

درُوس فقہ

# کتاب کلا



جلد چہارم

آیۃ اللہ العظمیٰ سید موسیٰ شبیری زنجانی مدظلہ



کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سرشناسه: شبیری زنجانی، سیدموسی، ۱۳۰۶ -

عنوان و نام پدیدآور: کتاب نکاح / سیدموسی شبیری زنجانی.

مشخصات نشر: قم: دفتر حضرت آیت الله شبیری زنجانی، انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر (ع)، ۱۴۰۲ -

مشخصات ظاهری: ۲۵ ج.

فروست: دروس فقهی؛ ۴

شابک: دوره: 6-01-5541-978-622؛ ج. ۴: 4-2-93299-978-622

وضعیت فهرست نویسی: فیا

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: زناشویی (فقه)

Marriage (Islamic law)

فقه جعفری -- قرن ۱۴

Islamic law, Ja'fari -- 20th century\*

شناسه افزوده: دفتر آیت الله العظمی شبیری زنجانی. مرکز فقهی امام محمد باقر (ع)

رده بندی کنگره: BP۱۸۹/۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۶

شماره کتابشناسی ملی: ۹۳۶۱۱۱۳



آیۃ اللہ العظمیٰ سید موسیٰ شبیری زنجانی رَحِمَہُ اللہُ





# کتاب نکاح

(جلد چهارم)

آیت الله العظمی سید موسی شبیری زنجانی رحمته الله علیه



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

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

نشانی مرکز: قم، خیابان معلم، کوچه ۲۱، فرعی ۴، بن بست ۱، پلاک ۵۷  
تلفن: ۳۷۷۴۳۸۶۹-۳۷۷۴۳۷۱۹ (۰۲۵)  
کد پستی: ۳۱۷۱۵۷۹۹۳۱۸  
پایگاه اینترنتی: <http://www.m-feqhi.ir>  
تماس با انتشارات: ۰۹۲۰۶۱۷۸۲۰۹  
پیام رسان ای‌تا: @zanjanibooks  
نماینده فروش (فروشگاه کتاب ما): ۳۷۸۴۲۴۴۳ (۰۲۵)



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

مدیر مرکز: میثم جواهری | مدیر اجرایی: هادی سلیمان و مصطفی غیبی | ناظر علمی: میثم جواهری  
مدیر تدوین و محقق: هادی سلیمان | مسئول فنی نشر: هاشم زیرک | صفحه‌آرا: علی رضایی‌نیا

## فهرست اجمالی

### بخش پنجم: احکام نزدیکی با زوجه

۹	فصل ۱: حکم وطی در دبر
۱۱	حکم وطی در دبر غیر حائض
۱۱	دو نکته عبارتی در عروه
۱۱	قائلین به جواز وطی در دبر (قول مشهور)
۱۹	قائلین به حرمت وطی در دبر
۲۴	بررسی ادله جواز وطی دبر
۸۲	بررسی ادله حرمت وطی دبر
۹۷	حل تعارض روایات مجوزه و روایات ناهیه
۱۱۸	نظر مختار: کراهت شدیدۀ وطی دبر در فرض رضایت زن و حرمت در فرض عدم رضا
۱۲۰	حکم وطی در دبر حائض
۱۲۰	عدم ملازمه بین جواز وطی دبر غیر حائض و حائض
۱۲۰	بررسی اقوال فقهاء و ادله آن
۱۷۸	بررسی تحقق نشوز با عدم تمکین از دُبر
۱۷۸	قائلین به تحقق نشوز با عدم تمکین از دُبر
۱۸۳	ادله تحقق نشوز با عدم تمکین از دُبر
۱۹۷	احکام مشترک بین وطی در قُبُل و دُبر
۱۹۸	وجوب غسل ناشی از وطی دبر و بررسی ادله آن
۲۳۲	لزوم مهر، عده و حدّ زنا در وطی دبر و بررسی ادله آن
۲۳۳	بطلان صوم با وطی دبر و بررسی ادله آن
۲۵۵	بررسی احکام مقطوع الحشفه یا فاقد الحشفه

۲۵۶	بررسی حرمت مصاهرتی ناشی از وطی دبر
۲۵۹	موارد اشکال در الحاق وطی دُبر به وطی قُبُل
۲۵۹	مورد اول: وطی محَلّ
۲۷۱	مورد دوم: حق وطی واجب زن
۲۷۲	مورد سوم: وطی به جهت رجوع در ایلاء
۲۷۴	مورد چهارم: وطی معتبر در صدق احصان
۲۷۶	بررسی حنث «قسم بر ترک وطی» با وطی در دبر
۲۷۶	مطلب اول: لغویت قید «فی زمان أو مکان» در عبارت عروه
۲۷۶	مطلب دوم: بررسی احتمالات «انصراف به وطی در قُبُل» در عروه
۲۸۱	نظر مختار در تحقق حنث: ملاک بودن قصد ناذر
۲۸۳	فصل ۲: حکم عزل
۲۸۵	حکم عزل مرد
۲۸۶	احتمالات چهارگانه در مسئله
۲۸۶	قائلین به حرمت عزل
۲۸۷	شهرت جواز عزل بین قدماء و متأخرین
۲۹۰	روشن نبودن فتوای سید مرتضی در مقام
۲۹۲	ادله تحریم عزل و بررسی آن
۳۳۵	ادله جواز عزل (روایات مجوزه) و بررسی آن
۳۴۵	نظر مختار: کراهت فی الجملة عزل در عقد دائم
۳۴۶	ادله جواز عزل در عقد موقت
۳۵۴	حکم عزل زن
۳۵۴	مطلب اول: حرمت عزل زن به دلیل حرمت نشوز
۳۵۴	مطلب 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

# احکام نزدیکی با زوجہ

---

## فصل ۱: حکم وطنی در دبر

---



## حکم وطی در دبر غیر حائض

«فصل فیما یتعلق بأحكام الدخول علی الزوجة و فیہ مسائل»:  
مسألة ۱: «الاقوی - وفاقاً للمشهور - جواز وطیء الزوجة و المملوكة دبراً، علی کراهة شديدة، بل الأحوط تركه خصوصاً مع عدم رضاها بذلك».<sup>۱</sup>  
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.

### دو نکته عبارتی در عروه

قبل از ورود در بحث، تذکر دو نکته در عبارت مصنف مفید است:  
نکته اول: عنوان «فیما یتعلق بأحكام الدخول علی 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.<sup>۲</sup>  
نکته دوم: بهتر بود مرحوم مصنف همان طور که مملوکه را - که معمولاً محل ابتلاء نیست - ذکر کرده، محلله را نیز به زوجه ضمیمه می‌فرمود.

### قائلین به جواز وطی در دبر (قول مشهور)

مشهور بسیار قوی بین فقهای امامیه جواز وطی در دبر زوجه است بر خلاف عامه که شهرت آنان بر حرمت وطی است.<sup>۳</sup>

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۸.

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

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

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

### مرحوم کلینی در کافی

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

قرینه اول: ایشان در باب «مَحَاشِ النَّسَاء»<sup>۱</sup> تنها دو روایت ذکر کرده که یکی از آنها صریح در جواز است<sup>۲</sup> و دیگری<sup>۳</sup> که برخی آن را ظاهر در کراهت دانسته<sup>۴</sup> و ظهور مستحکمی در حرمت ندارد. کسی که فتوایش، 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 «مَا يَحِلُّ لِلرَّجُلِ مِنْ امْرَأَتِهِ وَهِيَ طَامُثٌ»<sup>۵</sup> تنها روایات دال بر جواز وطی در دبر حائض را نقل کرده است.<sup>۶</sup> 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، درباره حکم این وطی در حال حیض اختلاف داشته و برخی

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۴۰.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۴۰، ح ۲: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ سَمِعْتُ صَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى يَقُولُ: «قُلْتُ لِلرَّضَاءِ (ع) إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِيكَ أَمَرَنِي أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ مَسْأَلَةِ هَابِكَ وَ اسْتَحْيَا مِنْكَ أَنْ يَسْأَلَكَ قَالَ وَ مَا هِيَ قُلْتُ الرَّجُلُ يَأْتِي امْرَأَتَهُ فِي دُبُرِهَا قَالَ ذَلِكَ لَهُ قَالَ قُلْتُ لَهُ فَأَنْتَ تَفْعَلُ قَالَ إِنَّا لَا نَفْعَلُ ذَلِكَ».

۳. الکافی، ج ۵، ص ۵۴۰، ح ۱: الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مَعْلَى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبَانَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ إِيْتَانِ النَّسَاءِ فِي أَعْجَازِهِنَّ فَقَالَ هِيَ لِعَيْنِكَ لَا تَوْذَاهَا».

۴. روضة المتقين، ج ۸، ص ۲۵۲: الْحَدَائِقُ النَّاضِرَةُ، ج ۲۳، ص ۸۵: جَوَاهِرُ الْكَلَامِ، ج ۲۹، ص ۱۰۶.

۵. الکافی، ج ۵، ص ۵۳۸.

۶. البته دلالت برخی از این روایات - چنان‌که استاد (ع) در مبحث بعد (حکم استمتاع از حائض) فرموده - قابل مناقشه است؛ ولی در هر حال روایتی که دال بر حرمت وطی دبر در حال حیض باشد در این باب کافی شریف نقل نشده و برخی روایات این باب مثل روایت اول، صریح در جواز وطی دبر در زمان حیض است: عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) مَا لِمَا يَحِلُّ مِنَ الْمَرْأَةِ الْحَائِضِ مِنْهَا فَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ مَا عَدَا الْقَبْلَ بِعَيْنِهِ».



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 سخت‌تر و شدیدتری دارد و تنها در صورتی که در حال عادی وطی در دبر جایز باشد در حال حیض نیز بحث حرمت یا جواز آن مطرح می‌شود؛ پس هر فقهی که وطی در دبر زوجه در حال حیض را جایز بداند، به طریق اولی در حال عادی نیز آن را جایز می‌داند.

### شیخ مفید در المسائل الطوسیه

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

«ما یقول سیدنا الجلیل المفید (أطال الله بقاءه و کبت أعداءه) فی رجل له امرأة یستمتع بها أيام حیضها أو نفاسها هل له وطؤها فی غیر الموضع أفنتنا متطولا إن شاء الله.

الجواب: الوطء فی أحشاش<sup>۳</sup> النساء مکروه و لیس علیهم حد و الاستمتاع بالمرأة أيام حیضها أو نفاسها ما بین السرة و الركبة بما عدا القبل یکون مکروها إلا أنه لا یتستحق به حدا و لا عقابا و کتب محمد بن محمد بن محمد بن النعمان.<sup>۴</sup>»

۱. مسالک الأفهام، ج ۷، ص ۵۷ - ۵۸.

۲. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۹۷؛ التنقیح الرابع، ج ۳، ص ۲۳.

۳. أحشاش، جمع الحُش: الذَّیْر.

۴. المسائل الطوسیه، ص ۱۲.

### سید مرتضی در سه کتاب

مرحوم سید مرتضی نیز قائل به جواز وطی دبر است. آنچه در احکام حیض دو کتاب معتبر<sup>۱</sup> و مختلف<sup>۲</sup> از شرح الرسالة سید مرتضی نقل شده است جایز نبودن استمتاع به مقدار «ما بین السرة والركبة» در زن حائض است. این کتاب در دسترس ما نیست، 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):

«مما شنع به على الامامية ونسبت الى التفرد به وقد وافق فيه غيرها القول باباحه وطىء النساء في غير فروجهن المعتادة للوطىء، واكثر الفقهاء يحظرون ذلك... والحجة في اباحه ذلك: اجماع الطائفة وأيضاً قوله تعالى ﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾<sup>۳</sup>...»<sup>۴</sup>

مورد دوم (الموصلیات الثالثة، ذیل عنوان «جواز نکاح النساء فی ادبارهن»):  
«وهذه المسألة عليها اطلاق الشيعة الامامية ولا خلاف بين فقهاءهم وعلمائهم في الفتوى باباحه ذلك... والحجة في اباحه هذا الوطىء اجماع الفرقة المحقة عليه.»<sup>۵</sup>

مورد سوم (المسائل الميافارقيات):

«مباح للزوج أن يطأ زوجته في كل واحد من مخرجيها وليس في ذلك شيء من الحظر والكراهة، والحجة في ذلك اجماع الامامية عليه.»<sup>۶</sup>

۱. المعتبر، ج ۱، ص ۲۲۴.

۲. مختلف الشيعة، ج ۱، ص ۳۴۶.

۳. البقرة، ۲۲۳.

۴. الانتصار، ص ۲۹۳-۲۹۴.

۵. رسائل الشريف المرتضی، ج ۱، ص ۲۳۳، م ۴۴.

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

عجیب آن است که ایشان حتی ادعای اجماع بر نفی کراهت هم کرده است؛ لذا آنچه در عده‌ای از کتب مانند المَهْدَبُ البَارِعُ، جامع المقاصد<sup>۲</sup>، مسالك<sup>۳</sup>، به عنوان کراهت وطی در دبر به سید مرتضی نسبت داده شده، نسبت صحیحی نیست. البته اجماع مورد ادعای مرحوم سید قطعی البطلان است.

### شیخ طوسی در نهاییه، مبسوط، تبیان و خلاف

شیخ طوسی در نهاییه<sup>۴</sup>، مبسوط<sup>۵</sup> و تبیان<sup>۶</sup>، حکم به جواز کرده و در کتاب خلاف نیز ادعای اجماع بر این حکم کرده است. عبارت خلاف چنین است: «یکره اتیان النساء فی أَدْبَارِهِنَّ و لیس ذلک بمحظور ... دلیلنا اجماع الفرقه و اخبارهم»<sup>۷</sup>.

### مرحوم طبرسی در مجمع البیان

طبرسی هم در مجمع البیان در تفسیر آیه «فَاغْتَزَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَجِيزِ»<sup>۸</sup> چنین آورده است: «أَي اجْتَنَبُوا مَجَامِعَتَهُنَّ فِي الْفَرْجِ ... وَ هُوَ قَوْلُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ [الشَّيْبَانِي] وَ يُوَافِقُ مَذْهَبَنَا أَنَّهُ لَا يَحْرَمُ مِنْهَا غَيْرَ مَوْضِعِ الدَّمِ»<sup>۹</sup>.

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

در فقه القرآن راوندی نظیر همین عبارت آمده<sup>۱۰</sup> که گویا از مجمع البیان گرفته شده است.

۱. المَهْدَبُ البَارِعُ، ج ۳، ص ۲۰۷.

۲. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۹۷.

۳. مسالك الأَفْهَامِ، ج ۷، ص ۵۷-۵۸.

۴. النِّهَايَةُ (شیخ طوسی)، ص ۴۸۲.

۵. المَبْسُوطُ، ج ۴، ص ۲۴۳.

۶. التَّبْيَانُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، ج ۲، ص ۲۲۰.

۷. الْخِلَافُ، ج ۴، ص ۳۳۶-۳۳۸، م ۱۱۷.

۸. الْبَقَرَةُ، ۲۲۲.

۹. مَجْمَعُ الْبَيَانِ، ج ۲، ص ۵۶۲-۵۶۳.

۱۰. فقه القرآن (راوندی)، ج ۱، ص ۵۳.

ولی در عبارت فقه القرآن کلمه «و قیل» بعد از «مذهبنما» آمده که بی تردید اشتباه است. این عبارت یا زائد است یا مصحّف «فی» است. اشتباه بودن این تعبیر، از همین عبارت و نیز از عبارت ذیل آن، معلوم می‌شود؛ چون ایشان پس از اشاره به آیه محیض و اختلاف فقها در مسئله مورد بحث چنین نتیجه می‌گیرد:

«فمباشرة الحائض علی ثلاثة أضرب محرم بلا خلاف و مباح بلا خلاف و مختلف فیه. فالمحظور بلا خلاف و طؤها فی الفرج ... و أما المباح فما عدا ما بین السرة و الركبة فی ... و المختلف فیه ما بین السرة و الركبة غیر الفرج و الظاهر أن هذا أيضا مباح.»<sup>۱</sup>

### مرحوم ابن زهره در غنیه

مرحوم ابن زهره در غنیه نیز ادعای اجماع کرده است: «وطي الحلائل من النساء في الدبر غیر محظور بدلیل الاجماع المشار الیه.»<sup>۲</sup>

### خطای فاضل آبی در انتساب قول جواز به حلبیون

مرحوم فاضل آبی تمام حلبیون را قائل به جواز دانسته است،<sup>۳</sup> در حالی که تنها ابن زهره در غنیه<sup>۴</sup>، بر این مطلب تصریح کرده و ابوالصلاح حلبی - که در استقلال فکری از ابن زهره اقوی و از حیث زمان مقدم بر اوست<sup>۵</sup> - در

۱. فقه القرآن (راوندی)، ج ۱، ص ۵۴.

۲. غنیه النزوع، ص ۳۶۱.

۳. کشف الرموز ج ۲، ص ۱۰۵.

۴. غنیه النزوع، ص ۳۶۱.

۵. ابوالصلاح حلبی متوفای ۴۴۷ هـ.ق. است:

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

و ابن زهره متوفای ۵۸۵ هـ.ق. است:

أعيان الشيعة، ج ۶، ص ۲۴۹: «و قال ابن أسعد الجواني الشريف الطاهر عز الدين أبو المكارم حمزة ولد في رمضان سنة ۵۱۱. ق. و توفي بحلب سنة ۵۸۵. ق.»

از عبارت ذیل نیز استفاده می‌شود که ابن زهره تا سال ۵۸۴ هـ.ق. زنده بوده است. بحار الأنوار، ج ۱۰۶،

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

### مرحوم ابن ادریس حلی در السرائر

ابن ادریس هم به این دلیل که قول به جواز را به فقهای اهل بیت نسبت داده، عبارتش ظهور در اجماع دارد.

عبارت ایشان چنین است: «و یکره للرجل أن يأتي النساء في غير الفروج المعتادة للجماع، وهي أحشاشهن من غير حظر ولا تحریم، عند فقهاء أهل البيت عليهم السلام»<sup>۲</sup>.

### 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

ایشان در کتاب شرائع فرموده است: «... فيه روايتان، احدهما الجواز و هي المشهورة بين الاصحاب»<sup>۳</sup> و در نافع آورده است: «فيه روايتان، اشهرهما الجواز على الكراهية»<sup>۴</sup>.

شاید توهم 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 را به مشهور نسبت داده است.

ص ۲۴: «قال الشيخ نجيب الدين بن سعيد أخبرني السيد محيي الدين أنه قرأ على عمه من مصنفاته مسألة في الرد على المنجمين ومسألة في أن نظر الكامل العقل على انفراد كاف في تحصيل المعارف العقلية في سنة ثلاث وثمانين وخمسائة قال ثم قرأتهما عليه عليه السلام في سنة أربع وثمانين وخمسائة».

۱. الكافي في الفقه، ص ۲۹۲-۲۹۸.

۲. السرائر، ج ۲، ص ۶۰۶.

۳. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۴.

۴. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۲.

اما توهم مذکور صحیح نیست؛ زیرا با فحص در کلمات و تعابیر مرحوم محقق<sup>۱</sup> استفاده می شود 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، درصدد اثبات آن حکم برآمده و در مقام استدلال فرموده است: «لنا علی ذلك...» نه «حجة 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 می کند. عبارت ایشان چنین است: «لنا قوله تعالى: ﴿فَاغْتَبِرُوا يَاسَآءَ فِي الْمَحِيضِ﴾»<sup>۲</sup>. لذا باید مرحوم محقق در شرایع و نافع را در زمره قائلین به جواز و موافقین قول مشهور دانست.

علاوه بر علمایی که اقوال آنان ذکر شد تقریباً تمام فقهای متأخر نیز فتوا به جواز داده اند.<sup>۳</sup>

۱. در برخی از تعابیر علامه نیز این روش دیده می شود (مختلف الشیعة، ج ۱، ص ۲۶۶؛ وج ۴، ص ۸۰؛ و ج ۴، ص ۴۳۰) ولی غالباً علامه ابتدا موضع خود را مشخص می کند و سپس دلیل خویش را بیان می کند.  
۲. المعتمد، ج ۱، ص ۲۲۴.

۳. در میان فقهاء - اعم از قداما و متأخرین - اکثریت قائل به کراهت وطی دبر شده اند؛ لذا شهرت قوی بر کراهت وطی دبر است که عمده این موارد چنین است:  
المسائل الطوسیة، ص ۱۲؛ النهاية (شیخ طوسی)، ص ۴۸۲؛ المبسوط، ج ۴، ص ۲۴۳؛ الخلاف، ج ۴، ص ۳۳۶-۳۳۸، م ۱۱۷؛ المذهب (ابن براج)، ج ۲، ص ۲۲۲؛ السرائر، ج ۲، ص ۶۰۶؛ شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۴؛ المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۲؛ إصباح الشيعة، ص ۴۳۱؛ نزهة الناظر، ص ۱۰۱؛ إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۳۱؛ تبصرة المتعلمین، ص ۱۳۳-۱۳۴؛ تحرير الأحكام، ج ۳، ص ۴۲۵ و ۵۲۹؛ تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۶؛ تلخیص المرام، ص ۱۸۳؛ قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۵۰؛ مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۱۱۱؛ الجوهره فی نظم التبصرة، ص ۱۴۸؛ التنقیح الرائع، ج ۳، ص ۲۳؛ معالم الدین فی فقه آل یاسین، ج ۲، ص ۱۲؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۹۷؛ الروضة البهیة (چاپ مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۱۵۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۱، باب ۷۲، باب کراهة الوطء فی الذبیر و جواز الإثیان فی الفرج من خلف و قدام؛ الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۸۵؛ ریاض المسائل (چاپ قدیم)، ج ۲، ص ۷۵؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۰۸؛ العروة الوثقی (المحشی)، ج ۵، ص ۵۰۳.

## قائلین به حرمت وطی در دبر

اما برخی نیز فتوا به حرمت وطی دبر داده‌اند:

### مرحوم صدوق در فقیه

ظاهر عبارت مرحوم صدوق در فقیه، حرمت است؛ زیرا فقط روایات دال بر حرمت را آورده است: قال رسول الله ﷺ: «مَحَاشِ نِسَاءِ أَمْتِي عَلَى رِجَالِ أَمْتِي حَرَامٌ»<sup>۱</sup>

### انتساب حرمت به قمیون در کشف الرموز

اولین کسی که قول به تحریم وطی در دبر را به قمی‌ها نسبت داده، مرحوم فاضل آبی - شاگرد محقق - در کشف الرموز است: «فاما القدماء من القميين، والشيخ السعيد جمال الدين أبو الفتوح، وصاحب الواسطة<sup>۲</sup> يذهبون الى تحریم ذلك»<sup>۳</sup>

### اشاره 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 علامه<sup>۴</sup> که معاصر صاحب کشف الرموز است، در مختلف که با هدف نقل اختلافات امامیه نوشته شده، فقط ابن حمزه را قائل به تحریم دانسته است.

توضیح مطلب: ظاهراً فاضل آبی بعد از تحصیل فتوای مرحوم صدوق در فقیه، از آنجا که صدوق غالباً تابع مشایخ خود - یعنی پدر خویش و ابن ولید - است، فتوای به حرمت را تعمیم داده و قمی‌ها را در زمره قائلین به تحریم شمرده است؛ زیرا مراد از «فقهای قمی» در تعابیر فقهاء معمولاً همین چند نفر<sup>۵</sup> - و شاید گاه به ضمیمه

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۸، ح ۴۶۲۹.

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

۳. کشف الرموز، ج ۲، ص ۱۰۵.

۴. مختلف الشيعة، ج ۷، ص ۱۱۱.

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

سعد بن عبدالله<sup>۱</sup> و صفار<sup>۲</sup> - است.<sup>۳</sup>

### تبعیت برخی فقهاء از فاضل آبی در انتساب این قول

به احتمال قوی، فقهای متأخری همچون فاضل مقداد<sup>۴</sup>، محقق کرکی<sup>۵</sup> و شهید ثانی<sup>۶</sup> نیز به تبع فاضل آبی این نسبت را به قمی ها داده اند. و لذا نسبت این قول به قمیون ثابت نیست و بر فرض 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 زمره قائلین به تحریم شمرده شده، ابوالفتوح رازی است؛ ولی با دقت در صدر و ذیل کلام مرحوم رازی، معلوم می شود که او نیز قائل به جواز است. ایشان می فرماید: در مقام، از طرق امامیه روایات مانعه و مجوزّه وجود دارد و مرحوم شیخ طوسی روایات مانعه را حمل بر کراهت کرده

ابراهیم (غایه المراد، ج ۱، ص ۱۰۲: «و القمیین أجمع کعلی بن ابراهیم بن هاشم و محمّد بن الحسن بن الولید، عاملون بالأخبار المتضمنة للمضايقۃ»؛ اما اینکه مرحوم شهید ثانی در بحث از مقدار کثر چنین تعبیر کرده: «و أسقط القمّیّون تبعاً لشیخهم الصدوق النصف فی الأبعاد الثلاثة» (روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۱، ص ۳۳۷) و قمیون را از تابعین شیخ صدوق ذکر کرده ظاهراً اشتباه است و در کلام ابن ادریس، علامه و شهید اول عنوان قمیون مطرح شده بدون اینکه تابع شیخ صدوق مطرح شوند: السرائر، ج ۱، ص ۶۰: مختلف الشیعة، ج ۱، ص ۱۸۳؛ ذکری الشیعة، ج ۱، ص ۸۰.

۱. رجال الطوسی، ص ۴۲۸، رقم ۶۱۴۱.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۵۴، رقم ۹۴۸.

۳. استاد بزرگوار یکی از آقایان در مسئله تحدید کثر، قول «سه وجب در سه وجب و سه وجب» را اختیار کرده بوده و در پاسخ به ندرت این قول، آورده که این قول را به قمی ها نسبت داده اند. 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 پذیرفته اند؛ غافل از آن که مراد از قمی ها در کتب فقهی - مانند مختلف علامه - افراد اندکی هستند که به آنان اشاره شد، نه تمام فقهای اهل قم. در سرتاسر کتاب مختلف الشیعه علامه از قمیون تنها از همین افراد معدود (مانند صدوق و پدرش و ابن ولید) نام برده است.

۴. التنقیح الزائع، ج ۳، ص ۲۳.

۵. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۹۷.

۶. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۵۸.



محتمل است وجه انتساب قول تحریم به مرحوم ابو الفتح آن باشد که ایشان در صدر کلام خویش بعد از ذکر روایاتی در سبب نزول آیه شریفه «لَا تَزْنُ وَهُوَ مُحْرَمٌ»<sup>۱</sup> می‌فرماید که مقتضای این اخبار حرمت وطی در دبر زوجه است.<sup>۲</sup> 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 اقوا در میان است، مقتضای جمع بین روایات همان‌گونه که مرحوم شیخ فرمود، حمل بر کراهت است.

اما ابن حمزه در الوسيلة صريحاً فتوا به حرمت داده است: «و حرم عليه وطؤها في المحاش».<sup>۴</sup>

همچنین در کشف الرموز این گونه وارد شده که شخص فاضل و شریفی معتقد به حرمت بوده و ادعا می کرده این مطلب را از کسی شنیده است که قول او حجت است.<sup>۵</sup> 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.

٢. البقرة، ٢٢٣.

٤. الوسيلة، ص ٣١٣.

٥. كشف الرموز، ج ٢، ص ١٠٥.

## انتساب حرمت به دو کتاب لب اللباب راوندی و بلائیل القلاقل

از دو کتاب دیگر نیز قول به تحریم نقل شده است<sup>۱</sup>:

الف. لب اللباب راوندی<sup>۲</sup>

ب. بلائیل القلاقل<sup>۳</sup>، صاحب این کتاب شخصی به نام سید ابوالمکارم<sup>۴</sup>

۱. کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۶۷.

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

الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ج ۱۸، ص ۲۸۹، رقم ۱۴۴: «لب اللباب مائة وخمسون مجلسا في أخبار المواعظ والأخلاق. للشيخ الإمام السعيد قطب الدين أبي الحسين سعيد بن هبة الله بن الحسن الراوندي المتوفى ۵۷۳ و مر له أيضا اللباب في فضل آية الكرسي ۱۸: ۲۸۰»؛ طبقات أعلام الشيعة، ج ۳، ص ۱۲۴: «سعيد بن هبة الله بن الحسن، الشيخ الإمام قطب الدين أبو الحسين الراوندي... و يروي في كتبه "الخرائج"، و "قصص الأنبياء"، و "فقه القرآن"، و "لب اللباب"، و "الدعوات" و غيرها عن جميع كتير».

مستدرک الوسائل، ج ۱۹ (الخاتمة، ج ۱)، ص ۱۸۱، رقم ۳۳: «کتاب لب اللباب أو اللباب للشيخ الفقيه، المحدث النبيه، سعيد بن هبة الله، المدعو بالقطب الراوندي صاحب الخرائج، و شارح النهج، اختصره من كتاب فصول نور الدين عبد الوهاب الشعراني العامي، لخصه و ألقي ما فيه من الرخارف و الأباطيل. و قد رأيت المجلد الثاني من الفصول في المشهد الرضوي عليه السلام يقرب من تمام كتاب اللباب، و هذا كتاب حسن كثير الفوائد، مشتمل على مائة و خمسة و خمسين مجلسا، في تفسير مثلها من الآيات على ترتيب القرآن».

و في الرياض: و له كتاب تلخيص فصول عبد الوهاب في تفسير الآيات و الروایات، مع ضمّ الفوائد و الأخبار من طرق الإمامية، قد رأيت في بلدة أردبیل، و هو كتاب حسن، انتهى.

و هو داخل في فهرست البحار، قال رحمته: و کتاب اللباب المشتمل على بعض الفوائد لکنه رحمته غفل عنه فلم ينقل عنه في البحار، و الظاهر أنه لم یکن عنده وقت تألیفه، كما يظهر من المکتوب الذي أرسله إليه بعض تلامذته، و أدرجه في آخر إجازات البحار، في استدراك ما فات من الكتب الموجودة و غیر ذلك، ثم استدرك رحمته بعضا و ترك بعضا. و في المکتوب: و شرحا النهج للراونديين قد نقلتم عنهما في کتاب الفتن و غيره، من كتب البحار، و کتاب اللباب للأول عند الأمير زين العابدين بن سید المبتدعين عبد الحسیب (حشره الله مع جذه القمقام يوم الدين). إلى آخره. و بالجملة فاعتبار الكتاب يعرف من اعتبار مؤلفه، الذي هو في المقام فوق ما يصفه مثلي بالقلم، أو اللسان».

۳. استاد رحمته در حاشیه کتاب مقام الفضل (ج ۱، ص ۶۲۵) آدرس این مطلب را از کتاب بلائیل القلاقل (ص ۱۳-۱۴) نقل کرده است.

۴. استاد رحمته؛ او غیر از سید ابوالمکارم ابن زهره، صاحب غنیه است و گاهی با یکدیگر اشتباه شده‌اند.

است که چندان شناخته شده نیست. ایشان آیاتی را که با «قُل» شروع شده، در این کتاب تفسیر و شرح کرده است.<sup>۱</sup>

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 حسینی است (مجمع الآداب فی معجم الألقاب، ج ۱، ص ۱۷۸؛ تحفة الطالب بمعرفة من ينتسب إلى عبد الله و أبي طالب، ص ۸۰؛ ریاض العلماء، ج ۲، ص ۲۰۲؛ أعيان الشيعة، ج ۶، ص ۲۴۹؛ الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ج ۱، ص ۳۲).

۲. ایشان ایرانی است؛ ولی ابن زهره اهل حلب است؛ رک: معجم أعلام الشيعة، ص ۳۵۶؛ أعيان الشيعة، ج ۶، ص ۲۴۹؛ الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ج ۱، ص ۳۲.

۳. ایشان متکلم و واعظ بوده و لقب واعظ هم دارد (مستدرکات أعيان الشيعة، ج ۷، ص ۳۲۲)؛ ولی ابن زهره، فقیه است.

۴. ایشان حدوداً یک قرن بعد از ابن زهره (۵۸۵) زندگی می‌کرده است، گرچه تاریخ دقیق وفات ایشان معلوم نیست (الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ج ۱ ص ۳۲؛ معجم أعلام الشيعة، ص ۳۵۶؛ مستدرکات أعيان الشيعة، ج ۷، ص ۳۲۲).

۱. الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ج ۳، ص ۱۴۰؛ ۴۷۷: بلابل القلاقل فی تفسیر الآيات المصدرة بكلمة (قل) علی ما ورد فی الأحادیث الشریفة و ترجمتها بالفارسیة لبعض الأشراف كما وصفه كذلك بعض الفضلاء فیما کتبه إلى العلامة المجلسي و قد ذکر فیہ الكتب التي ینبغي أن تدرج فی بحار الأنوار و صورة کتابته مسطورة فی آخر مجلدات البحار.»

یکی از تلامذه مرحوم مجلسی از ایشان درخواست کرده که کتب دیگری که در بحارنیا آمده در این کتاب شریف آورده شود. یکی از این کتب، کتاب «بلابل القلاقل» است. (بحار الأنوار، ج ۱۰۷، ص ۱۶۵: «خاتمة فیها مطالب عدیده لبعض أکباء تلامذتنا تناسب هذا المقام و به نختتم الکلام (بیشتر الله الرحمن الرحیم)» يقول أحقر الداعین لكم فی آناء اللیل و أطراف التهار ما زلتم بقارا لعلوم الله فی هذه الحیة الدنیا و فی دار القرار إن فهرست الكتب التي ینبغي أن تلحق ببهار الأنوار علی حسب ما أمرتم به هي هذه. کتاب المزار و شرح عقائد الصدوق...») و در چند صفحه بعد، یکی از این کتب را که باید در بحار مندرج شود، کتاب بلابل القلاقل دانسته است (بحار الأنوار، ج ۱۰۷، ص ۱۷۷: «و کتاب بلابل القلاقل فی تفسیر الآيات المصدرة بكلمة قل نحو المعوذتين و سورة التوحيد و غيرها علی وفق الأخبار و الأحادیث لواحد من أشراف الشيعة إلا أن كله باللغة العجمية و جميع هذه الكتب بهائية.»

مصنف کتاب، در مقدمه خود با لحاظ تفسیر سُور قرآنی که با «قل» آغاز می‌شود، نام این کتاب را بلابل القلاقل نام نهاده است. (النهاية (ابن اثیر)، ج ۱، ص ۱۵۰: «[البلابل] هی الهموم و الأحران. و بلبلة الصدر: وسواسه: جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۱۷۷: «البلبلّة: الحركة و الاضطراب: تبلیل القوم بلبلة و بلبالا و البلبلة أيضا: ما یجده الإنسان فی قلبه من حركة حزن و هو البلبال أيضا: جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۲۲۰: «و القلقلة: القلق: تقلقل الرجل، إذا تحرك من جزع أو فزع. و قلقل الحزن قلبه مثل ذلك؛»

دو کتاب مذکور اکنون در دسترس نیستند؛<sup>۱</sup> لذا نمی‌توان به مجرد نقل مذکور، مؤلفین آنان را در زمره 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 کراهت 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، ابتدا آیات مربوط به این بحث مطرح می‌شود:

#### آیات

##### آیه اول: آیه محیض

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

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَظْهَرْنَ فَإِذَا تَظَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾<sup>۲</sup>.

##### نکات تفسیری

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

القاموس المحيط، ج ۳، ص ۶۰۳: «و قلقل: صوت، و- الشيء قلقلة و قلقالا بالكسر و يفتح: حركه، أو بالفتح: الاسم.»

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

۱. چنان‌که بیان شد، «لب اللباب» اصلاً در دسترس نیست؛ اما «بلاجل الفلاقل» چنان‌که استاد رحمته در میبحث بعدی (وطی دبر حائض، بررسی قول اول (حرمت مطلق استمتاع) فرموده است چاپ شده (نشر «احیاء کتاب» با تحقیق «محمد حسین صفا خواه»؛ ولی در دست استاد رحمته نبوده است.

۲. البقرة، ۲۲۲.

بیان شود:

تبیین مفاد آیه درباره شرط جواز مقاربت بعد از حیض در فقره «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» دو قرائت نقل شده است:

الف. قرائت «يَطْهُرْنَ» 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 «يَطْهُرْنَ» به تخفیف؛ طبق این قرائت<sup>۱</sup> - 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 يَطْهُرْنَ)

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 می توان 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 «حَتَّى يَطْهُرْنَ» می شد، ممکن

بود این توهم حاصل شود که در زمان حیض به مانند استحاضه، غسل به تنهایی مصحح جواز مقاربت است<sup>۱</sup> و انقطاع دم شرط نیست؛ لذا تعبیر به «حتی یظْهَرْنَ» شد تا بفهماند که جواز مقاربت مشروط به دو امر است: انقطاع دم و سپس اغتسال.

**جواب دوم:** دلالت «یظْهَرْنَ» بر شرطیت طهارت از حدث حیض  
جواب دوم این است که شاید مراد از «یظْهَرْنَ»، طهارت از حدث حیض (طهارت معنوی) است و فقره بعد؛ یعنی «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ» درصدد بیان آن است که طهارت از حدث حیض، با اغتسال حاصل می شود. البته این احتمال، ابعاد از احتمالات دیگر است.<sup>۲</sup>

**جواب تناقض طبق مبنای کفایت انقطاع خون**  
اما قائلین به کفایت انقطاع خون (نظر صحیح و مورد استظهار از روایات<sup>۳</sup>) می توانند دو جواب برای این تناقض ارائه دهند:

**جواب اول:** دلالت ذیل آیه بر نفی کراهت وطی بعد از غسل  
جواب اول این است که در آیه شریفه غایت منع تحریمی، نقای از دم ذکر شده است: «وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَظْهَرْنَ» بعد از این مرحله مقاربت جایز است؛ ولی هنوز کراهت شدید باقی می ماند و از آنجا که کراهت، در قبولی عبادات و مانند آن دارای اثر است، لذا برای رفع آن، امر به اتیان بعد از تحصیل طهارت شده است («فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ») بدین معنا که بعد از اغتسال، کراهت نیز مرتفع می شود؛ زیرا ظاهر امر - حتی ترخیصی - آن است که هیچ حرازی - 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 ارتکاز عرف وجود داشته باشد تا «حتی یظْهَرْنَ» را حمل بر طهارت از این قدارت معنوی کنیم.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۴، باب ۲۷: باب جواز الوطء بعد انقطاع الحيض قبل الغسل علی کراهیه و استحباب کونه بعد غسل الفرج.

**جواب دوم: دلالت ذیل آیه بر استحباب جماع در فرض غسل حیض**

جواب دوم این است که از عبارت «فَأْتُوهُنَّ» در ذیل آیه، علاوه بر رفع کراهت، 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؛<sup>۱</sup> لذا حکم قبل حیض که استحباب مباشرت است، از این امر استفاده می‌شود همانند «وَإِذَا خَلْتُمُ فَاضْطَافُوا»<sup>۲</sup> 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 وطنی 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 تہذیبین ملتزم شدہ و مباشرت قبل از غسل حیض را مکروہ شمرده است:

تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٦٧: «فمحمولة على أن الأولى أن لا يفرها والأفضل أن يتركها حتى تغتسل دون أن يكون ذلك محظورا حتم. لو حامعها قبل أن تغتسل كان عاصيا».

الاستبصار، ج ١، ص ١٣٦: «فالوجه في هذه الأخبار أن نحملها على ضرب من الكراهية دون الحظر والأولى علم الحواز.»

سپس دو روایت را به عنوان دلیل مدعی خود آورده است؛ در تهذیب چنین آورده است:

وَالَّذِي يَكْشِفُ عَنْ هَذَا:

٥٢: ما أخبرني به الشيخ (أيده الله تعالى) وأحمد بن عبدون بالإسناد المتقدم عن علي بن الحسن بن فضال عن معاوية بن حكيم وعمرو بن عثمان عن عبد الله بن المغيرة عن سمعته عن العبد الضالحي عليه السلام «في المرأة إذا طهرت من الحيض ولم تمتس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل وإن فعل فلا بأس به وقال تمتس الماء أحب إلي».

ح ٥٣: وبهذا الإسناد عن علي بن الحسن عن أنيوس بن نوح عن محمد بن أبي حمزة عن علي بن يقطين عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: «سألته عن الحائض ترى الظهر أيقع عليها زوجها قبل أن تغتسل قال لا بأس وبعد الغسل أحب إلي».

۲. درباره معنای «فَاتَوْهُمْ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» استاد<sup>۱</sup> به تفصیل در مباحث آتی (بررسی ادله حرمت وطی دبر، آیات، فقه «فاتوهم...» از آیه حیض، اشکال چهارم تا ششم بر تقریب اول) مطالبی را مطرح کرده است.

٣. المائدة ٢.

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 ما نیست و شاید اصلاً تألیف نشده است<sup>۱</sup> و لذا نظریات مرحوم محقق در این بحث برگرفته از مبحث حیض از «کتاب الطهارة» در کتاب معتبر است؛ ایشان برای اثبات جواز استمتاع از محدوده سرّه تارکبه زن حائض به استثنای موضع حیض (فرج)، به آیه شریفه «فَاغْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ»<sup>۲</sup> تمسک کرده است.

ایشان می‌فرماید: «محیض» اسم مکان و به معنای محل حیض است (صاحب مدارک نیز «محیض» را به همین معنا می‌داند)<sup>۳</sup>. پس مفاد آیه شریفه چنین است که «در زمان حیض از موضع حیض (فرج) زنان، دوری کنید؛ لذا استمتاع از غیر موضع حیض طبق اصل جایز است»؛ پس وطی در دبر زوجه جایز است<sup>۴</sup>. باید به استدلال ایشان افزود که اگر وطی در دبر زوجه در حال حیض جایز باشد، به حکم اولویت ناشی از اجماع، در غیر حال حیض نیز جایز خواهد بود.<sup>۵</sup>

**اشکال: استعمال محیض در سایر موارد قرآن در معنای مصدری**

سپس ایشان اشکالی را بر معنای اسم مکان وارد می‌کند و می‌فرماید: «محیض» در

۱. ر.ک: الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ج ۲۱، ص ۲۰۹، رقم ۴۶۴۸.

۲. البقرة، ۲۲۲.

۳. مدارک الأحکام، ج ۱، ص ۳۵۱.

۴. عبارت محقق حلی چنین است: «لنا قوله تعالى ﴿فَاغْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ و «المحیض» موضع الحیض کالمقبول والمبیت، فیحل ما عده 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 ممنوع کرده اصل عقلانی اقتضا می‌کند که غیر از این مورد حرام نباشد. استاد<sup>۶</sup> در درس در تقریب استدلال محقق حلی به مفهوم آیه تمسک کرده و ظاهراً برداشت 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. المعتمر، 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...»<sup>۱</sup> به معنای مصدری و مرادف «حیض» به کار رفته پس «محیض» به معنای «حیض» است.<sup>۲</sup>

**تبیین و بررسی پاسخ محقق حلی به اشکال تقریب اول**  
سپس در مقام جواب می‌فرماید:

لا تنازع في تسمية الحيض محيضاً، بل كما يسمي الحيض بذلك يسمي به موضع الحيض، لكن يجب تنزيل آية التحريم على ما قلناه، أما أولاً: فلأنه قياس اللفظ، وأما ثانياً: فلأنه لو نزل على الحيض لزم اعتزال النساء في زمان الحيض وهو منفي بالإجماع. ولأنه يلزم من تنزيهه على الحيض الإضمار، إذ لا يتعذر اعتزال النساء في نفس الأمر فيفتقر 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. و يؤيد ذلك من طريق الأصحاب ما رواه عبد الملك بن عمرو قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عما لصاحب المرأة الحائض منها، قال: كل شيء عدا القبل بعينه».<sup>۳</sup>

ابتدا هر یک از پاسخ‌های چهارگانه ایشان به اشکال تقریب اول، تبیین و سپس بررسی می‌شود.

ایشان مدعی شده که با اینکه «محیض» به معنای «حیض» است؛ ولی معنای دیگرش، «موضع الحيض» است و در «فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ»<sup>۴</sup> در معنای موضع الحيض به کار رفته است و برای حل اشکال فوق (استعمال «محیض» در دو آیه

۱. البقرة، ۲۲۲.

۲. المعتبر، ج ۱، ص ۲۲۴.

۳. المعتبر، ج ۱، ص ۲۲۴.

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

۴. البقرة، ۲۲۲.

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

**پاسخ اول:** قیاسی بودن وزن «مفعِل» برای اسم مکان کلام ایشان در پاسخ اول چنین است: اسم مکان همواره به نحو قیاسی بر وزن «مفعِل» یا «مفعَل» می‌آید؛ ولی کاربرد صیغه مزبور به معنای مصدری (مصدر میمی) سماعی است و در دوران امر بین قیاس و سماع باید لفظ را بر معنای قیاسی که مطابق با قواعد اولیه است، حمل کرد.<sup>۱</sup>

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

**تفسیر اول پاسخ اول:** وابسته بودن معنای سماعی 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 سماعی 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 معانی قیاسی، مطابق قیاس بودن، مصحح است و نیازی به اثبات استعمال خارجی لفظ در آن معنا نیست؛ ولی در معانی سماعی 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 سماعی

طبق این تفسیر می‌توان به ایشان اشکال کرد و گفت: بر فرض تمامیت کبرای این تفسیر از دیدگاه مرحوم محقق، صغرای آن ناتمام است؛ زیرا بر فرض که بپذیریم استعمال اسم مکان بر وزن «مفعِل» یا «مفعَل»، قیاسی و کاربرد مصدر در آن وزن، سماعی است، ولی واژه «محیض» به معنای مصدری به کار رفته است؛ مانند «واللّٰه یُنْشِئُ مِنَ الْمَحِیْضِ مَنْ نَّسَاكُم»<sup>۲</sup>؛ لذا استعمال لفظ «محیض» در معنای مصدری ثابت است.

۱. المعنبر، ج ۱، ص ۲۲۴.

۲. الطلاق، ۴.

تفسیر دوم پاسخ اول: ترجیح معنای قیاسی بر سماعی 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 فیہ آن معلوم نباشد، باید به معنای قیاسی حمل شود.

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

اما کبرای این تفسیر نادرست است؛ زیرا قاعده یا بنائی عقلانی 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 ظهور ساز در یکی از معانی باشد، باید از سایر قرائن بهره برد.

به عنوان مثال فرض کنید «مَسْجِد» دو معنا داشته باشد، یکی معنای سماعی «محل سجود» و دیگری معنای قیاسی «سجده کردن» که مصدري است<sup>۱</sup>، در مواردی که استعمال آن مشکوک است، نمی‌توان به مجرد قیاسی بودن معنای مصدري، لفظ مسجد را بر این معنا حمل کرد. در مقام نیز نمی‌توان بدون ملاحظه کثرت استعمال واژه «محیض» در هر کدام از معانی آن، این لفظ را بر معنای قیاسی آن - صرفاً به دلیل قیاسی بودن معنا - حمل کرد.

البته اگر در موارد شک در استعمال لفظ در یکی از معانی سماعی یا قیاسی آن، معنای سماعی، مجازی باشد، می‌توان لفظ را بر معنای 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 مصدري آن، حقیقی است.

۱. البته چنان‌که در متن آمده است، استاد رحمۃ اللہ علیہ در مقام بیان معنای مسجد نیست؛ بلکه در مقام بیان این نکته است که در دوران بین قیاسی یا سماعی بودن معنای کلمه، اصلی وجود ندارد که استعمال لفظ در معنای قیاسی را ثابت کند. «مسجد» به فتحه عین معنای مصدري و قیاسی است و به کسره عین، سماعی و به معنای موضع سجده است؛ برای تفصیل بیشتر و ملاحظه اختلافات در این باره، رک: شرح شافیه ابن الحاجب، 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 می شود در حالی که این مفهوم وسیع برای اعتزال، مخالف اجماع فقهاء<sup>۱</sup> است. پس مراد از «محیض»، «موضع الدم» است.<sup>۲</sup>

### اشکال: عدم ظهور اعتزال در کناره گیری کلی

از میان پاسخ های 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 موسع است، به واسطه شیوع استعمال و به کمک قرائن، در معنایی مضیق ظهور پیدا می کند؛ مانند کاربرد الفاظی چون اتیان، مباشرت و مقاربت که به طور کنایی در معنای وقاع به کار می رود.

در مقام نیز اعتزال از حائض، به این دلیل که تعبیر به «أُذی» 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 قدر متیقن 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 گرفته شود؛ زیرا بدون این تقدیر و اضممار، آیه شریفه، مفهوم مناسب و شایسته ای 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 دبر حائض)، خواهد آمد که احدی قائل به اعتزال کلی نشده است؛ بلکه برخی قائل به حرمت مطلق استمناعات شده اند. این قول - چنان که در بحث بعدی خواهد آمد - قول صاحب بابل القلاقل و همچنین منسوب به عبیده سلمانی از اصحاب امیر المؤمنین علیه السلام است.

اصل، نیازی نیست؛ پس معنای اسم مکان رجحان دارد.<sup>۱</sup>

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، بر فرض نیاز به تقدیر، چنین امری در مثل مقام بسیار شایع و متداول است و باعث تکلف و غیر عرفی 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 المحیض» 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 اقتضا دارد که مراد از «محیض» اسم مکان باشد؛ زیرا آیه شریفه در ردّ یهود نازل شده که در هنگام حیض به طور کلی از زنان کناره‌گیری و اعتزال می‌کردند، و در صدد القای این نکته است که اعتزال کلی نادرست است و باید حدّی برایش در نظر گرفت. این امر با اسم مکان بودن محیض سازگار است.<sup>۲</sup>

**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 مدعا صلاحیت دارند. در مقام نیز، روایت صحیحی وارد نشده که این آیه در ردّ یهود است.<sup>۳</sup>

۱. المعتبر، ج ۱، ص ۲۲۴.

۲. المعتبر، ج ۱، ص ۲۲۴.

۳. فقط در صحیح معمر بن خلّاد، شأن نزول آیه حرث (آیه بعد از آیه محیض)، این ادعای یهود مطرح شده که نزدیکی در قُبُل از پشت را موجب «احول» شدن فرزند می‌دانستند و آیه حرث نازل شد و این کار را جایز دانست:

بلکه فقط از طریق راویان عامه<sup>۱</sup> چند روایت نقل شده که حجّیت ندارند.

### نتیجه نهایی بررسی تقریب اول

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

**مطلب اول:** استعمال «المحیض» در معنای مصدری و عدم دلالت آیه بر جواز وطی دبر مطلب اول این است که ظاهرا مراد از «محیض» در آیه شریفه معنای مصدری حیض است؛ زیرا:

• اولاً، بسیاری از لغویین<sup>۲</sup> معنای مصدری را برای «محیض» معنایی

عنه (أحمد بن محمد بن عیسی) عن معمر بن خلاد قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «أي شيء يقولون في إتيان النساء في أعجازهن؟ قلت إنه بلغني أن أهل المدينة لا يرون به بأسا فقال إن اليهود كانت تقول إذا أتى الرجل المرأة في خلفها خرج ولده أحول أنزل الله ﷻ: «نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَيْ شِئْتُمْ» من خلف أو قدام خلافا لقول اليهود ولم يعن في أدبارهن» (تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۱، ح ۱).

ولی آنچه در صحیحہ معمر آمده دلالت دارد که شأن نزول آیه حرث، مسئله نزدیکی در قُبُل از پشت بوده که آیه تجویز کرده است؛ لذا با فرض اتحاد شأن نزول این دو آیه (آیه محیض و آیه حرث) نیز، صحیحہ معمر بر خلاف روایات راویان عامه است.

۱. أسباب نزول القرآن (واحدی)، ص ۷۶؛ الدر المنثور، 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 به کار می رود:

کتاب العین، ج ۳، ص ۲۶۷: «حاضت المرأة تحيض حیضا ومحیضا، فالمحیض یكون اسما ومصدرا». تهذیب اللغة، ج ۵، ص ۱۰۴: «حاضت المرأة تحيض حیضا ومحیضا، فالمحیض یكون اسما و یكون مصدرا».

مفردات ألفاظ القرآن، ص ۲۶۵: «الحیض: الدّم الخارج من الزّحم علی وصف مخصوص فی وقت مخصوص، و المحیض: الحیض و وقت الحیض و موضعه، علی أنّ المصدر فی هذا التحو من الفعل یحیی علی مفعّل، نحو: معاش و معاد، و قول الشاعر: لا یستطیع بها القراء مقیلا؛ أي مکانا للقبول، و إن کان قد قیل: هو مصدر، و یقال: ما فی برك مکیل و مکال».

المغرب، ج ۱، ص ۲۳۷: «وقیل فی قوله تعالی: «و یستلونک عن المحیض» هو موضع الحیض و هو الفرج، و قیل: هو مصدر، و هو الصحیح».

النهاية (ابن اثیر)، ج ۱، ص ۴۶۹: «وقیل المحایض جمع المحیض، و هو مصدر حاض فلما سُمی به جمعه. و یقع المحیض علی المصدر و الزمان و المكان و الدّم».

صحیح می‌دانند؛ و از مفسرین نیز برخی مانند طبری<sup>۱</sup> معنای مصدری را اختیار کرده‌اند. به نظر می‌رسد که معنای رائج و متعارف از «محيض» همین معنای مصدری است.<sup>۲</sup>

• ثانیاً، این معنا چنان‌که بیان شد با موارد دیگر کاربرد واژه «محيض» در قرآن کریم از جمله صدر این آیه و همچنین «واللای یثن من المحيض من نسائکم»<sup>۳</sup> 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 «محيض» محتمل است؛ لذا مستعمل فیهِ این لفظ مردد بین دو معنای مذکور است و استدلال مرحوم محقق که متوقف بر استظهار تعیینی معنای اسم مکانی از واژه «محيض» است، صحیح نیست.

به علاوه اگر مراد از «محيض» معنای مصدری آن باشد، معنای آیه شریفه «فَاغْتَرِلُوا الْيَسَاءَ فِي الْمَحِيضِ»<sup>۴</sup> 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 وقاع در موضع دم، مراد

القاموس المحيط، ج ۲، ص ۵۰۳: «والمحيض: اسم ومصدر. قيل: ومنه الحوض. لأن الماء يسيل اليه». لسان العرب، ج ۷، ص ۱۴۲: «الحيض: معروف. حاضت المرأة تحيض حیضا ومحيضا، والمحيض يكون اسما ويكون مصدرا. قال أبو إسحاق: يقال حاضت المرأة تحيض حیضا ومحاضا ومحيضا، قال: وعند النحويين أن المصدر في هذا الباب باب المفعول والمفعول جند بالغ». لذا احتمال معنای اسم مکان - که نظر محقق حلّی است - ذاتاً منتفی نیست؛ اما استاد رحمته به قرینه صدر آیه معتقد است که ذیل نیز به معنای مصدری است علاوه بر این، استعمال رائج این تعبیر، همان معنای مصدری است.

۱. تفسیر الطبري، ج ۲، ص ۲۲۵.

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

در استعمالات فقهاء اعم از قدما و متاخرين نیز رواج استعمال معنای مصدری به قدری روشن است که نیاز به ذکر نمونه نیست و کسی اندک التفاتی 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.

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

مطلب دوم این است که مرحوم محقق معنای مصدری برای واژه «محیض» در صدر آیه «يَسْأَلُونَكَ 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 یسألونک 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 عرفاً سؤال از عین خارجی، پرسش از احکام مربوط به آن است و چنان‌که سؤال از خمر در آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ»<sup>۱</sup> 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 متحد باشد، نیازی به تکرار آن نیست و لازم است در ذیل آیه به جای اسم ظاهر از ضمیر استفاده شود؛ و لذا 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.<sup>۲</sup> اما این پاسخ ناتمام است؛ زیرا همچنان‌که راوندی در فقه القرآن گفته است، چه

۱. البقرة، ۲۱۹.

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



بسیار برای اهتمام و تأکید نسبت به یک امر به جای ضمیر از اسم ظاهر استفاده می‌شود تا مطلب روشن‌تر باشد. در مقام هم می‌توان سر تکرار واژه «مَحِیض» را این امر دانست؛ لذا حمل هر دو لفظ بر معنای واحد عرفاً 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 اضممار در آیه شریفه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ...»<sup>۱</sup> آن باشد که اگر در عوض «مَحِیض» دوم از ضمیر استفاده می‌شد، تصور می‌شد به حکم قاعده «الأقرب يمنع الأبعد» ضمیر به «أَذَى» بازگشت می‌کند که در این فرض، از آیه شریفه، کبرای کلی «کل اذی یجب الاجتناب فیه» به دست می‌آمد. چنان‌که روشن است تالی فاسد این فرض آن است که در مواردی مانند استحاضه - که «أَذَى» بر آن صادق است - باید امر به اعتزال باشد، در حالی که چنین برداشتی خلاف مقصود آیه شریفه است.

اما پاسخ این اشکال آن است که حتی اگر به جای اسم ظاهر «مَحِیض» از ضمیر استفاده می‌شد، تالی فاسد مذکور حاصل نمی‌شد؛ زیرا لازمه بازگشت ضمیر به واژه «أَذَى» تفریع کبرا بر صغرا 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. غالب استنتاجات اقترانی به همین شکل است؛ مثال: العالم متغیر (صغرا)، کل متغیر حادث (کبرا)، فالعالم حادث (نتیجه).

ب. گاهی کبرا، مطوی است و نتیجه با فاء به صغرا تفریع می‌شود؛ مثال: زیّد عالم (صغرا)، فیجب اکرامه (نتیجه) که کبرا (کل عالم یجب اکرامه) محذوف است.

ج. گاهی نیز صغرا، مطوی است و نتیجه به کبرا تفریع می‌شود؛ مثال:  
کُلُّ عَالَمٍ یَجِبُ اِکْرَامُهُ (کبرا) فزیدُ یَجِبُ اِکْرَامُهُ (نتیجه)، که صغرای «زید  
عالم» مطوی و محذوف است.<sup>۱</sup>

پس صورت تفریع کبرا بر صغرا از لحاظ منطقی صحیح نیست. مثلاً نمی‌توان  
گفت: زیدُ عالم (صغرا) فکُلُّ عَالَمٍ یَجِبُ اِکْرَامُهُ (کبرا)؛ زیرا کبرا اجنبی از مصداق  
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 شریفه حتی اگر در عوض تکرار اسم «محیض»  
از ضمیر استفاده می‌شد، توهم آن‌که ضمیر به «أُذی» رجوع کند، وجود نداشت و  
از این جهت مانعی در میان نبود؛ زیرا اگر در آیه، ضمیر به «أُذی» رجوع کند، تفریع  
کبرا بر صغرا لازم می‌آید که از نظر منطقی نادرست است. مفاد آیه شریفه در این  
فرض چنین خواهد بود:

المحیض هو الاذی (صغرا)، فاعتزلوا النساء فی الاذی یا فکل اذی  
یجب الاجتناب عنه (کبری).

پس مصداق بودن «محیض» برای «أُذی» در این فرض، به این کبرا که «باید از هر  
«أُذی» اجتناب کرد»، ربطی ندارد.

لذا علت نادرستی بازگشت ضمیر به «أُذی»، وجود فاء تفریع در آیه شریفه است؛  
ولی اگر در آیه به جای فاء از واو استفاده می‌شد ممکن بود در فرض استفاده از  
ضمیر، توهم شود ضمیر به «أُذی» رجوع می‌کند.

**تقریب دوم: استدلال به مفهوم آیه محیض**

تقریب دوم استدلال به آیه «محیض» تمسک به مفهوم آیه است.

توضیح مطلب: اکثریت فقهاء منکر مفهوم وصف هستند؛ ولی قول به مفهوم  
نداشتن لقب اتفاقی است. این مسئله با لحاظ ذات وصف و لقب است لکن

۱. در اواخر حاشیه ملا عبدالله به ذکر قیاساتی پرداخته شده که ظاهراً غیر مُنتِج به نظر می‌رسند و در  
قالب هیچ‌یک از اشکال منطقی نیستند. در این کتاب آمده که این قیاسات، مقدمه مطویه‌ای دارند  
که اگر ذکر شود مشکل قیاس روشن خواهد شد. سپس راه‌های کشف این مقدمه مطویه را متذکر شده  
است (الحاشیه علی تهذیب المنطق (ملا عبدالله)، ص ۱۲۲ و ۳۹۴).

در آیه شریفه ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ نیز مقتضای سؤال از وظیفه عملی و تکلیف استمتاع در حال حیض، بیان کردن تمام تکلیف مکلف نسبت به استمتاع از زن حائض، در پاسخ است؛ لذا اگر حائض دارای دو حکم حرمت وطی در قُبَل و دُبَر باشد و در مقام پاسخ فقط حرمت وطی در قُبَل 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 دالّ بر حرمت وطی در قُبَل در حال حیض است و مفهوم آن، جواز وطی در دُبَر 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

مقدمهٔ اول: نبود مفهوم وصف در فرض احتمال وضح حکم موارد عدم وصف  
اشکال اول این است که 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 مسلّم باشد و فقط شمول آن نسبت به موردی مشکوک باشد، ذکر لقب یا  
وصف برای احتراز از غیر موردشان نیست؛ بلکه برای تفهیم تعمیم و شمول حکم  
نسبت به مورد خودشان است.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر، چنانچه موضوع شک، فقط دارای

۱. استاد علیه السلام بحث مفهوم را به صورت تفصیلی تر در مباحث ابتدای کتاب النکاح (عدم اشتراط سنگینی مهر در جواز نظر برای شخص خرواهان ازدواج؛ تقریب 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 می شود؛ 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 می کنند و می گویند ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَمْرٌ﴾<sup>۱</sup> یا تصریح به تعمیم می کنند مانند ﴿إِنِّي شَتَمُهُ﴾<sup>۲</sup>.

مثال: اگر گفته شود «عالم فاسق را اکرام کنید»؛ در این فرض، حکم اکرام عالم عادل روشن است و می دانیم 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 می شود.

همچنین در آیه شریفه ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَمْرٌ﴾<sup>۳</sup> مقصود آن است که حرمت اعتراض به والدین شامل گفتن «أَف» هم می شود؛ نه آنکه اختصاص به گفتن «أَف» داشته باشد و غیر آن مانند ضرب والدین حرام نباشد.

### مقدمه دوم: احتمال وضوح حکم وطی دبر در غیر حیض

در مقام نیز محتمل است صورت مخفی و مورد سؤال، فقط وطی در قُبُل باشد و حکم وطی در دبر -جوازاً یا تحریماً- برای سائِلین روشن باشد و پرسش و پاسخ از جهت بحث وطی در دبر ساکت 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.<sup>۴</sup>

۱. الإسراء، ۲۳.

۲. مرحوم آقای خونی در بحث استیذان از ولی در داخل شدن بر او فرموده است: «فَإِنْ ذَكَرَ مَا (مَلَكْتَ) أَيْمَانَكُمْ وَالَّذِينَ لَهُ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ» اما هو من جهة كثرة الابتلاء بدخولهم عليه، و اما من جهة التصريح بعموم الحكم لهم كي لا يتوهم خروجهم عنه. (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۷-۸۸).

۳. الإسراء، ۲۳.

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

## اشکال دوم

اشکال دوم نیز مشتمل بر دو مقدمه است.

### مقدمه اول: نظارت آیه به احکام اختصاصی حائض

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

الف. سؤال از مطلق احکام حائض باشد، به گونه‌ای که شامل تکلیف حائض نسبت به نماز، روزه، دروغ، غیبت، استمتاع و ... باشد. در این فرض، اکتفا کردن به ذکر حرمت وطی در قُبُل، 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 و لذا مفهوم اکتفا کردن به بیان حرمت وطی در قُبُل، 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 نمی‌توان به دست آورد.

**آیه دوم:** آیه حرث «فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ»  
 آیه دیگری که برای اثبات جواز وطی دبر به آن تمسک شده آیه حرث است:  
 «يَسَآؤُكُمْ حَرْثُ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ وَ قَدِمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ  
 اعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ»<sup>۱</sup>.

در مقام استدلال به این آیه شریفه، دو استدلال بیان می شود:

**استدلال اول** (استناد مرحوم سید مرتضی به آیه حرث) و بررسی آن  
 مرحوم سید مرتضی در حال حیض، هیچ کدام از تمتعات بین سره و رکه را جایز  
 نمی داند، ولی برای جواز وطی در دبر، در غیر حالت حیض به آیه شریفه «أَنْتُمْ»  
 استناد کرده و سه مطلب عمده را مطرح کرده است.

**مطلب اول:** دلالت «أَنْتُمْ» بر «کیف» و «أین»  
 مطلب اول این است که «أَنْتُمْ شِئْتُمْ» به معنای «کیف شِئْتُمْ» (هرگونه که خواستید)  
 یا «أین شِئْتُمْ» (هر مکانی که خواستید) است؛ پس آیه شریفه می فرماید: هرگونه یا  
 از هر مکانی که خواستید، از زنان خود بهره بجوئید.<sup>۲</sup>  
 مرحوم طبرسی در مجمع البیان نیز هر دو معنا را در «أَنْتُمْ» محتمل دانسته است.<sup>۳</sup>

**مطلب دوم:** عدم جواز حمل «أَنْتُمْ» بر زمان در مقام  
 مطلب دوم مرحوم سید مرتضی این است که در مقام، حمل واژه «أَنْتُمْ» بر زمان جایز  
 نیست؛ زیرا این لفظ به ندرت برای قید زمان استفاده می شود - چنان که شیخ  
 طوسی نیز این مطلب را پذیرفته است<sup>۴</sup> - بلکه برای زمان از واژه «أَيَّانَ» و برای مکان  
 از واژه «أَيْنَ» و «أَيْنَ» استفاده می شود.  
 شاهد بر مکانی بودن «أَنْتُمْ» آن است که می توان در عوض آن، مواضع استمتاع را  
 ذکر کرد: «فَأَتُوا حَرْثَكُمْ فِي الْقَبْلِ وَ الدَّبْرِ وَ فِيمَا دُونَ الْفَرْجِ وَ...»<sup>۵</sup>

۱. البقرة، ۲۲۳.

۲. الانتصار، ص ۲۹۴ رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۳۳.

۳. مجمع البیان، ج ۲، ص ۵۶۴-۵۶۵.

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

۵. الانتصار، ص ۲۹۴؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۳۴.

**مطلب سوم: دلالت (آئی) بر اعم از زمان و مکان**

مطلب سوم این است که حتی بر فرض پذیرش شایع بودن معنای زمانی برای «آئی» علاوه بر مفهوم مکانی، این واژه در آیه بر هر دو معنا حمل می‌شود و بر عموم زمانی و عموم مکانی دلالت می‌کند.<sup>۱</sup>

**دو تقریب برای مطلب سوم و بررسی آن**  
مطلب 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 دبر زوجه متفرع بر پذیرش دو مقدمه است:

**مقدمه اول:** صحت استعمال لفظ در بیش از یک معنا  
اولاً، استعمال لفظ مشترک در بیش از یک معنا باید صحیح باشد.

**مقدمه دوم:** لزوم حمل مشترک لفظی بر تمام معانی از جمله ظرف مکان  
ثانیاً، لفظ مشترک را هنگام اطلاق لفظ باید به تمام معانی آن حمل کرد. این مبنا مورد پذیرش سید مرتضی<sup>۲</sup> و برخی دیگر از جمله صاحب مجمع البیان<sup>۳</sup> است.

**نتیجه: دلالت آیه بر جواز وطی دبر**  
بنابراین «فَأَتُوا خَزَنَكُمْ أُنًى شَتْتًا» شامل وطی دبر هم خواهد بود؛ زیرا یکی از معانی «آئی» ظرف مکان است.

**اشکال تقریب اول:** غیر عرفی بودن استعمال لفظ در بیش از یک معنا  
اما این مبنا طبق نظر اکثر فقها 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. الانتصار، ص ۲۹۴؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۳۳.

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

۳. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۶۰۳.

تقریب دوم: دلالت «اُنّی» بر مشترک معنوی (ظرف اعم از زمان و مکان)  
اما تقریب دوم برای کلام سید مرتضی چنین است: لفظ «اُنّی» 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 جایز است.

اشکال: عدم شمول جامع نسبت به «کیف»  
ولی اشکال این مطلب آن است که اگر «اُنّی» را تنها دارای معنای زمانی و مکانی بدانیم، شاید جامع عرفی برای آن قابل تصور باشد ولی مرحوم سید مرتضی، معنای «کیف» را برای «اُنّی» شاذ ندانست؛ لذا باید معنای «کیف» نیز در این قدر جامع قرار گیرد، در حالی که جامع بین ظرف و «کیف» وجود ندارد؛ پس نمی‌توان «اُنّی» را مشترک معنوی دانست.<sup>۱</sup>

استدلال دوم: کفایت هر یک از معانی «اُنّی» (کیف و این) در اثبات جواز وطی دبر می‌توان استدلال دیگری را مطرح کرد که بر اساس آن برای اثبات جواز وطی دبر زوج، نیازی به پذیرش جامع عرفی یا قبول مبنای سید مرتضی در مشترک لفظی نیست؛ زیرا در «اُنّی» 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 بپذیریم:

الف. «اُنّی» به معنای «این» و دارای مفهوم مکانی باشد؛ در این فرض آیه به دلالت وضعی و بالعموم، 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 «اُنّی» ظرف برای مکان‌های متعلق فعل است.

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



ب. «أَنَّى» به معنای «کیف» باشد؛ در این فرض نیز دلالت آیه بر جواز، ممکن است وضعی باشد و مفاد آیه چنین خواهد بود: «زنانتان حرث شما هستند؛ پس به هر کیفیتی خواستید، می‌توانید مباشرت کنید». «کیفیت» معنای جامعی است که هم دخول در قُبُل از دُبُر - برخلاف نظر یهود - و هم دخول در دُبُر را شامل می‌شود.<sup>۱</sup>

### 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 مفصل‌تر است. 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 «أَنَّى» با لحاظ صدر آیه

اشکال اول مرحوم آقای خوئی چنین است:

«فإن كلمة "أَنَّى" ليست مكانية وإثما هي زمانية صرفة، كما يظهر ذلك من ملاحظة الآية السابقة، حيث قال تعالى ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَظْهَرَ بَازًا تَظْهَرْنَ فَأَتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ فإنها تدل على أَنَّ الممنوع إنما هو إتيان النساء زمان حيضهن وفي تلك الحالة، وأما في غيرها فيجوز إتيان الزوجة في أي وقت شاء الرجل.»<sup>۲</sup>

### پاسخ: عدم قرینیت صدر آیه برای دلالت «أَنَّى» بر زمان

اما منافاتی بین زمانی بودن منع مباشرت در آیه سابق و اطلاق جواز اتيان در همه مواضع زن در این آیه نیست؛ بدین معنا که ممکن است مفاد آیه چنین باشد: در

۱. الانتصار، ص ۲۹۴.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۶.

زمان خاص مباشرت با زنان ممنوع است و بعد از آن زمان از هر موضعی از مواضع 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 دو نحو بیان شده است.

#### کلام آقای حکیم: انصراف ظرف مکان به مکان فعل نه متعلق فعل

مرحوم آقای حکیم فرموده است: اگر «أُنی» 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 اتیان کنید، نه اینکه در هر موضعی از مواضع زوجه خواستید، اتیان کنید.<sup>۱</sup>

در روایات نیز اتیان زوجه در هر مکانی، از حقوق زوج شمرده شده است.<sup>۲</sup>

#### پاسخ: عدم توهّم حرمت مباشرت در مورد مکان مباشرت

اما پاسخ این است که توهّم تحریم در مورد مکان اتیان و تمتع نبوده است تا لازم باشد آیه به جواز آن در مکان‌های مختلف همچون زیر آسمان، زیر سقف، روی بام و غیره تصریح کند<sup>۳</sup> و اگر توهّم تحریمی بوده در مورد مکان‌های متعلق فعل اتیان؛ یعنی اعضای بدن زوجه بوده است که آیه بدان ناظر است<sup>۴</sup> و مراد از اتیان،

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۶۳.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۵۸، ح ۱: محمد بن یعقوب عن 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 صلى الله عليه وآله فقالت يا رسول الله صلى الله عليه وآله ما حق الزوج على المرأة فقال لها... ولا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب...» («القتب بالتحريك رجل صغير على قدر السنام» الصحاح، ج ۱، ص ۱۹۸).

۳. استاد علیه السلام: ممکن است در مورد بعضی از فروض نادر توهّم تحریم در مورد مکان مباشرت 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 علیه السلام: 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 فی ادبارهن» که «فی» در مورد

کلام آقای خوئی: دلالت ظرف مکان بر مکان مباشرت بالحافظ عدم اراده وقاع در همه مواضع بدن بیان مرحوم آقای خوئی در اشکال دوم این است که حتی اگر «آئی» ظرف مکان باشد، مراد هر موضعی از مواضع 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.<sup>۱</sup>

پاسخ اشکال ایشان این است که در آیه شریفه چنین آمده است: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْهَرَمِ فَقُلْ إِنِّي سَأَلْتُ رَبِّي فَمَا يَمْنُنُ بِهِ عَلَيَّ أَنِّي مِّنْهُ وَمَا كُنْتُ بِمَكِينٍ لِّلشَّاكِكِينَ﴾<sup>۱</sup>؛ «اینان به معنای مواقع نیست تا اشکال شود که جواز مواقع در برخی مواضع، قطعی البطلان است بلکه «اینان کل شیء بحسبه». به عنوان مثال اتیان صورت به تقبیل، اتیان برخی مواضع به ملامسه و برخی دیگر به مباشرت است. بله اگر در آیه شریفه آمده بود «در هر موضعی خواستید، مواقع کنید»، کلام مرحوم آقای خوئی صحیح بود.

اشکال سوم که در کلام مرحوم آقای خونی بر تقریب سوم وارد شده این است که «حرث» در لغت به معنای کشتزار و در اینجا مراد، محلّ نطفه و قُبُل است؛ زیرا فقط قُبُل، صلاحیت کِشت نطفه را دارد و به این قرینه از ابتدا مفاد آیه ضیق است. اگر به کسی گفتند: «این بذر را هر کجا می خواهی کشت کن»، منظور مکان هایی است که بذر قابل روپیدن باشد، نه اینکه در جاه یا در دریا بیندازد.<sup>۴</sup>

٣. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٢، ص ١٥٦.

## 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.<sup>۱</sup> 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». و زنان این آیه که تمام بدن زنان را به محصول تشبیه کرده (نفرموده «فروج نسائکم حرث لکم»)، و زنان روایاتی است که زن به «ریحانه» تشبیه شده: «المرأة ریحانة»<sup>۲</sup> یا روایاتی که زن زیبای دارای خانواده فاسد را به گل زیبای روئیده در لجن زار تشبیه کرده: «إياکم وخضراء الدّمن قیل یا رسول الله و ما خضراء الدّمن قال المرأة الحسناء في منبت السوء».<sup>۳</sup>

در صورتی که معنای «حرث»، کشت و محصول باشد، آیه شریفه از این جهت صلاحیت استناد برای اثبات جواز وطنی در دبر را دارد ولی با مراجعه به منابع لغت و تفسیر معلوم می‌شود که «حرث» در این معنا به کار نمی‌رود؛ لذا چنین استعمالی صحیح نیست.<sup>۴</sup> 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 الارض».<sup>۵</sup>

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

۱. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۲۲۶.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۱۰، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۶۸، ح ۱.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۳۳۲، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۸، ح ۴.

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

الصالح، ج ۱، ص ۲۷۹؛ «و الحرث: الزرع»؛ المحکم و المحيط الأعظم، ج ۳، ص ۲۹۶؛ «الحرث و الحرثة: العمل في الأرض زرعاً كان أو غرساً، وقد يكون الحرث نفس الزرع، و به فسر «الزجاج» قوله ﷺ: «أصابَتْ حَرْثٌ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَلْهَكْنَهُ» (آل عمران: ۱۱۷)؛ الطراز الأول، ج ۳، ص ۳۶۹؛ «و الحرث، كفلس: الزرع: تسمية بالمصدر».

۵. برای نمونه: شمس العلوم، ج ۳، ص ۱۴۰۸؛ لسان العرب، ج ۲، ص ۱۳۴؛ المصباح المنیر، ج ۲، ص ۱۲۷.

ج. محل و موضع حرث؛ این معنا در کلمات مفسران<sup>۱</sup> و اهل لغت<sup>۲</sup> ذکر شده و مورد نظر آقای خوئی همین معناست. این معنا مناسب آیه شریفه است. اطلاق حرث به زن، در واقع تشبیه زن به زمینی است که مستعد برای کشت است، به این اعتبار که زن نیز قابلیت تولد فرزند را دارد.

حال بر طبق معنای سوم، آیا مراد از «نساؤکم حرث لکم» تنها تجویز تمتع از زن در موضع الدم است یا شامل سایر تمتعات نیز می‌شود؟

ممکن است گفته شود مراد از کلمه «نساء» در آیه، «فروج» است و یا چنانکه برخی گفته‌اند، «نساء» مضاعف‌الیه باشد و مضاف در تقدیر باشد (فروج نسائکم)<sup>۳</sup>، ولی این دو احتمال بسیار بعید است.<sup>۴</sup>

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

١. أحكام القرآن (جصاص)، ج ٢، ص ٣٩؛ أحكام القرآن (كياهراسي)، ج ١، ص ١٤٠؛ مجمع البيان، ج ٢، ص ٥٤٤؛ تفسير الكشف، ج ١، ص ٢٦٦؛ الجامع لأحكام القرآن، ج ٣، ص ٩٣؛ إيجاز البيان عن معاني القرآن، ج ١، ص ١٥١؛ غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج ١، ص ٤١٦؛ تفسير الصافي، ج ١، ص ٢٥٣.

٢. معجم مقاييس اللغة، ج ٢، ص ٤٩؛ مقدّمة الأدب، ص ١٢٣؛ شمس العلوم، ج ٣، ص ١٣٨٣؛ المصباح المنير، ج ٢، ص ١٢٧.

٣. إعراب القرآن (ابن نخاس)، ج ١، ص ٥٠.

۴. وجه بُعد این دو احتمال آن است که تقدیر گرفتن بدون قرینه عرفی صحیح نیست؛ علاوه بر این، استعمال «نساء» در «فروج» نیز شاهدی ندارد. در کلمات مفسرین این احتمال نیز مطرح شده که مضایف مقدری برای «نسانکم» وجود دارد که «وطی» است؛ لذا برای «حرث» همان معنای مصدری لحاظ شده است (البحر المحيط فی التفسیر، ج ۲، ص ۴۲۸). البته با لحاظ چنین تقدیری، مصحح برای معنای مصدری «حرث» محقق خواهد شد؛ ولی این تقدیر نیز مانند تقدیر «فروج» خالی از تکلف و بُعد نیست و وجه بُعد 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 قُبُل بدانیم؛ زیرا عمده 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، هرگونه 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 هرگونه تمتع نسبت به همسر به‌شمار آورد.

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

لذا آیه شریفه درصدد بیان جواز یا حرمت وطی در دبر زوجه نیست. در صحیححه معمر بن خلاد نیز این آیه مربوط به استمتاع از قُبُل و تحصیل ولد دانسته شده است.<sup>۱</sup> البته تعارض این روایت با موثقه ابن ابی یعفور<sup>۲</sup> در مباحث آتی<sup>۳</sup> بررسی خواهد شد.

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۱، ح ۱؛ عنه (أحمد بن محمد بن عیسی) عن معمر بن خلاد قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «أي شيء يقولون في إتيان النساء في أعجازهن قلت إنه بلغني أن أهل المدينة لا يرون به بأساً فقال إن اليهود كانت تقول إذا أتى الرجل المرأة في خلفها خرج ولده أحول فأمر الله ﷺ (يَسْأَلُكُمْ خَزَنَتُكُمْ لَكُنَّ فَاتُوا خَزَنَتُكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ) من خلف أو قدام خلافاً لقول اليهود ولم يعن في أدبارهن».

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۴، ح ۲۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۲؛ أحمد بن محمد بن عیسی عن علي بن أسباط عن محمد بن حمران عن عبد الله بن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة في دبرها قال لا بأس إذا رضيت قلت فأين قول الله تعالى (فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ) فقال هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله إن الله تعالى يقول (يَسْأَلُكُمْ خَزَنَتُكُمْ لَكُنَّ فَاتُوا خَزَنَتُكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ)».

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 قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ • قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكِ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُنَّ مَا نُرِيدُ﴾<sup>۱</sup>.  
 ﴿وَجَاءَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ • قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ • وَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ • قَالُوا أَوْلَمْ نَنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ • قَالَ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ﴾<sup>۲</sup>.  
 ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ • وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ﴾<sup>۳</sup>.

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<sup>۴</sup> و در برخی روایات نیز این آیات، مستند قول به جواز واقع شده‌اند که در روایات جواز، بررسی خواهند شد.

اشکال به استدلال

چند اشکال بر این استدلال وارد است:

اشکال اول: دلالت آیات بر جواز اطفاء شهوت از راه متعارف

اولاً، 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، ۶۷ تا ۷۱.

۳. الشعراء، ۱۶۵-۱۶۶.

۴. الخلاف، ج ۴، ص ۳۳۸.

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 قُبُل است؛ پس آیات دلالتی بر جواز وطی در دُبر ندارند<sup>۱</sup>.

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

**جواب اشکال دوم**

برای 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.<sup>۲</sup>

۱. الانتصار، ص ۲۹۴-۲۹۵: «ولا يمكن الاستدلال على إباحة ما ذكرناه بما تعلق به قوم فيها ... وذلك أنه لا حجة في هذا الضرب من الكلام، لأنه غير ممتنع أن يذمهم بإتيان الذکران من حيث لهم عنه عوض بوطء النساء وإن كان في الفروج المعهودة، لاشتراك الأمرين في الاستمتاع واللذة، وقد يغني الشيء عن غيره وإن لم يشاركه في جميع صفاته إذا اشتركا في الأمر المقصود، ولو صرح بما قلناه حتى يقول: «أتأتون الذکران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم» من الوطء في القبل، لكان صحيحاً، لأنه عوض و مغن عما يلتمس من الذکران.»

البته با لحاظ روایت ابن یقطین، که در روایات دسته اول از روایات جواز وطی دبر خواهد آمد این اشکال مرتفع می‌شود؛ اما کلام در این مقام، استفاده از آیه به تنهایی است.

۲. شیخ طوسی در استحباب ترک ازدواج برای کسی که میل به ازدواج ندارد، فرموده است: «و الذي لا يشتهي المستحب أن لا يتزوج لقوله تعالى ﴿وَسَيَلَا وَحُورًا﴾ فمدحه على كونه (حضوراً)، وهو الذي لا يشتهي النساء» (المبسوط، ج ۴، ص ۱۶۰). در جامع المقاصد (ج ۱۲، ص ۱۰) این کلام رد شده و چنین آمده است: «إن مدح يحيى بذلك لعله لكونه كذلك في شرعه، و شرعهم ليس شرعاً لنا، على أنه ربما كان مكلفاً بالسباحة و إرشاد أهل زمانه في بلادهم، و النكاح ينافي ذلك، و تحمل الحقوق يزيد في



### جواب دوم: دلالت عدم رد مفاد آیه بر تأیید آن

جواب دوم این است که - چنان که مرحوم آقای طباطبایی معتقد بود<sup>۱</sup> - اگر در قرآن مطلبی نقل شود بدون آن که رد شود، همین مقدار دلیل بر امضای آن است. این مبنا در موارد مختلف جریان می یابد. به عنوان مثال خداوند متعال وقتی در قرآن، سخنان مشرکین را نقل می کند، بلافاصله پس از آن می فرماید: «سبحان الله»<sup>۲</sup> که این تنزیه دلیل بر رد مدعای مشرکان است؛ ولی هرگاه سخنی از پیامبران نقل می کند، هیچ تخطئه و ایرادی بدان مطلب وارد نمی کند 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 امضا و عدم رد در قرآن، مربوط به زمان سابق باشد؛ لذا قرآن حکم مذکور را در زمان خودش امضاء می کند؛ ولی نمی توان حکم زمان های 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 ثابته و غیر قابل نسخ هستند؛ مانند حرمت ازدواج با محارم<sup>۳</sup>،

الأجر، لأنه حينئذ من لوازم الطاعة ومقتضياتها....

شهید ثانی در پاسخ به محقق کرکی پاسخ هایی بیان کرده از جمله فرموده است: «و فيه نظر، لأن المدح في كتابنا - وهو شرعنا - مطلق، فلا دلالة على اختصاصه بشرعه. و على تقدير نقله عن شرعه ففي تعدیه إلى شرعنا مع نقل القرآن له و عدم الإشارة إلى نسخه دليل على ثبوته. و كون شرعنا ناسخا لما قبله من الشرائع يفيد نسخ المجموع من حيث هو مجموع أما الأفراد فلا، للقطع ببقاء كثير منها في شرعنا، كأكل الطيبات ونكاح الحلال و غیر ذلك....» (مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۱۱) گرچه شهید ثانی اصل دلالت مدح حضرت یحیی علیه السلام را دال بر رجحان ترک نکاح نمی داند: «و الأولى في الجواب أن يقال: إن مدحه بكونه «حسورا» - و هو أن لا يشتهي النساء - لا يدل على كون التزويج مع ذلك مرجوحا....» (مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۱۱-۱۲).

۱. الميزان في تفسير القرآن، ج ۱۲، ص ۱۶۱؛ ر.ک: الميزان في تفسير القرآن، ج ۲، ص ۲۱۹.

۲. المؤمنون، ۹۱.

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

احکام مربوط به حقوق مردم 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 سهله و سمحه<sup>۳</sup>، از جهاتی دچار 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 مصداق ظلم باشد ممنوع است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (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 شرائع 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: علي بن إبراهيم عن أبيه عن الزّيات بن الصّلت قال سمعت الرضا عليه السلام يقول «ما بعث الله نبيا قط إلا بتحريم الخمر وأن يقر الله بالبداء».

الکافی، ج ۶، ص ۴۰۲، باب أَنَّ الخمر رأس كل إثم و شر.

الکافی، ج ۷، ص ۲۶۲، ح ۱۲: محمّد بن أحمد عن أبي عبد الله الزّازي عن الحسن بن علي بن أبي حمزة عن أبي عبد الله المؤمن عن إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام الزّنى أشتر أو شرب الخمر وكيف صار في الخمر ثمانين وفي الزّنى مائة فقال يا إسحاق الحدّ واحد ولكن زيد هذا لتضييعه النطفة ولوضعه إياها في غير موضعها الذي أمره الله ﷻ به.»

تفسیر العیناشی، ج ۱، ص ۵۲، ح ۷۵: عن محمّد بن قيس قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام وسأله عطا ونحن بمكة عن هاروت و ماروت فقال أبو جعفر عليه السلام «إن الملائكة كانوا ينزلون من السماء إلى الأرض في كل يوم وليلة يحفظون أعمال أهل أوساط الأرض من ولد آدم والجن فيكتبون أعمالهم ويعرجون بها إلى السماء، قال فضج أهل السماء من معاصي أهل أوساط الأرض فتأمرأوا بينهم مما يسمعون ويرون من افتراءهم الكذب على الله و جرأتهم عليه و نزوها الله فيما يقول فيه خلقه و يصفون قال: فقالت طانفة من الملائكة: يا ربنا ما تغضب مما يعمل خلقك في أرضك ... قال أبو جعفر عليه السلام: و أحب الله أن يرى الملائكة قدرته و نافذ أمره في جميع خلقه و يعرف الملائكة ما من به عليهم مما عدله عنهم من جميع خلقهم و ما طبعهم عليهم من الطاعة و عصمهم به من الذنوب، قال: فأوحى الله إلى الملائكة أن اندبوا منكم ملكين حتى أبطهما إلى الأرض ... قال: ثم أوحى الله إليهما انظرا ألا تشركا بي شيئا ولا تقتلانا النفس التي حرمت، ولا تزنيا ولا تشربا الخمر ...».

۳. الکافی، ج ۲، ص ۱۷، ح ۱: علي بن إبراهيم عن أبيه عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر و عده من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن خالد عن إبراهيم بن محمّد الثّقفي عن محمّد بن مروان جميعا عن أبان بن عثمان عن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَىٰ أَعْطَىٰ مُحَمَّدًا ﷺ شَرَائِعَ نوح

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

بنابراین، با لحاظ 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 یقطين<sup>۱</sup> و صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج<sup>۲</sup>، 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. مباحث مربوط به صحیحه ابن یقطين و سایر روایات در بحث روایات خواهد آمد.<sup>۳</sup>

### روایات جواز وطی دبر

اقا 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 عیسی علیهم السلام التوحید و الإخلاص و خلع الأنداد و الفطرة الحنیفیة السمحة...»؛ و ج ۵، ص ۴۹۴، ح ۱: «عده من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن جعفر بن محمد الأشعري عن ابن القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاءت امرأة عثمان بن مظعون إلى النبي صلى الله عليه وآله فقالت يا رسول الله إن عثمان يصوم النهار و يقوم الليل فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله مغضبا يحمل نعليه حتى جاء إلى عثمان فوجده يصلي فانصرف عثمان حين رأى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له يا عثمان لم يرسلني الله تعالى بالزهبانية و لكن بعثني بالحنيفية السهلة السمحة أصوم و أصلي و أمس أهلي فمن أحب فطرني فليستن بسنتي و من سنتي النكاح».

۱. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۴-۴۱۵، ح ۳۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۳: احمد بن عیسی عن موسی بن عبد الملك و الحسین (الحسن) بن علی بن یقطين و موسی بن عبد الملك عن رجل قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن إتيان الرجل المرأة من خلفها. فقال: أحلتها آية من كتاب الله صلى الله عليه وآله قول لوط عليه السلام «هؤلاء بناتي هن اطهر لكم» و قد علم انهم لا يريدون الفرج...».

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۸، ح ۱۲: محمد بن مسعود العتاشي في تفسيره عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام و ذكر عنده إتيان النساء في أدبارهن فقال ما أعلم آية في القرآن أحلت ذلك إلا واحدة (إِنَّكَ تَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ ذُنُوبِ الْبِئْسَاءِ)».

۳. بررسی روایت علی بن یقطين 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.<sup>۱</sup>

دسته اول: روایات جواز بدون فرض حیض

هفت روایت در این دسته قرار دارند که عمده آنها، صحیحہ صفوان و علی بن یقطین و موثقہ ابن ابی یعفور است.

روایت اول: صحیحہ صفوان

عنه (احمد بن محمد بن عیسی) عن علی بن الحکم قال سمعت صفوان يقول:  
«قلت للرضا عليه السلام: إن رجلا من موالیک أمرني أن أسألك عن مسألة  
فهابك واستحي منك أن يسألك قال ما هي قال قلت الرجل يأتي  
أمرأته في دبرها قال نعم ذلك له قلت فأنت تفعل ذلك قال لا إنا  
لا نفعل ذلك.»<sup>۲</sup>

دلالت روایت بر جواز، نه کراهت وطی دبر

دلالت صحیحہ فوق بر جواز روشن است. فقط کسانی خواسته‌اند از ذیل روایت «انا لا نفعل ذلك» کراهت را استفاده کنند.<sup>۳</sup> مشابه این صحیحہ روایت دیگری است که در کتب روایی نیامده؛ ولی فاضل مقداد در تنقیح آن را آورده است: و فی روایة

۱. چنان‌که در مسئله بعدی (وطی دبر حائض) خواهد آمد، استاد<sup>قدس سره</sup> در اکثر این روایات اشکال سندی یا دلالتی می‌کند و تنها روایت عبد الملک بن عمرو را از نظر سند و دلالت معتبر دانسته است؛ اما بسیاری از اصحاب، مناقشه استاد<sup>قدس سره</sup> را مطرح نکرده‌اند؛ لذا مناسب بود این دسته از اخبار را نیز در مقام (وطی دبر) مطرح می‌کردند.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۵-۴۱۶، ح ۳۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۵، ح ۱.  
گاهی همان‌طور که استاد<sup>قدس سره</sup> فرموده است از این روایت به صحیحہ علی بن حکم تعبیر شده است که تعبیر درستی نیست و خلاف اصطلاح است؛ زیرا علی بن حکم راوی از صفوان است. مثلاً مرحوم آقای حکیم در مستمسک (ج ۱۴، ص ۶۱) چنین فرموده است: «و یشهد له جملة من النصوص، کصحیح علی بن الحکم». مشابه این مطلب در تقریر درس مرحوم آقای خوئی نیز وجود دارد (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۰۹: «و منها: معتبرة علی بن الحکم، قال: سمعت صفوان يقول: ...»).

۳. کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۶۷.

عنه (یعنی عن الرضا علیه السلام) «أنهى عنه أهلي و خواص أصحابي»<sup>۱</sup>

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

به عنوان مثال اگر مرجع تقلید بعد از بیان جواز موتور سواری، در جواب سؤال از اینکه «آیا شما هم این کار را انجام می‌دهید؟» پاسخ دهد: «ما این کار را انجام نمی‌دهیم» یا حتی بگوید: «خانواده و نزدیکان خود را هم اجازه نمی‌دهیم»، دلیل منع کلی - حتی به نحو کراهت - نیست بلکه جنبه شخصی و حفظ شئونات را دارد. همین اشکال را صاحب حدائق با بیان مسئله متعه مطرح کرده است.<sup>۲</sup>

در مقام نیز وطی در دبر خلاف شئون و حیثیت امام علیه السلام است، خصوصاً که در محیط عاقه آن را حرام می‌دانستند؛ لذا احتراز امام علیه السلام از انجام آن و حتی منع نزدیکان

۱. التنقیح الرائع، ج ۳، ص ۲۴.

۲. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۸۵: «وأما قول الرضا علیه السلام في صحيحة علي بن حكم «إننا لا نفعل ذلك»، فالظاهر أن المراد منه إنما هو أنهم لشرف مقامهم و علو منزلتهم لا يفعلون مثل ذلك، كما في حديث المتعة، لما قال له السائل: «فهل يسرك أن بناتك و أخواتك يتمتن» فأعرض علیه السلام عنه حيث ذكر نساءه و بناته علیهم السلام، إذ لا دلالة فيه على كراهة المتعة».

روایتی که صاحب حدائق به آن اشاره کرده، روایت چهارم از «ابواب المتعة» از کافی شریف است: علي عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زرارة قال: «جاء عبد الله بن عمير الليثي إلى أبي جعفر علیه السلام فقال له ما تقول في متعة النساء فقال أحلها الله في كتابه و على لسان نبيه صلی الله علیه و آله و سلم فهي حلال إلى يوم القيامة فقال يا أبا جعفر مثلك يقول هذا و قد حرمها عمر و نهى عنها فقال و إن كان فعل قال إني أعيذك بالله من ذلك أن تحل شيئا حرمه عمر قال فقال له فأنت على قول صاحبك و أنا على قول رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فهل لم الأعنك أن القول ما قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و أن الباطل ما قال صاحبك قال فأقبل عبد الله بن عمير فقال يسرك أن نساءك و بناتك و أخواتك و بنات عمك يفعلن قال فأعرض عنه أبو جعفر علیه السلام حين ذكر نساءه و بنات عنه». (الكافي، ج ۵، ص ۴۴۹، ح ۴).

مشابه همین مطلب در مناظره بین مؤمن طاق و ابی حنیفه مطرح شده که در همین باب کافی، حدیث هشتم آمده است:

علي رفعه قال: «سأل أبو حنيفة أبا جعفر محمد بن التعمان صاحب الطلاق فقال له يا أبا جعفر علیه السلام ما تقول في المتعة أترعّم أنها حلال قال علیه السلام نعم قال فما يمنعك أن تأمر نساءك أن يستمتعن و يكتسبن عليك فقال له أبو جعفر علیه السلام ليس كلّ الصناعات يرغب فيها و إن كانت حلالا و للناس أقدار و مراتب يرفعون أقدارهم و لكن ما تقول يا أبا حنيفة في التبيذ أترعّم أنه حلال فقال نعم قال فما يمنعك أن تغد نساءك في الحوانيت نبذات فيكتسبن عليك فقال أبو حنيفة واحدة بواحدة و سهلك أنفذ ....».

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

### روایت دوم: صحیحہ ابن یقطين

احمد بن عیسی عن موسی بن عبد الملك و الحسین (الحسن) بن علی بن یقطين و موسی بن عبد الملك عن رجل قال:

«سألت أبا الحسن الرضا علیه السلام عن اتيان الرجل المرأة من خلفها. فقال: أحلتها آية من كتاب الله تعالى قول لوط عليه السلام «هؤلاء بناتي هن أظهر لكم» و قد علم أنهم لا يريدون الفرج...»<sup>۱</sup>

### بررسی سند

این روایت در برخی از کتب استدلالی به عنوان مرسله عبد الملك ذکر شده<sup>۲</sup>، در حالی که روایت مسنده و صحیحہ است. چون احمد بن محمد بن عیسی این روایت را به دو طریق از حضرت رضا علیه السلام نقل می‌کند:

الف. به طریق ابن یقطين که بنا به اختلاف نسخ یا «حسین بن علی بن یقطين»<sup>۳</sup> است و یا «حسن بن علی بن یقطين»<sup>۴</sup> که هر دو ثقه‌اند. ابن یقطين مستقیماً از حضرت رضا علیه السلام نقل می‌کند و شاهد بر نقل مستقیم ابن یقطين از حضرت رضا علیه السلام وجود همین روایت به نقل مستقیم او از حضرت در تفسیر عتاشی است.<sup>۵</sup>

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

۲. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۵۰۰؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۰۴.

۳. رجال الطوسي، ص ۳۵۵: «ثقة».

برادر او یعنی حسن بن علی بن یقطين نیز از او اکثار روایت کرده است.

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

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

۵. تفسیر العتاشي، ج ۲، ص ۱۵۷، ح ۵۶: عن الحسين بن علي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن علیه السلام عن اتيان الرجل المرأة من خلفها قال عليه السلام: أحلتها آية في كتاب الله قول لوط «هؤلاء بناتي هن أظهر لكم»

ب. از موسی بن عبد الملك كه او از شخصی نامعلوم (عن رجل) نقل کرده است؛ لذا این طریق مرسله است.<sup>۱</sup>

البته احتمال قوی این است كه این دو طریق، متحد باشند و «رجل» همان ابن یقطين باشد؛ چون بسیار بعید است كه 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.<sup>۲</sup>

### بررسی دلالت

با استدلال امام علیه السلام به آیه شریفه، وجه دلالت آیه بر مدعا روشن می‌شود. در صورت فقدان این روایت، استدلال به آیه مواجه با این اشكال بود كه چگونه حكم شریعت سابق به شرایع بعدی و شریعت خاتم صلی الله علیه و آله تسری داده می‌شود؟ كه البته این اشكال در بررسی آیات قوم لوط پاسخ داده شد؛ ولی اشكال عمده كه توسط مرحوم سید مرتضی مطرح شد باقی ماند. آن اشكال این بود كه محتمل است كه مراد حضرت لوط علیه السلام، اطفای شهوت باشد. در هر حال، روایت مذکور، هر دو اشكال را مرتفع می‌سازد و مراد حضرت لوط علیه السلام همان «اتیان النساء فی أدمارهن» به جای اتیان الرجال است. در برخی روایات دیگر، آیات دیگری در مورد قوم لوط علیه السلام مستند واقع شده كه به دو نمونه اشاره می‌شود:

الف. محمد بن مسعود العیاشی فی تفسیره عن عبد الرحمن بن الحجاج قال:

«سمعت أبا عبد الله علیه السلام و ذكر عنده إتيان النساء فی أدمارهن فقال

و قد علم أنهم ليس الفرج يريدون».

۱. البته موسی بن عبد الملك 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 یقطين راوی مباشر نیست؛ بلکه راوی از موسی بن عبد الملك است:

أحمد بن محمد بن عیسی عن موسی بن عبد الملك و الحسن بن علی بن یقطين عن موسی بن عبد الملك عن رجل قال: «سألت أبا الحسن الرضا علیه السلام ...» (الاستبصار، ج ۳، ص ۲۴۳، ح ۳).

در كشف الرموز (ج ۲، ص ۱۰۵) نیز به همین سند نقل شده است: (و روی الحسن بن علی بن یقطين، عن موسی بن عبد الملك، عن رجل، قال: ...).

ما أعلم آية في القرآن أحلت ذلك إلا واحدة ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ﴾ الآية.<sup>۱</sup>

ب. أحمد بن محمد السیاری فی کتاب التّنزیل و التّحریف، عن الحسن (الحسن) بن علی بن یقطین عن ابي الحسن الرضا عليه السلام :

«أنه سئل عن إتيان النساء في أدبارهن فقال ما ذكر الله ﷻ ذلك في الكتاب إلا في موضع واحد وهو قوله ﷻ ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ وَتَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَرْوَاحِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ﴾<sup>۲، ۳</sup>

در مجموع و با عنایت به این روایات معلوم می شود که حضرت لوط عليه السلام به قوم خود فرموده است: «آنچه شما از مردان می خواهید با زنان نیز تأمین می شود؛ لذا استدلال به این آیات از قرآن نیز به ضمیمه این روایات تمام خواهد بود.

البته اینکه امام عليه السلام می فرماید: فقط یک آیه قرآن آن را حلال 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<sup>۵</sup> و این روایات در واقع ردّ 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 یعفور چنین آمده است: «قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن إتيان النساء في أعجازهن قال لا بأس، ثم تلا

۱. الأعراف، ۸۱.

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۸، ح ۱۲.

۳. الشعراء، ۱۶۵-۱۶۶.

۴. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۳۲.

۵. عنه (أحمد بن محمد بن عيسى) عن معمر بن خلاد قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «أي شيء يقولون في إتيان النساء في أعجازهن قلت إنه بلغني أن أهل المدينة لا يرون به بأساً فقال إن اليهود كانت تقول إذا أتى الرجل المرأة في خلفها خرج ولده أحول فأنزل الله ﷻ: ﴿يَسْأَلُكُمْ خِزْيٌ فَاتُوا خِزْيَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ من خلف أو قدام خلافاً لقول اليهود و لم يعن في أدبارهن. «تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۱، ح ۱).



هذه الآية ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾.<sup>۱</sup>

لذا در این روایت، جواز وطی در دبر 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 صحیحہ عبد اللہ بن ابی یعفور است که در تہذیب (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 قُبَل است.

**روایت سوم: موثقہ عبد اللہ بن ابی یعفور**

أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن أسباط عن محمد بن حمران عن عبد الله بن أبي يعفور قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة في دبرها قال لا بأس إذا رضيت قلت فأين قول الله تعالى ﴿فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ فقال هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ تعالى يقول ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾»<sup>۲</sup>

**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؛<sup>۳</sup> ولی نجاشی معتقد است او بعد از مراجعه به امام جواد علیه السلام و بعد از آنکه حضرت «فطحیت» را تخطئه کردند، مستبصر شد.<sup>۴</sup>

البته علی بن اسباط با وجود اینکه در کل مدت عمر یا مقداری از آن فطحی بوده، ثقہ 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 موثقہ را دارد.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۷، ح ۱۰.

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

۳. رک: رجال الکشي، ص ۵۶۲، رقم ۱۰۶۱.

۴. رجال النجاشي، ص ۲۵۲.

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

اما این مبنا محل تأمل و اشکال است و باید در جایگاه مناسبی بررسی شود.<sup>۱</sup>

نقلی دیگر از عبدالله بن ابی یعفر

نقل دیگر این روایت، نقل حماد بن عثمان از ابن ابی یعفر است:

عن أحمد بن محمد بن عيسى عن معاوية بن حكيم عن أحمد بن

محمد عن حماد بن عثمان عن عبد الله بن أبي يعفر قال: «سألت

أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة في دبرها قال لا بأس به.»<sup>۲</sup>

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

۱. شاید وجه تأمل این باشد که اگر شخصی مستبصر شود و سپس همه روایات زمان انحراف را تقریر و تأیید کند می‌توان روایات قبلی او را تصحیح 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 الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۴؛ الاستبصار، ج ۳، ص ۲۴۳، ح ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۷، ح ۵.

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

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

۵. دو نقل دیگر از این روایت وجود دارد که یکی مرسله و دیگری مرفوعه است و استاد علیه السلام در بررسی کلام مرحوم آقای خونی در بحث تعارض روایات جواز و حرمت وطی دبر به بررسی هر چهار نقل خواهد پرداخت. در هر حال قید «اذا رضیت» فقط در نقل محمد بن حرمان از ابن ابی یعفر وجود دارد.

## بررسی دلالت

دلالت روایت بر جواز وطی در دبر در مباحث آتی بیان خواهد شد.<sup>۱</sup>

### روایت چهارم: روایت حماد بن عثمان

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

«سألت أبا عبد الله عليه السلام أو أخبرني من سأله عن رجل يأتي المرأة في ذلك الموضع وفي البيت جماعة فقال لي ورفع صوته قال رسول الله صلى الله عليه وآله من كلّف مملوكه ما لا يطيق فليبعه<sup>۲</sup> ثمّ نظر في وجوه أهل البيت ثمّ أصغى إلى فقال لا بأس به.»<sup>۳</sup>

### 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 «واو» آمده است. در صورت اطمینان از صحت این نسخه، روایت موثق می‌شد؛ زیرا روایت دو طریق پیدا می‌کرد:

اول: حماد بن عثمان، مستقیم از امام عليه السلام سؤال کرده بود. چون در این طریق ابن فضال، فطحی و ثقة است، روایت موثق خواهد بود.

دوم: شخصی مجهول از سؤال خود به حماد بن عثمان خبر داده، که با این طریق، روایت مرسله است. اما ارسال در یک طریق، مضرّ به موثق

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

جهت اول: آیا قید «إذا رضيت» صحیح است؟

جهت دوم: آیا از روایت ابن ابی یعفور در نقل برقی از ابن ابی یعفور که مرفوعه است، می‌توان استفاده کراهت کرد؟

جهت سوم: آیا بین موثق ابن ابی یعفور و صحیحہ معمر بن خلاد در تفسیر آیه حرث تعارضی وجود دارد؟ وجه جمع چیست؟

۲. در نقل وسائل چنین است: «فليبعه»؛ تفاوت‌های دیگری نیز بین نقل وسائل و تهذیب مطبوع وجود دارد که در دلالت تأثیرگذار نیست.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۴.

البته، در جامع احادیث الشیعة (ج ۲۰، ص ۲۱۷، ح ۹) «مملوكة» به اشتباه «مملوكة» نقل شده است.

بودن روایت به واسطه طریق دیگر نیست.

ب. در نسخه چاپی تهذیبین، «او» آمده است. در این فرض سند روایت مردد بین مرسل و موثق 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 مشایخ بی واسطه 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 مجهولی سؤال پرسیده است.

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

### بررسی دلالت (تقیه‌ای بودن روایت)

صاحب حدائق از این روایت استفاده تقیه کرده است.<sup>۱</sup>

توضیح مطلب:

امام علیه السلام سخنی مجمل از پیامبر صلی الله علیه و آله را با صدای بلند بیان فرمودند به گونه‌ای که عموم حاضرین فکر کنند که حضرت با کلام پیامبر صلی الله علیه و آله جواب سائل را به خلاف بودن این کار داده‌اند و بعد از آن جواب واقعی یعنی «لا بأس 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

۱. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۸۲.

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

#### روایت پنجم: مرسله حفص بن سوه

الحسین بن سعید عن ابن ابي عمير عن حفص بن سوه عمن أخيره قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي أهله من خلفها قال هو أحد المأتين فيه الغسل»<sup>۱</sup>

#### بررسی سند

مبنای مشهور، اعتبار روایات اصحاب اجماع است؛ لذا این روایت به واسطه ابن ابی عمیر معتبر است.<sup>۲</sup>

ولی طبق مبنای مختار، فقط مشایخ بدون واسطه ابن ابی عمیر عادل هستند و اگر مرسل، ابن ابی عمیر باشد در حکم مسند است؛ لذا در این سند به دلیل اینکه حفص بن سوه، بین ابن ابی عمیر و «عمن اخیره» واقع شده، نمی‌توان به صحت روایت حکم کرد و باید آن را مرسله دانست.

#### بررسی دلالت

در این روایت، راوی از امام عليه السلام درباره حکم مردی که از پشت، زنش را اتیان کرده، سؤال پرسیده و حضرت در جواب فرموده‌اند که این طریق یکی از وجوه مباشرت با زوجه است «هو احد المأتين». این کلام امام عليه 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 توهم یهود باشد که قائل به حرمت وطی در قبل از پشت هستند.<sup>۳</sup>

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۴، ح ۳۰؛ و ج ۷، ص ۴۶۱، ح ۵۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۲۰۰، ح ۱؛ و ج ۲۰، ص ۱۴۷، ح ۷.

۲. رجال الکشی، ص ۵۵۶، رقم ۱۰۵۰.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۲؛ و عنه عن معمر بن خلاد قال: «قال أبو الحسن عليه السلام أي شيء يقولون في إتيان النساء في أعجازهن قلت إنه بلغني أن أهل المدينة لا يرون به بأسا فقال إن اليهود كانت تقول إذا أتى الرجل المرأة في خلفها خرج الولد أحوال فأنزل الله عليه السلام ﴿وَأَكْثَرُ خَرْثُ لَكُمْ فَأَتُوا خَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ من خلف أو قدام خلافا لقول اليهود ولم يعن في أديارهن».

اما به قرینه «فیه الغسل» دلالت روایت بر مدعا (جواز وطی در دبر) متعین می‌شود؛ زیرا کیفیت مباشرت در قُبُل، دخالتی در اثبات و نفی غسل ندارد تا توهم آن باعث سؤال از حضرت شود که «آیا وطی در قُبُل از پشت، غسل دارد؟» تا حضرت در جواب، وجوب غسل را اثبات کنند در حالی که دخالت محل اتیان (قبل و دبر) 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 دبر دارد و حمل روایت بر تقیّه را محتمل دانسته است.<sup>۱</sup>

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<sup>۲</sup> و همچنین در مورد غلام هم برخی<sup>۳</sup> 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؛ المعتمد، ج ۱، ص ۱۸۱؛ تحریر الأحکام، ج ۱، ص ۹۰؛ منتهی المطلب، ج ۲، ص ۱۸۶).

۳. برخی از فقهاء وجوب غسل را در وطی غلام نفی کرده و برخی مردّد هستند؛ البتّه فقّهانی مانند کاشف الرموز، مردّد بوده و قائل به احتیاط شده‌اند و چنان‌که استاد<sup>۴</sup> در برخی مباحث مانند مباحث صوم فرموده است، این احتیاط به این معناست که غسل به تنهایی کافی نیست؛ بلکه علاوه بر غسل، وضو نیز لازم است:

الخلاص، ج ۱، ص ۱۱۶، مسألة ۵۹: «إذا أدخل ذكره في دبر امرأة، أو رجل، أو (في) فرج بهيمة، أو فرج ميتة، فلا صحابنا في الدبر روايتان: إحداهما، أن عليه الغسل و به قال جميع الفقهاء. والآخرى، لا غسل عليه، ولا على المفعول به. ولا يوافقهم على هذه الرواية أحد.»

المبسوط، ج ۱، ص ۲۷-۲۸: «فأما إذا أدخل ذكره في دبر المرأة أو الغلام فلا صحابنا فيه روايتان: إحداهما يجب الغسل عليهما، والثانية لا يجب عليهما فإن أنزل واحد منهما وجب عليه الغسل لمكان الإنزال.» كشف الرموز، ج ۱، ص ۷۱-۷۲: «(قال<sup>۵</sup>): وكذا في دبر المرأة، على الأشبه.» ذهب الشيخ في النهاية إلى أن الغسل لا يجب، وهو تمسك بالأصل، أو استناد إلى ما رواه علي بن الحكم عن رجل عن أبي عبد الله<sup>۶</sup> ... و ينبغي أن يكون البحث مبتدأ على أن اسم الفرج، هل يطلق على الدبر، أم لا، فمن سلم الإطلاق يلزمه الحزم بوجوب الغسل، مصيرا إلى النقل، ومع عدم التسليم فالألا وجوب أشبه. وعندي تردد، وذهب إلى الوجوب احتياطاً. وكذا البحث في وطى الغلام، وجرم المرتضى بالوجوب، مدعياً إجماعاً مركباً، يعنى من قال بوجوبه في وطى المرأة، قال: بوجوبه في الغلام.»

شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۱۸: «و لو وطن غلاماً فأوقبه و لم ينزل قال المرتضى<sup>۷</sup> يجب الغسل معولاً على الإجماع المركب و لم يثبت الإجماع.»

روایت، به قرینه ذیل آن، درصدد بیان جواز وطی در دبر و اثبات غسل در این مورد است.<sup>۱</sup>

روایت ششم: موثقه یونس بن عمار

محمد بن أحمد بن یحیی عن أبي إسحاق عن عثمان بن عيسى عن يونس بن عمار قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام أو لأبي الحسن عليه السلام إني ربما أتيت الجارية من خلفها يعني دبرها ونذرت فجعلت على نفسي إن عدت إلى امرأة هكذا فعلى صدقة درهم وقد ثقل ذلك علي قال ليس عليك شيء و ذلك لك.»<sup>۲</sup>

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 از وی روایت دارد و گاه با کنیه مذکور یا «ابو اسحاق ابراهیم بن هاشم»<sup>۳</sup> از ایشان یاد می‌کند. ابراهیم بن هاشم از عثمان بن عیسی بسیار روایت می‌کند. در

المعتبر، ج ۱، ص ۱۸۱: «و فی الوطی فی دبر الغلام موقبا تردد: أشبهه انه لا یجب ما لم ینز. و قال علم الهدی بالوجوب و ان لم ینز على الواطن و الموطوء. محتجا بأن کل من قال بإیجاب الغسل فی وطی المرأة دبرا قال به فی الغلام، و لم أتحقق إلى الآن ما ادعاه، فالأولی التمسک فیہ بالأصل.» تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۲۲۶، مسئله ۶۷: «و فی دبر الغلام قولان أحدهما: الوجوب - و هو قول الشافعی و أحمد - قاله المرتضی، لقول علي عليه السلام: «أ توجیون علیه الجلد و الرجم و لا توجیون علیه صاعا من ماء؟!» و المعلوم تابع، و لأن الدلیل قائم فی دبر المرأة، فکذا الغلام لعدم الفارق. و الثاني: العدم إلا مع الإنزال، و المعتمد الأول.»

الحدائق الناضرة، ج ۳، ص ۱۱: «الان الأحوط - كما قدمنا - هو الغسل ثم الحدث بعده ثم الوضوء.» مصباح الفقیه، ج ۳، ص ۲۶۵: «فالقول بعدم الوجوب أوفق بالقواعد و إن كان الاحتیاط مقالا ینبغي تركه.» ۱. ممکن است گفته شود که روایت در مقام بیان لزوم غسل است نه اینکه حکم وطی در دبر چیست؛ اما پاسخ این است که امام عليه السلام با تعبیر «أحد المائتین» بیان کرده که وطی در دبر نیز یکی از راه‌های حلال ذاتی وقاع است.

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

۳. تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۲۱۹، ح ۱۴: «محمد بن أحمد بن یحیی عن أبي إسحاق إبراهيم بن هاشم عن...»

هر حال در وثاقت و جلالت ابراهیم بن هاشم بحثی نیست.<sup>۱</sup>

• دوم: «عثمان بن عیسی»؛ او ثقه اما از رؤسای واقفه بوده است، هرچند برخی، رجوع او از مذهب وقف را نقل کرده‌اند. حداقل روایات او موثقه است<sup>۲</sup>؛ زیرا محتمل است دریافت روایت توسط ابراهیم بن هاشم، در زمان وقف عثمان بن عیسی باشد و نتیجه نیز تابع آخست مقدمین است.

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

راه اول: یونس بن عمار از مشایخ بدون واسطه ابن ابی عمیر است<sup>۴</sup> و وثاقت مشایخ بدون واسطه ابن ابی عمیر طبق نظر مختار مقبول است. بزرگانی مانند عثمان بن عیسی<sup>۵</sup>، یونس بن عبد الرحمن<sup>۶</sup> 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 محمّد بن احمد بن یحیی از او نقل روایت کرده و مرحوم ابن ولید و صدوق او را جزء مستثنیات ذکر نکرده‌اند.

۲. رجال الکشی، ص ۵۹۷، رقم ۱۱۱۷؛ رجال النجاشی، ص ۳۰۰، رقم ۸۱۷؛ فهرست الطوسی، ص ۳۴۶، رقم ۵۴۶؛ رجال الطوسی، 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 ثقه می‌داند (برای نمونه: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۳، ص ۶۶: «كموثقة عثمان بن عيسى الكلبي عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: سألته عن امرأة دثرت...»؛ و ج ۲۸، ص ۱۴۰: «أما ضعف السند، فبالأحول أو جعفر الأحول») همچنین ایشان ابراهیم بن هاشم را ثقه می‌داند (برای نمونه: و ج ۱۴، ص ۵۸: «و السند صحيح فإن إبراهيم بن هاشم موثق؛ معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۲۹۱: «لا ينبغي الشك في وثاقة إبراهيم بن هاشم، ويدل على ذلك عدة أمور...»؛ اما نسبت به یونس، ایشان با لحاظ وقوع در اسناد کامل الزیارات او را ثقه دانسته (برای نمونه: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۱۴، ص ۳۹: «مضافاً إلى معتبرة يونس بن عمار»؛ و ج ۱۴، ص ۳۹: «فإن الراوي لم يذكر في كتب الرجال، لكنه موجود في أسناد كامل الزيارات»؛ و ج ۶، ص ۳۵: «نعم يونس بن عمار لم يوثق في الرجال ولكنه حيث وقع في أسناد كامل الزيارات فلا بد من الحكم بوثاقته.»؛ ولی با لحاظ اینکه در اواخر ایشان تنها مشایخ بی‌واسطه ابن قولویه را ثقه دانسته، از این راه، یونس در نزد ایشان قابل توثیق نیست.

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

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

۶. برای نمونه: الکافي، 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 إسماعیل، و هو فی بیت کبیر من الشیعة»<sup>۱</sup> 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 مرفوع متصل را بدون فاصله هم جایز می‌داند، مثلاً در برخی تراجم گفته است «ثقة و اخواه أيضا»<sup>۲</sup> یا «کان وجهاً فی اصحابنا و ابوه و عمومته و ...»<sup>۳</sup> در عبارت فوق هم بعید نیست که «و اخوته» عطف بر ضمیر مستتر در ثقة باشد<sup>۴</sup>؛ 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 موثق 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 لا اقل مکروه است، و ترک مکروه راجح است؛ پس وجهی برای عدم انعقاد نذر راوی وجود ندارد.<sup>۵</sup>

۱. رجال النجاشی، ص ۷۱، رقم ۱۶۹.

۲. رجال النجاشی، ص ۴۶.

۳. رجال النجاشی، ص ۱۱۰.

۴. رک: قاموس الرجال، ج ۱، ص ۳۵.

۵. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۰۸.

## اشکال بر کلام آقای خوئی

چند اشکال بر کلام ایشان وارد است:

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

**الف.** نسخه تهذیب، «نذرت» است.<sup>۱</sup>

**ب.** در نسخه استبصار به جای «نذرت»، کلمه «تَقَرَّرْتُ»<sup>۲</sup> وجود دارد.<sup>۳</sup>

**ج.** در حاشیه استبصار از برخی نسخ، واژه «تَقَرَّرْتُ» - با کاف - نقل شده<sup>۴</sup> که می‌تواند صحیح باشد. در صحاح، واژه مذکور چنین معنا شده: «التَقَرَّرْتُ: التَّنَطُّسُ وَالتَّبَاعِدُ مِنَ الدَّنَسِ»<sup>۵</sup> طبق این معنا، مراد راوی چنین است: «از این کار پلید کناره گرفتم» و در نتیجه با خودم تعهد کردم که اگر زنی را این‌گونه آتیان کردم، درهمی صدقه بدهم». همین امر منشأ سؤال روای است که آیا تعبیر «فعلی صدقة درهم» سبب لزوم وفا می‌شود یا نه؟<sup>۶</sup>

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

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۶۰.

۲. استناد<sup>۷</sup>: کلمه «تَقَرَّرْتُ» از باب تَفَعُّلْ نیامده؛ ولی استفزاز 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 ۲۴۴.

۴. الاستبصار، ج ۳، ص ۲۴۴.

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 «تَقَذَرْتُ» یا «قَذَرْتُ» باشد، در الصحاح (ج ۲، ص ۷۸۷) می‌گوید: «قَذَرْتُ الشَّيْءَ بِالْكَسْرِ وَتَقَذَرْتَهُ وَاسْتَقَذَرْتَهُ، إِذَا كَرِهْتَهُ».

۷. توضیح بیشتر: در وسائل بابی در آغاز کتاب النذر گشوده شده است با عنوان: «باب أَنَّهُ لَا يَنْعَقِدُ التَّذَرُّ حَتَّى يَقُولَ اللَّهُ عَلَيَّ كَذَا وَ...» روایات چندی در ذیل آورده از جمله روایت منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام: «إِذَا قَالَ الرَّجُلُ عَلَيَّ الْمَشْيُ إِلَى بَيْتِ اللَّهِ... فَلَيْسَ بِشَيْءٍ حَتَّى يَقُولَ اللَّهُ عَلَيَّ الْمَشْيُ إِلَى بَيْتِهِ...» (وسائل الشیعة، ج ۲۳، ص ۲۹۳، ح ۱).

معنای لغوی نذر<sup>۱</sup> که مطلق تعهد است، باشد که در نتیجه اثری بر آن بار نمی‌شود.<sup>۲</sup> اشکال سوم: کراهت وطی دبر چندان مسلم نیست<sup>۳</sup>، بلکه سید مرتضی دعوی اجماع بر عدم حرمت و عدم کراهت نموده چنان‌که گذشت و ممکن است در ادله‌ای که بر کراهت این کار ذکر شده، خدشه شود. و این امر وابسته به کیفیت جمع بین ادله متعارضه در این باب است. تفصیل این مطلب در انحاء جمع بین روایات جواز و حرمت وطی دُبر خواهد آمد.

اشکال چهارم: ممکن است گفته شود در روایت یونس بن عمار تعبیر به «وقد ثقل ذلك علي» شده که از آن استفاده می‌شود آن امر برای راوی حرجی بوده؛ لذا امام علیه السلام به واسطه ادله نفی 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 علیه السلام قال: «سمعتہ يقول لو أنّ عبداً

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، افزودن 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 یحیی عن أحمد بن محمد عن محمد بن إسماعیل عن محمد بن الفضیل عن أبي الضحاک الكناني قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل قال علي نذر قال ليس النذر بشيء حتى يسمي الله صياماً أو صدقة أو هدیا أو حجاً».

وسائل الشیعة، ج ۲۳، ص ۲۹۴، ح ۳: و عنه عن أحمد بن علي بن الحكم عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل يقول علي نذر قال ليس بشيء حتى يسمي شيئاً و يقول علي صوم لله أو يضيق أو يعتق أو يهدي هدیا فإن قال الرجل أنا أهدي هذا الطعام فليس هذا بشيء إنما تهدي البدن».

۳. مرحوم آقای خونی -طبق تقریرات درس ایشان- از تعبیر «و هي مقطوعة البطلان» استفاده کرد، در حالی که کراهت وطی دبر از قطعیات نیست تا مقطوع البطلان بودن روایت مورد بحث نتیجه‌گیری شود؛ لذا اشکال استناد لله منافاتی با نظر مختار ایشان (کراهت شدید وطی دبر) ندارد.

أنعم الله عليه نعمة أو ابتلاه ببليّة فعافاه من تلك البليّة فجعل على نفسه أن يحرم بخراسان كان عليه أن يتم.<sup>۱</sup>

در زمان سابق، پیمودن راه از خراسان تا مکه 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.

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

#### روایت هفتم: مرسله علی بن الحکم

و عنه (محمّد بن أحمد بن یحیی) عن أحمد بن محمّد عن علی بن الحکم عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أتى الرجل المرأة في الدبر وهی صائمة لم ينقض صومها وليس عليها غسل».<sup>۳</sup>

#### بررسی سند

به سبب وقوع «عن رجل» در سند، روایت مرسله و غیر 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.<sup>۴</sup>

۱. تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۵۴؛ ح ۱۰؛ و ج ۸، ص ۳۱۶؛ ح ۵۴؛ وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۳۲۷؛ ح ۳.

۲. کتاب المکاسب (شیخ انصاری)، ج ۵، ص ۱۶۶.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۳۱۹-۳۲۰؛ ح ۴۵؛ و ج ۷، ص ۴۶۰؛ ح ۵۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۷؛ ح ۹.

۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۸.

## اشکال دلالی

اشکال اول: عدم دلالت «صحت صوم در فرض وطی دبر» بر حلیت وطی دبر در هر حال تقریب روشنی برای دلالت این روایت بر جواز وطی در دبر وجود ندارد.<sup>۱</sup>

### 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.<sup>۲</sup>

### پاسخ اشکال دوم: عدم اجماع بر خلاف مفاد روایت

اما مدعای ایشان نادرست است<sup>۳</sup>؛ 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 جماع در فرج قائل به غسل است و جماع 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 عليه السلام: «إذا أتى الرجل المرأة في دبرها فلم ينزل فلا غسل عليهما فإن أنزل فعليه الغسل ولا غسل عليهما».<sup>۴</sup>

در استبصار نیز علاوه بر این روایت، به روایات دیگری تمسک کرده<sup>۵</sup> و در ذیل آنها مرسله حفص (حفص بن سودة عن أخيه قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل

۱. مگر آنکه ادعا شود جماع محرم 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 الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۸.

۳. استاد الله: مرحوم آقای خوئی حافظه قوی داشته و بسیار برکار بوده و مشاغل زیادی هم داشته است. از آفات حافظه قوی این است که انسان به حافظه خود اعتماد می کند و کمتر مراجعه می کند و همین امر سبب اشتباهات می شود.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۲۵.

۵. الاستبصار، ج ۱، ص ۱۱۲، ح ۲.

یأتی أهله من خلفها قال هو أحد المأثیین فیہ الغسل»<sup>۱</sup> را غیر قابل قبول دانسته و احتمال تقیه را در مورد آن مطرح می‌سازد.<sup>۲</sup>

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<sup>۳</sup>؛ از جمله شیخ طوسی در مبسوط فرموده است:

«... فما یوجب القضاء و الکفارة تسعة أشياء: ... و الجماع فی الفرج أنزل أو لم ينزل سواء كان قبلاً أو دبراً فرج امرأة أو غلام أو میتة أو بهیمة، و علی کل حال علی الظاهر من المذهب. و قد روی أن الوطی فی الدبر لا یوجب نقض الصوم إلا إذا أنزل معه، و أن المفعول به لا ینتقض صومه بحال و الأحوط الأول»<sup>۴</sup>

محقق نیز در شرائع، بطلان صوم را «علی الاظهر» دانسته است.<sup>۵</sup>

### 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 ینافی الأخبار الأولى لأن هذا الخبر مرسل مقطوع ... علی أنه یمکن أن یمکن ورد مورد التقیة ...»

توضیح بیشتر: 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 فی الدبر و هی صائمة لم ینقض صومها و لیس علیها غسل» چنین فرموده است: «قال محمد بن الحسن: هذا الخبر غیر معمول علیه و هو مقطوع الإسناد لا یعول علیه»؛ ولی ظاهراً مراد شیخ قطعه «لم ینقض صومها» است که به بحث صوم مربوط است نه قطعه «لیس علیها غسل»، و در هرحال از عبارت، اجماع بر عدم عمل به روایت استفاده نمی‌شود.

۳. گرچه احدی از فقها به صحت صوم در فرض وطی دبر فتوا نداده است؛ ولی این به معنای مقطوع البطلان بودن این فتوا نیست.

۴. المبسوط، ج ۱، ص ۲۷۰.

۵. شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۱۷۰.

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

برای نمونه در ادامه، موثق هشام بررسی می‌شود:

### موثق هشام بن سالم

و بهذا الإسناد<sup>۴</sup> عن علی بن الحسن عن محمد بن عبد الله بن زرارة عن محمد بن

۱. الاستبصار، ج ۱، ص ۱۲۸، باب ما للزجل من المرأة إذا كانت حائضا؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۱، باب جواز وطء الحائض فیما عدا القبل و الاستمتاع منها بما دونه.

۲. در مسئله بعد (وطی دبر حائض) استاد<sup>۵</sup> همه این روایات را از نظر سندی یا دلالتی مورد خدشه قرار داده و فقط روایت عبد الملك بن عمرو را از هر دو جهت سند و دلالت معتبر دانسته است:

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد و محمد بن الحسن عن محمد بن إسماعیل بن بزيع عن منصور بن یونس عن إسحاق بن عمار عن عبد الملك بن عمرو قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام ما لصاحب المرأة الحائض منها فقال كل شيء ما عدا القبل منها بعينه» (الكافي، ج ۵، ص ۵۳۸، باب ما يحل للرجل...، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۱، ح ۱؛ و ج ۲۰، ص ۳۲۶، ح ۱).

۳. مانند موثق معاویة بن عمار، عبد الله بن سنان و هشام بن سالم.

۴. در جامع احادیث الشیعة (ج ۲، ص ۵۳۱، ح ۱۷) و وسائل الشیعة (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 و أحمد ابني الحسن عن أبيهما عن عبد الله بن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا حاضت المرأة فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدّم.»

سپس روایت مورد بحث با این سند آغاز شده است:

و عنه عن محمد بن عبد الله بن زرارة عن محمد بن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام «في الزجل يأتي المرأة فيما دون الفرج و هي حائض قال لا بأس إذا اجتنب ذلك الموضع.»

از این عبارت چنین برداشت می‌شود که شیخ طوسی سند خود را به این دو روایت در متن تہذیب ذکر نکرده، بلکه به مشیخه و فهرست اعتماد کرده است، با اینکه در تہذیب 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: تہذیب الأحکام، ج ۱۰، المشیخة، ص ۵۵: «و ما ذكرته في هذا الكتاب عن علي بن الحسن فضال فقد اخبرني به احمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر سماعا منه و اجازة عن علي بن محمد بن الزبير عن

أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يأتي المرأة فيما دون الفرج وهي حائض قال لا بأس إذا اجتنب ذلك الموضع»<sup>۱</sup>

بررسی سند

در دو قسمت از سند روایت می‌توان بحث کرد:

۱. صدر سند؛ مراد از «بهذا 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 علي بن الحسن بن فضال»<sup>۲</sup>

در این قسمت دو طریق ذکر شده است:

طریق اول: «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 تلّعکبری از اجلای ثقات<sup>۳</sup> و احمد بن محمد بن سعید، معروف به ابن عقده، زیدی ثقة است<sup>۴</sup>. «جماعة» 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<sup>۵</sup>، از سوی دیگر

علي بن الحسن بن فضال»

فهرست الطوسي، ص ۲۷۳: «أخبرنا بكتبه قراءة عليه أكثرها و الباقي إجازة أحمد بن عبدون عن علي بن محمد بن الزبير سماعاً وإجازة عن علي بن الحسن بن فضال».

۱. تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۴، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۳۲۲، ح ۶؛ جامع أحاديث الشيعة، ج ۲، ص ۵۳۱، ح ۱۷.

۲. تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۳.

۳. رجال النجاشي، ص ۴۳۹، رقم ۱۱۸۴.

۴. رجال النجاشي، ص ۹۴، رقم ۲۳۳.

۵. توضیح بیشتر: مراد از این جماعت برخی از مشایخ معروف شیخ طوسی خصوصاً حسین بن عبيدالله غضائری است و به احتمال زیاد شیخ مفید هم یکی از این جماعت است. ابن غضائری که در چندین سند بین شیخ طوسی و تلّعکبری واسطه شده، بنابر تحقیق از اجلای ثقات و ارکان امامیه است که نباید در وثاقتش تأمل کرد.



وقتی جماعتی مطلبی را نقل می‌کنند، خود موجب اطمینان به صدور آن است.  
طریق دوم: «آخرینی أيضاً أحمد بن عبدون عن علی بن محمد بن الزبیر عن علی بن الحسن بن فضال.»

«علی بن محمد بن الزبیر» بنابر تحقیق ثقة است<sup>۱</sup> و بر فرض که وثاقت وی ثابت نشود، اعتبار طریق اول کافی است.<sup>۲</sup>

۲. ذیل سند: بحثی در صحت ادامه سند نیست. فقط درباره «محمد بن عبدالله بن زراره» ممکن است مناقشه شود که از دو طریق می‌توان وثاقتش را اثبات کرد:

• اولاً، درباره او نجاشی گفته است: «و كان والله محمد بن عبد الله [بن زراره] أصدق عندي لهجة من أحمد بن الحسن [بن علي بن فضال] فإنه رجل فاضل دين.»<sup>۳</sup>

از دو قطعه این عبارت، وثاقت محمد بن عبدالله بن زراره استفاده می‌شود:

الف. کلمه «أصدق لهجة من أحمد بن الحسن»؛ زیرا احمد بن الحسن بن فضال توثیق صریح دارد و در وثاقتش بحثی نیست.

ب. کلمه «دين»؛ دروغگو نمی‌تواند دین‌دار و متدین محسوب شود.

• ثانیاً، علی بن الحسن بن فضال از محمد بن عبدالله روایات کثیری نقل کرده است.<sup>۴</sup> اکتار روایت علی بن الحسن بن فضال با عنایت به جمله نجاشی در ترجمه وی «قل ما روی عن ضعيف»<sup>۵</sup> دلیل بر وثاقت محمد بن عبدالله بن زراره است.<sup>۶</sup>

۱. رجال الطوسي، ص ۴۳۰، رقم ۲۲.

۲. توضیح بیشتر: از دقت در اسناد این قسمت تهذیب معلوم می‌شود که روایت از کتاب علی بن الحسن بن فضال که از کتب مشهوره طایفه بوده برداشته شده و در این موارد استاذ<sup>۷</sup> احراز اعتبار طریق را لازم نمی‌دانند.

۳. رجال النجاشي، ص ۳۶، رقم ۷۲.

۴. در بیش از ۴۰ روایت از کتاب تهذیب، علی بن حسن از محمد بن عبدالله بن زراره نقل روایت کرده است.

۵. رجال النجاشي، ص ۲۵۷-۲۵۸، رقم ۶۷۶.

۶. توضیح بیشتر: اکتار روایت اجلا از یک نفر دلیل بر توثیق وی است و این امر، اختصاص به مشایخ علی بن الحسن بن فضال ندارد. البته این مبنا مورد پذیرش برخی از علماء نیست؛ ولی حتی با انکار این مبنا، 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 دبر در غیر حیض بر جواز در حیض تقریب استدلال به این دسته از روایات چنین است:

اگر وطی در دبر در حال حیض جایز باشد بی تردید با لحاظ اجماع، با اولویت در حال عادی هم جایز خواهد بود؛ زیرا هیچ کس قائل نیست که در حال عادی وطی در دبر 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 دبر در حال عادی حرام باشد ولی در حال حیض چون وطی در قُبُل حرام است، به عنوان بدل، وطی در دبر اجازه داده شده باشد.

**پاسخ:** اجماع بر عدم فرق بین حائض و غیر آن

اما پاسخ این است که طبق اجماع مسلم بین فریقین، در حال حیض امری که ذاتاً جایز نبوده، مجاز نمی شود؛ 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 کراهت یا تنقیه 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 تتبع در عبارات فقها این اجماع قابل تحصیل است.

چیزی که قبلاً حلال بوده و حیض تأثیری در آن نگذاشته 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، ساکت 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 تنهایی استفاده 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 تنهایی دلالت بر حلیت سایر تمتعات نمی‌کند و مفاد آن حلیت معلق بر حلیت در زمان طهر است. ولی حق این است که اگر تعبیر «ما یحلّ للزجل من امرأته و هی حائض قال ما دون الفرج»<sup>۱</sup> 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 معلق و مشروط (اگر قبلاً

۱. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۱، باب ۲۵، باب جواز وطء الحائض فیما عدا القبل و الاستمتاع منها بما دونه.

برای نمونه: وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۱، ح ۴-۳؛ الکافی، ج ۵، ص ۵۳۹، ح ۴-۳.

محمّد بن یحیی عن سلمة بن الخطاب عن علي بن الحسن عن محمد بن أبي حمزة عن داود الرقي عن عبد الله بن سنان قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما یحلّ للزجل من امرأته و هی حائض قال ما دون الفرج».

محمّد بن یحیی عن سلمة بن الخطاب عن علي بن الحسن عن محمد بن زیاد عن أبان عن عثمان و الحسين بن أبي يوسف عن عبد الملك بن عمرو قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام ما یحلّ للزجل من المرأة و هی حائض قال کلّ شیء غیر الفرج قال ثم قال إنما المرأة لعبة الزجل».

حلال بوده هنوز هم حلال است) و الا باید گفت برای حلیت تمتع از سایر اعضا مانند دست و پا نیاز به دلیل دیگر است در حالی که عرف چنین نیازی نمی‌بیند. فقه‌های عظام نیز این روایات را دالّ بر حلیت جواز وطی در دبر، در حال حیض دانسته‌اند و اثبات حلیت را موقوف به ادله دیگر نکرده‌اند.<sup>۱</sup>

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 دالّ بر جواز وطی دبر

شهید ثانی در مورد وطی دبر فرموده است که بیست و دو روایت وارد شده که یازده مورد آن از طریق امامیه است و از میان آنها، هشت روایت دالّ بر تحلیل و باقیمانده دالّ بر تحریم است. یازده روایت از طریق عامه است که ده مورد دلالت بر تحریم و یک مورد دلالت بر جواز دارد. لکن به جهت ضعف سند، تمامی روایات عامه و امامیه کنار گذاشته می‌شود، همان‌طور که دلالت آیات نیز ناتمام است. حتی ایشان به اصل اباحه نیز تمسک نکرده است.<sup>۲</sup>

### 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 یقطين در روایات جواز

اولاً، در بین آنها احادیث صحیحه‌ای مثل روایت صفوان<sup>۳</sup> وجود دارد؛ لذا صاحب

۱. برای نمونه: ذخیره المعاد، ج ۱، ص ۷۲؛ مصباح الفقیه، ج ۴، ص ۱۴۶؛ مستمسک العروة الوثقی، ج ۳، ص ۳۱۹.

۲. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۵۸-۶۴.

۳. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۴۵، ح ۱: محمّد بن الحسن یاسناذه (عن أحمد بن محمد بن عیسی) عن علي بن الحكم قال سمعت صفوان يقول قلت للرضا عليه السلام: «إن رجلاً من موالیک أمرنی أن أسألك عن مسألة فهاهناک...».

مدارک با صحیح دانتستن این روایت به شهید ثانی اشکال کرده است.<sup>۱</sup>  
روایت ابن یقطين هم دو طریق دارد: یکی مرسل که برخی مانند صاحب جامع المقاصد<sup>۲</sup> نقل کرده است و دیگری مسند که صحیح است.<sup>۳</sup>

**اشکال دوم: وجود روایات موثق در روایات جواز**  
ثانیاً، برخی روایات، موثق هستند؛ مثل روایت ابن ابی یعفور که در طریق آن معاویه بن حکیم واقع است.<sup>۴</sup>

**اشکال سوم: مستفیضه بودن روایات جواز**  
ثالثاً، شهید ثانی معتقد است هشت روایت<sup>۵</sup> دلالت بر جواز دارد؛ لذا می توان گفت این روایات، مستفیض و به حسب متعارف، اطمینان آور است؛ چون این اسناد به

۱. نهاية المرام، ج ۱، ص ۵۷.

۲. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۵۰۰.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۳: و عنه عن موسى بن عبد الملك عن الحسين بن علي بن يقطين و عن موسى بن عبد الملك عن رجل قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن انيان الرجل المرأة من خلفها. فقال: أحلتها آية من كتاب الله تعالى قول لوط ...»

این روایت، همان صحیح حسین بن علی بن یقطين است که روایت دوم از روایات دسته اول جواز بود.

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۷: أحمد بن محمد بن عيسى عن معاوية بن حكيم عن أحمد بن محمد عن حماد بن عثمان عن عبد الله ابن أبي يعفور قال «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الزجل يأتي المرأة في دبرها قال لا بأس به.»

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

۵. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۵۸: «و جملة ما دلّ على الحلّ تسعة أحاديث، ثمانية من رواية الخاصة، و واحد من رواية العامة. و جملة ما دلّ على المنع ثلاثة عشر حديثاً، ثلاثة من جهة الخاصة، و عشرة من جهة العامة. و جميع الأخبار من الجانبين ليس فيها حديث صحيح ...»

طبق نظر استاد رحمته الله 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. صحیح صفوان، ۲. صحیح ابن یقطين، ۳. موثق ابن ابی یعفور، ۴. مرسل حفص بن سوفه، ۵. موثق یونس بن عمار.

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

یک راوی برگشت نمی‌کند.

اشکال چهارم: جریان اصل حلیت با قطع نظر از روایات  
رابعاً، با رفع ید از آیات و روایات، نوبت به اصالة الحل می‌رسد که سابقین نیز به  
آن متمسک کرده‌اند.<sup>۱</sup>

### بررسی ادله حرمت وطی دبر

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

#### آیات

##### آیه محیض

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَظْهَرَ  
فَإِذَا ظَهَرْنَ فَأُتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾<sup>۲</sup>  
به دو فقره از آیه ۲۲۲ سوره مبارکه بقره برای قول به حرمت وطی در دبر استناد  
شده است.

الف. فقره «هُوَ أَذَى»

فقره اول، «قُلْ هُوَ أَذَى» است.

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

۱. المهدب البارع، ج ۳، ص ۲۰۸؛ التنقیح الرائع، ج ۳، ص ۲۳؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۹۷؛ نهایة  
المرام، ج ۱، ص ۵۷؛ کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۶۷؛ مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۷۰؛ ریاض المسائل  
(جای قدیم)، ج ۲، ص ۷۵؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۰۳.  
۲. البقرة، ۲۲۲.

### اشکال اول: احتمال اراده معنای «اذیت» در «أذی»

اولاً، «أذی» مشترک بین قذارت و اذیت است؛ لذا ممکن است وجه منع از تمتع در حال حیض، اذیت شدن و ناراحتی شدید حاصل از جریان خون حیض باشد که باید حال زن مراعات 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 تعدی ممکن نیست.

۱. به نظر می‌رسد معنای حقیقی و متبادر از «أذی» همان اذیت باشد نه قذارت: کتاب العین، ج ۸، ص ۲۰۶: «الأذی: کل ما تأذیت به»؛ المحيط فی اللغة، ج ۱۰، ص ۱۱۹: «والأذی: ما تأذیت به»؛ الصحاح، ج ۶، ص ۲۲۶۶: «أذاه یؤذیه إیذاء فأذی هو أذی و أذاه و أذیة. و تأذیت به»؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص ۷۸: «الهمزة و الذال و الباء أصل واحد، و هو الشئ تنکزه و لا تقز علیه. تقول: أذیت فلاناً أودیه»؛ مفردات الفاظ القرآن، ص ۷۱: «الأذی: ما یصل إلى الحيوان من الضر إما فی نفسه أو جسمه أو تبعاته دنیویاً کان أو آخریاً»؛ شمس العلوم، ج ۱، ص ۲۱۶-۲۱۷: «[الأذی]: ما یتأذى به، قال الله تعالى: ﴿بِالْمَنِّ وَ الْأَذَى﴾»؛ لسان العرب، ج ۱۴، ص ۲۷: «الأذی: کل ما تأذیت به».

بله برخی لغویون معنای قذارت را برای «أذی» مطرح کرده‌اند:

المصباح المنیر، ج ۲، ص ۱۰: «أذی: الشیء (أذی) من باب تعب بمعنی قدر قال الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أذی﴾ ای مستقدر و (أذی) الرجل (أذی) وصل إليه المكروه فهو (أذ) مثل عم و یعدی بالهمزة فیقال: (أذینته) (إیذاء) و (الأذیة) اسم منه (فتأذی) هو».

ولی ممکن است از جهت اذیت شدن نسبت به قذارت به قذارت اطلاق «أذی» شده باشد: مجمع البحرین، ج ۱، ص ۲۴: «قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أذی﴾ أي الحيض مستقدر یؤذی من یقر به نفرة منه، إذ الأذی هو ما یکره و یغتم به».

در هر حال روشن نیست که معنای «أذی» در آیه شریفه قذارت باشد گرچه ظاهر برخی مفسرین این معناست. (برای نمونه: فقه القرآن (راوندی)، ج ۱، ص ۵۳: «و قوله ﴿قُلْ هُوَ أذی﴾ معناه قدر و نجاسة و قیل قل یا محمد هو دم و مرض و قیل هو أذی لهن و علیهن لما فیہ من المشقة».) اما بسیاری از این عده معنای اذیت کردن را نیز در کنار قذارت لحاظ کرده‌اند:

تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۲۵۲: «﴿قُلْ هُوَ أذی﴾ مستقدر یؤذی من یقر به نفرة منه له»؛ تفسیر جوامع الجامع، ج ۱، ص ۱۲۲: «﴿قُلْ هُوَ أذی﴾ أي المحیض شیء یتستقدر و یؤذی من یقر به نفرة منه له»؛ غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج ۱، ص ۶۱۳: «﴿قُلْ هُوَ أذی﴾ أي الحيض شیء یتستقدر و یؤذی من یقر به نفرة و کراهة علی أنه یحتمل أن یمکن بمعنی المكان و التقدير هو ذو أذی»؛ تفسیر الطبری، ج ۲، ص ۲۲۵: «و الأذی: هو ما یؤذی به من مکروه فیہ، و هو فی هذا الموضع یمسأ أذی لنتن ریحہ و قدره و نجاسته»؛ تفسیر الکشاف، ج ۱، ص ۲۶۵: «﴿قُلْ هُوَ أذی﴾ أي الحيض شیء یتستقدر و یؤذی من یقر به نفرة منه و کراهة له»؛ رک: کنز العرفان، ج ۱، ص ۴۲.

### اشکال دوم: علت تامه نبودن قذارت برای لزوم اعتزال

ثانیاً، حتی اگر «أذی» به معنای قذارت و آلودگی 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 معمم و مخصص نیست. معمم 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.<sup>۱</sup>

همچنین قذارت مخصص نیز نیست؛ زیرا گاهی در ایام حیض، خون همانند زمان استحاضه رقیق است که شاید حکم به قذارش 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 منتجس شدن فرج با بول، محذوری در تمتع از فرج نیست.

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

ثالثاً، اگر «أذی» - 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.<sup>۲</sup>

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 غسل‌های صلاتی است (کتاب الطهارة (شیخ انصاری)، ج ۴، ص ۱۵۲؛ «فالأقوی توقف الوطء علی الغسل فقط»؛ رک: منتهی المطلب، ج ۲، ص ۴۱۸؛ جامع المقاصد، ج ۱، ص ۳۴۳؛ وسیلة 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 ۲۹۱؛ «و الظاهر عندی هو القول المشهور من توقفه علی ما تتوقف علیه الصلاة و انه تابع لها فمتی حلت لها الصلاة حل لزوجها ان یتبها و إلا فلا»؛ ریاض المسائل، ج ۱، ص ۳۳۱؛ ... أقوال، أقوالها 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 ارتکازی عرفی نیست.



ب: فقره «فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ»

فقره دوم از آیه محیض که ممکن است برای حرمت وطی دبر استفاده شود، فقره «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ 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 اتیان کنید». منظور از امر الهی، امر موجود در صدر همین آیه است که می‌فرماید: «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» در این آیه در زمان حیض، امر به اجتناب از موضع دم شده<sup>۱</sup> و با توجه به اینکه «فَأْتُوهُنَّ» امر در مقام ترخیص است مفاد آیه این است که بعد از پاکی از همان جهتی که امر به اجتناب شده ترخیص و جواز اتیان وجود دارد؛ لذا بعد از پاکی، اجتناب از موضع دم لازم نیست و از مفهوم آن استفاده می‌شود که اجتناب از غیر موضع دم لازم است.

### اشکالات تقریب اول

اشکالاتی به این تقریب ممکن است وارد شود:

### اشکال اول (طبری)

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

۱. استاد رحمته مراد از محیض، یا مفهوم اسم مکانی آن و به معنای موضع الدم است؛ چنانکه مرحوم محقق معتقد است (المعتبر، ج ۱، ص ۲۲۴): «والمحیض موضع الحيض كالمقيل والمبيت»، 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 مجوس و ... رسم بوده - نیست بلکه در این صورت نیز منصرف به اعتزال جزئی یعنی اجتناب از مقاربت در قبل است؛ پس در هر صورت مفاد آیه شریفه لزوم اجتناب از موضع الدم خواهد بود.

حیض جایز است و معنای «فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» جواز خصوص مباشرت در فرج بعد از پاکی است؛ پس وطی دبر در حال طهر جایز نیست؛ در حالی که هیچ یک از مسلمین قائل به «جواز وطی در دبر در حال حیض و حرمت آن در حال طهر» نیست.<sup>۱</sup>

### پاسخ اشکال اول: نظارت آیه به احکام اختصاصی حائض

اما این اشکال وارد نیست؛ زیرا هر گاه مثلاً در رساله های عملیه در صدد بیان احکام حائض باشند یا شخصی از احکام حائض سؤال کند، مراد آن است که «حائض بما أنه حائض» چه حکمی دارد نه اینکه «حائض بما أنه 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 انه حائض» نیست. در مقام هم مراد از «يَسْتَلُونَكُ عَنْ 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 «فاعتزلوا» نسبت به حکم تمتعات دیگر، نفیاً یا اثباتاً ساکت است و آن تمتعات، حکم پیشین خود را به سبب حیض از دست نمی دهند؛ یعنی تمتعاتی که پیشتر حرام ذاتی بوده، الآن هم حرمت دارد؛ لذا اگر وطی در دبر زاناً حرام باشد، این آیه منافاتی با حرمت آن نخواهد داشت.

اما ذیل آیه؛ یعنی «فَأْتُوهُنَّ»، هر چند طبعاً اعم است و شامل اتیان در قُبُل و دُبُر - هر دو - است، ولی با توجه به قید «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» معلوم می شود که ترخیص تنها نسبت به اتیان در فرج است؛ لذا از مفهوم آن استفاده می شود که غیر فرج حرمت ذاتی دارد و تنها فرج است که در غیر حال حیض حرمت ذاتی ندارد.

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

توضیح مطلب:

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 تفهیم 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 «عالم 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 ساکت 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.<sup>۲</sup>

**اشکال سوم:** مفهوم نداشتن «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكَ اللَّهُ» به جهت عدم نظارت آیه بر حرمت ذاتی اشکال سوم تقریب اول این است که همان‌طور که بیان شد<sup>۳</sup>، آیه ناظر به خصوص احکام حائض بما هی حائض از جهت مباشرت است و می‌فرماید پس از طهر از جهت حیض مانعی در وطی دبر نیست و منافات ندارد که ذاتاً وطی دبر مطلقاً در حال حیض و طهر حلال باشد؛ لذا حکم وطی دبر از منطوق 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 قُبُل اجتناب کنید و با رفع حیض، این ممنوعیت برداشته شده و نزدیکی از قُبُل 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 احتمالات دیگر در «أَمَرَكُمُ اللَّهُ»

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

اول: ممکن است امر در «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» ناظر به موارد اوامر متعارف الهی باشد که گاهی واجب است مثل وجوب مباشرت به سبب انقضاء چهار ماه یا رجوع در ایلاء، و گاهی هم مستحب است که در موارد غیر وجوبی، مباشرت مستحب است. لذا طبق صورت وجوب، «فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ 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 قُبُل واجب است؛ پس مفهوم آیه، نفی وجوب از وطی در دبر است نه نفی جواز، و آیه 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 قُبُل است و مفهوم آن نفی ترغیب و استحباب 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 کان 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»<sup>۱</sup>؛ یعنی بانوان در حال حیض مانع ذاتی دارند و پس از زوال مانع، فقط از راه‌های مشروع اقدام شود.

طبق این تفسیر، منطوق آیه شریفه «فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» لزوم شرطی نکاح و ملک یمین است و مفهوم آن حرمت فجور و زنا است و درصدد 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 الحنفية: «فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» قال: من قبل الحلال من قبل التزويج؛ التبيان في تفسير القرآن، ج ۲، ص ۲۲۲: «و عن ابن الحنفية من قبل النكاح دون الفجور». استاد بزرگوار برای تکمیل این بیان، ملک یمین و تحلیل را نیز به نکاح افزوده است.

طوسی نیز به عنوان احتمال مطرح کرده است.<sup>۱</sup> طبق این احتمال، معنای آیه چنین است: «پس از پاک شدن، مقاربت 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 منطوق و مفهوم آیه شریفه در مقام بیان حکم وطی در دبر نیست. در لوامع صاحبقرانی نیز احتمالات مختلف در معنای «فَأْتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» آمده است.<sup>۲</sup>

### اشکال پنجم: ظهور «فَأْتَوْهُنَّ» در ترغیب نه ترخیص

اشکال پنجم این است که این تقریب مبتنی بر این است که امر «فَأْتَوْهُنَّ» یک امر ترخیصی باشد، نه امری که در مقام بعث و تحریک صادر شده باشد. لکن اثبات این مدعا مشکل است، خصوصاً که بعضی از روایات<sup>۳</sup> 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 «فَأْتَوْهُنَّ» در ترخیص بدون حرازت 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 توهّم حظر صادر می‌شود مانند «وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا»<sup>۴</sup>، مطلق جواز نیست، بلکه امر در این گونه اوامر به حسب معمول در صدد بیان نفی هرگونه حرازت و منع، اعم از تحریمی یا تنزیهی است؛ پس اگر قائل به مفهوم در آیه شریفه باشیم، معنای «فَأْتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» این است که «پس از انقطاع دم یا بعد از غسل، وطی در قبل، هیچ منع و حرازتی اعم از تحریمی یا تنزیهی ندارد» و مفهوم

۱. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۲۲؛ زاد المسیر فی علم التفسیر، ج ۱، ص ۱۹۰.

۲. لوامع صاحبقرانی، ج ۱، ص ۶۴۸.

۳. أحمد بن محمد بن عیسی عن علی بن أسباط عن محمد بن حرمان عن عبد الله بن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة في دبرها قال لا بأس إذا رخصت قلت فأين قول الله تعالى «فَأْتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» فقال هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله إن الله تعالى يقول «يَسْأَلُكُمْ غَرْثُ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْ يَشْتَنَ» (تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۴، ح ۲۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۲).

۴. المائدة، ۲.

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

**اشکال هفتم:** ترخیصی بودن امر در «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكَ اللَّهُ»

اشکال هفتم، اشکال مرحوم شیخ طوسی است که می‌فرماید: امر در «فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكَ اللَّهُ» مانند آیه شریفه «وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا»<sup>۱</sup> در مقام توهم حظر است و ظاهر در ترخیص است؛ اما اختصاص ترخیص به وطی در قُبُل، مدعائی بدون دلیل است؟ به بیانی دیگر آیه شریفه می‌فرماید: «پس از پاکی از طرقي که مجاز هستید و خداوند دستور داده، مباشرت کنید» و برای تخصیص آیه به وطی در قُبُل، باید از خارج اثبات شود که ترخیص، اختصاص به وطی در قُبُل دارد و شامل وطی در دُبُر نمی‌شود؛ لذا به آیه شریفه به تنهایی 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 حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا»<sup>۲</sup> و «فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ»<sup>۳</sup> صیغه امر در مقام ترخیص استعمال می‌شود؛ لکن

۱. المائدة، ۲.

۲. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۲۲: «قالوا: قال الله: ﴿فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكَ اللَّهُ﴾ و هو الفرج، و الإجماع على أن الآية الثانية ليست بنسخة للأولى. و هذا أيضا لا دلالة فيه، لأن قوله: ﴿مِنْ حَيْثُ أَمَرَكَ اللَّهُ﴾ معنا: من حيث أباح الله لكم، أو من الجهة التي شرعها لكم، على ما حكيناه عن الزجاج، و يدخل في ذلك الموضعان معا».

مرحوم شیخ طوسی با تعبیر «و يدخل في ذلك الموضعان معا» ادعا کرده که اباحه مستفاد از «فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكَ اللَّهُ» شامل قُبُل و دُبُر هر دو است؛ در حقیقت کلام ایشان مبتنی بر مقدمه‌ای مطویه است که استاد<sup>۴</sup> بیان کرده است. مقدمه مطویه این است که دلیلی بر اختصاص اباحه به قُبُل وجود ندارد و لذا اباحه شامل هر دو موضع است. البته تقریب استاد<sup>۴</sup> از کلام شیخ طوسی بیانی دقیق‌تر است؛ زیرا شیخ ادعای شمول اباحه نسبت به قُبُل و دُبُر کرده؛ اما استاد<sup>۴</sup> فرموده است که دلیلی بر اختصاص اباحه به قبل وجود ندارد و با قطع 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. المائدة، ۲.

۴. البقرة، ۱۸۷.

## تقریب دوم

### جریان 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.<sup>۲</sup>

۱. استاد علیه السلام: البته در برخی اصطلاحات اصولی ماده امر در مقام ترخیص به کار رفته است؛ مثلاً می‌گوییم «امر در مقام توهم حظر» لکن این استعمال خلاف اطلاعات عرفی است.

۲. لذا نمی‌توان گفت دلیلی بر اختصاص «امرکم الله» به وطنی در قُبل وجود ندارد؛ زیرا وقتی ظهور «امرکم الله» در ترغیب است، قطعاً شامل وطنی در دُبر نخواهد بود و احدی قائل نشده که وطنی دُبر 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 حائض بماهی 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 طهر - حلال باشد؛ لذا حکم وطی دبر از منطوق و مفهوم و صدر و ذیل آیه شریفه خارج است؛ اما این اشکال بر تقریب دوم وارد نیست؛ زیرا طبق مفهوم «من حیث امرکم الله»، وطی دبر اصلاً مأمور به حتی به نحو استحبابی نیست.

## تقریب سوم

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

«فقد استدَلَّ للحرمة بقوله تعالى ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْتَ فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكَ اللَّهُ﴾<sup>۱</sup> بدعوى أنها تدل على عدم جواز الوطء في الدبر، لأنه ليس مما أمر به الله سبحانه، بل الذي أمر به على ما عرفت من قوