرح کرده‌اند که مراد از خطأ در این روایت، همان خطای در فعل به معنای خطپنه است، (ملاد الأحیا، ج ۲، ص ۴۶) و شیخ انصاری نیز هر دو احتمال را مطرح کرده است (كتاب الطهارة (شیخ انصاری)، ج ۳، ص ۳۸۹). مرحوم آقای حکیم نیز فقط احتمال مجلسی اول را مطرح کرده است، (مستمسک العروة الونی، ج ۳، ص ۳۲۴)؛ کاشف اللثام همین احتمال را ظاهر روایت دانسته است، (کشف اللثام، ج ۲، ص ۱۰۷)؛ اما برخی نیز به قرینه تعبیر «خطأ»، احتمال داده‌اند که تعبیر «عصی» معنایی مجازی (عصیانی غیر از گناه) دارد، (مستند الشيعة، ج ۲، ص ۴۹۰).

۵. توضیح کلام استاد^۷: آنچه از سؤال سائل به روشنی استفاده می شود، سؤال از ثبوت کفاره است که

صحیحه عیص بن قاسم و اشکال دلالی آن

روایت سوم، صحیحه عیص بن القاسم است:

سأله أبا عبد الله علیه السلام عن رجل واقع أمرأته وهي طامث قال: لا يلتمس فعل ذلك وقد نهى الله أن يقربها قلت: فإن فعل أ عليه كفارة قال: لا أعلم فيه شيئاً يستغفر الله.

حرمت جماع در حال حیض از مشهورات بین مسلمین بوده و درباره آن آیه قرآن نازل شده است؛ بنابراین بسیار بعيد است که فردی مثل عیص بن القاسم -که از اجلاء اصحاب است^۲- از حکم حرمت جماع در حال حیض سؤال کند، و اگر بر فرض حکم مسئله را هم نمی دانست، ابتداء سؤال می کرد که مجامعت در حال حیض چه حکمی دارد و از احکام متربه بر فعل خارجی شخصی از عوام بعد از وقوع آن سؤال نمی کرد.

بعد از عدم امکان حمل روایت بر سؤال از اصل حرمت، دو تفسیر دیگر در روایت محتمل است:

الف. راوی از حصول معصیت توسط فردی سؤال کرده که از روی جهل تقصیری به حرمت، مرتکب وقوع با حائض شده است و حضرت در پاسخ، تأکید بر تحقیق معصیت کرده‌اند. راوی سپس از ثبوت کفارة سؤال کرده و حضرت هرگونه کفاره‌ای غیر از استغفار را نفی کرده‌اند. علت اینکه جهل مذکور تقصیری بوده این است که از مسائل واضح بین مسلمین بوده است.

حضرت در ابتدای پاسخ، آن را نفی کرده‌اند؛ ولی ثبوت معصیت و عدم آن ممکن است اصلاً محل سؤال نبوده و حضرت از سر لطف، تحقق معصیت را نیز بیان فرموده‌اند؛ بلکه اصلاً ممکن است سائل تصور کرده که با لحاظ عمدى نبودن عمل، معصیتی در کار نیست و فقط از کفاره سؤال کرده که حضرت ضمن پاسخ سائل، توقیم او را نیز رد کرده‌اند. در هر حال، سؤال از فروع مسئلله حرمت و احکام متربه بر آن است و استاد بر این امر تکیه دارند؛ لذا سؤال و جواب را هر گونه تفسیر کیم، منافاتی با ایجاد استاد می‌نماید.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۳۲۹. ح.

۲. تنها در تهدیب، بیش از ۷۰ روایت نقل شده که در آن شخصیت بزرگ مانند صفوان از عیص نقل کرده و هم اوراوی کتاب عیص است (رجال النجاشی، ص ۳۰۲، رقم ۸۲۴).

ب. مقصود سائل از سؤال اول، حکم کفاره و قاع بوده، ولی حضرت صراحتاً پاسخ او را نداده‌اند؛ بلکه با تأکید بر حرمت فعل در صدد ایجاد مانع از تحقق فعل در خارج بوده‌اند؛ لذا راوی سؤال خود از کفاره را با صراحت مطرح می‌کند، و حضرت پاسخ سؤال صریح او را می‌دهند.

بر طبق هر دو تفسیر، سؤال از اصل حکم حرمت و قاع زن حائض مطرح نیست تا بتوان از آن اطلاق گرفت؛ بلکه از فروع مسئله سؤال شده است.

نتیجه: عدم وجود روایت معتبر دال بر حرمت وطی ذیر حائض

با اینکه فقط روایت عمر بن یزید ازین روایات دسته پنجم دلالتی روشن بر حرمت وطی در ذیر حائض دارد، اما چنان‌که بیان شد، به دلیل ضعف سند، قابل استناد نیست؛ لذا در روایات دسته پنجم یا ضعف سند یا ضعف دلالی یا هر دو ضعف وجود دارد.

دسته ششم: اختصاص حرمت استمتاع به قبل

دسته ششم، روایاتِ اختصاص حرمت استمتاع از حائض به قبل است که لازمه آن جواز وطی در دبر است. این روایات دارای اقسامی است:

قسم اول: روایات حلیت «ما دون الفرج»

قسم اول از روایات این دسته، روایاتی است که استمتاع از «دون الفرج» را حلال دانسته است.

موتفه معاویة بن عمار، عبد الله بن سنان و مرسلاً عیسیٰ بن عبد الله حمید بن زیاد عن الحسن بن محمد عن عبد الله بن جبلة عن معاویة بن عمّار عن أبي عبد الله علیہ السلام قال: «سألته عن الحائض ما يحل لزوجها منها قال: ما دون الفرج.»^۱

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۳۸-۵۳۹، «باب ما يحل للمرجل...»، ح ۲؛ وسائل الشیعیة، ج ۲، ص ۳۲۱، ح ۲.
این روایت، موتفه است؛ زیرا سه نفر در این سند از واقعه هستند؛ حمید بن زیاد (رجال النجاشی، ص ۱۳۲) و حسن بن محمد بن سماعه (رجال النجاشی، ص ۴۱-۴۰) و عبد الله بن جبلة (رجال النجاشی، ص ۲۱۶) همگی از واقعه هستند.

این مفاد در موثقہ عبد الله بن سنان^۱ و مرسلاه عیسیٰ بن عبدالله^۲ هم وجود دارد.

تقریب دلالت: دلالت «دون الفرج» بر «غير قبیل»

اما این روایت در صورتی دلالت بر جواز وطی در ذُبُر حائض دارد که فرج به معنای خصوص قُبل و «دون» نیز به معنای «غیر» یا «سوی» باشد که در این صورت معنای روایت چنین است: «برای زوج، غیر از قُبل، حلال است»؛ لذا بالحاظ این روایات، ممکن است گفته شود: وطی در ذُبُر جایز است.

اما ممکن است دو اشکال مطرح شود:

اشکال اول: شمول «فرج» نسبت به «دبر»

اشکال اول این است که محتمل است که کلمه فرج، اعم از قُبْل و دُبْر باشد؛ زیرا علاوه بر آن که گاهی در معنای هر دو مخرج استعمال می‌شود، در نزد برخی فقهاء از جمله این ادریس، اعم از قُبْل و دُبْر دانسته شده است.^۳

طبق این احتمال، عبارت «ما دون الفرج» به معنای «ما سوی القبل و الدبر» است و روایت دلالت بر حیله استمتعان به غیر قُبل و دُبْر دارد و از مفهوم آن، حرمت وطی در قُبل و دُبْر استفاده می‌شود؛ لذا روایت نه تنها بر جواز وطی در دُبْر دلالت نمی‌کند؛ بلکه حرمت آن را می‌رساند.

١. الكافي، ج. ٥، ص ٥٣٩، ح ٣: محمد بن يحيى عن سلمة بن الخطاب عن علي بن الحسن عن محمد بن أبي حمزة عن داود الرقني عن عبد الله بن سنان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما يحل للزجل من أمراته وهو جانب قال: مادون الفرج (وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٢١، ح ٣).

علت موقنه بودن اين روایت، وجود علن بن الحسن در روایت است که همان طاطری است و از بزرگان واقعه بوده و نجاشی او را توثیق کرده است، (رجال النجاشی، ص ۲۵۵، رقم ۶۶۷). موسی بن القاسم نیز که از اجداد امامیه است از او اکثار روایت کرده، نام وی در طریق روایت کتب اصحاب به طور فراوان وجود دارد که نشان از اعتماد به اوست. شیخ طوسی نیز به طور فراوان از کتاب او روایت نقل کرده که این نیز نشانه اعتماد شیخ به اوست.

٢- تفسير العياشي، ج ١، ص ٣٢٩، ح ١١٥؛ عن عيسى بن عبد الله قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «المرأة تحبص بحر على زوجها أن يأتيها في فرجها لقول الله تعالى: {وَلَا تَنْتَزِعُوهُنَّ حَتَّى يَنْظَفُنَّ} فيستقيم الرجل أن يأتي امرأته وهي حاضر، فمما دون الفرج». (وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٢٢، ح ٩).

٣. المسائل، ج ١، ص ١١٤

پاسخ: انصراف «فرج» به «قبل»

ولی مراجعه به موارد استعمال کلمه فرج در روایات عامه^۱ و خاصه^۲ و کلمات فقهای فریقین^۳ مشخص می‌کند که کلمه فرج منصرف به آلت تناслی متعارف زن یا مرد است. مثلاً مراد از فرج در آیه شریفه «وَالَّذِينَ هُنَّ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا تَلَكُتْ أَيْمَانُهُمْ»^۴، آلت تناслی مرد است و شامل دبر نمی‌شود.^۵ البته گاهی هم در عبارات فقهاء، در اعم از قبل و دُبُر به کار می‌رود، به این نحو که تصريح کرده‌اند که مرادشان از «فرج» اعم از قبل و دُبُر است؛ اما این تصريح، منافاتی با انصراف «فرج» به «قبل» در فرض عدم تصريح به اعم بودن ندارد.

اشکال دوم: احتمال دلالت «دون» بر «پایین» و شواهد آن

اشکال دوم این است که احتمال اینکه «دون» در این روایات به معنای «پایین» باشد، نیز وجود دارد و این معنا برای کلمه «دون» معنایی غیر شایع نیست.^۶ از

۱. برای نمونه: الدز المنشور ج ۳، ص ۱۰۱.

۲. استاد^۷: فرج در روایاتی که مؤمنین را به حفظ «بطن و فرج» دعوت نموده، آلت تناслی مرد یا زن است که به طور متعارف از آن برای تمعنات استفاده می‌شود، (وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۲۴۹، باب ۲۲؛ باب وجوب العفة، ج ۱-۶، و ۸، و ۱۱-۱۳؛ وج ۲۷، ص ۳۹۱، ح ۱).

۳. برای نمونه از عامه: تفسیر الطبری، ج ۱، ص ۴۱۵؛ المحزر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج ۲، ص ۳۸۴.

و برای نمونه از خاصه:

المبسوط، ج ۴، ص ۲۴۳؛ السرائر، ج ۱، ص ۱۰۹؛ إصلاح الشیعة، ص ۳۲ و ۴۳۱.

۴. المؤمنون، ۵، و ۶؛ المغارج، ۲۹ و ۴۰.

۵. استاد^۸: در روایات هم آمده است که جز آیه عَضْ بصر، مراد از حفظ فرج در قرآن. حفظ آن از زنا است؛ لذا حفظ دُبُر در مورد مراها مصدق حفظ فرج از زنا نیست. (الكافی، ج ۲، ص ۳۶؛ وقال: كُلَّ شيءٍ في القرآن من حفظ الفرج فهو من الزنا إلا هذه الآية فإنها من التغافر).

۶. برای نمونه: المبسوط، ج ۱، ص ۲۷۶؛ وج ۱، ص ۳۳۶؛ الوسیلة، ص ۱۵۹؛ السرائر، ج ۱، ص ۱۱۱؛ إصلاح الشیعة، ص ۱۳۷؛ شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۲۶۸.

۷. کتاب العین، ج ۸، ص ۷۲؛ تهذیب اللغة، ج ۱۴، ص ۱۲۷؛ المعحيط في اللغة، ج ۹، ص ۳۵۹؛ الصحاح، ج ۵، ص ۲۱۱۵؛ معجم مقاييس اللغة، ج ۲، ص ۳۱۷؛ أساس البلاغة، ص ۱۹۹؛ القاموس المحيط، ج ۴، ص ۲۱۳.

باب مثل، این کلمه در دو عبارت «دون الأربعين»^۱ یا «دون الميقات»^۲ در همین معنا استعمال شده است.^۳

بنابراین «ما دون الفرج» ممکن است به معنای پایین تراز فرج باشد؛ لذا روایات مذکور بر جواز تغییذ که تمتع به پایین تراز قبل است، دلالت می‌کند، نه جواز وطی در دُبُر که پایین قبل نیست. البته طبق این معنا جواز استمتاع از سایر قسمت‌هایی از بدن زن که بالاتراز فرج است با اولویت یا مساوات ثابت می‌شود.

تأیید عدم دلالت «دون الفرج» بر «غیر قبل»

در هر حال برای تأیید عدم دلالت «دون الفرج» بر «غیر قبل» می‌توان گفت: در روایات متعددی، تعبیر «ما دون الفرج» به کار رفته است و مشهور، معنای «غیر قبل» را از آن استفاده نکرده‌اند؛ لذا اینکه «دون الفرج» به معنای «غیر قبل» نیست، با لحاظ این فهم مشهور تأیید می‌شود.^۴

۱. کمال الدین، ج ۱، ص ۳۱۶، ح ۲: «بِطْلِ اللَّهِ عَمْرُهُ فِي غَيْبَتِهِ ثُمَّ يَظْهُرُهُ بِقَدْرِهِ فِي صُورَةِ شَابٍ دُونَ أَرْبَعِينَ سَنَةً»؛ الإخلاص، النص، ص ۱۵۰: «وَقُتلَ مَرْجَبًا وَحَمَلَ بَاهِهَا وَحْدَهُ فَلَمْ يَطْفَهُ دُونَ أَرْبَعِينَ رَجْلًا».

نمونه‌های مشابه دیگر عبارت اند از: «دون الأربعين»، «دون أربعة عشر يوماً»، (الكافی، ج ۳، ص ۱۱۹)، ح ۱: محمد بن يحيی عن موسی بن الحسن عن أبي الحسن الشهدی رفع الحديث قال: كان أبو جعفر عليه السلام يقول: «من مات دون الأربعين فقد اختُرَّ وَ مَن مات دون أربعة عشر يوماً فمماته موت فجأة».

۲. روایات متعددی در مورد میقات با تعبیر «دون الميقات» (وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۳۴، ح ۲)، «دون المواقیت» (وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۳۵، ح ۸)، «دون الوقت» (وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۳۴، ح ۱) و تعبیر مشابه مانند «دون الجحفة» (وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۳۴، ح ۴) و «دون ذات عرق» (وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۳۴، ح ۳) به کار رفته است.

۳. نمونه‌های دیگر عبارت اند از: «دون غدوة» (وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۴۴۲، ح ۱): عن منهال القضايب قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الانقضاض على ريح رسول الله عليه السلام: نهى عن الثلقي قال: وما حدث الثلقي قال: ما دون غدوة أو روحمة قلت: وكم الغدوة وروحمة قال: أربعة فراسخ قال: ابن أبي عمر و ما فوق ذلك فليس بشئقاً».

«دون الحد»، (برای نمونه: وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۸۹، ح ۲)، «دون الفرج»، (برای نمونه: وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۳۱۹، ح ۱)، «دون الميقات» (برای نمونه: وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۸۱، ح ۱).

۴. البته مراد استاد ^۲ این است که «دون الفرج» چه به معنای «پایین قبل» و چه به معنای «غیر قبل» و «دُبُر» باشد، مشهور بر این مطلب متفق اند که «دُبُر»، خارج از مفاد «دون الفرج» است، و الافوای مشهور به ترتیب احکام قبل بر چنین نمونه‌هایی از احکام قبل با خداش مواجه خواهد شد.

سه مورد از این روایات چنین است:

• مورد اول: عن معاویه بن عمار قال:

«سأله أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وقع على أهله فيما دون الفرج قال:
عليه بدنة وليس عليه الحجّ من قابل...»^١

در این روایت عبارت «وقع على أهله فيما دون الفرج» شامل وطی در دبر نمی شود؛ زیرا اگر شامل وطی در دبر بشود، مفاد روایت، عدم ثبوت حج سال آینده در موارد وطی در دبر است و این خلاف نظر مشهور قریب به اتفاق فقهاء است.^٢

• مورد دوم: عن محمد بن مسلم قال:

«قلت لأبي جعفر عليه السلام: كيف ... لم يجعل عليها [المرأة] الغسل إذا
جامعها دون الفرج في البقحة فأمنت قال: لأنها ... إنما جامعها دون
الفرح فلم يجب عليها الغسل لأنها لم يدخله ...»^٣

• مورد سوم: عن الحلبی قال:

«سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يصيّب المرأة فيما دون الفرج
أعليها غسل إن هو أنزل ولم تنزل هي قال: ليس عليها غسل ...»^٤

١. تهذیب الأحكام، ج ٥، ص ٣١٨-٣١٩، ح ١٠؛ وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١١٩، ح ١.

٢. برخی از فقهاء، مطلق جماع رادر این فرع، موضوع حکم قرار داده‌اند. برای نمونه:

المقنة (شيخ مفید)، ص ٤٣٣؛ جمل العلم والعمل، ص ١١١.

جمع کثیری تیز تصریح به عدم فرق بین قبل و دیر کرده‌اند. برای نمونه:

البسيط، ج ١، ص ٣٣٦؛ الجامع للشائع، ص ١٨٧؛ شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٦٨؛ المختصر النافع،

ج ١، ص ١٤٦؛ نزهة الناظر، ص ٥٤؛ تحریر الأحكام (چاپ قدیم)، ج ١، ص ١١٩؛ قواعد الأحكام، ج ١،

ص ٤٦٨؛ اللمعة الدمشقية، ص ٧٧؛ الروضة البهیة (چاپ مجمع الفکر)، ج ١، ص ٥٦٨؛ مدارك

الأحكام، ج ١، ص ٤٥٧؛ الحدائق الناضرة، ج ١٥، ص ٣٦٢؛ رياض المسائل (چاپ قدیم)، ج ١، ص ٤٦٦.

جوهر الكلام، ج ٢٠، ص ٣٤٩.

ممكن است گفته شود شاید مشهور، صحیحه معاویه را شامل وطی دیر دانسته‌اند؛ اما بالحاظ سایر

روایات مطلقة باب، فرقی بین وطی قبل و وطی دیر قائل نشده‌اند. اما این اشکال وارد نیست؛ زیرا اگر

چنین بود، طبق صحیحه معاویه بن عمار، وجوب حج در سال آتی بر وطی دیر متربّ نمی‌شد و این

روایت، مخصوص روایات مطلقة دلیل بر وجوب حج در سال آتی بود.

٣. تهذیب الأحكام، ج ١، ص ١٢٢، ح ١٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ١٨٤ و ص ١٩١، ح ١٩.

٤. تهذیب الأحكام، ج ١، ص ١٢٤-١٢٥، ح ٢٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ١٩٩، ح ١.

در این دورایت نیز دو عبارت «جامعها دون الفرج» و «يصيب المرأة فيما دون الفرج» شامل وطی در دبر نیست؛ زیرا اگر شامل وطی در دبر نیز بشود، نتیجه آن عدم وجوب غسل جنابت برزن در موارد وطی در دبرا است، در حالی که این حکم، خلاف نظر مشهور قوی فقهاء است.^۱

۱. مراد استاد شهرت قوی بین مجموع قدماء و متأخرین با شهرت قوی بین متأخرین (بعد محقق حلی) است:

مختلف الشيعة، ج ۱، ص ۳۲۳: المبسوط، ج ۴، ص ۲۴۳: إشارة السبق إلى معرفة الحق، ص ۶۷: الوسيلة، ص ۵۵: المراثي، ج ۱، ص ۱۰۷: إاصلاح الشيعة، ص ۴۳۱: شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۱۸: تبصرة المتعلمين، ص ۲۷: تذكرة الفقهاء، ج ۱، ص ۲۲۷: منتهي المطلب، ج ۲، ص ۱۸۳: إاصلاح الغواند، ج ۱، ص ۴۵: إاصلاح تزدادات الشريان، ج ۱، ص ۲۴: ذكرى الشيعة، ج ۱، ص ۲۲۰: التفتح الرابع، ج ۱، ص ۹۴: نضد القواعد الفقهية، ص ۴۲۱: الرسائل العشر (ابن فهد حلی)، ص ۲۸۳: المقتصر من شرح المختصر، ص ۴۹: المهدی البارع، ج ۱، ص ۱۴۵: كشف الاتباـس، ص ۱۹۰: جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۲۱: حاشية شرائع الإسلام، ص ۳۷: روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، ج ۱، ص ۴۱: الروضة البهـة (چاب مجتمع الفکر)، ج ۳، ص ۲۷۵: مدارك الأحكـام، ج ۱، ص ۲۷۴.

مراد برخی دیگر از قدماء نیز ممکن است قائل به وجوب غسل در وطی دبر باشد؛ زیرا ممکن است مراد آن‌ها از تعبیر «فرج أعم از قبـل و دـبر باشد»:

المقنية (شيخ مفید)، ص ۲۹-۳۸: «والغسل من الجنابة وهي تكون بشيئين أحدهما إنزال الماء ... و الآخر بالجماع في الفرج ...»؛ الإسراف، ص ۱۶: «ويوجـه سبعة أشيـاء إنـزال الماء الدافـق عـلى كل حـال و المجـاعة في الفرج»؛ جملـ العلم والعمل، ص ۵۱: «والضرـب الثـاني يوجـب الغـسل كـإنـزال الماء الدافـق عـلى جميع الأحوالـ، و الجـماع في الفـرج و ان لم يـنزل ...»

گرچه عبارت مراسم، نهاية و مهدی بالحاظ تعبير «النقاءختانین» ظهور در قبـل دارد؛ المراسم، ص ۴۱: «و بالجماع في الفرج إذا غـيـبت الحـشـفة و النـقـيـ الخـتانـان». النـهاـية (شيخ طوسـيـ)، ص ۱۹ «الـجـنـابـة تكون بشـيـئـينـ: أحـدـهـماـ إنـزالـ المـاءـ الدـافـقـ ... و الآخرـ النقـاءـ الخـتانـينـ ...»

المـهـدـیـ (ابـنـ بـرـاجـ)، ج ۱، ص ۳۴: «الـجـنـابـة تكون بأـمـرـيـنـ أحـدـهـماـ إنـزالـ المـنـىـ ... و الآخرـ: الجـمـاعـ فيـ الفـرجـ وـ انـ لمـ يـنزلـ المـجـامـعـ. النقـاءـ الخـتانـينـ: غـيـوبـةـ الـحـشـفةـ وـ النـقـيـ الخـتانـانـ. فإذاـ صـارـ المـكـلـفـ جـنـبـاـ أحـدـهـماـ أوـ دـبـراـ».

ولی محتمـلـ استـ کـهـ مرـادـ اـینـ عـدـهـ نـیـزـ اـعمـ اـزـ قـبـلـ وـ دـبـرـ باـشـدـ، چـنانـ کـهـ صـاحـبـ اـشارـةـ السـبقـ پـسـ اـزـ تـعبـيرـ «الـنـقـاءـختـانـينـ» تـصـرـیـحـ بـهـ «دـبـرـ» کـرـدـ استـ، (إـشـارـةـ السـبقـ، ص ۶۷: «الـجـنـابـةـ، وـ هيـ إـماـ خـروـجـ المـاءـ الدـافـقـ، عـلـىـ أـيـ حـالـ کـانـ، مـنـ نـومـ أـوـ يـقـظـةـ أـوـ شـهـوـةـ أـوـ غـيرـهــاـ. وـ إـماـ النـقـاءـ الخـتانـينـ قـبـلـ کـانـ أـحـدـهـماـ أـوـ دـبـراـ»).

باـتـوجهـ بـهـ مـطـالـبـ فوقـ، فـتـواـیـ مشـهـورـ قـوـیـ مـتأـخـرـینـ، وـجـوـبـ غـسلـ درـ وـطـیـ دـبـرـ استـ؛ اـمـاـ درـ خـصـوصـ

قسم دوم: روایات حلیت همه تمتعات جز موضع دم

قسم دوم از روایات دال بر اختصاص حرمت به قبل، روایاتی است که منحصراً استمتعان از «موضع دم» را حرام دانسته است.

روایت اول: موئنة هشام بن سالم

عن علی بن الحسن بن فضال عن محمد بن عبد الله بن زراة عن محمد بن أبي عمیر عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله علیه السلام فی الرجل يأتی المرأة فيما دون الفرج وهی حائض قال: لا بأس إذا اجتنب ذلك الموضع^۱

تقریب دلالت

این روایت، ظاهر در انحصار تحریم به قبل است؛ زیرا «ذلك الموضع» اشاره به کلمه «الفرج» در عبارت «فيما دون الفرج» است و بعيد است از «ذلك الموضع» دو موضع و هر دو مخرج اراده شده باشد و قدر متین آن هم قبل است.

اشکال: احتمال دلالت «دون» بر «پایین» نه «غیر»

اما همان طور که گذشت، این احتمال که «دون» به معنای «پایین» باشد وجود دارد و در این صورت، سؤال سائل از حکم تمتع از پایین فرج مانند تخفید و ... است و حضرت نیز به حلیت آن حکم کرده‌اند؛ لذا پاسخ امام علیه السلام، ناظر به حلیت وطی در دربر نیست.

روایت دوم: مرسلة عبد الله بن بکیر

محمد بن الحسن یاسناده عن علی بن الحسن بن فضال عن محمد وأحمد ابني الحسن عن أبيهما عن عبد الله بن بکیر عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله علیه السلام

قدماء (قبل از محقق حلی) نمی‌توان چنین شهرتی را پذیرفت؛ زیرا اینکه کسانی مانند این جنید (به نقل مختلف علیهم)، شیخ در نکاح مبسوط، صاحب اشاره السبق، ابن حمزه، ابن ادريس و کیدری تصریح به کفایت وطی در کرده‌اند، ولی عبارات بسیاری دیگر از قدماء، مجمل یا ظاهر در اعتبار قبل است. در هر حال استاد گفته برای تأیید ادعای خود، فهم مشهور را مؤید دانسته است و برای تأیید، همین مقدار کافی است.

۱. تهدیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۴، ح ۱۰؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۳۲۲، ح ۶.
بررسی سندی این روایت، در مبحث وطی در گذشت.

قال: «إذا حاضرت المرأة فليأتها زوجها حيث شاء ما أتقى موضع الدم».١

بررسی سندي

این روایت معتبر نیست؛ زیرا مرسل است و هرچند که مرسل آن عبد الله بن بکیر و از اصحاب اجماع است، ولی بنابر نظر مختار، مراسیل اصحاب اجماع غیر از برخی بزرگان مانند صفوان، بنزنطی و ابن أبي عمر حجت نیست.

البته اگر کسی مراسیل اصحاب اجماع راحجت بداند، روایت، موافقه خواهد بود؛ زیرا شیخ طوسی به «علی بن الحسن بن فضال» دو سند دارد که در یکی «احمد بن محمد بن سعید (ابن عقده)» و در دیگری «علی بن محمد بن زبیر» واقع شده است و سند اول قطعاً معتبر است و حتی مرحوم آقای خوئی که در سند دوم اشکال کرده^۲ و بعد از اشکالش برگشته^۳، سند اول را بدون اشکال معتبر دانسته است.^۴

۱. تهذیب الأحكام، ج، ۱، ص ۱۵۴، ح، ۸؛ وسائل الشيعة، ج، ۲، ص ۳۲۲، ح، ۵.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج، ۲، ص ۳۷۲؛ معجم رجال الحديث، ج، ۱۳، ص ۱۵۱.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج، ۲۱، ص ۴۷۹؛ «فإنها وإن كانت مروية بطريق الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضال الذي هو ضعيف، لا استعماله على علي بن محمد بن الريبر القرشي إلا أنها صحفنا هذا الطريق أخيراً، نظراً إلى أن الشیخ الطوسی يروي كتاب ابن فضال عن شیخه عبد الواحد احمد بن عبدون، وهذا شیخ له للنجاشی معاً، و طریق التحاشی إلى الكتاب الذي هو بواسطة هذا الشیخ نفسه صحيح، ولا يحتمل أن الكتاب الذي أعطاه للنجاشی غير الكتاب الذي أعطاه للطوسی، فإذا كان الشیخ واحداً والكتاب أيضاً واحداً و كان أحد الطریقین صحيحًا فلا جرم كان الطریق الآخر أيضاً صحيحاً بحسب النتیجه، غایته أن لعبد الواحد طریق إلى الكتاب نقل بعضها إلى الشیخ وبعض الآخر إلى النجاشی، وكان بعضها صحيحآ دون الآخر، وقد صرخ النجاشی أنه لم يذكر جميع طریقه».
البته استدلال مرحوم آقای خوئی برای تصحیح سند، مورد تأیید استاد^۵ نیست و بررسی آن مجال خود را می طلبد.

۴. مرحوم آقای خوئی در موضع متعدد، این عقده را نه دانسته (موسوعة الإمام الخوئي، ج، ۲۱، ص ۲۴۳)؛ بلکه توثیقات او را معتبر دانسته است، (موسوعة الإمام الخوئي، ج، ۹، ص ۲۴۸؛ وج، ۱۲، ص ۸۳؛ وج، ۱۳، ص ۲۸۸؛ وج، ۲۶، ص ۳۰۶).

مرحوم شیخ طوسی در تهذیب، سند خود به روایت مذکور را به این شکل نقل می کند: ما أخبرني به الشیخ أيده الله بالاسناد المتقدم عن علي بن الحسن عن محمد وأحمد ابني الحسن عن أبيهما عن عبد الله بن بکیر عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا حاضرت...»، (تهذیب الأحكام، ج، ۱، ص ۱۵۴، ح، ۸).

ایشان در چند روایت قبل از این روایت، سند خوبیش به علی بن الحسن بن فضال را ذکر می کند که از

قسم سوم: روایات حلیت تمتع از حائض جز «قبل» او

قسم سوم از روایات دال بر اختصاص حرمت به قبل، روایاتی است که تصریح به اختصاص حرمت به قبل کرده است. این قسم، منحصر در روایت عبد الملک بن عمرو است که دونقل از آن وجود دارد:

روایت عبد الملک بن عمرو

• نقل اول: محمد بن یحیی عن احمد بن محمد و محمد بن الحسین عن محمد بن إسماعیل بن بزیع عن منصور بن یونس عن إسحاق بن عمار عن عبد الملک بن عمرو قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام ما الصاحب المرأة الحائض منها فقال: كُلَّ شَيْءٍ مَا عَدَا الْقَبْلَ مِنْهَا بَعْيَنِهِ (يا بنا برسخهای دیگر: يصیبه منها بعینه)». ^۱

• نقل دوم: محمد بن یحیی عن سلمة بن الخطاب عن علی بن الحسن عن محمد بن زیاد عن أبان بن عثمان والحسین بن أبي یوسف عن عبد الملک بن عمرو قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام ما يحل للرجل من المرأة وهي حائض قال: كُلَّ شَيْءٍ غَيْرِ الفرج قال ثم قال: إنما المرأة لعبه الرجل». ^۲

اتحاد دونقل روایت عبد الملک

این دو روایت، ظاهراً یک روایت بوده که به دو صورت نقل شده است؛ زیرا بعید

آن، دو طریق استفاده می‌شود، (تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۳، ح ۵) الف: ما اخبرني به جماعة عن أبي محمد هارون بن موسى عن أبي العباس أحمد بن سعيد عن علی بن الحسن بن فضال.

ب: اخبرني أيضاً أحمـد بن عـبدـون عن عـلـيـ بنـ مـحـمـدـ بنـ الزـبـيرـ عنـ عـلـيـ بنـ الحـسـنـ بنـ فـضـالـ. حق این است که علاوه بر طریق اول، طریق دوم نیز که علی بن محمد بن الزبیر در آن قرار دارد، معتبر است؛ زیراً احمد بن محمد بن عبدون که خود مورد اعتماد شیخ طوسی بوده و شیخ ازاو اکثار روایت گرفته است، از علی بن محمد بن الزبیر اکثار روایت کرده است. لذا علی بن محمد بن الزبیر، مورد اعتماد است، خصوصاً که در مشیخة تهذیب فقط طریق دوم به عنوان طریق شیخ به علی بن الحسن بن فضال آمده است، (تهذیب الأحكام، ج ۱۰، المشیخة، ص ۵۵-۵۶).

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۳۸، «باب ما يحل للرجل ...»، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۳۲۱، ح ۱؛ وج ۲۰، ص ۳۲۶، ح ۱.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۳۹، ح ۴؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۳۲۲، ح ۴.

است که عبد الملک یک موضوع را دوبار از امام صادق علیه السلام سؤال کرده باشد.

بررسی سندی

در نقل دوم، «سلمه بن خطاب» واقع شده و او شخصی است که نجاشی درباره او «ضعیف فی الحديث» تعبیر کرده است.^۱ اگر کسی این نقل را ضعیف بداند، سند نقل اول با این مشکل مواجه نیست؛ زیرا سند تا عبد الملک بن عمرو صحیحه است و عبد الملک بن عمرو نیز هرچند در منابع رجالی توثیق صریحی ندارد، ولی چند نفر از اصحاب اجماع^۲ از این نقل حدیث کرده‌اند که نشان می‌دهد وی مورد اعتماد محدثان بوده است.^۳

بررسی دلالی

دلالت روایت، در ضمن دو مطلب بررسی می‌شود.

مطلوب اول: صراحت نقل اول در جواز وطی در دربر روایت اول با تعبیر «کل شیء ماعداً القبل» و روایت دوم با تعبیر «کل شیء غیر الفرج» همه تمتعات غیر از فرج را بر مرد حلال کرده و از جمله این تمتعات، وطی در دربر است.

۱. رجال النجاشی، ص ۱۸۷، رقم ۴۹۸.

۲. البته استاده این سند را ضعیف ندانسته است؛ زیرا «سلمه» کسی است که «محمد بن یحیی العظار» که از منابع مرحوم کلینی است از او اکثار روایت کرده است، علاوه اینکه در روایات محمد بن احمد بن یحیی این شخص استثنان شده است، (رجال النجاشی، ص ۳۴۸).

۳. کسانی که از «عبد الملک بن عمرو» روایت نقل کرده‌اند و از اصحاب اجماع هستند، عبارت‌اند از: ابن مسکان (الکافی، ج ۴، ص ۲۹۲-۲۹۳، ح ۱۲)، ابیان بن عثمان (الکافی، ج ۵، ص ۵۳۹، ح ۴، تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۶۴، ح ۴۲) و عبدالله بن بکر (تهذیب الأحكام، ج ۲، ص ۹۲، ح ۱۱۲). این سه از اصحاب اجماع هستند، (رجال الکثئی، ص ۳۷۵).

۴. اجلاء دیگری مانند اسحاق بن عفار (برای نمونه: الکافی، ج ۳، ص ۳۲۴، ح ۷) و جمیل بن صالح (برای نمونه: الکافی، ج ۴، ص ۵۴، ح ۱) نیز از او نقل حدیث کرده‌اند. همچنین در هیچ جایی از تهذیبین، شیخ طوسی او را تضعیف نکرده است، گرچه معارضه با روایت صحیحه کرده باشد، (برای نمونه: تهذیب الأحكام، ج ۸، ص ۷۵؛ و ج ۳، ص ۱۷؛ و ج ۷، ص ۶۳). در قبیه نیز بدون اینکه شیخ صدق و قدحی در مورد او بیان کند روایاتش را آورده است.

لذا بالحاظ مجموع مطالب فوق، نسبت به وثاقت «عبد الملک بن عمرو»، اطمینان حاصل می‌شود.

ممکن است گفته شود که حداقل یکی از دو تعبیر «ماعداً القبل» و «غير الفرج» نقل به معنا است و از معمصوم صادر نشده است. اگر تعبیر «غير الفرج» از معمصوم صادر شده باشد و معنای «فرج» را «اعم از قبّل و دُبُر بدانیم، روایت دلالت بر حرمت وطی در دبر دارد، نه حلیت آن.

اما بیان شد که «فرج» ظهور در خصوص قبّل دارد؛ علاوه اینکه همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد، نقلی که مشتمل بر لفظ «قبل» است، بر نقل دیگر مقدم است؛ لذا این روایت بر حلیت وطی در دبر دلالت دارد.

این نقل به خاطر وجود کلمه «بعینه» گویا صریح در جواز وطی در دبر حائز است. مرحوم شیخ در رسائل در بیان حدیث «کل شيء حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»^۱ به این نکته اشاره کرده است که مراد از «بعینه» شناخت شخص حرام است^۲ و منظور این است که معنای مجازی و توسعی از کلمه «الحرام» اراده نشده

۱. شیخ انصاری دو روایت را هم در رسائل (برای نمونه: فائد الأصول، ج. ۲، ص. ۲۰۱-۲۰۰) و هم در مکاسب (ج. ۲، ص. ۱۷۵، ۱۷۶ و ۲۲۰) نقل کرده است:
... «كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعْيَنَهُ» و «كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعْيَنَهُ»...، (فائد الأصول، ج. ۲، ص. ۲۰۱).

اما نقل اول، اصلاً صحیح نیست، بله روایتی از عبد الله بن سلیمان، مشابه این نقل ولی با ناقوت بسیار وجود دارد. (وسائل الشیعه، ج. ۲۵، ص. ۱۱۸، ح. عن أحمد بن محمد بن الكوفی عن محمد بن أحمد التهیدی عن محمد بن الولید عن أبي عبد الرحمن عن عبد الله بن سلیمان عن أبي عبد الله علیه السلام «في الجبن قال: كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى يَجِينَكَ شَاهِدَانِ يَشَهِدُانِ أَنَّ فِيهِ مِيتَةٌ»).

نقل دوم نیز با وجود اینکه مفادش در روایات آمده اما نقل شیخ انصاری در هیچ‌یک از منابع روایی نیامده است: زیرا نقل این روایت در کتب روایی چنین است:

وسائل الشیعه، ج. ۲۴، ص. ۲۳۶، ح. ۲: عن عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله علیه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ حَرَامٌ وَ حَلَالٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبْدَأْتَهُ تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعْيَنَهُ فَتَذَدَّعُ». «

وسائل الشیعه، ج. ۲۵، ص. ۱۱۸، ح. ۱: عن عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سلیمان قال: «سألت أبا جعفر علیه السلام... كُلُّ ما كان في حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدفعه».

وسائل الشیعه، ج. ۲۵، ص. ۱۱۹، ح. ۷: عن معاویة بن عمّار عن رجل من أصحابنا قال: «كنت عند أبي جعفر علیه السلام فسألته رجل عن الجبن فقال: كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ الْحَلَالُ وَ الْحَرَامُ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ فَتَذَدَّعُ بَعْيَنَهُ». «

البنة نقل وسائل کمی با کتب اربعة مطبوع متفاوت است؛ اما در هر حال نقل شیخ انصاری مطابق با هیچ‌یک نیست. در هر حال نحوه نقل شیخ انصاری در نقل دوم، تأثیری در معنا ایجاد نمی‌کند.

۲. فائد الأصول، ج. ۲، ص. ۲۰۲.

است و چیزی نازل منزله آن نمی‌شود و جایگزینی ندارد. به عنوان مثال گاهی در پشت نامه به مقامات می‌نویسند: «بشخصه مفتوح نمایید»، هرچند هر نامه‌ای که به کسی نوشته می‌شود به معنای آن است که خود شخص نامه را باز کند، ولی مقصود از تعبیر مذکور آن است که گمان نشود برخی که تنزیلاً در حکم شخص هستند، می‌توانند آن را نگاه کنند و این نوشته تأکید برای نفی است.

در مقام نیز تعبیر «بعینه» بدین جهت است که معنای توسعی و مجازی «قبل» اراده نشده، بلکه همان معنای حقیقی آن مراد است؛ پس ذکر قُبل از باب مثال نیست و شامل دُبر نمی‌شود؛ لذا این روایت گویا صریح در جواز وطی دبر است. اگر دو روایت را متعدد و معتبر بدانیم، نسبت به صدور کلمه «بعینه» که در نقل اول وجود دارد حجت داریم؛ ولی اگر طبق نظر مختار، حداقل یکی از دو روایت، نقل به معنا باشد، زیاده بودن کلمه «بعینه» باید بررسی شود.

مطلوب دوم: قرائن عدم زیاده «بعینه» در «ما عادا القبل منها بعینه»
چند قرینه، اصل عدم زیاده^۱ در «بعینه» را تقویت می‌کند:

قرینه اول: این کلمه برای تأکید است و اسقاط کلمات تأکیدی، امری متعارف است؛ زیرا بدون آن نیز معنا واصل می‌شود؛ اما اینکه این کلمه در اصل وجود نداشته باشد و برای دفع توهمندی در دبر، زیاد شده باشد، امر متعارفی نیست؛ لذا احتمال اسقاط این کلمه راجح است.

قرینه دوم: اسقاط این کلمه در نقل «سلمه بن خطاب» واقع شده و او شخصی است که نجاشی درباره او «ضعیف فی الحدیث» تعبیر کرده است.^۲ معنای این عبارت آن است که ضبط او مثل دیگران مُتقن نیست و نقل دیگران بر او تقدّم دارد و در اینجا نیز نقل دیگر که کلمه «بعینه» دارد و روایت معتبری است مقدم می‌شود. مؤید این مدعای روایت عمر بن حنظله در اخبار علاجیه است که در صورت تعارض نقل‌ها، «أوثقهما في

۱. استاد^۳ معتقدند در دوران بین احتمال نقیصه و احتمال زیاده، چنین نیست که همواره اصل عدم زیاده جاری باشد؛ بلکه بر حسب موارد مختلف، نتیجه تفاوت دارد.

۲. رجال النجاشی، ص ۱۸۷، رقم ۴۹۸.

الحاديـث» مقدـمـ استـ.

بررسـى جـمـع طـوـائـف شـشـگـانـه روـاـيـات

مطلوب اول: تعارض دسته دوم و سوم با روایت عبد الملک بن عمرو باللحاظ مطالب فوق، می‌توان گفت: روایات دسته اول^۱ - همان‌گونه که بیان شد^۲ - مراتب مختلف وطی در قبـلـ حائـضـ راحـرامـ کـرـدهـ وـ نـاظـرـ بـهـ سـایـرـ اـسـتـمـتـاعـاتـ نـیـسـتـ. روایات دسته دوم^۳ و سوم^۴ به ترتیب استمتعاب به محدوده‌ای که پیراهن می‌پوشاند و استمتعاب از ناف تا زانو را منع کرده بود که از آنها حرمت وطی در دبر نیز استفاده می‌شود. روایات این سه دسته اول از نظر سندي معتبر است.

۱. البته استاد ^۱ مقبوله عمر بن حنظله را که در آن روایت اوئق مقدم داشته شده، مختص به فرض مخاصمه می‌داند نه تعارض خبرین. در مرفوعه زاره نیز با اینکه در مورد خبرین، امام ^۲ اوئق بودن را ملاک قرار داده‌اند، اما سند روایت، ضعیف است، (مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۲۰۴، ح ۲؛ عوالی الالـیـ، روی العـالـمـ مـرـفـوعـاـ إـلـىـ زـارـةـ بـنـ أـعـمـنـ قـالـ: «سـأـلـتـ الـبـاقـرـ ^۳ فـقـلـتـ: جـعـلـتـ فـدـاكـ يـاتـيـ عـنـكـ الـخـبـرـانـ أـوـ الـحـدـيـثـانـ الـمـتـعـارـضـانـ فـبـأـيـهـمـ أـخـذـ فـقـالـ ^۴: يـاـ زـارـهـ خـذـ بـمـاـ اـشـهـرـ بـيـنـ أـصـحـاحـبـكـ وـ دـعـ الشـذـاـ النـادـرـ فـقـلـتـ: يـاـ سـيـدـيـ إـنـهـمـ مـعـاـ مـشـهـورـانـ مـرـوـيـاتـ مـأـثـورـانـ عـنـكـ فـقـالـ ^۵: خـذـ بـقـوـلـ أـعـدـلـهـمـ عـنـكـ وـ أـوـتـهـمـاـ فـيـ نـفـسـكـ فـقـلـتـ: إـنـهـمـ مـعـاـ عـدـلـانـ مـرـضـيـاتـ مـوـقـعـانـ فـقـالـ ^۶: انـظـرـ مـاـ وـاقـعـ مـنـهـمـ مـذـهـبـ الـعـامـةـ فـاتـرـكـهـ وـ خـذـ بـمـاـ خـالـفـهـمـ قـلـتـ: رـبـمـاـ كـانـاـ مـعـاـ مـوـافـقـيـنـ لـهـمـ أـوـ مـخـالـفـيـنـ فـكـيـفـ أـصـنـعـ فـقـالـ: إـنـهـمـ مـعـاـ مـوـافـقـانـ لـلـاحـتـيـاطـ أـوـ مـخـالـفـانـ لـهـ فـكـيـفـ أـصـنـعـ فـقـالـ ^۷: إـذـنـ فـخـيـرـ أـحـدـهـمـ فـتـاخـذـ بـهـ وـ تـدـعـ الـأـخـيـرـ»).

علاوه اینکه ممکن است گفته شود که اخبار علاجیه از جمله مقبوله عمر بن حنظله شامل فرض اتحاد خبرین نیست. در هر حال ذکر مقبوله عمر بن حنظله در مقام فقط جهت تأیید است، نه استدلال.
۲. عن علي بن الحسن عن العباس بن عامر و جعفر بن محمد بن حكيم عن أبيان بن عثمان عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سـأـلـتـ أـبـاـ عـبـدـ اللهـ ^۸ عـنـ الـرـجـلـ ماـ يـحـلـ لـهـ مـنـ الـظـامـتـ قـالـ: لـاـشـيـءـ حـشـيـ تـظـهـرـ»، (تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۵، ح ۱۶؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۳۲۰، ح ۱۲).

۳. در بررسی فوای شهید اول (کراحت مطلق تمنع از حاضر) گذشت.

۴. عن العباس بن عامر عن حجاج الخشاب قال: «سـأـلـتـ أـبـاـ عـبـدـ اللهـ ^۹ عـنـ الـحـاضـرـ وـ التـفـسـاءـ ماـ يـحـلـ لـرـوـجـهـاـ مـنـهـاـ قـالـ: تـلـبـسـ درـعـاـ نـمـ تـضـطـعـجـ مـعـهـ»، (تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۵، ح ۱۳؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۳۲۴، ح ۳).

۵. عن الحلبی عن أبي عبد الله ^{۱۰}: في الحاضر ما يحل لزوجها منها قال: تذر يا زار إلى الزكبيين وتخرج سترتها ثم له ما فوق الإزار، (كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۹۹، ح ۲۴؛ تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۴، ح ۱۱؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۳۲۳، ح ۱).

مرسله عمر بن حنظله^۱ که در دستهٔ چهارم قرار داشت، بر اختصاص جواز به تفخیذ و در نتیجه بر حرمت وطی دربر دلالت دارد؛ ولی از نظر سندی ضعیف است و ازین روایات دستهٔ پنجم نیز تنها روایت عمر بن یزید بر حرمت وطی دربر حائض دلالت دارد که این روایت هم از نظر سند معتبر نیست.

از روایات دستهٔ ششم، تها روایت معتبری که بر اختصاص حرمت به قبل و جواز وطی دربر حائض دلالت دارد، روایت عبد الملک بن عمرو است.

از آنجاکه روایات دستهٔ چهارم و پنجم ضعف سندی دارد و روایت دستهٔ اول هم دلالت بر حرمت وطی دربر نداشت، پس بین روایات دستهٔ دوم و سوم -که دلالت بر حرمت وطی دربر حائض دارند- و روایت عبد الملک بن عمرو -که دلالت بر جواز آن دارد- تعارض وجود دارد.^۲

مطلوب دوم: عرفی نبودن حمل روایات دستهٔ دوم و سوم بر کراحت در جمع روایات متعارض باید بین آنها جمع عرفی کرد و در صورت عدم وجود جمع عرفی، به سراغ مرتجحات باب تعارض رفت.

ممکن است گفته شود نهی از مراتب مختلفی که در دسته‌های اول^۳ تا سوم روایات است، حمل بر کراحت می‌شود؛ بنابراین وطی در دُبُر مکروه است و کراحت با جوازی که از روایت عبد الملک بن عمرو استفاده می‌شود منافاتی ندارد و حرمت، اختصاص به وطی در قبیل خواهد داشت.

۱. أحمد بن محمد عن البرقي عن عمر بن یزيد قال: «قلت لأبي عبد الله عليهما السلام ما للزجل من الحائض قال ما بين أليتها ولا يوقب»، تهذيب الأحكام، ج. ۱، ص. ۱۵۵، ح. ۱۵؛ وسائل الشيعة، ج. ۲، ص. ۳۲۲، ح. ۸. دلیل ارسال روایت، عدم امکان نقل مستقیم بر قی از عمر بن یزید است.

۲. البته چنان‌که استاد^۴ در بررسی دستهٔ دوم فرموده است، در بین امامیه کسی به ظاهر این دسته که فقط همان روایت حجاج ختاب است، فتوأ نداده است. عن حجاج الختاب قال: «سألت أبا عبد الله عليهما السلام عن الحائض والنفاس ما يحل لزوجها منها قال: تلبس درعاً ثم تضطجع معه»، (تهذيب الأحكام، ج. ۱، ص. ۱۵۵، ح. ۱۳؛ وسائل الشيعة، ج. ۲، ص. ۳۲۴، ح. ۳). علاوه اینکه این روایت بر حرمت وطی دربر دلالت ندارد.

۳. اینکه علاوه بر دستهٔ دوم و سوم، دستهٔ اول نیز مطرح شده، باقطع نظر از مطلب اول و مطلبی است که در بررسی فتاوی شهید اول (ذیل بررسی روایات دستهٔ اول) آمد. در مطلب سوم نیز باقطع نظر از این نکته، روایات دستهٔ اول در کنار دستهٔ دوم و سوم لحاظ شده است.

قرینه حمل بر کراحت نیز اختلاف مراتب نهی در این روایات است که به کراحت شدید تا خفیف حمل می‌شود؛ زیرا نفس اختلاف مراتب امریانهی، قرینه بر الزامی نبودن حکم است؛ مثلاً امر به مراتب مختلف نوح در منزوحات بشر و امر به مراتب مختلف نماز شب^۱ حمل بر استحباب با مراتب مختلف آن می‌شود. اما جمع مذکور نادرست است؛ زیرا عرفی نیست که در روایتی گفته شود: استمتاع از ناف تازانو حلال نیست و در روایت دیگر گفته شود: جز قبل، باقی موضع، حلال است.

مطلوب سوم: ترجیح روایت عبد الملک بر روایات معارض
با مراجعه به مرجحات باب تعارض مشخص می‌شود که روایت عبد الملک بن عمر و به سه جهت بر روایات دسته اول تا سوم ترجیح دارد:

الف. دسته اول تا سوم، مخالف ظاهر کتاب هستند؛ زیرا آیه اعتزال^۲ تنها بر حرمت جماع (که «قرب» کنایه از آن است) دلالت دارد با اینکه مستفاد از روایات مذکور، حرمت سایر تمتّعات نیز، هست.

ب. دسته اول تا سوم دارای شذوذ فتوایی و مخالف مشهور هستند؛ زیرا فقط عبیده سلمانی^۳ (از خواص امیر المؤمنین) و سید ابوالملکارم صاحب بلبل القلائل^۴ مطابق دسته اول فتوا داده‌اند، و مطابق دسته دوم قائلی وجود ندارد و دسته سوم فقط مطابق رأی مرحوم سید مرتضی است که محقق اردبیلی نیز در مجمع الفائدہ بدان متمایل است^۵ البته در زبدة

۱. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۷۹، «أبواب الماء المطلق»، باب ۱۵-۲۲. به عنوان نمونه درباره میته: وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۹۵، باب ۲۲: «باب ما ينحر لوقع الميته واغتسال الجنين»، ح ۵۰ و ۷.

۲. ر.ک: مصبح المتهجد، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۳۸؛ الإقبال، ج ۳، ص ۳۵۰؛ بحار الأنوار، ج ۸۴، ص ۱۱۶، «باب ۶ فضل صلاة الليل و عبادته»؛ و ص ۱۸۶، «باب ۱۱ آداب القيام إلى صلاة الليل و الدعاء عند ذلك»؛ و ص ۱۹۴، «باب ۱۲ كتبية صلاة الليل و الشفع والوتر و سنته وأدابها و أحكامها».

۳. «وَسَأَلُوكَنَّكَ عَنِ التَّجْيِيسِ فَلَمْ يَأْذِنْ فَأَعْتَرُكُ الْيَسَاءَ فِي التَّجْيِيسِ وَلَا تَقْرَبُوهُ حَتَّى يَتَهَرَّنَ»، البقرة، ۲۲۲.

۴. أحکام القرآن (ابن عربی)، ج ۱، ص ۱۶۲؛ التفسیر المنیر (زحلی)، ج ۲، ص ۳۰۱.

۵. بلبل القلائل، ج ۱، ص ۱۵۱.

۶. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱، ص ۱۵۳.

البيان آن را نپذیرفته است؛ لذا ممکن است گفته شود که روایات دسته اول تا سوم مرجوح است.

ج. مفاد روایات دسته سوم موافق با فتوای عامه است؛ زیرا مالک بن انس، فقیه مدینه که امام علیؑ در آن زندگی می‌کرده و از ناحیه دستگاه خلافت هم تأیید می‌شده و کتاب موطأه را به دستور منصور نوشته^۱ و همچنین أبوحنیفه فقیه کوفه که اکثر سؤال‌کنندگان از امام صادق علیه السلام اهل آن بوده‌اند، استمتعان از ناف تازانی حائض را حرام می‌دانند^۲؛ لذا حمل بر تقیه حملی بسیار قوی است.

نتیجه نهایی: احتیاط استحبابی مؤکد در اجتناب از وطی دبر در نتیجه تنها روایت عبدالملک بن عمرو باقی می‌ماند که به مقتضای آن وطی در دبر حائض جائز است^۳؛ البته به جهت اینکه مسئله اختلافی است و اطلاق آیه شریفه «وَلَا تَقْرِبُوهُنَّ»^۴ شامل وطی در دبر هم می‌شود، احتیاط استحبابی مؤکد در اجتناب از آن است.

۱. زبدة البيان، ص ۳۲.

۲. الإمامة والسياسة، ج ۲، ص ۲۰۳-۲۰۲.

۳. الخلاف، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷؛ المحلی بالأثار، ج ۱، ص ۳۹۵، مسألة ۲۶۰؛ الشرح الكبير (عبدالرحمن ابن قدامة)، ج ۸، ص ۱۳۰.

۴. مقتضای اصل عملی نیز براثت است.

۵. البقرة، ۲۲۲.

بورسی تحقق نشوز با عدم تمکین از ذبیر

مسئله ۳: «ذکر بعض الفقهاء ممن قال بالجواز أنه يتحقق النشوز بعدم تمکین الزوجة من وطئها ذبراً وهو مشكل لعدم الدليل على وجوب تمکینها في كل ما هو جائز من أنواع الاستمتاعات حتى يكون تركه نشوزاً».

قائلین به تحقق نشوز با عدم تمکین از ذبیر

طبق ظاهر کلام مرحوم سید و مرحوم آقای حکیم، فتوای به تحقق نشوز با امتناع از وطی در ذبیر، شاذ است؛ زیرا مرحوم سید در این مسئلہ، «بعض الفقهاء» تعبیر کرده و مرحوم آقای حکیم مراد مصنف راتنها صاحب جواهر دانسته است.^۱ ولی با مراجعت به منابع فقهی مشخص می‌شود که قول به نشوز شاذ نیست و حتی با توجه به صراحت یا ظهور عبارات بسیاری از فقهاء - که در ادامه خواهد آمد - می‌توان قائل به شهرت قول مذکور شد و برخی مانند مرحوم فیض نیز این قول را به مشهور نسبت داده‌اند.^۲ البته قول به عدم تحقق نشوز هم مشهور است.

کسانی که ظاهر عباراتشان تحقق نشوز است و یا ممکن است^۳ مرادشان این

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۸.

توجه شود که این مسئلہ ارتباطی به وطی حاضر ندارد؛ بلکه محل کلام در این است که طبق نظر کسانی که وطی ذبیر را جایز می‌دانند، آیا عدم تمکین زن از این ناحیه موجب نشوز است؟ واضح است که این مسئلہ طبق مبنای کسانی که وطی ذبیر را به صورت کلی حرام می‌دانند معنا ندارد؛ لذا اگر فقهی در حال حیض وطی ذبیر را حرام بداند اما در غیر حیض جایز بداند، این مسئلہ باز هم مطرح است.

۲. مستمسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۶۴.

۳. مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۹۵-۲۹۶.

۴. حتی اگر تحقق نشوز در فرض امتناع از وطی ذبیر در برخی عبارات، احتمال قابل توجهی باشد، برای مناقشه در کلام صاحب عروه و مرحوم آقای حکیم کافی است؛ زیرا دیگر نمی‌توان ادعا کرد که تحقق نشوز در چنین فرضی قولی شاذ است.

باشد عبارت اند از:

- شیخ طوسی در مبسوط: «و تستحق النفقة بالطاعة والتمكين من الاستمتاع و يسقط بالعصيان والمنع من الاستمتاع»^۱
- ابوالصلاح حلبی در الکافی: «يلزمها طاعته في نفسها»^۲
- مراد از عبارت حلبی این است که زن در باره خودش باید از شوهر اطاعت و تمکین کند؛ البته این لرور اطاعت در مواردی مثل وطی در قبل حائض که حرام است، وجود ندارد؛ زیرا «الاطاعة لمخلوق في معصية الخالق».^۳ اگر ایشان استمتع از دُبر را جایز بداند^۴، اطاعت از زوج در این مورد راهنم واجب می شمارد.
- ابن زهره در غنیه^۵ نیز تعبیری مشابه ابو الصلاح دارد.^۶

• مرحوم ابن براج در المهدب:

ایشان شرط وجوب نفقة راتمکین کامل زوجه دانسته و در تعریف تمکین کامل گفتة: «و التمكين الكامل هو تسليم نفسها اليه و تمكينه منها على الإطلاق ... فإن لم تسلم نفسها اليه ولا تتمكنه التمكين الكامل مثل أن تقول له: أسلم نفسى إليك في بيت أبي أو بيته أو بيت الفلانى أو المحلة الفلانية، فلأنفاقة لها لأن التمكين الكامل ما وجد»^۷

۱. المبسوط، ج ۴، ص ۳۲۸.

۲. الکافی في الفقه، ص ۲۹۴.

۳. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۳۸۱، ح ۵۸۳۲؛ وسائل الشيعة، ج ۱۱، ص ۱۵۷، ح ۷؛ و ح ۱۵، ص ۱۷۴، ح ۱۶؛ و ح ۱۵، ص ۱۵۴، ح ۷؛ و ح ۱۵۵، ص ۱۵۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۲۰، ح ۱۷.

۴. چنان که در مباحث سابق (بررسی حکم وطی دبر) استاد^۸ فرموده است، انتساب جواز وطی دبر به حلبیون ناشی از حدس است و در هر حال نسبتی است که ثابت نیست و در «الکافی» ایشان نیایا با اثباتاً نظری نداده است. البته این مطلب تأثیری در آنچه استاد^۸ در مقام فرموده است ندارد؛ زیرا آنچه در مقام مهم است، این است که با فرض جواز وطی دبر آیا نشوز با امتناع از وطی دبر محقق می شود؟ ظاهر عبارت حلبی این است که زن باید خود را تسليم تام کند.

۵. غنیة النزع، ص ۳۵۲.

۶. چنان که در مباحث سابق (بررسی حکم وطی دبر) بیان شد، ابن زهره وطی دبر را جایز می داند، (غنیة النزع، ص ۳۶۱).

۷. المهدب (ابن براج)، ج ۲، ص ۳۴۷.

- البته ایشان با اینکه در ادامه برای «علی الاطلاق» مکان‌های مختلف را مثال می‌زند، ولی می‌توان مصدق آن را هر چیزی دانست که شرعاً جایز است.
- محقق در شرایع: در بحث شروط نفقة زوجه: «فلو بذلت نفسها في زمان دون زمان أو مكان دون مكان آخر مما يسوغ فيه الاستمتاع لم يحصل التمكين».^۱
 - شهید ثانی در مسالك، در تبیین مراد مصنف (صاحب شرایع) از تمکین کامل فرموده است: «ويمكن أن يزيد بالمكان ما يعمّ البدن كالقبل وغيره مما يسوغ فيه الاستمتاع، وكلاهما يعتبر في التمكين».^۲

لذا طبق نظر شهید ثانی هر دو (لزوم تبعیت از زوج در هر مکان و نسبت به هر موضوعی از بدن زن) در تمکین کامل لازم و معترض است. البته ایشان فرموده است: «وإن كان الأول أظهر في المراد»؛ یعنی اینکه مراد از مکان در عبارت شرائع، معنای اقل باشد، اظهر است.

- محقق در النافع: «فيشرط في وجوب نفقتها شرطان العقد الدائم، فلا نفقة لمستمتع بها. والتمكين الكامل ...».^۳

• یحیی بن سعید در الجامع للشرايع: «إئمماً يجب النفقة في النكاح بأن يكون دائمًا، وتمكنه الزوجة من الاستمتاع تمكيناً كاملاً، فلو أمكنته من القبيل فقط ... لم يكن لها عليه نفقة».^۴

ظاهر این تعبیر این است که با عدم تمکین نسبت به تمتع از غیر قبل، نشوز حاصل می‌شود؛ زیرا عدم وجوب نفقة کاشف از نشوز است؛ زیرا برای عدم وجوب نفقة زوجه وجهی به غیر از نشوز وجود ندارد.

• علامه در قواعد:

«إئمماً تجب النفقة بالعقد الدائم مع التمكين دائمًا، ولا تجب بالمتعة، ولا لغير الممكنة من نفسها كل وقت، في أي موضع أراد.

۱. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۹۱.
 ۲. مسالك الأقوام، ج ۸، ص ۴۳۹-۴۴۰.
 ۳. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۹۵.
 ۴. الجامع للشرايع، ص ۴۸۷.

فلو مکنست قبل او منعت غيره سقطت نفقتها». در بحث نشوز هم فرموده: «ويندرج تحت النشوز المنع من الوطء والاستمتاع فى قبل أو دبر».^۲

در تبصره^۳ و ارشاد^۴ ایشان «تمکین تام» را شرط وجوب نفقة دانسته است.

• شهید اول در الملمعه: «تجب نفقة الزوجة بالعقد الدائم بشرط التمکین الكامل في كل زمان و مكان يسوغ فيه الاستمتاع، فلا نفقة للصغرى وللناشرة».^۵ از تعبیر ایشان نیز می توان استفاده کرد که منع از هر یک از استمتاعاتِ مجاز، موجب نشوز و عدم استحقاق زن نسبت به نفقة می شود.

• مرحوم فاضل مقدار در التتفییح: «إن المراد بالتمکین التام هو طاعتھا لزوجھا عند طلب مباشرتها قبل أو دبراً أي وقت أراد وأي مكان أراد مما يجوز فيه الاستمتاع شرعاً و عرفاً».^۶

مراد ایشان آن است که استمتاع باید در مواضعی باشد که عرفاً^۷ و شرعاً مجاز است.

• کلام شهید ثانی در مسالک: کلام ایشان در شرح عبارت شرائع بیان شد.

• مرحوم فیض در مفاتیح الشرایع: «ويشترط في وجوبها التمکین التام منها، أي التخلية بينها وبينه بحيث لا يخصّ موضعها ولا مكانها ولا وقتاً على المشهور».^۸ چنان که ملاحظه می شود ایشان وجوب تمکین تام -که از موارد آن تمکین نسبت به همه مواضع بدن است- را به مشهور نسبت داده است.

• صاحب ریاض: استمناع زوجه از وطی در قبیل در حال حیض موجب تحقق نشوز

۱. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۱۰۳.

۲. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۱۰۸.

۳. تبصرة المتعلمين، ص ۱۴۴.

۴. إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۳۳ و ۳۶.

۵. الملمعة الديمثيقية، ص ۱۸۹.

۶. التتفییح الرابع، ج ۳، ص ۲۷۷.

۷. استاده^۹: ادخال در گوش و چشم، تمنع عرفی نیست؛ لذا زن نسبت به این موارد لام نیست تمکین کند.

۸. مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۹۵-۲۹۶.

نمی شود؛ زیرا شرعاً جایز نیست. بعد فرموده: «وَكَذَا دِبْرًا مَنْعَانِهِ».!^١ یعنی اگر قائل به حرمت وطی در در بر حائض باشیم، با امتناع زوجة حائض از آن، نشور حاصل نمی شود. مفهوم این کلام آن است که اگر وطی در در بر در حال حیض جایز باشد، با عدم تمکین زوجه نسبت به آن نشور حاصل می شود.

* مرحوم فاضل هندی در کشف اللثام: «فَلَوْ مَكِنَتْ قَبْلًا وَمُنْعِتْ غَيْرَهُ مِنَ الدِّبْرِ أَوْ سَائِرِ الْاسْتِمْتَاعَاتِ لِالْعَذْرِ سَقَطَتْ نَفْقَتُهَا كَلَّا وَبَعْضًا كَمَا مَرَّ، مَعَ احْتِمَالِ عَدْمِ السَّقْطَةِ أَصْلًا».^٢

ظاهراً ایشان به این نظر که با منع از تمتع به غیر قبل، نفقة ساقط می شود، تمايل دارد؛ البته ایشان در مباحث بعدی (مسقطات نفقه) احتمال عدم سقوط نفقه رانیز مطرح کرده است: «وَيَنْدِرُ تَحْتَ النَّشُوزِ الْمَنْعُ مِنَ الْوَطِءِ وَالْاسْتِمْتَاعَ فِي قَبْلِ أَوْ دَبْرِ أَوْ غَيْرِهِ مَاعْلَى وَجْهِ كَمَا عَرَفْتُ».^٣ اما تعییر «علی وجه» در اینجا نشانگر تمايل ایشان به تحقق نشور و سقوط نفقه است.

* صاحب جواهر: «لَوْ مَكِنَتْهُ قَبْلًا وَمُنْعِتْ غَيْرَهُ مِنَ الدِّبْرِ أَوْ سَائِرِ الْاسْتِمْتَاعَاتِ لِالْعَذْرِ سَقَطَتْ نَفْقَتُهَا أَجْمَعٌ فِي أَقْوَى الْوَجْوهِ».^٤
سپس فرموده است: «قَدْ تَقدَّمَ قَوْةُ سَقْطَةِ نَفْقَتِهَا إِجْمَعًا بِذَلِكِ وَاحْتِمَالِ التَّعْيِضِ وَعَدْمِ السَّقْطَةِ».^٥

عبارت ایشان اشاره به سه دیدگاه موجود در مسئله است:

الف) سقوط کل نفقه؛

ب) عدم سقوط؛

ج) تعیض در نفقه؛ یعنی استحقاق به میزان تمکین.

صاحب جواهر معتقد به نظریه نخست است؛ لذا با عدم تمکین نسبت به دُبر، نفقه کلأساقط است.

١. ریاض المسائل، ج ١٢، ص ١٦٨.

٢. کشف اللثام، ج ٧، ص ٥٥٨.

٣. کشف اللثام، ج ٧، ص ٥٧٦.

٤. جواهر الكلام، ج ٣١، ص ٣٥٣.

٥. جواهر الكلام، ج ٣١، ص ٣٥٣.

از عبارت‌هایی که نقل شد استفاده می‌شود که تعداد قابل توجهی از فقهاء تمکین از وطی در دبر را از حقوق زوج و ممانعت از آن را موجب نشوز زوجه و عدم استحقاق وی نسبت به نفقه می‌دانسته‌اند؛ بنابراین برخلاف آنچه که از تعبیر عروه و مستمسک بر می‌آید، این قول نه تنها نادر نیست، بلکه مشهور است.

ادله تحقق نشوز با عدم تمکین از دُبُر

حال باید ادله تحقق نشوز به سبب عدم تمکین از دُبُر، بررسی شود. در حقیقت اگر ثابت شود وطی دبر از حقوق مرد است، نشوز زن در فرض امتناع از وطی دُبُر ثابت می‌شود. این ادله عبارت‌اند از: قرآن کریم و روایات.

دلیل اول: قرآن کریم

در قرآن کریم ممکن است به دو آیه تمسک شود:

آیه اول: آیه حرث

آیه اول، آیه «نساؤْكَهُ حَرَثٌ لَّكُنَّ فَأَنْوَا حَرَثَكُنَّ أَنَّ شَيْئَنَ»^۱ است.

تقریب استدلال: دلالت آیه بر جواز مطلق انتفاع از «محصول کشت»

تقریب استدلال این است که «حرث» در آیه شرife به معنای «محصول» است. مفاد آیه چنین است: زنان شما به منزله کشت و محصولی هستند که خداوند برای شما فراهم نموده (در روایات تعبیری مانند ریحانه و امثال آن نیز در توصیف زنان آمده است^۲) و شما از این محصول به هر طریق و در هر زمان که بخواهید، می‌توانید

۱. البقرة، ۲۲۳.

۲. الكافي، ج، ۵، ح، ۵۱۰، ص: ۳؛ أبو علي الأشعري عن بعض أصحابنا عن جعفر بن عبيدة عن عباد بن زياد الأنصاري عن عمرو بن أبي المقدام عن أبي جعفر عليه السلام وأحمد بن محمد العاصمي عن حذفة عن علی بن محمد البصري عن علي بن حسان عن عبد الرحمن بن كثير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: في رسالة أمير المؤمنين عليه السلام إلى الحسن عليه السلام لا تملك المرأة من الأمر ما يجاوز نفسها فإن ذلك أنعم لحالها وأخرى لباليها وأدوم لجمالها فإن المرأة ريحانة وليس بفهمانة ولا تعد بكرامتها نفسها وأغضض بصرها بسترك واكتفها بحجابك ولا تطمعها أن تشفع لغيرها فيميل عليك من شفعت له عليك معها واستبق من نفسك بقية فإن إمساكك نفسك عنهن و هن يرين أنك ذو افتخار خير من أن يرین منك

بهره‌مند شوید؛ بنابراین آیه بر جواز وطی در دبر دلالت دارد و از اطلاق آن نیز وجود تمکین زن استفاده می‌شود؛ زیرا در صورت عدم تمکین زن از وطی در دبر، «حرث» بودن زن برای مرد صدق نمی‌کند و این خلاف اطلاق آیه شرife است.

اشکال: ظهور «حرث» در «کشتزار» در آیه شرife

اما چنان‌که در مباحثت سابق (بررسی جواز وطی دبر) گذشت، «حرث» به معنای «محصول و شئ و روئیده شده» به کار نمی‌رود، و معنای متعارف آن یکی از دو مورد زیر است:

الف. معنای مصدری.

ب. موضع الحرث؛ یعنی زمینی که در آن حرث می‌شود.

و در آیه شرife فقط به معنای دوم یعنی «موضع الحرث» است؛ زیرا معنا ندارد گفته شود که زن‌ها به منزله «شخم زدن و آماده کردن زمین و بذر پاشی» هستند بلکه معنای دوم مناسبت دارد؛ یعنی زن‌های شما «کشتزار» شما هستند؛ لذا آیه ناظر به توالد و تناسل است و در مقام بیان حکم وطی در دبر نیست، چنان‌که در روایات نیز به همین مطلب تصريح شده است.^۷ در نتیجه آیه مذکور، فقط وطی در قبیل را

حالاً علی انکسار.

۱. أحمد بن محمد بن عیسی عن علی ابن أسباط عن محمد بن حمران عن عبد الله ابن أبي بعفور قال: «سالت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتی المرأة في دربها قال: لا بأس إذا رضيتك قلت: فلين قول الله تعالى: (فَأَتُؤْخَذُ مِنْ عِنْتَ أَمْرَكَ اللَّهُ) قال: هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله ان الله تعالى يقول: (إِنَّا وَكُنَّا حَرَثٌ لَكُنَّا فَأَتُوا حَرَثَكُنَّا أَنِّي شَتَّنَ)، (تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۴، ح ۲۹؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ح ۱۴۶).

عنه (احمد بن محمد بن عیسی) عن معمر بن خلاد قال: «قال أبو الحسن عليه السلام أني شيء يقولون في ابیان النساء في اعجراهن قلت: إنه بلغني أن أهل المدينة لا يرون به بأسا فقال: إن اليهود كانت تقول إذا أني الرجل المرأة في خلفها خرج الولد أحوال فائز الله عليه السلام (إِنَّا وَكُنَّا حَرَثٌ لَكُنَّا فَأَتُوا حَرَثَكُنَّا أَنِّي شَتَّنَ) من خلف أو قدام خلافاً لقول اليهود ولم يعن في أدبارهن»، (تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۲؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ح ۱۴۱).

۲. ممکن است گفته شود که حتی اگر مراد از «حرث»، «محصول کشت» هم باشد باز هم استدلال تام نیست؛ زیرا تمامیت استدلال - چنان‌که در تقریب استدلال بیان شد - متوقف بر اطلاق آیه شرife است در حالی که معنای «أَنِّي شَتَّنَ»، محتمل است زمان یا مکان تمعنات باشد نه موضع تمعن از بدن زن.

به عنوان حق مرد ثابت می‌کند.

آية دوم: آية «خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» آية دوم، آية شريفة «خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» است.

تقریب استدلال: عدم تأمین آرامش مرد پا نداشتند حق و طی دیر

تقریب استدلال این است که زن برای سکون و راحتی مرد خلق شده است و ممکن است آرامش مرد بدون تمکین زوجه نسبت به وطی در دبر حاصل نشود؛ لذا تمکین نسبت به وطی، ذیر واجب است.

اشکال: صدور آیه جهت تذکر نعم الهی نه تشریع
اما این آیه شریفه برای جهات دیگر مثل بیان نعم الهی نازل شده و در مقام تشریع
اینکه زن نسبت به مرد چه تکلیفی دارد، نیست.

دلیل دوم: روایات

دلیل دومی که ممکن است برای اثبات حق بودن وطی دُبْر برای مرد استفاده شود، روایات است.

اگر به نقلی از روایت ابن أبي یعقوب^۱ که در آن قید «إذا رضيتك» آمده، أخذ شود، جواز وطی در دُبُر منوط به رضایت زوجه می‌شود و از حقوق زوج نیست؛ لذا عدم

اما استاد ^{الله} به تفصیل در مباحث سابق (بررسی جواز وطی دیر)، این مطلب را بررسی کرده و معتقد است که مواد از آنچه شنیدم، همان امری است که مورد تردید و سوال بوده که همان مواضع بدین زن است؛ لذا با قبول این معنا از حرث (محصول کشت)، اطلاق آیه کریمه اقتضا می کند انتفاع از هر بخشی از محصول کشت حابز باشد.

١٠. ومن آياته أنْ خلقَ لِكُنْدَرَةً مِنْ أَنْفُسِكُنْدَرَةً أَزْوَاجًا لِتُشْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُنْدَرَةَ مَوْذَةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لِيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَنَاهَكُونَ، (الإِيمَان، ٢٤).

٢- أحمد بن محمد بن عيسى عن علي ابن أبى طباطبائى عن محمد بن حمران عن عبد الله أبى بعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتى المرأة في ديرها قال: لا يأس إذا رضيت قلت: فأين قول الله تعالى: (فَأُنْهُنَّ مِنْ حِلْكَةِ أَمْرِكَ اللَّهِ) قال: هذا في طلب الولد فاطلبو الولد من حيث أمركم الله أن الله تعالى يقول: (إِنَّا كُنَّا حَرَثْنَا لَكُنَّا هَرَثْنَا كَذَلِكَ أَنْ شِئْنَتْ)، تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٤١٤، ح ٢٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ح ١٤٦.

تمکین نسبت به آن، موجب تحقق نشوز نمی‌شود.

اگر روایت مذکور -طبق نظر مختار- به جهت تعدد نقل^۱ و نپذیرفتن اصل عدم زیاده در مورد آن، کثار گذاشته شود^۲، برای اثبات آن که وظی در دربار حقوق شوهر است و امتناع از آن، موجب نشوز است، ممکن است به روایات دیگری تمسک شود که می‌توان آن‌ها را به چند دسته تقسیم کرد:

۱. چنان‌که در مباحث سابق (بررسی جواز وظی دبر) بیان شد، صحیحه مذکور، پرسش ابن أبي یغفور از امام صادق ع است که به چهار طریق نقل شده است. قید «اذا رضیت» فقط در یکی از نقل‌ها آمده و سایر نقل‌ها خالی از این قید هستند. البته دو نقل از نقل‌های فاقد قید مذکور، معتبر نیستند؛ ولی مؤید نقل معتبری هستند که قید «اذا رضیت» را ندارد.

نقل اول: احمد بن محمد بن عیسی عن علی این اسباب عن محمد بن حمران عن عبد الله ابن أبي یغفور قال: «سالت أبا عبد الله ع عن الرجل يأتي المرأة في دربها قال: لا يأس إذا رضيت قلت: فاين قول الله ع: (فَأَتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكَ اللَّهُ) قال: هذا في طلب الولد فاطلبو الولد من حيث أمركم الله ان الله تعالى يقول: (نِسَاءٌ كُنْدُخَرْتُ لَكُنْدُخَرْتُكُنْدَأَيْ شِئْنَهُ)، (تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۴، ح ۱۶۵۷).

وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۲).

نقل دوم: احمد بن محمد بن عیسی عن معاویة بن حکیم عن احمد بن محمد بن عثمان عن عبد الله ابن أبي یغفور قال: «سالت أبا عبد الله ع عن الرجل يأتي المرأة في دربها قال: لا يأس به»، (تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۱۶۶۲).

نقل سوم: تفسیر العیاشی: عن عبد الله بن أبي یغفور قال: «سالت أبا عبد الله ع عن إتيان النساء في أعيجاههن قال: لا يأس، ثم تلا هذه الآية (نِسَاءٌ كُنْدُخَرْتُ لَكُنْدُخَرْتُكُنْدَأَيْ شِئْنَهُ)، (تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳۳۰؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۲۷، ح ۱۰).

نقل چهارم: احمد بن محمد بن عیسی عن البرقی یرفته عن ابن أبي یغفور قال: «سالتنه عن إتيان النساء في أعيجاهن فقال: ليس به يأس وما أحبت أن تفعله»، (تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۶، ح ۲۸؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۷، ح ۶).

لذا ظاهراً تمام این نقل‌ها در اصل، یک روایت بوده و تفاوت‌ها ناشی از نقل به معناست؛ زیرا بسیار مستبعد است که این سوال چند بار از امام تکرار شده باشد.

۲. در بررسی جواز وظی دبر گذشت که دلیلی بر اصل عدم زیاده در مقام وجود ندارد؛ لذا استاد ع معتقد است که لائق قید «اذا رضیت» احرار نمی‌شود. البته چنان‌که در ادامه خواهد آمد، با این وجود اگر زن نسبت به وظی دبر راضی نباشد، از آنجا که دلیلی نداریم که وظی دبر از حقوق مرد است، لذا بدون رضایت زن، حق چنین کاری وجود ندارد، نه از این جهت که وظی دبر حرمت ذاتی (حتی در فرض رضایت زن) دارد؛ بلکه از آن جهت که تصرف در جسم دیگران نیز مانند تصرف در اموال آن‌ها بدون اذن صاحب آن حرام است.

رسائل نبوية: أحكام نذكير زوجها / فصل ١: حكم وطريق تبرير برسلي تتحقق نشوز بأعدم تمكين ازدواج

دسته اول: امر به اطاعت زوج در سیاق مستحبات

دسته اول، روایاتی است که اطاعت از زوج را در سیاق مستحبات مطرح کرده است.

روایت اول: جعفر بن أحمد القمي في كتاب الغایات، عن رسول الله ﷺ أنه قال:

«الأَخْبَرُكُمْ بِشَرَّ نَسَائِكُمْ قَالَوْا بَلِيْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: إِنَّ مِنْ شَرِّ نَسَائِكُمْ الْعَقِيمِ الْحَقُودَ الَّتِي لَا تَتَوَزَّعُ عَنْ قَبِيحِ الْمُتَبَرِّجَةِ إِذَا غَابَ عَنْهَا رُوجُهُ الْحَصَانِ مَعَ بَعْلَهَا الَّتِي لَا تَسْمَعُ قَوْلَهُ وَلَا تَطْبِعُ أَمْرَهُ إِذَا خَلَابَهَا بَعْلَهَا تَمَتَّعَ عَلَيْهِ تَمَّتَعَ الصَّعْبُ عِنْدَ رُكُوبِهَا وَلَا تَقْبَلُ مِنْهُ عَذْرًا وَلَا تَغْفِرُ لَهُ ذَنْبًا».^١

روایت دوم: عده من أصحابنا عن سهل بن زياد و محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى و على بن إبراهيم عن أبيه جمیعا عن الحسن بن محبوب عن على بن رئاب عن أبي حمزة قال: سمعت جابر بن عبد الله يقول: كنا عند التبی عليه السلام فقال:

«إِنَّ خَيْرَ نَسَائِكُمُ الْوَلُودُ الْوَدُودُ الْعَفِيفَةُ فِي أَهْلِهَا الْذَلِيلَةُ مَعَ بَعْلَهَا الْمُتَبَرِّجَةُ مَعَ زَوْجَهَا الْحَصَانُ عَلَى غَيْرِهِ الَّتِي تَسْمَعُ قَوْلَهُ وَتَطْبِعُ أَمْرَهُ وَإِذَا خَلَابَهَا بَذَلَتْ لَهُ مَا يَرِيدُ مِنْهَا وَلَمْ تَبْذَلْ كَتَبَذَلُ الرَّجُلِ».^٢

روایت سوم: عده من أصحابنا عن سهل بن زياد و محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد و على بن إبراهيم عن أبيه جمیعا عن ابن محبوب عن على بن رئاب عن أبي حمزة عن جابر بن عبد الله قال: سمعته يقول قال رسول الله عليه السلام:

«الأَخْبَرُكُمْ بِشَرَّ نَسَائِكُمْ الْذَلِيلَةِ فِي أَهْلِهَا الْعَزِيزَةِ مَعَ بَعْلَهَا الْعَقِيمِ الْحَقُودَ الَّتِي لَا تَتَوَزَّعُ مَعَ قَبِيحِ الْمُتَبَرِّجَةِ إِذَا غَابَ عَنْهَا بَعْلَهَا الْحَصَانِ»

١. مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص ١٦٥، ح ٥.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٣٢٤، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص ٢٩ - ٢٨، ح ٢.

در فقیه نیز این روایت با اندکی تفاوت چنین نقل شده است:

و روی على بن رئاب عن أبي حمزة الشمامي عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: كنا جلوسا مع رسول الله عليه السلام قال: فخذناكنا النساء وفضل بعضهن على بعض فقال رسول الله عليه السلام: لا أخبركم بشر نسائكم قالوا: بلی يا رسول الله فأخبرنا قال: إن من بشر نسائكم الولد الودود الشتمرة العفيفة العزيرۃ في أهلهما الذلیلۃ مع بعلها المتبزرجۃ مع زوجها الحصان مع غيره التي تسمع قوله وتطبع أمره وإذا خلابها بذلت له ما أراد منها ولم تبذل له تبذل الرجل»، (كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٣٨٩، ح ٤٣٦٧).

معه إذا حضر لا تسمع قوله ولا تطيع أمره وإذا خلا بها بعلها تمنت
منه كم اتمنع الصعبه عن ركوبها لا تقبل منه عذرا ولا تغفر له ذنبها.^١

رواية جهار: الحسن بن محبوب عن على بن رثأب عن أبي حمزة قال سمعت
جابرا الأنباري يحدّث قال:

«كتنا جلوسا مع رسول الله ﷺ فذكرنا النساء وفضل بعضهن على
بعض فقال رسول الله ﷺ: ألا أخبركم فقلنا: بلى يا رسول الله فأخبرنا
فقال: إن من خير نسائكم الولد الوذود التستيرة العزيزة في أهلها
الدليلة مع بعلها المتبرجة مع زوجها الحصان عن غيره التي تسمع
قوله وتطيع أمره وإذا خلا بها بذلت له ما أراد منها ولم تبذل له
بذلل الرجل ثم قال: ألا أخبركم بشرن نسائكم قالوا: بلى قال: إن من
شرن نسائكم الدليلة في أهلها العزيزة مع بعلها العقيم الحقدود التي
لاتتروع من قبيح المتبرجة إذا غاب عنها بعلها الحصان معه إذا
حضر التي لا تسمع قوله ولا تطيع أمره وإذا خلا بها بعلها تمنت
منه تمنت الصعبه عند ركوبها ولا تقبل له عذرا ولا تغفر له ذنبها
قال: ألا أخبركم بخير رجالكم»^٢

رواية Пنجم: وَمَا حَدَّثَنَا بْنُ الشِّعْيَةِ أَبُو الْحَسْنِ بْنُ شَاذَانَ قَالَ: حَدَّثَنِي
أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ الْوَلِيدِ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسْنِ قَالَ: حَدَّثَنَا الصَّفَارُ مُحَمَّدُ بْنُ
الْحَسِينِ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زَيَادٍ عَنْ مُفَضْلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ
قَالَ: سَمِعْتُ الصَّادِقَ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ يَقُولُ:

«ملعون ملعون كلّ بدن لا يصاب في كلّ أربعين يوماً فقلت: ملعون
قال: ملعون فلما رأى عظم ذلك على قال: يا يonus إنّ من البلية
الخدشة واللطمة ... ملعونة امرأة تؤذى زوجها وتغمه وسعيدة
سعيدة امرأة تكرم زوجها ولا تؤذيه وتطيعه في جميع أحواله.»^٣

١. الكافي، ج ٥، ص ٣٢٥، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٣٣ - ٣٤، ح ٣٤ - ٣٥.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٤٠٠، ح ٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٣٤، ح ٢.

ظاهر أبين جهار روايت، همگي يک روايت هستند: الیته نقل جهار كامل تراست.

٣. كنز الفوائد، ج ١، ص ١٤٩ - ١٥٠.

اشکال دلالی: مانعیت سیاق مستحبات از ظهور در وجوب
 این دسته از روایات به دلیل اینکه در سیاق مستحب وارد شده است، ذاتاً ظهور در
 وجوب ندارد.

دسته دوم: امر به اطاعت زوج در سیاق واجبات
 دسته دوم، روایاتی است که اطاعت زوج را در سیاق واجبات مطرح کرده است.
روایت اول: عنہ عن أبيه عن ابن أبي عمر عن سيف بن عميرة عن أبي الصباح
 الکنائی عن أبي عبد الله علیه السلام قال:

«إذا صلت المرأة خمساً و صامت شهرًا وأطاعت زوجها و عرفت
 حق على عليه السلام فلتدخل من أي أبواب الجنة شاءت.»^۱

روایت دوم: عن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم أَنَّهُ قَالَ:

«إذا عرفت المرأة ربها وآمنت به وبرسوله وعرفت فضل أهل بيته
 نبيها وصلت خمساً وصامت شهر رمضان وأحصنت فرجها و
 أطاعت زوجها دخلت من أي أبواب الجنة شاءت.»^۲

روایت سوم: المولى سعید المزیدی فی كتاب تحفة الإخوان، عن النبي صلی الله علیه و آله و سلم قال:
 «كل امرأة صالحة عبدت ربها وأذت فرضها وأطاعت زوجها دخلت
 الجنة.»^۳

روایت چهارم: عن ابن عباس عن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم أَنَّهُ قَالَ فِي حَدِيثٍ
 «فَأَيْمًا امْرَأَةً صَلَّتْ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ خَمْسَ صَلَوَاتٍ وَصَامَتْ شَهْرًا

در وسائل با تفاوتی این روایت از کنز الغواند نقل شده: اما در فقره مرتبط با مقام، تفاوتی در نقل وجود
 ندارد (وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۲۸۰، ح ۷).

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۵۵، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۵۹، ح ۴.

البته وسائل متن روایت را از فقهیه انتخاب کرده و نقل فقهیه کمی با نقل کافی متفاوت است: روى أبو
 الصباح الکنائی عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «إذا صلت المرأة خمساً و صامت شهرها و حجت بيت ربها
 وأطاعت زوجها و عرفت حق على عليه السلام فلتدخل من أي أبواب الجنان شاءت.» (كتاب من لا يحضره
 الفقيه، ج ۲، ص ۴۴۱، ح ۴۵۳۱).

۲. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۶، ح ۷۹۹؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۳۷، ح ۴.

۳. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۳۸، ح ۴.

رمضان و حجت بیت الله الحرام و رُکِّت مالها و أطاعت زوجها و
والت عليها عليه السلام بعده دخلت الجنة...»^۱

اشکال دلالی: عدم وجوب اطاعت از شوهر در همه امور

روایات مذکور بر لزوم اطاعت زوج به صورت مطلق دلالت ندارد؛ زیرا مسلم است که اطاعت از زوج به صورت مطلق و در همه امور واجب نیست و شوهر به منزله خدا و پیامبر نیست تا اطاعت امر او در همه امور لازم باشد؛ بلکه لزوم اطاعت زوج مضيق و به قرینه تناسب حکم و موضوع، در حد حقوق واجب او است.

دسته سوم: لزوم اطاعت از زوج در مسائل جنسی

دسته سوم، روایاتی است که لزوم اطاعت از زوج در امور جنسی را حتی در شرایط سخت مطرح کرده است.

روایت اول: عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن مالك بن عطية عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

« جاءت امرأة إلى النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على المرأة فقال لها: أن تطيعه ولا تعصيه ولا تصدق من بيته إلا ياذنه ولا تصوم طقوعا إلا ياذنه ولا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب ولا تخرج من بيتها إلا ياذنه وإن خرجت من بيتها بغير إذنه لعنتها ملائكة التسماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتى ترجع إلى بيتها فقالت: يا رسول الله من أعظم الناس حقا على الرجل قال: والده فقالت: يا رسول الله من أعظم الناس حقا على المرأة قال: زوجها قالت: فما لي عليه من الحق مثل ماله على قال: لا ولا من كل مائة واحدة قال فقالت: والذى بعثك بالحق نبيا لا يملك رقبتي رجل أبدا». ^۲

روایت دوم: عن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه
«أن امرأة سألته فقالت: يا رسول الله ما حق الزوج على زوجته فقال: أن لا تصدق

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۵۸ - ۲۵۹، ح ۹.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۰۶ - ۵۰۷، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۱۰، ص ۵۲۷، ح ۳.

من بيته إلا ياذنه ولا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب...»^١

رواية اخير در دعائم آمده است. کتاب دعائم چون کتاب فتوائی است، عبارت «تطیعه ولا تعصیه» را ذکر نکرده؛ چون اطاعت را به طور مطلق واجب نمی دانسته است.

روایت سوم: عن أبي بصیر عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«أنت امرأة إلى رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه فقالت: ما حق الزوج على المرأة قال: أن تجبيه إلى حاجته وإن كانت على قتب...»^٢

اشکال دلایلی: در مقام بیان نبودن نسبت به جواز انواع تمتّعات

ولی روایات مذکور در مقام بیان وجوب انواع تمتّعات نیست تا وجوب وطی در دربر از آن استفاده شود؛ بلکه مراد روایات مذکور این است که وجوب اطاعت از زوج در حقوق واجب جنسی، اختصاص به شرایط خاصی نداشته و در شرایط سخت نیز وجود دارد. این نیز محتمل است که اطاعت از زوج (در غیر محترمات و حقوق واجب زوج)، مستحب باشد.

دسته چهارم: مذمت زنان عاصیه

دسته چهارم، روایاتی است که در آن، زنان عصیان کننده شوهر مذمت شده‌اند.

روایت اول: القطب الرزاوندی فی لب اللباب:

«ولعن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه أربعة امرأة تخون زوجها في ماله أو في نفسها و الثانية والعاصية لزوجها والعاق».^٣

روایت دوم: عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن بعض أصحابه عن ملحان عن عبد الله بن سنان قال: قال رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه:

«شارن نسائمكم المعقرة^٤ الذنسة اللجوحة العاصية الذليلة في قومها العزيزة في نفسها الحصان على زوجها الهلوك على غيره».^٥

١. دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٢١٦، ح ٧٩٨؛ مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص ٢٣٧، ح ١.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٥٠٨، ح ٨؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ١٥٨-١٥٩، ح ٣.

٣. مستدرک الوسائل، ج ١٣، ص ٩٤، ح ٦.

٤. در وسائل «المغفرة» آمده است.

٥. الكافي، ج ٥، ص ٣٢٦، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٣٤، ح ٣.

اشکال دلالی: عدم اطلاق نسبت به عصیان تمام اوامر زوج
 اما عصیان در این روایات، مسلمًا عصیان در تمام اوامر نیست؛ بلکه مراد از عصیان، عدم رعایت حقوق واجبه زوج است.

دسته پنجم: حرمت اسخاط زوج

دسته پنجم، روایاتی است که بر حرمت اسخاط زوج توسط زوجه دلالت دارد. در ذیل دونومنه از این روایات بیان می‌شود:

• محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن الحکم عن محدث بن الفضیل عن سعد بن أبي عمرو الجلب قال: قال أبو عبد الله علیؑ :

«أیما امرأة باتت وزوجها عليها ساخط فی حق لم تقبل منها صلاة

حتى يرضي عنها وأیما امرأة طبیبت لغير زوجها لم تقبل منها صلاة

حتى تغتسل من طبیبها كفسلها من جنابتها».١

• علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن أبي عبد الله علیؑ قال:

«ثلاثة لا يرفع لهم عمل عبد آبق و امرأة زوجها عليها ساخط و

المسبل إزاره خيلاء».٢

اشکال دلالی: عدم حرمت اسخاط شوهر در همه امور

اما به غضب درآوردن زوج مسلمًا به طور مطلق حرام نیست؛ بنابراین روایات این دسته را باید به یکی از این دو روش زیر توجیه کرد:

الف. مقصود مواردی است که عدم رعایت حقوق واجب، موجب سخط زوج شده باشد.

ب. روایات مذکور مربوط به آداب و سنن و دآل بر کراحت سخط زوج است
 نه حرمت آن، نظری روایتی که چنین است:

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن مالک

١. رک: جامع أحاديث الشيعة، ج ٢، ص ٢٢٥؛ «باب (٣٧) أنه يحرم على المرأة أن تسخط زوجها وتطهيب وتزيين لغيره وتخرج بغير إذنه وتضع ثيابها في بيته غيره وتعصيه وتسحره».

٢. الكافي، ج ٥، ص ٥٠٧، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٣٣٩، ح ١.

٣. الكافي، ج ٥، ص ٥٠٧، ح ٣؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٦٠، ح ٢.

بن عطية عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله علیه السلام: «أن قوماً أتوا رسول الله علیه السلام فقالوا: يا رسول الله إنا رأينا أناساً يسجد بعضهم لبعض فقال رسول الله علیه السلام: لو أمرت أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها.»^۱

ممکن است گفته شود که طبق برخی روایات مانند روایت ابی بصیر، سخط زوج در مواردی که حق زوجه هم نیست، مذموم است:

عنه (احمد بن محمد بن خالد) عن الجامواني عن ابن أبي حمزة عن أبي المغراة عن أبي بصیر عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «أنت امرأة إلى رسول الله علیه السلام فقلت: ما حق الزوج على المرأة فقال: أن تجيبي إلى حاجته وإن كانت على قتب ولا تعطى شيئاً إلا ياذنه فإن فعلت فعليها الوزر وله الأجر ولا تبكي ليلة وهو عليها ساخت قال: يا رسول الله وإن كان ظالماً قال: نعم قالت: والذى بعثك بالحق لا تزوجت زوجاً أبداً.»^۲

اما در پاسخ می توان گفت:

- اولاً، روایت مذکور از جهت سند قابل توثیق نیست.^۳
 - ثانیاً، مفاد ظاهری این روایت مسلم البطلان است و باید تاویل شود.^۴
 - ثالثاً، روایت مذکور در تعارض با روایت سعد ابن أبي عمرو الجذاب (روایت اول از دسته سابق) است؛ زیرا مفهوم آن روایت این است که در فرض باطل بودن سخط شوهر، زن گناهی نکرده است.
- لذا از روایات سخط زوج نمی توان وجوب اطاعت از زوج در همه امور را استفاده کرد.

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۰۷، ح ۶؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۶۲، ح ۱.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۰۸، ح ۸؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۵۸ - ۱۵۹، ح ۳.

۳. به جهت وجود جامواني و ابن أبي حمزة - که بسر على بن أبي حمزة بطائني است و نامش حسن است و مروي عنه جامواني اوست، نه پدر وی - این سند معتبر نیست: الرجال لابن الغصانی، ج ۱، ص ۹۷، رقم ۲۹؛ رجال النجاشی، ص ۳۶، رقم ۷۳؛ رجال الكثني، ص ۴۴۳.

۴. زیرا چنین نیست که زن باید به طور مطلق حتی اگر شوهر ظالم باشد، رضایت شوهر را به دست آورد و فقهیه به این مطلب ملتزم نشده است.

دسته ششم: روایات دال بر لعبه بودن زن

دسته ششم، روایاتی است که زن را به عنوان لعبه مرد محسوب کرده است^۱ و عدم تمکین زن از وطی در دبر، خلاف لعبه بودن اوست؛ لذا تمکین زن از وطی در دبر، واجب و جزء حقوق مرد است.

اشکال دلالی؛ صدور روایات لعبه جهت بیان اجتناب از آزار زن اما اگر حکم ابتدائی روایات چنین بود که «زن لعبه مرد است»، جواز هر ملاعبه‌ای که خلاف شرع نباشد، از اطلاق آن استفاده می‌شد.

لکن روایات در مقام بیان امور دیگری همچون حفظ و حراست زن، عدم آزار و اذیت وی و این‌گونه فروع است؛ لذا نمی‌توان برای اثبات وجوب تمکین زن نسبت به وطی در بر به اطلاق آن‌ها تمسک کرد.

نظر مختار: اشتراط رضایت زن در جواز وطی دبر

نتیجه مطالب فوق این است که از هیچ‌یک از روایات فوق نمی‌توان وجوب اطاعت از زوج در وطی دبر را استفاده کرد؛ زیرا در مقام بیان وجوب اطاعت زوج در انواع تمعنات نیست. بیشترین چیزی که از این اخبار استفاده می‌شود، استحباب اطاعت مطلق در غیر محظمات یا وجوب اطاعت در حقوق واجب است؛ لذا مقتضای اصل اولی (عدم جواز استفاده از مال، جان و جسم اشخاص بدون رضایت آنها)، عدم جواز وطی در دبر زوجه بدون رضایت او است، علاوه اینکه صحیحه معمر بن خلاد نیز داشتن چنین حقی برای زوج رانفی می‌کند:

عنه (احمد بن محمد بن عیسی) عن معتمر بن خلاد قال: «قال أبو الحسن عليه السلام أى شيء يقولون فى إتيان النساء فى أعجازهن قلت: إاته بلغنى أنَّ أهل المدينة لا يرون به بأسا فقال: إِنَّ اليهود كانت تقول إذا

^۱. علی بن ابراهیم عن أبيه عن التوفی عن الشکونی عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنما المرأة لعبه من اتخاذها فلا يضيقها»، (الکافی، ج ۵، ص ۵۱، ح ۲؛ وسائل الشیعہ، ج ۲۰، ص ۱۶۷، ح ۲). الحسین بن محمد عن معلی بن الحسین بن علی عن ایان عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن إتيان النساء فى أعجازهن فقال: هي لعيتك لا تؤذها»، (الکافی، ج ۵، ص ۵۴، ح ۱؛ وسائل الشیعہ، ج ۲۰، ص ۱۴۳، ح ۴).

أنى الترجل المرأة فى خلفها خرج الولد أحول فأنزل الله ﷺ «نساؤكُنْ حَرَثٌ لَكُنْ فَأُتُوا حَرَثَكُنْ أَنِّي شَتَّنَهُ» من خلف أو قدام خلافاً لقول اليهود
ولم يعن فى أدبارهنّ.^۱

رواية مذكور، در مقام رد کلام اهل مدینه و مالک است^۲. اهل مدینه با تمسک به آیه حرش به دو مطلب قائل بودند:

الف. وطی دبر جایز است و کراحتی هم ندارد.

ب. وطی دبر از حقوق زوج است؛ لذا بدون رضایت زن هم جایز است.

اما حضرت فرموده‌اند که آیه حرش ناظر به وطی در دُبر نیست؛ لذا آیه مذکور، دو امر فوق را ثابت نمی‌کند. ظهور کلام امام عليه السلام در این است که نه نفی کراحت، مطلب صحیحی است و نه ادعای حق زوج نسبت به وطی دبر، و اینکه گفته شود: شاید روایت فوق فقط در مقام اثبات کراحت است ولی دآل بر نفی حق زوج نیست، خلاف ظاهر است؛ زیرا عمده ادعای آن‌ها این بوده که مرد حق دارد بدون رضایت زن وطی دبر کند و این را اهل مدینه از آیه حرش استفاده کرده بودند، در حالی که طبق این روایت، نه استدلال و نه ادعای آن‌ها صحیح نیست.

روایات دیگری^۳ نیز وجود دارد که دآل بر عدم نظرات آیه حرش به حکم وطی دُبر است؛ زیرا طبق این روایات، تنها آیات مربوط به قوم لوط ناظر به حکم وطی در دبر

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۱، ح ۱.

۲. مالک بن انس در زمان امام کاظم عليه السلام نیز زنده بوده است؛ زیرا وفات مالک، سال ۱۷۹ قمری بوده و امام کاظم عليه السلام در سال ۱۸۳ قمری پس از بیش از سی سال امامت شهید شده است، (الكافی، ج ۱، ص ۴۷۶؛ تاریخ مدینة دمشق، ج ۵، ص ۲۶۴).

البته در مورد نظر مالک اختلاف نظر وجود دارد. برخی او را از قائلین به حرمت و برخی او را از مجوزین وطی دبر دانسته‌اند، (الخلاف، ج ۴، ص ۳۳۷-۳۳۸).

۳. عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام و ذكر عنده إثبات النساء في أدبارهن فقال: ما أعلم آية في القرآن أحلى ذلك إلا واحدة لـ«أَنَّا ثَلَاثَنَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ»، (وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۸، ح ۱۲).

احمد بن محمد الشیاری فی کتاب الشتریل والتحریف، عن الحسین (الحسین) بن علی بن یقطین عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «أنه سئل عن إثبات النساء في أدبارهن فقال: ما ذكر الله عليه السلام ذلك في الكتاب إلا في موضع واحد وهو قوله عليه السلام: «أَنَّا ثَلَاثَنَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ أَنْوَاجَكُنْ مِنْ أَنْثَنَ قَوْمًا عَادُونَ»، (مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۲۲، ح ۲).

است و البته فقط جواز ذاتی وطی دبر را ثابت می‌کند، نه اینکه حقی را برای زوج در این مورد ثابت کند. البته از آنجاکه سند این روایات، ضعیف است، تنها مؤید است نه دلیل.

احکام مشترک بین وطی در قبیل و دُبیر

مسئله ۴: «الوطی فی دبر المرأة كاللوطاء فی قبلها فی وجوب الغسل والعدة واستقرار المهر و بطلان الصوم و ثبوت حدّ الزنا إذا كانت أجنبية و ثبوت مهر المثل إذا وطتها شبهه و كون المناط فيه دخول الحشمة أو مقدارها و في حرمة البنت والأم وغير ذلك من أحكام المصاہرة المعلقة على الدخول...»^۱

در ذیل، احکام مشترک بین وطی قبیل و وطی دُبیر بررسی می شود:

۱. العروفة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۸ - ۸۰۹.

۲. البته امور دیگری نیز قابل بررسی است که در عروه مطرح نشده و استاد^۲ نیز به آن نپرداخته است.
این موارد عبارت اند از:

الف. انتفاء عنین بودن با وطی در دبر، (برای نمونه: تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۵۴).

ب. کفایت وطی دبر در ترتیب احکام جماع در حجت که مشهور فقهاء قائل به عدم فرق بین قبل و دبر هستند و استاد^۲ در مباحثت قبل (وطی دبر حاضر) به مناسبت در تأیید معنای «فرج» آن رامطروح کرد و بسیاری از فقهاء نیز تصریح به عدم فرق کردند، (برای نمونه: المبسوط، ج ۱، ص ۳۳۶).

ج. مسئلله استنطاق از باکره به معنای کفایت سکوت او از رضایت به نکاح نیز در زمرة احکامی است که در مقام، قابل بحث است. برخی وطی در دبر را ملحظ کرده و برخی تزدید کرده و برخی نیز فتوای به عدم لحوق داده اند. در هر حال این مسئلله در کتب بسیاری در کثار برخی احکام دیگر مربوط به اشتراک حکم وطی قبیل و دُبیر مطرح شده است، (برای نمونه: تذكرة الفقهاء، (چاپ قدیم)، ص ۵۷۷؛ قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۵؛ ارشاد الأذهان، ج ۲، ص ۳۱؛ المهدب البارع، ج ۱، ص ۱۴۵؛ القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۱۷۷؛ نضد القواعد الفقهية، ص ۴۲۱؛ غایة المرام، ج ۱، ص ۶۶؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۵۰۲؛ حاشية الإرشاد، ج ۳، ص ۱۹۷؛ جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۱۱۰).

د. می توان در مسئلله اعتبار اذن ولی در نکاح دختر باکره نیز این مطلب مطرح شود که اگر دختری در نکاح اول خود فقط از دبر وطی شده باشد، آیا تبیه محسوب می شود، یا هنوز باکره است تا گفته شود در نکاح دوم، اذن ولی لام است؟

ه. وطی امه که مانع از ردّ امة معیوبه به مانع است، (شرطان الإسلام، ج ۲، ص ۳۰).

وجوب غسل ناشی از وطی دبر و بررسی ادله آن

بحث درباره وجوب غسل در فرض وطی دبر از قدیم مطرح بوده است. علماء سابق مثل ابن ادریس، محقق و علامه برای اثبات وجوب، عمدتاً به اطلاق «أو لامشئه اليساء»^۱ و روایاتی مثل صحیحه محمد بن مسلم^۲ استدلال کرده‌اند و صاحب جواهر به تفصیل از این ادله بحث کرده^۳؛ ولی جای تعجب است که مرحوم آقای حکیم، ادله قدماء را مطرح نکرده و به ادله قبل مناقشه‌ای مانند اجماع استدلال کرده است.

ابتدا استدلال به اجماع و سپس سایر ادله مسئله بررسی می‌شود.

دلیل اول: اجماع

مرحوم آقای حکیم در بحث طهارت فرموده است: یکی از ادله حصول جنابت با ادخال حشفه در دُبَر، اجماع مسلمین است که از سید مرتضی^۴ و ابن ادریس^۵ نقل شده است.^۶

ایشان در بررسی این اجماع فرموده است: مناقشه در اجماع به سبب مخالفت برخی از علماء، مانع حصول اطمینان به مطابقت آن با واقع نیست، به خصوص که مخالفی به صورت قطعی ثابت نشده است.^۷
در هر حال کلام سید مرتضی چنین است:

«لَا علِمَ خلَافًا بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فِي أَنَّ الْوَطَءَ فِي الْمَوْضِعِ الْمُكَرَّهِ
مِنْ ذِكْرٍ أَوْ أَنْشَى بِجَرِيِ الْوَطَءِ فِي الْقَبْلِ مَعَ الإِيقَابِ وَغَيْبَوَةِ
الْحَشْفَةِ فِي وجوب الغسل على الفاعل والمفعول به وان لم يكن

۱. النساء، ۴۳، المائدة، ۶.

۲. الكافي، ج ۳، ص ۴۶، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۱۸۲، باب ۶، ح ۱.

۳. جواهر الكلام، ج ۳، ص ۳۱ - ۳۲.

۴. مختلف الشيعة، ج ۱، ص ۳۲۸.

۵. المسارier، ج ۱، ص ۱۰۷ - ۱۰۸.

۶. مستمسک العروة الوثقى، ج ۳، ص ۱۸.

۷. مستمسک العروة الوثقى، ج ۳، ص ۱۹.

دین و اسلام
میراث اسلامی
با زوجه / فصل
۱: مکالمه و طویل و دریج
۲: مشترک بین وطن و دین
۳: احکام مدنی و پنجم

إنزال^١. ولا وجدت في الكتب المصنفة لأصحابنا الإمامية إلا بذلك، ولامسعت من عاصرني منهم من شيوخهم نحو مائة سنة يفتى إلا بذلك فهذه مسألة إجماع من الكل، ولو شئت أن أقول: إنه معلوم ضرورة من دين الرسول ﷺ أنه لا خلاف بين الفرجين في هذا الحكم فأأن داود وإن خالف في أن الإيلاج في القبل إذا لم يكن معه إنزال لا يوجب الغسل فإنه لا يفرق بين الفرجين كما لا يفرق باقي الأئمة بينهما في وجوب الغسل بالإيلاج في كل واحد منها. واتصل بي في هذه الأيام عن بعض الشيعة الإمامية أن الوطء في الدبر لا يوجب الغسل تعويلاً على أن الأصل عدم الوجوب، أو على خبر يذكر أنه موجود في منتخبات سعد أو غيرها فهذا مقالاً يلتفت إليه^٢».

مناقشة دراجمع

اما استدلال به اجماع قابل مناقشه است واتفاق نظر در این باره وجود ندارد.

مطلوب اول: مخالفین وجوب غسل در وطی در

گروهی از علماء قائل به عدم وجوب غسل هستند و عمدۀ آن‌ها نامشان در مستمسک^٣ نیز آمده است؛ لذا وجود اجماع در مسئله و حصول اطمینان از اجماع

۱. در « مختلف» چاپ جامعه مدرسین، به اشتباه انتهای کلام سید مرتضی، پایان فقره «و ان لم يكن إنزال» تلقی شده و مطالب بعدی از عبارات علامه حلی شمرده شده است، در حالی که بالحظ سیاق عبارت و همچنین استدلال‌های به کار رفته در آن که با مبانی علامه نمی‌سازد، می‌توان گفت که انتهای کلام سید مرتضی این فقره است: «... من أن الأخبار تدل على ما أردناه لأن كل خبر يتضمن تعليق الغسل بالجماع والإيلاج في الفرج فإنه يدل على ما أذعنناه، لأن الفرج يتناول القبل والدبر إذ لا خلاف بين أهل اللغة وأهل الشرع في ذلك»، (مختلف الشيعة، ج. ۱، ص ۳۲۹). فهم سابقین نیاز این عبارات همین‌گونه است، (مدارك الأحكام، ج. ۱، ص ۲۷۳؛ ذخیرة المعاد، ج. ۱، ص ۴۹؛ معتبر الشيعة، ج. ۱، ص ۳۷۳؛ كشف الأسرار في شرح الاستبصار، ج. ۲، ص ۱۷۷؛ ر.ك: استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، ج. ۲، ص ۱۹۹؛ مصباح الظلام، ج. ۴، ص ۶؛ كشف اللثام، ج. ۲، ص ۸؛ جواهر الكلام، ج. ۲، ص ۳۳؛ كتاب الطهارة (شيخ انصاری)، ج. ۲، ص ۵۵۴؛ مصباح الفقیہ، ج. ۳، ص ۲۵۹-۲۵۹).

۲. مختلف الشيعة، ج. ۱، ص ۳۲۸.

۳. نام سلار، قطب الدين راوندی و کیدری در مستمسک مطرح شده است.

منقول با وجود این عده قابل قبول نیست.^۱ قائلین به عدم وجوب غسل در وطی دبر عبارت اند از:

۱. مرحوم کلینی روایت نافی غسل را نقل کرده و روش ایشان این است که روایاتی را نقل کند که مورد فتوایش است.^۲
۲. ظاهر صدوق که در کتاب فتواهای (فقیه) تنها روایات نافی غسل را نقل کرده و به روایات وجوب غسل اشاره‌ای نکرده، این است که به وجوب غسل قائل نبوده است.^۳

۱. در مقایسه با مرحوم آقای حکیم (مستحسن العروة الوثقى، ج ۳، ص ۱۹)، صاحب جواهر (جواهر الكلام، ج ۳، ص ۳۲-۳۴) به بررسی کتب بیشتری پرداخته و پاسخ‌های مناسبتری در مورد برخی از اقوال مخالفین مطرح کرده است.

۲. الکافی، ج ۳، ص ۴۷، ح ۸: محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن البرقی رفعه عن أبي عبد الله علیه السلام قال: إذا أتني الرجل المرأة في دربها فلم ينزل فلا غسل عليهما وإن أتى فعليه الغسل ولا غسل عليهما.
مرفوعه برقم که روایت هشتم و آخرین روایت مرحوم کلینی در این باب است، روایتی صریح در نهی غسل است. روایت اول این باب کافی نیز طبق نظر استاد علیه السلام با اطلاق و جوب غسل را ثابت می‌کند. روایت دوم و سوم از این باب نیز در فرض التقاء ختانین غسل را لازم دانسته و معلوم نیست که مرحوم کلینی این روایات را در مقام بیان همه موارد موجب غسل -غلو موارد وجوب ناشی از دخول- بداند؛ زیرا چنان که استاد علیه السلام خود در مباحثت آتی (بررسی روایات التقاء ختانین به عنوان مقید روایات مطلقه) بیان کرده است، ظاهراً این اخبار ناظر به فرض نزدیکی از قبل است که تا چه حدی از نزدیکی موجب غسل است و لاقفل این احتمال در مورد نظر مرحوم کلینی وجود دارد، کرجه محتمل است که کلینی برای این روایات مفهوم قائل باشد و در نظر او نافی غسل باشد. باقی روایات این باب (ح ۷-۴) نیز فقط فرض انزال را موجب غسل دانسته و در مقام بیان فرض عدم انزال نیست.

لذا تنها روایت صریح که دال بر نهی غسل در فرض وطی دیر است، مرفوعه برقم است که با توجه به اینکه ایشان فتوای خود را با روایات بیان کرده، در نزد مرحوم کلینی روایت ضعیفی نیست و مقید روایت اول این باب خواهد بود. در نتیجه حتی اگر دلالت روایات التقاء (ح ۲ و ۳) بر عدم وجوب غسل در وطی ذر پذیرفته نشود، مرفوعه برقم برای اثبات مدعای استاد علیه السلام کافی است. پس اطلاق روایت اول و مقید نبودن روایات التقاء، ضریبه‌ای به مدعای استاد علیه السلام نمی‌زند.

۳. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۸۴، ح ۱۸۴: و سُنّة عَنِ الرَّجُلِ بِصَبَبِ الْمَرْأَةِ فَلَا يَنْزَلُ أَعْلَيَهُ غسل قال: كان على علیه السلام يقول إذا متن الختان فقد وجوب الغسل.
با لحاظ اینکه مرحوم صدوق در مقام بیان فتوای خود بوده و اکتفا به روایت التقاء ختانین کرده، و از آنجا که ختان، مخصوص قبل است، استاد علیه السلام چنین استظهار کرده که مرحوم صدوق قائل به عدم وجود غسل در وطی دیر است.
ممکن است گفته شود که این استفاده قابل مناقشه است؛ زیرا شاید با توجه به دو مبنی روایت پس از این

٣. شیخ طوسی در کتب مختلف خود، متفاوت نظر داده است:

الف. ایشان در استبصار بعد از نقل مرسلة حفص بن سوقة^۱ که دال بر وجوب غسل در وطی دبر است، می‌نویسد:

فلا ینافی الأخبار الأولى لأنَّ هذا الخبر مرسل مقطوع مع أنه خبر واحد و ما هذا حكمه لا يعارض به الأخبار المنسدنة على أنه يمكن أن يكون ورد مورد التقىة لأنَّ موافق لما ذهب بعض العامة و لأنَّ الذمة بريئة من وجوب الغسل فلا يعلق عليها وجوب الغسل إلا بدليل يوجب العلم وهذا الخبر من أخبار الآحاد^۲

روایت، یعنی حدیث ۱۸۶، برداشت مرحوم صدوق از این روایت اخیر، برداشتی مطلق باشد و از سوابی روایت التقاء، طبق نظر استاد^۳ فی نفسه ظهور در نفی وجوب غسل در فرض وطی دبر ندارد تا بتواند روایات مطلق را تقيید بزند؛ لذا طبق روایت مطلق، ممکن است فتوای صدوق، وجوب غسل در وطی دبر باشد.

اما این مناقشه، صحیح نیست؛ زیرا روایتی که مطلق محسوب شده چنین است:

و سُنْنَةِ عَنِ الرَّجُلِ يَصِيبُ الْمَرْأَةَ فِيمَا دُونَ الْفَرْجِ أَعْلَاهَا غَسْلٌ إِنْ هُوَ أَنْزَلَ وَلَمْ تُنْزَلْ هُنَّ قَالُوا: لَيْسَ عَلَيْهَا غَسْلٌ وَإِنْ لَمْ يُنْزَلْ هُوَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ غَسْلٌ»، (كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۸۵-۸۴، ح ۱۸۶).

زیرا این روایت، از جهت اینکه چه ادخالی موجب غسل است، اطلاقی ندارد. با توجه به این نکته می‌توان گفت که «فرج» به هر معنایی باشد - چه خصوص قبل و چه اعم از قبل و دبر - دلالت ندارد که حکم وطی دبر چیست و در نتیجه کلام صاحب جواهر در این باره کلامی ناتمام است، (جواهر الكلام، ج ۳، ص ۳۴): «نعم نسبة بعضهم الى ظاهر الفقيه، ولعله لأنه لم يذكر سوى رواية الحلبى الآتية، مع أنه لا ظهور فيها أيضاً كما مستعرف، ... و صحيح الحلبى مبني على اختصاص الفرج في قبل المرأة، وقد عرفت ما فيه، على أنها تكون حبيبة عادة وما ذكرنا من قبل الخاص، ولعل حملها على الفحتجة هو المتشبه»؛ زیرا بیان شد که روایت اخیر حلبی (ح ۱۸۶) از این جهت اطلاق ندارد، علاوه اینکه با قبول اطلاق این روایت حلبی، روایت اول حلبی (ح ۱۸۴) (التقاء ختنین) قابلیت تقيید زدن آن را ندارد.

نتیجه: با توجه به اینکه مرحوم صدوق در مقام بیان فتوای خوبی است و از جهت اعتبار دبر و قبل در مقام، جزو روایت را که اثبات غسل در فرض وطی قبل می‌کند نکرده است، سکوت او نشان می‌دهد که وطی دبر را موجب غسل نمی‌داند. به اگر روایت مطلقی را بیان می‌کرد، ممکن بود گفته شود که دیگر چنین ظهوری شکل نمی‌گیرد و محتمل بود که ایشان به اثکاء روایت مطلق که مقبتدی هم ندارد، وطی دبر را موجب غسل دانسته باشد.

۱. الاستبصار، ج ۱، ص ۱۱۲، ح ۴: فَأَمَّا مَا رواهُ الحُسَينُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ عُمَرِّبِ عَنْ سَوْقَةٍ عَنْ أَخْرِيِّهِ قَالَ: سَأَلَتْ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْمُؤْمَنُونَ عَنْ رَجُلٍ يَأْتِي أَهْلَهُ مِنْ خَلْفِهِ قَالَ: هُوَ أَحَدُ الْمَاتِئِينَ فِي النَّعْلِ.

۲. الاستبصار، ج ۱، ص ۱۱۲.

ظاهر این عبارت، عدم وجوب غسل است.

ب. در تهذیب روایاتی را نقل کرده و از این روایات نمی‌توان فتوای ایشان را برداشت کرد. خود ایشان هم بیانی ندارد تا بتوان نظر ایشان را فهمید.^۱
ج. ایشان در خلاف با بیان اینکه اصحاب در این مسئله دو روایت دارند، فرموده است:

«إذا دخل ذكره في دبر امرأة ... فالأصحابنا في الدبر روایتان: إحداهما، أن عليه الغسل وبه قال جميع الفقهاء، والأخرى، لا غسل عليه، ولا على المفعول به. ولا يوافقهم على هذه الرواية أحد... ونصرة الرواية الأخرى أن الأصل براءة الذمة، وعدم الوجوب، وشغلها بوجوب الغسل يحتاج إلى دليل، وروى عنهم عليهم السلام أنهم

۱. تهذیب الأحكام، ج. ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵، ح ۲۶: محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد عن ابن أبي عمیر عن حماد عن الحلبی قال: سئل أبو عبد الله ع عن الرجل يصيّب المرأة فيما دون الفرج أليها غسل إن هو أنزل ولم تنزل هي قال: ليس عليها غسل وإن لم ينزل هو فليس عليه غسل». ح ۲۷: أحمد بن محمد عن البرقی رفعه عن أبي عبد الله ع قال: «إذا أتى الرجل المرأة في ذرها فلم ينزل فلا غسل عليها».

صاحب جواهر در مورد تهذیبین، فرموده است که غرض شیخ طوسی مجرد جمع عرفی بین اخبار است و فتاوی شیخ نیست تا به آن استناد شود، (جواهر الكلام، ج ۳، ص ۳۴).
اما حتی اگر این اشکال جواهر نیز پذیرفته نشود، می‌توان گفت که فتاوی شیخ در تهذیب روشن نیست؛ زیرا ایشان هم روایات مطلقه را ذکر کرده و هم مرفوعه بر قی را اورده است. هدف ایشان از آوردن این روایات، اثبات این مطلب است که زن به مجرد خواب دیدن جنب نیست؛ بلکه باید منی را بعد از خواب ببیند، و چون مرفوعه بر قی از این جهت با سایر اخبار موافق است، لذا عدم قدر بر مرفوعه دلیل بر قبول روایت توسط شیخ طوسی نیست. عبارت ایشان چنین است: «فَأَمَّا مَا رواهُ -الحسين بن سعيد عن أبي عمیر عن عمر بن أذينة قال: قلت لأبي عبد الله ع المرأة تحمل في المنام فتهاريق الماء الأعظم قال ليس عليها الغسل» وروی هذا الحديث سعد بن عبد الله عن جمیل بن صالح و حماد بن عثمان عن عمر بن یزید مثل ذلك. فمعناه ائمۃ الماء الأعظم في حال مناهمها فإذا انتبهت لم تر شيئا فإنه لا يجب عليها الغسل والذي يدل على ما قلناه ... أحمد بن محمد بن البرقی رفعه عن أبي عبد الله ع قال: «إذا أتى الرجل المرأة في ذرها فلم ينزل فلا غسل عليها فإن أنزل فعله الغسل ولا غسل عليها»، (تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵).

لذا عبارت تهذیب، ظهور در قبول مرفوعه بر قی ندارد و روایت دیگری نیز که دال بر نفی غسل باشد، ایشان نقل نکرده؛ بلکه برخی روایاتی که ایشان نقل کرده، مطلق است (تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۲۲، ح ۵۵؛ وح ۷، ص ۴۶۱، ح ۵۷؛ وص ۴۶۴، ح ۷۰).

قالوا: «اسكتوا عما سكت الله عنه». وأما اختلاف الأحاديث من طريق أصحابنا، فقد يتبنا الوجه في الكتابين المقدم ذكرهما.^١ لذا ايشان در خلاف مردد است.

د. ايشان در طهارت مبسوط نیز مردد است:

«فاما إذا أدخل ذكره في دبر المرأة... فلأصحابنا فيه روایتان: إحداهما يجب الغسل عليهمما، و الثانية لا يجب عليهما».^٢

ه. ايشان در نهاية چنین آورده:

«فإن جامع أمراته فيما دون الفرج، وأنزل، وجب عليه الغسل، ولا يجب عليها ذلك. فإن لم ينزل، فليس عليه أيضا الغسل».^٣

و. در «الاقتصاد» چنین فرموده است:

«الجتابة تكون بشيئين: أحدهما إنزال الماء الدافق الذي هو المني على كل حال سواء كان بجماع أو غيره أو احتلام وسواء كان بشهوة أو غير شهوة وعلى كل حال، والأخر بالتقاء الختانيين أنزل أو لم ينزل».^٤

ز. ايشان در حائریات -طبق نقل ابن ادریس- احتیاطاً غسل را واجب دانسته است. مرحوم ابن ادریس چنین فرموده است:

«وأفتى في الحائرات في المسألة الثانية والأربعين عن الرجل إذا جامع أمراته في عجيزتها وأنزل الماء أو لم ينزل، ما الذي يجب عليه؟ فقال: الجواب، الأحوط أن عليهما الغسل أنزلا أو لم ينزلوا. وفى أصحابنا من قال: لا غسل فى ذلك إذا لم ينزلوا، والأول أحوط. فهذا فتوى منه وتصنيفه»^٥

١. الخلاف، ج ١، ص ١١٦-١١٧.

٢. المبسوط، ج ١، ص ٢٧-٢٨.

در نکاح مبسوط، ايشان وجوب غسل باوطی دبر را اختیار کرده است (المبسوط، ج ٤، ص ٢٤٣).

٣. النهاية (شيخ طوسی)، ص ١٩.

٤. الاقتصاد الهدای، ص ٢٤٤.

٥. السراج، ج ١، ص ١١١.

٤. مرحوم سلار فرموده است: «الجنابة تكون بأمرين: يانزال الماء الدافق على كل وجه، وبالجماع في الفرج إذا غابت الحشمة والتقي الختانان».^١

٥. قطب راوندی در فقه القرآن قائل به عدم وجوب شده و چنین آورده است: «الجنابة تحصل بشيئين إما يانزال الماء... أو بالبقاء الختانين وجب غيبة الحشمة في القبل أنزل أو لم ينزل».

آنگاه عبارتی از مخالف خود نقل می‌کند: «وقال أبو مسلم بن مهراب: يلزم الرجل حكم الجنابة من أمور منها أن يجامع في قبل أو دبر...»^٢

ظاهر کسانی مانند سلار و قطب راوندی که شرط وجوب غسل را انزال یا البقاء ختانین می‌دانند، این است که قائل به وجوب غسل در وطی در ذُبْر نیستند؛ زیرا ختان مخصوص قُبْل است.

مطلوب دوم: تردید یا اجمال عبارات برخی در وجوب غسل در وطی دبر عده‌ای هم در مسئله مردد هستند؛ مثل شیخ طوسی در خلاف^٣ و در باب طهارت مبسوط^٤ که عبارتشان در سطور قبل بیان شد، مرحوم کیدری در اصحاب^٥ و صاحب

تمام «حائزیات» شیخ طوسی در دست نیست؛ لذا برخی مسائل آن در سرازوی برخی کتب دیگر وجود دارد که در نسخه موجود حائزیات نیست، از جمله مسئله مورد بحث که در سرازوی موجود است. شیخ طوسی در کتاب فهرست خود این کتاب را با حدود سیصد مسئله معرفی کرده، در حالی که نسخه موجود از حائزیات بسیار کمتر از این مقدار است و تنها مشتمل بر حدود ١٦٠ مسئله است (فهرست الطوسي، ص ٤٥١: «والمسائل الحائزية نحو من ثلاثةمائة مسئلة»). در هر حال استاد^٦ معتقد است که وقتی از باب احتیاط حکم به غسل شده باشد -چنان که در حائزیات چنین است- این به معنای این نیست که بتوان به غسل اکتفا کرد؛ بلکه این شخص باید احتیاطاً وضو هم بگیرد.

۱. المراسم، ص ۴۱: «الجنابة تكون بأمرين: يانزال الماء الدافق على كل وجه، وبالجماع في الفرج إذا غابت الحشمة والتقي الختانان».

صاحب جواهر در توجیه عبارت «مراسم» سلار فرموده است: شاید مراد از «إذا غابت الحشمة» مقدار دخول در ذُبْر باشد و مراد از «البقاء ختانين»، مقدار دخول معتبر در قُبْل باشد (جواهر الكلام، ج ٣، ص ٣٣: «إذا قد يكون قصد بالأول التقدير للذبر، وبالثاني لغيره»).

۲. فقه القرآن (راوندی)، ج ١، ص ٣٢.

٣. الخلاف، ج ١، ص ١١٧-١١٦.

٤. المبسوط، ج ١، ص ٢٧-٢٨.

٥. اصحاب الشيعة، ص ٣٢.

كشف الرموز. عبارات برخی از اصحاب نیز به دلیل تعبیر «الجماع فی الفرج» مجمل است؛ مانند شیخ مفید^۱، شیخ طوسی در الجمل و العقود^۲، مرحوم ابن زهره^۳ و مرحوم قمی سبزواری^۴؛ زیرا معلوم نیست که «فرج» در نظر این عده «قبل» است یا اعم از «قبل و دُبر». البته همان طور که در مباحث سابق گذشت، اطلاق «فرج»، ظهور انصرافی در خصوص قبل دارد و اگر تصریح به اراده اعم شود یا قرینه بر آن آورده شود، ظهور در اعم خواهد داشت؛ اما ممکن است در نظر این عده چنین تعبیری، اعم باشد.^۵

مطلوب سوم: حدسی بودن اکثر اجماعات منقول
با توجه به مطالب فوق، ادعای اجماع مرحوم سید مرتضی قابل قبول نیست.^۶ گویا

۱. كشف الرموز ج ۱، ص ۷۲: «و عندى تردد، وأذهب إلى الوجوب احتياطاً». اگرچه ایشان بالحاط احتیاط در مسئله، به وجوب غسل متعامل شده اما اصل تردید ایشان باقی است.
۲. المقنة (شیخ مفید)، ص ۵۱؛ الإشراف، ص ۱۶-۱۷، «باب ما يوجب الغسل ويوجبه سبة أشياء ... الماجمة في الفرج»: الجمل و العقود، ص ۴۱.
۳. الجمل و العقود، ص ۴۱.
۴. غيبة النزوع، ص ۳۷.
۵. جامع الخلاف والوفاق، ص ۲۱.
۶. مرحوم آقای حکیم، علامه در منتهی را در زمرة متزدین شمرده است (مستمسك العروة الوثقى، ج ۳، ص ۱۸)، در حالی که چنین نیست و او با سید مرتضی موافق است و وظی در بر موجب غسل می داند، (منتهی المطلب، ج ۲، ص ۱۸۳: «والآقرب ما ذهب إليه الشتب المرتضى»). همچنین مرحوم آقای حکیم، «کیدری» را نام نبرده در حالی که -چنان که گذشت- ایشان نیز در زمرة متزدین است.
۷. ممکن است گفته شود سید مرتضی از نظر زمانی متقدم بر عمدة کسانی است که نام آن ها به عنوان مخالف اجماع مطرح شد و از میان مخالفین ایشان، تنها مرحوم کلینی و شیخ صدوق از نظر زمانی متقدم بر او هستند.

اما اولاً مخالفت مرحوم کلینی و شیخ صدوق برای رد ادعای مرحوم سید مرتضی کافی است، و بسیار محتمل است که فتوای پدر مرحوم صدوق و همچنین این ولید نیز موافق با فتوای مرحوم صدوق بوده باشد؛ هرچند مجرد چنین احتمالی موجب اشکال صغیری به ادعای اجماع سید مرتضی نیست.

ثانیاً مخالفت معاصرین مرحوم سید مرتضی مانند سلار و شیخ طوسی، نشان از این دارد که چنین اتفاق نظری وجود نداشته و این ادعای مرحوم سید مرتضی مبتنی بر حدس و اجتهاد ایشان بوده است، والا اگر ظهوری در عبارات قدماء وجود داشت بر کسانی مانند سلار و شیخ طوسی و بلکه افراد متعدد دیگری که نام آن ها در زمرة مخالفین اجماع آمد مخفی نمی ماند؛ لذا این امر، موجب سلب اعتماد از

منشأ ادعای اجماع توسط سید مرتضی با وجود مخالفانی در مسئله، تعبیر به «لزوم غسل برای جماعت در فرج» در کلمات قوم بوده است؛ زیرا ایشان فرج را عام از قبل و دبر می‌دانسته؛ لذا نتیجه گرفته که همه قائل به وجوب غسل در وطی دردُبر هستند. به طور کلی می‌توان گفت: منشأ اجماعات منقول از جمله اجماعات منقول از سید مرتضی، اموری حدسی مانند اجماع بر کبریات و تطبیق آن کبریات بر صغیریات، توسط ایشان بوده است؛ لذا ادعاهای اجماع ایشان معتبر نیست.^۱

چنین ادعای اجتماعی خواهد بود.

ثالثاً، استاد^۲ حجیت اجماع منقول رادر این موارد که احراز نقل حتی نمی‌شود، منکر است؛ لذا حتی اگر مخالفی در مسئله احراز نمی‌شد، باز هم وجهی برای قبول ادعای سید مرتضی وجود ندارد؛ زیرا ایشان معتقد است که اجماعات منقول این بزرگان حجیت ندارد و حتی ظن‌آور هم نیست و اصلة الحسن نیز جاری نیست؛ زیرا این اصل، اصلی عقلایی است و در مواردی که کثرت نقل حدسی در شخصی وجود داشته باشد، عقلاً در موارد شک، دیگر اصلة الحسن را جاری نمی‌دانند.

۱. می‌توان برای نمونه مواردی را بیان کرد که با وجود مخالفت برخی از فقهاء، باز هم سید مرتضی ادعای اجماع کرده است:

نمونه اول: شیخ مفید، مقدار کر را ۱۲۰۰ رطل عراقی می‌داند، در حالی که سید مرتضی ادعای اجماع بر ۱۲۰۰ رطل مدنی کرده است:

المقنعمة (شیخ مفید)، ص ۴۲؛ المسائل الناصریات، ص ۶۸-۷۰.

نمونه دوم، در مسئله کیفیت شستن دست‌ها در وضو است:

الاتصاف، ص ۹۹: «وَمَا انفردَتْ بِالإِيمَانِ الْبَدَاءُ فِي غَسْلِ الْيَدَيْنِ لِلوضُوءِ مِنَ الْمَرْاقِقِ وَالْأَنْهَاءِ إِلَى الْأَطْرَافِ الْأَصْلَابِ، وَفِي أَصْحَابِنَا مِنْ يَطْنَبُ وَجْهَ ذَلِكَ حَتَّى أَنَّهُ لَا يَجْزِي خَلَافَهُ، وَقَدْ ذُكِرَتْ فِي كِتَابِ مَسَائلِ الْخَلَافِ، وَفِي جَوَابِ مَسَائلِ أَهْلِ الْمَوْصِلِ الْفَقِيْهِ أَنَّ الْأَلْيَانِ أَنْ يَكُونُ ذَلِكَ مَسْنُونًا وَمَنْدُوبًا إِلَيْهِ وَلَيْسَ بِغَرْضِ حَتَّمِ، فَقَدْ انْفَرَدَتِ الشِّيَعَةُ عَلَى كُلِّ حَالٍ بِأَنَّهُ مَسْنُونٌ عَلَى هَذِهِ الْكِيفِيَّةِ». البته همیشه از جهت تطبیق کبریات بر صغیریات نقل اجماع صورت نمی‌گیرد؛ بلکه ممکن است مناشی غیر حسی دیگری موجب این نقل اجماع شده باشد که تبیین بیشتر آن در پاورقی بعدی آمده است.

۲. استاد^۳ معتقد است که بسیاری از ادعاهای اجماع، مبنی بر امور حدسی مانند تطبیق کبریات مسلم بر صغیریات بوده است. برای نمونه: *الخلاف*، ج ۲، ص ۲۵۰: «إِذَا كَانَ لَوْلَدَهُ مَالٌ، روی أصحابنا أَنَّهُ يَجْبُ عَلَيْهِ الْحِجْمُ، وَيَأْخُذُ مِنْهُ قَدْرَ كَفَائِهِ وَيَحْجُّ بِهِ، وَلَيْسَ لِإِبْنِ الْامْتِنَاعِ مِنْهُ، وَخَالِفُ جَمِيعِ الْفَقَهَاءِ فِي ذَلِكَ». دلیلنا: الأخبار المروية فی هذا المعنى من جهة الخاصة قد ذكرناها في الكتاب الكبير وليس فيها ما يخالفها تدل على إجماعهم على ذلك»؛ و *وج*، ج ۳، ص ۳۲۲: «وَهَذَا يَدلُّ عَلَى إِجْمَاعِهِمْ عَلَى أَنَّ الْكَفَالَةَ بِالْبَدْنِ صَحِيحٌ».

البته شیخ طوسی در موارد متعدد با اعتراف به وجود مخالف در بین اصحاب، ادعای اجماع کرده و فرموده است که به اتفاق نظر عده‌ای اکتفا می‌شود و مخالفت عده‌ای دیگر را اعتنا نمی‌کنیم. برخی از

دلیل دوم: آیه «أَوْ لَا مُسْتَمِئْ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً»

دلیل دوم بر وجود غسل در وطی دبر، دلیلی است که مرحوم آقای خوئی بیان کرده است. ایشان بعد از اینکه دلالت روایات معتبر وجود غسل را -که خواهد آمد- نفی می‌کند، برای اثبات وجود غسل در وطی دبر به دو دلیل^۱ استناد می‌کند، که یکی آیه «أَوْ لَا مُسْتَمِئْ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً»^۲ است، با این بیان که لمس با وطی در دبر نیز صدق می‌کند.

اشکال: عدم ظهور معنای کنایی «ملامسه» در اعم از وطی قبل و دبر
اما لمس در آیه «أَوْ لَا مُسْتَمِئْ النِّسَاءَ»^۳ به معنای حقیقی آن نیست؛ بلکه در معنای

این موارد عبارت اند از:

الف. الخلاف، ج ۳، ص ۱۶۸، مسأله ۲۷۵: «إذا ياع انسان ملك غيره بغير اذنه، كان البيع باطلًا ...»

وقال أبو حنيفة: ينعقد البيع، ويقف على إجازة صاحبه. وبه قال قوم من أصحابنا. دليلنا: إجماع الفرقة.^۴ در این مسئله، مرحوم شیخ مفید مخالف است (المقنعة (شیخ مفید)، ص ۶۶).

ب. الخلاف، ج ۱، ص ۴۴۹: «و قد ذهب إلى هذا قوم من أصحابنا و رواوا فيه روایات و المعلول على الأول. دليلنا: إجماع الفرقة الذين يعول عليهم».

ج. الخلاف، ج ۱، ص ۴۶۸: «و قال قوم من أصحابنا برواية ضعيفة أن عليه الإعادة على كل حال ...» دليلنا: إجماع الفرقة الذين يعول عليهم وعلى قولهم ورواياتهم المعتمدة.^۵

د. الخلاف، ج ۱، ص ۵۳۱: «و ذهب قوم من أصحابنا إلى أن حكم شهر رمضان حكم سائر الشهور، لا يزيد فيها على التوافل المرتبطة شيء ... دليلنا: إجماع الفرقة».

ه. المعتبر، ج ۱، ص ۳۵۲: «و دعوى الشیخ في الخلاف الإجماع لم يثبت، على أنّا قد بینا أن علم الھدی^۶ أنکر وجود غسل على من من المبت في كتاب المصباح والشرح، و ذكر أنه سنة فكيف يدعى الإجماع في هذه».

لذا ثابت نیست که در همه موارد ادعای اجماع، بر اساس تطبیق کبریات بر صغیریات ادعای اجماع شده باشد؛ بلکه شاید بر اساس اتفاق نظر اصحاب جز معدودی از ایشان، مدعی اجماع، قول معصوم را کشف کرده باشد؛ در نتیجه مراد استناد^۷ در متن درس این نیست که منحصر از جهت تطبیق کبریات بر صغیریات، ادعای اجماع صورت می‌گرفته است.

۱. دلیل دوم آقای خوئی، روایات بطلان صوم به سبب جماعت است (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۶، ص ۲۶۲) که در دلیل چهارم خواهد آمد.

۲. النساء، ۴۳؛ المائدۃ، ۶.

۳. النساء، ۴۳؛ المائدۃ، ۶.

کنایی خود استعمال شده است، و دو احتمال در معنای کنایی مذکور وجود دارد:
الف. موقعه در قبیل.

ب. مطلق مواقعه اعم از قبیل و ذُبْر.

و آیه شرife ظهور در معنای دوم ندارد؛ زیرا احتمال اول نیز قابل توجه است؛ پس
ظهوری شکل نمی‌گیرد.^۱

دلیل سوم: روایات وجوب غسل

دلیل سوم بر وجود غسل در وطی ذُبْر، روایات متعددی است که می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد^۲:

۱. مطلقانی (روایات اول تا هشتم) که به واسطه الفاظی مثل إدخال، ایلاح

۱. استاد^۳ در مباحث مفطرات صوم نیز فرموده است که معنای حقیقی ملاسه در این آیه مراد نیست؛ بلکه معنای کنایی مراد است و چون در کنایه از لفظ موضوع برابی شیئی، فرد ظاهر را اراده می‌کنند، لذا نمی‌توان به آیه برای وجود غسل در فرض وطی ذُبْر استدلال کرد؛ زیرا طبق معنای کنایی، ممکن است مراد، قبیل باشد که فرد شایع از ملاسه است و روش نیست که مراد، اعم از قبیل و ذُبْر باشد. البته ایشان بالحاظ روایت مفسره (روایت ششم در روایات وجوب غسل «صحیحه دوم عبد الله بن سنان»)، مراد آیه را بیقاع دانسته است، و ایقاع نیز اعم از وطی قبیل و ذُبْر است.

ایشان فرموده است: ممکن است گفته شود چه فرقی بین ایقاع و ملاسه وجود دارد که اولی بر خلاف دومی، اعم از قبیل و ذُبْر دانسته شد؟ پاسخ این است که در مرسله حفص، «یائی اهله من خلفهآ آمدند؛ ولی در مورد «ملasse» چنین تعبیری نیست تا نشان دهد که معنای کنایی، از متعارف که وقوع در قبیل است، أوسع است.

۲. البته روایت دیگری هم در مقام، قابل مطرح شدن است که مرسله عبید بن زراوه است و در این سه دسته مطرح نشده است:

نهذیب الأحكام، ج. ۱، ص. ۲۲۴، ح. ۲۳: الصفار عن إبراهيم بن هاشم عن شعيب عن رواه عن عبید بن زراوة قال: «قلت له: هل على المرأة غسل من جنبتها إذا لم يأنها الرجل قال: لا؛ وأيكم يرضى أن يرى أو يصر على ذلك أن يرى ابنته أو أخيه أو زوجته أو أحداً من قرابته قائمة تغسل فيقول: ما لك نتفقد أختلمت وليس لها بعل ثم قال: لا ليس عليهن ذلك وقد وضع الله ذلك عليكم قال: «وإن كُنْتُمْ جَبَّابَةً فَأَقْطَهُوا» ولم يقل ذلك لهن».

چنان‌که استاد^۳ در مباحث صوم (مفطرات) فرموده است، متفاهم عرفی از این روایت این است که «إن أناها الرجل يجب غسل الجنابة»؛ البته به مفاد این روایت عمل نشده و سند روایت نیز معتبر نیست.

و وقایع، دلالت بر وجوب غسل برای وطی در دردبار نداشت.

۲. دو روایت (روایت نهم و دهم) در باب حج که به واسطهٔ ترک استفصالت،
بر وجوب غسل در وطی در دردبار دلالت نداشت.

۳. روایت حفص (روایت یازدهم) که در خصوص وطی در دردبار حکم به
وجوب غسل کرده است.

روایت اول: صحیحه محمد بن مسلم

محمد بن یحیی (العطار) عن محمد بن الحسین (بن ابی الخطاب) عن صفوان بن یحیی عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن أحد همایل^۱ قال: «سألته متى يجب الغسل على الرجل والمرأة فقال: إذا أدخله فقد وجب الغسل والمهر والترجم.»

بررسی دلالی

روایت، «ادخال» را موجب غسل دانسته و ادخال اعم از دخول در قبیل و دُبر است؛ لذا بر وجوب غسل در وطی در دردبار نیز دلالت دارد و فقهاء^۲ نیز در موارد دیگر مثل وجوب مهر و رجم به آن استدلال کرده و ادخال را اعم دانسته‌اند.

روایت دوم: موثقه محمد بن مسلم

عن علی بن الحسن عن علی بن اسباط عن علاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله^۳ قال: «سألته عن الرجل والمرأة متى يجب عليهم الغسل قال:
إذا أدخله وجب الغسل والمهر والترجم.»

۱. الكافي، ج ۳، ص ۴۶، ح ۱؛ تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۱۸، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۱۸۲، باب ح ۱؛ جامع أحاديث الشیعه، ج ۲، ص ۴۳۴، ح ۱۴. ذیل روایت در جامع احادیث الشیعه چنین تعبیر شده است: «وفي لفظ آخر اذا غيبت الحشمة -السرائر-. متن سراير نيز چنین است: «سألته متى يجب الغسل على الرجل والمرأة؟ قال: إذا أدخلته فقد وجب الغسل والمهر والترجم»، وفي لفظ آخر: «إذا غيبت الحشمة»، السراير، ج ۱، ص ۱۰۸.

۲. برای نمونه: مختلف الشیعه، ج ۱، ص ۳۲۵؛ منتهی المطلب، ج ۲، ص ۱۸۴؛ ذخیرة المعاد، ج ۱، ص ۴۹؛ مصابيح الظلام، ج ۴، ص ۶۳.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۶۴، ح ۷۰؛ وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۳۲۰، ح ۹؛ جامع احادیث الشیعه، ج ۲، ص ۴۳۵، ح ۱۵.

بررسی سندی

«علی بن حسن بن فضال» فطحی ثقه است^۱ و «علی بن اسپاط» نیز ثقه است و محتمل است فطحی باشد؟ بنابراین روایت موثقه است.

اتحاد موثقه محمد بن مسلم با روایت قبل

استدلال به این روایت مانند روایت قبل است و بنابر مختار با آن متفق است؛ گرچه در روایت قبل مروی عنده، «أحدهما» و در این روایت، «أبى عبدالله» است.

روایت سوم: صحیحه بزنطی

السرائر نقلامن نوادر أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ أَبِي نَصْرٍ الْبَزَنْطِيَّ قال: «سَأَلَتِ الرَّضَا عَلَيْهِ مَا يُوجِبُ الغُسلَ عَلَى الْرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ فَقَالَ: إِذَا أَوْلَجَهُ أَوْجَبَ الغُسلَ وَالْمَهْرَ وَالرِّجْمَ». ^۲

بررسی سندی

طريق ابن ادریس به کتاب نوادر تفصیلاً مشخص نیست؛ ولی روایت از این جهت مشکل سندی پیدا نمی‌کند و کتاب نوادری که دست ایشان بوده معتبر است؛ زیرا کتاب نوادر کتاب معروفی بوده و ایشان به بسیاری از کتب قدماء دسترسی داشته است. شاهد این مطلب آن است که اکثر اجازات علماء به ایشان و از طریق ایشان به شیخ طوسی می‌رسد^۳؛ زیرا نواده شیخ طوسی است و به کتب اصلی شیخ

۱. فهرست الطوسي، ص ۲۷۳، رقم ۳۹۲.

۲. رجال النجاشي، ص ۶۶۳، رقم ۲۵۲؛ رجال الكثني، ص ۳۴۵، رقم ۶۳۹.

۳. المسارون، ج ۳، ص ۵۵۷-۵۵۸؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۱۸۵، ح ۸.

آنچه در سراز است چنین است: وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَجَلَانَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٌ ^ع: إِذَا كَنْتَ شَاكِنَ فِي الزَّوَالِ فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ فَإِذَا أَسْتَيْقَنْتَ أَنَّهَا قَدْ زَالَتْ بَدَأْتَ بِالْفَرِيضَةِ وَعَنِ الْرَّجُلِ يَخْرُجُ بِالْفَرِيقَ لَا يَرْجِعُ يَدْمِي كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ: يَصْلَمُ وَإِنْ كَانَ الدَّمَاءُ بِسِيلٍ وَسَأَلَهُ مَا يُوجِبُ الغُسلَ ... شیخ حر، فاعل «سالنه» را بزنطی دانسته (وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۱۸۵، ح ۸) و در بحار نیز در یک مورد همانند وسائل است (بحار الأنوار، ج ۷۸، ص ۵۸، ح ۲۵)؛ اما در جایی دیگر از بحار فاعل آن، ابن عجلان دانسته شده است (بحار الأنوار، ج ۱۰۰، ص ۳۵۶، ح ۴۶). علاوه بر اینکه در جایی دیگر از بحار (ج ۷۷، ص ۸۴، ح ۱) فقره‌ای دیگر قبل از این روایت (عن الرجل به الفرج ...) از عبد الله بن عجلان دانسته شده است.

۴. به عنوان نمونه: بحار الأنوار، ج ۱۵۴، ص ۷۹، ۱۵۵، ۱۸۹، ۲۱۲، ۱۹۷ و ۲۲۵؛ و ح ۱۰۵، ص ۱۱ و ۴۵.

طوسی دسترسی و طریق داشته و طرق به شیخ طوسی بیشتر از راه ایشان است. شیخ طوسی نیز طریق صحیح به کتب واژ جمله نوادر داشته است.^۱ همچنین بسیاری از نسخ خطی معتبر دعا، رجال و حدیث مثل قرب الإسناد به نسخه ابن ادریس منتهی می‌شود^۲ و این نشان می‌دهد که کار ایشان استنساخ و مقابله با نسخ اصلی بوده و به کتب سابقین دسترسی داشته است.

بررسی دلایل روایت، موضوع وجوب غسل را ایلاج قرار داده و تعابیری مانند ایلاج، مطلق هستند و شامل وطی در در نیز می‌شوند.

روایت چهارم: صحیحة داود بن سرحان
عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد و على بن إبراهيم عن أبيه جمیعاً عن ابن أبي نصر عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا ألوجه فقد وجوب الغسل والجلد والترجم ووجب المهر».^۳
این روایت، صحیحه است^۴ و دلالت آن مانند روایت قبلی است.

روایت پنجم: صحیحة اول عبدالله بن سنان
محمد بن يحيى عن أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنْ كَانَ وَاقِعَهَا فِي الْفَرْجِ وَلَمْ يَنْزِلْ فَقَالَ: إِذَا دَخَلَهُ

۱. فهرست الطوسی، ص ۵۱.

طریق به نوادر، طریق معتبری است: زیرا احمد بن محمد بن موسی، احمد بن محمد بن سعید (معروف به ابن عقدہ) و یحیی بن زکریا هر سه از کسانی هستند که به صورت فراوان هم در طریق نجاشی هم در طریق شیخ طوسی به کتب اصحاب قرار دارند و این نشان از معمتمد بودن این اشخاص است. البته ابن عقدہ خود توثیق مستقل نیز دارد (رجال النجاشی، ص ۹۴، رقم ۲۳۳؛ فهرست الطوسی، ص ۸۶، رقم ۸۶).

۲. بحار الأنوار ج ۱، ص ۲۶.

۳. الكافي، ج ۶، ص ۱۰۹، ح ۳؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۳۶۰، ح ۵؛ جامع أحاديث الشيعة، ج ۲، ص ۴۳۵، ح ۱۷.

۴. حتی اگر سهل بن زياد واثقتش انکار شود، وثاقت علی بن ابراهیم (رجال النجاشی، ص ۲۶۰، رقم ۶۸۰) کافی است. داود بن سرحان نیز علاوه بر اینکه مروی عنہ بزنطی است، توثیق صریح دارد (رجال النجاشی، ص ۱۵۹، رقم ۴۲۰).

وجب الغسل والمهر والعدة.^۱

بررسی دلالی

این روایت، صحیحه است و استدلال به آن متوقف براین است که کلمه فرج، اعم از قبل و درب باشد. برخی از علماء مانند ابن ادریس فرج را برابع اعم از درب و قبل حمل کرده‌اند.^۲ از کلام مرحوم آقای خوئی دربحث حکم وطی در درب حائض^۳ و نیز دربحث وجوب غسل برای وطی در درب^۴، استفاده می‌شود که معنای فرج را ععم از قبل و درب می‌داند.

روایت ششم: صحیحة دوم عبدالله بن سنان

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ملامسة النساء هو الإيقاع بهن». ^۵
این روایت، تفسیر آیة شریفه «أَوْ لَامْسَتُهُ النِّسَاءُ» است. ایقاع مانند ایلاج و ادخال، اعم از قُبْل و دُبْر است.

روایت هفتم: صحیحة أبي مريم

و بهذا الإسناد عن الحسين بن سعيد عن أحمد بن محمد عن أبان بن عثمان عن أبي مريم قال:

«قلت لأبي جعفر عليه السلام ما تقول في الرجل يتوضأ ثم يدعو جاريته فتأخذ بيده حتى ينتهي إلى المسجد فإن من عندنا يزعمون أنها الملامسة فقال: لا والله ما بذلك بأس وربما فعلته وما يعني بهذا «أَوْ لَامْسَتُهُ النِّسَاءُ» إلا المواقعة دون الفرج.»^۶

۱. الكافي، ج ۶، ص ۱۰۹، ح ۶؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۳۱۹، ح ۱.

۲. السراج، ج ۱، ص ۱۱۴.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۷، ص ۳۶۲.

۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۶، ص ۴۶۲.

۵. الكافي، ج ۶، ص ۱۰۹، ح ۴؛ تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۶۱، ح ۵۷؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۳۱۹، ح ۲.

۶. النساء، ج ۴، ص ۴۳؛ المائدة، ج ۶.

۷. تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۲۲، ح ۵۵؛ وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۲۷۱، ح ۴.

و در استبصار چنین آمده است: «إلا المواقعة في الفرج».١

رواية هشتم: رواية حلبي (تفسير عياشي)

عن الحلبي عن أبي عبد الله علیه السلام قال:

«سأله قيس بن رمانة قال: أتوصل ثم أدعو الجارية فتمسك بيدي فأقوم وأصلى أعلى وضوء فقال: لا قال: فإنهم يزعمون أنه اللمس قال: لا والله ما اللمس إلا الواقع يعني الجماع، ثم قال: قد كان أبو جعفر علیه السلام بعد ما يكتب يتوصّل يدعو الجارية فتأخذ بيده فيقوم فيصلّي».٢

دونكته دلایل پیرامون روایات مطلقة اول تا هشتم
دونكته دلایل درباره روایات اول تا هشتم وجود دارد.

نکته اول: عدم شمول روایات مطلقة نسبت به لواط

نکته اول این است که حتی اگر اطلاق این روایات پذیرفته شود و شامل دُبر نیز باشد، اما این اطلاق فقط نسبت به مرأه است و شامل وطی در دبر غلام نمی شود.
این امر در روایات هفتم و هشتم که مفسر آیه «أولاً مست النساء» است روشن است
و در مورد روایات اول تا ششم نیز چنین است؛ زیرا:

- اولاً روایات، ثبوت رجم و مهر را از آثار ادخال دانسته و رجم و مهر تنها در جایی تصور می شود که مفعول زن باشد؛ زیرا رجم تنها در زنای محضنه ثابت است و حد وطی غلام، سوزاندن یا زدن با شمشیر یا پرتاب از کوه است^۳ و مهر هم تنها اختصاص به زن دارد و در وطی غلام فرض ندارد.
- ثانياً، در سؤال سائل آمده: «متى يجب الغسل على الرجل والمرأة» و ظاهر یا قدر متيقن این عبارت جائی است که طرفین «زن و مرد» باشند و موردی را که طرفین «رجل و رجل» باشند، شامل نمی شود.

١. الاستبصار، ج ١، ص ٨٨.

٢. تفسير العيناشرى، ج ١، ص ٢٤٣، ح ١٤٢.

٣. شرائع الإسلام، ج ٤، ص ١٤٧.

نکته دوم: تناقض در کلام آقای خوئی بین مقام و حکم و طی غلام
مرحوم آقای خوئی قبل از بیان روایات مسئله مدعی شده که اکثر روایات ضعف
سنندی دارد^۱ و پس از نقل روایات فرموده است:

﴿وَالْأَخْبَارُ الْمُسْتَدِلَّ بِهَا عَلَى وجوب الاغتسال بالوطء فِي دِبْرِ الْمَرْأَةِ
مِنْ غَيْرِ إِنْزَالِ كَالْأَخْبَارِ الْمُسْتَدِلَّ بِهَا عَلَى عدم وجوبه ضعيفة السند
أَوِ الدَّلَالَةِ، كَمَا أَنَّ الإِجْمَاعَ المَدْعُى فِي الْمَسَأَةِ غَيْرَ قَابِلٍ لِلِّاعْتِمَادِ
عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ مِنَ الإِجْمَاعِ الْمُنْقُولِ وَلَا يُعْتَبَرُ بِهِ﴾^۲

اما ایشان در بحث حکم وطی غلام، استدلال به روایات مذکور برای اثبات
وجوب غسل برای وطی غلام را رد کرده؛ ولی اطلاق ادخال از جهت قُبل و دُبر را
پذیرفته و فرموده است:

﴿أَنَّ تَلْكَ الْأَخْبَارَ إِنَّمَا وَرَدَتْ لِبِيَانِ الْكَمِيَّةِ أَوِ الْكَيْفِيَّةِ الْمَوْجَبَةِ
لِلْجَنَابَةِ، وَقَدْ دَلَّتْ عَلَى أَنَّهَا تَتَحَقَّقُ بِمَطْلُقِ الْإِدْخَالِ دُونَ التَّفْخِيدِ
وَغَيْرِهِ، وَأَمَّا أَنَّ مَتَعْلِقَ الْإِدْخَالِ أَيْ شَيْءٍ مَرْأَةً أَوْ غَلَامًا فَهُوَ غَيْرُ نَاظِرٍ
إِلَيْهِ حَتَّى يَتَمَسَّكَ بِيَاطِلَاقِهِ﴾^۳

مناسب بود ایشان در مقام نیز به اطلاق همین روایات تمسک می‌کرد. در هر حال
غیر از روایات فوق که مطلق بود، دو روایت دیگر (روایت نهم و دهم) وجود دارد که با
ترك استفصال از سوی امام علیه السلام، می‌توان وطی دُبر را سبب وجوب غسل دانست.^۴

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۶، ص ۲۶۰.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۶، ص ۲۶۱-۲۶۲.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۶، ص ۲۶۴.

۴. استاد ^۲ معتقد است که مرحوم آقای خوئی درباره حکم وطی دُبر بسیار متفاوت و متناقض سخن
گفته است.

برای توضیح این مدعای استاد ^۲ می‌توان گفت: مرحوم آقای خوئی در کتاب الطهارة (احکام جنابت)
وقتی مسئله وجوب غسل در وطی دُبر را مطرح کرده، مدعی شده که حتی روایات معتبر نیز ضعف
دلایل دارد، در حالی که برخی از عناوین در این روایات، مشابه همان عناوینی است که در روایات صوم
آمده است؛ زیرا یکی از روایات مقام، روایت نهم (صحیحه حمران) است که در آن عنوان «غشیان»
آمده است. از سوی دیگر در کتاب الصوم، مرحوم آقای خوئی عناوینی مانند «جماع» یا «ایران اهل» و
حتی «النساء» را دلیل بطلان صوم در فرض وطی دُبر دانسته است، در حالی که بین این تعبیر و تعبیر

روايت نهم: صحيحه حمران بن أعين

عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد وسهل بن زياد عن ابن محبوب عن ابن رئاب عن حمران بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«سألته عن رجل كان عليه طواف النساء وحده فطاف منه خمسة أشواط ثم غمزه بطنه فخاف أن يبدره فخرج إلى منزله فنفض ثم غشى جاريته قال: يغتسل ثم يرجع فيطوف بالبيت طوافين تمام ما كان قد بقى عليه من طوافه ويستغفر الله ولا يعود وإن كان طاف طواف النساء فطاف منه ثلاثة أشواط ثم خرج غشى فقد أفسد حججه وعليه بدنها ويفتش ثم يعود فيطوف أسبوعاً».^۱

روايت دهم: معتبرة عبيد بن زراوه

عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد وسهل بن زياد عن ابن محبوب عن عبد العزيز العبدى عن عبيد بن زراوة قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف بالبيت أسبوعاً طواف الفريضة ثم سعى بين الصفا والمروءة أربعة أشواط ثم غمزه بطنه فخرج فقضى حاجته ثم غشى أهله قال: يغتسل ...»^۲

بررسی سندي

همه روات اين حديث معتبراند غير از عبد العزيز عبدي که نجاشى در مورد او تعبيير «ضعيف» را به کار برده است؛ البته خود نجاشى درباره او گفته است: «له

«غشيان» فرقى نیست، (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ۲۱، ص ۱۱۲).

البته ايشان برخى اخبار از جمله صحيحه حمران رانه در احکام جنابت و نه در احکام حاضر و نه در باب صوم مطرح نگردد، با اینکه ايشان روایت حمران را معتبر می داند. شاید دلیلش این است که صحيحه حمران در باب کفارات استمتعان در کتاب الحج آمده (وسائل الشیعه)، ج ۱۳، ص ۱۲۶، باب ۱۱: «باب حکم الجماع في أثناء الطواف والشعی»، (من أبواب کفارات الاستمتعان في الإحرام)، ج ۱) و ايشان از آن غفلت کرده و در نتیجه همه روایات معتبر در مقام را باشكال دلالی مواجه داشته است.

۱. الكافي، ج ۴، ص ۳۷۹، ح ۶؛ وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۱۲۶، ح ۱.

۲. الكافي، ج ۴، ص ۳۷۹، ح ۷؛ وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۱۲۶-۱۲۷، ح ۲.

۳. رجال النجاشی، ص ۲۴۴، رقم ۶۴۱.

کتاب یرویه جماعت «سپس در زمرة آن جماعت، حسن بن محبوب را ذکر می‌کند که از مشایخ حدیث است و اتفاقاً حسن بن محبوب در سند همین روایت است. وقتی جماعت واجلائی مثل حسن بن محبوب کتاب کسی را نقل کنند، معلوم می‌شود که مورد اعتماد آنها بوده و همین برای اعتبار او کفايت می‌کند و این ضعف‌ها نوعاً تابع ابن غضائی و تضعیف متنی است؛ بنابراین روایت عبید از ناحیه عبدالعزیز مشکلی ندارد و معتربر است.

بررسی دلایل صحیحه حمران و معتبره عبید

از نظر دلالت، سائل در روایت اول با عبارت «غشی جاریته» و در روایت دوم با عبارت «غشی أهلہ» از حکم جماع در حین اعمال حج سؤال کرده است و کلماتی چون غشیان، ادخال، ایلاح و امثال این‌ها جزء عنایون عامه است و شامل وطی در دُبُر هم می‌شود و حضرت بدون استفسال از اینکه غشیان او به چه نحوی بوده است، حکم به وجوب غسل کرده‌اند و بنابر مختار، ترک استفسال دلیل بر اطلاق است^۱؛ پس در وطی در دُبُر نیز غسل واجب است.

۱. استاد^۲: کتاب این غضائی در دسترس نیست و اکثر آن رانجاشی نقل کرده است. جرح و تضعیف او از روات و مشایخ کاهی مستند به شهادت و سمعان نبوده، بلکه اجتهادی از متون روایات راوی است و اگر به حسب نظر خودش، روایت شخصی مشتمل بر غلو و ارتفاع بوده، او را ضعیف و واضح حدیث دانسته است؛ ر.ک: دروس رجالی آیت الله شیری زنجانی.

۲. هر گاه شایع در موضوعی که امکان تحقق در صورت‌های مختلف را دارد، بدون تفصیل با استفسال، حکمی را صادر کند، به این کار، «ترک استفسال» گفته می‌شود؛ اما اگر هنگامی که سائل در سؤال خویش، لفظی مجمل به کار ببرد یا قیدی را که عرف‌باید بیاورد، بیان نکند، چنانچه مجیب از مراد سائل نپرسد و بدون تفصیل پاسخ دهد، بدان «ترک استیضاح» گفته می‌شود.
استاد^۳: ترک استفسال را دال بر اطلاق می‌داند؛ اما در ترک استیضاح چنین ظهور اطلاقی را قائل نیست. البته شکل گیری اطلاق در ترک استفسال، متوط به مقدماتی است که عمدۀ آن عبارت است از: ۱. کلام سائل، مجمل نباشد و لا مجرای ترک استیضاح است. ۲. مجیب باید از جای موردی که نسبت به آن اطلاق گیری می‌شود، در مقام بیان باشد.

اما استفاده عموم از ترک استیضاح، مبنی بر مقدماتی است که معمولاً اثبات همه این مقدمات ممکن نیست:

مقدمه اول: لفظی که امروز برای ما مجمل است، در زمان امام علیهم السلام نیز مجمل بوده باشد.

مقدمه دوم: سائل با اینکه لفظ مجمل به کار برد، برای مرادش قرینه‌ای به کار نبرده باشد.

اثبات اطلاق روایات اول تا هشتم نسبت به وطی دبر

ممکن است گفته شود که روایات مطلقه (اول تا هشتم) از حیث مقدار دخول در مقام بیان است و اطلاق دارد؛ لذا دلالت دارد که در هر مقداری از دخول، غسل واجب است؛ ولی از حیث شمول حکم نسبت به مخرجین در مقام بیان نیست و اطلاق ندارد؛ لذا وجوب غسل در وطی دبر ثابت نمی شود.
اما این مناقشه وارد نیست؛ زیرا:

- اولًا، اگر در پاسخ این سؤال که «آیا به «سید فاسق» می‌توان خمس داد؟» گفته شود؛ «به «سید فقیر» می‌توان خمس داد»، فهمیده می‌شود که «سید فقیر» تمام الموضوع برای جواز اعطاء خمس است، گرچه در فرض سؤال شرطیت عدالت مورد نظر سائل بوده است.

در روایات مطلقه هم اگر مطلب مورد نظر سائل، سؤال از شرطیت انزال در جنابت باشد - همان طور که در اکثر موارد همین طور است - پاسخ امام علیه السلام با عبارتی مثل «اذا دخله وجب الغسل» دلالت بر این دارد که مطلق ادخال و ... تمام الموضوع برای وجوب غسل است.

- علاوه بر آن که فقهاء در ابواب مختلف فقهی مانند باب حدود به اطلاق ادلۀ ادخال، ایلاح و ... استدلال کرده‌اند؛ در حالی که در آن ابواب نیز اشکال فوق جاری است؛ لذا معلوم می‌شود فقهاء نیز اطلاق این روایت را پذیرفته‌اند.

- ثانيًا، ترك استفصال در دو روایت حمران بن أعيين و عبيد بن زراه مفید اطلاق و در حکم آن است و از آن استفاده می‌شود که موضوع وجوب غسل، مطلق «غشیان» است که شامل وطی در دبر نیز می‌شود.

اگر گفته شود که تعابیری مثل غشیان انصراف از وطی در دبر دارد، در پاسخ گفته می‌شود که انصراف مذکور بدوى است و با اندکی تأمل زائل می‌شود؛ لذا

مقدمه سوم: امام علیه السلام از لفظ مجمل، مراد سائل را متوجه نشده است.

در هر حال در مقام، استاد علیه السلام با تمسک به ترک استفصال از دو روایت حمران و عبيد، اطلاق را استفاده کرده است؛ زیرا عرفًا «غشیان» مجمل نیست و امام علیه السلام نیز در مقام بیان است.

۱. برای نمونه: جواهر الكلام، ج ۴۱، ص ۲۶۰ - ۲۶۱ ..

تعابير مذكور در نذر و امثال آن و دخول در آیه شریفه «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» شامل وطی در دبر نیز می شود.

روایت یازدهم: مرسلة حفص بن سوقه

محمد بن الحسن یا سناهه عن الحسین بن سعید عن ابن أبي عمير عن حفص بن سوقة عن أخربه قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي أهله من خلفها قال: هو أحد المأثيin في الغسل».٤

بررسی سندی

مرحوم آقای حکیم فرموده است: «الإرسال فی الخبر المتقدم قد لا يقدح فيه کسائر مراسيل ابن أبي عمير. فتأمل»^۳
در توضیح و بررسی کلام ایشان می توان گفت که اعتماد بر مراسیل ابن أبي عمير با استناد به یکی از سه دلیل زیر است:

دلیل اول: عبارت نجاشی درباره ابن ابی عمير: «أصحابنا يسكنون إلى مراسيله».٥

دلیل دوم: کلام شیخ طوسی در عدّه: «ولأجل ذلك سوت الطائفه بين ما يرويه محمد بن أبي عمير، وصفوان بن يحيی، وأحمد بن محمد بن أبي نصر و غيرهم من الشفافات الذين عرفوا بأنهم لا يرونون ولا يرسلون إلا متن يوثق به وبين ما أسنده غيرهم، ولذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم».٦

دلیل سوم: عبارت کشی پیرامون اصحاب اجماع که یکی از آنها ابن ابی

١. النساء، ٢٣.

٢. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٤١٤، ح ٣٠؛ و ص ٤٢٠، ح ٥٥؛ الاستبصار، ج ١، ص ١١٢، ح ٤؛ وج ٣، ص ٢٤٣، ح ٢، وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٢٠٠، ح ١.

شیخ طوسی در استبصار پس از نقل این روایت، به دلیل مرسله بودن آن اشکال سندی کرده است: علاوه اینکه احتمال داده که از روی تقهی صادر شده باشد، (الاستبصار، ج ١، ص ١١٢).

٣. مستمسک العروة الوثقى، ج ٣، ص ١٩.

٤. رجال النجاشي، ص ٣٢٦، رقم ٨٨٧.

٥. العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٥٤.

عمیر است: «أجمعـت العصـابة عـلـى تـصـحـيـح مـا يـصـح عـن هـؤـلـاء ...»^۱ ولی هیچ کدام از سه دلیل مذکور باعث اعتماد به روایت حفص نمی شود؛ زیرا ارسال در روایت مذکور، توسط حفص صورت پذیرفته نه ابن ابی عمیر؛ پس روایت مذکور، مرسله حفص است نه ابن ابی عمیر و دلیل اول و دوم در مورد مرسلات ابن ابی عمیر است، نه مرسلات حفص و احتمالاً مرحوم آقای حکیم با عبارت «فتامل» به همین اشکال اشاره دارد.

عبارت کشی در مورد اصحاب اجماع نیز طبق نظر مختار، در مقام توثیق خود اصحاب اجماع است نه مشایخ آنها؛ بنابراین تنها وثاقت ابن ابی عمیر از آن استفاده می شود، نه وثاقت مشایخ او و حجیت مراسیلشان. بله اگر در مورد اصحاب اجماع قائل به نظر مشهور باشیم که قائل اند: «اگر طریق صحیح به اصحاب اجماع وجود داشته باشد، آن روایت معتبر خواهد بود و نیازی به ملاحظه روات بعد از آنها نیست»، روایت حفص بن سوقة معتبر خواهد بود. لذا طبق نظر مختار، روایت حفص بن سوقة از نظر سند معتبر نیست.

بررسی دلایل

در بررسی دلالت روایت، کلام مرحوم آقای خوئی، بررسی می شود.

اشکال: احتمال اراده جماع در قبل از پشت در «یائی اهله من خلفها»
ایشان علاوه بر اشکال سندي، اشکال دلایلی کرده و فرموده است:

«مضافا إلى إمكان المناقشة في دلالتها، حيث يتحمل أن يراد من إثبات أهلة من خلفها أنه يولج في قبلها من خلفها كحقيقة الحيوانات حيث يأتون من الخلف لأنّه يدخل في دبرها، ويرشد إلى ذلك قوله: «يائی اهله من خلفها» ولم يقل يائی خلف أهله. وبين العبارتين فرق واضح فكأن المدخل واحد وله طريقان فقد يؤتى من الخلف وأخرى من القدام». ^۲

۱. رجال الكثني، ص ۵۵۶.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۶، ص ۲۶۰.

مرحوم آقای خوئی در مباحث بعدی خود یعنی احکام حانض (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۷، ص ۳۸۰)

پاسخ: عدم توهّم تأثیر «نحوه نزدیکی در قُبْل» در حکم

اما پاسخ این است که در هیچ روایتی «فِرَج»، «قُبْل»، «ذُبْر» و «خَلْف» بدون واسطه، متعلق «یائی» واقع نشده، بلکه متعلق آن الفاظی مانند مرأه و اهل است و گفته می شود: «یائی المرأة» و «یائی أهله»^۱ و این تعابیر اعم از وطی در قُبْل و ذُبْر است و اطلاق دارد، البته به واسطه قرینه می تواند در خصوص وطی در قُبْل یا ذُبْر به کار رود. دو احتمال در عبارت «یائی أهله من خلفها» وجود دارد:

الف. به معنای وطی در ذُبْر باشد؛ چنان که دیگران نیز همین را فهمیده‌اند.

ب. مطلق باشد و شامل وطی در قُبْل و ذُبْر شود.

بنابر هر دو احتمال وجوب غسل برای وطی در ذُبْر ثابت می شود و استدلال به روایت تمام است؛ گرچه بنابر اختصار، خصوص ذُبْر مراد است؛ زیرا وجوب غسل برای وطی در ذُبْر به خاطر ظهور برخی از روایات در نفی وجوب، جای شبه و سؤال داشته؛ ولی شبّه عدم وجوب غسل برای هیچ کیفیتی از وطی در قُبْل مانند از خلف، قدام، خوابیده و ... مطرح نبوده تا امام علیه السلام در صدد دفع توهّم آن باشند و فقهاء عامه هم در تمام این موارد وطی قُبْل، غسل را واجب می دانند و کسی از فقهای قبل از مرحوم آقای خوئی هم برداشت ایشان از روایت را نداشته است.^۲

و مفطرات صوم (موسوعة الامام الخوئي، ج ۲۱، ص ۱۱۲) از این مناقشة دلالی دست برداشته و ذُبْر را مصداق «أحد المأتبين» دانسته است. استاد علیه السلام نیز در مقام این مطلب را الجملاء مذکور شده است.

۱. در موارد متعدد (به عنوان نمونه: وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۲۰۰، ح ۳؛ وص ۳۲۲، ح ۶؛ وج ۴، ص ۴۱، ح ۲؛ وج ۲۰، ص ۴۲۵؛ وج ۲۸، ص ۳۶۲، ح ۲؛ وج ۲۸، ص ۳۷۷، ح ۱) این تعابیر در روایت به کار رفته است و در برخی موارد، تعابیر «فی ذبیرها» (روایت ابن أبي عفورو، وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۲) یا «فی ذلك الموضع» (روایت حماد بن عثمان، وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۴) نیز پس از آن به کار رفته است.

۲. در موارد بسیاری (به عنوان نمونه: وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۱۸۴، ح ۵؛ وج ۲، ص ۲۶۳، ح ۳؛ وج ۲، ص ۳۲۵، ح ۲؛ وج ۱۰، ص ۵۱، ح ۴؛ وج ۱۰، ص ۳۴۹، ح ۱؛ وج ۱۰، ص ۵۴۵، ح ۱؛ وج ۲۰، ص ۱۱۷، ح ۲؛ وج ۲۰، ص ۱۲۰، ح ۷) این تعابیر به کار رفته است و در برخی موارد، تعابیر «من خلفها» (وسائل الشيعة، ج ۲ ص ۲۰۰، ح ۱) نیز پس از آن به کار رفته است.

۳. موید این برداشت استاد علیه السلام این است که در روایتی از امام رضا علیه السلام (تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۱) چنین آمده است:

احمد بن عیسی عن موسی بن عبد الملك والحسین بن علی بن یقطین و موسی بن عبد الملك عن

نتیجه: اقوی آن است که مراد روایت، خصوص وطی دبرا است و برفرض هم کسی اختصاص به دبر را نپذیرد، اطلاق آن شامل دبر می شود و در دلالت روایت مشکلی وجود ندارد.

بررسی روایات تقيید و جوب غسل به وطی قبل
اما ممکن است گفته شود با وجود اطلاق روایات اول تا دهم، روایات دیگری وجود دارد که وجوب غسل در فرض وطی دبر را نفی کرده است.

این روایات به دو دسته تقسیم می شود:

دسته اول: روایات اعتبار التقاء ختانین در وجوب غسل.

دسته دوم: روایات صریح در نفی غسل در فرض وطی دبر.

دسته اول: روایات التقاء ختانین

دسته اول (روایات اعتبار التقاء ختانین در وجوب غسل) عبارت اند از: صحیحة

رجل قال: «سألت أبي الحسن الرضا ع عن إثبات الرجل المرأة من خلفها فقال: أحملتها آية من كتاب الله هـ قول لوط: «هؤلاء بناتي هنّ أطهّرُ لِكُنَّ» وقد علم أنهم لا يريدون الفرج.»

تعییر (إثبات الرجل المرأة من خلفها) مشابه « يأتي أهلها من خلفها » در روایت حفص است و امام ع از سوال سائل وطی دبر را برداشت کرده و متناسب با آن استشهاد به کلام حضرت لوط کرده اند.

البته در روایت معمر بن خلاد نیز تعییر مشابه به کار رفته است:

تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۲: عن معاشر بن خلاد قال: قال أبو الحسن ع: «أئي شيء يقولون في إثبات النساء في أعيارهن قلت: إنه يلغني أن أهل المدينة لا يرون به بأمساقاً، إن اليهود كانت تقول: إذا أتى الرجل المرأة في خلفها خرج الولد أحول فأنزل الله هـ (نساؤكُنْ حَرَثٌ لَكُنَّ فَأَتُوا حَرَثَكُنْ أَنْ شَاءُنَّ) من خلف أو خلفاً لقول اليهود ولم يعن في أدبارهن».»

در این روایت به جای «من خلفها» تعییر «في خلفها» به کار رفته و در نقل است بصار مطبوع (ج ۳، ص ۲۴۴-۲۴۵، ح ۱۱) همین روایت با تعییر «من خلفها» آمده است: اما در هر حال مراد از «إن اليهود كانت تقول: إذا أتى الرجل المرأة في خلفها...» وطی از قبل ولی از پشت است نه وطی دبر: زیرا مام ع نزول آیه شریفه را در در این عده دانسته و مراد آیه را «ادبارهن» ندانسته اند. استاد هـ نیز این روایت را در مباحث قبل (بررسی تحقق نشور با عدم تمکین از دیر) به همین نحو معنا کرده است. این مطلب با آنچه در مقام، توسط استاد هـ مطرح شد، منافاتی ندارد؛ زیرا ادعای ایشان این است که در نبود قریبیه، معنای ایشان از پشت همان وطی دبر است؛ لذا اگر در موردی مانند روایت معاشر که قریبته حالیه (ادعای یهود) وجود دارد معنای دیگری اراده شده باشد، اشکالی نخواهد بود.

در هر حال، استاد هـ در مباحث صوم (بررسی مبطل بودن وطی دبر) احتمال مطرح شده در کلام مرحوم آقای خونی را قابل اعتنا دانسته و روایت حفص را مجمل محسوب کرده است.

حلبي، صحيحه زراره، صحيحه محمد بن اسماعيل و موقنه درست بن أبي منصور.
روايات مذکور، وجوب غسل را مشروط به التقاء ختانيں کرده و مراد از ختانيں،
موضع ختانيں است.^۱

روایت اول: صحيحه حلبي
قال (عبد الله بن على الحلبي):

«و سئل (أبو عبد الله عليه السلام) عن الرجل بصيب المرأة فلا ينزل عليه غسل
قال: كان على عليه السلام يقول إذا مس الختان فقد وجب الغسل.»^۲

روایت دوم: صحيحه زراره
و أخبرني الشيخ أيده الله تعالى عن أحمد بن محمد بن الحسين بن
الحسن بن أبيان عن الحسين بن سعيد عن حماد عن ربى بن عبد الله عن زرارة
عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال: ما تقولون في
الرجل يأتي أهله فيخالطها ولا ينزل فقالت الأنصار: الماء من الماء
و قال المهاجرون: إذا التقى الختان فقد وجب عليه الغسل فقال
عمر على عليه السلام: ما تقول يا أبا الحسن فقال على عليه السلام: أتوجبون عليه
الحد و الترم و لا توجبون عليه صداعا من ماء إذا التقى الختان فقد
و يجب عليه الغسل فقال عمر: القول ما قال المهاجرون و دعوا ما
قالت الأنصار.»^۳

روایت سوم: صحيحه محمد بن اسماعيل
عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن إسماعيل (ابن
بزيع) قال:

«سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يجامع المرأة قريبا من الفرج فلا ينزلان

۱. كتاب العين، ج ٤، ص ٢٣٨؛ الصحاح، ج ٥، ص ٢١٧؛ معجم مقاييس اللغة، ج ٢، ص ٢٤٥؛
المغرب، ج ١، ص ٢٤٣؛ شمس العلوم، ج ٣، ص ١٧١٤.

۲. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٨٤، ح ١٨٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ١٨٣، ح ٤.

۳. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١١٩، ح ٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ١٨٤، ح ٥.

متى يجب الغسل فقال: إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فقلت:
البقاء للختانين هو غيبة الحشمة قال: نعم.^۱

در بسیاری از موارد، زن‌ها ختنه نمی‌کرده‌اند و موضع ختانین و البقاء ختانین در مورد آنها فرض نداشته است؛ لذا راوی سؤال کرده که آیا البقاء ختانین همان غيبة حشمة است که حضرت نیز تأیید فرموده‌اند.

رواایت چهارم: موقعة دُرست بن أبي منصور
کتاب درست بن أبي منصور، عن عمرو الواسطى أبي خالد وكان زيديا عن أبي
جعفر علیه السلام قال: لا يوجب الغسل إلا البقاء للختانين وهو تغيب الحشمة.^۲

بررسی سندي (اعتبار کتاب دُرست بن أبي منصور)
اصل کتاب «درست» محل تردید نیست؛ زیرا جماعتی از محدثین بزرگ چون ابن أبي عمران را روایت کرده‌اند^۳ و از کتب معروف زمان مرحوم صدق و شیخ بوده و صدق و شیخ بوده و طریق صحیح از آن نقل می‌کند.^۴ نسخه‌ای از این کتاب به دست حاجی نوری رسیده که الان هم موجود است^۵ و از آن نسخه روایت مذکور را نقل می‌کند و شاهدی بر جعل و دست بردن در نسخه مذکور وجود ندارد؛ لذا به واسطه انسداد صغیر یا کبیر حکم به صحت انتساب نسخه مذکور به مولف می‌شود. بنای عقلاء هم همین است که در موارد مشابه، انتساب نسخه موجود به مولف را می‌پذیرند و لازم نیست که نسخ، دست به دست به ما رسیده باشد؛ بلکه همین مقدار که ثابت شود که مؤلف، چنین کتابی داشته و ما هم نسخه‌ای به نام مؤلف داشته باشیم و قوائمه موجود در این نسخه برخلاف این مطلب نباشد و اسناد موجود در آن با طبقه مؤلف سارگار باشد، کافی است. اکثر کتاب‌هایی که در زمینه‌های مختلف مانند تاریخ، ادبیات و امثال آن در دنیا به مؤلفی نسبت داده می‌شود، بر اساس همین

۱. الكافي، ج ۳، ص ۴۶-۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۱۸۳، ح ۲.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۴۵۳، ح ۷.

۳. رجال النجاشي، ص ۱۶۲، رقم ۴۲۰.

۴. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۷۷ - ۴۷۸.

۵. الأصول السنة عشر، ص ۲۸۱.

بنای عقلانی است.

درست^۱ و ایوالد^۲ گرچه امامی نیستند، ولی جزء ثقات هستند؛ لذا روایت معتبر است.

بررسی دسته اول

حال، روایات دسته اول بررسی می شود.

تقریب تفید روایات وجوب غسل به وطی قبل

باتوجه به روایات فوق ممکن است گفته شود که وجوب غسل مختص به وطی قبل است. مرحوم آقای خوئی در کتاب الطهارة درباره حکم مقطوع الحشفه این احتمال

۱. رجال الکثیر، ص ۵۵۶؛ رجال الطوسی، ص ۳۳۶، رقم ۵۰۰۵.

ابن ابی عمیر به طور متعدد (برای نمونه: الکافی، ج ۲، ص ۱۵۶؛ ح ۲؛ وح ۲، ص ۳۰۸؛ ح ۲؛ وح ۲، ص ۴۸۲، ح ۵) و بنیطی (الکافی، ج ۳، ص ۱۱۴، ح ۷) از او نقل روایت کرده‌اند؛ لذا طبق نظر مختار استاد^۳ او نقه است. علاوه بر اینکه ابن ابی عمیر راوی کتاب «درست» است، (رجال النجاشی، ص ۱۶۲) که نشان از اعتماد ابن ابی عمیر به او دارد.

۲. در چاپ دارالحدیث کتاب الأصول السنة عشر (ص ۲۹۱)، متن حدیث همین است: اما با این سنده: و عنہ، عن عمر الواسطی [اعن] أبي خلد [خالد] - و کان زیدیا - عن أبي جعفر^{علیه السلام} قال: لا يوجب الغسل ...؛ لذا با قرار دادن «عن» در داخل کوشش، عمر الواسطی را فردی غیر از ابو خالد دانسته‌اند؛ اما با توجه به تراجم عامه و خاصه، ظاهراً مراد از ابی خالد همان «عمرو بن خالد الواسطی» است که مستقیماً از امام صادق^{علیه السلام} نقل روایت کرده است، نه اینکه ابو خالد فرد دیگری باشد.

مرحوم نجاشی او را چنین معرفی کرده است:

رجال النجاشی، ص ۲۸۹، رقم ۷۷۱: «عمرو بن خالد أبو خالد الواسطی عن زید بن علی. له كتاب كبير رواه عنه نصر بن مراح المتقري وغيره أخبرنا محمد بن عثمان قال: حدثنا علي بن محمد بن الزبير عن علي بن الحسن بن فضال عن نصر بن مراح عنه بكتابه».

او از پرکان زیدیه بوده (رجال الکثیر، ص ۲۳۱)؛ البته گفته شده که بترى بوده است (رجال الطوسی، ص ۱۴۲، رقم ۱۵۳۴)؛ اما در هر حال نقه است (رجال الکثیر، ص ۲۲۲).

در منابع عامه نیز، نام او آمده و برخی از عانه او را تضعیف کرده‌اند:

سنن الدارقطنی، ج ۱، ص ۲۸۵؛ تهذیب الکمال، ج ۳۲، ص ۲۷۵؛ میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۵۱۹، (۱۰۱۴۲).

اما مجدد تضعیف عامه مضر نیست؛ خصوصاً که او میل شدید به اهل بیت^{علیهم السلام} داشته (رجال الکثیر، ص ۳۹۰)؛ بلکه از زید شهید نقل کرده که امام صادق^{علیه السلام} حجت خداست (الامالی (شیخ صدوق)، ص ۵۴۴، ح ۶).

رامطح کرده که شاید با مطلق جماع، غسل بر مرد واجب نشود؛ زیرا روایات، وジョブ غسل را مقید به ادخال حشفه و التقاء ختانین کرده و مقطع الحشفه، حشفه ندارد؛ پس روایاتِ وجوب غسل، شامل آن نمی‌شود.^۱

بيان مذکور در مسئله وطی دبر نیز می‌تواند جاری باشد؛ زیرا هرچند فاعل، شأنیت داشتن ختان را دارد، ولی مفعول چنین شأنیتی را ندارد؛ پس مشمول روایات وجوب غسل نیست و روایات مطلقه (اول تا هفتم) با روایات التقاء ختانین، تقید می‌شود و شامل وطی دبر نخواهد بود.

اما ممکن است به این تقید، پاسخ داده شود:

پاسخ اول: لزوم غسل در وطی دبر به سبب تلازم حد و غسل

پاسخ اول، کلامی از مرحوم آقای خوئی است. ایشان در کتاب الطهارة (حکم مقطوع الحشفة) در رد این احتمال فرموده است:

«ولا يخفى أن هذا الاحتمال أيضا مردود كسابقه، وذلك لصحيحتين فإن مقتضى صريح هذه الصريحة أن وجوب الحد والمهر و غسل الجنابة أمور متلازمة و متى وجب أحدهما وجب الآخران و حيث لا إشكال في أن مقطع الحشفة إذا جامع أجنبية يصدق أنه زنى ويجب بذلك عليه الحد، كما إذا جامع زوجته يجب بذلك عليه المهر أيضا، فمنه يستكشف أنه إذا جامع امرأة وجب عليه غسل الجنابة أيضا الملائمته مع وجوب الحد والمهر. فالقول بعدم وجوب الغسل في حقه ساقط». ^۲

ایشان به دو صحیحه حلبي و زراره تمسک کرده و به اجماع استدلال نکرده است؛ زیرا از موضوعاتی است که کم اتفاق می‌افتد و اجتماعی که حجت و کاشف از قول معصوم باشد، ثابت نمی‌شود؛ لذا ایشان حکم مقطع الحشفه را از دلیل لفظی استفاده کرده و چنین مسیری را پیموده است.

اگر پاسخ ایشان در مقابل این احتمال، صحیح باشد، برای رد تقیید در مقام

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۶، ص ۲۵۷.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۶، ص ۲۵۷.

نیز مفید خواهد بود؛ زیرا اگر ملازمه بین حد زنا و غسل در مقطع الحشفه جاری باشد، در وطی دُبْر نیز همین ملازمه جاری است، در حالی که ایشان در وطی دُبْر این استدلال را نیاورده است.

اشکال بر پاسخ اول
اما این پاسخ قابل مناقشه است.

اشکال اول: مقید بودن برخی روایات حد به التقاء ختانین اولاً، موضوع وجوب حد، مطلق جماع با اجنبیه نیست؛ زیرا موضوع برخی از روایات حد نیز التقاء ختانین است.^۱

اشکال دوم: لزوم تقييد روایات حد با روایات غسل

ثانیاً، برفرض که روایات باب حدود، مطلق باشد، ولی باید به جای سرايت دادن اطلاق باب حدود به باب غسل، بالحاظ تلازم بین دو باب، اطلاقات باب حدود را مقید به التقاء ختانین کرد؛ زیرا موضوع وجوب غسل، التقاء ختانین است و وقتی که التقاء ختانین حاصل نباشد غسل واجب نیست، خواه مثل وطی دبر، بالفعل التقاء ختانین نشده باشد یا مثل مقطع الحشفه صلاحیت آن وجود نداشته باشد. از طرفی بین باب حد و غسل تلازم وجود دارد به این معنا که اگر در جایی حد وجود داشته باشد، غسل هم وجود دارد و عکس نقیض این قضیه این است که اگر در جایی غسل وجود نداشته باشد، حد هم وجود ندارد؛ پس در موارد عدم التقاء ختانین که غسل واجب نیست، حد هم وجود ندارد و این مطلب هیچ محظوظ عقلی و شرعی ندارد؛ البته اگر در این موارد نص صریحی بر ثبوت حد وجود داشت، از قید مذکور رفع بد می شد؛ ولی مطلقات حد، قابل تقييد هستند.

پاسخ دوم: تعارض روایت محمد بن عذافر با روایات التقاء ختانین ممکن است در پاسخ به تقييد روایات مطلقه گفته شود که روایت محمد بن عذافر با روایات التقاء ختانین، معارضه می کند:

۱. تهذیب الأحكام، ج ۱۰، ص ۴۰، ح ۱۴۰؛ یونس بن عبد الرحمن عن منصور بن حازم عن أبي بصیر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا التقى الختانان فقد وجوب الجلد».

من كتاب نوادر المصتطف تأليف محمد بن على بن محبوب عن محمد بن عبد الحميد عن محمد بن عمر بن يزيد عن محمد بن عذافر قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام متى يجب على الرجل والمرأة الغسل فقال: يجب عليهم الغسل حين يدخله وإذا التقى الختانان فيغسلان فرجهما». ^۱

مفاد اين روایت اين است که موضوع وجوب غسل، ادخال متعارف است و در صورت التقاء ختانين، تنها شستن فرجين لازم است و غسل لازم نیست؛ بنابراین با روایاتی که موضوع وجوب غسل را التقاء ختانين می داند در تعارض است.

اشکال پاسخ دوم اما می توان مشکل تعارض را پاسخ داد؛ زیرا:

اشکال اول: لزوم طرح روایت ابن عذافر به دليل تعارض با روایات مطلقة کثیره اولاً، روایت مذکور با روایات مطلقة فراوانی در تعارض است؛ لذا باید کثار گذاشته شود.

اشکال دوم: عدم تعارض روایت ابن عذافر طبق نسخه صحیح سراز ثانیاً، اصل روایت، از مستطرفات سراز نقل شده و در نسخه بسیار معتبری که از این كتاب در دسترس است^۲، عبارت روایت چنین است: «فيغسلان فروجهما» یعنی

۱. وسائل الشیعه، ج. ۲، ص ۱۸۵، ح. ۹.

محمد بن عمر بن يزيد طبق مباني استاد عليه السلام نقطه است؛ زيرا محمد بن عبد الحميد که نجاشی او را توپيق کرده (رجال النجاشي، ص ۳۳۹، رقم ۹۰۶)، راوي كتاب محمد بن عمر بن يزيد است که نشان از اعتماد او به محمد بن عمر بن يزيد دارد. علاوه اينکه ابن أبي عمير ازا روایت کرده (ثواب الأعمال، النص، ص ۹: «ثواب من قال في كل يوم سبع مرات الحمد لله على كل نعمة كانت أو هي كائنة»: حدثني محمد بن الحسن الصفار عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبي عمير عن محمد بن عمر عن عثمان عن برید (مصحف محمد بن عمر بن يزيد) عن أخيه الحسين عن عمر بن يزيد عمن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من قال في كل يوم سبع مرات الحمد لله على كل نعمة كانت أو هي كائنة فقد أدى شكر ما مضى وشكراً ما باقي») و مروری عنه ابن أبي عمير طبق مباني استاد عليه السلام نقطه است. موسی بن القاسم البخاري نیز که از اجلاء ثقات است (رجال النجاشي، ص ۴۰۵، رقم ۱۵۷۳) ازا او اکثار روایت کرده است.

۲. نسخه‌ای از مستطرفات سراز در کتابخانه آستان قدس رضوی موجود است که تاریخ آن سال ۶۰۳ هجری قمری یعنی پنج سال پس از وفات ابن ادریس (۵۹۸ قمری) است. این نسخه دقیق با نسخه اصل مقابله گردیده است و استاد عليه السلام نسخه سراز خود را با این نسخه به دقت مقابله کرده است. در نقل

همه خلل و فُرْجِشان را که از آن عرق خارج می شود، بشویند^۱ و احتمالاً این تعبیر، کنایه از غسل باشد؛ یعنی ابتدا، اصل وجوب غسل سپس حد آن بیان شده که التقاء ختانین است؛ لذا با روایات دیگر تعارضی ندارد.

اشکال سوم: حمل روایت ابن عذاف بر التقاء خارجی ختانین
 ثالثاً، ممکن است گفته شود؛ روایت ابن عذاف تعارضی با روایات سابق ندارد.
 مرحوم آقای خوئی چنین فرموده است:

«لکن الظاهر عدم معارضتها مع الصحاح المتقدمة لأنها مطلقة، حيث نفت وجوب الاغتسال و دلت على وجوب الغسل بالالتقاء الأعم من الالتقاء الخارجي والداخلي، والصحاح المتقدمة مقيدة وقد دلت على وجوب الاغتسال بالالتقاء الداخلي المفسر بغير بيبة الحشة كما في صحيحة ابن بزيع المتقدمة، فتحمل هذه الرواية على ما إذا كان الالتقاء خارجياً بغير الغيبة».^۲

لذا موضوع روایت ابن عذاف، التقاء ختانین است، اعم از اینکه التقاء خارجی (بدون دخول و فقط با تمسّك خارجی ختانین) باشد، یا التقاء داخلي باشد؛ لذا با روایات التقاء ختانین که ناظر به دخول است تقیید می شود و این روایت، بر التقاء خارجی بدون دخول حمل می شود.

سران مطبوع نیز چنین است: «... فيغسان فروجهما» (السران)، ج ۳، ص ۶۰۹؛ البته نقل بحار الأوار مطبوع از سران، مطابق نقل وسائل است (بحار الأوار)، ج ۷۸، ص ۵۸، ح ۲۶.
 ۱. استعمالات این تعبیر نشان می دهد که مراد از «فروجهما» همان «فرجهما» است و مؤلفان عرب زبان نیز همین تعبیر را نقل کرده‌اند.

مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۲۱، ح ۱۹؛ و عنه تعلیل آنے قال: «من خان امرأفي زوجته فليس منا و عليه لعنة الله و من فجر بامرأة ذات بعل انفجر من فروجهما واد من صدید مسیر خمسمانة عام» (البته در نقل وسائل و بحار، «فرجهما» آمده است (وسائل الشيعة)، ج ۲۰، ص ۳۱۶، ح ۵؛ بحار الأوار)، ج ۷۲، ص ۳۶۶).
 المحیط فی اللغة، ج ۳، ص ۲۷۶؛ النهاية (ابن اثیر)، ج ۲، ص ۴۱۶؛ تفسیر الطبری، ج ۸، ص ۱۰۷؛
 تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، ج ۳، ص ۳۵۸؛ مفاتیح الغیب، ج ۲۲، ص ۱۰۸؛ معانی القرآن (ابن نحاس)، ج ۳، ص ۲۰، ح ۱۹.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۶، ص ۲۵۴.
 مرحوم علامہ مجلسی نیز همین مطلب را بیانی متفاوت (تمسک به تقابل ادخال والتقاء) و با توجه به تفسیری از التقاء که به اصحاب نسبت داده، احتمال داده است (بحار الأوار)، ج ۷۸، ص ۵۸-۵۹).

مناقشه در اشکال سوم: غیر عرفی بودن حمل بر التقاء خارجی
اما حمل روایت بر معانی غیر متعارفی که به ذهن افراد نمی‌رسد، صحیح نیست.
در اینجا نیز حمل روایت محمد بن عذافر بر التقاء خارجی ختائین که معنای
بسیار دور از ذهنی است قابلِ قبول نیست.^۱

پاسخ سوم (مختار): در مقام بیان نبودن روایات مقتید نسبت به وطی دیر پاسخ صحیح به تقييد روایات مطلقه، اين است که روایات ختانيں، ناظر به

توضیح مطلب:

روایات التقاء ختائین هرچند بر تقيید و جوب غسل به التقاء ختائین دلالت دارد، ولی از ديدگاه عرفی مخصوص صورت وجود ختان و نزدیکی از قبل است و مفاد آن اين است که در فرض مذكور، مسمای دخول کافی نیست و دخول مستوعب نيز شرط نیست؛ بلکه دخول به مقدار ختنه‌گاه شرط لازم و کافی است؛ لذا نسبت به سایر موارد ساكت است و باید به اطلاقاتي که وجوب غسل را برعناويني مانند ادخال، ايلاج و ... مترتب کرده،أخذ کرد که طبعاً شامل وطى در دربر نيز مى‌گردد؛ بنابراین در موارد مذکور به صرف دخول، غسل، واجب است.

ممکن است گفته شود که موثقه درست بن أبي منصور (روايت چهارم از روایات التقىء ختانی) را نمی توان چنین تبیین کرد؛ زیرا وجود غسل را محصور در التقىء

۱. راه حل چهارمی نیز وجود دارد؛ زیرا ممکن است معنای روایت این عذافر این باشد که در فرض ادخال و القاء ختانین غسل لام است و جمله «فیغسل فرجهماء» ناظر به حکم مستقل دیگری باشد و استحباب شستن فرج را افاده کند. این احتمال را مرحوم مجلسی در بحار الأنوار (ج ۷۸، ص ۵۸) مطرح کرده است.

۲. توضیح بیشتر: البته منظور این نیست که چون مطلقات فقط ناظر به فرض شایع است و از افراد فروض نادره منصرف است پس این روایات ناظر به موارد متعارف دخول است؛ بلکه می‌گوییم از اینکه روایت می‌گوید: «اگر ادخال به حدanca ختانیں برسد، غسل واجب است» شائینت داشتن التقاء ختانیں در موضوع روایت استفاده می‌شود و معلوم می‌شود که روایت ناظر به خصوص دخولی است که می‌تواند به حدanca ختانیں برسد و نسبت به مقطوع الحشمة و طی در در بر ساخت است؛ پس مورد خصوصیتی دارد که مطلقات فقط ناظر به فرض متعارف می‌کند.

ختانین کرده است:

كتاب درست بن أبي منصور، عن عمرو الواسطي أبي خالد و كان
زيديا عن أبي جعفر ع قال: «لا يوجب الغسل إلا التقاء الختانيين و
هو تغيب الحشفة».١

اما پاسخ این است که این حصر، خلاف مقطوع بین تمام مسلمین است؛ زیرا
در انزال هم غسل واجب است؛ و دو احتمال در این حصر وجود دارد:
الف. در نزدیکی از قبیل، باید جماع بالتقاء ختانین باشد؛ لذا حصر مذکور
در مقام نفی غسل در فرض جماع از قبیل بدون التقاء ختانین است.
ب. در فرض تفخیذ بدون اینکه دخول صورت بگیرد، غسل واجب نیست؛
بلکه باید در فرض دخول از قبیل، التقاء ختانین رخ دهد؛ لذا حصر مذکور
در مقام نفی غسل در فرض تفخیذ است.

طبق هر یک از دو احتمال، حصر اضافی است و روایت نه تنها ناظر به انزال
نیست، بلکه ناظر به وطی غلام، وطی بهیمه و وطی دُبِّرْ زن نیز نیست؛ لذا در وطی
دبر، وجوب غسل، نفی نشده است.

دسته دوم: روایات صریح در نفی غسل در فرض وطی دبر
دسته دوم از روایاتی که در وطی دبر، نفی وجوب غسل می‌کند، روایاتی است که
صریح در مطلوب است.

روایت اول: مرفوعة أحمد بن محمد بن عيسى
عنه (احمد بن محمد بن عيسى) عن بعض الكوفيین يرفعه إلى أبي عبد الله ع قال: «في الرجل يأتي المرأة في دبرها وهي صائمة قال: لا ينقض صومها وليس
عليها غسل».٢

روایت دوم: مرسلة على بن حكم
أحمد بن محمد عن على بن الحكم عن رجل عن أبي عبد الله ع قال: «إذا أتى

١. مستدرک الوسائل، ج ١، ص ٤٥٣، ح ٧.

٢. تهذیب الأحكام، ج ٤، ص ٣١٩، ح ٤٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٢٠٠، ح ٣.

الرجل المرأة في الدبر و هي صائمة لم ينقض صومها وليس عليها غسل.»^۱

رواية سوم: مرفوعة محمد بن خالد البرقى

محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن البرقى رفعه عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «إذا أتى الرجل المرأة في دبرها فلم ينزل فلا غسل عليهما وإن أنزل فعليه الغسل ولا غسل عليهما».»^۲

اشكال سندي بر روايات دستة دوم

اما هرسه رواية ضعف سندي دارد وبعيد نisit رواية اول و دوم، يک رواية باشند.^۳

دلیل چهارم: روایات بطلان صوم با جماع

دلیل چهارم بروجوب غسل در فرض وطی دبر، روایات دال بر بطلان صوم با اتیان زوجه است که مرحوم آقای خوئی به عنوان دومین دلیل معتبر مطرح کرده است.^۴ می توان وجه دلالت این روایات^۵ را چنین تقریب کرد: اتیان، اعم از قُبْل و دُبْر است و سبب مستقل برای ابطال صوم نیست؛ بلکه چون سبب جنابت است، روزه را باطل می کند؛ پس اتیان -قبلایا دبراً- سبب جنابت است و از طرفی جنابت، موضوع وجوب غسل است پس اتیان در دُبْر سبب وجوب غسل است.

اشکال: عدم ملازمته بین ابطال صوم و ایجاب غسل

اما صرف اینکه کاری مفطر روزه باشد، سبب وجوب غسل نیست و هیچ ملازمه عرفی و عقلی هم بین این دو وجود ندارد و وجود ملازمه شرعاً هم نیاز به دلیل دارد.

۱. تهذیب الأحكام، ج ۴، ص ۳۱۹، ح ۴۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۷، ح ۹.

۲. الكافي، ج ۳، ص ۴۷، ح ۸؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۲۰۰، ح ۲.

۳. در مورد روایت اول و دوم مطالبی در بحث آتی (بررسی ادله بطلان صوم با وطی دُبْر) خواهد آمد.

۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۶، ص ۲۶۲.

۵. وسائل الشيعة، ج ۱۰، ص ۴۸، ح ۸؛ وص ۴۹، ح ۱۳؛ وص ۵۳، ح ۲؛ وص ۲۰۵، ح ۲.

نظر مختار: وجوب غسل در وطی دیر زن به دلیل اطلاق روایات

با توجه به مطالب بیان شده، روایات مطلق و دو روایت باب حج مشکل سندي و دلالی ندارند و وجوب غسل برای وطی در دیر زن از آن قابل استفاده است، و روایت حصص بن سوقة هم بنابر مبنای مشهور در باب اصحاب اجماع از نظر سندي مشکلی ندارد و از نظر دلالی هم بر وجود دلالت دارد.^۱

لزوم مهر، عده و حد زنا در وطی دیر و بررسی ادلّه آن

مسئله ۴: «الوطی فی دیر المرأة كاللوطء فی قبلها فی وجوب الغسل والعدة واستقرار المهر و بطلان الصوم و ثبوت حد الزنا إذا كانت أجنبية و ثبوت مهر المثل إذا وطّها شبّهه»^۲

در روایاتِ وجوب غسل، امور دیگر، یعنی مهر (اعمه از مهر المسقی)^۳ و مهر المثل در فرضی که مهری تعیین نشده یا وطی به شبّه رخ داده، عده و حد زنا نیز دائر مدار التقاض ختّانی شده است؛ اما چنان‌که گفته شد روایات التقاض، مقید روایات مطلقه نخواهد بود؛ زیرا در مقام بیان جماع از قبّل برای غیر مقطوع الحشّفه است و در نتیجه ناظر به وطی دیر و یا مقطوع الحشّفه نیست؛ پس مانند وجوب غسل، این امور نیز در فرض وطی دیر لازم خواهند بود.

۱. مراد از روایات مطلقی که اشکال سندي و دلالی ندارد، روایات دلیل سوم (وجوب غسل)، روایات اول تا هفتم است که اولین آن صحیحه محمد بن مسلم و آخرین آن صحیحه أبي مريم بود. مراد از دو روایت حج نیز روایات نهم و دهم از همان بخش بود (صحیحه حمران و عبید بن زرارة) و مراد از روایت حصص بن سوقة، روایت هشتم (مرسلة حصص) که در سنداش این ابی عمر بود و وی از اصحاب اجماع است) از آن بخش بود.

۲. العروة الونقی، ج ۲، ص ۸۰۸ - ۸۰۹.

۳. مراد، استقرار مهر مسقی است؛ زیرا به مجرد عقد، زن مالک مهر مسقی می‌شود ولی استقرار مهر با دخول است.

۴. روایات اول تا پنجم از روایات وجوب غسل، در کنار غسل، مهر و حد (رجم) را نیز لازم کرده است. روایت پنجم (صحیحه عبد الله بن سنان)، علاوه بر این دو امر، عده را نیز لازم کرده است.

بطلان صوم با وظی دبر و بررسی ادله آن

مسئله ۴: «الوطی فی دبر المرأة كاللوطء فی قبلها فی وجوب الغسل و... وبطلان الصوم ...»^۱

لزوم بررسی حدّ دخول در ابطال صوم

آنچه باید بحث شود، ملاک مفطریت دخول برای صوم است؛ زیرا گرچه روایات، ملاک را در باب غسل، عنده، مهر و حدّ، التقاء ختنین و غیبوبة حشفه قرار داده است، ولی در باب مفطریت صوم چنین روایاتی وجود ندارد؛ لذا باید بررسی شود که آیا حدی برای مفطریت دخول در باب صوم وجود دارد یا صرف دخول باعث بطلان روزه می‌شود؟

کلام سید مرتضی: اعتبار استیعاب دخول در بطلان صوم

سید مرتضی فرموده است: «من تعتمد الأكل والشرب واستنزال الماء الدافق بجماع أو غيره أو غيب فرجه في فرج حيوان محرم أو محلل أفتطر و كان عليه القضاء والكافارة». ^۲

ظاهر عبارت این است که موضوع بطلان روزه، ادخال مستوعب آلت است و ادخال به مقدار خته‌گاه کفايت نمی‌کند. ابن ادریس هم این مطلب را از سید مرتضی نقل کرده و پذیرفته است.^۳

بررسی کلام سید مرتضی

در ضمن دو مطلب کلام ایشان بررسی می‌شود.

مطلوب اول: کفايت روایات التقاء ختنین در رد کلام سید مرتضی

مطلوب اول اینکه روایات زیادی موضوع جنابت و وجوب غسل را التقاء ختنین قرار

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۹ - ۸۱۰.

۲. جمل العلم والعمل، ص ۹۰.

۳. السراج، ج ۱، ص ۳۷۶.

داده است و از طرفی جنابت عمدی بر طبق روایات، مبطل روزه است؛ لذا قطعاً ادخال تا حد ختنه‌گاه برای ابطال روزه کافی است و استیعاب لازم نیست.

مطلوب دوم: مطرح نبودن اعتبار غیوبه حشفة در بطلان صوم قبل از محقق حلی مطلب دیگر اینکه در بطلان صوم، قید غیوبه حشفة لازم نیست. این قید در کلمات قدماء اصحاب مطرح نیست و اولین کسی که «غیوبه الحشفة» را به عنوان ملاک مفطریت جماع ذکر کرده، محقق در شرایع^۱ است؛ البته ملاک مذکور قبل از ایشان در باب وجوب غسل و غیر آن ذکر شده است؛ ولی در باب مفطریت صوم، تعبیری مانند «الجماع»^۲ و «الجماع فی الفرج»^۳ وارد شده که مقید به حد خاصی نیست.

کلام آقای خوئی: تقييد مفطریت دخول به تحقق جنابت

اما مرحوم آقای خوئی فرموده است: از روایات متعدد از جمله روایت قماط^۴ - که در سطور آنی بررسی خواهد شد - استفاده می‌شود مبطل روزه، جنابت است، نه جماع بما هو جماع؛ و از سوی دیگر فرموده است: چون در باب اغسال ثابت شده که وطی در درب موجب جنابت است، پس وطی در درب نیز مبطل روزه است.^۵

۱. با توجه به اینکه در روایات، جماع موجب بطلان روزه است و از سویی بقاء بر جنابت نیز موجب بطلان روزه است، لذا بعید است که دخول به مقدار التقاء ختنین موجب جنابت شود و بقاء بر آن جایز نباشد اما در طول روز این مقدار دخول مبطل روزه نباشد؛ خصوصاً که در برخی روایات، سؤال شده که اگر از روی فراموشی جماع شود، آیا موجب بطلان روزه است؟ امام علیه السلام^{علیه السلام} در پاسخ فرموده‌اند که: فقط غسل لازم است بدون اینکه تفصیل قائل شوند؛ یعنی حتی در فرض دخول به مقدار ختنه‌گاه که غسل واجب است، نسیاناً اشکالی ندارد گویا عمد آن مبطل روزه است حتی اگر در پسر مبتول مستوعب رخ ندهد.

۲. شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۲.

۳. به عنوان نمونه: المقنع (شیخ صدق)، ص ۱۸۸؛ المقمعة (شیخ مفید)، ص ۳۴۴؛ الكافي في الفقه، ص ۱۸۲؛ الاقتصاد الهدافی، ص ۲۸۸؛ الخلاف، ج ۲، ص ۱۸۱؛ المبسوط، ج ۱، ص ۲۷۱؛ (شیخ طوسی)، ص ۴۸؛ المهدب (ابن براج)، ج ۱، ص ۹۱؛ الوسیلة، ص ۱۴۲؛ غنية النزوع، ص ۱۳۸؛ السراويل، ج ۱، ص ۳۷۴؛ أصياغ الشيعة، ص ۱۳۹.

۴. به عنوان نمونه: الاقتصاد الهدافی، ص ۲۸۷؛ الجمل و العقود، ص ۱۱۱؛ المبسوط، ج ۱، ص ۲۷۶؛ السراويل، ج ۱، ص ۳۷۴؛ أصياغ الشيعة، ص ۳۷؛ الرسائل التسع (محقق حلی)، ص ۳۵۱.

۵. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۱، ص ۱۱۲.

محقق و علامه نیز در مواردی مانند وطی بهیمه و غلام، تحقق افطار را به تحقق جنابت و وجوب غسل منوط کرده‌اند.^۱

نتیجه قول مذکور در مواردی مثل وطی غلام و حیوانات ظاهر می‌شود؛ زیرا اگر قائل به جنابت و وجوب غسل در موارد مذکور نباشیم، با فرض عدم وجود دلیل دیگر بر بطلان روزه به سبب وطی غلام یا حیوان، روزه باطل نمی‌شود؛ لذا لازم است دلیل قول مذکور (مفطر بودن جنابت نه جماع) برسی گردد.

ادله اعتبار جنابت در بطلان روزه و برسی آن

برای اثبات این ادعا که جنابت، موضوع بطلان روزه است، نه مجرد جماع، ادلہ‌ای اقامه شده است:

دلیل اول: صحیحه قماط

دلیل اول، صحیحه قماط است که هم مرحوم آقای حکیم^۲ و هم مرحوم آقای خوئی^۳ به آن تمسک کرده‌اند:

فی روایة ابن أبي نصر عن أبي سعيد القماط «عمن أجب في أول الليل في شهر رمضان فنام حتى أصبح قال: لا شيء عليه وذلك أن جنابته كانت في وقت حلال». *

بررسی اشکالات استدلال آقای خوئی به صحیحه قماط

ایشان در استشهاد به این روایت چنین فرموده است:

«وتقرب الاستدلال: أن الجنابة المذكورة في السؤال إنما أن يراد بها ما استندت إلى الإنزال أو إلى الجماع ولا ثالث، ولا يمكن حمل

البته ایشان برای اثبات مبطل بودن وطی در دربه اطلاقات باب صوم نیز تمسک کرده است: موسوعة الإمام الخونی، ج ۲۱، ص ۱۱۲.

۱. شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۱۷۶؛ المعتبر، ج ۲، ص ۶۵۴؛ منتهي المطلب، ج ۹، ص ۶۰.

۲. مستمسک العروة الوثقى، ج ۸، ص ۲۴۰.

۳. موسوعة الإمام الخونی، ج ۲۱، ص ۱۱۴-۱۱۵.

۴. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۱۱۹؛ وسائل الشيعة، ج ۱۰، ص ۵۷، ح ۱.

الصحيحة على الأول، لأنّ منشأه:

- إنما الاستمناء، وهو محزن مطلقاً ولا يختص بوقت دون وقت، فلامعني لقوله عليه السلام: «إن جنابته كانت في وقت حلال».
- أو الاحتلام، وهو محلل مطلقاً، فلا يناسبه أيضاً الجواب المزبور.
- أو الملاعبة والعبث بالزوجة، ومن بعيد جداً، إرادتها بالخصوص من الصحبة كما لا يخفى.

فلامناص من أن يراد بها الجنابة المستبعة عن الجماع أو ما يعممه والأخير. وعلى أي تقدير، فالجماع مفروض في مورد الصحبة لا محالة، وقد علل عليه نفي البأس في الجواب بقوله: «إن جنابته كانت في وقت حلال» الدال بمقتضى التعليل على البطلان فيما لو كانت في وقت حرام وهو النهار، فجعل الاعتبار بنفس الجنابة وأنها توجب البطلان تارة ولاتوجبه أخرى، مع أن الجنابة المقونة بالجماع مسبوقة به دائمًا، إذ الدخول تدريجياً الحصول، لامتناع الطفرة، فيدخل مقدار من الحشمة أولاثم تمامها، وبذلك تتحقق الجنابة.

فلو كان الجماع المتحقق قبل ذلك هو المقتضى للبطلان كان اللازم استناده إليه لإلالي الجنابة المتأخرة عنه، إذ الشيء يستند إلى أسبق عللها، فإناطة الحكم بها واستناد الإفطار إليها يدلّ بوضوح على أنها بنفسها تمام الموضوع في المفطريّة، وبذلك تقييد إطلاقات الجماع والنساء وإتيان الأهل ونحو ذلك مما ورد في الكتاب والسنة، ويحمل على اختصاص المفطريّة بما كان موجباً للجنابة، وهو المشتمل على إدخال الحشمة بتمامها دون ما لا يستوجبها.^١

ولى كلام ايشان از چند جهت قابل مناقشه است:^٢

۱. استاد^۳: البته مناسب بود ايشان برای توسعه و شمول همه افراد، تعبیر به «حلیله» می‌کرد تا شامل مملوک و ام محلله نیز می‌شد.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۱، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.

۳. در حقیقت، کلام مرحوم آقای خوئی مبتنى بر چهار امر عمدۀ است: اولاً، منشأ جنابت اخذ شده در موضوع روایت فقاط، جماع است.

اشکال اول: مفروض نبودن جماعت در روایت

اشکال اول این است که مرحوم آقای خوئی به نحو قضیه منفصله حقیقیه فرموده است: «آن الجنابة المذکورة في السؤال إنما أن يراد بها ما استندت إلى الإنزال أو إلى الجماع ولا الثالث» در حالی که یک شق دیگر آن است که مراد سائل از جنابت مذکور، اعم از هر دو باشد و «نفس جنابت» منظور باشد.

مرحوم آقای خوئی در عبارت «فلا مناص من أن يراد بها الجنابة المسببة عن الجماع أو ما يعنه و الأخير» به این فرض اشاره دارد؛ ولی تعجب است که در ادامه می فرماید: «و على أي تقدير، فالجماع مفروض في مورد الصحيفة لا محالة»؛ یعنی بر طبق همه تقادیر، جماعت در مورد صحیحه مفروض است، در حالی که اگر جنابت اعم مد نظر باشد، یک صورت آن جنابت مستند به انزال است.

طبق احتمال مذکور، معنای روایت آن است که نفس جنابت، عامل بطلان روزه است و این منافی با این ندارد که در برخی از صور مسیوبه به جماعی باشد که آن نیز یکی دیگر از عوامل بطلان روزه است؛ زیرا مراد از روایت آن است که جنابت یکی از عوامل بطلان روزه است به شرطی که مسیوبه به دیگر عوامل بطلان نباشد. به تعبیر دیگر رابطه بین جماعت و جنابت، عام و خاص من وجه است و ممکن

ثانیاً، ظهور روایت قفاط در بطلان روزه هم زمان با جنابت است.

ثالثاً، ظهور تعلیل (و ذلك أن جنابت كانت في وقت حلال) در این است که تنها سبب بطلان روزه با جماعت، جنابت است نه مجرد جماع؛ زیرا اگر مجرد دخول، موجب بطلان روزه بود باید در تعلیل امام علیه السلام، بطلان به آن نسبت داده می شد.

رابعاً، با توجه به این امور، روایت قفاط، موجب تقييد روایات مطلقه است.

استاد الله هفت اشکال را در این باره مطرح کرده است: اشکال اول ایشان ناظر به امر اول، اشکال دوم ناظر به انکار ظهور ادعایی در امر دوم، اشکال سوم ناظر به انکار حجیت بالفعل این ظهور ادعایی در امر دوم (با فرض قبول تحقق ظهور) است و در نتیجه انکار امر چهارم خواهد بود. اما اشکال چهارم، ناظر به امر سوم و اشکال پنجم و ششم، ناظر به امر چهارم است؛ البته اشکال پنجم نفی اقتضای تقييد می کند؛ ولی اشکال ششم اثبات مانع (الغويت روایات مطلقه) می کند. اشکال هفتم نیز ناظر به امر چهارم است؛ اما نه نفی مقتضی تقييد می کند و نه اثبات مانع عقلی می کند بلکه در این اشکال، وجه جمعی بهتر از تقييد مطلقات ادعا می شود. در حقیقت وجود وجه جمع مناسب تر، مانع استظهار تقييد از مجموع ادله می شود.

استاد الله به جز دو اشکال ششم و هفتم، سایر اشکال ها را تمام می داند.

است در برخی از مصادیق اشتراک داشته باشند؛ ولی این سبب نمی‌شود که نتوان بطلان روزه را به هر کدام نسبت داد؛ زیرا مقصود این است که هر کدام فی نفسه عامل بطلان روزه هستند مگر آنکه مسبوق به دیگری باشد. به عنوان مثال، خواب و بول هر دو سبب بطلان وضع هستند و می‌توان بطلان وضعه را به هر کدام مستثنده؛ بدین معنا که خواب سبب ابطال وضعی شود اگر مسبوق به بول نباشد و بول نیز همین طور.^۱

اشکال دوم: عدم ظهور روایت قمّاط در حدوث بطلان حین حدوث جنابت اشکال دوم این است که استدلال مرحوم آقای خوئی به روایت قمّاط مبتنی بر ظهور روایت قمّاط در بطلان روزه در هنگام حدوث جنابت است؛ ولی چنین ظهوری قابل مناقشه است.

توضیح مطلب: اگر کسی سؤال کند «من بدون قصد، از قم تا تهران در طلب بدھکار رفته‌ام، حکم نماز چگونه است؟» و در پاسخ گفته شود: «نمازت تمام است، چون بدون قصد به تهران رفته‌ای»، مفهوم این جمله آن است که «اگر کسی با قصد تا تهران برود نمازش شکسته است»؛ اما این جمله بر حدوث قصر در تهران دلالت ندارد و منافاتی با این ندارد که وجوب قصر بعد از پیمودن هشت فرسخ حادث شده باشد؛ زیرا کلمه تهران لقب است و مفهوم ندارد و ذکر آن در جواب، به جهت دخالت آن در حدوث حکم به قصر نیست؛ بلکه به جهت این است که موضوع سؤال، سیر تا تهران است که در این موضوع اگر با قصد همراه باشد، نماز شکسته و گرنۀ نماز تمام است.

در روایت ابوسعید قمّاط هم صحت روزه به «جنابته کانت فی وقت حلال» معلل شده است. مفهوم تعلیل این است که «اگر جنابت در وقت حرام بود، روزه‌اش باطل بود» و از این تعبیر، حدوث بطلان هم‌زمان با تحقق جنابت استفاده نمی‌شود؛ زیرا

۱. استاد^۱: مرحوم آقای خوئی در همین بخش کلامی دارد که چنین است: «اما الاستمناء، وهو محزن مطلقاً لا يختص بوقت دون وقت، فلامعنى لقوله عليه السلام: إن جنابته كانت في وقت حلال»؛ لذا ایشان با این بیان، جنابت ناشی از استمناء را خارج از مفad صحیحة قمّاط دانسته است؛ اما این قسمت کلام ایشان نیز قابل مناقشه است؛ زیرا در مورد استمناء نیز تعبیر «إن جنابته كانت في وقت حلال» صحیح است؛ زیرا حلت از جهت وقت منظور است و منافاتی با این ندارد که استمناء در هر حال حرام است.

کلمه «جنابت»، لقب است و مفهوم ندارد و ذکر آن در جواب به سبب این است که فرض سؤال سائل، حصول جنابت بوده است و حضرت در همان فرض جواب او را داده‌اند؛ لذا ممکن است بطلان صوم قبل از تحقق جنابت به سبب عامل دیگری همچون جماع صورت گرفته باشد.

اشکال سوم: لزوم تصرف در ظهور صحیحة قماط

اشکال سوم این است که اگر اصل ظهور روایت أبوسعید قماط بر حدوث بطلان روزه هم‌زمان با تحقق جنابت نیز پذیرفته شود، ولی این ظهور، از ظهور روایات بسیار در بطلان روزه به جماع اقوی نیست تا به قرینه روایت مذکور همه آن روایات تقیید شود و جماع فقط در صورت همراهی با جنابت، مبطل روزه باشد؛ بلکه ظهور آن روایات بسیار را باید قرینه تصرف در ظهور روایت أبوسعید قماط قرار داد و آن را به معنای وجود بطلان در زمان تحقق جنابت لحاظ کرد، گرچه حدوث بطلان، سابقاً اتفاق افتاده باشد.

اشکال چهارم: انحصار سببیت دخول برای بطلان به غیر موارد جنابت

اشکال چهارم این است که ممکن است گفته شود: دخول اگر به مقدار ختنه‌گاه انجام شود و به جنابت منتهی شود، بطلان روزه طبق صحیحة قماط مستند به جنابت است و اگر کمتر از ختنه‌گاه باشد و به جنابت منتهی نشود، طبق اطلاقات، بطلان مستند به دخول است؛ لذا در فرض جنابت، دخول سببیتی برای بطلان ندارد و نباید گفت چرا بطلان به علت اسبق خودش نسبت داده نشده است و این منافاتی با سببیت دخول برای بطلان در سایر فروض ندارد.

در حقیقت در فرض دخول به مقدار ختنه‌گاه، دیگر مجزد دخول، «علت» بطلان روزه نیست تا اشکال شود که «الشیء یستند إلى أسبق عللہ». برای تقریب این مطلب کلام صاحب فصول در بحث تحری مفید است.

عدم سببیت تحری برای عقاب مستقل در موارد معصیت مرحوم شیخ در بحث تحری از صاحب فصول نقل می‌کند که تحری به معنای

اعم (جرأت بر مولا)، طغيان بر مولا و عقاب آور است؛ ولی اگر با معصیت واقعی مصادف شود، عقاب ها تداخل می کنند. سپس مرحوم شیخ بر ایشان اشکال می کند که اگر تجربی موضوع مستقلی برای استحقاق عقوبیت باشد، دیگر وجهی برای تداخل وجود ندارد و باید به دو عقاب قائل شد.^۱

مرحوم آشیخ محمد رضا در کتاب *وقایة الذهان*^۲ پس از نقل کلام صاحب فصول واشکال شیخ، حق را به صاحب فصول می دهد و می گوید: در معصیت هایی که مقدمات حرام دارد، اگر آن معصیت ها تحقق پیدا کند، مقدمات حرام، معصیت مستقل تلقی نمی شود و عقاب مستقل هم ندارد؛ ولی اگر مقدمات حرام، به تنهایی تحقق یابد، معصیت مستقل بوده و عقاب را به دنبال دارد؛ مثلاً اگر کسی زنا کند، ملامسة فرج که از مقدمات آن است، معصیت مستقل نیست و عقاب مستقل هم ندارد؛ ولی اگر ملامسة فرج منتهی به زنا نشود معصیت مستقل است و عقاب دارد. در مسئله مورد اختلاف نیز معصیت واقعی بدون قصد طغيان و تجربی بر مولا تحقق نمی یابد؛ لذا قصد گناه مقدمه معصیت واقعی است و اگر معصیت صورت پیذیرد، قصد گناه معصیت مستقل نیست و عقاب ندارد؛ ولی اگر قصد گناه منتهی به معصیت نشود، معصیت مستقل محسوب می شود و عقاب دارد.^۳

نظیر این بحث این است که بسیاری از بزرگان فرموده اند: در آخر نماز اگر هر دو سلام؛ یعنی «السلام علينا و على عباد الله الصالحين» و «السلام عليکم و رحمة الله

۱. فزان الأصول، ج ۱، ص ۴۴ - ۴۵.

۲. الذريعة إلى تصنيف الشيعة، ج ۲۵، ص ۱۳۳، رقم ۷۶۶: «وقایة الذهان والألباب في أصول السنة او الكتاب في أصول الفقه لأبي المجد أقا رضا الأصفهاني (١٢٨٧-١٣٦٢)» وهو ابن محمد حسين بن محمد باقر بن محمد تقى (محشى المعالم) ابن محمد رحيم، الكتاب في جزءين الأول في بعض مباحث الألقاظ إلى آخر الأمور. فرغ منه ۱۳۷۷ ط بأصفهان في نفس السنة».

۳. وقایة الذهان، ص ۴۵۹ و ۴۶۱.

ایشان مثال دیگری (وقایة الذهان، ص ۴۶۱) را نیز مطرح کرده و فرموده است: «و مثله: قتل المؤمن بالسيف، إذ لا معنى له إلا جرمه جرحا يفضي إلى إفاضة نفسه، فمن ارتكب ذلك فلا يقتضي منه إلا للنفس وإن أخذت منه الدية فلا يؤخذ منه إلادية واحدة، ولا يتوب إلا عن ذنب واحد، ولا يترتب عليه أثر تعدد المعصية لو فرض وجود أثر له، وكذلك كل مرتبة من مراتب الجرح، بالنسبة إلى ما قبلها من الحارضة، والدامية، والجائفة، إذ كل لاحقة منها لا تؤخذ إلا بما قبلها، ولا يؤخذ من الثالثة ثلث ديات، ولا من الثانية ديتان، ولا يبعد أن يكون العقاب الأخرى أيضا كذلك».

و برکاته «گفته شود، نمازگزار با سلام دوم از نماز خارج می‌شود، ولی اگر تنها به سلام نخست اكتفاء شود، همان سلام مخرج از نماز خواهد بود.»

اشکال پنجم: عدم دلیل بر سبیت جنابت برای بطلان در غیر مورد روایت قمّاط اشکال پنجم این است که مرحوم آقای خوئی از این بحث نتیجه گرفته که تنها سبب بطلان روزه، جنابت است؟ پس وطی غلام یا بهیمه که به عقیده ایشان باعث جنابت نیست، موجب بطلان روزه نیست؛ در حالی که این امر قابل مناقشه است؛ زیرا اگر در مستله وطی حلیله، ملاک بطلان روزه، جنابت باشد در غیر وطی حلیله مثل وطی بهیمه، چرا ملاک، تحقق جنابت باشد؟

موضوع روایت قمّاط، جنابت ناشی از وطی حلیله است و نهایتاً از شرطیت دخول تا مقدار ختنه‌گاه در حلیله الغاء خصوصیت می‌شود و در تمام موارد دخول (غیر حلیله)، مقدار ختنه‌گاه شرط است؛ ولی لازم نیست این مقدار موجب جنابت باشد؛ لذا در سایر موارد، مثل وطی غلام و بهیمه که دخول تا حد ختنه‌گاه موجب جنابت نمی‌شود، نفس دخول به این مقدار، موجب بطلان روزه است. پس سبب بطلان روزه، تنها جنابت نیست. بله در جایی که دخول به جنابت می‌انجامد، سبب بطلان روزه، جنابت است، و این امر منافاتی ندارد با اینکه در جایی که دخول با جنابت همراه نیست، نفس دخول (به مقدار ختنه‌گاه -مثلًا-) خود، موضوع بطلان ضموم باشد.

اشکال ششم: لزوم لغویت تعلیق بطلان صوم بر جماع اشکال ششم این است که اگر ملاک بطلان صوم، فقط جنابت عمدی باشد، تقیید ادلۀ ابطال صوم به جماع، لغو می‌گردد؛ چون جماع نه جزء العله خواهد بود نه تمام العله؛ پس به چه جهت در روایات سبب قرار داده شده است؟ به عنوان مثال اگر در دلیلی وارد شود «اکرم عالمًا» و در دلیل دیگر «اکرم عالمًا عادلًا» بباید، ظاهر جمله اول این است که علم، تمام العله برای اکرام است؛ ولی با توجه به جمله دوم از این ظهور رفع ید کرده و علم جزء العله قرار می‌گیرد؛ پس

۱. ر.ک: العروة الونقی (المحتوى)، ج ۲، ص ۵۹۵.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۱، ص ۱۱۵.

علت مرکب از دو جزء است: علم و عدالت. ولی اگر از خارج معلوم باشد که عدالت، خود تمام العله برای وجوب اکرام است، آیا می‌توان جمله «اکرم عالماً» را مقید به عدالت ساخت؟ پاسخ سؤال آشکارا منفی است؛ زیرا با این تقید، قید علم لغوی می‌گردد و از جزء العله بودن هم خارج می‌گردد. در مقام نیز اگر تمام العله جنابت باشد، دیگر ذکر جماعت در روایات، لغو است.

پاسخ اشکال ششم

اما اشکال ششم قابل پاسخ است^۱؛ زیرا مسئله جماع با مثال ذکر شده از دو جهت تفاوت دارد:

پاسخ اول: لغو نبودن تعلیق بطلان صوم بر جماع بالحاظ سبیت جماع برای جنابت اول، جماع خود از اسباب جنابت است، و جنابت از مرتبه خاصی از جماع (به مقدار ختنه‌گاه) حاصل می‌گردد؛ لذا جماع به هر حال در تحقق حکم دخیل است و ذکر آن لغو نیست.

پاسخ دوم: لغو نبودن تعلیق بطلان صوم بر جماع بالحاظ اماریت جماع برای جنابت ثانیاً، اگر جماع اصلاً در تحقق حکم دخیل هم نباشد، چون غالباً همراه با جماع، جنابت حاصل می‌گردد، و فردی از جماع که به جنابت منجر نشود، بسیار نادر است، ممکن است جماع، اماره برای جنابت باشد. در نتیجه هرچند جماع در ثبوت حکم -بنا بر فرض- دخالت ندارد؛ ولی دخالت آن در مرحله اثبات حکم، برای لغو نبودن این قید کافی است. پس نباید این مسئله را به مثال مذکور در اشکال، قیاس کرد.

اشکال هفتم: امکان معرف بودن علل شرعی (جنابت) نسبت به علل حقیقی (مطلق دخول) اشکال هفتم این است که دو دسته روایت در مقام وجود دارد:

۱. روایاتی که مطلق ادخال را موضوع بطلان روزه قرار داده است.

۱. از آنجاکه اشکال ششم مبتنی بر ادعای لغویت است، لذا استاد^۲ نیز فقط لغویت را پاسخ داده؛ ولی معتقد است که ظاهر روایات مطلقه (اعتبار دخول)، سببیت مستقل دخول برای بطلان روزه است، نه جزء العله بودن آن.

۲. روایت قباطط که جنابت را موضوع بطلان روزه قرار داده است.

بین مفاد این دو دسته در دخولی که به حد جنابت (القاء ختائین) نرسد، تنافی وجود دارد و رفع تنافی به یکی از دوراه زیر امکان دارد:

الف. مطلقات دسته اول، مقید به حصول جنابت شود که در این صورت، بطلان صوم منوط به یک ملاک؛ یعنی جنابت خواهد بود.

ب. طبق مبنای فخر المحققین که معتقد است علل شرعی، معروف علل حقیقی است،^۱ گفته شود که جنابت در روایت قباطط، معروف علت و ملازم با آن است، نه علت حقیقی بطلان روزه. معروف علت، لازم نیست حتماً ملازم با حدوث علت باشد؛ بلکه ممکن است ملازم با اصل وجود علت باشد و علت قبل از آن ایجاد شده باشد و به تعبیر دیگر وجود معروف ملازم با وجود معروف و کاشف از آن است؛ ولی لازم نیست عدم آن ملازم با عدم معروف باشد. در اینجا هم ممکن است علت حقیقی بطلان، قبل از جنابت ایجاد شده باشد و جنابت، معروف اصل وجود علت باشد نه معروف حدوث علت؛ پس ذکر جنابت به عنوان علت شرعی بطلان، منافاتی ندارد که علت حقیقی آن دخول بوده باشد که قبل از جنابت محقق شده است.

ممکن است گفته شود که تصرف دوم بهتر است؛ زیرا اطلاق هر دو دسته ادله بر طبق آن حفظ می شود؛ لذا مطلق دخول نیز برای حکم به بطلان روزه کفايت می کند و جنابت، معروف حدوث علت است.

۱. ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۴۸؛ ر.ک: مطابق الأنظار، ج ۲، ص ۵۳.

مرحوم فخر المحققین در موارد متعدد دیگر به این مبنای تصریح کرده است. (ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۱۳۶؛ وج ۲، ص ۸۹؛ وج ۴، ص ۴۱). قبل ازو علامه حلی نیز به این مبنای تصریح کرده است: مختلف الشیعه، ج ۲، ص ۴۲۰؛ منتهی المطلب، ج ۱، ص ۱۷.

پس از فخر المحققین، محقق کرکی و شهید ثانی نیز همین مطلب را تصدیق کرده‌اند. (برای نمونه: جامع المقاصد، ج ۱، ص ۱۸۲؛ وج ۴، ص ۷۵؛ وج ۴، ص ۸۸؛ مسائل الأفهام، ج ۱، ص ۱۹۹ و ۲۰۰؛ وج ۳، ص ۳۴).

پاسخ: ظهور ادله در حدوث معلول با تحقق علل شرعی نه قبل از آن

اما این مطلب، ناتمام است؛ زیرا ظاهر ادله، حدوث معلول هنگام تحقق علت شرعی است؛ مثلاً اگر گفته شود: «اذا زالت الشمس فصل صلاة الظهر» ظاهر این جمله آن است که وجوب صلاة ظهر در هنگام زوال حادث شده است، نه قبل از آن؛ لذا اگر زوال شمس معروف نیز باشد، باید معروف حدوث علت باشد نه معرف وجود علتی که سابقاً حادث شده است.

در مقام نیز اگر پذیرفته شود که ظاهر دلیل، حدوث بطلان صوم هنگام تتحقق جنابت است، دیگر نمی‌توان جنابت را معرف اصل وجود علت دانست گرچه علت سابقاً حادث شده باشد، و ظاهر روایت این است که جنابت، معرف حدوث علت است و اگر دخول، علت مستقل بطلان باشد، باید طبق قاعدة «الشيء يستند إلى أسبق عللها» بطلان به آن نسبت داده می‌شود، نه به جنابت و حال که بطلان به جنابت نسبت داده شده است، کشف می‌شود که دخول، علت بطلان نیست.

اشکالات تنظیر مقام به رابطه «نیت افطار و بطلان روزه»

فقهاء نظیر کلام مرحوم آقای خوئی رادر سایر ابواب نیز مطرح کرده‌اند. به عنوان مثال برخی^۱ در مفطریت «نیت مفطر» اشکال کرده‌اند که اگر نیت مفطر، مبطل صوم باشد، ادله‌ای که افعال خاصی همچون اکل، شرب، جماع و... را مفطر قرار داده‌اند، لغو می‌شود و موردی برایش باقی نمی‌ماند؛ زیرا این افعال تنها در صورتی مفطر روزه است که باقصد افطار انجام شود و در این فرض، طبق قانون «الشيء يستند إلى أسبق عللها» افطار مستند به نیت افطار است که قبل از افعال مذکور محقق شده است و موردی برای مفطر بودن نفس افعال مذکور باقی نمی‌ماند و ادله‌ای که نفس افعال را مفطر قرار داده، لغو می‌شود و برای حفظ ادله از لغویت، باید گفت که نیت مفطر، مفتر نیست و افطار مستند به نفس افعال مذکور است.

البته چند اشکال به بیان مذکور وارد است:

۱. البته چنان که گذشت، استاد^۲ در اشکال دوم، این ظهور را مورد مناقشه قرار داد.

۲. نضد القواعد الفقهية، ص ۱۸۳.

اشکال اول: خلط بین ابطال و افطار روزه

اولاً، در اینجا بین افطار روزه و ابطال آن خلط شده و از مفطر نبودن نیت، مبطل نبودن آن نتیجه گرفته شده است، در حالی که افطار غیر از ابطال است. نتیجه افطار، وجوب کفاره است و تنها با افعال خاصی تحقق می‌یابد؛ ولی نتیجه ابطال تنها وجوب قضاء است و اگر کسی هیچ‌یک از مفطرات را مرتكب نشد، ولی اصلاً نیت روزه نکرد، و یا اینکه نیت خوردن کرد ولی چیزی نخورد، افطار نکرده و در نتیجه کفاره که بر افطار مترب است بروی لازم نگشته، ولی روزه‌اش را باطل کرده و قضای روزه براو واجب است؛ پس نیت مفطر گرچه مفطر نیست ولی مبطل است.

اشکال دوم: عدم ملازمه بین نیت مفطر و بطلان روزه

ثانیاً، طبق نظر مختار، نیت مفطر همیشه مبطل نیست؛ مثلاً اگر کسی قصد اجمالی روزه را داشته باشد ولی مفطر بودن برخی از افعال همانند ارتamas را نداند، با تصمیم به ارتamas، روزه او باطل نمی‌گردد؛ بلکه بطلان روزه تنها در صورت تحقق ارتamas خارجی است.^۱

اشکال سوم: توقف «ابطال روزه با قصد مفطر» بر «عدم ارتکاب مفطر»
 ثالثاً، باقطع نظر از اشکال اول و دوم می‌توان گفت: قصد مفطر از مقدمات لاینفک تحقق مفطر است. اگر مفطر خارجاً تحقق یافتد، با فعل خارجی افطار صورت می‌گیرد؛ ولی اگر مفطر تحقق نیافتد، نفس مقدمه (قصد مفطر)، موجب افطار است و هیچ محدود عقلی در کار نیست.^۲

دلیل دوم: صحیحه یونس

دلیل دوم بر اینکه جنابت، موضوع بطلان روزه است نه مجرد جماع، روایت یونس است:

علی بن إبراهیم عن محمد بن عیسیٰ بن عبید عن یونس قال: «فی

۱. این مسئلله محل اختلاف است؛ ولی بسیاری از فقهاء (العروفة الوثقى (المختنى)، ج ۳، ص ۵۲۹) از جمله استاد الله بر این نظرند، (رسالة توضیح المسائل، ص ۳۲۹ م ۱۶۹۷).

۲. این اشکال در حقیقت همان مطلبی است که در اشکال چهارم بر کلام مرحوم آقای خونی در صحیحه فضاط مطرح شد و از کلام صاحب وقاره الذهان در بحث تجزی استفاده شد.

المسافر الذي يدخل أهله في شهر رمضان وقد أكل قبل دخوله
قال: يكف عن الأكل بقية يومه وعليه القضاء وقال: في المسافر
يدخل أهله وهو جنب قبل الزوال ولم يكن أكل فعليه أن يتم صومه
ولا قضاء عليه يعني إذا كانت جنابته من احتلام.^۱

بررسی سندی

«يونس» در این روایت، همان «یونس بن عبد الرحمن» است.^۲

۱. الکافی، ج ۴، ص ۱۳۲، ح ۹؛ وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۹۰، ح ۵.

۲. یونس بن طبیان که در اسناد نیز از او تعبیر به «یونس» می‌شود، در سند روایت مورد بحث، مراد نیست و از مجموع قرائت ذیل می‌توان این امر را ثابت کرد: زیرا:

اولاً، از نظر طبقه، یونس بن طبیان کسی است که محمد بن سنان فراوان از او روایت نقل کرده (برای نمونه: الکافی، ج ۲، ص ۳۶۷، ح ۲؛ تهذیب الأحكام، ج ۶، ص ۴۹، ح ۲۸) و حتی گاهی با دو واسطه (برای نمونه: الکافی، ج ۴، ص ۵۶، ح ۸؛ الممالی (شیخ صدوق)، النص، ص ۲۰، ح ۴) و حتی با سه واسطه (الخصال، ج ۱، ص ۴۷، ح ۵۰) از او نقل روایت کرده است، در حالی که یونس بن عبد الرحمن فراوان از محمد بن سنان روایت نقل کرده (برای نمونه: الکافی، ج ۷، ص ۲۸۰، ح ۷؛ و ص ۲۸۲، ح ۷؛ و ص ۳۱۲، ح ۹) و محمد بن سنان از یونس بن عبد الرحمن روایتی نقل نکرده است. همچنین یونس بن طبیان از نظر طبقه کسی است که صفوان و ابن ابی عمیر از او نقل روایت کرده‌اند (تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۲، ح ۲۴) و عکس آن رخ نداده است؛ لذا محمد بن عیسی که راوی از یونس در این سند است، متأخر از یونس بن عبد الرحمن، صفوان و ابن ابی عمیر است، از یونس بن طبیان نقل روایت نمی‌کند. ثانیاً، یونس بن طبیان از دوستان مفضل بن عمر است (برای نمونه: الکافی، ج ۱، ص ۴۷۴، ح ۵؛ و ح ۴، ص ۵۷۵، ح ۲) و حتی مفضل از او روایت نقل کرده است (برای نمونه: الکافی، ج ۱، ص ۵۳۷، ح ۲) و سشن بیش از مفضل بوده است (الکافی، ج ۴، ص ۵۷۵، ح ۲).

ثالثاً، محمد بن عیسی راوی کتاب یونس بن عبد الرحمن است (فهرست الطوسي، ص ۵۱۱).

رابعاً، تنها در کافی شریف، بیش از پنجاه مورد با تصریح به نام «یونس بن عبد الرحمن» توسط محمد بن عیسی نقل روایت شده است، در حالی که حتی یک روایت در مجامع روایی از یونس بن طبیان - با تصریح به نام او - توسط محمد بن عیسی نقل نشده است.

خامساً، محمد بن عیسی از اصحاب امام رضا^{علیهم السلام} است (رجال الطوسي، ص ۳۶۷، رقم ۵۴۶۴) در حالی که یونس بن طبیان از اصحاب امام صادق^{علیه السلام} است و حتی یک روایت از امام کاظم^{علیه السلام} هم نقل نکرده است و طبق نقل کشی و همچنین نقل ابن ادریس از جامع برزنطی، زمان امام صادق^{علیه السلام} از دنیا رفته است (رجال الكشی، ص ۳۶۴، رقم ۶۷۵؛ حدیثی محمد بن قولویه، عن سعد بن عبد الله بن أبي خلف الفقعن عن الحسن بن علي التیتونی، عن أبي محمد القاسم بن المھروی، عن محمد بن الحسین بن أبي الخطّاب، عن ابن أبي عمیر، عن هشام بن سالم، قال: «سألت أبا عبد الله^{علیه السلام}، عن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى أَكْوَافِ
رَبِّ الْعَالَمِينَ
لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
أَكْبَرُ
لَا تَفْسِيرَ
لِلْقُرْآنِ
إِلَّا بِالْحِكْمَةِ
وَلَا يُنَزَّلَ
إِلَّا بِالْحِكْمَةِ
وَالْحِكْمَةُ
لِنَزْلَةٍ مُّبِينٍ

اما در بررسی سندي اين روایت چند مطلب قابل توجه است:

مطلوب اول: تعبير «عن یونس قال قال» در نسخه صحیح وسائل

مطلوب اول این است که گرچه در بعضی از چاپ های وسائل «قال» تکرار نشده، اما در وسائلی که از روی نسخه مرحوم شیخ حمزه مقابله شده و در طبع آل البيت چاپ شده و همچنین در کافی، تکرار شده است؛ لذا اینکه نقل غیر مکثر را مرحوم آقای خوئی به وسائل نسبت داده، از چاپ صحیح وسائل نیست.

مطلوب دوم: صدور تعبیر «يعنى إذا كانت ...» از یونس

مطلوب دوم این است که تعبیر «يعنى إذا كانت جنابته من احتلام» از چه کسی است؟ مرحوم آقای خوئی هر دو احتمال (کلام امام علیؑ یا کلام یونس) را ممکن دانسته است.^۱

اما بسیار بعيد و غیر متعارف است که امام علیؑ با صیغه غایب، کلام خود را تفسیر کنند؛ لذا این تفسیر از یکی از راویان این روایت است. گاهی روات، تفسیری در کنار روایت می نوشتهند و در هنگام استنساخ وارد متن می شد.

این روایت را فقیه این طور نقل کرده است:

وَرَوَى يُونسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ أَنَّهُ قَالَ: «فِي
الْمَسَافَرِ يَدْخُلُ أَهْلَهُ وَهُوَ جَنْبٌ قَبْلَ الزَّوَالِ وَلَمْ يَكُنْ أَكْلُ فَلَعْيَهُ أَنْ
يَتَمَّ صُومُهُ وَلَا قَضَاءً عَلَيْهِ قَالَ: يَعْنِي إِذَا كَانَتْ جَنَابَتُهُ مِنْ احْتِلَامٍ». ^۲
لذا می توان در تأیید مدعای فوق چنین گفت که این تفسیر مربوط به یونس است؛ زیرا هم در نقل کافی^۳ و هم در فقیه، تعبیر «يعنى إذا كانت جنابته من احتلام»

یونس بن ظبيان فقال: رحمة الله و بنى له بيتا في الجنة كان والله مأمونا على الحديث: «السرائر» ج ۳، ص ۵۷۸؛ عنه عن هشام بن سالم قال: «سألت أبي عبد الله علیؑ عن یونس بن ظبيان ...».

садساً، روایت مورد بحث، در فقیه (ج ۲، ص ۱۴۳، ح ۱۹۸۵) با تصریح به نام «یونس بن عبد الرحمن» و نام «موسی بن جعفر علیؑ» نقل شده است.

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۲، ص ۱۸.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۲، ص ۱۸.

۳. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۱۴۳، ح ۱۹۸۵.

۴. طبق همه نسخ موجود از کافی شریف، «قال» تکرار شده است (الکافی (دارالحدیث)، ج ۷، ص ۵۵۸، ح ۹).

وجود دارد و در این دونقل، یونس مشترک است.^۱ البته اگر یونس یا هر راوی دیگری هم این تتفه را بیان نمی‌کرد، باز هم معلوم بود که «ولا قضا علیه» به صورت مطلق اراده نشده و در موارد اجنب اعمدی، قطعاً قضا ثابت است.^۲

مطلوب سوم: بررسی دو وجه آقای خوئی در اعتبار مضمرة یونس
مطلوب سوم این است که مرحوم آقای خوئی با دو وجه، این روایت مضمره را معتبر می‌داند.

وجه اول: عدم روایت یونس از غیر امام
بیان ایشان در وجه اول چنین است:

«لَكُنَ الْمَوْجُودُ فِي الْكَافِي تَكْرَارُ الْلَّفْظَةِ فِرْوَاهَا هَكَذَا: عَنْ يُونُسَ فِي حَدِيثٍ قَالَ: قَالَ ... إِلَخُ، فَهُنَّ إِذْنَ مَضْمُرَةً لَا مَقْطُوعَةٌ، وَيَجْرِي عَلَيْهَا حِينَئِذٍ حُكْمُ سَائِرِ الْمَضْمُرَاتِ الْمُعْتَبَرَةِ، نَظَرًا إِلَى أَنَّ يُونُسَ لَا يَرَوِي عَنْ غَيْرِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ بِحِيثِ يَنْقُلُهَا الْكَافِي وَكَذَا الشِّيْخُ فِي كِتَابِهِ».»^۳

ایشان فرموده این روایت، مقطوعه نیست^۴ بلکه مضمره است؛ زیرا در نقل کافی، لفظ «قال» تکرار شده است؛ لذا حکم سایر مضمرات را دارد و یونس جزا امام علیه نقل نمی‌کند.

بررسی وجه اول
مراد ایشان این نیست که یونس همیشه کلام امام علیه را مستقیم نقل می‌کند؛ بلکه

۱. استاد^۵ این مطلب را به عنوان دلیل مطرح نکرده است؛ زیرا ممکن است مرحوم صدوق این روایت را از کافی یا منبع کافی اخذ کرده باشد. البته مرحوم صدوق در مورد یونس بن عبد الرحمن در مشیخه طرقی را ذکر نکرده؛ اما در هر حال، گویا فهم مرحوم صدوق نیز از این روایت این است که گوینده «یعنی» یونس است؛ زیرا طبق نقل فقیه از راویان، شخص دیگری جز یونس در متن فقیه ذکر نشده است. در مورد طریق مرحوم صدوق به یونس، استاد^۶ در سطور آتی (بررسی وجه دوم مرحوم آقای خوئی در اعتبار مضمرة یونس) مطالعی را بیان خواهد کرد.

۲. مرآۃ العقول، ج ۱۶، ص ۳۳۶.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۲، ص ۱۸.

۴. مرحوم آقای خوئی در مباحث سابق خود (مفطرات صوم)، این روایت را مقطوعه دانسته است (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۱، ص ۱۱۶). و در مباحث شرائط وجوب صوم آن را مضمره دانسته است (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۲، ص ۱۸).

مراد ایشان این است که نقل یونس از غیر امام علیهم السلام بسیار است، اما او با واسطه یا بدون واسطه، کلام امام علیهم السلام را نقل می‌کند، یا مراد این است که اگر بدون واسطه نقل کند، معلوم می‌شود که سخن امام علیهم السلام را نقل می‌کند، ایشان می‌فرماید نسبت به اشخاص دیگر نیز همین طور است.^۱

اما به نظر می‌رسد که یونس یا اشخاص دیگر فقط قول امام علیهم السلام را نقل نمی‌کنند.^۲ یکی از اقسام روایات، روایت موقوفه است. در روایت موقوفه ممکن است که راوی، فتوای یکی از بزرگان را که قابل اعتنایست، نقل کند، مثلاً مرحوم کلینی فتوای فضل بن شاذان را نقل می‌کند^۳، گاهی فتوای یونس را نقل می‌کند^۴، در حقیقت قول فقیهی را که کاشف ظنی از قول امام علیهم السلام است، نقل می‌کند. یونس نیز ممکن است به همین صورت عمل کند؛ یعنی فتوای دیگری را نقل کند^۵؛ البته در هر

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۲، ص ۱۸.

۲. برای نمونه عمر بن اذینه گاهی نظر زرارة را نقل می‌کند (الکافی، ج ۷، ص ۱۰۰)؛ رک: الکافی، ج ۷، ص ۸۷ و ۸۶.

۳. الکافی، ج ۶، ص ۹۳؛ وج ۷، ص ۸۸، ۹۰، ۹۵، ۱۱۶، ۹۸، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۴۸، ۱۴۵، ۱۲۰، ۱۶۶ و ۱۶۸.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۵۴، وج ۳، ص ۵۰۹ و ۵۲۹.

۵. مانند این روایت موقوفه که از یونس نقل شده است:
عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن یونس قال: «الذئب تكون له المرأة الذئبة» فتسلم امرأته قال: هي امرأته يكون عندها بالتهار ولا يكون عندها بالليل قال فإن أسلم الرجل ولم تسلم المرأة يكون الرجل عندها بالليل والنثار» (الکافی، ج ۵، ص ۴۳۷، ح ۸).

استاد علیه السلام در برسی حکم ازدواج دو کافر بعد از اسلام زوجه - که در آینده مطرح خواهد شد - درباره این روایت فرموده است که اگر فاعل «قال» دوم و سوم، امام علیهم السلام باشد، فاعل «قال» اول، یونس است؛ لذا روایت، مضمره خواهد بود، و اگر فاعل «قال» اول، محمد بن عیسی باشد، فاعل «قال» دوم و سوم، یونس خواهد بود که در نتیجه روایت چون به امام معصوم علیه السلام ختم شده بلکه منتهی به یکی از اصحاب (یونس) است، موقوفه است؛ پس هر دواحتمال وجود دارد و بنابر قول کسانی که روایات موقوفه را معتبر نمی‌دانند، طبیعتاً نتیجه تابع اخس مقدمات است و روایت مذکور معتبر نیست.

البته به عقیده استاد علیه السلام روایات موقوفه‌ای که جنبه اجتهداد از قواعد کلی و تطبیق مسئله کلی بر فرعی از فروع راندارد، معتبر هستند. توضیح اینکه: به مقتضای «علینا القاء الأصول و عليكم التفريع» (和尚ام بن سالم عن أبي عبد الله علیهم السلام قال: «إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا»؛ أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الزضاي علیهم السلام قال: «علينا إلقاء الأصول و عليكم التفريع»، السراج، ج ۳، ص ۵۷۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۶۲، ح ۵۲) در برخی موارد، مطالبی که از اصحاب و فقهاء

حال، اینکه نام مفتی را مشخص نکند خود قرینه است که ضمیر در دو مین «قال» در «قال قال» امام معصوم است؛ لذا با این تقریب می‌توان کلام مرحوم آقای خوئی را تتمیم کرد.

وجه دوم: نقل روایت یونس از امام کاظم علیه السلام در فقهیه بیان مرحوم آقای خوئی در وجه دوم اثبات اعتبار این روایت مضمره چنین است: «علیٰ أنَّ الصَّدُوقَ رَوَاهَا بِعِينِهِ عَنْ يُونُسَ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ علیه السلام، فَلَا إِشْكَالٌ فِي السَّنْدِ أَيْضًا».۲

اشکال بر وجه دوم طبق مبنای آقای خوئی

اما این وجه دوم آقای خوئی بنابر مبنای ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا در مشیخه فقیه، سند به یونس ذکر نشده؛ پس از راه مشیخه نمی‌توان روایت یونس را تصحیح کرد. بله، شیخ طوسی در فهرست در شرح حال یونس یکی از طرق مختلفی که به کتاب‌های یونس نقل می‌کند، از طریق شیخ صدوق است^۳ که البته طریق مذکور در فهرست، طبق نظر مختار نه طبق نظر ایشان، صحیح است^۴؛ زیرا طبق مبنای

از شاگردان ائمه علیهم السلام نقل شده، اجتهاد شخصی آن هاست؛ لذا حجت نیست.اما در مواردی که چنین نیست، اصل عقلایی بر این استوار است که کلام راوی را از باب شهادت عن حسی یا شهادت قریب به حس، کاشف از قول امام معصوم علیه السلام می‌دانند و حمل آن بر شهادت بعید از حس یعنی اجتهاد شخصی راوی بسیار خلاف قاعدة عقلایی است. این امر منافقانی با این ندارد که راوی بر اساس اجتهاد شخصی خود، از بین روایات متعددی که درباره یک مستله خاص از امام شنیده و احتمالاً متعارض با یکدیگر است، ترجیحاً یکی را نقل و روایات دیگر در این زمینه را متأله به مورد دیگری حمل کرده باشد؛ زیرا اصل صدور روایت از مضمون اهمیت دارد.

۱. زیرا معنا ندارد یونس مطلبی را از غیر امام علیه السلام شنیده باشد و برای دیگری بدون ذکر نام نقل کند و مخاطب هم نپرسیده باشد از چه کسی نقل می‌کنی و با همین ابهام، راوی از یونس آن را برای دیگری نقل کند و به همین نحو هم در کتاب روایی - بدون ذکر قرینه‌ای که معلوم کند از غیر امام علیه السلام است - ذکر شود.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۲، ص ۱۸.

۳. فهرست الطوسي، ص ۵۱۱.

۴. طبق نظر استاد^۵ محمد بن علی مجیلویه، تقه است؛ زیرا مرحوم صدوق روایات کثیری از او نقل کرده که نشان از اعتماد مرحوم صدوق به او دارد؛ لذا همه طرق فهرست شیخ طوسی به کتاب یونس، معتبر خواهد بود. اگر سایر طرق فهرست غیر از طریقی که مجیلویه در آن است، معتبر باشد، برای

مرحوم آقای خوئی، وثاقت محمد بن علی ماجلیویه که در این طریق وجود دارد و از مشایخ مرحوم صدق است، ثابت نیست.^۱

بررسی دلالی

مرحوم آقای خوئی^۲ در استدلال به روایت یونس در بحث مفطرات روزه فرموده است که این روایت دلالت دارد جنابت غیر اختیاری ناشی از احتلام مانع از صحبت روزه نیست؛ لذا مفهومش این است که اگر جنابت عمدی بود مبطل روزه است.^۳

اما همان طور که بر تمسک به روایت قمّاط مناقشاتی مطرح شد، استدلال به این روایت نیز با اشکالات متعددی مواجه است.^۴

تصحیح سند روایت فقیه کفایت نخواهد کرد؛ زیرا محتمل است طریق شیخ صدق به روایت یونس از طریق ماجلیویه باشد؛ لذا نیاز به توثیق ماجلیویه وجود دارد. در هر حال، اصل اینکه طریق شیخ طوسی در فهرست از طریق شیخ صدق است و این برای تصحیح نقل فقیه کافی باشد. مبنی بر نظریه تعریض سند است که طبق نظر مختار استاد^۵ این مبنی ناتمام است؛ اما مرحوم آقای خوئی این مبنی را پذیرفته است؛ برای نمونه: *موسوعة الإمام الخوئي*، ج ۲۸، ص ۵۲۲.

۱. برای نمونه: *موسوعة الإمام الخوئي*، ج ۱۱، ص ۵۶۲.

۲. استاد^۶ در مباحث صوم (مفطرات) این روایت را مطرح کرده و در مباحث نکاح این بخش از کلام مرحوم آقای خوئی را مطرح نکرده است.

۳. *موسوعة الإمام الخوئي*، ج ۲۱، ص ۱۱۵-۱۱۶.

۴. از آنجا که استاد^۷ روایت یونس را در مباحث نکاح مطرح نکرده و آنچه در مباحث صوم نیز مطرح شده، از این جهت بررسی نشده است؛ لذا در متن، فقط به وجود اشکالات متعدد بر این روایت، اشاره شده است. مرحوم آقای خوئی با تمسک به مفهوم شرط در عبارت «یعنی، اذا کانت جنابته من احتلام»، نتیجه گرفته که موضوع بطلان روزه، جنابت اختیاری است. اما می‌توان گفت:

اولاً، این تعبیر از امام^۸ نیست و چنان‌که در کلام استاد^۹ بیان شد، اطلاق آن هم قابل اخذ نیست. ثانیاً، این تعبیر مفهوم بالجمله ندارد؛ یعنی اشکال دوم بر صحیحه قفاط نیز بر صحیحه یونس وارد است.

ثالثاً، حتی اگر مفهومی بالجمله در این تعبیر وجود داشته باشد، معناش این است که هرگاه جنابت عمدی در کار بود، روزه باطل است؛ اما معناش این نیست که علت انحصاری بطلان روزه جنابت است؛ بلکه با وجود روایات فراوان دال بر مبطل بودن جماع، حکم به بطلان روزه با جماع می‌شود، گرچه جنابت حاصل نشود. لذا با استدلال مرحوم آقای خوئی، در وطنی بهیمه (که مرحوم آقای خوئی موجب جنابت نمی‌داند)، نمی‌توان منکر بطلان روزه شد. بالهاظ این اشکال، روش می‌شود که اشکال سوم و چهارم بر روایت قفاط، نیز بر روایت یونس نیز وارد است.

دلیل سوم: روایت عمر بن یزید

دلیل سوم بر اینکه جنابت، موضوع بطلان روزه است نه مجرد جماع، روایت عمر بن یزید است که مرحوم آقای حکیم علاوه بر روایت قماط به آن تمسک کرده است:

أَخْبَرْنِي عَلَى بْنُ حَاتِمٍ قَالَ: أَخْبَرْنِي الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَذَّنَا حَمْدَانُ بْنُ الْحَسِينِ عَنِ الْحَسِينِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ عُمَرِ بْنِ يَزِيدٍ قَالَ: «قَلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَفَافُ لَأَيِّ عَلَةٍ لَا يَفْتَرُ الاحْتِلَامُ الصَّائِمُ وَالنَّكَاحُ يَفْتَرُ الصَّائِمَ قَالَ: لَأَنَّ النَّكَاحَ فَعْلٌ وَالاحْتِلَامُ مَفْعُولٌ بِهِ».^۵

وجه استدلال آقای حکیم به روایت عمر بن یزید
ایشان درباره این روایت فرموده است:

«فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنْهُ كَوْنُ الْمَرْتَكَزِ فِي ذَهْنِ السَّائلِ مُسَاوَةً لِالْاحْتِلَامِ وَالنَّكَاحِ فِي حَصُولِ الْجَنَابَةِ التِّي هِيَ السَّبِبُ فِي الإِفْطَارِ، فَالْجَوابُ بِالْفَرْقِ بَيْنَهُمَا بِالْعَمَدِ وَعَدْمِهِ تَقْرِيرٌ لِمَا فِي ذَهْنِهِ».^۶

توضیح کلام ایشان چنین است: ارتکاز سائل در این بوده که جنابت، موجب بطلان روزه است و از حضرت سؤال کرده که چرا احتلام مبطل روزه نیست ولی نکاح، یعنی جماع، مبطل است؟ حضرت فرموده‌اند که تفاوت بین عمد و عدم عمد است؛ جماع، کار خود شخص است؛ ولی احتلام کار خود شخص نیست؛ لذا اینکه امام علی^{علیه السلام} معیار تفاوت را فقط در عمد و غیر عمد بودن دانسته‌اند، دلالت می‌کند که نظر سائل (مبطل بودن جنابت) را امضا فرموده‌اند و جماع، خصوصیتی ندارد.

۵. بحار الأنوار، ج ۹۳، ص ۲۸۷، ح ۵؛ وسائل الشيعة، ج ۱۰، ص ۱۵۴، ح ۴؛ علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۷۹، ح ۱.

در وسائل الشيعة در سند، «حمدان بن الحسن عن الحسن بن الوليد» و در علل الشرائع در سند، «حمدان بن الحسن عن الحسين بن الوليد» آمده که ظاهراً هر دونادرست است و صحیح آن مطابق متن است که مطابق بحار الأنوار است و از مراجعه به استناد دیگر مانند روایات این دو راوی در علل الشرائع، این مطلب به روشنی برداشت می‌شود.

۶. مستمسک العروفة الوثقى، ج ۸، ص ۲۴۰.

اشکال سندی و دلالی

اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا:

• اولاً، این روایت، از نظر سند، ضعیف است.^۱

• ثانیاً، معلوم نیست ارتكاز سائل این بوده که هر دو جنب هستند و این جنابت با آن جنابت چه فرقی دارد؛ زیرا احتمال دارد که نظر سائل به این باشد که تشریع صوم برای این است که ازلذائذ اجتناب شود و روزه یک ریاضت شرعی برای دست یابی به مقامات انسانی الهی است، در احتمام، مشابه همان لذت مباشرت در بیداری وجود دارد، پس چرا حکمshan متفاوت است؟ حضرت هم پاسخ داده‌اند که یکی اختیاری و دیگری غیر اختیاری است.

بررسی روایات صحبت صوم با وجود وطی از دبر

البته در مقابل مطلقاتی که دلالت دارد مطلق جماع اعم از وطی در دبر موجب بطلان صوم است^۲، دور روایت وجود دارد (مرفوعة أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى وَ مَرْسَلَةُ عَلَى بْنِ الْحَكْمَ)؛ که ممکن است برای نفی مبطل بودن وطی در دبر استفاده شود و بعيد نیست یک روایت باشد:

روایت اول: مرفوعة أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى

عنه (احمد بن محمد بن عيسى) عن بعض الكوفيين يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «فِي الرِّجْلِ يَأْتِي الْمَرْأَةُ فِي دِيرَهَا وَهِيَ صَائِمَةٌ قَالَ: لَا يَنْقُضُ صُومَهَا وَلِسْ عَلَيْهَا غَسْلٌ».^۳

۱. در این سند، حمدان بن حسین و حسین بن ولید، ناشناخته هستند؛ لذا دلیلی بر اعتبار این سند وجود ندارد.

۲. وسائل الشيعة، ج ۱۰، باب ۴: «باب وجوب إمساك الصائم عن الجماع وعن الإماء بالملاءبة ونحوها و وجوب الكفاره بهما لو فعل و حكم الوطء في الذبر».

۳. این دو روایت در بررسی روایات تقویید و جو布 غسل به وطی قبل، دسته دوم (روایات صریح در نفی غسل در فرض وطی دبر) نیز مطرح شد.

۴. تهذیب الأحكام، ج ۴، ص ۳۱۹، ح ۴۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۲۰۰، ح ۳.

رواية دوم: مرسلة على بن حكم

أحمد بن محمد عن على بن الحكم عن رجل عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «إذا أتى الرجل المرأة في التبر و هي صائمة لم ينقض صومها وليس عليها غسل». ^١

ضعف سندى و فتاوى قريب به اتفاق اصحاب بخلاف مفاد دو روایت ولی علاوه بر ضعف سندى این روایت، هیچ کس در مسئله نقض صوم بر طبق این روایت فتواند آده؛ بلکه تقریباً اتفاق بر فتاوى به خلاف آن وجود دارد و هر کس که مسئله را عنوان کرده حکم به بطلان روزه کرده است.^٢ تهها شیخ طوسی با کلمه «احوط» حکم به بطلان کرده^٣ و کشف الرموز نیز در این مسئله «فيه خلاف»^٤ تعبیر کرده و شاید به همین اختیاط شیخ نظر داشته است^٥، و گرنه مخالف صریحی در مسئله نیافیم؛ لذا روایت، قابل اعتماد نیست^٦ و بطلان صوم با وطی در دیر روشن است.

١. تهذیب الأحكام، ج ٤، ص ٣١٩، ح ٤٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ١٤٧، ح ٩.

٢. بسیاری از فقهاء مبطل روزه را جنابت دانسته و در باب طهارت نیز فتاوى به تحقق جنابت با وطی در دیر داده‌اند. در هر حال، بسیاری نیز در باب صوم تصريح کرده‌اند که وطی در دیر موجب بطلان روزه است و مخالفی یافت نشد. عده کسانی که معرض شده‌اند، محقق حلی در شرائع و نافع و عالمة حلی در قواعد و شارحين این کتب هستند.

اصلاح الشيعة، ص ٣٧؛ المختصر النافع، ج ١، ص ٦٥؛ شرائع الإسلام، ج ١، ص ١٧٦؛ کشف الرموز، ج ١،

ص ٢٧٩؛ إرشاد الأذهان، ج ١، ص ٢٩٦؛ قواعد الأحكام، ج ١، ص ٣٧٢؛ أيضاً: جامع المقاصد، ج ٣،

ص ٦٢؛ مختلف الشيعة، ج ٣، ص ٣٩٠؛ إيضاح تزدادات الشرائع، ج ١، ص ٤٤؛ إيضاح تزدادات الشرائع،

ج ١، ص ٩٦؛ غایة المرام، ج ١، ص ٣١١؛ أيضاً: التنقیح الرابع، ج ١، ص ٣٥٦؛ المهدی البارع، ج ٢،

ص ٢٥؛ الروضة الھئینة، ج ١، ص ٣٨٥؛ مسالك الاتهام، ج ٢، ص ١٥؛ مسالك الاتهام، ج ١، ص ٤٩

(باب جنابت)؛ مدارك الأحكام، ج ٤، ص ٤٤؛ کفاية الأحكام، ج ١، ص ٢٢٨؛ تکمیل مشارق الشموس،

ص ٥٥٦؛ الحدائق الناضرة، ج ١٣، ص ١٠٩؛ رياض المسائل، ج ٥، ص ٣٦؛ أنوار الفقاہة، کتاب الصيام،

ص ١٤؛ جواهر الكلام، ج ٦، ص ٢١٩؛ کتاب الصوم (شیخ انصاری)، ص ٢٧.

٣. المبسوط، ج ١، ص ٢٧٦.

٤. کشف الرموز، ج ١، ص ٢٧٩.

٥. کاشف الرموز بالاصله پس از «فيه خلاف» کلام شیخ طوسی را مطرح کرده است: «قال الشیخ فی كتاب الصوم من المبسوط: یفسد و یوجب القضاء والکفار، ثم قال: وقد روی، أنه لا ينقض، و تردد في باب الغسل من الجنابة». ^٧

٦. شیخ طوسی در باب زیادات از کتاب الصیام پس از نقل مرسله علی بن الحکم فرموده است: «قال محمد بن الحسن: هذا الخبر غير معمول عليه وهو مقطوع الإسناد لا يعول عليه»، (تهذیب الأحكام،

نتیجهٔ نهایی: کفایت صدق عرفی جماع در بطلان صوم

نتیجهٔ مطالب فوق آن است که صدق عرفی جماع برای بطلان روزه کافی است و لذا وطی در دربر نیز موجب بطلان روزه است.

بررسی احکام مقطوع الحشfe یا فاقد الحشfe

مسئلهٔ ۴: «الوطی فی دبر المرأة كالوطء فی قبلها فی وجوب الغسل و كون المناط فيه دخول الحشfe أو مقدارها و ...»^۱

موضوع برخی از احکام، التقاء ختانین است. همچنین موضوع بطلان روزه طبق نظر برخی مانند مرحوم آقای خوئی - چنان که در بحث اخیر (مبطل روزه) گذشت - برخلاف نظر مختار، التقاء ختانین است؛ لذا بالاحاظ اعتبار التقاء ختانین، اگر کسی مقطوع الحشfe باشد یا - به تعبیری که علامه افزووده^۲ - از اصل خلقت فاقد الحشfe باشد، چه حکمی دارد؟

چهار احتمال در این مسئله وجود دارد:

احتمال اول: مقدار ختنه‌گاه از آلت بدون حشfe معتبر باشد. این احتمال در کلمات جمع کثیری از فقهاء^۳ به صورت احتمال متعین یا یکی از احتمالات قابل قبول، ذکر شده است؛ ولی مرحوم آقای خوئی آن را

ج ۴، ص ۳۲۰)؛ لذا ایشان در تهذیب مخالفت خود با مفاد این روایت را بیان کرده است. کلام ایشان، فعلماً مسئله «الم ينفعن صومها» را که روایت بدان جهت در کتاب صوم آمده، شامل می‌گردد و نشان از غیر قابل اعتماد بودن روایت است. ایشان در کتب دیگر نیز به صورت مطلق حکم به بطلان کرده است (الاقتصاد الهادی، ص ۲۸۸؛ الخلاف، ج ۲، ص ۱۸۱؛ النهاية (شیخ طوسی)، ص ۱۴۸).

۱. العروة الوقى، ج ۲، ص ۸۰۸ - ۸۰۹.

۲. تحریر الأحكام، ج ۱، ص ۹۱.

۳. المبسوط، ج ۴، ص ۲۶۴؛ إاصلاح الشيعة، ص ۴۱۷؛ تحریر الأحكام، ج ۱، ص ۹۱؛ تذكرة الفقهاء، ج ۱، ص ۲۲۹؛ نهاية الإحکام، ج ۱، ص ۹۶؛ منتهی المطلب، ج ۲، ص ۱۸۷؛ ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۲۲۰؛ غایة المرام، ج ۱، ص ۶۷؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۵۰۱؛ مسائل الأئمه، ج ۹، ص ۲۱۵؛ و ج ۱۴، ص ۳۲۹؛ مدارك الأحكام، ج ۱، ص ۲۷۲؛ کشف الغطاء، ج ۲، ص ۱۷۵؛ مفتاح الكرامة، ج ۳، ص ۱۱۸ و ۱۱۳؛ جواهر الكلام، ج ۲۰، ص ۳۶۰؛ کتاب الطهارة (شیخ انصاری)، ج ۲، ص ۵۶۵.

نپذیرفته است.^۱

احتمال دوم: نسبت حشفه به کل آلت لحاظ شود و این نسبت در آلت بدون حشفه ملاک حکم قرار گیرد؛ مثلاً اگر ختنه‌گاه، سُدس آلت است، با دخول سُدس آلت بدون حشفه احکام بارگردد.

احتمال سوم: احکام مذکور (مانند وجوب غسل و بطلان روزه) بر مقطع الحشفة و فاقد حشفه بارنشود.

احتمال چهارم: مطلق دخول، منشأ احکام باشد.

سه احتمال اول مردود است؛ زیرا ادله اشتراط التقاء ختانی از دیدگاه عرف، تنها در جایی است که ختنه‌گاه وجود داشته باشد، و نسبت به صورت نبود ختنه‌گاه ساکت است و عرف از ادله اشتراط التقاء ختانی، احتمال اول یا دوم را در مرود فاقد حشفه برداشت نمی‌کند؛ و شاهد بر این مطلب آن که عرف از ادله مذکور، عدم وجوب غسل، عدم لزوم حد زنا و ... را در مرود مقطع الحشفه‌ای که از آلت او کمتر از مقدار حشفه باقی مانده و لذت جماع را درک می‌کند، برداشت نمی‌کند و او را مانند شخصی که آتش کوچک است مشمول اطلاقات می‌داند؛ پس احتمال اول و دوم مردود است و اطلاقات احکام مذکور، احتمال سوم را نیز مردود می‌کند و احتمال چهارم راثبات می‌کند؛ پس وجه چهارم صحیح است و احکام شرعی در مقطع الحشفة و فاقد الحشفه به مجرد دخول بار می‌شود.

بررسی حرمت مصاهerte ناشی از وظی دبر

مسئله ۴: «الوطى فى دبر المرأة كاللوطء فى قبلها فى ... و فى حرمة البنت والأم و غير ذلك من أحکام المصاهرة المعلقة على الدخول ...»^۲.

اشکال آقای بروجردی بر عبارت عروه

مرحوم آقای بروجردی در تعلیقه بر عروه فرموده است: «لامدخل للدخول على

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۶، ص ۲۵۶.

۲. العرة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۸ - ۸۰۹.

البنت في حرمة الأم ولعل مراده على تقدير القول بدخله فيها».١

توضیح کلام ایشان این است که عنوان باب در این مسئله، «احکام الدخول على الزوجة» است؛ لذا مسائل این باب باید به احکام دخول بر زوجه اختصاص داشته باشد، ولی مرحوم سید در این مسئله می فرماید: «الوطی فی دبر المرأة كالوطء فی قبلها... فی حرمة البنت والأم...» و ظاهر این عبارت -باتوجه به عنوان باب - سببیت دخول به زوجه در حرمت دختر و مادر زوجه است؛ و این مطلب گرچه نسبت به دختر زوجه بنابر ادله قطعی مانند آیه «رَبَّنِيْكُمُ الْلَّاتِيْ فِي حُجُورِكُنَّ مِنْ نِسَائِكُمُ الْلَّاتِيْ دَحَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنَّ لَرَبَّنِيْكُمُوا دَحَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جَنَاحَ عَلَيْكُنَّ»٢ صحیح است ولی نسبت به مادر زوجه صحیح نیست؛ زیرا مادر زوجه بر اساس صریح آیه «أَمْهَاتُ نِسَائِكُمُ»٣ با نفس عقد حرام ابدی می شود و دخول هیچ نقشی در حرمت او ندارد.

پاسخ به اشکال آقای بروجردی

اما این مناقشه صحیح نیست؛ زیرا:

• اولاً، هرچند عنوان باب، «احکام الدخول على الزوجة» است، ولی مرحوم سید استطراداً موضوعات برخی مسائل باب را أوسع از موضوع عنوان باب در نظر گرفته است؛ مثلاً در مسئله مورد بحث فرموده: «الوطی فی دبر المرأة ...»٤ که در آن «مرأة» موضوع قرار گرفته نه «الزوجة»؛ همچنین مواردی مانند

١. العروة الوثقى (المحتوى)، ج ٥، ص ٥٠٤.

برخی دیگر از بزرگان نیز در تعلیقه بر عروهه از مرحوم آقای بروجردی تبعیت کرده‌اند: «حرمتها غير متوقفة على الدخول (الإمام الخميني)»؛ «يعني حرمة الأم المعنوي بها على القول بها وأما أم المعقودة فتحرم بمجرد العقد ولا مدخلية للدخول على البنت في حرمتها (الگلبایگانی)» (العروة الوثقى (المحتوى)، ج ٥، ص ٥٠٤).

مرحوم آقای خوئی نیز -طبق تقریرات- همین اشکال را مطرح کرده است (موسوعة الإمام الخوئی، ج ٣٢، ص ١١).

٢. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٨٠٨، فصل ١: «فيما يتعلّق بأحكام الدخول على الزوجة وفي مسائل».

٣. النساء، ٢٣.

٤. النساء، ٢٣.

٥. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٨٠٨.

«ثبوت حد الزنا إذا كانت أجنبية»^۱ و «ثبوت مهر المثل إذا وطنها شبهة»^۲ شاهد بر اوسع بودن موضوع از عنوان «الزوجة» است؛ لذا هرچند حرمت مادر زوجه، متوقف بر دخول نیست ولی چون موضوع مسئله، «مرأة» است، مقصود، حرمت مادر غیر زوجه مثل مادر مَنْزِنی بھا، مادر مملوکه، مادر محللہ و مادر موطوءة به شبھه است که متوقف بر دخول است. به نظر می‌رسد تحلیل نیز دارای چنین حکمی باشد بدین معنی که اگر کسی امّه خود را برای دیگری تحلیل کند، فقط با وطی نفر دوم، بنت و ام مدخلوله بر روی حرام می‌گردد.^۳ در هر حال، در این موارد هم لازم است که الحاق «وطی دبر» به «وطی قُبْل» در حکم مذکور مورد بررسی قرار گیرد.

• ثانیاً، مراجعه به نسخ اصلی عروه نشان می‌دهد که عنوان «احکام الدخول على الزوجة» در نسخ مذکور وجود نداشته و از زیادات دیگران است؛ لذا اشکال مذکور از اساس وارد نیست.^۴

۱. همان.

۲. همان.

۳. حکم کنیز محللہ را می‌توان از عمدۀ روایات باب ۲۱ وسائل (ج ۲۰، ص ۴۶۵) - ڈلو با الغاء خصوصیت از مملوکه بودن برای واطی - استفاده کرد. برای نمونه:

ح: محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابی عمر عن جمیل بن دزاج عن بعض أصحابه عن أحدھمَا عليهم السلام فی حدیث آنه قال «فی رجل کانت له جارية فوطنھا ثم اشتري آنھا و ابنتھا قال: لا تحل لھ». عليه السلام

ح: محمد بن علی بن الحسین یاسناده عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زیاد قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «یحرم من الإماء عشر لاتجمع بين الأم والابنة ولا بين الأخرين ...»

ح: و رواه الكليني عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى مثله وزاد فيه و «عن الرجل تكون عنده المملوکة و ابنتهما فیطا إحداھما فتموت و تبقى الأخرى أ يصلح أن یطلاھا قال: لا».

ح: و عنه عن حمید بن عین زیاد عن الحسن بن محمد عن محمد بن عمار بن مروان عن أبي بصیر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: الرجل تكون عنده المملوکة و ابنتهما و ذکر مثله.

۴. استاد عليه السلام مرحوم آقای بروجردی با دقت و پختگی فراوانی که داشته، در مقام، دچار غفلت شده و گروھی از بزرگان نیز از ایشان تبعیت کردند. خداوند، بزرگان را به اشتباھات روش و پین مبتلا می‌کند تا مرز معصوم و غیر معصوم برای مردم روشن گردد.

موارد اشکال در الحق وطی دُبُر به وطی قُبْل

مسئله ۴: «...نعم فی کفایته فی حصول تحلیل المطلقة ثلاثة اشکال كما أن فی کفایة الوطی فی القبل فيه بدون الإنزال أیضا كذلك لما ورد فی الأخبار من اعتبار ذوق عسیلته و عسیلتها فیه و کذا فی کفایته فی الوطی الواجب فی أربعة أشهر و کذا فی کفایته فی حصول الفثة والرجوع فی الإيلاء أیضا.»
وطی در دُبُر در برخی از احکام ممکن است به وطی در قُبْل ملحق نشود. مرحوم سید در الحق وطی دُبُر به قُبْل در سه مورد اشکال کرده است و ما مورد چهارمی^۱ را به آن می افزاییم که «کفایت وطی در دُبُر در احصان» است. البته طبق نظر مختار در هیچ یک از این موارد چهارگانه، وطی در دُبُر ملحق به وطی در قُبْل نمی شود.

مورد اول: وطی محلل

مورد اول از مواردی که مرحوم سید اشکال کرده، کفایت وطی دُبُر در وطی محلل است. در این فرع، سه مطلب بررسی می شود:

مطلوب اول: بررسی اجمالی ادله اعتبار دخول در نکاح محلل.

مطلوب دوم: بررسی کفایت وطی دُبُر در وطی محلل.

مطلوب سوم: بررسی اعتبار انزال در وطی محلل.

مطلوب اول: بررسی اجمالی ادله اعتبار دخول در نکاح محلل

در مورد مطلب اول، ادله‌ای اقامه شده که عبارت است از: قرآن، اخبار و اجماع.

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۸.

۲. چنان که در ابتدای بحث احکام مشترک بین وطی قُبْل و دُبُر، در پاورقی بیان شد، فروع دیگری قابل مطرح شدن است از جمله: مسئللة الحق وطی در دُبُر به وطی در قُبْل در مورد کفایت سکوت باکره از رضایت به نکاح، و مسئللة الحق وطی در دُبُر در تحقق ثبیوبت.

دلیل اول: قرآن کریم

از جمله ادله‌ای که صاحب جواهر برای اثبات اعتبار دخول در مقام مطرح کرده است، قرآن کریم است. ایشان در مورد آیه شریفه «قَاتِلُّهَا فَلَا تَجِدُنَّ لَهُ مِنْ بَعْدَهُنَّ تَنْكِحَ رَوْجَاهُغَيْرَةً»^۱ فرموده است: معنای نکاح، یا وطی است یا لااقل در این آیه، مراد از نکاح، وطی است.^۲

اشکال: عدم صحبت اطلاق «وطی» بر زن

آیه مذکور دلالت بر شرطیت دخول ندارد؛ بلکه می‌تواند شاهد بر عدم شرطیت باشد؛ زیرا آیه شریفه زن را ناکح و مرد را منکوح فرض نموده است در حالی که در متون فقهی و حدیثی هیچ‌گاه واطی به زن و موطوء به مرد اطلاق نشده است. بنابراین، نکاح در آیه نمی‌تواند به معنای وطی باشد، بلکه نکاح در آن به معنای ازدواج به کار رفته است.^۳

دلیل دوم و سوم: روایات و اجماع مسلمین

دلیل دوم و سوم بر اعتبار دخول در نکاح محلل، روایات^۴ و اجماع مسلمین است

۱. البقرة، ۲۳۰.

۲. جواهر الكلام، ج ۲۲، ص ۱۶۰.

۳. طبق نظر استاد^۵ معنای نکاح در همه آیات و در عمدة اخبار و همچنین در کلمات فقهاء، خصوصاً در کتاب النکاح، «عقد» است نه «وطی». البته در بین لغویون در اینکه اصل معنای نکاح چیست، اختلاف نظر وجود دارد؛ اما این اختلاف ضرری به برداشت این معنا از آیات و روایات نمی‌زند؛ زیرا همه لغویون متفق‌اند که نکاح به معنای «عقد» نیز به کار می‌رود و تنها در اصل معنای «نکاح» اختلاف است:

جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۵۶۴؛ تهذيب اللغة، ج ۴، ص ۶۴؛ المحيط في اللغة، ج ۲، ص ۳۸۲؛ الصحاح، ج ۱، ص ۴۱۳؛ معجم مقاييس اللغة، ج ۵، ص ۴۷۵؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ۳۲۳؛ شمس العلوم، ج ۱۰، ص ۶۷۴۸؛ المغرب، ج ۲، ص ۳۲۶؛ القاموس المحيط، ج ۱، ص ۳۴۹؛ الطراز الأول، ج ۵، ص ۷۹.

۴. وسائل الشيعة، ج ۲۲، ص ۱۲۹، باب ۷: «باب أنه يشترط في المحل للدخول بالزوجة»؛ برای نمونه، ح ۱: محمد بن الحسن پاسناده عن صفوان عن ابن بکیر عن زرارة عن أبي جعفر^ع فی حدیث قال: «فإذا طلقها ثلاثا لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره فإذا تزوجها غيره ولم يدخل بها و طلقها أو مات عنها لم تحل لزوجها الأول حتى يذوق الآخر عسليتها».

تفصیل این روایات در بررسی مطلب دوم (کفايت وطی ذیر در وطی محلل) خواهد آمد.

و فقط سعید بن مسیب به عنوان مخالف ذکر شده است.^۱

مطلوب دوم: بررسی کفایت وطی دُبر در وطی محلل

مطلوب دوم از این فرع، بررسی کفایت وطی دُبر در وطی محلل است.

استدلال شیخ طوسی به اجماع مسلمین و روایت نبوی بر عدم کفایت وطی دُبر مرحوم شیخ طوسی ظاهر آن خستین کسی است که اجماع مسلمین و روایت نبوی را برای اثبات عدم کفایت وطی دُبر مطرح کرده است.
ایشان فرموده است:

و الوطى فى الدبر يتعلق به أحكام الوطنى فى الفرج، من ذلك إفساد الصوم، و وجوب الكفارة و وجوب الغسل، وإن طاوعته كان حراماً محضاً كمالاً أثى غلاماً، وإن أكثرها فعلية المهر، ويستقر به المسمى، ويجب به العدة، و يخالف الوطنى فى الفرج فى فصلين فى الإحسان فإنه لا يثبت، ولا يقع به الإباحة للزوج الأول بلا خلاف فى هذين لقوله علیه السلام: «حتى تذوقى عسيلته و يذوق عسيلتك» وهى لاتذوق العسيلة فى دبرها و روى فى بعض أخبارنا أن نقض الصوم و وجوب الكفارة والغسل لا يتعلق بمجرد الوطنى إلا أن ينزل فإن لم ينزل فلا يتعلق عليه ذلك.»^۲

ایشان وطی دُبر را در وطی محلل کافی ندانسته و درباره آن دعوای «الخلاف» کرده است و مراد از «الخلاف» در کتاب مبسوط مانند کتاب خلاف، عدم خلاف بین مسلمانان است. به علاوه ایشان به حدیثی استناد کرده که منقول عامه و خاصه است؛ البته ایشان متن حدیث موجود در منابع عامه^۳ را ذکر کرده است.

۱. الخلاف، ج ۴، ص ۵۰۲: المبسوط (سرخسى)، ج ۶، ص ۹؛ همچنین: مفاتيح الشرائع، ج ۲، ص ۲۴۶؛ مسالك الأئمما، ج ۹، ص ۱۶۷؛ رياض المسائل (چاپ قدیم)، ج ۲، ص ۱۸۱؛ جواهر الكلام، ج ۳۲، ص ۱۶۰.

۲. المبسوط، ج ۴، ص ۲۲۳.

۳. برأ ثورونه: صحيح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۵۵، ح ۱۱۱: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي شَبَّيْهَ وَعُمَرُو الثَّاقِدُ - وَاللَّفْظُ عَمَرُو - قَالَا: حَدَّثَنَا سَفيَّانُ عَنْ الزَّهْرِيِّ عَنْ عَوْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: «جَاءَتْ امْرَأَةٌ رَفَاعَةٌ إِلَى التَّبَّنِيِّ

اشکال: عدم حجیت اجماع منقول

اجماعات منقول همان‌گونه که در اصول هم ثابت شده است، برای اثبات احکام کفایت نمی‌کند و مسئله مورد بحث نیز توسط قدماء مطرح نشده است؛ لذا اجماع در آن ثابت نیست و به نفس اجماع منقول شیخ، نمی‌توان اکتفا کرد و لازم است که روایات مسئله بررسی شود.

بررسی روایات مسئله
دو دسته روایت در مقام وجود دارد:

دسته اول: روایات کفایت درک لذت جماعت توسط مرد

دسته اول، روایاتی است که در آن، «ذوق عسیله» مطرح شده، ولی فقط به مرد اسناد داده شده است. «عسیله» مصغّر «عسل» و به معنای قطعه‌ای از عسل است. این کلمه کنایه از حلاوت ولذت فی الجملة جماعت و مباشرت است و این نکته را می‌رساند که برای حلیت مزبور، درک حداقلی از لذت مباشرت لازم است. در برخی کتب لغت نیز به این معنا اشاره شده است.^۱

این روایات در ذیل آمده است:

روایت اول: صحیحة أبي بصیر

محمد بن جعفر الرزاز عن أبیوب بن نوح وأبی علی الأشعري عن محمد بن عبد الجبار و محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان و حمید بن زیاد عن ابن سماعه

قالت: كنت عند رفاعة طلقني فبَثْ طلاقني فتزوجت عبد الرحمن بن التیبر وإن ما معه مثل هدية الثوب فتبت رسول الله ﷺ فقال: «أتربدين أن ترجعى إلى رفاعة لا حتى تذوقى عسیلته ويدوق عسیلتك». قالت: وأبی بکر عنده وخالد بالباب ينتظر أن يزدبن له فنادي يا بی بکر لأن اسمع هذه ماتجهز به عند رسول الله ﷺ». ^۲

۱. طبق فحصی که انجام شد اولین شخصی که پس از شیخ طوسی این مسئله را مطرح کرده مرحوم کیدری است: *اصلاح الشیعة*. ص ۴۳۱.

علام حلی نیز متعرض این مسئله شده و البته وطی دیر را ملحوظ به وطی در قبیل نکرده است:

تحریر الأحكام (چاپ قدیم)، ج ۲، ص ۵۷؛ إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۳۱؛ قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۵۰.
۲. ابن اثیر در نهایه، پس از ذکر کلمه «عسیلۃ» و اشاره به تغییر آن می‌گوید: «و انما صفره اشاره الی القدر القليل الذي يحصل به الحال»، التهابه (ابن اثیر)، ج ۲، ص ۲۲۸.

كلهم عن صفوان عن ابن مسakan عن أبي بصير قال:

«قلت لأبي عبد الله عليهما السلام المرأة التي لا تحل لزوجها حتى تنكح زوجاً

غيره قال: هي التي تطلق ثم تراجع ثم تطلق ثم تراجع ثم تطلق الثالثة

فهي التي لا تحل لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره ويذوق عسيلتها».١

روایتی دیگر نیز با همین سنده از ابی بصیر نقل شده که مختصراً است و ظاهراً با روایت مذکور متشابه است:

صفوان عن ابن مسakan عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليهما السلام: «في

المطلقة التطليقة الثالثة لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره ويذوق

عسيلتها».٢

روایت دوم: صحیحة زراره

صفوانٌ عن موسى بن بكر عن زراره عن أبي جعفر عليهما السلام:

«في الرجل يطلق امرأته طليقة ثم يراجعها بعد انقضاء عدتها فإذا

طلاقها الثالثة لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره فإذا تزوجها غيره و

لم يدخل بها وطلاقها أو مات عنها لم تحل لزوجها الأول حتى يذوق

الآخر عسيلتها».٣

بررسی سنده (نقل صفوان از موسی بن بکر قبل از وقف)

موسی بن بکر، ثقهٔ است و درباره او گفته شده که واقعیٔ است؛ اما طبق نظر مختار،

١. الكافي، ج ٦، ص ٧٦، ح ٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٢، ص ١١٨، ح .

٢. سنده این روایت متعلق بر سنده روایت اول ابی بصیر است؛ لذا هر دو سنده یکی است.

٣. الكافي، ج ٦، ص ٧٦، ح ٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٢، ص ١١٤، ح ١٠.

٤. سنده این روایت نیز در کافی شریف، متعلق بر روایت ابی بصیر است؛ لذا صفوان، عیناً سنده مشابه با روایت ابی بصیر است.

٥. الكافي، ج ٦، ص ٧٦، ح ٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٢، ص ١١٣، ح ٩.

٦. علاوه بر اینکه صفوان، این ابی عمير، بزنطی و جعفر بن بشیر از اسناد روایت کرده اند، اجلانی مانند علی بن الحکم الایباری نیز از او اکثار روایت کرده اند.

٧. رجال الطوسي، ص ٣٤٣، رقم ٩.

در درباره اصحاب امام کاظم ع در رجال شیخ که بنابر تحقیق در موارد فراوانی، شیخ طوسي افرادی را از

صفوان قبل از وقف از او نقل کرده است^۱ لذا روایت، صحیحه است، نه موقنه.

روایت سوم: موقنه سماعه

زرعه^۲ عن سماعه قال: «سألته عن رجل طلق امرأته فتزوجها رجل آخر ولم يصل إليها حتى طلقها تحل لآخر قال: لا حتى يذوق عسلتها».^۳

این روایت در نوادر احمد بن محمد بن عیسی^۴ نقل شده که طبق نظر مختار،

این کتاب از حسین بن سعید، شیخ احمد بن محمد بن عیسی است.^۵

جمله موسی بن بکر، واقعی دانسته در حالی که نجاشی و خود مرحوم شیخ در فهرست، با واقعی بودن عده کثیری از این افراد مخالفت کرده‌اند؛ زیرا یا درباره افراد مذهب این افراد سکوت کرده‌اند یا اینکه آنها را ثقه دانسته‌اند که شنان ازو وفات در مذهب نیز هست؛ لذا احتمال رجوع این عده از وقف، جدی است و مستقلانمی توان شهادت شیخ به بقاء این افراد بر واقعی بودن را پذیرفت. در مقام نیز، موسی بن بکر بالحاظ اینکه نه شیخ در فهرست و نه مرحوم نجاشی چنین نسبتی به او نداده‌اند، بعدی نیست که از وقف برگشته باشد.

۱. به دو جهت، صفوان قبل از وقف از موسی بن بکر نقل کرده است:

صفوان کسی است که طبق نظر مختار استاد^۶ تنها از روایان ثقه امامی نقل می‌کند. طبق تحقیق، به جهت اختلاف شدید بین امامیه و واقعه در ابتدای وقف، و احتزار شدید امامیه از ارتباط با واقعه، روایت از واقعه در ابتداء عادتاً وجود نداشته و بالحاظ اینکه موسی بن بکر از واقعه دوران ابتدایی وقف است، روایت مورد بحث نیز مربوط به دوران قبل از وقف است.

۲. توضیح بیشتر: سند این روایت که در کتاب منسوب به احمد بن محمد بن سعید نقل شده و در حقیقت متعلق به حسین بن سعید است، بنا نزاعه آغاز شده است؛ اما نقل مستقیم حسین از زرعه با اشکال مواجه است. بنابرگفته شیخ طوسی و نجاشی، حسین بن سعید و حسن بن سعید در مشایخ مشترک‌اند و کتاب‌های سی‌گانه حسین بن سعید مشترک بین هر دو هستند؛ ولی حسین بن سعید از زرعه مستقیم نقل نمی‌کند؛ بلکه به توسط برادر خود حسن بن سعید نقل می‌کند (فهرست الطوسی، ص ۱۳۶، رقم ۱۹۷؛ رجال النجاشی، ۱۳۶/۵۸)؛ نجاشی به نقل از برخی محدثین، فضاله راهم همانند زرعه دانسته است (رجال النجاشی، ۸۵۰/۳۱).

به هر حال، به نظر می‌رسد که روایت مورد بحث، از روایات اختصاصی حسن بن سعید است و او بین حسین بن سعید و زرعه واسطه است. در هر حال هر دو برادر از اجداء ثقات هستند و روایت به جهت واقعی بودن زرعه، موقنه به شمار می‌اید.

۳. النوادر (اشعری)، ص ۱۱۲، ح ۲۷۶؛ وسائل الشيعة، ج ۲۲، ص ۱۳۰، ح ۳.

۴. النوادر (اشعری)، ص ۱۱۲، ح ۲۷۶.

۵. وجه کلام استاد^۶ این است که بالحاظ روایان اول استناد در کتاب نوادر می‌توان دریافت که ناقل از این روات، حسین بن سعید است. برای نمونه یکی از افرادی که در ابتدای سند بسیار دیده می‌شود،

روایت چهارم: روایت ابی حاتم

سهل عن احمد بن محمد عن مثنی عن ابی حاتم عن ابی عبد الله علیه السلام قال: «سألته عن التجل يطلق امرأته الطلاق الذي لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ثم تزوجهها رجل آخر ولم يدخل بها قال: لا حتى يذوق عسلتها».١

مراد از احمد بن محمد، «احمد بن محمد بن ابی نصر» و مراد از «مثنی»، «مثنی بن ولید حتاط» یا «مثنی بن عبد السلام» است که ظاهراً هر دو «مثنی» ثقه هستند،

نصر بن سوید است که از مشایخ حسین بن سعید است، نه احمد بن محمد بن عیسی؛ زیرا احمد از او با واسطه حسین نقل می‌کند و تنها در یک مورد در کتب اربعه احمد بن محمد بن عیسی از نظر بی‌واسطه نقل حدیث کرده (الکافی، ج ۷، ص ۳۸۰)، که آن نیز با واسطه حسین بوده و سقط شده است. فضاله بن ابیو نیز که در ابتدای اسناد کتاب نوادر است، مانند نظر بن سوید است و در هیچ سندی احمد بن محمد بن عیسی بدون واسطه از او روایت نقل نکرده است؛ لذا احمد بن محمد بن عیسی تنها راوی کتاب نوادر حسین بن سعید است نه مؤلف آن.

البته این کلام استنادی به این معنا نیست که همه کتاب از حسین بن سعید است؛ زیرا بسیاری از راویان ابتدای سند در این کتاب، مشترک بین حسین و احمد هستند؛ ر.ک: مقالة «نوادر احمد بن محمد بن عیسی یا کتاب حسین بن سعید؟».

١. الكافی، ج ۵، ص ۴۲۵، ح ۴؛ وسائل الشیعہ، ج ۲۲، ص ۱۲۹، ذیل ح ۱.

٢. توضیح بیشتر: برای اثبات وثاقت مثنی در این سند، از راههایی می‌توان استدلال کرد: راه نخست: عبارت کشی.

در رجال کنی از محمد بن مسعود (عیاشی) از علی بن الحسن (بن فضال) نقل می‌کند: «سلام و المثنی بن الولید والمثنی بن عبد السلام كلهم خطاوطون كوفيون لا يأس بهم» (رجال الکافی، ص ۳۳۸، رقم ۲۳؛ رجال الکشی (با تعلیقات میرداماد)، ج ۲، ص ۶۲۹). این کلام که در مقام ارزشگذاری این افراد از جهت حدیثی صادر شده، ظهور در توثیق دارد؛ زیرا راوی غیر ثقة را نمی‌توان از جهت حدیثی خالی از بأس و ایراد دانست.

راه دوم: روایت مشایخ ثلاث (بزنطی، صفووان و این ابی عمریر).

«احمد بن محمد بن ابی نصر» از «مثنی» در همین روایت برای اثبات وثاقت وی کافی است، حال مراد از مثنی هر که باشد، زیرا «ابن ابی نصر» از کسانی است که «لا يروون ولا يرسلون الأعن ثقة»، (العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۵۴). در برخی اسناد، بزنطی با تعبیر «مثنی بن الولید» از مثنی نقل کرده است (الکافی، ج ۳، ص ۱۸۶، ح ۱) و در برخی اسناد با تعبیر مثنی بن عبد السلام روایت نقل کرده است (الکافی، ج ۴، ص ۲۳۳، ح ۳)؛ لذا بزنطی از هر دو با تصریح به نام آنها نقل حدیث کرده است.

روایت «صفوان» از «مثنی بن عبد السلام» نیز با تصریح به نام او در برخی اسناد وارد شده است. (الکافی، ج ۴، ص ۲۳۳، ح ۶). همچنین با تصریح به نام «مثنی بن الولید» صفووان از مثنی نقل روایت کرده است (الاختصاص، النص، ص ۶: الخراج و الجرائح، ج ۲، ص ۸۴۰).

ولی «ابی حاتم» شناسایی نشد.^۱

عدم دلالت روایات دسته اول برای اثبات کفایت وطی دبر

شهید ثانی در مسالک فرموده است: تعییر «یذوق عسیلتها» دلالت دارد که تنها وطی در قبّل موجب حلیت می‌گردد؛ زیرا در وطی دبر، حتی مرد هم لذت جماع رادرک نمی‌کند.^۲

«ابن ابی عمیر» نیز از مشنی بن الولید با تصریح به نام او روایت می‌کند (**الأمالی** (شیخ صدوق)، النص، ص ۳۴۵، ح ۲).

راه سوم: اکثار روایت اجلاء.

برای توثیق مشنی بن الولید الحناط می‌توان از مجموع روایات اجلانی همچون «الحسن بن علی الوشاء» و «علی بن الحكم» و «احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی» و «عبد الرحمن ابن ابی نجران» و «الحسن بن علی بن فضال» استفاده کرد. (البته اثبات اکثار روایت از این افراد، متوقف بر این است که مراد از «مشنی الحناط» یا «مشنی بن الولید» بدانیم، چنان‌که استاد براین باور است).

راه چهارم: روایت «جعفر بن بشیر» از «مشنی بن الولید الحناط» با عنایت به کلام نجاشی در ترجمه جعفر بن بشیر: «روی عن الثقات و رروا عنه» (رجال النجاشی، ص ۱۱۹، رقم ۲۰۴) دلیل بر واقعی است. (الخصال، ج ۲، ص ۴۵۱، ح ۵۲؛ الإختصاص، النص، ص ۲۰۰؛ بتصانی الدرجات، ج ۱، ص ۱۲، نادر من الباب وهو منه، ح ۱؛ و ص ۴۲۳، ح ۲۶؛ و ص ۲۰۷، ح ۱۶؛ و ص ۲۱۵، ح ۲۱۶؛ و ص ۲۸۳، ح ۲؛ و ص ۳۱۴، ح ۳؛ و ص ۴۱۲، ح ۴۹؛ و ص ۴۷۴، ح ۱). (این راه نیز مانند راه قبلی متوقف بر این است که مراد از «مشنی الحناط» یا «مشنی» از «مشنی بن الولید» بدانیم).

سه راه آخر بر طبق مبنای برخی از بزرگان از جمله استاد^۳ صحیح است؛ ولی راه نخست بعید نیست که بر طبق مبانی تمامی علماء مورد پذیرش قرار گیرد.

۱. توضیح بیشتر: در اصحاب امام صادق علیهم السلام کسی با کنیة ابو حاتم دیده نمی‌شود. از سوی دیگر مشنی با مشنی الحناط روایاتی چند از «حاتم بن اسماعیل» دارد، (الکافی، ج ۵، ص ۴۶۹، ح ۲؛ و ح ۶، ص ۴۶۹، ح ۱۳؛ و ص ۴۷۵، ح ۶؛ و ص ۴۷۶، ذیل ح ۹؛ المحسان، ج ۲، ص ۶۲۵، ذیل ح ۱۳۲) از این رو به نظر می‌رسد که «ابو حاتم» مصحف «حاتم» بوده. «حاتم بن اسماعیل مدنی» از رجال عاقمه بوده که در کتب رجال عاقمه و خاصه ترجیمه شده و به روایت وی از حضرت صادق علیه السلام تصریح شده است (رجال النجاشی، ص ۱۴۷، رقم ۳۸۲؛ رجال الطوسی، الأبواب، ص ۱۹۴، رقم ۲۴۱۸؛ کتاب الطبقات (برقی)، ص ۴۴؛ تهذیب الکمال، ج ۵، ص ۱۸۷؛ و ۹۹۲، التاریخ الكبير، ج ۳، ص ۷۷، ح ۲۷۸؛ الثقات (ابن حبان)، ج ۸، ص ۲۱۰).

استاد^۴ این احتمال را که شهرت «ابوحاتم رازی» منشأ تصحیف «حاتم» به «ابی حاتم» گردیده، احتمال خوبی می‌داند. با پذیرش این احتمال، مراد از مشنی، «مشنی حناط» است؛ ولی مشنی حناط خود عنوان مبهومی است. ولی همچنان که استاد^۵ اشاره کرده مراد از مشنی حناط در اسناد مشنی بن الولید حناط است، یا به جهت انصراف مشنی به وی یا به جهت حناط نبودن سایر افراد مسمی به مشنی.

۲. مسالک الأئمہ، ج ۹، ص ۱۶۷.

نحوه زندگی با زوجه / فصل: احکام زندگی

صاحب حدائق در اشکال به شهید ثانی فرموده است: وطی در دبر نیز موجب التذاذ مرد می‌شود و به همین جهت اقدام به این کار می‌کند.^۱

باتبیین بیشتر می‌توان گفت: تعبیر «یذوق عسیلتها» با وطی در دبر نیز محقق می‌شود و اینکه این عمل، نوعی انحراف جنسی است، موجب عدم صدق ذوق عسیله از سوی مرد نیست؛ پس اگر دلیلی بر عدم کفايت وطی در دبر وجود نداشته باشد، ممکن است وطی در دبر برای وطی محلل کافی باشد؛ لذا اگر تعبیر «تذوق عسیلته» در روایات نیامده بود، امکان الحاق وطی در دُبُر به وطی در قُبْل در مقام وجود داشت.

اما این استدلال ناتمام است؛ زیرا مجرد لذت مرد از وطی دبر کافی نیست و تعبیر «یذوق عسیلتها» کنایه از جماع است و در کنایه، متعارف لحاظ می‌شود، و لاقل شمول این تعبیر کنایی نسبت به وطی دُبُر روش نیست. به علاوه اگر روایات دسته دوم نیز -که در ادامه خواهد آمد- اعتبارش ثابت شود عدم کفايت وطی دبر ثابت خواهد شد که توضیح آن خواهد آمد.

دسته دوم: روایات اعتبار درک لذت جماع توسط طرفین
دسته دوم روایات، ذوق عسیله رابه زن و شوهر دوم -هر دو- نسبت داده است.

روایت اول: مرسلة سماعه
عن سمعاء بن مهران قال:

«سألته عن المرأة التي لا تحمل لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره قال:
هي التي تطلق ثم تراجع ثم تطلق ثم تراجع ثم تطلق الثالثة فهي
التي لا تحمل لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره و تذوق عسيلته و يذوق
عسيلتها و هو قول الله: (الظلاق مرتان فإمساك يغزو في أو تسرّيغ
بإحسان) التسرّيغ بالإحسان التطليقة الثالثة».٢

۱. الحدائق الناضرة، ج ۲۵، ص ۳۲۹.

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۲، ص ۱۲۲ و ۱۲۳، ح ۱۳؛ تفسير العيناني، ج ۱، ص ۱۱۶، ح ۳۶۴.
متن روایت مطابق با تفسیر عینانی مطبوع آمده است. در وسائل چاپ آل البيت متن روایت نسبت به
متن فوق ناقص است و چنین آمده است: «وسأله عن المرأة التي لا تحمل لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره

رواية دوم: رواية دعائم

وَعَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا سَلَامٌ «أَنَّهُمَا قَالَا: إِذَا طَلَقَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ ثَلَاثَةَ لِلْعُدَّةِ لَمْ تَحْلِ لَهُ حَتَّى تَنكِحْ زَوْجًا غَيْرَهُ وَيَدْخُلَ بَهَا وَيَذْوَقْ عَسِيلَتَهَا وَتَذْوَقْ عَسِيلَتَهُ».١

رواية سوم: نبوى مجازات نبوية

عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَنَّهُ قَالَ وَقَدْ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ تَحْتَهُ امْرَأَةً فَطَلَّقَهَا ثَلَاثَةَ، فَتَزَوَّجَتْ بَعْدِهِ رَجُلٌ فَطَلَّقَهَا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بَهَا، هَلْ تَحْلِ لِزَوْجِهَا الْأَوَّل؟ قَالَ (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ): «لَا، حَتَّى يَكُونَ الْآخَرُ قَدْ ذَاقَ مِنْ عَسِيلَتِهَا، وَذَاقَتْ مِنْ عَسِيلَتِهِ».٢

رواية Четвёртая: نبوى مبسوط و عوالى

عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَنَّهُ قَالَ لِزَوْجِهِ رَفَاعَةَ لَمَّا حَلَّلَهَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الزَّبِيرِ فَقَالَتْ: إِنَّ لَهُ هَدْبَةَ الْقَوْبِ٣ أَتَرِيدُ أَنْ تَرْجِعِي إِلَى رَفَاعَةِ لَهَّتِي تَذْوَقِينَ عَسِيلَتِهِ وَيَذْوَقْ عَسِيلَتِكِ».٤

بررسی سندي روایات چهارگانه

روایات چهارگانه فوق از نظر سند ضعیف است، مگر آن که از تکرار روایات مذکور که از پیامبر اکرم ﷺ و امام باقر و امام صادق علیهم السلام نقل شده، نسبت به مفاد آن ها اطمینان حاصل شود، هرچند سند تک تک احادیث مذکور معتبر نباشد.

وَتَذْوَقْ عَسِيلَتَهَا وَيَذْوَقْ عَسِيلَتَهَا وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الظَّلَاقُ مَرَّتَانٌ فَإِنْسَاكٌ يَمْغُرُوفٌ أَوْ تَشْرِيعٌ بِإِحْسَانٍ» قال: التَّشْرِيعُ بِإِحْسَانِ التَّطْلِيقَةِ الْثَالِثَةِ؛ البَهْتَ نَقْلٌ بِحَارِمَطَابِقٍ بِتَفْسِيرِ عَبَاشِي مُطَبَّعٌ اسْتَ بِنَافَوَتِي در ذیل آن، یعنی به جای عبارت «التَّشْرِيعُ بِإِحْسَانِ التَّطْلِيقَةِ الْثَالِثَةِ» در بحار (ج ١٥١، ص ١٥٥، ٦٦ چنین آمده است: «أن تسرح التطليقة الثالثة».

١. دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٢٩٧، ح ١١١٥؛ مستدرک الوسائل، ج ١٥، ص ٣٢٧، ح ٣.

٢. المجازات النبوية، ص ٣٤٩-٣٥٠، [المجاز] ٣٥٦؛ مستدرک الوسائل، ج ١٥، ص ٣٢٦-٣٢٧، ح ١.

٣. المصباح المنير، ج ٢، ص ٦٣٥؛ (هدبة) القوب طوره مثال غرفة و ضم الذال للإباتاع لغة و في حديث المطلقة ثلاثاً قالت إن ما معه (هدبة) القوب شبيه ذكره في الاسترخاء و عدم الانتشار عند الإقضاء بهدية القوب».

النهاية (ابن اثير)، ج ٥، ص ٢٤٩؛ «حديث امرأة رفاعة «إن ما معه مثل هدبة القوب» أرادت متابعة، وأنه رخوا مثل طرف القوب، لا يخفى عنها شيئاً».

٤. عوالى الالائى، ج ٢، ص ١٤٤، ح ٤٥٣؛ مستدرک الوسائل، ج ١٥، ص ٣٢٨، ح ٥.
در مستدرک مطبوع چنین آمده است: «إنه له هرية كهرية القور».

بررسی دلالی روایات چهارگانه: عدم کفایت وطی دبر در تحلیل

در بررسی دلالی این چهار روایت نیز می‌توان گفت: با توجه به آنچه در معنای «ذوق عُسیله» در دسته اول روایات بیان شد، تنها وطی در قبیل است که موجب حصول التذاذ برای طرفین است و حلیت زن سه طلاقه را برای شوهر سابق به دنبال می‌آورد؛ اما وطی در دبر چنین تأثیری ندارد؛ زیرا وطی در دُبُر نوعاً باعث اذیت زن شده^۱ و در برخی روایات نیز به این نکته اشاره شده و در پاسخ سؤال از وطی در دُبُر فرموده‌اند: «هی لعتبرک فلا تؤذها».^۲

ممکن است گفته شود که گاهی در وطی دبر هر دو طرف لذت می‌برند و «ذوق عُسیله» از سوی هر دو رخ می‌دهد؛ اما می‌توان گفت که حتی در این فرض نیز وطی دبر کافی نیست.

توضیح مطلب:

عبارت «تذوق عُسیله» کنایه از چشیدن لذت جماع است و کنایه ناظر به موارد متعارف است و شامل موارد غیرمتعارفی مثل چشیدن لذت وطی در دبر نیست؛ گرچه نسبت بین چشیدن لذت وطی در دبر عام و خاص من وجه است؛ لذا حتی اگر در فرض وطی دبر انزال هم صورت گیرد و هر دو لذت ببرند باز هم کافی نیست. در جمله «زید کثیر الرماد» که کنایه از سخاوت زید است، چون متعارفاً هر کس سخاوتمند باشد، خاکستر خانه‌اش زیاد است، اگر سخاوتمندی اصل‌ادر خانه‌اش خاکستر نبود، صحیح است درباره او گفته شود: «فلان کثیر الرماد»؛ ولی چون از این تعبیر، کنایه فهمیده می‌شود، اگر شخص بخیل در خانه‌اش خاکستر زیادی یافت شود، این تعبیر شامل او نیست.^۳

۱. استاد^۴: شنیده شده که وطی در دبر منشأ شکایات در عصر حاضر هم گردیده و پرونده‌های بسیاری از این موضوع تشکیل شده است.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۴، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۳، ح ۴: الحسین بن محمد عن معلی بن محمد عن الحسین بن علی عن ایان عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «سألته عن ایان النساء في أعيجازهن فقال: هي لعتبرك لا تؤذها».

۳. در حقیقت در کتابه مراد تفہیمی غیر از مراد استعمالی است و در فهم مراد تفہیمی تغایر کنایی. نمی‌توان به اطلاق مراد استعمالی تمسک کرد؛ لذا در مقام نمی‌توان گفت که در وطی دبر چنانچه ذوق عُسیله رخ دهد، اطلاق تعبیر «تذوق عُسیله‌ها» شامل آن می‌شود؛ زیرا این معنا مراد تفہیمی متکلم

نظر مختار: عدم کفایت وطی دبر در محلل

تحقیق در مقام این است که اگر تکرر روایات دسته دوم باعث حصول اطمینان به صدور مضمون آن شود، وطی در دبر برای تحلیل زن سه طلاقه کفایت نمی‌کند و حتی اگر اطمینان به صدور روایات دسته دوم نباشد، باز هم چنان‌که در بررسی روایت دسته اول بیان شد، از روایات دسته اول نمی‌توان استظهار کرد که وطی دبر نیز در وطی محلل کافی است.

مطلوب سوم: بررسی اعتبار انزال در وطی محلل

مطلوب سوم، بررسی اعتبار انزال در وطی محلل است. مرحوم سید در مقام، علاوه بر اشکال در کفایت وطی در دبر، به کفایت دخول بدون انزال نیز اشکال کرده است.^۱ منشأ اشکال ایشان، تعبیر «یذوق عسیلتها» در احادیث سابق است که شاید از آن اعتبار انزال استظهار شود.

کلام صاحب جواهر: ظهور «یذوق عسیلتها» در اعتبار انزال
 مرحوم صاحب جواهر فرموده است: ظاهر کلمات فقهاء، اجماع بر عدم شرطیت انزال است. اگر اجماع مذکور تمام باشد، نظر مذکور پذیرفته می‌شود؛ ولی اگر اجماع تمام نباشد، نظر مذکور قابل پذیرش نیست؛ زیرا روایات ذوق عسیله، ظهور در شرطیت انزال دارد.^۲

اشکال: ظهور «یذوق عسیلتها» در اعتبار درک کمترین لذت جماع نه انزال
 صدر کلام ایشان قابل پذیرش است؛ چون از عدم طرح مسئله انزال در موضوع مورد بحث توسط فقهاء -به ویژه فقهاء متقدم- می‌توان دریافت که آن‌ها بر عدم اعتبار آن اتفاق نظر داشته‌اند؛^۳ ولی ذیل کلام ایشان ناتمام است؛ زیرا «ذوق عسیله» کنایه

نبوده بلکه مطلب دیگری متعلق اراده او بوده است که همان جماع متعارف است و لااقل شمول آن نسبت به وطی دبر روشن نیست.

۱. العروة الونقی، ج ۲، ص ۸۰۸.

۲. جواهر الكلام، ج ۳۲، ص ۱۶۱-۱۶۰.

۳. برای نمونه موارد زیر را می‌توان بیان کرد. در برخی از موارد -مثل قواعد علامه و مسالک- تصریح شده

از درک حداقلی لذت جماع است و این معنا متوقف بر انزال نیست و بدون انزال هم حاصل است؛ بنابراین برای تحلیل، تحقق انزال معتبر نیست و وظی بدون انزال نیز موجب تحلیل می‌شود.

با همین استدلال می‌توان کلام بسیاری از فقهاء که دخول به مقدار حشفه را نیز کافی دانسته‌اند، توجیه کرد، برخلاف نظر صاحب حدائق که این مقدار را کافی نمی‌داند؛ زیرا چشیدن لذت مختصر جماع که با دخول به مقدار حشفه هم حاصل می‌شود، برای حصول تحلیل کفایت می‌کند.

مورد دوم: حق وظی واجب زن

مورد دوم از مواردی که مرحوم سید در الحق وظی ذُرْبَه قُبْلَ تردید کرده حق وظی زن است: «وَكَذَا فِي كَفَايَةِ فِي الْوَطْرِ الْوَاجِبِ فِي أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ...»^۱

ترک موقعه زوجه دائم بیش از چهار ماه جایز نیست، مگر در موارد استثناء مثل

که انزال شرط نیست.

المسوط، ج ۴، ص ۲۴۷: «إذا تزوج امرأة لبيبيها للزوج الأول ففيه ثلاثة مسائل ...»؛ فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۱۷۸: «وَصَفَتِ الرَّوْجُ الَّذِي تَحْلُّ الْمَرْأَةُ بِالرَّوْجِ الْأَوَّلَ أَنْ يَكُونَ بِالْغَالِبِ وَيَعْدَ عَلَيْهَا عَدْدًا صَحِيحًا دَائِمًا وَيَذْوَقُ عَسِيلَتَهَا بَأْنَ طَلَاهَا وَتَذْوَقُ عَسِيلَتَهَا بَلَا خَلَافَ بَيْنِ أَهْلِ الْعِلْمِ»؛ جامع الخلاف و الوفاق، ص ۴۸۷؛ شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۱۷: «يعتبر في زوال التحرير شرط أربعة أن يكون الزوج بالغالب وفي المراهق تردد أشبهه أنه لا يحصل وأن يطأها في القبل وطاً موجباً للغسل وأن يكون ذلك بالعقد لا بالملك ولا بالإباحة وأن يكون العقد دائماً لاماً متعنة»؛ إيضاح ترددات الشريعة، ج ۲، ص ۳۱-۳۲؛ تذكرة الفقهاء (جاب قديم)، ص ۵۷۷؛ قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۳۶: «الثاني: المحلل، ويشرط فيه أربعة أ: البلوغ، فلا اعتبار بوطء الصبي وإن كان مراهقاً على إشكال. ب: الوطء قبل حتى تغيب الحشفة، ولا يشترط الإنزال، بل لو أكل حلت»؛ إيضاح الفوائد، ج ۳، ص ۳۳۴: «ولا يتحقق ذلك إلا في البالغ إذا وطئ في القبل مغيباً للحشفة والعسيلة قال عبيد بن القاسم بن سلام: إنها لذة الجماع وذهب آخرون أنها الإنزال وقيل: على الأول إجماع الصحابة»؛ مسالك الأفهام، ج ۹، ص ۱۶۷؛ كشف اللثام، ج ۸، ص ۸۵: «و لا يشترط الإنزال بل لو أكل حلت للعموم، وما قيل: من كون العسيلة هي الإنزال إن سلم، فلا شبهة أنه لا يراد بذوقها إلا الإنذار بالوطء، ولا يتوقف على الإنزال وإن كان معه أشد»؛ الحدائق الناضرة، ج ۲۵، ص ۳۲۸-۳۳۲.

۱. الحدائق الناضرة، ج ۲۵، ص ۳۲۹.

۲. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۸.

مسافرت. حال آیا وطی در ذُبیر برای اسقاط حق وطی واجب زن کفایت می‌کند یا خیر؟

نظر مختار: عدم کفایت وطی ذُبیر

مرحوم سید در این مسئله اشکال می‌کند و مردد است؛ اما نظر مختار، عدم کفایت است؛ زیرا مفاد روایات^۱ این است که وطی مذکور مانند حق مضاجعت، از حقوق زن و برای ارفاق به اوست و وطی در قبّل است که از حقوق زن حساب می‌شود و ارفاق به اوست و وطی در ذُبیر عرف‌آز حقوق زن و ارفاق به او شمرده نمی‌شود، و حتی اگر کلمه «وطی» به نحو مطلق در روایات به کار رفته باشد، با توجه به آن که روایات در مقام ارفاق به زن و ذکر حقوق او هستند، مراد وطی در قبّل است.^۲

مورد سوم: وطی به جهت رجوع در ایلاء

مورد سوم از مواردی که مرحوم سید در الحق وطی ذُبیر به قبّل تردید کرده، وطی به جهت رجوع در ایلاء است: «و كذا في كفایته في حصول الفتنة والرجوع في الإيلاه أيضاً».^۳

ایلاء آن است که کسی برای اضرار به زوجه اش قسم بخورد که موقعه با او را بیش

۱. عدهه دلیل در حق واجب وطی زن، صحیحة صفوان است:

احمد بن محمد عیسی عن علی بن احمد بن اشیم عن صفوان بن یحیی قال: «سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يكون عنده المرأة الشابة فيمسك عنها الأشهر والسنة لا يقربها ليس ب يريد الإضرار بها يكون له من مصيبة يكون في ذلك آثما قال: إذا تركها أربعة أشهر كان آثما بعد ذلك إلا أن يكون ياذها» (نهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۹، ح ۵۰؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ح ۱۴۰، ص ۱۴۰). طبق نظر استاد الله بالحاظ صحیحة صفوان به ضمیمه لا حرج ولا ضرر و ادلہ ایلاء، تعیین حکم به غیر شاته نیز میسر است. در این صحیحه از جهت اینکه حق وطی، نوعی ارفاق در حق زوجه است، چنین حقی را برای زن ثابت کرده و با وطی ذُبیر چنین حقی اداء نمی‌شود. بله اگر زن به این وطی به جای وطی از قبّل راضی شود، مطلب دیگری است.

۲. استاد الله در ذیل مسئله هفتم از همین بخش، ادلہ و نظر مختار خود را به تفصیل بیان خواهد کرد، (مسئله ۷: «لا يجوز ترك وطی الزوجة اكثر من اربعة اشهر، ... و في كفاية الوطء في الذير اشكال ...»)، العروة الونقی، ج ۲، ص ۸۱۰).

۳. العروة الونقی، ج ۲، ص ۸۰۸.

از چهار ماه یا دائم‌تر کند^۱ که در این صورت زوجه می‌تواند به حاکم مراجعه کند و حاکم، چهار ماه به زوج فرصت رجوع و موقعه با همسرش را می‌دهد (فنه) و بعد از چهار ماه، زوج را مجبور به طلاق یا وطی با او می‌کند.^۲ حال آیا وطی دُبر کافی است؟

کلام کافی اللثام: عدم کفایت وطی دُبر

صاحب کشف اللثام، وطی دُبر را کافی ندانسته و فرموده است: «وَفِي الْخُرُوفِ مِنِ الْإِيلَاءِ إِنَّهُ لَا يَحْصُلُ الْفَتْنَةُ إِلَّا بِالْوَطَءِ فِي الْقَبْلِ، وَهُوَ مِنْ جَهَةِ أَنَّ الْإِيلَاءَ لَا يَقْعُدُ إِلَّا بِدُونِ الْوَطَءِ دُبْرًا، فَلَا حاجَةٌ إِلَى اسْتِئْنَانِهِ أَيْضًا».^۳

صاحب جواهر^۴ نیز همین مطلب را فرموده و مانند شیخ طوسی^۵ به جای ذکر ایلاء، تحقق احسان را به عنوان استثناء مطرح کرده است.^۶

در هر حال، وجه عدم تحقق ایلاء در فرض مذکور - چنان‌که مرحوم آقای حکیم فرموده است^۷ - این است که تحقق ایلاء مشروط به این است که قسم برای اضرار به زوجه باشد و مسلم است که ترک وطی در دبر موجب اضرار به زوجه نیست؛ بنابراین چنانچه مردی قسم بخورد که وطی دُبر نکند، مولی محسوب نمی‌شود.

۱. برای نمونه: شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۶۴؛ اللمعة الدمشقية، ص ۲۰۳.

۲. استاد^۸: با اینکه ایلاء، یک نوع قسم است ولی برخی احکام متعارف قسم را ندارد. از جمله اینکه ترک وطی بیش از چهار ماه در قبیل با اینکه امر مرجوحی است و حلف به آن کالعدم است، ولی ایلاء واقع می‌شود و قسم منعقد می‌گردد. علاوه اینکه پس از شکایت زن زند حاکم، مرد را مجبور به حنث و اداء کفاره یا طلاق می‌کنند.

۳. کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۶۹.

۴. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۱۱۱.

۵. المبسوط، ج ۴، ص ۲۲۳.

۶. بسیاری دیگر از فقهاء نیز مانند شیخ طوسی ایلاء را به عنوان استثناء نیاورده‌اند. برای نمونه: إاصلاح الشيعة، ص ۴۲۱؛ إرشاد الأهان، ج ۲، ص ۳۱؛ تحریر الأحكام (چاب قدیم)، ج ۲، ص ۲۸؛ فواعد الأحكام، ج ۳، ص ۵۰؛ القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۱۷۷.

البنت برخی دیگر ایلاء را ذکر کرده‌اند: نضد القواعد الفقهية، ص ۴۲۱؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۵۰۲.

۷. مستمسک العروفة الونقی، ج ۱۴، ص ۶۷.

توجیه آقای حکیم برای تعمیم ایلاء به قسم برترک وطی دُبُر

مرحوم آقای حکیم پس از تبیین و توجیه کلام کاشف اللثام، فرموده است:

«اللهم إلأن يقال: ترك الوطء دبرا وإن لم يوجب إضرارا بالزوجة من جهة التلذذ، ولكنه إضرار بها من جهة الهجران، فإذا وطأها دبرا فقد انفى الهجران والإضرار المقصود منه.»

نظر مختار: عدم کفایت وطی دُبُر در رجوع از ایلاء

اما در پاسخ به مرحوم آقای حکیم می‌توان گفت: ترك وطی در دبر که نزد زن‌ها منکر است و متعارفاً از آن اجتناب می‌کنند و باعث اینداز آنها می‌شود، عرف‌آ به معنای هجران و بی‌اعتنایی به زن نیست^۱; لذا اگر مرد تمام تمتعات را به شکل مطلوب انجام دهد و وطی در دبر را ترک کند، عرف‌آ این عمل او هجران و بی‌اعتنایی به زن نیست؛ پس ایلاء آن است که زوج قسم بخورد بیش از چهار ماه، وطی در قبیل راترک کند؛ ولی اگر قسم یاد کند که تا ابد، وطی در دُبُر و استثناء احکام آن مترتب نیست.

لذا حنث و رجوع در ایلاء، با وطی در قبیل محقق است نه وطی در دُبُر و استثناء الحاق وطی در دبر به وطی در قبیل در مواردی است که مطلق وطی موضوع باشد؛ ولی اگر موضوع نذر، قسم و امثال آن از اول، وطی در قبیل باشد، وطی در دُبُر تخصصاً از آن خارج است و نیازی به استثناء آن نیست.

مورد چهارم: وطی معتبر در صدق احسان

مورد چهارم از مواردی که در الحاق وطی دُبُر به قبیل محل اختلاف است، اعتبار وطی در دُبُر در صدق احسان است. مردی که می‌تواند از زنش متمتع شود، مُمحضن

۱. مستمسک العروة الونقی، ج ۱۴، ص ۶۷.

۲. البته ممکن است در برخی موارد نادر، به معنای هجران باشد؛ اما در نگاه نوعی چنین نیست و در مسائل نراعی، احوال نادر اشخاص در تقنین لحاظ نمی‌شود.

است و در صورت زنا باید رجم شود.^۱ احسان در صورتی که مرد امکان تمتع از قُبْل را داشته باشد، مسلم است؛ ولی صدق آن در صورتی که تنها امکان تمتع از دُبُر را داشته باشد، محل بحث است؛ زیرا در حدیث وارد شده: «من کان له فرج یغدو عليه و یروح فهو ممحضن»^۲ و شمول عنوان «فرج» نسبت به «دُبُر» محل اختلاف است.

نظر مختار: بی اعتباری «تمکن از وطی دُبُر» در «احسان»

بنابر مختار، اطلاق کلمه فرج، ظهور در خصوص قُبْل دارد؛ لذا چنین شخصی مُمحض نیست و رجم نمی شود؛ بلکه باید حد جلد بر او جاری گردد.

۱. برای نمونه: شرائع الإسلام، ج ۴، ص ۱۴۲-۱۴۱؛ تحرير الأحكام، ج ۵، ص ۳۱۷.

۲. الكافي، ج ۷، ص ۱۷۹، ح ۱۰؛ وسائل الشيعة، ج ۲۸، ص ۶۸، ح ۱؛ أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن ابن سنان عن إسماعيل بن جابر عن أبي جعفر (علیه السلام) قال: «قلت: ما الممحض رحمك الله قال: من کان له فرج یغدو عليه و یروح فهو ممحضن».

بررسی حنث «قسم بر ترک وطی» با وطی در درب

مسئله ۵: «إذا حلف على ترك وطء امرأته في زمان أو مكان يتحقق الحنث بوطئها دبرا إلا أن يكون هناك انصراف إلى الوطى في القبيل من حيث كون غرضه عدم انعقاد النطفة.»

دو مطلب در عبارت عروه مطرح است:

مطلب اول: لغویت قید «فی زمان أو مكان» در عبارت عروه

مطلوب اول این است که ظرف مذکور در عبارت عروه (فی زمان أو مكان) یا متعلق به «حلف» است، یا «وطی»؛ و در هر دو صورت قید مذکور لغو است؛ زیرا در موارد بسیاری، **قسم صحیح شخص از نظر زمان و مکان مطلق است و عنوان ایلاه هم بر آن صدق نمی کند؛ ولی مسئله مذکور در مورد آن مطرح است؛ مثل اینکه شخص به صورت مطلق **قسم** بخورد که زوجه متعه خود را وطی نکند، یا با موافقت زوجه دائمش یا به جهت ضرری، **قسم** یاد کند که او را وطی نکند.**

مطلب دوم: بررسی احتمالات «انصراف به وطی در قبل» در عروه

مطلوب دوم این است که در «انصراف» مذکور در عبارت عروه دواحتمال وجود دارد:

- قصد فرد، عام است؛ ولی عرفاین لفظ به معنای خاص انصراف دارد.
- معنای لفظ، عام است؛ ولی ارتکاز فرد، خاص است.

دواحتمالی مذکور، در ادامه تبیین و بررسی می شود:

۱. العروة الونقی، ج ۲، ص ۸۰۹.

احتمال اول: انصراف به خاص (وطی قبیل) با وجود قصد عام

برای تبیین احتمال اول، ابتدا مقدمه‌ای بیان می‌شود:

در تحقق عقود نمی‌توان به صرف قصد اکتفاء کرد؛ بلکه انشاء معامله به وسیله الفاظی که عرفاً -هرچند با قرینه- کاشف از مراد باشند، لازم است؛ بنابراین انشاء معامله با الفاظی که عرفاً کاشف از مراد واقعی شخص نیست، صحیح نیست و معامله مذکور نسبت به مراد واقعی شخص، مورد ا مضاء قرار نمی‌گیرد.

باتوجه به مقدمه فوق می‌توان احتمال اول را چنین تبیین کرد:

گاهی مراد قلبی حالف اعم از وطی در قبیل و دُبِر است؛ ولی الفاظی که در قسم به کار برده است، به حسب مفاهum عرفی منصرف به وطی در قبیل و کاشف از این معناست. ممکن است گفته شود که در چنین فرضی قسم، مطابق مراد مُنْشَی، مورد ا مضاء شارع مقدس قرار نمی‌گیرد؛ زیرا الفاظ، کاشف از مراد واقعی او نیست و اما اینکه حکم قسم مذکور چیست دو احتمال در مسئله وجود دارد:

الف: قسم مذکور باطل باشد و عمل به آن حتی در وطی قبیل نیز واجب نباشد.

ب: قسم مذکور منحل شود و تنها نسبت به وطی در قبیل که شرائط انشاء درباره آن موجود است، صحیح باشد و احکام قسم بار شود؛ ولی نسبت به وطی در دبر احکام قسم بار نگردد؛ چون نسبت به آن اشائی صورت نپذیرفته است. این احتمال نظیر مستلة «بیع ما یملک و مala یملک فی عقد واحد» است که بیع مذکور نسبت به «ما یملک» صحیح و نسبت به «مالا یملک» باطل است.

شاید مراد مرحوم سید در این مسئله، احتمال اخیر باشد.

اشکال: معیار بودن قصد در حلف با وجود انصراف لفظ

اما این احتمال قابل مناقشه است و قیاس حلف و نذر به عقودی مانند بیع و اجاره صحیح نیست؛ چراکه در باب عقود، طرفین معامله، اشخاص بوده و چنانچه الفاظ، حاکی از مراد نباشد موجب غررو جهالت می‌گردد؛ لذا صرف قصد قلبی کفایت نمی‌نماید؛ بلکه باید با الفاظ -هرچند با قرینه- اظهار گردد؛ ولی در حلف و نذر و مانند آن، طرف دیگر عقد، خداوند علام الغیوب است؛ بنابراین، نیازی به

الفاظ کاشف از مراد نیست و صرف قصد براي انشاء عقد کفایت ممکن است.

احتمال دوم: انصراف قصد به جماعت از قبیل

احتمال دوم در مراد صاحب عروه از «انصراف» این است که گرچه معنای لفظ، عام است، ولی ارتکاز فرد، خاص است.^۱

تیس: احتمال دوم نیز محتاج مقدمه‌ای است:

گاهی معنای متعارف از الفاظی که اداء می شود عام بوده ولی قصد واقعی متکلم به آن وسعت نیست؛ یعنی اگر به فرد گفته شود: آیا مراد تو از این الفاظ معنای متعارف وسیع آن است؟ آن را انکار می کند. در چنین صورتی جمود به لفظ، صحیح نبوده و باید قصد قلبی فرد، لحظات شود.

طبق مقدمه فوق در تبیین احتمال دوم می‌توان گفت:

متعارف از قسم، اعم از وطی در ذیر و قبل است؛ ولی قصد واقعی و ارتکاز حالف، به وطی در قبل انصراف داشته دارد؟؛ یعنی اگر ازاو پرسیده شود که مراد توازن قسم چه بود؟ جواب می‌دهد که مراد وی خصوص وطی در قبل بوده؛ چراکه هدفش از قسم، عدم تولید نسل است.

اقوایت احتمال دوم با سه شاهد روایی

بعید نیست که مراد مرحوم سید همین احتمال دوم باشد. در این صورت، قصد واقعی فرد که قسم بر ترک وطی در قبیل است، ملاک بوده و با وطی در دُبُر، حتی قسم صورت نمی‌پذیرد.

مطلوب مذکور در موارد مشابه هم جریان دارد؛ مثلاً شخصی می‌داند که پیاز برای او زیان دارد و با وجود علاقه زیاد به پیاز، قسم می‌خورد که خودن آن را ترک کند. سه از مدتی متوجه می‌شود که جنانچه بست روی ساز را جدا سازد ضرر آن

۱. طبق این احتمال، مراد از انصراف، انصراف اصطلاحی در علم اصول نیست؛ بلکه انصراف لغوی مراد است.

۲. در حقیقت وجه تمایز احتمال اول و دوم در این است که در احتمال اول، منشأ انصراف لفظ «وطی»،

قصور لفظ است؛ ولی در احتمال دوم، منشأ انصراف، قصور لفظ نیست؛ بلکه فصد ارتكازی متکلم.

منصرف به معنای خاص است.

برطرف می شود. اگر او پوست پیاز را کنده و آن را بخورد، قسم خود را حنث نکرده و پرداخت کفاره بروی واجب نیست؛ زیرا اگر در حین قسم به وی توجه داده می شد که با جدا کردن پوست روی پیاز، زیان آن برطرف می شود، قطعاً چنین صورتی را از موضوع قسم خود خارج می کرد.

روایاتی نیز شاهد براین مطلب است. در ذیل به سه روایت اشاره می شود:

اول: صحیحه عبد الرحمن بن حجاج
عنه عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال:

«سأله أبا الحسن عليه السلام عن امرأة حلفت بعتق ريقها أو بالمشى إلى بيت الله أن لا تخرج إلى زوجها أبداً وهو بلد غير الأرض التي هي بها فلم يرسل إليها نفقة واحتاجت حاجة شديدة ولم تقدر على نفقة فقال: إنها وإن كانت غضبي فإنها حلفت حيث حلفت وهي تنوي أن لا تخرج إليه طائعة وهي تستطيع ذلك ولو علمت أن ذلك لا ينبغي لها لم تحلف فلتخرج إلى زوجها وليس عليها شيء في يمينها فإن هذا أبتر». ^١

رواية دوم: صحیحه أبي بصیر

عبيس بن هشام الناشري عن ثابت عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سألته عن رجل أعجبته جارية عمته فخاف الإثم و خاف أن يصيّبها حراماً وأعتقد كل مملوك له و حلف بالأيمان أن لا يمسها أبداً فماتت عمته فورث الجارية أعلاه جناح أن يطأها فقال: إنما حلف على الحرام ولعل الله أن يكون رحمه فورته إياها الماعلمن من عقته». ^٢

رواية سوم: صحیحه أبي ولاد الحناظ

عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن أبي ولاد الحناظ قال:

«اكتريت بغلًا إلى قصر ابن هبيرة ذاهباً و جائياً بكنداً وكذا ...

١. تهذيب الأحكام، ج ٨، ص ٢٩٠، ح ٦٤٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٣، ص ٢٨٣، ح ٢.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٨، ص ٣٥٠، ح ١١٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢٣، ص ٢٨٧، ح ١.

فأخبرت صاحب البغل بعذرٍ وأردت أن أتحلّل منه مما صنعت وأرضيَه فبذلت له خمسة عشر درهماً فأبى أن يقبل فتراضينا بأبى حنيفة فأخبرته بالقصة وأخبره الرجل ... فقال: ما أرى لك حقاً ... قال: فخرجنا من عنده وجعل صاحب البغل يسترجع فرحمته مما أفتى به أبو حنيفة فأعطيته شيئاً وتحلّلت منه فحججت تلك السنة فأخبرت أبا عبد الله عليه السلام بما أفتى به أبو حنيفة فقال: في مثل هذا القضاء وشبهه تحبس السماء ماءها وتمعن الأرض بركتها قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: فما ترى أنت ... قال: نعم قيمة بغل يوم خالفته ... قلت: إتى كنت أعطيته دراهم ورضي بها وحلّلنِي فقال: إنما رضي بها وحلّلك حين قضى عليه أبو حنيفة بالجور والظلم ولكن ارجع إليه فأخبره بما أفتیتك به فإن جعلك في حل بعد معرفته فلا شيء عليك بعد ذلك ...^۱

بررسی دلالی

در این روایت، أبي ولاد سؤال می‌کند که من دراهمی به او دادم و ازوی حلالیت طلبیدم و او مرا حلال کرد، این کافی نیست؟ حضرت فرمودند که: حلال کردن وی در فرض فتوای ابوحنیفه بوده و معلوم نیست بافرض فتوای صحیح نیز تورا حلال کند؛ لذا لازم است فتوای صحیح را به اطلاع او برسانی و اگر با این فرض تورا حلال کرد، آن وقت چیزی بر عهده تو نیست.

در این روایت با اینکه طرف مقابل، رضایت داده ولی امام عليه السلام می‌فرمایند؛ رضایت وی بر اساس فتوای باطل ابوحنیفه بوده و ساقط است؛ لذا باید دوباره از او اذن گرفته شود.

عرف نیز اذن ناشی از یک تصور اشتباه رادر حکم عدم اذن می‌داند؛ مثلاً اگر دزدی به منزل شخصی رفته و شخص به تصور اینکه وی از اعضاء خاتواده است به اواجازه بردن بعضی از اموال را بدهد، مسلماً این اذن که ناشی از یک اشتباه است، مجوز بردن مال نیست و چنانچه مال برده شود، مصدق سرقت است.

بطلان تفصیل مرحوم نائینی بین اذن کلی و جزئی

البته مستفاد از بیان مرحوم نائینی این است که اگر اشتباه‌اً اذن به کلی داده شود و سپس اذن دهنده، کلی را اشتباه‌اً بر فردی تطبیق دهد، شخص مأذون با علم به اشتباه نمی‌تواند مطابق اذن عمل کند؛ ولی اگر مستقیماً در اثر اشتباه به یک امر جزئی اذن داده شود، مأذون می‌تواند مطابق اذن عمل کند هرچند عالم به اشتباه باشد.^۱

باتوجه به مباحث گذشته مشخص می‌شود که کلام ایشان قابل قبول نیست؛ چراکه اذن اشتباه در موارد جزئی هم در حکم عدم اذن است.

نظر مختار در تحقیق حنث: ملاک بودن قصد نادر

نتیجهٔ مطالب فوق این است که بسیاری از انشایات که در واقع طبق فروض خاصی ایجاد شده است، در صورت عدم فرض مزبور، باطل است و احکام خاص آن انشاء را ندارد.

در مسئلهٔ مورد بحث نیز اگر قصد واقعی شخص، قسم بر ترک وطی در قبیل باشد، حرمت وطی فقط نسبت به وطی در قبیل ثابت می‌گردد.

البته بسیاری از عقود و ایقاعات به دواعی و انگیزه‌های خاصی صورت می‌پذیرد و صرف عدم تحقق انگیزه و داعی موجب بطلان عقد یا ایقاع نمی‌گردد و در هر حال انضباط مسئله در موارد مختلف، مشکل است.^۲

۱. مستند این مطلب یافت نشد.

۲. در بحث مضاربه، این فرع مطرح شده که گاهی عامل قبول کرده سهم او از سود، اجرتی کمتر از اجرت المثل باشد (مثالاً نصف اجرت المثل) ولی در صورتی که علم به بطلان می‌داشت حاضر به گرفتن کمتر از اجرت المثل نمی‌شد. استاد ^{الله} در آن مبحث فرموده است که عامل، تنها مستحق اجرت المسمی است که کمتر از اجرت المثل است. سپس ایشان فرموده است:

«ممکن است گفته شود: از آنجا که در صحیحه ابی ولاد، صاحب بغل، حق خود را نسبت به اجرت به سبب اشتباه ابراء کرده و حضرت این مقدار را برای برانت ذمه ابی ولاد کافی ندانسته‌اند. استفاده می‌شود که به شکل کلی در معاملات نیز - علاوه بر ابراء که مورد صحیحه ابی ولاد است - کراحت تعليقی مضر است؛ لذا به عنوان مثال، صرف اینکه فرد، به تحیل صحت مضاربه اقدام به انجام عمل در قبال نصف اجرت المثل کرده است، موجب سقوط حق او نسبت به نصف دیگر نمی‌شود.

اما استفاده این مطلب به نحو کلی به گونه‌ای که شامل همه معاملات شود، قابل مناقشه است و می‌توان جواب نقضی و حلی در رد آن مطرح کرد:

جواب نقضی: در معاملات غبی، مغبون از روی اشتباہ خیال کرده که معامله به نفع او است و بالااقل به ضرر او نیست و لذا اقدام به آن کرده است؛ لذا اگر علم به ضرری بودن آن داشت اقدام به آن نمی‌کرد. همچنین در بسیاری از موارد، فرد از روی تخیل عدم عیب در طرف مقابل، اقدام به نکاح می‌کند در صورتی که اگر علم به عیب داشت، اقدام به این معامله نمی‌کرد، در حالی که فقهاء در معاملات غبی و نکاح مذکور، قائل به بطلان نشده‌اند.

جواب حلی: در صحیحه ابی ولاد، محتمل است که صاحب بغل حق خود را ساقط نکرده بوده، بلکه با توجه به فتوای أبو حنیفه، فکر می‌کرده که هیچ حق شرعی ندارد ولی حق اخلاقی برای او ثابت است و این حق را ساقط کرده است؛ لذا شاید مراد از تحلیل این است که می‌گوید: حق اخلاقی خود را ساقط می‌کنم. علاوه اینکه ممکن است چنین گفت: اداره اجتماع با یک سلسه امور تحقق می‌یابد که برخی از آنها مانند اصل ازدواج، بیع و شراء و عقود لازمه، جزء الزامیات درجه اول هستند که اگر رضایت‌های فعلی، ملاک و معیار قرار نگیرد، بلکه صحت انشاءات صورت گرفته به بررسی اموری تقدیری (مثل اینکه اگر می‌دانست فلاں معامله غبی است باز هم راضی به تحقق آن بود) منوط شود و این امور هم در اختیار طرفین قرار داده شود، اختلال و مشکل برای اجتماع به وجود می‌آید و لذا در این امور، رضایت فعلی، ملاک تحقق انشاءات و ترتیب آثار است.

اما برخی دیگر از امور مانند ابایه، ابراء و هبته جزء الزامیات جامعه نیستند. در این امور بعد نیست که جنبه‌های تقدیری باید رعایت شود؛ بنابراین اگر کسی از روی اشتباہ، شخصی را نسبت به حق خود تحلیل، و یا چیزی را بایحه کند، این تحلیل و بایحه در صورتی اثر دارد که کراحت تعليقی در آن نباشد. مثلاً اگر جماعتی به خانه کسی وارد شوند و در میان آنها درزی به قصد دزیدن اموال خانه و قاتلی به قصد کشتن صاحب خانه باشد، چنانچه صاحب خانه به نحو عام به میهمان‌ها اذن استفاده از غذا و امکانات خانه را بدهد و به دلیل جهل، دزد و قاتل را از عام استثناء نکند، رضایت فعلی او شامل آنها نیز می‌شود اما کراحت تعليقی دارد. در این مثال، عرف با استناد به کراحت تعليقی، تصرفات دزد و قاتل را مصادق اکل مال به باطل می‌داند و بر طبق کراحت تعليقی حکم می‌کند. به نظر می‌رسد بناء عقلاء و فطرت طبیعی افراد، به عدم جواز در امثال این موارد حکم می‌کند.

در تبیین کلام استاد ^{رهنما} می‌توان گفت:

اگر در مواردی، قبول مانعیت کراحت تعليقی موجب شود که اختلال نظام یا حرج نوعی رخ دهد، در چنین مواردی رضایت فعلی کافی است و می‌توان گفت که در عقود لازمه چنین کباری صادق است؛ لذا رضایت فعلی در این عقود کافی است.

اما اگر اختلال نظام یا حرج نوعی لازم نباشد، کراحت تعليقی مانع است و بعد نیست که در ابراء، بایحه و عقود جایزه، حرج نوعی لازم نباشد؛ ولی با این حال، ممکن است در برخی فروض خاص از ابراء، بایحه و عقود جایزه، عقلاء، کراحت تعليقی را مانع ندانند؛ لذا استاد ^{رهنما} معتقد‌داند ارائه ضابطه تام برای این منظور مشکل است.

فصل ٢: حکم عزل

حكم عزل مرد

مسألة ٦: «يجوز العزل بمعنى اخراج الآلة عند الانزال و افراغ المنى خارج الفرج في الأمة وإن كانت منكوبة بعد الدوام والحرّة الممتنع بها و مع إذنها وإن كانت دائمة، ومع اشتراط ذلك عليها في العقد وفي الدبر وفي حال الاضطرار من ضرر أو نحوه. وفي جوازه في الحرّة المنكوبة بعد الدوام في غير ما ذكر قولان: الأقوى ما هو المشهور من الجواز مع الكراهة، بل يمكن أن يقال بعدمها أو أخفّيتها في العجوزة والعقيمة والسلطة والبذلة والّتي لا ترضع ولدها. والأقوى عدم وجوب دية النطفة عليه وإن قلنا بالحرمة. وقيل بوجوبها عليه للزوجة وهي عشرة دنانير، للخبر الوارد فيمن أفعى رجلًا عن عرسه فعزل عنها الماء من وجوب نصف خمس المائة عشرة دنانير عليه. لكنه في غير ما نحن فيه، ولا وجه للقياس عليه مع أنه مع الفارق...»^١ در فرض وجود هشت قيد، در جواز عزل اختلاف نظر وجود دارد؛ لذا اگر یکی از این قیود محقق نباشد، نزاعی در جواز عزل نیست.

این قیود عبارت اند از:

١. زن، معقوفة مرد باشد نه ملك یمین یا محللة او.
٢. دائمه باشد نه ممتنع بها.
٣. حرّة باشد؛ لذا عزل مرد از زوجة خود که أمهه ديگري است، بلاشكال است.
٤. زوجه اذن نداده باشد.
٥. هنگام عقد، حق عزل برای زوج شرط نشده باشد.
٦. وطی در قبیل باشد.
٧. امتناع مرد از عزل موجب ضرر قابل توجه به خودش یا زن نگردد و به طور کلی عنوان ثانوي مجوز در کار نباشد.

١. العروة الونقى، ج ٢، ص ٨٠٩.

۸. زوجه جزء پنج طایفه مستثنی در روایت یعقوب الجعفری نباشد.^۱

احتمالات چهارگانه در مسئله

چهار احتمال بلکه شاید چهار قول در مسئله وجود دارد:

۱. حرمت عزل و وجوب ديه (ده دینار).
۲. حرمت عزل بدون وجوب ديه.
۳. جواز عزل و وجوب ديه.
۴. جواز عزل و عدم وجوب ديه.

قائلین به حرمت عزل

مسئله جواز یا حرمت عزل از قدیم مورد بحث بین علماء بوده است. پنج فقیه بزرگ در شش کتاب صریحاً به حرمت فتواداده‌اند که عبارت‌اند از: شیخ طوسی در خلاف^۲ و مبسوط^۳ (بلکه در خلاف ادعای اجماع شده است^۴، ابن حمزه در وسیله^۵، کیدری در اصحاب^۶، شهید اول در لمعه^۷، فاضل مقداد در تنقیح^۸.

۱. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۴۳؛ روى القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن یعقوب الجعفري قال سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «لا يأس بالعزل في ستة وجوه المرأة التي أبقت أنها لاتلد والمستنة والمرأة التسليبة والبدية والمرأة التي لا ترضع ولدها والأمة». (وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۵۲، ح ۴).

۲. الخلاف، ج ۴، ص ۳۵۹، مسألة ۱۴۳.

۳. المبسوط، ج ۴، ص ۲۶۷.

۴. الخلاف، ج ۴، ص ۳۵۹.

۵. الوسيلة، ص ۳۱۴.

۶. إاصباح الشيعة، ص ۴۳۱.

۷. اللمعة الدمشقية، ص ۱۷۴.

۸. التنقیح الرابع، ج ۳، ص ۲۲.

شهرت جواز عزل بین قدماء و متأخرین

البته ممکن است از مقننه استظهار شود که شیخ مفید نیز قائل به حرمت بوده؛
لکن این استظهار تمام نیست.

توضیح مطلب:

در مقننه آمده است: «ليس لأحد أن يعزل عن زوجة له حرة إلا أن ترضي منه بذلك
وله أن يعزل عن الأمة بغير رضاها و اختيارها»، ولی این عبارت دال بر حرمت
نیست؛ زیراً:

- اولاً، عنوان باب، «باب السنة في عقود النكاح وزفاف النساء وآداب
الخلوة والجماع» می باشد و کلمه «سنة» در تعبیرات فقهای زمان شیخ
مفید برخلاف روایات^۳ اختصاص به استحباب دارد.^۴
- ثانیاً، در انتهای این باب تصریح می کند که موارد مطرح شده از
مستحبات است: «ولو أن انساناً تعدى مارسمناه في جميع ماعدناه لم
يكن بذلك فاسقاً ولا تاركاً فرضاً لكته يكون مخطئاً خطيئة مخالف للسنة
تاركاً فضلاً»، پس کتاب مقننه از کتب دال بر تحریم خارج است.

۱. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۱۶.

۲. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۱۴.

۳. برای نمونه، ر.ک:

نهذیب الأحكام، ج ۲، ص ۱۵۲ ح ۵۵: روی زرارة عن أبي جعفر^{علیه السلام} أنه قال: «لَا تَعْدِ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الظَّهَرِ وَالْوَقْتِ وَالرَّكْوَعِ وَالسَّجْدَةِ ثُمَّ قَالَ الْقِرَاءَةُ سَنَةٌ وَالشَّهَدَةُ سَنَةٌ فَلَا تَنْقُضُ السَّنَةَ
الْفَرِيقَةُ»؛ وَ ح ۳۰، ص ۲۰: ... عن علي^{علیه السلام} قال: «الأغلف لا يزعم القوم وإن كان أقربهم لأنه ضئيع من
السنة أعظمها ولا تقبل له شهادة ولا يصلي عليه إلا أن يكون ترك ذلك خوفا على نفسه»؛ و ص ۲۸۶ ح ۱۱: ... عن علي^{علیه السلام} قال: «ما كان يكتب النبي^{صلی الله علیه و آله و سلم} في العبدين إلا تكبيرة واحدة حتى أبطأ عليه
لسان الحسين^{علیه السلام} فلما كان ذات يوم عبد البسته أمه^{علیه السلام} وأرسلته مع جده فکبر رسول الله^{صلی الله علیه و آله و سلم} فكتب
الحسین^{علیه السلام} حين كبر النبي^{صلی الله علیه و آله و سلم} سعيا ثم قام في الثانية فكتب النبي^{صلی الله علیه و آله و سلم} و كبر الحسین^{علیه السلام} حين كبر
خمسا فجعلها رسول الله^{صلی الله علیه و آله و سلم} سنة و ثبتت السنة إلى اليوم».

۴. به عنوان نمونه می توان تعبیر «السنة» را در مقننه (ص ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵ و ...) ملاحظه کرد که در
مستحبات به کار رفته است.

۵. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۱۶.

برخی از فقهاء نیز در نقل اقوال، دلیل قائلین به حرمت را رد کرده‌اند بدون اینکه ادلهً مجوّزین را رد کنند که ظاهر در قبول قول به جواز است، مانند ابن فهد در المذهب الیاع.

البته برخی نیز به نقل اقوال و احياناً ادلهً مسئله اکتفا کرده و هیچ جانبی را تقویت نکرده‌اند، مانند علامه در تذکره^۱ و تحریر^۲، و عمیدی در کنز الفوائد^۳. ولی بی شک مشهور بین فقهاء (قدیماً و جدیداً) جواز عزل است. علامه حلی در مختلف^۴ این فتووارا به «مشهور» و فخر المحققین در ایضاح^۵ و عمیدی در کنز الفوائد^۶ و صاحب حدائق^۷ آن را به «مشهور بین الاصحاب» و شهید ثانی در روضه^۸ و نیز صاحب حدائق در موضعی دیگر از حدائق^۹ آن را به «اشههر»، و شهید ثانی در مسالک^{۱۰} و صاحب مدارک در نهایة المرام^{۱۱} و کاشف اللثام^{۱۲} آن را به «أکثر» و محقق ثانی در جامع المقاصد^{۱۳} آن را به «اکثر متأخرین» نسبت داده‌اند.

در هر حال، قائلین به جواز عزل عبارت‌اند از مرحوم کلینی^{۱۴} (با عنایت به عنوان باب العزل در کافی و اکتفا به نقل روایات مجوّزة)، این جنید (باتوجه به عبارت منقول

۱. المذهب الیاع، ج ۳، ص ۴۰۸-۴۰۹.
۲. تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۶.
۳. تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۲۵-۴۲۶.
۴. کنز الفوائد، ج ۲، ص ۴۰۶-۴۰۷.
۵. مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۱۱۲.
۶. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۱۲۵.
۷. کنز الفوائد، ج ۲، ص ۴۰۶-۴۰۷.
۸. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۸۶.
۹. الروضة البهیة (چاپ مجتمع الفکر)، ج ۳، ص ۱۵۶.
۱۰. الحدائق الناضرة، ج ۲۴، ص ۱۷۱.
۱۱. مسالک الأئمہ، ج ۷، ص ۶۴.
۱۲. نهایة المرام، ج ۱، ص ۵۸-۵۹.
۱۳. کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۶۹.
۱۴. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۵۰۳.
۱۵. الكافی، ج ۵، ص ۵۰۴، باب العزل.

ازوی که جواز عزل را به روایاتی از امام سجاد و امام باقر و امام صادق علیهم السلام نسبت داده و چیزی در درجه این روایات نگفته است و سکوت او ظهور در این دارد که فتوای او نیز جواز است^۱، صدوق در فقهیه^۲ (زیرا ایشان در این کتاب فتوایی، تنها روایت محمد بن مسلم را که دال بر جواز است، آورده و روایت معارض آن را نقل نکرده)، سلار در مراسم^۳، شیخ طوسی در نهایه^۴، ابن براج در مهذب^۵، ابن ادریس در سرائر^۶، مهذب الدین نیلی در نزهه الناظر^۷، محقق حلی در شرایع^۸ و النافع^۹، یحیی بن سعید در جامع^{۱۰}، فاضل آبی در کشف الرموز^{۱۱}، علامه حلی در قواعد^{۱۲}، تبصره^{۱۳}، ارشاد^{۱۴}، تلخیص^{۱۵}، مختلف^{۱۶}، فخر المحققین در ایضاح^{۱۷}، ابن فهد در المهدب الباجع^{۱۸} و مقتصر^{۱۹}،

۱. مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۴۲۸.
۲. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۳۲، ح ۴۴۹۴: «وسائل محمد بن مسلم أبا جعفر ع عن العزل قال الماء للزجل بصرفة حيث يشاء».
۳. المراسم، ص ۱۵۱.
۴. النهاية (شیخ طوسی)، ص ۴۸۲.
۵. المهدب (ابن براج)، ج ۲، ص ۲۲۳.
۶. السرائر ج ۲، ص ۶۰۷.
۷. نزهه الناظر، ص ۱۰۲.
۸. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۴.
۹. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۲.
۱۰. الجامع للشرائع، ص ۴۵۵.
۱۱. کشف الرموز، ج ۲، ص ۱۰۷.
۱۲. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۵۰.
۱۳. تبصرة المتعلمين، ص ۱۳۴.
۱۴. إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۵.
۱۵. تلخیص العرام، ص ۱۹۴.
۱۶. مختلف الشیعه، ج ۷، ص ۱۱۲.
۱۷. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۱۲۵-۱۲۶.
۱۸. المهدب الباجع، ج ۳، ص ۲۰۸-۲۰۹.
۱۹. المختصر من شرح المختصر، ص ۲۲۷.

صیمری در غایه المرام^۱، محقق کرکی در جامع المقاصد^۲ و ظاهر شهید ثانی در مسالک^۳ (در روضه نیز به جواز مایل است)^۴، محقق اردبیلی در مجمع الفائدۃ^۵، صاحب مدارک در نهایة المرام^۶، ظاهر مجلسی اول در روضة المتقيین^۷، و سبزواری در کفایه^۸ و فیض کاشانی در مفاتیح الشرائع^۹، کاشف اللثام^{۱۰}، صاحب حدائق^{۱۱}، صاحب ریاض^{۱۲}، نراقی در مستند^{۱۳}، شیخ انصاری در کتاب النکاح^{۱۴}.

روشن نبودن فتاوی سید مرتضی در مقام

فضل مقداد در تتفییح، سید مرتضی را نیز در زمرة فقهاء تجویز کننده عزل بشمرده^{۱۵}؛ ولی با عنایت به عدم یافتن عنوان این مسئلله در کتب موجود سید مرتضی و نیز عدم نقل علامه حلی^{۱۶} و دیگران که اختلافات فقها را نقل کرده‌اند، احتمال اشتباه فضل مقداد در این نقل وجود دارد، همچنان که در تتفییح اشتباهات فاحش دیگری نیز در همین مبحث رخ داده است.

۱. غایة المرام، ج ۳، ص ۱۴.
۲. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۵۳.
۳. مسالک الأفهام، ج ۷، ص ۶۴.
۴. الروضة البهیة (چاپ مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۱۵۶.
۵. مجمع الفائدۃ و البرهان، ج ۱۴، ص ۲۳۶.
۶. نهایة المرام، ج ۱، ص ۵۸.
۷. روضة المتقيین، ج ۸، ص ۳۲۵-۳۲۸.
۸. کفایة الأحكام، ج ۲، ص ۸۸.
۹. مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۸۸.
۱۰. کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۷۶.
۱۱. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۸۶-۸۸.
۱۲. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۶۵.
۱۳. مستند الشیعہ، ج ۱۶، ص ۷۵.
۱۴. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۷۲.
۱۵. التتفییح الرابع، ج ۳، ص ۲۴.
۱۶. مختلف الشیعہ، ج ۷، ص ۱۱۲.

البته ممکن است گفته شود که قول به کراحت در امالی سید مرتضی وجود دارد که عبارت آن در ذیل، توضیح داده می‌شود.

توضیح کلام سید مرتضی در امالی

سید مرتضی در مجلس هفتاد و نهم از امالی به تناسب بحث، حدیثی از پیامبر ﷺ نقل می‌کند: «روی عن التبی ﷺ أنه سئل عن العزل، فقال: ذلك الولد الخفي» بعد می فرماید: «وقد روی عن جماعة من الصحابة كراهیة ذلك، فقال قوم في الخبر الذي ذكرنا أنة منسوخ»^۱ سپس در توضیح اینکه چگونه به آن نسخ گفته‌اند می فرماید: «چون به پیامبر اکرم ﷺ می‌گویند که یهود عزل را «المؤدة الصغرى» می‌دانند، حضرت ﷺ می فرمایند: «کذبت اليهود»، یعنی این سخن یهود نادرست است و خداوند اگر بخواهد که کسی وجود پیدا کند و متولد شود، با عزل نمی‌توان مانع تحقق اراده الهی شد، بنابراین عزل، مؤده صغیر نیست.^۲

در توضیح مطلب سید مرتضی می‌توان گفت که در برخی روایات دیگر^۳ به همین مضمون تصویر شده و دال بر آن است که هر نسمه و روحی که در علم الهی موجود است، وجود پیدامی کند و با عزل و امثال آن از بین نمی‌رود.

مرحوم سید مرتضی در ادامه می فرماید: «وقد يجوز ان يكون قوله ﷺ ذلك الولد الخفي على طريق التأكيد للتغريب في طلب النسل وكراهية العزل لآنه محظوظ محروم»^۴. عبارت مذکور ظاهر در پذیرش قول به کراحت نیست؛ زیرا ایشان می فرماید که

۱. غرر الفوائد و درر الفلاند، ج ۲، ص ۲۸۲.

۲. غرر الفوائد و درر الفلاند، ج ۲، ص ۲۸۲.

۳. روایات مختلفی در این باره وجود دارد از جمله روایت عبد الرحمن حذاء؛ ابو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن ابن أبي عمر عن عبد الرحمن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان علي بن الحسين عليه السلام لا يرى بالعزل بأساقفرا هذه الآية (وَإِذَا أَخْذَ رَبِّكَ مِنْ بَيْنِ أَذْمَرَ مُظْهَرَهُ ذُرِّيَّتَهُ وَأَشْهَدَهُ عَلَى أَنْفُسِهِ أَنْتَ بِرَبِّكَ قَالُوا بَلْ» فكل شيء أخذ الله منه المينا فهؤ خارج وإن كان على صخرة صماء» (الکافی، ج ۵، ص ۵۰۴، ح ۴؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۹، ح ۳). روایات دیگری نیز در استناد عامه وجود دارد که در دلیل چهارم از ادله تحریر عزل مطرح خواهد شد و روایت منقول در کلام سید مرتضی که دال بر کذب یهود است، یکی از این روایات است.

۴. غرر الفوائد و درر الفلاند، ج ۲، ص ۲۸۲.

از جماعتی از صحابه قول به کراحت نقل شده اما اینکه ایشان با آنان هم عقیده است یا نه، فهمیده نمی‌شود و تنها در دلالت آن، بحث ادبی کرده است. به علاوه، طبق مبنای ایشان اگر اخبار آحاد از مسلمات نباشد، قابل استناد نیست. از تعبیر ایشان نیز برمی‌آید که به آن اطمینان نداشته؛ زیرا فرموده است: «و روی عن جماعة من الصحابة». ایشان تنها این نکته را توضیح داده که می‌توان روایت مذکور را به گونه‌ای معنا کرد که با فتوای کراحت تنافی پیدا نکند، ولی اینکه آیا می‌توان به روایت اعتماد کرد و به استناد آن فتوا به کراحت داد، از کلام ایشان استفاده نمی‌شود؛ لذا محتمل است که صاحب تدقیق یا اشتباه کرده است یا فتوای سید مرتضی را از کتاب فقهی دیگری از سید مرتضی به نام مصباح نقل کرده باشد که به دست مانوسیده است. نام این کتاب در هر دو فهرست (شیعی^۱ و نجاشی^۲) آمده است.

ادله تحریم عزل و بررسی آن

نحوه طرح بحث در کلمات برخی از فقهاء همچون مرحوم آقای خوئی^۳ به گونه‌ای است که فتوای به حرمت بلاوجه، و بطلان آن آشکار است؛ زیرا ایشان دلیلی بر حرمت عزل ذکر نمی‌کند و فقط دلیل بر جواز عزل را ذکر می‌کند؛ ولی می‌توان تقریباتی برای اثبات حرمت بیان کرد.

در هر مسئله‌ای از جمله این مسئله، باید سه مرحله پی در پی را پیمود:

- مرحله اول (مرحله اقتضا): آیا دلیلی بر تحریم وجود دارد؟

• مرحله دوم (مرحله مانع): اگر دلیلی بر تحریم وجود داشت که ذاتاً اعتبار دارد، آیا مانعی در کار هست و روایت متعارضی که ظاهر در جواز باشد، وجود دارد؟

- مرحله سوم (نتیجه گیری): اگر برای هر دو دسته دلیل وجود دارد چگونه

آنها را با هم جمع کنیم؟

۱. فهرست الطوسي، ص ۲۸۹.

۲. رجال النجاشي، ص ۲۷۱.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۲، ص ۱۱۲.

در مرحله اول می‌توان ادله‌ای برای اثبات تحریم ذکر کرد:

دلیل اول: اجماع

دلیل اول ادعای اجماع است.

ادعای اجماع توسط شیخ طوسی

مرحوم شیخ طوسی در خلاف، دعوای اجماع بر حرمت عزل و ثبوت دیه کرده است:
كتاب النكاح:

العزل عن الحرمة لا يجوز الا برضاهما، فمن عزل بغیر رضاها أثم،
وكان عليه نصف عشر دية الجنين عشرة دنانير، وللشافعي فيه
قولان (وجهان): أحدهما انه محظور لا يجوز - مثل ما قلناه - غير أنه
لا يوجب الدية والمذهب: أن ذلك مستحب وليس بمحظور. دليلنا
اجماع الفرقـة وأخبارهم وطريقة الاحتياط.^۱

كتاب الدييات:

اذا عزل الرجل عن زوجته الحرمة بغیر اختيارها فان عليه عشرة
دنانير، وخالف جميع الفقهاء في ذلك. دليلنا اجماع الفرقـة و
اخبارهم.^۲

مراد از «جایع الفقهاء» فقهای عامه است.

اشکال: شهرت جواز عزل

اما بسیاری از فقهاء مثیله را عنوان نکرده، و اکثر کسانی که عنوان کرده‌اند فتوا به
جواز داده‌اند و قائلین به حرمت، اندک هستند.^۳ شاید وجه ادعای اجماع شیخ
این باشد که اگر در موردی روایتی باشد و شیخ مطلبی از آن استفاده کند، به لحاظ
مبنای سابقین در عمل به خبر واحد، شهادت می‌دهد که فتاوی دیگران هم چنین

۱. الخلاف، ج ۴، ص ۲۵۹.

۲. الخلاف، ج ۵، ص ۲۹۳.

۳. در مطالب قبل، شهرت جواز عزل اثبات شد و بیان شد برخی مانند مرحوم کلبی، ابن جنید، صدوق و سلار فتوا به جواز عزل داده‌اند.

بوده است.

همان‌گونه که خود مرحوم شیخ در کتاب الحج از خلاف می‌نویسد:
اذا كان لولده مال روی أصحابنا أنه يجب عليه الحج ويأخذ منه
قدر كفایته و يحج به وليس للابن الامتناع منه و خالف جميع
الفقهاء أى العامة في ذلك. دليلنا الأخبار المروية في هذا المعنى
من جهة الخاصة قد ذكرناها في الكتاب الكبير وليس فيها ما
يخالفها تدل على إجماعهم على ذلك.^۱

بدیهی است اگر ما در تطبیق حد وسط بر موردی با شیخ موافق نبودیم و
استظهار کردیم که آن روایت دال بر مطلوب نیست، دیگران هم ممکن است مانند
ما به نتیجه آن فتوانندند.
خلاصه، نمی‌توان با کبریات کلی که صغای آن را خود شیخ تعیین کرده، و به
سبب آن دعوای اجماع کرده، موافقت کرد.

بطلان انتساب «ادعای اجماع بر استحباب ترك عزل» به شیخ طوسی
صاحب جواهر نیز اجماع محکی توسط شیخ طوسی رارده کرده است؛ زیرا معظم
فقهاء، مخالف با حرمت عزل هستند؛ اما فرموده است: بعضی نیز مدعی شده‌اند
که ظاهر عبارت مختلف این است که شیخ طوسی ادعای اجماع بر استحباب
ترك عزل کرده است نه تحريم آن.^۲

اما این مطلب اخیر صحیح نیست. در کتاب النکاح خلاف، به حرمت تصريح
شده^۳ و در دیات خلاف فرموده: «عليه عشرة دنانير» و از این عبارت، استحباب
ترك عزل فهمیده نمی‌شود.^۴ همچنانکه از عبارت دیات مختلف الشیعة نیز

۱. الخلاف، ج ۲، ص ۲۵۰؛ رک: کشف القناع عن وجوه حجينة الإجماع، ص ۲۱۷ به بعد.

۲. جواهر، ج ۲۹، ص ۱۱۴.

۳. الخلاف، ج ۴، ص ۳۵۹.

۴. الخلاف، ج ۵، ص ۲۹۳.

۵. محتمل است قائل، وجه دوم شافعی (استحباب ترك عزل) را با مختار شیخ اشتباہ گرفته باشد
(الخلاف، ج ۴، ص ۳۵۹، مسأله ۱۴۳): «العزل عن الحرة لا يجوز إلا برضاهما، فمتي عزل بغیر رضاهما أثم،
وكان عليه عشر دية الجنين عشرة دنانير. وللشافعی فيه قولان: أحدهما: أنه محظوظ لا يجوز - مثل ما

چنین مطلبی قابل برداشت نیست و علامه در مختلف، فتوای شیخ در نکاح خلاف و دیات خلاف را نقل می کند^۱ که هیچ ظهوری در اجماع بر استحباب ترک عزل در نظر شیخ طوسی ندارد.

دلیل دوم: ملازمه بین ثبوت دیه و حرمت

دلیل دیگر حرمت عزل این است که در عزل، دیه ثابت است و از ثبوت دیه در عزل، حرمت آن کشف می شود. این دلیل بر دو مقدمه استوار است:

مقدمه اول: ثبوت دیه در عزل.

مقدمه دوم: ملازمه بین ثبوت دیه و ثبوت حرمت.

مقدمه اول (ثبت دیه در عزل) و بررسی ادله آن برای اثبات مقدمه اول ممکن است به دو دلیل تمسک شود.

دلیل اول: روایت یونس بن عبدالرحمٰن وابن فضال

دلیل اول، روایتی از امیر المؤمنین علیه السلام در باب دیات است.^۲

علی بن إبراهيم عن أبيه عن ابن فضال و محمد بن عيسى عن يونس جمِيعاً قالاً: «عرضنا كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين عليه السلام على أبي الحسن عليه السلام فقال هو صحيح وكان متفقاً عليه أن أمير المؤمنين عليه السلام جعل دية الجنين مائة دينار... وأفتى عليه السلام في مني الرجل بفزع عن عرسه فعزل عنها الماء ولم يرد ذلك نصف خمس المائة عشرة دنانير...»^۳

قلناه - غير أنه لا يوجب الدية. والمذهب: أن ذلك مستحب، وليس بمحظوظ. دليلنا: إجماع الفرق و أخبارهم، وطريقة الاحتياط».

۱. مختلف الشيعة، ج ۹، ص ۴۲۷.

۲. ر.ك: تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۲۶؛ نهاية المرام، ج ۱، ص ۶۴؛ کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۷۰.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۱۰، ص ۲۸۵، ح ۹.

نقل روایت در کافی چنین است:
وبهذا الإسناد عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «جعل دية الجنين مائة دينار و جعل مني الرجل إلى أن يكون جينا خمسة أجزاء ... وأفتى عليه السلام في مني الرجل بفزع من عرسه فيعزل عنها الماء ولم يرد ذلك نصف

اشکال دلالی: عدم تعدادی از مورد روایت (افزاع اجنبي) به مقام بر مضامون این روایت در مورد خودش، سید مرتضی ادعای اجماع کرده^۱ و فقهایی

خمس المائة عشرة دنار...» (الكافی، ج ۷، ص ۳۴۳، ح ۱).

مراد از «بهذا الاسناد» همان تعبیر «بالاسناد الاول» در اسناد قبلی است و مراد از «بالاسناد الاول» این اسناد سه گانه است:

سند اول و دوم: سندی با روایت ابن فضال و یونس از امام رضا علیه السلام.

علی بن ابراهیم عن أبيه عن ابن فضال و محمد بن عبیس عن یونس جمیعاً قالا: «عرضنا کتاب الفرانص عن أمیر المؤمنین علیه السلام على أبي الحسن الرضا علیه السلام فقال: هو صحيح» (الكافی، ج ۷، ص ۲۳۰، ح ۱). در تهذیب نیز این روایت با همین دو سند نقل شده است (تهذیب الأحكام، ج ۱۰، ص ۲۸۵، ح ۹؛ علی بن ابراهیم عن أبيه عن ابن فضال و محمد بن عبیس عن یونس جمیعاً قالا: «عرضنا کتاب الفرانص عن أمیر المؤمنین علیه السلام على أبي الحسن الرضا علیه السلام فقال: هو صحيح و كان مما فيه أن أمیر المؤمنین علیه السلام جعل دية الجنين مائة دینار...»).

سند سوم: سندی با روایت ابو عمرو المتطلب از امام صادق علیه السلام از طریق ظریف بن ناصح. عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن ظریف عن أبي ظریف بن ناصح قال حدثني رجل يقال له عبد الله بن أتیوب قال حدثني أبو عمرو المتطلب قال: «عرضته على أبي عبد الله علیه السلام قال: أفتى أمير المؤمنین علیه السلام فكتب الناس فتیاه و كتب به أمیر المؤمنین إلى أمرائه و رسوس أجناهه فمتى كان فيه إن أصيّب شعر العین الأعلى فتبر فديته ثلث دیة العین مائة دینار و ستة و سبعون دیناراً و ثلثا دیناراً...» (الكافی، ج ۷، ص ۳۲۰، ح ۲).

لذا مراد از «بالاسناد الاول» منحصراً دو طریق اول (ابن فضال و یونس) نیست. مؤید این مدعای آن است که در اولین تعبیر به «بالاسناد الاول»، بخشی از روایت ظریف نیز نقل شده است: «... فديتها مائة و ثلاثة و ثلاثون دینارا و ثلث دینار و إن أصيّب فشيئت شيئاً قبيحاً فديتها ثلاثة و ثلاثة وثلاثون دینارا و ثلث دینار و ذلك نصف ديتها» و في رواية ظریف بن ناصح قال: «فسألت أبا عبد الله علیه السلام عن ذلك فقال: بلغنا أن أمیر المؤمنین علیه السلام فضلها لأنها تمسك الطعام مع الأسان فضلها في حكومته» (الكافی، ج ۷، ص ۳۲۲).

نقل فقیه، مشابه همین سند سوم کافی (روایت ظریف) است (کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۷۵، ح ۵۱۵): روی الحسن بن علی بن فضال عن ظریف بن ناصح عن عبد الله بن اتیوب قال حدثني الحسين الرؤاسی عن ابن أبي عمریل الظبیب قال: «... و جعل للنطفة عشرین دینارا و هو الرجل يفرغ عن عرسه فبلقي نطفته وهي لاتزيد ذلك فجعل فيها أمیر المؤمنین علیه السلام عشرین دینارا الخمس...» و البته با نقل دیگری از تهذیب که تلفیق از نقل سند اول و سند دوم کافی است بسیار تزدیک است (تهذیب الأحكام، ج ۱۰، ص ۲۹۵، ح ۲۶)، رک: توضیح الأسناد المشکلة، ج ۲، ص ۳۴۸-۳۴۷.

در هر حال، به دلیل وجود عبدالله بن اتیوب در سند که مجھول است، روایت ظریف بن ناصح معتبر نیست؛ اما روایت ابن فضال و یونس معتبر است؛ لذا اعمده اشکال در مقام، همان اشکال دلالی است.

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۵۱.

که این مسئله را عنوان کرده‌اند، بر طبق آن در مورد خودش فتوا داده‌اند؛ ولی استدلال به این روایت در بحث ما (عزل مرد از زن خویش) بسیار ضعیف است؛ زیرا مورد روایت، شخص اجنبی است که موجب این امر گشته، نه خود شوهر.^۱

دلیل دوم: وجود روایتی دیگر برای حکم به دیه
 ممکن است گفته شود که نظر فقهاء در اثبات دیه به روایت دیگری است که در کتب حدیثی موجود ذکر نشده است. وجود این روایت مستقل، از کلمات برخی فقهاء روشن می‌گردد، و بعید نیست که کلمات شیخ هم به همین ناظر باشد.

شواهد وجود روایت دیگر در عبارات فقهاء

ابن ادریس می‌نویسد: «من افعی رجل او هو على حال الجماع فعزل عن امرأته كان عليه دية ضياع النطفة عشرة دنانير...» و پس از بیان مطالبی می‌فرماید: «و قد روي اته إذا عزل الرجل عن زوجته الحرة بغیر اختيارها كان عليه عشر دية الجنين يسلم اليها وهذه رواية شادة لا يعول عليها ولا يلتفت اليها لأن الأصل براءة الذمة، ولأنما قد بيتنا أن العزل عن الحرة مكروه، ليس بمحظوظ». ^۲

۱. طبق برخی نسخ کافی شریف «ولم ترد» به جای «ولم يرد» آمده است (الکافی (دارالحدیث)، ج ۱۴، ص ۴۶۱) که منطبق با نقل فقیه است؛ زیرا طبق نقل فقیه دو تعبیر «و هی لاترید ذلک» و «ولم ترد ذلک» به کار رفته است (كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۷۶ و ۷۷).

از سوی دیگر به جای تعبیر «بغیر» در بسیاری از نسخ کافی «بغیر» آمده که ممکن است به صورت معلوم خوانده شود. در برخی از همین نسخ، «و هی لاترید» آمده که طبق آن می‌توان به وجود دیه بر شوهر قائل شد (ر.ک: کشف الموزون، ج ۲، ص ۶۷۷). و اگر «بغیر» مجھول خوانده شود و «لا يرد» یا «لم يرد» در روایت آمده باشد، با این معنا مناسب است که زن یا اجنبی سبب عزل شده باشد. مرحوم مجلسی فرموده است: «قوله ﴿لَا يَرِد﴾: بَغْرَ عَنْ عَرْسِهِ” على بناء الفاعل أي يعزل الرجل المنىي و لاترید المرأة ذلك فيعطيها عشرة دنانير أو على بناء المفعول أي تفعل المرأة أو أجنبي غيرها ما يصيبر سببا للعزل، والرجل لا يرید ذلك. وفي الفقيه: وهي لاترید ذلك فيؤيد الأول، وفي التهذيب: وهو لا يرید فيؤيد الثاني” مرآة العقول، ج ۲۴، ص ۱۵۴.

در هر حال چون روشن نیست که نسخه صحیح کدام است، این روایت قابل استدلال در مقام نیست.

۲. السراون، ج ۳، ص ۴۱۸.

۳. السراون، ج ۳، ص ۴۱۸-۴۱۹.

ایشان با اینکه در مسئله افزاع، فتواه ثبوت دیه داده، در عزل اختیاری مرد به روایتی اشاره کرده که شاذ و غیر قابل اعتنا است، پس اصل وجود روایت را پذیرفته و این روایت غیر از روایت مربوط به افزاع است.

یحیی بن سعید در جامع می نویسد: «و من افزاع رجل‌امجامعاً یرید الانزال فعلیه عشر دیه الجنین»، پس از آن آورده: «و روی آنه إذا عزل عن امرأته الحرة كرها فعلیه لها مثل ذلك».١

فضلل آبی - شاگرد محقق حلّی - در کتاب کشف الرموز برای اثبات دیه به دو روایت تمسک می کند؛ یکی روایت افزاع (همان روایت ابن فضال و یونس) و دیگری روایت خاص مسئله. ایشان می گوید: «وفي اخري، لا يعزل عن الحرة إلا ياذنها فإن عزل فعليه عشرة دنانير، وقال المتأخر هذه روایة شاذة لا عمل له فلادية».٢
در مختلف هم عبارتی دارد که نشان از روایت مستقل است. ایشان از مقننه چنین نقل می کند:

«اذا عزل الرجل عن زوجته الحرة بغير اختيارها فان عليه عشر دية الجنين يسلمه اليها وهى عشرة دنانير على ما جاء به بعض الحديث».٣

جمله «على ما جاء به بعض الحديث» در نسخ موجود مقننه نیست؛ بنابراین با در نسخه علامه از مقننه وجود داشته، یا ضمیمه‌ای است که علامه حلّی بر عبارت مفید افزوده، و به هر حال از آن برمی آید که شیخ مفید یا علامه حلّی به وجود روایتی در خصوص مسئله عزل معتقداند.

از عبارت مبسوط و خلاف و نهایه هم شاید همین معنا استفاده گردد.
در مبسوط چنین آمده است:

«إن كانت تحته مملوكة جاز له أن يعزل بغير أمرها بلا خلاف وإن كانت زوجة فإن كانت أمّة كان له العزل أيضا وإن كانت حرة فإن أذنت له فلباس وإن لم تأذن فهل له العزل على وجهين أحدهما

١. الجامع للشرائع، ص ٦٣.

٢. استاد^۲: موارد از متأخر در اصطلاح فضل آبی، این ادريس است که عصر وی قریب به عصر اوست.

٣. کشف الرموز ج ۲، ص ۶۷۷.

٤. مختلف الشيعة، ج ۹، ص ۴۲۷-۴۲۸.

ليس له ذلك وهو ظهر في رواياتنا لأنهم أوجبوافي ذلك كفارة...»
از ظاهر این عبارت شاید استفاده شود که روایتی وجود دارد که با این تفصیل خاص کفارة را لازم کرده؛ لذا این روایت نمی‌تواند روایت افزای باشد، بلکه روایت مستقلی است.

در خلاف در کتاب نکاح چنین آمده است:

«العزل عن الحرة لا يجوز البرضاها فمن عزل بغیر رضاها أثم و كان عليه نصف عشر دية الجنين عشرة دنانير دلينا اجماع الفرقه و أخبارهم و طريقة الاحتياط».١

و در کتاب الديات می‌نویسد: «وکذلک إذا عزل عن زوجته الحرة بغیر اختیارها فإن عليه عشرة دنانير ... دلينا اجماع الفرقه و أخبارهم».٢
و در نهایه می‌گوید: «إذا عزل الرجل عن زوجته الحرة بغیر اختیارها كان عليه عشر دية الجنين يسلمه اليها على ما روي في الاخبار».٣

از مجموع این عبارات ممکن است انسان مطمئن شود که روایتی دیگر نزد علمای گذشته بوده که به دست ما نرسیده است. بسیاری از کتاب‌های زمان شهید اول وجود داشته ولی پس از آن کسی از آنها مستقیماً مطلبی نقل نمی‌کند. به احتمال قوی منشأ نابودی این گونه کتاب‌ها، حملة تیمور بوده که بعد از شهید اول رخ داده است.^٤ در حملة تیمور، ایران و شام که دو مرکز عمده کتاب‌های دینی بوده‌اند،

١. المبسوط، ج ٤، ص ٢٦٧.

٢. الخلاف، ج ٤، ص ٣٥٩.

٣. الخلاف، ج ٥، ص ٢٩٣.

٤. النهاية (شيخ طوسی)، ص ٧٧٩.

٥. تاريخ وفات شهید اول، سال ٧٨٦ هجری قمری بوده است:

أمل الأل، ج ١، ص ١٨٢: «و كانت وفاته سنة ٧٨٦»؛ أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٦٠: «و رأيت في آخر نسخة مخطوطة من كتاب البيان للشهید ما صورته: قتل المصطفى بدمشق في رحمة القلعة مما يلي سوق البخل ضحى ٦ يوم الخميس تاسع شهر جمادي الأولى سنة ٧٨٦ و صلب وبقي معلقاً هناك إلى قرب العصر ثم انزل وأحرقاه وعن خط ولده أبي طالب محمد على ظهر إجازته [إجازة] أبيه لابن العازن ما صورته: استشهد والدي الإمام العلامة كاتب الخط الشريف شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مكى بن محمد بن حامد شهيداً حريقاً بعده بالنار يوم الخميس تاسع جمادي الأولى سنة ٧٨٦ وكل ذلك

مورد تاخت و تاز بوده و چه بسیار آثار فرهنگی که در این حمله نابود شده است.

وجه نبود روایت مذکور در کتب شیخ

دلیل عدم ذکر این روایت در کتب حدیثی شیخ طوسی این است که ایشان کار بسیار و مسئولیت بی شمار و مجال اندک داشته و طبیعتاً فرصت استقصای کامل احادیث را نداشته و احتمال از قلم افتادن روایاتی چند از دست وی منتفی نیست.

اشکال بر دلیل دوم

دلیل دوم نیز با اشکالاتی مواجه است.

اشکال اول: عدم کفایت شواهد وجود روایت مستقل

اشکال اول این است که شواهد کافی برای وجود روایت مستقل در دست نیست. می‌توان گفت عبارات علماء که از آن ثبوت روایت مستقل صراحتاً استفاده می‌شود، سه کتاب است؛ سرائر ابن ادریس^۱، جامع یحیی بن سعید^۲ و کشف الرموز فاضل آبی.^۳

فعل بر جهة قلعة دمشق اه.»

اما تیمور در سال ۷۸۹ یعنی چند سال پس از شهادت شهید اول به ایران حمله کرده و در سال ۸۰۳ یا ۸۰۶ به شام حمله کرده است. او در سال ۸۰۷ هجری قمری درگذشته است: تسلیمه المجالس، ص ۹۳۰: «سلطان زین العابدین بن شاه شجاع، بعد از پدر بجای او نشست. میان او و پسر عمنش شاه یحیی و عمنش سلطان ابو یزید مخالفات و منازعات دست داد. چون در شهر سنه تسع و نهانین و سبعماهه امیر تیمور گورکان بعراف عجم آمد و در اصفهان قتل عام کرد و از آنجا متوجه شیراز شد جمهور آل مظفر بخدمنش پیوستند مگر شاه منصور بن مظفر که در شوشتر بود^۴؛ و ص ۹۳۷: «امیر تیمور از ماواره النهر بقصد تسخیر خراسان بحدود هرات نزول فرمود و در محزم سنه ثلاث و نهانین و سبعماهه هرات را بعد از قتال و جدال بگرفت و ملکیات الدینرا بفرمان امیر تیمور با پسرش ملک محمد بقتل رسانیدند».

مفتاح السعادة و مصباح السیادة، ج ۲، ص ۴۸: «و لئن توئي الامير تيمور في شعبان سنة سبع و ثمانمائة، خرج من بلاد ما وراء النهر، فوصل الى خراسان ...»

صبح الأعشى، ج ۷، ص ۳۲۰: «و من هذه المملكة انساب على بلاد ايران حتى استولى على جميعها، و سار إلى بلاد الهند فاستولى عليها ثم طاح إلى الشام في سنة ست و ثمانمائة و عاث فساداً».

۱. السرائر، ج ۳، ص ۴۱۸.

۲. الجامع للشرائع، ص ۶۰۳.

۳. کشف الرموز، ج ۲، ص ۶۷۷.

کلام ابن ادریس شبیه عبارت مقنعةً مفیداً و نهایةً شیخ^۱ است، تنها با این تفاوت که در عبارت مقنعه، به روایت نسبتی داده نشده؛ ولی ممکن است از اینکه شیخ مفید با الفاظ روایات فتوامی دهد، کسی از عبارت وی روایاتی را نتیجه بگیرد و شاید به همین جهت شیخ طوسی در نهایه عین الفاظ شیخ مفید را آورده ولی کلمه «علی ماروی فی الاخبار» را بدان افزووده است؛ لذا عبارت شیخ طوسی صریح و یا ظاهر قوی در وجود روایت مستقل در مسئله نیست و ممکن است همانند عبارت مقنعةً مفید، ناظر به روایت ثبوت دیه در افزای باشد نه یک روایت مستقل. به هر حال، ابن ادریس به کلمات شیخ طوسی بسیار ناظر بوده و با عبارات نهایه به گونه روایت برخورد می‌کند، بلکه گاه آن را صرفاً نقل روایت می‌داند و فتوای شیخ نمی‌داند؛^۲ لذا ممکن است با توجه به عبارت نهایه و مقنعه، این مطلب را با همان الفاظ با عبارتی صریح تر به روایت نسبت داده و همین امر منشاء شده باشد که در کلمات یحیی بن سعید و فاضل آبی، اصل وجود روایت، مسلم انگاشته شود.

به هر حال، عبارت شیخ مفید در مقنعه و شیخ طوسی در نهایه، کاشف قطعی از ثبوت روایتی مستقل با این الفاظ نیست؛ زیرا هرچند ایشان نوعاً با الفاظ روایات فتوای خود را نقل می‌کنند، ولی این امر، دائمی نیست، بلکه ایشان مسائل اصلی فقه را هم که از روایات استنباط کرده‌اند، در کتاب‌های خود می‌آورند، و از این جهت است که گفته شده: اصحاب در هنگام نبودن روایات (اعواز نصوص) به شرائع علی بن بابویه عمل می‌کنند.^۳ مقنعةً مفید و نهایةً شیخ، به این کتاب ضمیمه نشده است. فرق بین این دو کتاب و شرائع علی بن بابویه در این است که کتاب اخیر مشتمل بر روایات است که احیاناً در آن نقل به معنا شده و بدین

۱. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۷۶۳.

۲. النهایة (شیخ طوسی)، ص ۷۷۹.

۳. در بیش از صد مسئله، مرحوم ابن ادریس در سازه‌فرموده است که شیخ طوسی در نهایه مسئله را از جهت نقل روایت آورده نه از جهت معتقد بودن وی و فتوای او به مفاد روایت. به عنوان نمونه ر.ک: ج ۱، ص ۹۹، ۱۱۰ و ۲۴۷.

۴. ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۵۱.

جهت همسان سایر روایات نیست^۱، ولی با استنباط همراه نیست، به خلاف کتاب
نهایه و مقنعه که چه بسا با استنباط همراه باشد، ولذا خود نمی‌تواند مستند روایی
تلقی گردد.

به هر حال از آنجاکه شیخ طوسی در تهذیب که شرح مقنعه است، روایت مستقلی
در ثبوت دیه عزل نقل نکرده، نمی‌توان به ثبوت روایتی مستقل در مسئله اطمینان کرد.

اشکال دوم: عدم حجیت روایت مذکور به دلیل شاذ بودن

حال اگر اصل وجود این روایت پذیرفته شود، آیا حجیت آن ثابت است؟

ممکن است گفته شود این روایت به جهت شذوذ، حجت نیست. ابن ادریس
پس از نقل این روایت می‌گوید: «هذه رواية شاذة لا يعول عليها»^۲. صاحب ریاض
پس از اشاره به ادعای اجماع کتاب خلاف بر ثبوت دیه - که ایشان آن را ذاتاً حجت
می‌داند^۳ - افزوده است که این اجماع منقول، با ادعای ابن ادریس نسبت به شذوذ
روایت تعارض کرده و در نتیجه نمی‌توان اجماع منقول شیخ را پذیرفت؛ زیرا مراد از
روایت شاذ، بالاتفاق روایتی است که اصلاً قائل نداشته یا قائل به آن اندک باشد،
و روایتی که در مسائل محل ابتلاء مانند عزل، مورد فتوای هیچ فقهی نبوده یا فتوا
دهندگان به آن، نادر کالمعدوم باشند، شرط حجیت را ندارد و از ادله اعتبار خبر
واحد، حجیت آن ثابت نمی‌شود.^۴

کلام ابن ادریس علاوه بر ریاض در کتب دیگر همچون جواهر نیز مورد توجه واقع
شده است.^۵

۱. استاد^۶: تقریب دیگری هم برای توجیه همسان نبودن کتاب شرائع علی بن بابویه با سایر احادیث
در نزد اصحاب (با وجود معتبر بودن هر دو) ذکر کرده‌اند که به دلیل عدم ربط آن با این بحث، از ذکر
آن خودداری شد.

۲. السراج، ج ۳، ص ۴۱۸.

۳. صاحب ریاض در موارد فراوان به اجماع منقول تمسک کرده است. یکی از عبارات ایشان که تصریح
به حجیت اجماع منقول است، چنین است: «... و دفعه من جهته غیر متوجه الاعلی القول بعدم
حجیة الإجماع المنقول بخبر الأحاد، ولكن خلاف التحقيق، سیما إذا احتج بالقرآن، مثل الشهرة
العظيمة القديمة (ریاض المسائل، ج ۵، ص ۲۹۷).»

۴. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۶۳.

۵. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۱۱۳.

پیش از ابن ادریس، مفید در مقنعة^۱، ابوالصلاح حلّی در کافی^۲، شیخ طوسی در خلاف^۳، مبسوط^۴ و نهایه^۵، ابن حمزه^۶، ابن زهره (که تقریباً معاصر ابن ادریس است) در غنیه، حکم به لزوم دیه کرده‌اند، بلکه او بنابر رسم خود دعوای اجماع هم کرده است.^۷

پس از ابن ادریس هم غالب فقهاء به لزوم دیه فتواده‌اند، مانند علامه حلّی در ارشاد^۸، قواعد^۹ و تلخیص^{۱۰}.

حتی برخی از فقهاء اصل دیه را مسلم انگاشته‌اند، همچون محقق حلّی در نکاح شرائع که مسئله را دارای دو قول دانسته است: قول اول: حرمت عزل و لزوم دیه؛ قول دوم: جواز عزل و لزوم دیه.^{۱۱}

علامه نیز در کتاب نکاح تحریر^{۱۲} اصل دیه را مسلم دانسته، ولی در دیات تحریر در ثبوت دیه تردید کرده است.^{۱۳}

۱. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۷۶۳.

۲. الكافي في الفقه، ص ۳۹۲.

۳. الخلاف، ج ۴، ص ۳۵۹.

۴. المبسوط، ج ۴، ص ۲۶۷.

۵. النهاية (شیخ طوسی)، ص ۴۸۲ (که در آنجا حکم به کراحت عزل نموده) و ص ۷۷۹ (که در آنجا حکم به لزوم دیه نموده است).

۶. الوسيلة، ۴۵۶.

۷. غنية النزوع، ص ۴۱۵.

۸. إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۵.

۹. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۵۰.

۱۰. تلخیص المرام، ص ۱۹۴.

۱۱. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۴.

۱۲. تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۲۶.

۱۳. تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۶۲۷.

فاضل مقداد در نکاح تنقیح فرموده است: «علی القول بالتحریم لا کلام فی وجوب دیة النطفة عشرة دنانير بعطيها المرأة وكذا على القول بالكرابیة».^۱ ودر کتاب الديات این کتاب درباره ثبوت دیه می گوید: «و عليه الفتوى».^۲

فاضل آبی در کتاب الديات، وجوب دیه رابه اکثر نسبت داده و خود بدان مایل شده است.^۳

به هر حال، قبل از ابن ادریس، قائل صریح به عدم ثبوت دیه یافت نشد. از سید مرتضی فتوایی در این زمینه نقل نشده و عنوان مسئله در کتب موجود ایشان دیده نمی شود.

نهانکسی که کلام وی ممکن است ظاهر در عدم دیه تلقی گردد سلار در مراسم^۴ است؛ زیرا معرض ثبوت دیه نشده، ولی آن هم صریح در این امر نیست؛ زیرا عدم تعریض به این مسئله در کتاب موجزی همچون مراسم همانند عدم تعریض علامه در تبصره^۵ دلیل بر حکم ایشان به عدم نیست، لذا علامه در کتب دیگر خود به ثبوت دیه فتوا داده است.

البته پس از ابن ادریس، محقق حلی در المختصر النافع^۶ و کتاب الديات شرائع^۷، فاضل آبی^۸، علامه در مختلف^۹، ابن فهد در مقتصر^{۱۰}، محقق کرکی در جامع المقاصد^{۱۱}،

۱. التنقیح الرابع، ج ۳، ص ۲۵.
۲. التنقیح الرابع، ج ۴، ص ۵۲۲.
۳. کشف الرموز، ج ۲، ص ۶۷۷.
۴. المراسم، ص ۱۵۱.
۵. تبصرة المتعلمين، ص ۱۳۴.
۶. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۲.
۷. شرائع الإسلام، ج ۴، ص ۲۶۵.
۸. کشف الرموز، ج ۲، ص ۱۵۷.
۹. مختلف الشیعة، ج ۹، ص ۴۲۸-۴۲۷.
۱۰. المقتصر من شرح المختصر، ص ۲۲۷.
۱۱. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۵۰۵-۵۰۶.

شهید ثانی در مسالک^۱ و روضه^۲، صاحب مدارک در نهاية المرام^۳، فيض کاشانی در مقایح^۴، سبزواری در کفایه^۵، علامه مجلسی در مرآة العقول^۶، محدث بحرانی در حدائق^۷، صاحب ریاض^۸، تراقی در مستند^۹، صاحب جواهر^{۱۰} و شیخ انصاری در کتاب النکاح^{۱۱} به عدم لزوم دیه فتوا داده‌اند.

اما به هر حال، قبل از ابن ادریس قطعاً شهرت با قول به لزوم دیه در عزل بوده است؛ لذا ادعای شذوذ روایت فوق (در اثبات دیه) از سوی ابن ادریس قطعاً نادرست است؛ پس اگر ما همچون صاحب ریاض اجماع منقول را معتبر بدانیم، باید ادعای اجماع در خلاف را پذیریم؛ زیرا قطع به خطای آن نداریم و نباید آن را با کلام ابن ادریس که قطعاً اشتباه است، معارض قرار داد. البته اصل مبنای حجیت اجماع منقول به ویژه اجماع خلاف شیخ صحیح نیست؛ ولی کلام در ناتمامی گفتار صاحب ریاض است که این مبنای پذیرفته ولی به جهت تعارض اجماع منقول با کلام ابن ادریس آن را از اعتبار می‌اندازد. در حالی که ادعای شاذ بودن توسط ابن ادریس قطعاً باطل است و در فرض شک در صحت ادعای اجماع شیخ طوسی، بنا بر قبول مبنای حجیت اجماع منقول -که صاحب ریاض به آن معترف است- باید طبق این اجماع منقول فتوا داد و وجهی برای معارضه ادعای ابن ادریس با آن نیست. بنابراین روایت فوق، از جهت شذوذ اشکالی ندارد.

۱. مسالک الأئمہ، ج ۷، ص ۶۵.
۲. الروضۃ البهیۃ، ج ۳، ص ۱۵۶.
۳. نهاية المرام، ج ۱، ص ۶۰.
۴. مقایح الشرانع، ج ۲، ص ۲۸۸.
۵. کفایة الأحكام، ج ۲، ص ۸۸.
۶. مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۳۱۵.
۷. الحدائق الناصرة، ج ۲۳، ص ۸۸-۸۹.
۸. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۶۳.
۹. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۷۶-۷۷.
۱۰. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۱۱۳.
۱۱. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۷۲-۷۳.

مقدمة دوم: ملازمه بين ديه و تحريرم

حال با فرض ثبوت ديه، آيا ملازمه بين ثبوت ديه و حرمت وجود دارد؟

اقوال فقهاء در ملازمه بين ديه و تحريرم

ابن ادریس قائل به ثبوت ملازمه بين ثبوت ديه و تحریر است؛ زیرا در ردّ ثبوت ديه، به مکروه بودن عزل تممسک کرده است.^۱ این مطلب از مسالک^۲ هم استفاده می شود. صاحب مدارک نیز در نهایة المرام^۳ از فتوای محقق حلی به ثبوت ديه با اینکه قائل به جواز عزل است، تعجب کرده که نشان از ثبوت ملازمه در نزد صاحب مدارک دارد. از حدائق^۴ و یکی از عبارات جواهر^۵ نیز این ملازمه استفاده می گردد. ولی جماعتی دیگر از بزرگان همچون فاضل آبی در کشف الرموز^۶، علامه در مختلف^۷،

۱. السرائر ج ۳، ص ۴۱۸ - ۴۱۹.

۲. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۶۵.

۳. نهاية المرام، ج ۱، ص ۶۰.

۴. الحدائق الناضرة، ج ۲۲، ص ۸۹.

۵. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۱۱۳: «من الغريب ما في المتن و القواعد من الحكم بالدية مع القول بالجواز».

صاحب جواهر چند سطر قبل از این عبارت فرموده است: «وجوب الدية لا يقتضي الحرمة»؛ لذا ممکن است اشكال شود که در این عبارت، ایشان صریحاً منکر ملازمه شده است. اما در پاسخ می توان گفت: این کلام صاحب جواهر باقطع نظر از ادلہ اثباتی است؛ لذا ایشان بعد از این عبارت فرموده است: «على أنه قد ينافق فيه بعد عدم ظهور الخبر المزبور فيما نحن فيه، وعدم جواز القياس بعد فقد النص، والاعتبار القاطع ونحوهما مما يجده في التبيح خصوصاً بعد وضوح الفرق بين جنائية الوالد والأجنبي والمعارضة بظاهر النصوص المجوزة المشتملة على «أنه ماؤه يضعه حيث شاء» ونحو ذلك مما هو ظاهر أو صريح في عدم استحقاق الزوجة عليه شيئاً ... فمن الغريب ما في المتن و القواعد من الحكم بالدية مع القول بالجواز ...».

لذا ایشان کلام تحقیق خود را تعبیر «على أنه قد ينافق» آغاز کرده است و فرموده: با وجود روایات جواز عزل نمی توان وجوب ديه را پذیرفت؛ زیرا روایات مذکور بالملازمه دال بر عدم وجوب ديه است؛ بنابراین، ایشان بین جواز عزل و عدم وجوب ديه، ملازمه قائل است و به همین دلیل فرموده است: «... فمن الغريب ما في المتن و القواعد من الحكم بالدية مع القول بالجواز ...».

۶. کشف الرموز ج ۲، ص ۶۷۷.

۷. مختلف الشيعة، ج ۹، ص ۴۲۸.

مجلسی اول در روضه المتفقین^۱، فاضل اصفهانی در کشف اللثام^۲ ملازمه را انکار کرده‌اند.

دلیل انکار ملازمه: اعم بودن دیه از عقوبیتی و جبرانی

دلیل انکار ملازمه، مطلبی است که نظیر آن در باب کفارات وجود دارد؛ زیرا کفاره بر دو قسم است:

- قسم اول: کفاره عقوبیتی (مانند کفاره افطار در ماه رمضان)؛ این کفاره در هنگام معذور بودن شخص به جهتی همچون نسیان ثابت نیست. کفاره عقوبیتی ملازم با حرمت است.

- قسم دوم: کفاره جبرانی؛ که برای جبران نقص پدیدآمده در عمل است؛ همچون فدیه افطار برای پیر، مرضعه و مریض. در این‌گونه موارد، با اینکه انسان معذور است، کفاره ثابت است؛ بلکه گاه، انسان مأمور به کاری است با این حال کفاره لازم می‌شود؛ همچون کفاره تظلیل در باب حج که به جهت اضرار شدید، گاهی تظلیل لازم می‌شود؛ ولی کفاره هم باید داد. کفاره جبرانی چون به عنوان مؤاخذه و کیفر جعل نشده، دلیل بر تحریم نیست.

در باب دیات هم مسئله همانند باب کفارات است و ممکن است دیه جبرانی باشد نه عقوبیتی؛ لذا ثبوت دیه اعم از دیه عقوبی است و نمی‌توان به اعم، برای اثبات اخضص استدلال کرد؛ پس ملازمه‌ای بین ثبوت دیه در عزل و تحریم آن در کار نیست.

نظر مختار: ملازمه بین دیه و تحریم عزل اختیاری

اما با فحص در موارد مختلف فقه روشن می‌شود که دیه یا کفاره تنها در جایی جعل شده که عملی اختیاراً جایز نبوده و جواز آن به جهت عروض حالت اضطرار و عذرهای دیگری باشد. مثلاً مورد دیه قتل خطا، فدیه روزه ماه رمضان، تظلیل در احرام و ... همگی مواردی است که در زمان اضطرار مجاز بوده و در حال اختیار ممنوع است؛ لذا از ثبوت دیه در باب عزل، نتیجه گرفته می‌شود که عزل (اختیاراً) حرام است. البته جعل کفاره همواره علامت تعزیر و عقوبیت نیست؛ زیرا قطعاً در مورد امثال مضطر و ناسی، جعل کفاره برای جبران است.

۱. روضه المتفقین، ج ۸، ص ۳۲۷.

۲. کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۷۶.

دلیل سوم تحریم عزل: مخالفت عزل با حکمت نکاح (استیلاد)

دلیل سوم برای اثبات حرمت عزل، تمسک به حکمت نکاح است.

تقریب استدلال و تأیید آن با روایت مفضل

از جمله وجوهی که برای تقریب حرمت عزل گفته شده، آن است که عزل با حکمت نکاح، استیلاد و بقای نسل، منافات دارد؛ لذا باید آن را حرام دانست.^۱

مؤید این وجه، روایت مفضل بن عمر در کتاب هدایه حسین بن حمدان خصیبی (حضرتی) است. مفضل به امام صادق علیه السلام می‌گوید که: «من مطالبی از شما درباره متعه شنیده‌ام که می‌خواهم آنها را بر شما عرضه کنم». سپس حضرت می‌فرماید: «هفتاد خصوصیت در متعه وجود دارد». و آنگاه، ویرگی‌ها را به ترتیب و به طور مفضل بر می‌شمارد. از جمله در قطعه‌ای از روایت آمده است:

«... و رؤينا عنكم أنكم قلتם إن الفرق بين الزوجة والمتّمّع بها أنّ
المتّمّع له أن يعزل عن المتعة وليس للزوج أن يعزل عن الزوجة لأنّ
الله تعالى يقول ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعَذِّبُكَ قَوْلَهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُنَهِّدُ اللَّهُ
عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَذَلُّ الْخَصَامِ وَإِذَا تَوَلَّ سَعَ في الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ
الْحَرَثَ وَالنَّلْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادِ﴾.»^۲

۱. علامه حلی اولین نفری است که در کتب موجود، از قول مانعین عزل، این استدلال را نقل کرده است. اگرچه از میان قائلین به حرمت از امامیه کسی که چنین استدلالی را مطرح کرده باشد یافت نشد؛ لذا بعید نیست که از عame چنین استدلالی بیان شده باشد (مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۱۱۳).

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۴۷۸.

در کتاب الهداية الکبری (چاپ بیروت، انتشارات بلاغ)، نیز با همین مضمون و عبارات مشابه، این تعبیر آمده است: اما در نقل بحار از کتاب الهداية تفاوتی وجود دارد و چنین نقل شده است: بحار الأنوار، ج ۱۰۰، ص ۳۰۵: و قول أمير المؤمنين علیه السلام: «عن الله این الخطاب فلواد ما زنى إلا شقي او شقيبة لأنك كان يكون للمسلمين غباء في المتعة عن الزنا ثم تلا ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعَذِّبُكَ قَوْلَهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُنَهِّدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَذَلُّ الْخَصَامِ وَإِذَا تَوَلَّ سَعَ في الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرَثَ وَالنَّلْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادِ﴾؛ لذا این فقره از روایت مؤید مقام نخواهد بود؛ زیرا استشهاد امام علیه السلام به این آیه شریفه از این جهت است که ممنوعیت متعه موجب فساد و زناست؛ لذا ارتباطی با عزل نظره ندارد. خصوصاً که اولاً آیه شریفه مناسب است با عزل نظره ندارد، بلکه مناسب است با مصاديقی دارد که موجب هلاک نسل و حرث و فساد عام است، و ثانیاً در مورد کسی است که خصومت او از همه شدیدتر است (آل الخصماء).

طبق این روایت، تضییع نسل در عزل وجود دارد و همین امر، منشأ حرمت عزل در عقد دائم می‌گردد. البته در روایت، تعبیر به «زوجه» شده که ظهور در زوجه متعارف یعنی زوجه در عقد دائم دارد و در عقد مؤقت که جنبه رسمی نداشته و حالت مخفی دارد، این اشکال مطرح نیست.

اشکال اول: منحصر نبودن غرض نکاح در استیلاد

اما نکاح تنها به غرض استیلاد صورت نمی‌گیرد و تنها فایده آن بقای نسل نیست؛ بلکه ثمرات زیادی برآن مترب است. چه بسا افرادی برای جلوگیری از فحشا و منکر ازدواج کنند؛ لذا یکی از فوائد ازدواج، تأمین نیازهای جنسی انسان‌ها است. پس حکمت نکاح، تنها ایجاد و بقای نسل نیست تا عزل به استناد مخالفت با حکمت مذبور حرام شمرده شود.

اشکال دوم: الزامی نبودن ایجاد غرض امر استحبابی (نکاح)
به علاوه، اصل اقدام به نکاح واجب نیست، بلکه مستحب است؛ لذا حتی اگر غرض نکاح، فقط بقاء و تکثیر نسل باشد، ایجاد این غرض، الزامی نخواهد بود، خلاصه اینکه امر استحبابی نمی‌تواند منشأ حکم تحريمی شود.

اشکال سوم: عدم تنافي عزل فی الجمله با الاستیلاد

اشکال سوم این است که مراد از جواز عزل، عزل در تمام عمر نیست تا اصلاً

و ثالثاً کارهای او موجب فساد است، و روشن است که هر فسادی در قرآن با چنین تعبیری که شمولیت و وسعت در آن مبتادر است («كُوٰنِي فِي الْأَرْضِ...») سازگار نیست، رابعآ درباره کسی است که تولیت و مستنولیت و منصبی دارد. خامساً در مقابل این شخص کسی را مطرح کرده که («يُتَّبِعُهُ نَفْسَهُ ابْتِقَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ»؛ لذا این درباره کسی صادق است که قدرت و منصبی دارد و در جامعه تأثیرگذار است ولذا در برخی اخبار، این آیه را برابری و دومی تطبیق کرده اند (تفسیر العیناشی، ج ۱، ص ۱۰۰، ح ۲۸۷؛ عن الحسین بن بشار قال: «سأَلَتْ أُبَا الْحَسِنِ عَلَيْهِ الْأَنْعَامُ قَوْلَ اللَّهِ: (وَمِنَ الْثَّانِي مَنْ يَعْجِبُهُ فَوْلَهُ فِي الْحَيَاةِ الْثَّانِيَةِ) قَالَ: فَلَانْ وَفَلَانْ، (وَيَقْبَلُ الْحَزَنَ وَالشَّنَّلَ) النَّسِيلُ هُمُ الظَّرِيرَةُ وَالحرَثُ الرَّزَعُ»؛ ر.ک: إرشاد القلوب، ج ۲، ص ۳۰۴). با توجه به این مطالب، علاوه بر اشکال پنجم (ضعف سند روایت مفضل) که استادی در ادامه مطرح خواهد کرد، اشکال ششم نیز قابل مطرح شدن است و آن این است که با فرض اعتبار سند این روایت، وجود فقره «و رَوَيْنَا عَنْكُمْ أَنَّكُمْ قَلْتُمْ إِنَّ الْفَرقَ بَيْنَ الْزَوْجَةِ وَالْمَتَّعَنِّيَّةِ بِهَا أَنَّ الْمَتَّعَنِّيَّ لَهُ أَنْ يَعْزَلَ عَنِ الْمَتَّعَنِّيَّةِ»، مورد تردید جدی خواهد بود. ولیس للزوج أن يعزل عن الزوجة»، مورد تردید جدی خواهد بود.

فرزندهی به وجود نماید، بلکه محل کلام، عزل به صورت قضیه جزئیه است.

اشکال چهارم: عدم مطلوبیت استیلاد در برخی موارد

همچنین در اوایل بحث نکاح درباره استحباب تکثیر نسل بیان شد که این استحباب در همه جا نیست؛ بلکه در برخی موارد استیلاد قطعاً مطلوب نیست؛ بلکه شاید در جواز و مشروعیت آن هم شباهه شود، پس با استحباب استیلاد که دائمی نیست نمی‌توان به طور مطلق حکم به حرمت عزل نمود.

اشکال پنجم: ضعف سند روایت مفضل بن عمر

از جهت سندی نیز در سند روایت مفضل، حسین بن حمدان خصیبی (یا حضینی) وجود دارد که در منابع رجالی (از جمله رجال نجاشی) وی را تضعیف کرده‌اند!

دلیل چهارم تحریم عزل: تضییع مال بودن عزل

دلیل چهارم برای اثبات حرمت عزل، تمسک به حرمت تضییع مال است.

تقرب استدلال: مالیت نطفه و حرمت اتلاف مال

تقریبی دیگر برای قول به حرمت عزل، که از تقریب پیشین بهتر و کم اشکال‌تر به نظر می‌رسد، آن است که: اگرچه تهیه مال برای اشخاص الزامی نیست؛ ولی اتلاف و ضایع کردن مال موجود هم جایز نیست و نعم الهی مانند جاه و مقام و مال را نمی‌توان عمداً ضایع نمود. بر این اساس، با آن که وقایع بدون انزال بالاتفاق جایز است، ولی از آنجاکه نطفه چیزی ارزشمند و مال به شمار می‌رود، اتلاف آن مانند تضییع سایر اموال و منافع، ناروا و غیر عقلایی و در نتیجه حرام است.

در واقع این دلیل از یک صغرا (عزل، اتلاف شیء بالرزش است) و یک کبرا (اتلاف شیء با ارزش حرام است) تشکیل شده است. هم صغرا و هم کبرا قابل مناقشه است.

اشکالات صغروی

دو اشکال صغروی وجود دارد.

اشکال اول: علت تامه نبودن عزل برای انتفاء ولادت

اول، بنابر روایات متعدد، عزل در انتفاء ولادت فرزند، تأثیر قطعی ندارد؛ زیرا اگر اراده الهی به ولادت - حتی در فرض عزل - تعلق گرفته باشد، اراده الهی محقق خواهد شد، و اگر اراده الهی به عدم ولادت - حتی در فرض عدم عزل - تعلق گرفته باشد، باز اراده الهی محقق خواهد شد و عزل نکردن در ولادت مؤثر نیست، پس عزل از اسباب اتلاف نطفه نیست.^۱

روایات دال بر عدم تأثیر عزل در عدم ولادت فرزند
در روایات خاصه چنین آمده است:

أبو على الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن الحداء عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: «كان علي بن الحسين عليهما السلام لا يرى بالعزل بأسافرها هذه الآية «وإذ أخذَ رِبْلَكَ منْ بَنِي آكَدَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذَرِيْتُهُمْ وَأَشَهَدُهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَّا سُتْ بِرِتَكْهُ قالوا بَلِي» فكل شيء أخذ الله منه الميثاق فهو خارج وإن كان على صخرة صماء». ^۲

۱. این کلام به این معنا نیست که بدون وجود اسبم از طریق معجزه جنین تشکیل شود؛ بلکه مراد این است که چه بسا حتی در صورت عزل به جهت وجود اسبم در مابع غیر منی نیز جنین تشکیل شود و تعابیر روایات مثل «وإن كان على صخرة صماء» در روایت آتنی (عبد الرحمن) ظاهراً تعبیری کنایی است و به معنای تعطیلی اسباب نیست.

۲. توضیح بیشتر: کلام استاد^۳ ناظر به بحثی در مسئلله فضایقدر است. برخی در تأثیر اموری مانند دعا و صدقه - بلکه امور عادی همچون معالجه - در رفع بیماری اشکال کردند که اگر اراده الهی به خوب شدن بیمار تعلق گرفته باشد، نیازی به این امور نیست و اگر اراده الهی به بقاء بیماری متعلق باشد، این اسباب بی فایده است. در پاسخ اشکال گفته شده که اراده الهی نسبت به این اسباب مطلق نیست، بلکه اراده الهی ممکن است به شفای بیمار از طریق این اسباب تعلق گرفته باشد. این پاسخ به نحو کلی صحیح است و اشکال فوق را مرتفع می سازد؛ ولی این بدان معنا نیست که اراده الهی همواره از طریق اسباب و مقید به تحقق سبب خاص است؛ بلکه ممکن است اراده الهی نسبت به یک سبب مطلق باشد و بود و نبود آن در تتحقق شیء بی تأثیر باشد. طبق روایات، عزل از اموری است که در استیلا نخشی ندارد.

۳. الكافي، ج ۵، ح ۴، ص ۵۰؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۹، ح ۳.

برخی اخبار عامه نیز در این باره چنین است:

عن أبي سعيد: ذكر ذلك عند النبي ﷺ - يعني العزل - قال: «فلم يفعل أحدكم» - ولم يقل فلا يفعل أحدكم - فإنه ليست من نفس مخلوقة إلا الله خالقها». ^١

عن أبي سعيد: «إِنَّ رجلاً قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ لَيْ جَارِيَةً وَأَنَا أَعْزِلُ عَنْهَا وَأَنَا أَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ وَأَنَا أَرِيدُ مَا يَرِيدُ الرَّجُلُ وَإِنَّ الْيَهُودَ تَحْدَثُ أَنَّ الْعَزْلَ الْمُؤَذَّنَةَ الصَّغْرِيَّ قَالَ: كَذَبْتَ يَهُودَ، لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يُخْلِقَهُ مَا اسْتَطَعْتَ أَنْ تَصْرِفَهُ». ^٤

با توجه به تکذیب یهود در این روایت، چنین به نظر می‌آید که روایتی که عزل را «زنده به گور کردن خفی» خوانده است، از اسرائیلیات باشد و به دروغ به پیامبر ﷺ نسبت داده شده است.

عن جابر قال: « جاء رجل من الأنصار إلى رسول الله ﷺ فقال إنَّ لِي
جاربة أطوف عليها وأنا أكره أنْ تُحمل . فقال: « اعزِّل عنها إن شئت
فإنه سُيَّأَتْهَا مَا قَدْرَ لَهَا ». قال فلَبِثَ الرَّجُل ثُمَّ أتاه فقال إنَّ الْجَارِيَة
قد حملت . قال قد أخبرتك أنه سُيَّأَتْهَا مَا قَدْرَ لَهَا ». ^٤

عن ابن محرير قال: «دخلت المسجد فرأيت أبو سعيد الخدرى فجلست إليه فسألته عن العزل فقال أبو سعيد خرجنا مع رسول الله ﷺ في غزوة بني المصطلق فأصبينا سبباً من سببى العرب فاشتبهنا النساء واشتذت علينا العزبة وأحببنا الفداء فأردنا أن نعزل ثم قلنا نعزل رسول الله ﷺ بين ظهرنا قبل أن نسألة عن ذلك

١. سنن أبي داود (چاپ دارالكتاب العربي)، ج ٢، ص ٢١٨، ح ٢١٧٢.

٢. سنن أبي داود (ج١٠ دار الكتاب العربي)، ج٢، ص٢١٨، ح٢١٧٣.

^٣ سنن أبي داود (جـ١ دار الكتاب العربي)، جـ٢، صـ٢١٨، حـ٢١٧٥؛ صحيح مسلم، جـ٢، صـ١٥٦٤. رقم ١٣٤.

در صحیح مسلم ۲، ص ۱۰۶ «باب حکم العزل»، اخبار متعدد در این باره نقل شده است و روایت متن یکی از این اخبار است. همچنین همین مفاد در صحیح بخاری، ج ۷، ص ۳۳، رقم ۵۲۱۰، السنن الکبیری (نسانی)، ج ۳، ص ۳۰۷، ح ۵۴۸۶ و ۵۴۸۷ و السنن الکبیری (بیهقی)، ج ۷، ص ۳۷۲، ۳۷۵-۳۷۲ ح ۱۴۳۱۵-۱۴۳۱۶ و مانند آن نقل شده است.

فَسَأْلُنَاهُ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ: مَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَفْعِلُوا مَا مِنْ نَسْمَةٍ كَائِنَةٌ إِلَى
يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا وَهِيَ كَائِنَةٌ۝.

همین روایت در عوالی اللہالی چنین آمده است:

«روی أبو سعيد الخدري أيضاً بینا نحن عند رسول الله ﷺ إذ قام
رجل من الأنصار فقال يا نبی الله إنا نصیب سباباً و نحبت الأثمان
كيف ترى من العزل فقال رسول الله ﷺ وإنكم لتفعلون ذلك لا عليکم
أن لاتفعلوا فإنها ليست نسمة كتب الله أن تخرج إلا وهي خارجة».

از پیامبر ﷺ سؤال شده که ما در تمتعات از این اسراء که ملک ما هستند، آیا
حق عزل داریم؟ در این روایت حضرت ﷺ می فرمایند که اگر شما عزل نکنید،
مشکلی برای شما پیش نمی آید «لا عليکم ان لاتفعلوا»؛ زیرا عزل نمی تواند مانع
تحقیق اراده الهی بر استیلاد گردد. لحن روایت بر کراحت عزل یا استحباب ترک
عزل دلالت می کند.

اشکال دوم: قطع به عدم تأثیر عزل در انتفاء ولادت در برخی موارد
ثانیاً، اگر تأثیر عزل در عدم استیلاد به طور کلی انکار نشود، در برخی موارد بی شک
عزل تأثیری ندارد، همچون عزل از زن حامله و عزل مرد نازا، یا عزل از زن نازا و یا عزل
در زمانی که قطعاً منشاً ولادت فرزند نیست؛ پس دلیل چهارم حرمت عزل (حرمت
اتفاق مال)، برفرض صحت، أخص از مدعی است.

اشکالات کبروی

علاوه بر دو اشکال صغروی فوق، دو اشکال کبروی نیز وجود دارد.

اشکال اول: عدم قبح فعلی همیشگی اتفاق شئ با ارزش
اما اشکال کبروی اول از این ناحیه است که قبح اتفاق مال، قبح فعلی عقلی

۱. سنن أبي داود (ج‌باب دار الكتاب العربي)، ج ۲، ص ۲۱۸، ح ۲۱۷۴.

۲. عوالی اللہالی، ج ۱، ص ۱۱۲.

۳. استاد: اگر عزل صورت نگیرد ممکن بود باردار شوند و فروش آن با مشکل مواجه می شد؛ لذا
دوست داشتند برای اینکه به ثمن برسند عزل کنند.

نیست و می‌تواند به جهت برخی دواعی، مجاز باشد. در مسئله عزل نیز نوعاً انسان‌ها به خاطر برخی دواعی عقلایی همچون عدم امکان تربیت فرزند و نداشتن وسایل اداره زندگی مادی و معنوی آنها و احتمال فاسد شدن فرزند به جهت فساد محیط و ... دست به این کار می‌زنند، و در این موارد، وجهی برای قبیح اتلاف نطفه در کار نیست. بنابراین، عزل همانند «تابود کردن بدون عذر یک جواهر با ارزش» نیست تا مورد تقبیح عقلی و به تبع، تحریم شرعی قرار گیرد؛ بلکه عزل اگر با داعی عقلایی همراه باشد، عقلأً قبیح نیست.

مؤید عدم تمامیت کبرای این دلیل، آن است که در برخی موارد، اتلاف نطفه صدق می‌کند ولی قطعاً عزل جایز است، همچون عزل در آمه و در غیر زوجه و در متعه (که بحث آن خواهد آمد) و عزل با اذن زوجه و در اصنافی از زنان که در روایت استثناء شده و جواز اتلاف نطفه در این موارد، مؤید عدم صحبت کبرای فوق است.

جواز عزل در این موارد مؤید است نه دلیل؛ زیرا ممکن است کسی بگوید قبیح اتلاف شیء با ارزش از قواعد عقلی اقتضایی است که قابل منع شرعی است و باعارض شدن ملاک افروی، ملاک حرمت اتلاف شیء با ارزش از تأثیر می‌افتد. در مباحث سابق^۱، درباره عنایین ثانویه که مانع از تأثیر ملاک‌های ذاتی هستند، گفته شد که حکم ظاهري طبق بناء عقلا در این موارد بر این است که تا عنوان ثانوی احراز نگردد، باید بر طبق ملاک ذاتی رفتار کرد؛ لذا در اینجا نیز تا منع شرعی از تأثیر قبیح عقلی اتلاف شیء با ارزش به مانرسد، در مقام ظاهر باید حکم به حرمت کرد. حال که در موارد استثناء شده، دلیل بر جواز عزل وجود دارد، از قاعدة عقلی فوق رفع ید می‌شود، ولی در سایر موارد که دلیل بر جواز به مانرسیده است، باید

۱. برای تبیین بیشتر درباره مبنای این اشکال کبری، به ذیل مسئله ۴ از ابتدای کتاب نکاح (تبیین عدم تناقض در کلام مرحوم آخوند) مراجعه شود.

۲. برای نمونه، کتاب نکاح، ذیل مستثنیات حرمت نظر به اجنبيه، معالجه؛ و مباحث خمس، معدن، ذیل عبارت او المدار على صدق کونه معدنا عرفا و إذا شک في الصدق لم يلحقة حکمها فلا يجب خمسه من هذه الحبشية بل يدخل في أرباح المكاسب و يجب خمسه إذا زادت عن مئونة السنة من غير اعتبار بلوغ النصاب فيه (العروة الوثقى، ج ۲، ص ۳۶۹).

طبق مقتضی عمل کرد و فتوا به حرمت داد.
البته با توجه به موارد بسیار جواز عزل، ثبوت اصل قاعده در اینجا محل تأمل است.^۱

اشکال دوم: ورود ادله شرعی بر حکم عقلی اقتضایی

اشکال کبروی دوم این است که حتی اگر حکم عقل به قبح اتلاف مال با ارزش باشد و گفته شود مجرد دواعی عقلایی برای مانعیت از چنین حکمی کافی نیست، ولی این حکم، حکمی اقتضایی است و با وجود ادله شرعی بر جواز، این حکم عقل فعلی نمی شود.

دلیل پنجم تحریم عزل: روایات

دلیل پنجم برای اثبات حرمت عزل، روایات ذیل است:

روایت اول: یعقوب جعفی (جعفری)

روی القاسم بن بحیری عن جده الحسن بن راشد عن یعقوب الجعفی قال سمعت أبا الحسن علیه السلام يقول: «لابأس بالعزل في ستة وجوه المرأة التي أيقنت أنها لا تلد و المسنة والمرأة السليطة والبذلة والمرأة التي لا ترضع ولدها والأمة».

مرحوم نراقی در مستند^۲ این روایت را بالحاظ مفهوم عدد از ادله تحریم قرار داده و سپس از آن جواب داده؛ ولی صاحب حدائق^۳ به همین روایت، بر جواز استدلال کرده است. ابتداء به بررسی سندي و سپس به بررسی دلالی این روایت پرداخته می شود.

۱. ظاهراً مراد این است که موارد متعدد تجویز شارع سبب می شود که حتی در اقتضائی بودن این حکم نیز تردید شود. موارد تجویز شارع در ابتدای این مباحث و همچنین در ادله جواز عزل، از جمله روایت آنی (روایت یعقوب جعفی) بیان شده است. یکی از موارد جواز عزل، فرضی است که زوجه راضی به عزل باشد و این فرض از عنایون ثانوی مانند ضرورت نیست تا گفته شود حکم اقتضایی عقل به دلیل تجویز شارع، فعلی نشده است.

۲. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج. ۳، ص: ۴۴۳؛ وسائل الشيعة، ج. ۲۰، ص: ۱۵۲، ح. ۴.

۳. مستند الشيعة، ج. ۱۶، ص: ۷۵.

۴. الحدائق الناضرة، ج. ۲۳، ص: ۸۷.

بررسی سندی و راههای اعتبار بخشی آن
مسالک به سند این روایت اشکال کرده است.^۱ سند روایت تا قاسم بن یحیی
صحیح است^۲ ولی در سند این روایت دو بحث وجود دارد:

• بحث اول: وثاقت قاسم بن یحیی و جد او حسن بن راشد.

• بحث دوم: وثاقت یعقوب جعفی، البته در لقب این راوی توضیحی در
معجم الرجال آمده که کلمه جعفی (که در جامع الأحادیث هم به همین
شكل آمده) مصطفی جعفری است؛ زیرا «یعقوب جعفی» در جایی دیده
نشده، ولی یعقوب جعفری، یعقوب بن ابراهیم الجعفری است
که حسن بن راشد، ازوی روایت دارد^۳، و همین روایت در عيون^۴ و خصال^۵

۱. مسالک الأئمہ، ج ۷، ص ۶۵.

۲. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۹۰: «و ما كان فيه عن القاسم بن يحيى فقد رويته عن أبيه و محمد بن الحسن [عليه السلام] عن سعد بن عبد الله؛ والحميري جميعاً عن أحمد بن محمد بن عيسى، و إبراهيم بن هاشم جميعاً عن القاسم بن يحيى»؛ عيون أخبار الرضا [عليه السلام]، ج ۲۷۸، ح ۱۷: «حدثنا أبو [عليه السلام] قال حدثنا سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد عن القاسم بن يحيى عن جده عن يعقوب الجعفری قال سمعت أبا الحسن [عليه السلام]...».

۳. نام کامل این راوی «یعقوب بن جعفر بن ابراهیم بن محمد الجعفری» است (المحسان، ج ۲، ص ۶۳۱، ح ۱۱۳؛ ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۱۹۰) و در چند روایت از همین لقب «الجعفری» آمده است، دو مورد با نام «یعقوب بن جعفر بن ابراهیم الجعفری» (الکافی، ج ۵، ص ۴۶۲) و (الکافی، ج ۴، ص ۵۵۰، ح ۳) و در چند روایت از همین لقب «یعقوب بن جعفر الجعفری» (الکافی، ج ۹، ص ۱۲۵، ح ۴۶۲) و (الکافی (دارالحدیث)، ج ۱، ص ۳۱۰، ح ۱؛ الکافی، ج ۱، ص ۳۰۸، ح ۵؛ الکافی (دارالحدیث)، ج ۲، ص ۶۵، ح ۵).

۴. عيون أخبار الرضا [عليه السلام]، ج ۱، ص ۲۷۸، ح ۱۷: «حدثنا أبي [عليه السلام] قال حدثنا سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد عن القاسم بن يحيى عن جده عن يعقوب الجعفری قال سمعت أبا الحسن [عليه السلام] يقول: «لَا يَأْسَ بِالْعَزْلِ فِي سَنَةٍ وَجُوهَ الْمَرْأَةِ الَّتِي أَيْقَنَتْ أَنَّهَا لَا تَلِدُ وَالْمُسْنَةُ وَالْمَرْأَةُ التَّلِيفَةُ وَالْبَذِيْةُ وَالْمَرْأَةُ الَّتِي لَا تَرْضِعُ وَلَدَهَا وَالْأُمَّةُ».

۵. الخصال، ج ۱، ص ۳۲۹، ح ۲۲: «حدثنا أبي [عليه السلام] قال حدثنا سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى عن القاسم بن يحيى عن جده عن يعقوب الجعفری قال سمعت أبا الحسن [عليه السلام] يقول: «لَا يَأْسَ بِالْعَزْلِ فِي سَنَةٍ وَجُوهَ الْمَرْأَةِ الَّتِي أَيْقَنَتْ أَنَّهَا لَا تَلِدُ وَالْمُسْنَةُ وَالْمَرْأَةُ التَّلِيفَةُ وَالْبَذِيْةُ وَالْمَرْأَةُ الَّتِي لَا تَرْضِعُ وَلَدَهَا وَالْأُمَّةُ».

۱. معجم رجال الحديث، ج ۲۱، ص ۱۶۴، رقم ۱۳۷۸۲.

۲. کامل الزيارات، النص، ص ۱۰، ۸۰، ۱۹۱، ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۹۸.

۳. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۱۵: و حذثني أبي عن حميد بن شعيب عن الحسن بن راشد قال قال أبو عبد الله علیه السلام: إن الله إذا أحب أن يخلق الإمام أخذ شريبة من تحت العرش من ماء المزن أعطاها ملكاً فسقاها إيهاف من ذلك يخلق الإمام، فإذا ولد بعث الله ذلك الملك إلى الإمام أن يكتب بين عينيه (وَتَّثَتْ كَلِمَةَ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَذَلًا لِأَمْيَالٍ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْغَلِيْمُ) فإذا مضى ذلك الإمام الذي قبله رفع له مناراً يبصر به أعمال العباد، فلذلك يحتضن به على خلقه.
 این مضمون توسط این راشد در کافی شریف و تاویل الآیات نیز نقل شده است؛ البته در سند آن علی بن ابراهیم و ابراهیم بن هاشم وجود ندارد. سند و متن کافی چنین است:
 الكافي، ج ۱، ص ۳۸۷، ح ۲: محقق دین یحیی عن محمد بن الحسین عن موسی بن سعدان عن عبد الله بن القاسم عن الحسن بن راشد قال سمعت أبا عبد الله علیه السلام يقول: إن الله تبارك و تعالى إذا أحب أن يخلق الإمام أمر ملكاً فأخذ شريبة من ماء تحت العرش فسيقيها آباء فمن ذلك يخلق الإمام فيمكث أربعين يوماً و ليلة في بطنه لا يسمع الصوت ثم يسمع بعد ذلك الكلام فإذا ولد بعث ذلك الملك فيكتب بين عينيه (وَتَّثَتْ كَلِمَةَ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَذَلًا لِأَمْيَالٍ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْغَلِيْمُ) فإذا مضى الإمام الذي کان قبله رفع لهذا منار من نور ينظر به إلى أعمال الخلق فبهذا يحتضن الله على خلقه.

وجود دارند.

اشکال: بطلان مبنای وثاقت رجال کامل الزيارة و تفسیر قمی

اما این دو مبنای ناتمام است؛ زیرا در مورد کامل الزيارة فقط مشایخ بی واسطه ابن قولویه توثیق می شوند و هیچ یک از این دو نفر، از مشایخ بی واسطه نیستند. در مورد تفسیر قمی اشکال ریشه ای تری وجود دارد؛ چون این کتاب مجموعه ای از تفاسیر است (البته عمدۀ آن از تفسیر قمی است) و روشن هم نیست که مقدمة آن متعلق به علی بن ابراهیم باشد^۱ لذا مجرد آمدن نام راوی در استناد موجود در این تفسیر، موجب توثیق وی نمی شود.

دلیل دوم: توثیق مرحوم صدوق (أصح الروایات عندي)

دلیل دیگری بر توثیق این دو وجود دارد که در معجم الرجال در ترجمه قاسم بن یحیی بدان اشاره کرده؛ ولی در ترجمه حسن بن راشد اشاره نکرده است^۲. این دلیل، کلام صدوق است که در باب «زيارة قبر ابی عبدالله الحسین بن علی بن ابی طالب علیهم السلام المقتول بكربلا» روایت الحسن بن راشد را نقل کرده و می گوید:

قد اخرجت في كتاب الزيارة وفي كتاب مقتل الحسين بن علي
بن ابی طالب علیهم السلام أنواعا من الزيارات و اختارت هذه لهذا الكتاب
لأنها أصح الروایات عندي من طريق الروایة وفيها بلاغ و كفاية.^۳

در طریق صدوق به حسن بن راشد، قاسم بن یحیی هم واقع است؛ لذا این عبارت مرحوم صدوق، وثاقت هر دو را ثابت می کند.

اما دو اشکال ممکن است مطرح شود:

اشکال: امکان دلالت «أصح» بر «أصح نسبی» نه صحّت مطلق
ممکن است گفته شود که از کلمه «أصح الروایات عندي» استفاده نمی شود که

تأویل الآیات تبیز به همین سند و با همین مضمون روایت را از کافی نقل کرده است.

۱. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۴.

۲. معجم رجال الحديث، ج ۱۸، ص ۱۷۰.

۳. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۵۹۸.

پاسخ: وجود قرینه بر دلالت «اصح» بر صحبت مطلق
 اما در پاسخ می‌توان گفت در اینجا باتوجه به روایات بسیار در باب زیارات امام
 حسین علیه السلام و با عنایت به وضع کتاب فقیه و تقدیم مرحوم صدوق به نقل روایات
 معتبر، می‌توان از این کلمه، اعتبار سندی روایت را نتیجه گرفت. با عنایت به این
 نکته، مراد از «اصح»، صحبت از جهت متن زیارت نیز نیست؛ بلکه همان صحبت
 سند مراد است.

دلیل و ثابت یعقوب جعفری: وجود او در استناد تفسیر قمی
 برای اثبات و ثابت یعقوب بن جعفر، ورود نام او در تفسیر قمی^۲ بنابر مبنای مرحوم
 آقای خوئی دلیل بر وثاقت اوست.

اشکال: بطلان مبنای وثاقت رجال تفسیر قمی
 اما طبق نظر مختار، این مبنای تمام نیست و در بررسی وثاقت قاسم بن یحیی در
 سطور قبل بیان شد.

راه دوم: انجبار ضعف سند با عمل گروهی از اصحاب
 راه دوم برای اعتبار این روایت این است که عمل گروه قابل اعتمانی از علماء بر طبق
 این روایت، ضعف سند را جرمان می‌کند، هرچند مشهور بر طبق آن فتواند اده باشند.

اشکال اول: عدم احراز عمل فقهاء به این روایت
 اما مجرد فتوای پنج فقیه در شش کتاب به حرمت عزل^۳، دلالت بر این ندارد که
 مستند همگی روایت یعقوب جعفری باشد، به ویژه باتوجه به اینکه هیچ یک از

۱. الرجال لابن الغضائی، ص ۵۱.

۲. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۶۱.

۳. در ابتدای مبحث عزل، قائلین به حرمت عزل بیان شدند.

این بزرگان غیر از مرحوم ابن حمزة، این روایت را به عنوان دلیل ذکر نکرده‌اند^۱ بلکه سال‌ها بعد، مرحوم نراقی در مستند، مفهوم این روایت را به عنوان وجهی برای اثبات حرمت بشمرده است.^۲

اشکال دوم: عدم جبر سند در صورت مخالفت مشهور

به علاوه، اگر عمل مشهور هم جابر ضعف سند باشد، عمل گروهی از علماء در صورتی که مخالف مشهور فقهاء باشد به هیچ وجه نمی‌تواند جابر ضعف سند تلقی گردد.

توضیح مطلب: جابر بودن ضعف سند به واسطه عمل مشهور، از یکی از دو طریق می‌تواند باشد:

- طریق اول: از عمل مشهور اطمینان به صدور روایت حاصل می‌گردد؛ زیرا عمل ایشان از قرینه‌ای کشف می‌کند که در نزد آنان بوده و از ما پنهان است.

- طریق دوم: چون طریق علم (به طور کلی در فقه یا در شرایط حجتیت اخبار) مسدود است، با توجه به دلیل انسداد کبیر یا انسداد صغیر، ظن حجت می‌گردد و از عمل مشهور نسبت به یک روایت، برای ما ظن حاصل می‌گردد.

هیچ یک از این دو طریق در عمل گروهی از علمات تمام نیست؛ زیرا عمل این عده از علماء، اطمینان آور نیست و اگر هم ظنی از آن حاصل شود، ظن ضعیفی است و دلیل انسداد هر ظنی را معتبر نمی‌سازد، بلکه تالازم نباشد از ظن قوی به ظن ضعیف تعدی نمی‌شود. لذا برای اعتبار روایت تنها باید سند آن را تصحیح کرد.

۱. الوسیلة، ص ۳۱۴.

۲. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۷۵.

البته واضح است که مرحوم نراقی چنان‌که استادیه فرموده است این روایت را فقط وجهی برای جواز عزل مطرح کرده‌است نه اینکه دلالت آن را پذیرفته باشد؛ زیرا ایشان درباره مفهوم روایت فرموده‌است: «و الرابع بأن المفهوم إنما عددي أو وصفي، وهي منهما ليس بحجة» که در بررسی دلایل این روایت مطرح و بررسی می‌شود؛ ولی در هر حال مرحوم نراقی از نظر سندی این روایت را مخدوش ندانسته است.

راه سوم: فتاوی مرحوم صدوق با استناد به این روایت

ممکن است از راه دیگری سند را معتبر دانست و آن این است که مرحوم صدوق در کتاب فقیه، که کتاب فتوایی اوست، یک باب برای عزل منعقد کرده^۱ و در آن باب تنها همین روایت را آورده است. این نکته نشان می‌دهد که از نظر او این روایت قابل اعتماد است، به ویژه آن که صدوق -همانند استادش ابن ولید- متخصص در رجال و نقاد بوده است که از جمله می‌توان به نقد ایشان نسبت به اسانید کتاب نوادر الحکمة اشاره کرد^۲. از نظر روش رجالی، صدوق سخت‌گیر است و چنین نبوده که هر حدیثی را پذیرد و به سند آن اعتماد کند هرچند گاهی مرحوم صدوق واستادش نسبت به احادیث و منابع، متن‌شناسی داشته‌اند و از این جهت نیز متون را مورد نقادی قرار می‌داده‌اند.

از سوی دیگر کسی یعقوب جعفری را تضعیف نکرده است. البته یعقوب جعفری صاحب کتاب و تألیف نبوده یا تألیف او به دست مرحوم شیخ و نجاشی نرسیده؛ لذا در کتب فهرست نام وی نیامده است.

خلاصه آن که فتاوی مرحوم صدوق و فقهای دیگر را با استناد به این روایت می‌توان علامت اعتماد آنان به راوی و روایت مزبور به شمار آورد.

اشکال: عدم کشف فتاوی شیخ صدوق از اعتماد در امور غیر الزامی
 اما این راه نیز قابل مناقشه است؛ زیرا فتاوی مرحوم صدوق در صورتی نشانه اعتماد ایشان به استناد روایت است که در احکام الزامی باشد؛ زیرا پذیرش مبنای تسامح در ادله سنن در میان قدما امری شایع بوده است؛ لذا صدوق در این مسئله، صحیحة محمد بن مسلم را که دآل بر جواز است، نیز نقل کرده^۳ و این نشان می‌دهد که وی در مسئله قائل به جواز بوده و خواسته با ذکر روایت جعفری مواردی را استثنای کند که یا اصلاً کراحت ندارند یا کراحت ضعیفی دارند. بلی اگر فتاوی ایشان حرمت بود و از

۱. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۴۳.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۴۸، رقم ۹۳۹؛ فهرست الطوسي، ص ۴۱۰.

۳. مرحوم صدوق در فقیه در «باب ما أحلَ اللَّهُ عَزَّلَهُ من النكاحِ وَمَا حَرَمَ مِنْهُ» صحیحة محمد بن مسلم را نقل کرده بدون اینکه روایت معارض را نقل کند (کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۴۲، ح ۴۴۹۴)؛ و سال محمد بن مسلم آبا جعفر علیه السلام عن العزل قال: «الماء للزجل بصرفة حيث يشاء».

حرمت یک استثنای ذکر می‌کرد، نشانه اعتماد ایشان به سند روایت بود.

نتیجه نهایی: ضعف سند روایت یعقوب

نتیجه بررسی سندی این روایت آن است که روایت یعقوب جعفری از نظر سند قابل تصحیح نیست ولذا بافرض قبول دلالت آن، فقط به عنوان مؤید حرمت عزل قابل استناد است.

بررسی دلایل

برای اثبات دلالت روایت بر حرمت عزل تقاریب متعددی می‌توان بیان کرد.

تقریب اول: تمسک به مفهوم وصف یا عدد

تقریب اول این است که منطق روایت، عدم وجود «بأس» در شش مورد و مفهوم آن، ثبوت «بأس» در غیر از شش مورد مذکور در روایت است، وجود «بأس» دال بر تحريم عزل است.

اشکال: عدم حجیت مفهوم عدد و وصف

اما مرحوم نراقی در مستند^۱ و به تبع ایشان مرحوم آقای حکیم^۲ به استناد عدم حجیت مفهوم عدد یا وصف، در دلالت روایت جعفری مناقشه کرده‌اند.
بنابراین، حدیث مزبور با جواز عزل به طور مطلق منافاتی ندارد و نمی‌توان آن را دلیل حرمت عزل (در غیر موارد مذکور در حدیث) به شمار آورد.

پاسخ اول: وجود مفهوم بالجملة عدد در مقام تحديد

در پاسخ می‌توان گفت: هرچند عدد وصف یا القب، به نحو مطلق، مفهوم ندارد، ولی در مقام که مقام تحديد است، ظهور قوی در مفهوم دارد؛ زیرا متفاهم عرفی از تعییر امام علیهم السلام^{علیهم السلام} آن است که عزل در سایر موارد جایز نیست و جواز عزل منحصر به این موارد است. با این فرض که عزل به طور مطلق جایز باشد، چنین تعییری خلاف متفاهم عرفی است، همچنانکه اگر گفته شود که «ما دوازده امام داریم»، صراحت عرفی دارد که امام سیزدهم و چهاردهم و ... در کار نیست وائقه منحصر به دوازده نفراند.

۱. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۷۶.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۷۱.

بنابراین از کلام امام علیؑ در حدیث می‌توان انحصار جواز عزل را به شش مورد مذکور استفاده کرد.

پاسخ دوم: وجود مفهوم فی الجمله در روایت

اگر دلالت روایت بر مفهوم به نحو سالبه کلیه نیز انکار شود، دلالت روایت بر مفهوم به نحو سالبه جزئیه را نمی‌توان انکار کرد. این روایت کالصريح است که جواز عزل در همه موارد نیست و اگر در تمام موارد عزل جایز بود «لأبأس بالعزل» را مقید به «فی ستة وجوه» نمی‌کردند، خصوصاً که متعارف موارد مبادرت، مباشرت با زوجه دائمه حره است و رها کردن موارد متعارف و اکتفا کردن به بیان جواز در موارد دیگر، دلالت روشن دارد بر اینکه در موارد متعارف عزل، «لأبأس» و ممنوعیت وجود دارد.

تقریب دوم: تمسک به اطلاق مقامی

تقریب دوم استدلال به روایت برای اثبات حرمت عزل، تمسک به اطلاق مقامی است. اطلاق مقامی حدیث اقتضا دارد که حدیث دارای مفهوم و دآل بر انحصار باشد؛ به این بیان که به عنوان مثال هنگامی که در تعابیر فقهاء گفته می‌شود: «المشهور كذلك» اطلاق مقامی مشهور اقتضا می‌کند که غیر از این قول، قول دیگری مشهور نباشد و در این روایت هم وقتی گفته می‌شود «عزل در شش مورد جایز است» اطلاق مقامی روایت دلالت می‌کند که در غیر این شش مورد، عزل جایز نیست.

تقریب سوم: تمسک به اطلاق لفظی روایت

تقریب سوم این است که در «زید عالم»، «زید» مفهومی نداد و ممکن است عمرو هم عالم باشد، اما در «العالم زید» مفهوم دارد و عالم منحصر به «زید» است؛ زیرا تفاهم عرفی در قضایایی که به حمل شایع صناعی حمل می‌شود، این است که بر هر فردی که عنوان موضوع صدق می‌کند، عنوان محمول نیز صدق کند و محمول، أخص از موضوع نبوده بلکه باید یا مساوی یا أعم از موضوع باشد و أخص بودن محمول، خلاف اطلاق لفظی موضوع است. در روایت یعقوب جعفری آمده است: «لأبأس بالعزل في ستة وجوه»، گویا می‌فرمایند: «الجائز من العزل ستة وجوه» یعنی مواردی که عزل موجب گرفتاری نیست، این موارد است، هرچند تعبیر روایت، مبتدا و خبر نیست ولی شبیه جمله اسمیه است.

لذا اگر در روایت، اراده بیان جواز عزل در بعضی موضع شده بود و به باقی موارد نظر نبود، عبارت مناسب این بود: «لا بأس بالعزل في وجوده، منها...»

اشکال عام بر همه تقاریب سه‌گانه: عدم دلالت «بأس» بر حرمت در مقام اما اشکال همه تقاریب این است که نهایت دلالت این تقاریب، وجود «بأس» در عزل است؛ ولی کلمه «بأس» اختصاص به حرمت ندارد و لذا به اختلاف مواردی که کلمه بأس در آنها به کار رفته است، ممکن است معنای متفاوتی استفاده شود. معنای حقیقی «بأس» نوعی گرفتگی است و مبین تالی فاسد و عاقب سوء داشتن است و همین برای اطلاق «بأس» کافی است؛ لذا ممکن است این گرفتگی و تالی فاسد در مکروهات نیز اطلاق شود؛ چون در مکروهات نیز نوعی عاقب سوء وجود دارد، مثل آنکه موجب می‌شود بسیاری از اعمال، مقبول خداوند واقع نشود، یا تنزل رتبه پیدا شود؛ لذا کلمه «بأس» وضع‌آ در اعم از تالی فاسدهای تحريمی و تنزیه‌یی به کار می‌رود. البته اگر علی وجه الاطلاق در موردی اثبات بأس شد، بعيد نیست که مراد، بأس تحريمی باشد. مثلاً اگر در موردی ابتداء بفرمایند: «شعر خواندن در روز جمعه بأس دارد» بعيد نیست بالاطلاق، استفاده حرمت شود، و یا در بعضی از موارد، قرائتی وجود دارد که می‌بینیم سؤال از اصل جواز شده است، در اینجا اگر پاسخ داده باشند «فیه بأس» می‌فهمیم که یعنی جایز نیست و حرام است؛ زیرا در پاسخ سؤال، به کلی‌گویی اکتفا نمی‌شود، بلکه مطابق سؤال جواب داده می‌شود و این تطابق اقتضاء می‌کند که بأس دلالت بر تحريم کند. اما اگر ابتداء علی وجه الاطلاق اثبات بأس نشود و کلام امام علیهم السلام نیز در پاسخ به سؤال از جواز نباشد، در اینجا «بأس» قاصر از دلالت بر تحريم است.

لذا در جایی که معلوم است سائل، حکم اصل مسئله را می‌داند و فقط از برخی فروع آن سؤال می‌کند، مثلاً می‌پرسد که «شعر خواندن در مدانح و مراثی آنچه علیهم السلام چه حکمی دارد؟» اگر امام علیهم السلام بفرمایند «لابأس»، معلوم می‌شود که اجمالاً در برخی موارد دیگر، بأس است، ولی چون در مقام بیان از آن جهت نیست، سائل معنای بأس را مطابق معنای معلوم نزد خود می‌فهمد و نفی بأس را نیز به همان معنا می‌فهمد، یعنی اگر اصل مسئله حرمت باشد، در فرع مورد سؤال، نفی بأس دلالت بر نفی حرمت دارد و اگر اصل مسئله کراحت باشد، نفی بأس دلالت بر نفی

کراحت دارد.

به بیان دیگر، در این مورد و مواردی که با قرائت فهمیده می‌شود که حکم اصل مسئله نزد سائل یا نزد عموم مخاطبین معلوم بوده است، «لابأس» به همان معنای معلوم به کار رفته است، یعنی آن تالی فاسد و عواقب سوئی که در اصل مسئله موجود است (وسائل یا مخاطبین می‌دانند) در این فرض و این فرع وجود ندارد. حال اگر آن تالی فاسد حرمت باشد، نفی حرمت و اگر کراحت باشد، نفی کراحت استفاده می‌شود؛ لذا در چنین مواردی «لابأس» اعم از نفی تحریم و تنبیه خواهد بود و خود کلمه، دلالتی بر هیچ یک از این دو نخواهد داشت، بلکه با توجه به حکم اصل مسئله، باید مراد از آن را به دست آورد.

در روایت مورد بحث نیز فروع مسئله و بعضی از خصوصیات آن مطرح شده است، نه اصل حکم؛ زیرا فقط فرموده است: «در چند مورد بأس نیست، و مستثنیاتی وجود دارد؛ اما اینکه اصل حکم و مستثنی منه که در آن «بأس» وجود دارد تحریمی یا تنبیه‌ی است، بیان نشده و ساكت است.

روایت دوم: صحیحة محمد بن مسلم

الحسین بن سعید عن صفوان عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أحد همایش^۱ آنه سئل عن العزل فقال: «أما الأمة فلا بأس وأما الحرة فإني أكره ذلك إلا أن يشرط عليها حين يتزوجها». ^۱ اشکالی در سنده این روایت نیست.

بررسی دلالی
ولی دلالت روایت نیازمند بررسی است.

مراد از تعبیر «أكره»

درباره اینکه مراد از تعبیر «فإنني أكره» چیست، سه نظر وجود دارد:

- نظر اول: کراحت مصطلح؛ شهید ثانی فرموده که «کره» همان مفهوم مصطلح کراحت (تنبیه) است و اگر گاهی در معنای تحریم به کار رود، از

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۷، ح ۴۲؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۵۱، ح ۱.

باب مجاز و به سبب وجود قرینه است^۱. عده‌ای از فقهاء^۲ همین روایت را دلیل بر کراحت عزل شمرده‌اند.

نقد نظریه اول: برخی^۳ گفته‌اند، این نظر قابل مناقشه است؛ زیرا کراحت به معنای لغوی -که در روایات هم به همان معنای لغوی به کار رفته- به مفهوم مبغوض بودن است. مثلاً اینکه گفته می‌شود فلاانی این کار را «عن کرو» انجام داده، مراد انجامش با اکراه و بعض است. معلوم نیست که این مبغوضیت، مبغوضیت تنزیه‌ی باشد؛ همچنانکه تحریم هم، از آن استفاده نمی‌شود.

• نظر دوم: مبغوضیت تحریمی (حرمت)؛ برخی فقهاء برآن هستند که عند الاطلاق، از کراحت مبغوضیت تحریمی یعنی حرمت استفاده می‌شود و تنها با وجود قرینه می‌توان از این معنا دست برداشت و آن را حمل بر معنای مصطلح کراحت نمود. علامه در تذکره دلیل تحریم عزل را همین روایت آورده است^۴ و همچنین مرحوم آقای خوئی تعبیر کراحت را ظاهر در تحریم می‌داند^۵. در برخی منابع فقهی از جمله ایضاح^۶ و مستند^۷ نیز به عنوان دلیل حرمت مطرح شده، ولی مورد پذیرش قرار نگرفته است.

نقد نظریه دوم: این نظریه هم تمام نیست؛ زیرا کاربرد «اکره» و «یکره» و مشتقات آن در موارد کراحت مصطلح بدون قرینه به قدری زیاد است که نمی‌شود گفت برخلاف معنای موضوع له به کار رفته است.

و اگر کسی بگوید لفظ کراحت برای حرمت وضع نشده است، لکن معنای

۱. الروضة البهية (چاپ مجتمع الفکر)، ج ۳، ص ۱۵۶.

۲. مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۳۵۳؛ کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۶۹؛ کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۷۲.

۳. الحدائق الناضرة، ج ۲۲، ص ۸۸؛ مستمسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۷۱.

۴. تذکرة الفقهاء، (چاپ قدیم)، ص ۵۷۶.

البته ایشان در تذکره نه قول به تحریم و نه قول به کراحت را اختیار نکرده است.

۵. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۸، ص ۴۵۲؛ وج ۳۲، ص ۱۱۳.

۶. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۱۲۶.

۷. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۷۵-۷۶.

اطلاقی آن حرمت است و مقتضای اطلاق کراحت، مبغوضیت تحریمی است، این هم صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا بسیاری از موارد که ماده کراحت استعمال شده و قرینه متصلی در عبارت نبوده و با قرینه منفصل فهمیده می‌شود که مراد کراحت مصطلح است و حرمت نیست، باید تمام این موارد را خلاف ظاهر بدانیم که این امری بسیار مستبعد است. بنابراین لفظ کراحت در معنای حرمت وضع نشده و حتی مقتضای اطلاق آن نیز مفهوم حرمت نیست.

• نظر سوم: جامع مبغوضیت؛ برخی فقهاء از جمله فخر المحققین در ایضاح^۱، صاحب حدائق^۲ و مرحوم نراقی در مستند^۳ گفته‌اند واژه کراحت، مفهومی اعم از کراحت اصطلاحی و حرمت دارد و دال بر صرف مبغوضیت است، هرچند با قرائتی بر یکی از آن دو دلالت کند. نظر مختار همین نظر است؛ البته در موارد بیان حکم -در فرضی که روایت در مقام اجمال گویی نیست- آوردن جامع، ظهور عرفی در غیر الزامی بودن دارد؛ زیرا راه عرفی تفهمی الزامی بودن حکم، این نیست که از الفاظ جامع استفاده شود و اگر از چنین الفاظ جامعی استفاده شود، ظهور در غیر الزامی بودن حکم شکل می‌گیرد. اما چنین ظهور ثانوی همواره شکل نمی‌گیرد.

تقریب استدلال برای اثبات حرمت عزل با قرینیت صدر برای ذیل اما با این حال، در خصوص این روایت تقریبی برای قول به تحریم وجود دارد؛ راوی از مطلق عزل که سؤال می‌کند، امام علیه السلام^۴ در پاسخ تفصیل می‌دهند و می‌فرمایند: «اما الأمة فلا بأس» معلوم می‌شود که در عزل از حرمت، «بأس» هست و از سوی دیگر، نفی بأس، ظهور در نفی حرمت دارد^۵ همچنان‌که وجود بأس دال بر حرمت است و

۱. ایضاح الغواند، ج ۳، ص ۱۲۶.

۲. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۸۸.

۳. مستند الشيعة، ج ۱۶، ص ۷۵-۷۶.

۴. زیرا سؤال از جواز عزل است نه فروع مسئلنه، و در چنین شرایطی کلام امام علیه السلام^{علیه السلام} ظهور در جواز دارد. چنان‌که استاد در اشکال عام بر تقاریب سه گانه روایت یعقوب جعفری بیان فرمود.

از تعبایر فقها برمی‌آید که این نکته نزد آنان مسلم و مفروغ عنه بوده است، به طوری که مثلاً مرحوم نراقی^۱ و آقای حکیم^۲ در روایت قبلی، دلالت «فیه بأس» را بحرمت پذیرفته‌اند ولی گفته‌اند روایت یعقوب جعفری دلالت بر مفهوم (فیه بأس) ندارد. لذا در روایت مورد بحث نیز با توجه به تعبیر «نفی بأس» در بارهٔ امه و تقابل آن با حکم حزء، می‌توان گفت که عزل از حزء حرام است و معنای «اکره» در ذیل حدیث هم ذاتاً اعمّ از حرمت و کراحت است؛ ولی به قرینه صدر روایت، مراد کراحت تحریمی است؛ پس صدر روایت، دال بر حرمت است و ذیل روایت هم حرمت را نفی نمی‌کند؛ لذا حدیث، دال بر حرمت عزل است.

چند اشکال ممکن است در این مقام مطرح شود.

اشکال اول: عدم تقدم ظاهر صدر بر ظاهر ذیل

اشکال اول این است که اگر قرار است تصرفی در ظاهر روایت شود و مراد از کراحت حرمت باشد، به چه دلیل تصرف در ذیل، مقدم بر تصرف در صدر باشد؟ یعنی ممکن است به جای اخذ به ظهور «لابأس» در صدر و حمل کراحت در ذیل بر معنای تحریم، گفته شود «بأس» در صدر -که ظاهر در تحریم است- به قرینه کراحت در ذیل، حمل بر معنای اعم شود، و قهراً «لابأس» نفی اعم خواهد بود. به عبارت دیگر، چون کراحت در ذیل، ظاهر در معنای اعم (جامع مفوضیت) است، در صدر نیز همین جامع نفی شده است؛ لذا در مورد امه بعضی وجود ندارد و تالی فاسد و عواقب سوئی در کار نیست و در این فرض، دلالت روایت همانند روایت یعقوب جعفری ناتمام خواهد بود، و چون هیچ‌کدام از این دو تصرف (اخذ به صدر و تصرف در ذیل و یا عکس) اولویتی نسبت به دیگری ندارد، لذا دلالت روایت بر تحریم ناتمام است.^۳

۱. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۷۵.

۲. مستمسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۶۸ به بعد.

۳. به این نکته توجه شود که همچنان که ظهور «بأس» در تحریم، ظهور وضعی نیست، بلکه ظهور اطلاقی است، ظهور «اکره» در کراحت اصطلاحی نیز وضعی نیست تا گفته شود از ظهور اطلاقی بأس در تحریم به قرینه ظهور وضعی کراحت باید رفع یاد کرد. به علاوه اصل مبنای تقدم ظهور وضعی بر ظهور اطلاقی ناتمام است.

اشکال دوم: تفاوت تعبیر «اکره ذلك» با تعبیر «یکره ذلك»

اشکال دوم آن است که تعبیر «اکره ذلك» مانند «یکره» نیست تا گفته شود چون «یکره» در لسان روایات بر اعمّ از کراحت اصطلاحی و حرمت اطلاق می‌شود، در مقابل «لابأس» که قرار گرفت متعین در حرمت وجود بأس می‌شود، بلکه تعبیر «اکره ذلك» در روایت با «لابأس» تقابل ندارد و بر کراحت اصطلاحی حمل می‌شود و بر حرمت بالخصوص یا اعمّ از کراحت و حرمت حمل نمی‌شود.

پاسخ: دلالت قوی تعبیر «اکره ذلك» بر حرمت

اما این اشکال، صحیح نیست و تعبیر «اکره ذلك» نه تنها ظهور روایت در حرمت را ضعیف نمی‌کند بلکه آن را تقویت نیز می‌کند؛ زیرا با رجوع به کلمات قدماً روشن می‌شود انتساب کراحت به افراد، نشانگر فتوای آنها به کراحت است؛ مثلاً وقتی می‌گویند «وکره مالک» یعنی: «أفتی مالک بالکراحة» و در این روایت که حضرت فرموده‌اند: «فأنا أکره ذلك» یعنی «أفتی أنا بالکراحة» و انتساب کراحت به حضرت نشانه فتوای ایشان در مقابل عاقه است و با توجه به اینکه عاقه تازمان حضرت صادق علیه السلام قائل به کراحت اصطلاحی عزل بوده‌اند^۱، کراحت رامتشخص در حرمت می‌کند.

اشکال به پاسخ: رفع بد از ظهور با توجه به روایات دیگر

اما این پاسخ قابل مناقشه است؛ زیرا اگرچه ظهور قرینه فوق و اختصاصی بودن حکم امام علی^{علیه السلام} صحیح است یعنی حضرت در مقابل فقهای عامه، یک حکم ویژه‌ای صادر کرده‌اند؛ اما این قرینه، روایت رانص نمی‌سازد و با توجه به نص روایات دیگر که دال بر جوازاند، باید از این ظهور رفع بد کرد و به گونه‌ای این تعبیر امام علی^{علیه السلام} را برخلاف ظهور آن توجیه کرد. بدین بیان که در روایاتی از پیامبر اکرم علیه السلام درباره عزل، تعبیر «الوأد الخفي»^۲ به کار رفته بود؛ لذا جای این توهمند بوده است که حال که پیامبر علیه السلام این کار را تحریم کرده‌اند و بعضی از فقهای عامه متأخر همچون شافعی در بعضی از اقوالش^۳ و احمد در ظاهر کلامش به استناد همین مطلب از

۱. تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۶.

۲. این تعبیر به معنای «ازنده به گور کردن مخفی» است (المحيط في اللغة، ج ۹، ص ۳۹۶).

۳. الخلاف، ج ۴، ص ۳۵۹.

كتاب نكارة / جلد ٤

پیامبر اکرم ﷺ، حکم به تحریم داده‌اند که نشان از وجود چنین قولی در زمان امام باقر یا امام صادق علیه السلام دارد، چگونه است که ائمه موصومین علیهم السلام که فرزندان پیامبر ارتد، به این حکم عمل نمی‌کنند؟ لذا محتمل است که حضرت می خواسته‌اند با این تعبیر بفرمایند که این روایات نقل شده از پیامبر ﷺ به معنای تحریم نیست گرچه ظهور آنها به معنای حرمت باشد؛ لذا من همانند دیگران آن را حرام نمی‌دانم.

فرض دیگر این است که حضرت با حکم به کراحت می خواسته‌اند بفرمایند که اصلاً چنین روایاتی از ناحیه پیامبر ﷺ صادر نشده است و پیامبر ﷺ حکم

۱. در تأیید این مطلب که برخی از فقهاء متقدم، نظری مشابه شافعی و احمد داشته‌اند، دو عبارت ذیل قابل ذکر است:

الف. المحلى بالآثار، ٩، ص: ٢٢٤: «وصح المعنى منه عن جماعة كما روىينا عن حفاذ بن سلمة عن عبد الله بن عمر عن نافع: أن ابن عمر كان لا يعزل، وقال: لو علمت أحداً من ولدي يعزل لنكلهنه. قال أبو محمد: لا يجوز أن ينكل على شيء مباح عنده. ومن طريق الحجاج بن المنهاج نا أبو عوانة عن عاصم بن بهدلة عن زز بن حبيش أن علي بن أبي طالب كان يكره العزل. وروينا أيضاً من طريق شعبة عن عاصم عن زز عن علي بن يونس بن عبد الله نا أحمد بن عبد الله بن عبد البصیر نا أحمـد بن خالد نا محمدـ بن عبد السلام الخثـني نا محمدـ بن بشـار نا يحيـيـ بن سعيد القـدان نا سليمـان التـيـميـ عن أـبـي عمـرـ الشـيـبـانـيـ عن مـسـعـودـ أـهـلـ قـالـ فـيـ العـزلـ: هـمـ المـوـدـةـ وـدـةـ الـخـفـةـ

ورويتنا هذا الخبر من طريق سعيد بن منصور قال: نا معتمر بن سليمان الشيمي حدثني أبو عمرو الشيباني عن ابن مسعود أنه قال في العزل: هي الموهودة الصغرى
وبه إلى محمد بن بشيرنا عبد الرحمن بن مهدى ناشعة نازيد بن خمير عن سليمان بن عامر قال:
سمعت أنا أمامة الباهلي يقول وقد سئل عن العزل؟ فقال: ما كتبت أرى مسلماً يفعله
ومن طريق سعيد بن منصور نا هشيم أربأ ابن عون قال حدثني نافع عن ابن عمر قال: ضرب عمر
على العزل بعض بيته
ومن طريق سعيد بن منصور نا هشيم نا يحيى بن سعيد الأنصاري عن سعيد بن المسيب قال: كان
عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان ينكران العزل.»

ب. المعني (ابن قدامة)، ج ٧، ص ٢٩٩: «وقال ابن عباس: تستأذن الحرجة، ولا تستأذن الأمة».

٢. استاذ^ه: شافعی و احمد بن حنبل هر دو متاخر از امام صادق^{علیه السلام} می باشند؛ ولی با توجه به اینکه فقهیان بر خلاف اتفاق و تسلیم علماء فتوا نمی داده اند، علی القاعده برخی از فقهاء متقدم بر آنها که معاصر امام صادق^{علیه السلام} یا متقدم بر آن حضرت بوده اند، چنین نظری داشته و لااقل جای توهم آن بوده است که حضرت که فرزند پیامبر اکرم^{صلی الله علیه و آله و سلم} بوده اند بر خلاف عاقمه که به روایات حضرت رسول^{صلی الله علیه و آله و سلم} پایین نیستند، با استناد به این روایت بر خلاف تمام عame فتویه حرمت دهنند.

به تحریم نکرده‌اند، و با توجه به این احتمال که یهود چنین تعبیراتی در مورد عزل داشته‌اند، لذا بعید نیست که روایت «الواد الخفی» از اسرائیلیات باشد؛ لذا حکم امام به کراحت، ناظر به این جنبه باشد و نفی صدور روایت از ناحیه پیامبر کند.^۱

اشکال سوم: اراده اشمئاز از کراحت

اشکال سوم این است که ممکن است مراد از «اکره ذلك» اشمئاز نفسانی حضرت از این کار باشد؛ بنابراین این روایت دال بر حرمت نیست.

پاسخ: تبعیت اراده ائمه علیهم السلام از اراده الهی

اما این اشکال صحیح نیست؛ زیرا نفسانیت ائمه علیهم السلام هم تابع اراده الهی است «وما ينطق عن الهوى»^۲. بنابراین عزل مورد کراحت امام علیهم السلام مربوط به مکلفین است، نه فعل شخصی امام علیهم السلام. بیان این حالات نفسانی نیز روی جهات الهی و شرعی بوده است، نه اینکه صرف بیان یک حالت روحی باشد و بس، و همین جهت نیز مبین حکم شرعی است، و به علاوه بعید است که شیعه‌ای چون محمد بن مسلم به جای سؤال از حکم بخواهد روحیات حضرت را بداند، بلکه مراجعات به ائمه علیهم السلام هم برای فهمیدن حکم شرعی بوده است.

اگر گفته شود چرا ائمه علیهم السلام مختلف رفتار کرده، برخی عزل می‌کرده‌اند و برخی عزل نمی‌کرده‌اند، در پاسخ گفته می‌شود کراحت شرعی عزل، استثناهایی دارد و اختلاف سیره ائمه علیهم السلام به جهت اختلاف شرایط زمان بوده، مثلاً به جهت نامناسب بودن همسران عزل صورت می‌گرفته، همچون دختران امام کاظم علیهم السلام که به نقلی ازدواج نکرده‌اند. اشاره به اختلاف حضرت داود و حضرت سلیمان (علی نبینا و آله و علیهم السلام) هم برای تفہیم همین معنا است.^۳

۱. شاهد این مطلب روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در منابع عامه (سنن أبي داود (چاپ دارالكتاب العربي)، ج ۲، ص ۴۹۸) است: «إِنَّ رِجُلًا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ لِي جَارِيَةً وَإِنَا عَزَلْنَا عَنْهَا وَإِنَا أَكْرَهْنَا إِنْ تَحْمِلْنَا وَإِنَّ الْيَهُودَ تَحْدَثُ أَنَّ الْعَزْلَ الْمُؤْذَنَةَ الصَّغِيرِيَّ قَالَ كَذَبْتَ يَهُودًا لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْلُقَ مَا أَسْتَطَعْتُ أَنْ تَصْرِفَهُ».

۲. النجم، ۳.

۳. اشاره به اختلاف این دونبی مکرم علیهم السلام در روایت ابی بصیر از روایات تجویز عزل خواهد آمد.

روايت سوم: صحيحه دوم محمد بن مسلم

الحسن بن محبوب عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر^{عليه السلام}
قال: «سألته عن الرجل المسلم يتزوج المجنوسية فقال لا ولكن إن كانت له أمة
مجنوسية فلا بأس أن يطأها ويعزل عنها ولا يطلب ولدها».^١

چون تعبير «المجنوسية» در سؤال سائل آمده، لذا ممکن است امام^{عليه السلام} به
همین دلیل آن را در پاسخ درج کرده‌اند نه اینکه مجنوسی بودن کنیز، در جواز عزل
خصوصیت داشته باشد.

نقل کافی چنین است:

عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن محبوب عن
العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبي جعفر^{عليه السلام}
أ يتزوج المجنوسية قال لا ولكن إن كانت له أمة».^٢

این روایت به احتمال اقوى همان روایت تهذیب و فقیه است و سقطی در آن
صورت گرفته است؛ البته این احتمال نیز وجود دارد که مراد از روایت این باشد که
اگر کنیز مجنوسی دارد تمتع ازاوشکال ندارد و دیگر عزل در آن مطرح نشده است.

اشکال دلایلی: عدم ظهور «بأس» در حرمت در مقام

در هر حال این روایت دلالت بر حرمت عزل ندارد؛ زیرا بیان شد که در چنین
مواردی «بأس» ظهور در حرمت ندارد.^٣

روايت چهارم: روایات داعیم

در دعائم نیز، دو روایت دال بر حرمت عزل آمده است:

• روایت اول: عنه^{عليه السلام} أنه قال:

«الواد الخفي أن يجامع الرجل المرأة فإذا أحسن الماء نزعه منها فأنزله

١. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٤٠٧، ح ٤٤٢٣؛ تهذيب الأحكام، ج ٨، ص ٢١٢، ح ٦٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٥٤٣، ح ١.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٣٥٧، ح ٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٥٤٣، ذيل ح ١.

٣. در بررسی دلالت روایت یعقوب جعفری به تفصیل موارد ظهور «بأس» در حرمت بیان شد.

فيما سواها فلأتفعلوا بذلك فقد نهى رسول الله ﷺ أن يعزل عن الحرمة إلا بإذنها وعن الأمة إلا بإذن سيدها يعني ﷺ إذا كان لها زوج لأن ولدها يكون مملاوكاً للسيد فلا يجوز العزل عنها إلا بإذنه وكذلك للحرمة حق في الولد فلا يجوز العزل عنها إلا بإذنها فأما المملوكة فلا بأس بالعزل عنها ولا يلتفت إلى إذنها في ذلك.

ظاهر «فلأتفعلوا» وظاهر «فقد نهى رسول الله ﷺ» حرمت عزل است.

* روایت دوم: عن جعفر بن محمد رض أَنَّهُ قَالَ:

«لَا بَأْسَ بِالْعَزْلِ عَنِ الْحَرَّةِ بِإِذْنِهَا وَعَنِ الْأُمَّةِ بِإِذْنِ مَوْلَاهَا وَلَا بَأْسَ أَنْ يَشْرُطَ ذَلِكَ عِنْدَ النِّكَاحِ وَلَا بَأْسَ بِالْعَزْلِ مِنْ الْمَرْضِعِ مَخَافَةً أَنْ تَعْلُقَ فِي ضَرَرِ ذَلِكَ بِالْوَلَدِ رَوَى ذَلِكَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ».١

مفهوم روایت این است که عزل از حرّه دائمه در غیر از موارد ذکر شده جایز نیست. ولی سند این دو روایت دعائم معتبر نیست؛ لذا می توان این اخبار را فقط مؤید حرمت دانست.

نتیجه بررسی روایات تحریم

نتیجه بررسی روایات تحریم عزل، دو مطلب است:

مطلوب اول: عدم وجود روایت معتبر دال بر حرمت عزل

اولاً، دلالت روایات معتبر سندی بر تحریم تمام نیست و تنها روایت دعائم دلالتش تمام است ولی سند آن معتبر نیست؛ لذا روایت معتبر دال بر حرمت وجود ندارد.

مطلوب دوم: امکان حمل اخبار حرمت بر کراحت باللحاظ اخبار جواز ثانیاً، بافرض قبول تمامیت دلالت روایات معتبر بر حرمت، باید روایات جواز و امکان جمع عرفی این دو دسته نیز بررسی شود و چنان‌که در اشکال بر دلیل ششم خواهد آمد، جمع عرفی این دو دسته، حمل روایات حرمت بر کراحت است.

١. مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص ٢٣٣، ح ١٦٥٨٧؛ دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٢١٢، ح ٧٧٧.

٢. مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص ٢٣٤، ح ١٦٥٨٧؛ دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٢١٢، ح ٧٨٠.

دلیل ششم تحریم عزل: ترجیح روایات حرمت (مخالف عامه) بر روایات جواز

باقطع نظر از اشکالی که در دلیل پنجم (روایات حرمت عزل) آمد و بیان شد که هیچ روایت معتبر دال بر حرمت عزل وجود ندارد، قائلین به حرمت ممکن است برای مدعای خود به وجه دیگری هم استناد کنند و آن این است که با توجه به روایات جواز عزل، در مقام جمع بین دو دسته روایات حرمت و جواز باید قائل به تحریم شد.

توضیح آن که طبق مبنای برخی فقهاء مانند مرحوم آقای خوئی^۱، دو تعبیر «فیه بأس» و «لا بأس» جمع عرفی ندارند؛ زیرا نمی‌توان در یک کلام آن دورا با هم آورد؛ لذا در مقام، باید به اخبار علاجیه رجوع کرد. از سوی دیگر معظم علماء تازمان امام صادق علیه السلام قائل به جواز عزل بوده‌اند، هرچند برخی آن را مکروه شمرده‌اند. علامه در تذکره از تعداد قابل توجهی از صحابه،تابعین و فقهای معاصر با امام صادق علیه السلام یا قبل از ایشان قول به کراحت رانقل کرده است.^۲ البته فرموده است که یکی از دو قول شافعی و ظاهر کلام احمد، قول به حرمت است.^۳ ولی این مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا شافعی^۴ دو سال پس از وفات امام صادق علیه السلام و احمد حنبل^۵ هم شانزده سال پس از وفات آن حضرت به دنیا آمدند و نظر آنها مخلّ به مطلب مذکور نیست و

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۴، ص ۲۴۴.

این مبنای آقای خوئی از آقای نایبینی اخذ شده است و آقای خوئی نیز در اجود التقریرات آن را رد نکرده است (أجود التقريرات، ج ۱، ص ۵۳۶).

۲. تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۶.

۳. تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۶.

۴. التقید لمعرفة رواة السنن والمسانيد، ص ۴۴: «ولد الشافعي في سنة خمسين ومائة ومات في آخر يوم من رجب سنة أربع ومائتين»؛ تاریخ العلماء الشعوبین، ص ۲۲۰: «مات سنة أربع ومائتين ولد آخر وخمسون سنة»؛ تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۶۸: «ولد الشافعي في سنة خمسين ومائة ومات في آخر يوم من رجب سنة أربع ومائتين».

۵. سیر السلف الصالحين، ص ۱۰۵۳: «قال أحمدر: ولدت سنة أربع وسبعين ومائة».

با توجه به اینکه شهادت امام صادق علیه السلام ۱۴۸ قمری بوده (ایتیات الوصیۃ، ص ۱۸۹) «او کان عمر أبي عبد الله علیه السلام ستا و سنتین سنّة، و قبض في سنّة ثمان وأربعين و مائة من الهجرة و كان مولده في سنّة ثلاث وثمانين من الهجرة»^۶ ۱۶ سال فاصله بین شهادت حضرت علیه السلام و تولد احمد (۱۶۴ قمری) و ۲ سال فاصله بین شهادت حضرت علیه السلام با تاریخ ولادت شافعی (۱۵۰ ق) بوده است.

معظم فقهای متقدم عامه قائل به جواز بوده‌اند. بنابراین با تعارض روایات و رجوع به اخبار علاجیه، روایات اخذ بمخالف عامه^۱ افتضا می‌کند که روایات حرمت مقدم شود چنان‌که برخی از فقهای بزرگ^۲ قائل به حرمت شده‌اند.

اشکال: تقدیم جمع عرفی برگردان به مرجحات

اما این بیان وقتی تمام است که جمع عرفی بین روایات جواز و حرمت ممکن نباشد؛ لذا باید ابتدا روایات کثیره مجازه و امکان جمع عرفی آن‌ها با روایات حرمت عزل بررسی شود. در ادامه، به بررسی این روایات پرداخته می‌شود. به دلیل اینکه برخی روایات جواز، صریح در ترخیص عزل است؛ لذا اخبار حرمت قابل حمل بر کراحت است و نوبت به مرجحات نمی‌رسد.^۳

ادله جواز عزل (روایات مجوزه) و بررسی آن

روایات متعددی دال بر جواز عزل است. در ذیل به بررسی این اخبار پرداخته خواهد شد.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۰۶، ح ۱؛ و ص ۱۱۶، ح ۲۴؛ و ص ۱۱۸، ح ۱۲۳-۱۲۴، ص ۳۰-۳۱، ۲۹، ۳۲، ۳۳، ۳۴.

۴۶ و ۴۲

۲. برای نمونه: المبسوط، ج ۴، ص ۲۶۷؛ الخلاف، ج ۴، ص ۳۵۹؛ اللمعة الدمشقية، ص ۱۷۴.

۳. همان‌طور که استاد^۴ مکرر فرموده است، مبنای مرحوم آقای خونی در ملاک جمع عرفی که در متن در سطور قبل بیان شد، ناتمام است؛ زیرا گاهی دو کلام منفصل در دو مقام القاء شده است، مثلاً اگر به عنوان یک دستور اخلاقی به طلبه‌ها گفته شود نماز شب واجب است و در مقام بیان حکم شرعی گفته شود نماز شب واجب نیست، این دو کلام هیچ تعارضی ندارند، در حالی که اگر در کلام واحد جمع شوند قابل جمع نیست. علاوه بر این اشکال، استاد^۵ اشکال دیگری نیز وجود دارد؛ زیرا نفس اتصال، ممکن است قرینیتی ایجاد کند و منشأ این شود که عرف بین دو کلام جمع کند برخلاف کلام منفصل؛ لذا باید روایات مجوزه بررسی شود تا بتوان درباره جمع عرفی بین روایات حرمت و جواز قضاوت کرد. با توجه به اینکه عمده روایات جواز (مانند روایات محمد بن مسلم، صحیحة أبي عبد الرحمن الحناء و مونقة عبد الرحمن أبي عبد الله) صریح در ترخیص‌اند، روایات حرمت حمل بر کراحت خواهد شد.

روایت اول: صحیحه رفاعة

ابن محبوب عن رفاعة قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام أشتري الجارية فربما احتبس طمثها من فساد دم أو ريح في الرحم فتسقى الدواء لذلك فتطمث من يومها أفيجوز لي ذلك وأنا لا أدرى ذلك من حيل هو أو من غيره فقال لي لانفع ذلك قلت له إنما ارتفع طمثها منها شهرا ولو كان ذلك من حيل إنما كان نطفة الرجل الذي يعزل فقال لي إن النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقة ثم إلى مضغة ثم إلى ما شاء الله وإن النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم يخلق منها شيء فلا تسقها دواء إذا ارتفع طمثها شهراً وجاز وقتها الذي كانت تطمث فيه».١

تقریب استدلال: تقریر ارتکاز جواز عزل در نزد سائل

تقریب استدلال به صحیحه رفاعة این است که در نزد سائل عزل نطفه جایز است و امام عليه السلام نیز آن را تأیید کرده و تفاوت عزل با خوردن دوا از سوی زنی را بیان می‌کنند که زمان عادت او به تأخیر افتاده و نمی‌داند در اثر مرض است یا در اثر حمل. موضوع روایت گرچه جاریه است؛ ولی به دو جهت اختصاص به جاریه ندارد:

۱. از سؤال برمی‌آید که ارتکاز سائل، جواز عزل برای مطلق «رجل» بوده است و این ارتکاز تقریر شده است؛ زیرا در تنظیری که راوی ذکر کرده (وإنما كان نطفة الرجل الذي يعزل) و امام عليه السلام آن را تقریر فرموده، کلمه «الرجل» ذکر شده نه «المالك» و این نشان می‌دهد که عزل در غیر مالک (شوهر) هم جایز است.
۲. تعلیلی که امام در پاسخ می‌فرمایند، به جاریه ارتباط خاصی ندارد و عام است؛ بنابراین، روایت رامی توان از روایات مجوزه شمرد.

۱. سند کامل این روایت به قرینه روایت قبلی در کافی چنین است: «عَدَّةٌ مِّنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ

مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي مُحْبَّبٍ عَنْ رَفَاعَةَ بْنِ مُوسَى التَّخَّاسِ قَالَ: ...».

۲. الكافي، ج ۳، ص ۱۰۸، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۳۲۸، ح ۱.

اشکال: عدم تناقض بین جواز ذاتی و وجوب ناشی از حق زوجه
اما این استدلال قابل مناقشه است؛ زیرا جواز ذاتی عزل منافاتی با وجوب ناشی از
حق زوجه ندارد.

11

در عزل دو بحث وجود دارد:

- بحث اول: آیا عزل ذاتاً جایز است یا محرم؟
 - بحث دوم: آیا عزل با حق زوجه تنافسی دارد یا خیر؟ در نتیجه، عزل باید با اجازه زوجه صورت گیرد یا بدون اجازه زوجه هم جایز است؟

آنچه روایت رفاهعه بدان ناظر است، جواز ذاتی عزل است و این امر، منافات با وجود حق زوجه در این مورد ندارد. در روایت رفاهعه، امام علیؑ بین فرض حمل و عزل فرق قائل شده‌اند. در حمل، ذاتاً سقط جایز نیست و اگر زوجین با هم قرار هم بگذارند که در صورت حمل، مرد یا زن حق سقط داشته باشد، شرط مخالف کتاب و سنت است؛ اما در عزل چنین شرطی خلاف حکم الله نیست و ذاتاً جایز است؛ لذا در متعه -چنان که خواهد آمد- بالاجماع عزل جایز است و در فرض شرط یا رضایت زوجه نیز چنین است؛ بنابراین، از روایت رفاهعه فقط می‌توان استفاده کرد که عزل ذاتاً جایز است؛ اما اینکه زوجه حقی ندارد و حتی در فرض عدم رضایت او چنین کاری جایز باشد، از روایت رفاهعه برداشت نمی‌شود.

روایت دوم: صحیحه محمد بن مسلم

محمد بن يحيى عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي مُحْبُوبٍ عَنْ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ ذَاكُ إِلَى الرَّجُلِ يَصْرُفُهُ حَيْثُ شَاءَ».١
اَيْنَ روایت در فقهیه به این صورت است: «سَأَلَ مُحَمَّدَ بْنَ مُسْلِمٍ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الْعَزْلِ قَالَ الْمَاءُ لِلرَّجُلِ يَصْرُفُهُ حَيْثُ شَاءَ».٢
در هر حال، این روایت صحیحه است.٣

١. الكافي، ج ٥، ص ٥٤، ح ٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٧١، ح ١.

٢. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٤٢٢، ح ٤٤٩٤.

۳. طریق مرحوم صدوق به محمد بن مسلم در مشیخه فقیه نیز طریق صحیح است. کتاب من لا پحضره

رواية سوم: موثقة محمد بن مسلم به نقل يعقوب بن سالم

أحمد بن محمد العاصمي عن علي بن الحسن بن فضال عن علي بن أسباط عن عمه يعقوب بن سالم عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لَا بَأْسَ بِالْعَزْلِ عَنِ الْمَرْأَةِ إِنْ أَحْبَتْ صَاحِبَهَا وَإِنْ كَرِهْتْ لِيْسَ لَهَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ».^١

بررسی سندي

کلینی از احمد بن محمد عاصمی - که ثقه است - روایت رانقل کرده است. علی بن حسن بن فضال فطحی، ثقه^٢ است. علی بن اسباط^٣ یا امامی و یا فطحی، ثقه است. یعقوب بن سالم^٤ ثقه و محمد بن مسلم هم عدل امامی است؛ لذا روایت موثقه است.

رواية چهارم: موثقة محمد بن مسلم به نقل علاء بن رزين

البرقی عن القاسم بن محمد عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام الرجل تكون تحته الحرة يعزز عنها قال ذلك إليه إن شاء عزل وإن لم يشأ لم يعزل». ^٥

الفقيه، ج ٤، ص ٤٢٤: «و ما كان فيه عن محمد بن مسلم الشفقي فقد روته عن علي بن أحمد بن عبد الله ابن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن جده أحمد بن أبي عبد الله البرقى، عن أبيه محمد بن خالد، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم».

١. الكافي، ج ٥، ص ٥٠٤، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ١٥٠، ح ٤.

٢. رجال النجاشي، ص ٢٥٧، رقم ٦٧٦.

٣. على بن اسباط فطحی بوده و برخی گفته‌اند از آن رجوع کرده است (رجال الكثي، ص ٥٦٣، رقم ١٥٦١؛ رجال النجاشي، ص ٢٥٢، رقم ٦٦٣).

٤. رجال النجاشي، ص ٤٤٩، رقم ١٢١٢.

٥. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٤٦١، ح ٥٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ١٥٠، ح ٥.

بررسی سندی: توثیق قاسم بن محمد جوهری

در سند روایت مراد از القاسم بن محمد، جوهری است^۱ که هرچند واقعی است^۲

۱. به عنوان نمونه با مراجعه به کتاب‌های محسان برقی، کافی، تهذیب و کتب شیخ صدوق، روش است که محمد بن خالد برقی از جوهری با تصریح به نام او بسیار روایت نقل کرده است. از سویی، جوهری نیز همانند علاوه بر زین از اهالی کوفه است.

قابل ذکر است که قاسم بن محمد در این سند، اصفهانی معروف به کاسولا نیست؛ زیرا در هیچ سندی قاسم بن محمد با لقب اصفهانی که برقی پدر از وی نقل کرده باشد وجود ندارد، بلکه برقی پسر یعنی احمد بن محمد بن خالد راوى کتاب کاسولا است:

رجال الطوسي، ص ۴۳۶، رقم ۷: «القاسم بن محمد الأصفهاني المعروف بکاسام روی عنه أحمد بن أبي عبد الله».

لذا اصفهانی متأخر از جوهری است، خصوصاً که حسین بن سعید - که از مشایخ برقی پسر است - از جوهری بسیار روایت کرده است. بله در مواردی که مروی عنه قاسم، متفرقی باشد، اصفهانی مراد است؛ زیرا او راوى کتاب متفرقی است (کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۶۷)؛ و مکان فیه عن سلیمان بن داود المتفرقی فقد رویته عن أبي عثیمین عن سعد بن عبد الله، عن القاسم بن محمد الأصفهانی، عن سلیمان بن داود المتفرقی المعروف بابن الشاذکونی؛ رجال النجاشی، ص ۱۸۵، رقم ۴۸۸: «سلیمان بن داود المتفرقی أبو أيوب الشاذکونی بصري ليس بالمتحققاً بنا غير أنه روی عن جماعة أصحابنا من أصحاب جعفر بن محمد عليهما السلام و كان ثقة له كتاب أخبرناه عدة من أصحابنا عن محمد بن وهب بن محمد قال: حدثنا أبو القاسم علي بن محمد بن كثير بن حمودي العسكري الصوفي قال: حدثنا أبو عبد الرحمن محمد بن أحمد الزعفراني عن القاسم بن محمد عنه به»).

۲. رجال الطوسي، ص ۳۴۲، رقم ۱: «القاسم بن محمد الجوهری له کتاب واقفي».

استادیه این احتمال را هم مطرح کرده است که ساید او واقفی نباشد؛ زیرا به گمان قوی کلام شیخ در رجال، به رجال مرحوم کشی مستند باشد. کشی می‌گوید: «قال نصر بن الصباح: القاسم بن محمد الجوهری لم يلق أبا عبد الله عليهما السلام وهو مثل ابن أبي غراب وقالوا إنه كان واقفياً» (رجال الكتب، ص ۴۵۲، رقم ۸۵۳)؛ در حالی که نصر بن صباح از غلات است (رجال النجاشی، ص ۲۲۸، رقم ۱۱۴۹: «نصر بن صباح أبو القاسم البلاخي غال المذهب. روی عنه الكشي له کتب منها: كتاب معرفة الناقلين كتاب فرق الشيعة. أخبرنا الحسين بن أحمد بن هدية قال: حدثنا جعفر بن محمد قال: حدثنا محمد بن عمر بن عبد العزير الكشي عنه») و توثیق ندارد.

از سویی دیگر، طبق نظر استادیه احتمال قوی وجود دارد که واقفی‌های بسیاری که مرحوم شیخ در کتاب رجال خود نام برده و مرحوم نجاشی و خود مرحوم شیخ در فهرست کمتر از آنها را به عنوان واقفی نام برده‌اند، از واقفه‌های اولیه باشند که بعداً مستبصر شدند، ولذا به دلیل اینکه روایاتی که از آنها نقل شده، در هنگام استقامت اینها بوده، مرحوم نجاشی و مرحوم شیخ در فهرست، دیگر متعرض این جهات نشده‌اند.

ولی طبق نظر مختار، نقه است؛ زیرا حسین بن سعید راوی کتاب اوست؛ پس روایت، موئنه است.

روایت پنجم: موئنه عبد الرحمن بن ابی عبد الله

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن این فضال عن ابن بکیر عن عبد الرحمن بن ابی عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن العزل فقال ذاك إلى الرجل». ^۱
 عبد الرحمن بن ابی عبد الله، همان عبد الرحمن بن میمون و از ثقات است^۲ و این فضال و ابن بکیر هم، هرچند که فطحی مذهب‌اند؛ ولی از ثقات‌اند^۳؛ لذا این روایت، موئنه است.

روایت ششم: صحیحه ابی عبد الرحمن الحذاء (أیوب بن عطیة)

ابو علی الأشعري^۴ عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن ابی عمیر عن

۱. تنها در تهذیب بیش از ۴۰ روایت از او به واسطه حسین بن سعید نقل شده است؛ البته در برخی از اسناد، صفوان (برای نمونه: تهذیب الأحكام، ج ۳، ص ۲۵۷؛ و ص ۲۶۰-۲۵۹، ح ۴۸؛ و ح ۷، ص ۲۶۳، ح ۶۱) و ابن ابی عمیر (برای نمونه: تهذیب الأحكام، ج ۸، ص ۸۷، ح ۲۱۶) نیز از او روایت نقل کرده‌اند و طبق مبنای استاد^۵ این دلیل بر وثاقت خواهد بود؛ اما چنان‌که ایشان در برخی مباحث کتاب النکاح در ذیل مسائل شرائع (بررسی حق فسخ مرد در صورت معلوم شدن زایده بدون زن بعد از عقد) فرموده است نقل صفوان و ابن ابی عمیر از جوهری ثابت نیست که تفصیل آن در همان مبحث خواهد آمد.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۰۴، ح ۱؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۴۹، ح ۲.

۳. رجال الطوسي، ص ۲۳۶، رقم ۱۲۵؛ رجال النجاشي، ص ۳۰، رقم ۶۲.

۴. فهرست الطوسي، ص ۱۲۳، رقم ۱۶۴؛ و ص ۲۵۴، رقم ۴۶۴.

۵. توضیح بیشتر: در جامع أحادیث الشیعه [ج ۲۰، ص ۲۱۲، ح ۳]، سند حدیث چنین است «محمد بن یحیی عن ابی علی الأشعري عن محمد بن عبد الجبار...» در حالی که محمد بن یحیی که محمد بن یحیی العطار است با ابو علی اشعری که همان احمد بن ادريس است در یک طبقه و هر دو از مشایخ بدون واسطه کلینی هستند و منشأ اشتباہ در جامع الاحادیث آن است که شیخ در تهذیب در هنگام نقل روایات این باب از کافی در یک سند از محمد بن یعقوب با ضمیر تعییر کرده است و پس از آن روایتی را که محمد بن یحیی در صدر سند آن است به صورت معلق ذکر کرده و سپس روایت مورد بحث را باز هم با ضمیر آورده است، و هرچند ظاهر بدوى اسناد، رجوع ضمیر به محمد بن یحیی است ولی کسانی که با اسناد کافی و روش شیخ در تهذیب آشنا باشند، در ارجاع ضمیر به محمد بن

عبد الرحمن الحذاء عن أبي عبد الله علیه السلام قال:

«كان علي بن الحسين عليهما السلام لا يرى بالعزل بأس فقرأ هذه الآية: (وَإِذَا حَدَّ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ طُهُورِهِ ذُرِّيَّتُهُمْ وَأَشَهَّهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلْتَثُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلِّي) ^۱ فكل شيء أخذ الله منه الميثاق فهو خارج وإن كان على صخرة صماء» ^۲.

اثبات اعتبار سند با بيان احتمالات سه گانه در سند

در این روایت تنها اعتبار عبد الرحمن الحذاء نیاز به برسی دارد، بر مبنای وثاقت مشایخ ابن ابی عمیر می توان وثاقت وی را ثابت کرد. البته در سند اشکالی دیده می شود؛ زیرا ابن ابی عمیر و صفوان هر دو در یک طبقه بوده، بلکه صفوان اندکی تقدم طبقه بر این ابی عمیر دارد، لذا روایت صفوان از ابن ابی عمیر بسیار بعيد است. در حل این اشکال می توان محتملاتی رامطرح کرد:

- احتمال اول: کلمه «عن» بعد از صفوان مصحف «واو» بوده و ابن ابی عمیر معطوف بر صفوان است؛ لذا وجه دیگری برای اعتبار عبد الرحمن حذاء بر پایه اعتبار مشایخ صفوان پدید می آید.

- احتمال دوم: سند این روایت ممکن است چنین باشد: «... صفوان عن ابن عمیره و عبد الرحمن الحذاء عن ابن عبد الله علیه السلام»؛ زیرا احتمال اول مبتنی بر نسخه چاپی کافی (چاپ اسلامیه) مطرح شد، در حالی که در اینجا نسخ مختلفی وجود دارد که احتمال دوم را مطرح می کند.^۳ مراد از

بعقوب تردید نمی کنند و ابن عدم توجه، باعث شده است که در جامع الاحادیث، محمد بن یحيی در صدر سند این روایت واقع شود در حالی که نقل او از ابو علی اشعری غیر متعارف است. اشتباه دیگری که در جامع الاحادیث است و منشأ آن همان نقل شیخ در تهذیب است، آن است که هرچند که در کافی اسناد بدون هیچ اشکالی آمده است در حاشیه جامع الاحادیث آن معلق بر سند سابق دانسته و محمد بن یحيی را در صدر سند کافی نیز مفروض دانسته است. به هر حال، بودن یابودن محمد بن یحيی العطار که از اجلاء نقائص است در اعتبار روایت تأثیری ندارد.

۱. الأعراف، ۱۷۲.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۴، ح ۴؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۹، ح ۳.

۳. مراد این نیست که برخی نسخ چنین است بلکه مراد آن است که با توجه به اینکه «ابن عمیره» از نظر طبقه می تواند مروی عنه صفوان باشد جنان که در برخی اخبار چنین است (کامل الزیارات، ص ۱۸۸).

ابن عمیره، سیف بن عمیره از روایات ثقه است.^۱ طبق این احتمال هرچند در اعتبار سند تردیدی باقی نمی‌ماند و اعتبار آن بر مبنای وثاقت مشایخ صفوان هم نخواهد بود؛ ولی با توجه به عطف عبد الرحمن حذاء و عدم انحصار اوی (عبدالرحمن) در طبقه مشایخ صفوان، دیگر نمی‌توان وثاقت عبد الرحمن حذاء را تیجه گرفت؛ زیرا طبق مبنای توثیق مشایخ صفوان، تنها مشایخی ثقه هستند که منحصر بوده یا همراه وی راوی ثقه‌ای واقع نشده باشد.

• احتمال سوم: حق این است که نسخه صحیح چنین است: «صفوان عن ابن عطیه ابی عبد الرحمن الحذاء»^۲؛ لذا مراد از ابو عبد الرحمن حذاء در سند، ایوب بن عطیه است که در رجال نجاشی ترجمه و صریحاً توثیق شده^۳ لذا سند بی‌اشکال است.^۴

ح (۳) لذا ممکن است در استنساخ به جای «ابن عمیره» به جهت انس ذهنی با فردی مشهور مثل «ابن ابی عمریر»، «ابن ابی عمریر» نگاشته شده باشد. چنان‌که در برخی نسخ روایت مورد بحث، «ابی عمریر» ثبت شده است (الکافی (دارالحدیث)، ج ۱۱، ص ۱۵۵) لذا ممکن است طبق این نسخه اخیر، «ابی عمریر» مصحف «ابن» باشد.

۱. رجال النجاشی، ص ۱۸۹، رقم ۵۰۴؛ فهرست الطوسي، ص ۲۲۴، رقم ۳۳۳.

۲. ر.ک: الکافی (دارالحدیث)، ج ۱۱، ص ۱۵۵.

۳. رجال النجاشی، ص ۱۰۳، رقم ۲۵۵.

۴. توضیح بیشتر: در سند روایت فوق، در نسخ و مصادر اختلاف بسیاری دیده می‌شود. در برخی نسخ تهذیب به جای «عن» بعد از «ابن ابی عمریر» «واو» دیده می‌شود. در نسخه چاپ سابق کافی (ج ۲، ص ۵۹)، «عن ابی عمریر»، در نسخه چاپی تهذیب (ج ۷، ص ۴۱۷ ح ۴۲)، و در برخی نسخ کافی: «عن ابی عمریر»، و در برخی نسخ دیگر کافی: «وابن ابی عمریر و عبد الرحمن...» و در حاشیه وسائل از برخی نسخ: «عن ابی عمریر عبدالرحمن الحذاء» آمده است. این اختلاف بسیار در نسخ، نشان از خللی جدی در سند است. از سوی دیگر عبد الرحمن حذاء در جایی جز کافی (ج ۷، ص ۱۸۱، ح ۵: صفوان بن یحیی عن عبد الرحمن الحذاء عن ابی عبد الله علیہ السلام) دیده نشده و ظاهراً عنوان صحیح در این سند کافی، عن ابی عبد الرحمن الحذاء است که نجاشی وی را به عنوان «ایوب بن عطیه ابی عبد الرحمن الحذاء» ترجمه کرده و صفوان بن یحیی را راوی کتاب وی قرار داده است. برخی نیز ابی عبد الرحمن الحذاء را از اصحاب الصادق علیہ السلام دانسته و روایت وی از آن حضرت وغیر آن در اسناد وجود دارد (کافی، ج ۳، ص ۴۹۳، ح ۹؛ تهذیب، ج ۱، ص ۴۶۹، ح ۱۸۵). نکته جالب توجه این است که نجاشی در طریق خود به وی می‌گوید: «... حدثنا صفوان بن یحیی قال حدثنا ابو عبد الرحمن بن عطیه

روايت هفتم: موثقه أبي بصير

سعد بن عبد الله فى بصائر الدرجات عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب (و
الحسن) بن موسى الخشاب و محمد بن عيسى بن عبيد عن على بن أسباط عن
يونس بن عبد الرحمن عن إسحاق بن عمّار عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام
قال: «قلت له ما تقول في العزل فقال كان علي عليه السلام لا يعزل وأنا أنا فأعزل فقلت هذا
خلاف فقال ما ضر داود أن خالفه سليمان والله يقول: (فَهَمَنَاهَا سُلَيْمَانٌ)».^۱

طبق اين روايت، سيره عملی حضرت اميرالمؤمنین و حضرت صادق عليهم السلام در
مسئله عزل متفاوت بوده؛ ولی اين اختلاف، اشكالی ندارد و هر دو در جای خود
صحیح بوده است. چه بساعزل امام صادق عليهم السلام به اين جهت بوده که مشکل اولاد
ناصالح مطرح بوده و امام عليه السلام بر آن واقف بوده و باعزل در صدد جلوگیری از آن بوده^۲
يا در مواردي عزل می کرده که استثناء از کراحت عزل بوده است. به هر حال، منشأ
اختلاف عمل اين دو امام بزرگوار عليهم السلام اختلاف شرائط بوده، مانند اختلاف دو نبی
بزرگ يعني داود و سليمان عليهم السلام که در آيه قرآن بدان اشاره شده است. همان تفہیمی
که در آيه قرآن به حضرت سليمان نسبت داده شده^۳ درباره ائمه هم بوده است.

بكتابه «رجال النجاشي، ص ۱۵۳». اين عبارت نشان می دهد که ابوبن عطیه به کتبه معروف بوده
است. با توجه به آنچه گذشت ظاهراً اصل سنده بحث چنین بوده است: صفوان عن ابن عطیة أبي
عبد الرحمن الحذا، و سپس کلمه «عطیة» به عمر يا عمیره تصحیف شده (که این دو واژه بسیار در
كتابت شبیه عطیه هستند) و نیز «ابی» به «عن» تبدیل شده و سپس «ابن عمر» یا «ابن عمیر» به این
ابی عمر که راوی بسیار مشهوری است بدلت گشته است. در نسخ گاه یک یا چند تصحیف از این
دست رخداده و اختلاف شدید نسخ را پدید آورده است.

مؤید احتمال فوق اين است که ابی عبد الرحمن الحذا در نسخه چاپی محاسن (ج ۱، ص ۱۴۲، ح ۲۷)
به عبد الرحمن الحذا تبدیل شده ولی در نسخه بحار (ج ۲۷، ص ۹۱، ح ۴۶) به صورت صحیح آمده
که نقل تفسیر عیناشی (ج ۱، ص ۱۶۹) نیز آن را تأیید می کند.

۱. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۵۰، ح ۲۷.

۲. مطلب فوق با عدم تأثیر عزل در تحقق فرزند - که در اشكال بر تمسک به حرمت تضییع مال بیان
شد - منافات ندارد زیرا ممکن است گاهی در قضای الهی چنین تأثیری وجود داشته باشد و ائمه عليهم السلام
به آن واقف‌اند.

۳. الأنبياء، ۷۸-۷۹: «وَذَلِكَ وَسْلَيْمَانٌ إِذْ نَكَبَتِنَّ فِي الْحَرْبِ إِذْ نَكَبَتِنَّ فِي غَمَّةِ الْقَوْمِ وَكُلُّ الْجَمِيعِ شَاعِيْنَ
• فَهَمَنَاهَا سُلَيْمَانٌ وَكُلُّاً مَا تَبَيَّنَ لَهُ كُلُّاً وَسَخَنَّا مَعَ دَلَوْدَ الْجِبَالِ يَسْتَخِنُ وَالظَّيْرَوْ كُلُّاً فَاعْلَيْنَ»

روایت هشتم: روایت اسماعیل بن عیسیٰ اشعری

احمد بن محمد بن عیسیٰ عن سعید بن اسماعیل عن أبيه قال: «سألت الرضا عليه عن رجل تزوج امرأة بشرط أن لا يتورثا وأن لا يطلب منها ولدا قال لا أحب».١

نکریب استدلال: ظهور «لا أحب» در کراحت

مردی با زنی ازدواج کرده است و ظاهراً ازدواج دائم است^۲ و شرط کرده‌اند که از یکدیگر ارشی نبرده و صاحب اولاد نیز نشونند. امام علیهم السلام می‌فرمایند: چنین شرطی را دوست ندارم.

از روایت استفاده می‌شود که عزل، جایز است ولی مکروه است.

اشکال: احتمال دلالت «لا أحب» بر حرمت بالحاظ شرط عدم توارث در عقد دائم اما تعییر «لا أحب» هرچند ذاتاً ظهور در کراحت دارد، ولی در اirth نبردن مسلماً به معنی حرمت است؛ چرا که در ازدواج دائم، شرط عدم توارث باطل است؛ لذا «لا أحب» در قسمت عدم اirth به معنی حرمت است و دیگر در قسمت عدم استیلاط ظهور در کراحت نخواهد داشت، بلکه معنای حرمت نیز محتمل است؛ پس روایت از این جهت مجمل بوده و برای حرمت یا جواز قابل استدلال نیست.

درباره تفسیر این آیه اختلاف نظر وجود دارد. عمدۀ ترین اقوال در این باره عبارت‌اند از:

۱. اختلاف در حکم نبوده بلکه حضرت داود و حضرت سلیمان علیهم السلام مناظره می‌کردند و مراد از «یحکمان» «بناظران» بوده است (المحاسن، ج. ۱، ص. ۲۷۷، ح. ۳۹۷).

۲. اختلاف در حکم نبوده بلکه حضرت داود به حضرت سلیمان علیهم السلام ارجاع داده بود تا جانشینی او را برای مردم ثبت کند (تفسیر القمي، ج. ۲، ص. ۷۳، روایت ابی بصیر).

۳. حکم حضرت سلیمان، ناسخ حکم حضرت داود علیهم السلام بوده و هر دو به امر خدا بوده است (الکافی، ج. ۵، ص. ۳۶، ح. ۳).

۴. اختلاف در حکم بوده، ولی حکم حضرت سلیمان ارفق و مناسب‌تر برای صاحب غشم بوده و هر دو حکم نیز صحیح بوده است (الکافی، ج. ۵، ص. ۳۰۱، ح. ۲؛ مجمع البيان، ج. ۷، ص. ۹۱).

البته، برخی از این اقوال با یکدیگر قابل جمع است؛ رک: المیزان فی تفسیر القرآن، ج. ۱۴، ص. ۳۱۰.

۱. تهذیب الأحكام، ج. ۷، ص. ۳۷۵، ح. ۷۸؛ وسائل الشيعة، ج. ۲۱، ص. ۳۰۲، ح. ۲.

۲. در متعه عدم توارث نیازی به شرط کردن ندارد؛ به علاوه تزوج به قول مطلق در کلام سائل، بعید نیست منصرف به ازدواج دائم باشد، خصوصاً اینکه ظاهراً سؤال از قضیة شخصیه است نه قضیة فرضیه؛ ولذا اگر ازدواج موقت مراد بود، حتماً باید در سؤال مطرح می‌شد.

نتیجه بررسی روایات جواز

از بررسی روایات جواز استفاده می‌شود که عزل نه تنها جواز ذاتی دارد، بلکه حتی اگر زوجه هم راضی به آن نباشد مرد حق عزل دارد. از میان روایات جواز، صحیحه رفاعه، صحیحه ابی عبد الرحمن حذاء و موثقہ ابی بصیر فقط جواز ذاتی را ثابت می‌کرد اما باقی روایات جواز، دال بر عدم حق زوجه در این مسئله است، جز روایت اسماعیل بن عیسی که حتی دال بر جواز ذاتی هم نیست.

نظر مختار: کراحت فی الجملة عزل در عقد دائم

نظر مختار در مقام، کراحت عزل است، مگر مواردی مانند رضایت زن یا اشتراط ضمن عقد بر عزل بوده باشد.^۱

توضیح مطلب:

باتوجهه به آنچه در بررسی روایات حرمت بیان شد، هیچ دلیلی بر حرمت عزل وجود ندارد و بالحاظ روایات جواز روشن شد که ادله جواز، صریح در عدم حق زوجه علاوه بر جواز ذاتی است. البته روایات موهم حرمت، دلالت بر کراحت دارد، جز

۱. ظاهرا مراد استاد^۲ از موارد استثناء همان موارد مذکور در روایت یعقوب جعفری و محمد بن مسلم است که در روایات حرمت بیان شد و موارد استثناء از کراحت را منحصر در موارد رضایت زوجه یا اشتراط نمی‌داند. البته روایت یعقوب سندش ضعیف است، ولی موارد مذکور در آن، تعبدی نیست و روایات حرمت که حمل بر کراحت شد، نسبت به موارد مذکور در روایت یعقوب اطلاق ندارد تا خروج آن محتاج به دلیل باشد.

روی القاسم بن یحیی عن جده الحسن بن راشد عن یعقوب الجعفی قال سمعت أبا الحسن علیه السلام يقول: «لابأس بالعزل في ستة وجوه المرأة التي أيقنت أنها لا تلد والمرضة والمرأة التسليبة والبدنة والمرأة التي لا ترضع ولدها والأمة». (كتاب من لايحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۴۳؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۵۲، ح ۴).

الحسین بن سعید عن صفوان عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام «أنه سئل عن العزل فقال أمنا الأمة فلا بأس وأمنا الحرة فإني أكره ذلك لأن يشترط عليها حين يتزوجها» (نهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۷، ح ۴۲۳؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۵۱، ح ۱).

صاحب جواهر نیز در این باره بیانی دارد که قابل توجه است:

جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۱۱۴: «و على كل حال فلا ريب في أن الأقوى الجواز حتى في الوطء الواجب، لكن مع الكراهة إلام الشرط أو الأذن، مع احتمالها فيهما أيضا وإن خفت عملاً ياطلاق النهي المحمول عليها الذي لا يحکم عليه المقيد، مضافة إلى قول النبي صلی الله علیه وآله وسالم: «إنه الواد الخفي»».

در برخی صور مانند صورت رضایت زن یا اشتراط عزل. به علاوه در بررسی روایات حرمت، بیان شد که حتی اگر دلالت این روایات بر حرمت پذیرفته شود، باز هم بالحاظ صراحت روایات جواز روایات حرمت حمل بر کراحت می‌شود و نتیجه تغییری نمی‌کند.^۱ مطالب مذکور، مربوط به عقد دائم است.

ادله جواز عزل در عقد موقت

برای اثبات جواز عزل در عقد موقت می‌توان به دو دلیل اجماع و روایات تمسک کرد.^۲

دلیل اول: اجماع

اتفاق و اجماع فقهاء بر این است که عزل در متنه جایز است؛ چراکه مشهور فقهاء که عزل در دائم را جایز شمرده‌اند، بالاولویة در متنه آن را جایز می‌شمرند و فقهائی که آن را در دائم حرام دانستند، در مسئله متنه آن را جایز می‌دانند. مثلاً شیخ طوسی در مبسوط می‌فرماید: احکام متنه را در نهایه ذکر کرده‌ایم^۳ و در نهایه تصریح به جواز عزل در متنه می‌فرماید.^۴ در خلاف چون در این مسئله با عاقمه مخالفتی نداشته، مسئله را مطرح نکرده است.

ابن حمزه در وسیله بین زوجه دائم و متممّع بها فرق نهاده است.^۵

۱. با توجه به اینکه دلیلی بر حرمت عزل نه در عقد دائم و نه در عقد موقت وجود ندارد، اصل برانت نیز برای اثبات جواز عزل کافی است. البته تمسک به دلیل اولویت نیز طبق نظر استاد^۶ صحیح است؛ یعنی وقتی جواز عزل در عقد دائم با ادله‌ای غیر از برانت قابل اثبات بود، عزل با اولویت در عقد موقت نیز جایز است؛ زیرا در عقد موقت، مباشرت واجب نیست، در حالی که در عقد دائم لااقل هر چهار ماه یک بار مباشرت واجب است؛ لذا بعید است که در عقد دائم عزل جایز باشد؛ ولی در موقت عزل ممنوع باشد.

۲. المبسوط، ج. ۴، ص ۲۴۶.

۳. النهایة (شیخ طوسی)، ص ۴۹۲.

۴. الوسیلة، ص ۳۱۴.

شیخ مفید چنین فرموده است: «و من أراد أن يعقد نكاح متعدة فليستسر به إن شاء و يشرط فيه أجلاً محدوداً وأجراماً معيناً موصفاً و يشرط فيه أيضاً عزل الماء إن شاء». که از آن جواز استفاده می شود؛ زیرا وقتی ایشان شرایط متعدد را بیان می کند می فرماید از خصوصیات متعدد آن است که هر زمان مرد بخواهد عزل می کند؛ لذا مرد این را قبل از عقد، شرط و اظهار می کند تا به زوجه تفهیم شود.^۱

محقق کرکی در باب متعدد تنها قول را فتوای به جواز دانسته است^۲ چنان که صاحب جواهر و مرحوم آقای حکیم نیز این نسبت را به ایشان داده است^۳.

در کتب بسیاری از فقهاء ادعای اتفاق بر جواز عزل در متعدد شده است:

- الف. در ایضاح فخر المحققین^۴ و تتفییح فاضل مقداد^۵ ادعا شده که در ازدواج دائم، خلاف است؛ لذا استفاده می شود که در متعدد اختلاف نیست.
- ب. روضه المتفقین: «الازناع».^۶
- ج. مفاتیح فیض: «الخلاف»^۷ و کفایه سبزواری: «الاعرف خلافاً».^۸

۱. المقوعة (شیخ مفید)، ص ۴۹۸.

۲. استاد^۹: گذشته از آن که نسبت حرمت عزل از حزمه دائم به مفید نیز تمام نیست چنان که در بیان اقوال فقهاء گذشت.

۳. ممکن است این اشکال مطرح شود که ظاهر عبارت شیخ مفید این است که مرد، چنین شرطی کند نه اینکه از خصوصیات متعدد این است که مرد هر زمانی بخواهد -اگرچه شرط نکرده باشد- بتواند عزل کند. اما در پاسخ می توان گفت موارد دیگری که در عبارت شیخ مفید آمده است (اجل و مهر) از احکام متعدد است. عبارت شیخ طوسی در تهذیب نیز که شرح روایی مقنعه است، شاهد این مطلب است؛ زیرا شیخ طوسی روایاتی را ذکر کرده که با این معنا سازگار است و به علاوه چنین فرموده است: «الأحرى أن يتشرط على المرأة جميع شرائط المتعدة من ارتفاع الميراث و العزل إن أراد و العدة وغير ذلك» (تهذیب الأحكام، ج ۲۶۳).

۴. جامع المقادير، ج ۱۳، ص ۳۲.

۵. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۱۱۴؛ مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۶۹.

۶. ایضاح الغواند، ج ۳، ص ۱۲۵.

۷. التتفییح الرابع، ج ۳، ص ۲۴.

۸. روضه المتفقین، ج ۸، ص ۳۲۵.

۹. مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۸۸.

۱۰. کفایة الأحكام، ج ۲، ص ۸۸.

د. شرح لمعه: «موضع وفاق^۱ در نهاية المرام^۲ وكشف اللثام^۳ نيز ادعای اتفاق^۴ شده است.

ه. در ریاض^۵ و جواهر الكلام^۶ ادعای «اجماع» شده است.

تعبیراتی مشابه تعبیرات ذکر شده در کلمات فقها وجود داشته و از آنها استفاده می شود مسئله اجتماعی و بلا خلاف است. به عنوان نمونه، صاحب حدائق می گوید: «ظاهرهم الاتفاق^۷» و در جای دیگر می گوید: «نقل غير واحد من الاصحاب أنه موضع وفاق^۸».

با فحص در کتب مختلف، حتی یک مخالف با جواز عزل در متعه یافت نشد. تنها شهید ثانی در مسالک می فرماید: «و قد ظهر من الخبر المعتبر في الحكم أن الحكم مختص بالزوجة الحرة مع عدم الشرط. وزاد بعضهم كونها منكوبة بالعقد الدائم^۹» که ظاهر این تعبیر این است که مسئله اتفاقی نیست و این تعبیر باید از سهو قلم ایشان باشد، چراکه خود ایشان در محلی دیگر از مسالک دعوای اتفاق کرده است^{۱۰}.

دلیل دوم: روایات

دلیل دیگر جواز عزل در متعه، روایات است. مرحوم آقای حکیم^{۱۱} و مرحوم آقای خوئی^{۱۲} می فرمایند دلیل روایی بر جواز عزل در متعه وجود ندارد.

۱. الروضة البهية (چاپ مجتمع الفكر)، ج ۳، ص ۲۴۱.

۲. نهاية المرام، ج ۱، ص ۵۹.

۳. كشف اللثام، ج ۷، ص ۲۸۶.

۴. رياض المسائل، ج ۱۱، ص ۳۳۹.

۵. جواهر الكلام، ج ۲۰، ص ۱۸۷.

۶. الحدائق الناصرة، ج ۲۲، ص ۸۶.

۷. الحدائق الناصرة، ج ۲۴، ص ۱۷۱.

۸. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۶۵.

۹. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۴۶۰.

۱۰. مستمسك العروة الونقى، ج ۱۴، ص ۶۹.

۱۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۱۳.

اما ممکن است به روایات ذیل استناد کرد و چنانچه همه این روایات سند ضعیفی داشته باشند، از مجموع آن‌ها اطمینان حاصل می‌شود.

روایت اول: روایت مفضل بن عمر

در کتاب هدایة حسین بن حمدان الخصیبی (الحضریبی) آمده است:

قال الصادق ع: «يا مفضل حدثني أبي محمد بن علي عن أبيه يرفعه إلى رسول الله ع أله أخذ المياثاق على سائر المؤمنين أن لا تعلق منه فرج من متنة إله أحد محن المؤمن الذي تبين إيمانه من كفره إذا علق منه فرج من متنة وقال رسول الله ع ولد المتنة حرام وإن الأجدود أن لا يضع التطفة في رحم المتنة».

در قسمتی دیگر از روایت آمده است: «وإن من شرط المتعة أن الماء له يضعه حيث يشاء من المتمتع بها».٤

در این روایت که سند ضعیفی دارد^۳ عزل در متنه نه تنها جایز شمرده شده بلکه به انجام آن سفارش شده است.

روایت دوم: روایت ابن أبي عمیر

علی بن ابراهیم عن أبيه عن ابن أبي عمیر وغیره قال: «الماء ماء الرجل يضعه حيث شاء إلا أنه إذا جاء ولد لم ينكره وشدّد في إنكار الولد».

بررسی سندی

سند این روایت را مرحوم شهید ثانی در مسالک اشکال کرده و از آن به مقطوعه^۵ ابن

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۴۷۸-۴۷۹، ح ۱۷۳۴۸.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۴۷۸، ح ۱۷۳۴۸.

۳. رجال النجاشی، ص ۶۷، رقم ۱۵۹.

رجال ابن الغضائري، ص ۵۴، رقم ۱۳.

۴. الکافی، ج ۵، ص ۴۶۴، ح ۲؛ وسائل الشیعہ، ج ۲۱، ص ۷۰، ح ۵.

۵. مسالک الأئمہ، ج ۷، ص ۴۶۰.

البنت مرحوم شهید ثانی در جای دیگری از مسالک از این روایت تعبیر به حسنہ می‌کند (مسالک الأئمہ، ج ۱۰، ص ۲۲۷).

أبی عمریر تعبیر می‌کند.^۱ البته طبق نظر مختار این روایت صحیحه است.

بررسی دلالی

وجه استدلال به روایت برای اثبات جواز عزل در عقد موقت و اختصاص روایت به متنه، این است که در ذیل روایت، امام علیہ السلام با استدراک فرموده‌اند اگر مرد صاحب فرزندی شود، نباید آن را انکار کند. دو احتمال در این استدراک وجود دارد:

- احتمال اول: استدراک، مربوط به متنه است و در متنه بحث در این

۱. چنان‌که استاد علیه السلام در برخی مباحث (کتاب الحج، حکم نسیان طوف، روایات استتابه، مضمره ابن مسکان) فرموده است، برخی مانند شهید اول و شهید ثانی اصطلاح «مقطوعه» را در مورد روایات «مضمره» به کار می‌برند، نه در مورد روایات «مرسله». در کتب این دو فقهی به وفور، شواهد این استعمال وجود دارد. به عنوان نمونه: غالیة العرام، ج. ۴، ص: ۴۴۹؛ الدروس الشرعية في فقه الإمامية، ج. ۱، ص: ۳۹۶؛ الروضۃ البهیة، ج. ۱، ص: ۱۴۳؛ وج. ۲، ص: ۲۷۷؛ رسائل الشهید الثانی، ج. ۱، ص: ۱۰۰. گاهی نیز مراد از مقطوعه همان موقوفه است که در مقام نیز چنین است؛ زیرا مراد از موقوفه روایتی است که ظاهر آن این است که کلام راوی است برخلاف مضمره که مرجع ضمیر آن محل کلام است.

۲. به عقیده استاد علیه السلام چنانچه در مباحث دیگری از کتاب نکاح (اسباب حرمت نکاح، سبب ششم (کفر)، بررسی موقوفه یونس) و همچنین، مباحث عقد متنه (تجدد عقد در متنه، بررسی موقوفه ابی بصیر) فرموده است، روایات موقوفه‌ای که جنبه اجتهاد از قواعد کلیه و تطبیق مسئله کلی بر فرعی از فرع را ندارد، معتبر است، به مقتضای «علینا القاء الأصول و عليكم التفريع» (هشام بن سالم عن ابی عبد الله علیه السلام قال: «إِنَّمَا عَلَيْنَا أَن نُلقِي إِلَيْكُمُ الْأَصْوَلَ وَعَلَيْكُمْ أَن تُفَرِّعُوا»؛ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ أَبِي نَصْرِ عَنْ أَبِي الْحَسْنِ الزَّبَرِ علیهم السلام قال: «عَلَيْنَا إِلَيْكُمُ الْأَصْوَلُ وَعَلَيْكُمُ التَّفَرِّعُ» السرائر، ج. ۳، ص: ۵۷۵؛ وسائل الشيعة، ج. ۲۷، ص: ۶۲، ح. ۵۲). در برخی موارد، مطالubi که از اصحاب و فقهاء شاگردان ائمه علیهم السلام نقل شده، اجتهاد شخصی آن هاست لذا حجت نیست. اما در مواردی که چنین نیست، اصل عقلائی بر این استوار است که کلام راوی را از باب شهادت عن حسی یا شهادت قریب به حس، کافش از قول امام معصوم علیه السلام می‌دانند و حمل آن بر شهادت بعید از حس یعنی اجتهاد شخصی راوی، بسیار خلاف قاعدة عقلائی است. این امر منافقانی با این ندارد که راوی بر اساس اجتهاد شخصی خود، از بین روایات متعددی که درباره یک مسئله خاص از امام شنیده و احتمالاً متعارض با یکدیگر است، ترجیحاً یکی را نقل و روایات دیگر در این زمینه را مثلاً به مورد دیگری حمل کرده باشد؛ زیرا اصل صدور روایت از معصوم اهمیت دارد. در مقام نیز آنچه از استاد علیه السلام در متن آمده که صحبت سنده این روایت است، بر اساس این مبنای قابل تبیین و تطبیق است؛ زیرا این روایت موقوفه جنبه اجتهاد از قواعد کلی ندارد، علاوه بر اینکه تعبیر «وشد» فی «إنكار الولد» در روایت فوق، اگر ظهور در تشذیب امام علیه السلام در انکار نداشته باشد، لأنقل اشعار دارد؛ زیرا متعارف نیست که ناقل از این ابی عمریر چنین حالتی را از غیر معصوم (ابن ابی عمریر) نقل کند.

است که آیا حکم فراش جاری است؟ امام علیه السلام می‌فرمایند اگر صاحب فرزند گردید بر طبق قاعدة «الولد للفراش» در این مورد نیز حکم جاری است و اوی حق انکار ولد را ندارد. در مورد عقد دائم وجهی برای انکار ولد وجود ندارد تا با شدت گفته شود که نباید انکار ولد کرد؛ اما در مورد عقد موقت که مخفی و قاچاق بوده و توصیه هم می‌شده که به حمل نینجامد، انگیزه انکار ولد بسیار قوی است و جدا دارد که از انکار ولد نهی شود.

• احتمال دوم: استدرآک مربوط به عزل است یعنی اگر عزل کند و در خارج رحم انزال کند و در نتیجه ولدی ایجاد شود، اوی حق انکار ولد را ندارد؛ زیرا لازمه قطعی عزل، عدم استیلا德 نیست. طبق این احتمال نیز حتماً این تعبیر مختص به متعه است؛ زیرا در تعبیر «الاته إن جاء ولد لم ينكره» قید عزل نیامده است، حال اگر روایت حمل بر عقد دائم شود، استدرآک نسبت به مسئله عزل صحیح نیست؛ زیرا عزل در عقد دائم، غالبی نیست تا گفته شود بدون قید «إن عَزَل» حمل بر فرض عزل می‌شود؛ اما در مورد عقد موقت، عزل امری غالبی بوده و عدم ذکر قید «إن عزل» با اتکاء به غالبی بودن این امر، قبیح نیست؛ لذا روایت، مختص به متعه است و حکم جواز عزل از این روایت در متعه ثابت می‌گردد.

به عبارتی دیگر، روایت مذکور اگر نسبت به عزل و عدم عزل اطلاق داشته باشد، مختص به متعه است؛ زیرا وجهی ندارد که باشد، از انکار ولد در عقد دائم نهی شود. اگر هم نسبت به عزل و عدم عزل اطلاق نداشته باشد و در فرض عزل این استدرآک صورت گرفته باشد، باز هم روایت، مختص به متعه است؛ زیرا عرفاً وقتی عدم ذکر قید «إن عزل» صحیح است که غالباً در عقد، عزل صورت گیرد در حالی که عزل در عقد دائم، غالبی نیست و در عقد موقت چنین غلبه‌ای وجود دارد.

روایت سوم: روایت هشام بن سالم الجوالیقی

محمد بن احمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن موسی بن سعدان عن عبد الله بن القاسم عن هشام بن سالم الجوالیقی قال:

«قلت لأبي عبد الله علیه السلام أتزوج المرأة متعدة مرّة مبهمة ... قلت ما أقول لها قال تقول لها أتزوجك على كتاب الله وستة نبيه والله ولبي و

وليك كذا وكتا شهرا بكتا وكتا درهما على أن الله لي عليك كفيلا
لتفيض لك ولا أقسم لك ولا أطلب ولدك ولا عدة لك علي...^١

دراین روایت، با تعبیر «ولا أطلب ولدك»، حق عزل در کنار سایر احکام مثل عدم
حق مضاجعت (ولا أقسم لك) به عنوان یکی از احکام متعه شمرده شده است.

رواية چهارم: فقه الرضا

فقه الرضا

«الوجه الثاني نكاح بغير شهدود ولا ميراث وهي نكاح المتعة
بشرطها وهي أن تسأل المرأة فارغة هي أم مشغولة بزوج أو بعده
أو بحمل فإذا كانت خالية من ذلك قال لها تمنعني نفسك على
كتاب الله وسنة نبيه ﷺ نكاحا غير سفاح كذا وكتا بكتا وكتا
تبين المهر والأجل على أن لا ترثيني ولا أرثك وعلى أن الماء أضعه
حيث أشاء...»^٢

رواية پنجم: رواية أحوال

محمد بن أحمد بن يحيى عن العباس بن معروف عن صفوان عن القاسم بن
محمد عن جبير أبي سعيد المكفوف عن الأحوال قال:
«سألت أبي عبد الله عليه السلام قلت ما أدنى ما يتزوج به الرجل المتعة قال

١. تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٦٧، ح ٧٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٤٥، ح ٦.

سند ابن روايت به دليل ضعف موسى بن سعدان وعبد الله بن القاسم ضعيف است.

رجال التجاشي، ص ٤٣، رقم ١٠٧٢: «موسى بن سعدان الحناظ ضعيف في الحديث كوفي»؛ الرجال
لابن الغضائري، ج ١، ص ٩٠، رقم ٨: «موسى بن سعدان الحناظ كوفي. روى عن أبي الحسن عليهما السلام ضعيف
في مذهبهم علو».

رجال التجاشي، ص ٢٢٦، رقم ٥٩٣: «عبد الله بن القاسم الحارثي ضعيف غال كان صحب معاوية بن
عمار ثم خلط وفارقه...»؛ ورقم ٥٩٤: «عبد الله بن القاسم الحضرمي المعروف بالبطل كذاب غال يروي
عن الغلة لا يخرب فيه ولا يعتمد بروايته. له كتاب يرويه عنه جماعة»؛ الرجال لابن الغضائري، ج ١، ص ٧٨،
رقم ١٥: «عبد الله بن القاسم بن البطل الحارثي بصري. كذاب غال ضعيف متورك الحديث معدول عن
ذكره»؛ ورقم ١٦: «عبد الله بن القاسم الحضرمي كوفي ضعيف أيضا غال متهاوت لارتفاع به».

٢. مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص ٤٦١، ح ١٧٢٩٣؛ فقه الرضا

کف من بری قول لها زوجینی نفسک متعه علی کتاب الله و سنته نبیه
نکاح غیر سفاح علی آن لا رثیک ولا ترثینی ولا أطلب ولدك إلى
أجل مسٹی فإن بدا لي زدتك وزدتني^۱.

از روایات فوق که عزل در ردیف حقوق دیگر متعه مانند عدم توارث قرار دارد،
جواز عزل استفاده می شود.
بنابراین مسئله جواز عزل در متعه قطعی است و اجماع فقهاء بر آن بوده و روایات
نیز بر آن دلالت می کند.

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۶۳، ح ۶۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۴۴، ح ۵.
به دلیل ناشناخته بودن «جیبر أبو سعید المکفوف» اعتبار سند این روایت ثابت نیست.

حکم عزل زن

مسألة ٦: «... واما عزل المرأة بمعنى منعها من الإنزال في فرجها فالظاهر حرمته بدون رضا الزوج فإنه مناف للتمكين الواجب عليهما، بل يمكن وجوب دية النطفة عليها»^١

دو مطلب در این مقام بررسی می شود:

مطلوب اول: حرمت عزل زن به دلیل حرمت نشوز

مطلوب اول این است که جلوگیری زن از انزال منی در رحم هنگام نزدیکی حرام است؛ چون با تمکین واجب بر زوجه منافات دارد؛ زیرا آنچه موجب ناخشنودی و ضرر یا اذیتی بر زوج در هنگام تمکین شود، جایز نیست و این عزل قطعاً موجب ناراحتی زوج است ولذا تمکین تام نخواهد بود.

مطلوب دوم: بررسی ثبوت دیه بر زن

مطلوب دوم این است که علاوه بر حرمت عزل توسط زن، آیا بر زن دیه نیز واجب است؟

دلیل واجب دیه بر زن: روایت افزاع اجتنبی

مرحوم سید احتمال داده است که در صورت عزل زن و انزال منی در خارج رحم، دیه نطفه بر زن واجب باشد.

در روایتی از امیر المؤمنین علیه السلام افزاعی (ترساندنی) که منشأ عزل گردد، موجب

١. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٨٠٩.

٢. تهذیب الأحكام، ج ١٠، ص ٢٨٥، ح ٩: علی بن ابراهیم عن أبيه عن ابن فضال و محمد بن عیسیٰ عن یونس جمیعاً قالا: «عرضنا كتاب الفرائض عن أمیر المؤمنین علیه السلام على أبي الحسن علیه السلام فقال هو

اتلاف نطفه و ثبوت ديه دانسته شده است. از سویی، طبق روایات جواز عزل توسط مرد، زن حقی نسبت به نطفه ندارد و اجنبی محسوب می‌شود. لذا دیه نطفه بر زن واجب می‌گردد.

اشکال: اجنبی محض نبودن زوجه در اتلاف نطفه

اما اظهر آن است که دیه واجب نیست؛ زیرا گرچه زن اجنبی است، اما با دیگر اجنبی‌ها تفاوت اساسی دارد؛ زیرا زن نسبت به نطفه شوهرش نوعی حق اخلاقی دارد و مانند دیگر اجنبی‌ها، بی ارتباط محض نیست، گرچه این حق اخلاقی او در حد الزام نیست. لذا اگر در روایتی، برای اجنبی اثبات دیه شود، بسیار بعيد است که بتوان با الغاء خصوصیت از اجنبی، به آن روایت در مورد زوجه تمسمک کرد. علاوه بر اینکه ممکن است حامله شدن برای زن مشکلاتی در پی داشته باشد، اگرچه حرجی نباشد. همچنین زن با عزل، خود را از بعض لذائذ هم محروم می‌کند؛ لذا با اجنبی متفاوت است. با عنایت به موارد فوق، بسیار بعيد است که از روایت اثبات دیه بر اجنبی، تا این حد بتوان الغاء خصوصیت کرد و حکم زن رانیز از آن استفاده کرد؛ لذا استفاده حکم زن از حکم اجنبی، قیاس مع الفارق خواهد بود. به اطلاق روایت اجنبی هم نمی‌توان تمسمک کرد؛ چون در اطلاقات باید یک نحوه ظهوری باشد که اگر به متعارف اشخاص القاء گردد آن را بفهمند و بسیار بعيد است که بتوان چنین ظهوری را استفاده کرد.

جواز عزل در وطی واجب

مسألة ٦: «.... هذا، ولا فرق في جواز العزل بين الجماع الواجب وغيره حتى فيما يجب في كل أربعة أشهر.»^١

حل تناقض بين كلام مرحوم سيد در مقام وفرع بعد

در اینجا برخی مانند مرحوم آقای خوشی^٢ و آقای گلپایگانی^٣ بین این فرع و مسئله بعدی تناقضی دیده‌اند. در مسئله بعدی، مرحوم سید می‌فرماید: «لا يجوز ترك وطی الزوجة اكثر من أربعة اشهر ... وفي كفاية الوطى من الدبر اشكال كما مرّ و كذلك الدخلان بدون الإنزال لانصراف الخبر الى الوطى المتعارف وهو مع الإنزال.»^٤

اشکال ایشان این است که در مسئله ٦، سید قائل به جواز عزل حتی در وطی واجب شده است و وقتی عنوان وطی واجب، به این صورت (وطی با عزل) نیز محقق گردید، وجهی برای انصراف وطی واجب به وطی مع الإنزال که در مسئله ٧ ادعای کرده است، نیست؛ زیرا با ادعای انصراف خواسته حکم به عدم کفایت در فرض عدم انزال کند، پس این دو مسئله متناقض‌اند.

اما بسیار بعيد است که مرحوم سید در عروه، در دو مسئله متصل به هم متناقض فتوا داده باشد؛ لذا در چنین مواردی، حتی اگر ظاهر کلام هم متناقض باشد، باید به دنبال وجهی برای تصحیح کلام بود و باید به ظهور ابتدائی کلام اخذ کرد.

با اندک تأملی روشن می‌شود که تناقضی میان دو مسئله نیست و موضوع دو مسئله متفاوت است. در مسئله ٧، اصل انزال محل بحث است و اینکه اگر کسی

١. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٨٠٩.

٢. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٢، ص ١٢٠.

٣. العروة الوثقى مع التعليقات، ج ٢، ص ٧٧٠.

٤. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٨١٠.

فقط دخول کند و ازالتی صورت نگیرد (نه در رحم و نه در خارج رحم) آیا این کفايت از وطی واجب و حق زوجه می‌کند یا نه؟ که سید فرموده است با توجه به انصراف جماع به موارد متعارف که با انتزال همراه است، چنین جماعی کافی نیست. اما در مسئله ۶، اصل انتزال مفروض است، اما این انتزال در خارج از فرج بوده و در این فرض، مرحوم سید با عزل هم حق زوجه را برأورده دانسته است؛ لذا در موردی که اصلاً انتزال نباشد، ایشان قائل به انصراف شده است؛ چون بسیار غیر متعارف است که شخص دخول کند و اصلاً ازالتی صورت نگیرد. اما در موردی که انتزال هست - ولذا داخل فروض متعارف جماع است - اما این انتزال همراه با عزل است، از حق واجب زوجه کفايت می‌کند، و امروزه برای جلوگیری، انتزال به همراه عزل، بسیار مرسوم است و از وسائلی برای جلوگیری استفاده می‌شود که گرچه ظاهر انتزال در فرج می‌شود ولی چون این وسائل، جلوگیری از رسختن منی در رحم می‌کند، در حکم عزل است.

پس موضوع دو مسئله، متفاوت است. در یکی اصل انتزال موضوع است (که در اینجا انصراف هست) و در دیگری اصل انتزال، مفروض و انتزال در فرج و یا در خارج فرج و به صورت عزل موضوع است ولذا تناقضی در کار نیست.

البته به نکته‌ای در اینجا باید توجه کرد و آن اینکه مرحوم سید چنین تعلیل آورده است: «الاتصاف الخبر الى الوطى المتعارف وهو مع الانزال» و ممکن است با عنایت به این تعلیل، تناقض بین دو مسئله را تبیین کرد؛ زیرا متعارف موارد، خودش امری تشکیکی و دارای مراتب است. فرضی که اصلاً انتزال نشود، امری بسیار غیر متعارف است ولذا می‌توان ادعای انصراف کرد؛ اما فرضی که انتزال همراه عزل است، این صورت کمتر از صورت انتزال در فرج تعارف دارد ولی این مقدار عدم تعارف، معلوم نیست که موجب انصراف گردد؛ چون قبل اگفته شد اگر در فرضی، یک طرف پنجاه و پنج درصد شیع و تعارف داشت و طرف دیگر چهل و پنج درصد، این مقدار تفاوت موجب انصراف از طرف با تعارف کمتر نیست. انصراف در مواردی است که یک طرف به قدری نادر است که اگر به عموم مردم القاء گردد، اصلاً آن را کالعدم می‌دانند. در اینجا هم اگر گفته شد هر چهار ماه یکبار و طی کند، در اینجا چون وطی متعارف همراه با انتزال است و وطی بدون انتزال به قدری

نادر است که كالعدم دانسته می شود، انصراف مقبول است؛ اما فرض انزال همراه عزل، گرچه قدری - بر خلاف زمان کنونی - خلاف متعارف بوده است؛ اما به قدری نیست که كالعدم دانسته شود و موجب انصراف گردد.
 پس در نتیجه بین دو مسئله هیچ تفاوت و تناقضی نخواهد بود.

فهرست تفصیلی

فهرست اجمالی

۵

بخش پنجم

احکام نزدیکی با زوجه

- فصل ۱: حکم وطی در دبر
- ۹ حکم وطی در دبر غیر حائض
- ۱۱ دونکته عبارتی در عروه
- ۱۱ فانلین به جواز وطی در دبر (قول مشهور)
- ۱۲ مرحوم کلینی در کافی
- ۱۳ شیخ مفید در المسائل الطوسيه
- ۱۴ سید مرتضی در سه کتاب
- ۱۵ شیخ طوسی در نهایه، مبسوط، تبیان و خلاف
- ۱۵ مرحوم طبرسی در مجمع البیان
- ۱۵ مرحوم راوندی در فقه القرآن (ذکر اشتباه در عبارت فقه القرآن)

- | | |
|----|---|
| ۱۶ | مرحوم ابن زهره در غنیه |
| ۱۶ | خطای فاضل آبی در انتساب قول جواز به حلبيون |
| ۱۷ | مرحوم ابن ادریس حلّی در السرائر |
| ۱۷ | مرحوم محقق در شرایع و نافع |
| ۱۷ | نکته‌ای در مورد فهم فتاوای محقق |
| ۱۹ | قائلین به حرمت وطی در دربر |
| ۱۹ | مرحوم صدوق در فقیه |
| ۱۹ | انتساب حرمت به قمیون در کشف الرموز |
| ۱۹ | اشارة به منشأ این انتساب و مراد از قمیون در کلمات فقهاء |
| ۲۰ | تبعیت برخی فقهاء از فاضل آبی در انتساب این قول |
| ۲۰ | بطلان انتساب حرمت به ابوالفتوح رازی در کشف الرموز |
| ۲۱ | مرحوم ابن حمزه در الوسيلة |
| ۲۱ | بطلان انتساب قول حرمت به معصوم علیہ السلام |
| ۲۲ | انتساب حرمت به دو کتاب لب الباب راوندی و بِلَابِلِ الْفَلَاقِ |
| ۲۴ | بررسی ادلّه جواز وطی دیر |
| ۲۴ | آیات |
| ۲۴ | آیه اول: آیه محیض |
| ۲۴ | نکات تفسیری |
| ۲۵ | تبیین مفاد آیه درباره شرط جواز مقاربت بعد از حیض |
| ۲۵ | تناقض صدر و ذیل طبق قرائت تحفیف (حتی یَطَهُرُنَ) |
| ۲۵ | جواب تناقض طبق مبنای شرطیت اغتسال |
| ۲۵ | جواب اول: لزوم انقطاع دم علاوه بر اغتسال |
| ۲۶ | جواب دوم: دلالت «یَطَهُرُنَ» بر شرطیت طهارت از حدث حیض |
| ۲۶ | جواب تناقض طبق مبنای کفایت انقطاع خون |

- جواب اول: دلالت ذیل آیه بر نفی کراحت وطی بعد از غسل
- جواب دوم: دلالت ذیل آیه بر استحباب جماعت در فرض غسل حبض
- تقریب استدلال به آیه برای اثبات جواز وطی دیر
- تقریب اول: استدلال مرحوم محقق به اسم مکان بودن «المحيض»
- اشکال: استعمال محيض در سایر موارد قرآن در معنای مصدری
- تبیین و بررسی پاسخ محقق حلی به اشکال تقریب اول
- پاسخ اول: قیاسی بودن وزن «مفعول» برای اسم مکان
- تفسیر اول پاسخ اول: واپسته بودن معنای سماعی به استعمال
- اشکال پاسخ اول طبق تفسیر اول: وجود استعمال در معنای سماعی
- تفسیر دوم پاسخ اول: ترجیح معنای قیاسی بر سماعی هنگام شک
- اشکال پاسخ اول طبق تفسیر دوم: عدم وجود دلیل بر کبرای ترجیح
- پاسخ دوم: مخالف اجماع بودن معنای مصدری (اعتزال کلی در زمان حیض)
- اشکال: عدم ظهور اعتزال در کناره گیری کلی
- پاسخ سوم: نیاز به تقدیر طبق معنای مصدری
- اشکال اول: عدم نیاز به تقدیر بالحاظ وجود «فی»
- اشکال دوم: عرفی بودن تقدیر «زمان» در مثل مقام
- پاسخ چهارم: مطابقت اسم مکان با شان نزول
- اشکال: عدم اثبات شان نزول از طریق معتبر
- نتیجه نهایی بررسی تقریب اول
- مطلوب اول: استعمال «المحيض» در معنای مصدری و عدم دلالت آیه بر جواز وطی دیر
- مطلوب دوم: خلاف ظاهر بودن اراده دو معنای متفاوت از «محيض» در آیه
- تقریب دوم: استدلال به مفهوم آیه محيض
- اشکال اول
- مقدمه اول: نبود مفهوم وصف در فرض احتمال وضوح حکم موارد عدم وصف
- مقدمه دوم: احتمال وضوح حکم وطی دیر در غیر حیض
- اشکال دوم
- مقدمه اول: نظارت آیه به احکام اختصاصی حائض
- مقدمه دوم: احتمال حرمت وطی دیر در غیر حیض

- نتیجه بررسی آیه محیض: عدم استفاده حکم وطی دبراز آیه محیض
 آیه دوم: آیه حرث (فَاتَوا خَرْثَكُهُ أَنِّي شَشْنَهُ)
- استدلال اول (استناد مرحوم سید مرتضی به آیه حرث) و بررسی آن
 مطلب اول: دلالت (آنی) بر «کیف» و «أین»
 مطلب دوم: عدم جواز حمل (آنی) بر زمان در مقام
 مطلب سوم: دلالت (آنی) بر اعم از زمان و مکان
 دو تقریب برای مطلب سوم و بررسی آن
 تقریب اول
 مقدمه اول: صحبت استعمال لفظ در بیش از یک معنا
 مقدمه دوم: لزوم حمل مشترک لفظی بر تمام معانی از جمله ظرف مکان
 نتیجه: دلالت آیه بر جواز وطی دبر
 اشکال تقریب اول: غیر عرفی بودن استعمال لفظ در بیش از یک معنا
 تقریب دوم: دلالت (آنی) بر مشترک معنوی (ظرف اعم از زمان و مکان)
 اشکال: عدم شمول جامع نسبت به «کیف»
 استدلال دوم: کفایت هر یک از معانی «آنی» (کیف و این) در اثبات جواز وطی دبر
 اشکال بر استدلال دوم
 اشکال اول: ظرف زمان بودن «آنی» بالحاظ صدر آیه
 پاسخ: عدم قرینیت صدر آیه برای دلالت (آنی) بر زمان
 اشکال دوم و بررسی آن
 کلام آقای حکیم: انصراف ظرف مکان به مکان فعل نه متعلق فعل
 پاسخ: عدم توهمندی حرمت مبادرت در مورد مکان مبادرت
 کلام آقای خونی: دلالت ظرف مکان بر مکان مبادرت بالحاظ عدم اراده و قاع در همه
 مواضع بدن
 پاسخ: تفاوت بین وقایع و اتیان
 اشکال سوم: اراده «ُقبل» از حرث
 تأیید اشکال سوم با بررسی معنای حرث و لحاظ مناسبات حکم و موضوع
 آیه سوم: آیات مربوط به قوم لوط
 تقریب استدلال: وجود جایگزین شرعی برای لواط

- اشکال به استدلال
اشکال اول: دلالت آیات بر جواز اطفاء شهود از راه متعارف
اشکال دوم: عدم سرایت حکم قوم لوط به شریعت خاتم
جواب اشکال دوم
جواب اول: اصل نسخ احکام شرایع سابق
جواب دوم: دلالت عدم رد مفاد آیه بر تأیید آن
اشکال جواب دوم: احتمال اختصاص تأیید مفاد آیه به زمان سابق
جواب سوم: وجود احکام ثابت و غیر قابل نسخ در شرایع مختلف
استناد به آیه قوم لوط در روایات برای حکم جواز
روایات جواز وطی دبر
دسته اول: روایات جواز بدون فرض حیض
روایت اول: صحیحه صفوان
دلالت روایت بر جواز، نه کراحت وطی دبر
روایت دوم: صحیحه ابن یقطین
بررسی سند
بررسی دلالت
روایت سوم: موئمه عبد الله بن أبي یعقوب
بررسی سند (علی بن اسباط)
نقلی دیگر از عبد الله بن أبي یعقوب
بررسی دلالت
روایت چهارم: روایت حماد بن عثمان
بررسی سند (احتمال مرسل بودن روایت)
بررسی دلالت (تحقیه‌ای بودن روایت)
روایت پنجم: مرسله حفص بن سوقة
بررسی سند
بررسی دلالت
روایت ششم: موئمه یونس بن عمار
بررسی سند (اثبات وثاقت یونس بن عمار)

- بررسی دلالت
کلام آقای خونی: انعقاد نذر در ترک وطی دیر
- اشکال بر کلام آقای خونی
روایت هفتم: مرسله علی بن الحکم
- بررسی سند
اشکال دلالی
- اشکال اول: عدم دلالت «صحبت صوم در فرض وطی دیر» بر حیلت وطی دیر
- اشکال دوم: نبود فتوح طبق مفاد روایت
پاسخ اشکال دوم: عدم اجماع بر خلاف مفاد روایت
- دسته دوم: روایات دآل بر جواز وطی دیر در حال حیض
مونقه هشام بن سالم
بررسی سند
- تقریب استدلال: اولویت جواز وطی دیر در غیر حیض بر جواز در حیض
- اشکال اول: عدم اولویت در مسئله
پاسخ: اجماع بر عدم فرق بین حائض و غیر آن
- اشکال دوم: ناظر نبودن روایات باب حیض به موارد حرام ذاتی
پاسخ: ناظر بودن روایات طبق فهم عرفی
- کلام شهید ثانی: نبود آیات و روایات معتبر دآل بر جواز وطی دیر
- اشکالات کلام شهید ثانی
- اشکال اول: وجود صحیحه صفوان و ابن یقطین در روایات جواز
اشکال دوم: وجود روایات مونقه در روایات جواز
- اشکال سوم: مستفیضه بودن روایات جواز
اشکال چهارم: جریان اصل حیلت باقطع نظر از روایات
- بررسی ادله حرمت وطی دیر
آیات
آیه محیض
الف. فقره «هُوَ أَذْى»

- تقریب استدلال: دلالت «أذى» بر آلودگی به ضمیمه اقذر بودن دبراً موضع حیض ۸۲
- اشکال اول: احتمال اراده معنای «اذیت» در «أذى» ۸۳
- اشکال دوم: علت نامه نبودن قذارت برای لزوم اعتزال ۸۴
- اشکال سوم: احتمال اراده قذارت معنوی از «أذى» در آیه ب: فقره «فأتوهُنْ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُمُ اللَّهُ» ۸۴
- تقریب اول ۸۵
- اشکالات تقریب اول ۸۵
- اشکال اول (طبری) ۸۵
- پاسخ اشکال اول: نظارت آیه به احکام اختصاصی حائض ۸۶
- اشکال دوم: مفهوم نداشتن «منْ حَيْثُ أَمْرَكُمُ اللَّهُ» به جهت احتمال وضوح حکم وطی دبر ۸۶
- اشکال سوم: مفهوم نداشتن «منْ حَيْثُ أَمْرَكُمُ اللَّهُ» به جهت عدم نظارت آیه بر حرمت ذاتی ۸۷
- اشکال چهارم: وجود محتملات دیگر در «أَمْرَكُمُ اللَّهُ» ۸۸
- اشکال پنجم: ظهور «فأتوهُنْ» در ترغیب نه ترجیح ۸۹
- اشکال ششم: ظهور «فأتوهُنْ» در ترجیح بدون حرابت باقطع نظر از اشکال پنجم ۸۹
- اشکال هفتم: ترجیحی بودن امر در «منْ حَيْثُ أَمْرَكُمُ اللَّهُ» ۹۰
- پاسخ اشکال هفتم: عرفی نبودن استعمال ماده امر در ترجیح ۹۰
- تقریب دوم ۹۱
- جريدة برخی اشکالات تقریب اول بر تقریب دوم ۹۱
- تقریب سوم ۹۲
- جريدة برخی اشکالات تقریب دوم بر تقریب سوم ۹۲
- اشکالی دیگر بر تقریب سوم: سازگاری جواز مشروط به رضایت زن با مفهوم آیه ۹۲
- روايات حرمت وطی دبر ۹۳
- روايت اول: صحیحه معمر بن خلاد ۹۳
- بررسی نقل‌های دیگر روایت ۹۳
- روايت دوم: روايت سدیر ۹۴
- روايت سوم: مرسله هاشم و ابن بکير ۹۴

- بررسی سندی
بررسی دلالی
روایت چهارم: مرسله ایان
روایت پنجم: روایت آبی بصیر
روایت ششم: روایت فتح بن بزید جرجانی
روایت هفتم: روایت زید بن ثابت
روایت هشتم: خبر دعائم
- حل تعارض روایات مجزوه و روایات ناهیه**
- حل تعارض صحیحه معمر با روایت ابن آبی یعقوب در دلالت آیه حرث
جمع اول: کلام مرحوم فیض
جمع دوم: کلام آقای حکیم
اشکال بر جمع دوم
- بررسی مطالب آقای خوئی در تعارض روایات جوازو حرمت وطی دیر
مطلوب اول: ظهور روایت معمر در حرمت وطی دیر
تأیید مطلب اول
- مطلوب دوم: تعارض مستقر بین روایات بالحافظ عدم امکان جمع در کلام واحد
اشکال: ملاک نبودن قابلیت جمع دو کلام در جمع عرفی
- مطلوب سوم: رجوع به «فأتوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَرْكَمَ اللَّهُ» و حکم به حرمت وطی دیر
اشکالات متعدد بر استفاده حرمت وطی دیر از آیه
- مطلوب چهارم: شاهد جمع بودن صحیحه ابن آبی یعقوب (جوازو طی در فرض رضایت زن)
اشکال: محزن شدن وجود قید رضایت در صحیحه ابن آبی یعقوب
- مطلوب اول: عدم جریان قواعد حمل مطلق بر مقید در روایت واحد با نقل متعدد
مطلوب دوم: ثابت نبودن همیشگی اصل عدم زیاده در نقل های متعدد از روایت واحد
- مطلوب سوم: جاری نشدن اصل عدم زیاده بافرض تعدد صدور روایت
تحلیل ها و تصاویر مختلف از آمدن قید بعد از وقت حاجت
- تصویر اول: نسخ حکم مطلق با آمدن قید

- تصویر دوم: ظاهري بودن حکم مطلق
تصویر سوم: عدم نقل قيد توسط راوي روایت مطلق
عدم ترجیح «احتمال عدم نقل زیاده» بر «احتمال افزودن زیاده از راوي»
نتیجه نهایی مطالب سه گانه: عدم احراز قید «رضایت» در روایت این ابی یعقوب
مطلوب چهارم: اثبات شرطیت «رضایت» طبق صحیحه معمر و اصل اولیه
- جمع های دیگر بین روایات جواز و روایات حرمت وطی دبر (صحیحه معمر)
جمع اول: دلالت صحیحه معمر بر بطلان مستند جواز وطی دُبُر نه بطلان اصل جواز
اشکال: ظهور صحیحه معمر در بطلان مدع او مستند
جمع دوم: حمل روایات ناهیه بر تقیه
اشکال های جمع دوم
اشکال اول: عدم احراز فضای تقیه بالحافظ فتوای مالک به جواز
اشکال دوم: نبود تقیه در روایات پیامبر ﷺ و علی علیه السلام
اشکال سوم: عدم تقیه در کلام ابتدایی امام رضا علیه السلام
اشکال چهارم: تقدم جمع دلالی بر حمل به تقیه
جمع سوم: اشتراط جواز وطی در دیر به رضایت زوجه
جمع چهارم: حمل بر کراحت
- نظر مختار: کراحت شدیده وطی دبر در فرض رضایت زن و حرمت در فرض عدم رضا
حكم وطی در دیر حائض
 عدم ملازمه بین جواز وطی دبر غیر حائض و حائض
 بررسی اقوال فقهاء و ادله آن
 قول اول: حرمت مطلق است منع
 وجه قول اول: ترجیح روایات منع مطلق به سبب موافقت با کتاب
ابتناء وجه قول اول بر دو مقدمه
 مقدمه اول: مصدر بودن «محیض» نه اسم مکان
 بررسی مقدمه اول

- مقدمه دوم: اراده‌آقرب المجازات (مطلق استمتاع) در فرض تعدّر اراده معنای حقیقی ۱۲۵
- اشکال مقدمه دوم: ملاک بودن کثرت استعمال نه أقرب المجازات ۱۲۶
- معنای آية اعزال و مخالفت آن با روایت عبدالرحمن ۱۲۷
- قول دوم: حرمت استمتاع از ناف تازانو ۱۲۹
- انتساب قول دوم به سید مرتضی ۱۳۰
- دلیل قول دوم: صحیحه حلبی و موقفه أبي بصیر ۱۳۱
- مناقشة آقای خوئی ۱۳۲
- مطلوب اول: وجود روایات معارض با صحیحه حلبی و موقفه أبي بصیر ۱۳۳
- مطلوب دوم: حل تعارض ۱۳۴
- راه اول: حمل روایات حرمت بر کراحت ۱۳۵
- راه دوم: حمل روایات حرمت بر تقیه ۱۳۶
- اشکال برآقای خوئی ۱۳۷
- اشکال اول: اختلافی بودن مسئله در عاقمه ۱۳۸
- اشکال دوم: عدم امکان جمع عرفی طبق مبنای آقای خوئی ۱۳۹
- قول سوم: حرمت جماع در قُبْل و دُبْر ۱۴۰
- قول چهارم: اختصاص حرمت جماع به قُبْل ۱۴۱
- شاذ نبودن «حرمت وطی در در حائض» در فتاوی قدماء ۱۴۲
- بررسی روایات مسئله ۱۴۳
- دسته اول (موقفه عبدالرحمن): حرمت مطلق استمتاع از حائض ۱۴۴
- توجیه فتاوی شهید اول (کراحت مطلق تمتع از حائض در غیر قُبْل) بالحاظ موقفه عبدالرحمن ۱۴۵
- اشکال بر فتاوی شهید اول ۱۴۶
- اشکال اول: ناسارگاری عدم حیلت با کراحت ضعیف ۱۴۷
- اشکال دوم: عدم امکان حمل جواز بر کراحت شدیده بدون تنبه به آن ۱۴۸
- معنای مختار در موقفه عبدالرحمن: حرمت همه مراتب وطی در قُبْل ۱۴۹
- دسته دوم (موقفه حاجت): لزوم پوشیدن پیراهن توسط حائض هنگام استمتاع ۱۵۰

- دسته سوم (صحیحه حلبی و موقنه آبی بصیر): حرمت استمناع از ناف تازانو
دسته چهارم (مرسله عمر بن حنظله): اختصاص جواز به تفحیذ
ارسال روایت به سبب عدم امکان نقل محمد بن خالد از اسماعیل جعفری
بررسی دلایل
دسته پنجم: نهی از وطی حائز با عنایون مختلف
روایات مشتمل بر عنایون واردہ در قرآن
عنوان «اعتزال»
عنوان «قرب»
عنوان «اتیان»
روایات مشتمل بر هشت عنوان دیگر
عنوان «غشیان»
عنوان «وطی»
عنوان «مجامعه»
عنوان «موقعه»
عنوان «الواقع علیها»
عنوان «مس» (صحیحه محمد بن مسلم)
عنوان «ایقاب» (روایت عمر بن یزید)
مناقشه در نقل بیواسطه محمد بن خالد بر قی از عمر بن یزید
بررسی دلایل
عنوان «امساک» (صحیحه خلف بن حماد)
بررسی دلایل روایات دسته پنجم
مطلوب اول: عدم اطلاق در اکثر روایات دسته پنجم با ذکر اقسام آن
قسم اول: روایات ترتیب کفاره بروطی حائز
قسم دوم: روایات دال بر غایت حرمت وطی
قسم سوم: روایت خلف بن حماد (فرق خون حیض و بکارت)
قسم چهارم: روایات احکام مستحاضه
قسم پنجم: روایات تفسیر آیه اعززال
مطلوب دوم: بررسی روایات مطلق

- روایت عمر بن یزید و ضعف سندی آن
صحیحه لیث مرادی و اشکال دلالی آن
- صحیحه عیص بن قاسم و اشکال دلالی آن
نتیجه: عدم وجود روایت معتبر دلایل بر حرمت وطی دُبْرِ حائض
- دسته ششم: اختصاص حرمت استمتاع به قُبْلٍ
قسم اول: روایات حلیت «مادون الفرج»
- موئیقہ معاویة بن عمار، عبدالله بن سنان و مرسلاً عیسیٰ بن عبد الله
تقریب دلالت: دلالت «دون الفرج» بر «غیر قُبْلٍ»
- اشکال اول: شمول «فرج» نسبت به «دبر»
پاسخ: انصراف «فرج» به «قبّل»
- اشکال دوم: احتمال دلالت «دون» بر «پایین» و شواهد آن
تأیید عدم دلالت «دون الفرج» بر «غیر قُبْلٍ»
- قسم دوم: روایات حلیت همه تمتعات جز موضع دم
روایت اول: موئیقہ هشام بن سالم
تقریب دلالت
- اشکال: احتمال دلالت «دون» بر «پایین» نه «غیر»
روایت دوم: مرسلاً عبدالله بن بکیر
بررسی سندی
- قسم سوم: روایات حلیت تمتع از حائض جز «قبّل» او
روایت عبدالملک بن عمرو
اتحاد دونقل روایت عبدالملک
- بررسی سندی
بررسی دلالی
- مطلوب اول: صراحت نقل اول در جواز وطی در دبر
- مطلوب دوم: فرقان عدم زیادة «بعینه» در «ماعدۃ القبل منها بعینه»
بررسی جمع طوائف شش گانه روایات
- مطلوب اول: تعارض دسته دوم و سوم با روایت عبدالملک بن عمرو
- مطلوب دوم: عرفی بودن حمل روایات دسته دوم و سوم بر کراحت

- مطلب سوم: ترجیح روایت عبد الملک بر روایات معارض
نتیجه نهایی: احتیاط استحبانی موکد در اجتناب از وظی دبر
- بررسی تحقق نشوز با عدم تمکین از دُبر
قابلین به تحقق نشوز با عدم تمکین از دُبر
- ادله تحقق نشوز با عدم تمکین از دُبر
- دلیل اول: قرآن کریم
آیه اول: آیه حرث
- تقریب استدلال: دلالت آیه بر جواز مطلق انتفاع از «محصول کشت»
اشکال: ظهور «حرث» در «کشتزار» در آیه شریفه
آیه دوم: آیه «خَلَقَ لَكُنَّا مِنْ أَنفُسِكُنَّا أَرْجَأَنَا لِتَشْكُنُوا إِلَيْهَا»
- تقریب استدلال: عدم تأمین آرامش مرد بانداشتن حق وطی دبر
اشکال: صدور آیه جهت تذکر نعم الهی نه تشريع
- دلیل دوم: روایات
دسته اول: امر به اطاعت زوج در سیاق مستحبات
اشکال دلایی: مانعیت سیاق مستحبات از ظهور در وجوه
دسته دوم: امر به اطاعت زوج در سیاق واجبات
اشکال دلایی: عدم وجوب اطاعت از شوهر در همه امور
- دسته سوم: لزوم اطاعت از زوج در مسائل جنسی
اشکال دلایی: در مقام بیان بودن نسبت به جواز انواع تمتعات
- دسته چهارم: مذمت زنان عاصیه
اشکال دلایی: عدم اطلاق نسبت به عصیان تمام اوامر زوج
- دسته پنجم: حرمت اسخاط زوج
اشکال دلایی: عدم حرمت اسخاط شوهر در همه امور
- دسته ششم: روایات دآل بر لعبه بودن زن
اشکال دلایی: صدور روایات لعبه جهت بیان اجتناب از آزار زن

- نظر مختار: اشتراط رضایت زن در جواز وطی دبر
- ۱۹۴
- احکام مشترک بین وطی در قبیل و ذیر
- ۱۹۷
- وجوب غسل ناشی از وطی دبر و بررسی ادله آن
- ۱۹۸
- دلیل اول: اجماع
- ۱۹۸
- مناقشه در اجماع
- ۱۹۹
- مطلوب اول: مخالفین و جو布 غسل در وطی دبر
- ۲۰۴
- مطلوب دوم: تردید یا اجمال عبارات برخی در وجود غسل در وطی دبر
- ۲۰۵
- مطلوب سوم: حدسی بودن اکثر اجماعات منقول
- ۲۰۷
- دلیل دوم: آیه «أَوْ لَا كَمْسُمُ الِّيَسَاءَ فَلَمَّا تَجَدُوا مَاءً»
- ۲۰۷
- اشکال: عدم ظهر معنای کنایی «ملامسه» در اعم از وطی قبل و دبر
- ۲۰۸
- دلیل سوم: روایات و جو布 غسل
- ۲۰۹
- روایت اول: صحیحه محمد بن مسلم
- ۲۰۹
- بررسی دلالی
- ۲۰۹
- روایت دوم: مؤنثه محمد بن مسلم
- ۲۱۰
- بررسی سندي
- ۲۱۰
- اتحاد مؤنثه محمد بن مسلم با روایت قبل
- ۲۱۰
- روایت سوم: صحیحه بزنطی
- ۲۱۰
- بررسی سندي
- ۲۱۱
- بررسی دلالی
- ۲۱۱
- روایت چهارم: صحیحه داود بن سرحان
- ۲۱۱
- روایت پنجم: صحیحه اول عبدالله بن سنان
- ۲۱۲
- بررسی دلالی
- ۲۱۲
- روایت ششم: صحیحه دوم عبدالله بن سنان
- ۲۱۲
- روایت هفتم: صحیحه أبي مریم

- روایت هشتم: روایت حلبی (تفسیر عیاشی)
دونکته دلالی پیرامون روایات مطلقه اول تا هشتم
نکته اول: عدم شمول روایات مطلقه نسبت به لواط
نکته دوم: تناقض در کلام آقای خوئی بین مقام و حکم و طی غلام
روایت نهم: صحیحه حمران بن أعين
روایت دهم: معتبره عبید بن زرارة
بررسی سندی
بررسی دلالی
بررسی دلالی صحیحه حمران و معتبره عبید
ایات اطلاق روایات اول تا هشتم نسبت به وطی دبر
روایت یازدهم: مرسله حفص بن سوقه
بررسی سندی
بررسی دلالی
اشکال: احتمال اراده جماعت در قبیل از پشت در «یائی اهله من خلفها»
پاسخ: عدم توهم تأثیر «نحوه نزدیکی در قبیل» در حکم
بررسی روایات تقیید و جوب غسل به وطی قبیل
دسته اول: روایات النساء ختانیں
روایت اول: صحیحه حلبی
روایت دوم: صحیحه زرارة
روایت سوم: صحیحه محمد بن اسماعیل
روایت چهارم: مؤقنه دُرُست بن أبي منصور
بررسی سندی (اعتبار کتاب دُرُست بن أبي منصور)
بررسی دسته اول
تقریب تقیید روایات و جوب غسل به وطی قبیل
پاسخ اول: لزوم غسل در وطی دبر به سبب تلازم حد و غسل
اشکال بر پاسخ اول
اشکال اول: مقید بودن برخی روایات حد به النساء ختانیں
اشکال دوم: لزوم تقیید روایات حد باروایات غسل
پاسخ دوم: تعارض روایت محمد بن عذافر باروایات النساء ختانیں

- اشکال پاسخ دوم
۲۲۷ اشکال اول: لزوم طرح روایت این عذافر به دلیل تعارض با روایات مطلقة کثیره
۲۲۷ اشکال دوم: عدم تعارض روایت این عذافر طبق نسخه صحیح سوانح
۲۲۸ اشکال سوم: حمل روایت این عذافر بر التقاء خارجی ختنانین
۲۲۹ مناقشه در اشکال سوم: غیر عرفی بودن حمل بر التقاء خارجی
۲۲۹ پاسخ سوم (مختار): در مقام بیان نبودن روایات مقتید نسبت به وطی در
دسته دوم: روایات صریح در نفی غسل در فرض وطی در
۲۳۰ روایت اول: مرفوعةً أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَيْسَى
۲۳۰ روایت دوم: مرسلة على بن حكم
۲۳۱ روایت سوم: مرفوعةً مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ بْنِ قَعْدَةَ
۲۳۱ اشکال سندي بر روایات دسته دوم
۲۳۱ دلیل چهارم: روایات بطلان صوم با جماع
۲۳۱ اشکال: عدم ملازمه بین ابطال صوم و ایجاد غسل
۲۳۲ نظر مختار: وجوب غسل در وطی دبرزن به دلیل اطلاق روایات
۲۳۲ لزوم مهر، عده و حدّ زنا در وطی دبر و بررسی ادله آن
۲۳۳ بطلان صوم با وطی دبر و بررسی ادله آن
۲۳۳ لزوم بررسی حدّ دخول در ابطال صوم
۲۳۳ کلام سید مرتضی: اعتبار استیعاب دخول در بطلان صوم
۲۳۳ بررسی کلام سید مرتضی
۲۳۳ مطلب اول: کفايت روایات التقاء ختنانین در رد کلام سید مرتضی
۲۳۴ مطلب دوم: مطرح نبودن اعتبار غیبوبه حشفه در بطلان صوم قبل از محقق حلی
۲۳۴ کلام آقای خوئی: تقييد مفطریت دخول به تحقق جنابت
۲۳۵ ادله اعتبار جنابت در بطلان روزه و بررسی آن
۲۳۵ دلیل اول: صحیحه قمطاط
۲۳۵ بررسی اشکالات استدلال آقای خوئی به صحیحه قمطاط

- اشکال اول: مفروض نبودن جماع در روایت
اشکال دوم: عدم ظهور روایت قناط در حدوث بطلان حین حدوث جنابت
اشکال سوم: لزوم تصرف در ظهور صحیحه قناط
اشکال چهارم: انحصار سببیت دخول برای بطلان به غیر موارد جنابت
اشکال پنجم: عدم دلیل بر سببیت جنابت برای بطلان در غیر مورد روایت قناط
اشکال ششم: لزوم لغویت تعليق بطلان صوم بر جماع
پاسخ اشکال ششم
پاسخ اول: لغونبودن تعليق بطلان صوم بر جماع بالحاظ سببیت جماع برای جنابت
پاسخ دوم: لغونبودن تعليق بطلان صوم بر جماع بالحاظ اماریت جماع برای جنابت
اشکال هفتم: امکان معزف بودن علل شرعی (جنابت) نسبت به علل حقیقی (مطلق دخول)
پاسخ: ظهور ادلہ در حدوث معلول با تحقق علل شرعی نه قبل از آن
اشکالات تنظیر مقام به رابطه «نیت افطار و بطلان روزه»
اشکال اول: خلط بین ابطال و افطار روزه
اشکال دوم: عدم ملازمه بین نیت مفتر و بطلان روزه
اشکال سوم: توقف «ابطال روزه باقصد مفتر» بر «عدم ارتکاب مفتر»
دلیل دوم: صحیحه یونس
بررسی سنندی
مطلوب اول: تعبیر «عن یونس قال قال» در نسخه صحیح وسائل
مطلوب دوم: صدور تعبیر «یعنی اذا کانت...» از یونس
مطلوب سوم: بررسی دووجه آقای خوئی در اعتبار مضمرة یونس
وجه اول: عدم روایت یونس از غیر امام
بررسی وجه اول
وجه دوم: نقل روایت یونس از امام کاظم علیه السلام در فقیه
اشکال بروجه دوم طبق مبنای آقای خوئی
بررسی دلالی
دلیل سوم: روایت عمر بن یزید
وجه استدلال آقای حکیم به روایت عمر بن یزید

- ۲۵۳ اشکال سندی و دلالی
- ۲۵۳ بررسی روایات صحت صوم با وجود وطی از دبر
- ۲۵۳ روایت اول: مرفوعهٔ احمد بن محمد بن عیسیٰ
- ۲۵۴ روایت دوم: مرسلهٔ علی بن حکم
- ۲۵۴ ضعف سندی و فتوای قریب به اتفاق اصحاب برخلاف مفاد در روایت
- ۲۵۵ نتیجهٔ نهایی: کفایت صدق عرفی جماعت در بطلان صوم
- ۲۵۵ بررسی احکام مقطوع الحشفه یا فاقد الحشفه
- ۲۵۶ بررسی حرمت مصاهرتی ناشی از وطی دبر
- ۲۵۶ اشکال آقای بروجردی بر عبارت عروه
- ۲۵۷ پاسخ به اشکال آقای بروجردی
- ۲۵۹ موارد اشکال در الحق وطی دُبُر به وطی قُبل
- ۲۵۹ مورد اول: وطی محلل
- ۲۵۹ مطلب اول: بررسی اجمالی ادلهٔ اعتبار دخول در نکاح محلل
- ۲۶۰ دلیل اول: قرآن کریم
- ۲۶۰ اشکال: عدم صحت اطلاق «وطی» بر زن
- ۲۶۰ دلیل دوم و سوم: روایات و اجماع مسلمین
- ۲۶۱ مطلب دوم: بررسی کفایت وطی دُبُر در وطی محلل
- ۲۶۱ استدلال شیخ طوسی به اجماع مسلمین و روایت نبوی بر عدم کفایت وطی دُبُر
- ۲۶۲ اشکال: عدم حجیبت اجماع منقول
- ۲۶۲ بررسی روایات مسئلله
- ۲۶۲ دستهٔ اول: روایات کفایت درک لذت جماعت توسط مرد
- ۲۶۲ روایت اول: صحیحةٔ ابی بصیر
- ۲۶۳ روایت دوم: صحیحةٔ زرارة

- بررسی سندی (نقل صفوان از موسی بن بکر قبل از وقف)
روایت سوم: موقنه سماعه
روایت چهارم: روایت أبي حاتم
عدم دلالت روایات دسته اول برای اثبات کفایت وطی دبر
دسته دوم: روایات اعتبار درک لذت جماع توسط طرفین
روایت اول: مرسلة سماعه
روایت دوم: روایت دعائم
روایت سوم: نبوی مجازات نبویه
روایت چهارم: نبوی مبسوط و عوالی
بررسی سندی روایات چهارگانه
بررسی دلالی روایات چهارگانه: عدم کفایت وطی دبر در تحلیل
نظر مختار: عدم کفایت وطی دبر در محل
مطلوب سوم: بررسی اعتبار انزال در وطی محل
کلام صاحب جواهر: ظهور «بذوق عسیلهها» در اعتبار انزال
اشکال: ظهور «بذوق عسیلهها» در اعتبار درک کمترین لذت جماع نه انزال
مورد دوم: حق وطی واجب زن
نظر مختار: عدم کفایت وطی دبر
مورد سوم: وطی به جهت رجوع در ایلاء
کلام کاشف اللثام: عدم کفایت وطی دُبْر
توجهی آقای حکیم برای تعمیم ایلاء به قسم بر ترک وطی دُبْر
نظر مختار: عدم کفایت وطی دُبْر در رجوع از ایلاء
مورد چهارم: وطی معتبر در صدق احسان
نظر مختار: بی اعتباری «تمکن از وطی دُبْر» در «احسان»
بررسی حنت «قسم بر ترک وطی» با وطی در دبر

- ۲۷۶ مطلب اول: لغویت قید «فی زمان او مکان» در عبارت عروه
- ۲۷۶ مطلب دوم: بررسی احتمالات «انصراف به وطی در قبل» در عروه
- ۲۷۷ احتمال اول: انصراف به خاص (وطی قبل) با وجود قصد عام
- ۲۷۷ اشکال: معیار بودن قصد در خلف با وجود انصراف لفظ
- ۲۷۸ احتمال دوم: انصراف قصد به جماعت از قبل
- ۲۷۸ اقوایت احتمال دوم با سه شاهد روایی
- ۲۷۹ اول: صحیحه عبد الرحمن بن حجاج
- ۲۷۹ روایت دوم: صحیحه أبي بصیر
- ۲۷۹ روایت سوم: صحیحه أبي ولاد الحناط
- ۲۸۰ بررسی دلای
- ۲۸۱ بطalan تفصیل مرحوم نائینی بین اذن کلی و جزئی
- ۲۸۱ نظر مختار در تحقیق حنث: ملاک بودن قصد ناذر

فصل ۲: حکم عزل

- ۲۸۳ حکم عزل مرد
- ۲۸۵ احتمالات چهارگانه در مسئلله
- ۲۸۶ قائلین به حرمت عزل
- ۲۸۷ شهرت جواز عزل بین قدماء و متاخرین
- ۲۹۰ روشن نبودن فتوای سید مرتضی در مقام
- ۲۹۱ توضیح کلام سید مرتضی در اعمالی
- ۲۹۲ ادله تحریم عزل و بررسی آن

- دلیل اول: اجماع
ادعای اجماع توسط شیخ طوسی
اشکال: شهرت جواز عزل
- بطلان انتساب «ادعای اجماع بر استحباب ترک عزل» به شیخ طوسی
- دلیل دوم: ملازمه بین ثبوت دیه و حرمت
مقدمه اول (ثبت دیه در عزل) و بررسی ادله آن
- دلیل اول: روایت یونس بن عبدالرحمن وابن فضال
اشکال دلالی: عدم تعذی از مورد روایت (افزاع اجنبی) به مقام
- دلیل دوم: وجود روایتی دیگر برای حکم به دیه
شواهد وجود روایت دیگر در عبارات فقهاء
- وجه نبود روایت مذکور در کتب شیخ
اشکال بر دلیل دوم
- اشکال اول: عدم کفايت شواهد وجود روایت مستقل
اشکال دوم: عدم حجیت روایت مذکور به دلیل شاذ بودن
پاسخ: شهرت قوی و جوب دیه در قدماء
- مقدمه دوم: ملازمه بین دیه و تحریم
اقوال فقهاء در ملازمه بین دیه و تحریم
- دلیل انکار ملازمه: اعم بودن دیه از عقوبی و جبرانی
نظر مختار: ملازمه بین دیه و تحریم عزل اختیاری
- دلیل سوم تحریم عزل: مخالفت عزل با حکمت نکاح (استیلاد)
تقریب استدلال و تأیید آن با روایت مفضل
- اشکال اول: منحصر نبودن غرض نکاح در استیلاد
اشکال دوم: الزامی نبودن ایجاد غرض امر استحبابی (نکاح)
- اشکال سوم: عدم تناقض عزل فی الجمله با استیلاد
اشکال چهارم: عدم مطلوبیت استیلاد در برخی موارد
- اشکال پنجم: ضعف سند روایت مفضل بن عمر

- ۳۱۰ دليل چهام تحریم عزل: تضییع مال بودن عزل
- ۳۱۰ تقریب استدلال: مالیت نطفه و حرمت اتفاق مال
- ۳۱۰ اشکالات صغروی
- ۳۱۱ اشکال اول: علت تامه نبودن عزل برای انتفاء ولادت
- ۳۱۱ روایات دآل بر عدم تأثیر عزل در عدم ولادت فرزند
- ۳۱۳ اشکال دوم: قطع به عدم تأثیر عزل در انتفاء ولادت در برخی موارد
- ۳۱۳ اشکالات کبروی
- ۳۱۳ اشکال اول: عدم قبح فعلی همیشگی اتفاق شی با ارش
- ۳۱۵ اشکال دوم: ورود ادله شرعی بر حکم عقلی اقتضایی
- ۳۱۵ دليل پنجم تحریم عزل: روایات
- ۳۱۵ روایت اول: یعقوب جعفی (جعفری)
- ۳۱۶ بررسی سندی و راههای اعتباربخشی آن
- ۳۱۷ راه اول: اثبات وثاقت قاسم بن یحیی و حسن بن راشد و یعقوب بن جعفر
- ۳۱۷ ادله وثاقت قاسم بن یحیی و حسن بن راشد
- ۳۱۷ دليل اول: تمسک به وثاقت رجال کامل الزيارات و تفسیر فمی
- ۳۱۸ اشکال: بطلان مبنای وثاقت رجال کامل الزيارات و تفسیر فمی
- ۳۱۸ دليل دوم: توثيق مرحوم صدوق (اصح الروایات عندي)
- ۳۱۸ اشکال: امكان دلالت «اصح» بر اصح نسبي نه صحت مطلق
- ۳۱۹ پاسخ: وجود قرینه بر دلالت «اصح» بر صحت مطلق
- ۳۱۹ دليل وثاقت یعقوب جعفری: وجود ادله استناد تفسیر فمی
- ۳۱۹ اشکال: بطلان مبنای وثاقت رجال تفسیر فمی
- ۳۱۹ راه دوم: انجبار ضعف سند با عمل گروهی از اصحاب
- ۳۱۹ اشکال اول: عدم احراز عمل فقهاء به این روایت
- ۳۲۰ اشکال دوم: عدم جبر سند در صورت مخالفت مشهور
- ۳۲۱ راه سوم: فتوای مرحوم صدوق با استناد به این روایت
- ۳۲۱ اشکال: عدم کشف فتوای شیخ صدوق از اعتماد در امور غیر الزامی
- ۳۲۲ نتیجه نهایی: ضعف سند روایت یعقوب
- ۳۲۲ بررسی دلالی

- تقریب اول: تمسک به مفهوم وصف یا عدد
اشکال: عدم حجیت مفهوم عدد و وصف
- پاسخ اول: وجود مفهوم بالجملة عدد در مقام تحدید
پاسخ دوم: وجود مفهوم فی الجمله در روایت
- تقریب دوم: تمسک به اطلاق مقامی
تقریب سوم: تمسک به اطلاق لفظی روایت
- اشکال عام بر همه تقاریب سه گانه: عدم دلالت «بأس» بر حرمت در مقام
روایت دوم: صحیحه محمد بن مسلم
- بررسی دلایل
مراد از تعبیر «أکره»
- تقریب استدلال برای اثبات حرمت عزل با قرینیت صدر برای ذیل
اشکال اول: عدم تقدم ظاهر صدر بر ظاهر ذیل
- اشکال دوم: تفاوت تعبیر «أکره ذلک» «باتعبیر»^{یکره ذلک}
- پاسخ: دلالت قوى تعبير «أکره ذلک» بر حرمت
- اشکال به پاسخ: رفع ید از ظهور بالوجه به روایات دیگر
- اشکال سوم: اراده اشمندی از کراحت
پاسخ: تبعیت اراده آئمه ^{علیهم السلام} از اراده الهی
- روایت سوم: صحیحه دوم محمد بن مسلم
- اشکال دلایلی: عدم ظهور «بأس» در حرمت در مقام
- روایت چهارم: روایات دعائم
نتیجه بررسی روایات تحریم
- مطلوب اول: عدم وجود روایت معتبر دلیل بر حرمت عزل
- مطلوب دوم: امکان حمل اخبار حرمت بر کراحت بالحاظ اخبار جواز
- دلیل ششم تحریم عزل: ترجیح روایات حرمت (مخالف عame) بر روایات جواز
- اشکال: تقدیم جمع عرفی بر رجوع به مرجحات
- ادله جواز عزل (روایات مجوزه) و بررسی آن
- روایت اول: صحیحه رفاعه
- ۳۲۲
۳۲۲
۳۲۲
۳۲۲
۳۲۲
۳۲۲
۳۲۴
۳۲۵
۳۲۵
۳۲۷
۳۲۸
۳۲۹
۳۲۹
۳۲۹
۳۳۱
۳۳۱
۳۳۲
۳۳۲
۳۳۲
۳۳۳
۳۳۴
۳۳۵
۳۳۵
۳۳۶

- ۳۲۶ تقریب استدلال: تقریر ارتکاز جواز عزل در نزد سائل
- ۳۲۷ اشکال: عدم تنافی بین جواز ذاتی و وجوب ناشی از حق زوجه
- ۳۲۷ روایت دوم: صحیحه محمد بن مسلم
- ۳۲۸ روایت سوم: موئنه محمد بن مسلم به نقل یعقوب بن سالم
- ۳۲۸ بررسی سندي
- ۳۲۸ روایت چهارم: موئنه محمد بن مسلم به نقل علاء بن رزین
- ۳۲۹ بررسی سندي: توثيق قاسم بن محمد جوهری
- ۳۴۰ روایت پنجم: موئنه عبد الرحمن بن ابی عبد الله
- ۳۴۰ روایت ششم: صحیحه ابی عبد الرحمن الحداد (ایوب بن عطیه)
- ۳۴۱ اثبات اعتبار سندي با بیان احتمالات سه گانه در سندي
- ۳۴۳ روایت هفتم: موئنه ابی بصیر
- ۳۴۴ روایت هشتم: روایت اسماعیل بن عیسی اشعری
- ۳۴۴ تقریب استدلال: ظهور «لأحب» در کراحت
- ۳۴۴ اشکال: احتمال دلالت «لأحب» بر حرمت بالحاظ شرط عدم توارث در عقد دائم
- ۳۴۵ نتیجه بررسی روایات جواز
- ۳۴۵ نظر مختار: کراحت فی الجملة عزل در عقد دائم
- ۳۴۶ ادلہ جواز عزل در عقد مؤقت
- ۳۴۶ دلیل اول: اجماع
- ۳۴۸ دلیل دوم: روایات
- ۳۴۹ روایت اول: روایت مفضل بن عمر
- ۳۴۹ روایت دوم: روایت ابن ابی عمیر
- ۳۴۹ بررسی سندي
- ۳۵۰ بررسی دلالي

۳۵۱	روايت سوم: روايت هشام بن سالم الجواليقى
۳۵۲	روايت چهارم: فقه الرضا <small>علیه السلام</small>
۳۵۲	روايت پنجم: روايت أحول
۳۵۴	حکم عزل زن
۳۵۴	مطلوب اول: حرمت عزل زن به دلیل حرمت نشور
۳۵۴	مطلوب دوم: بررسی ثبوت دیه برزن
۳۵۴	دلیل و جوب دیه برزن: روايت افزایع اجنبی
۳۵۵	اشکال: اجنبی محض نبودن زوجه در اتلاف نطفه
۳۵۶	جواز عزل در وطی واجب
۳۵۶	حل تناقض بین کلام مرحوم سید در مقام وفع بعد

کتابنامه این مجموعه را علاوه بر مجلد دوازدهم، در صفحه اینترنتی زیر نیز
می‌توانید مشاهده کنید:

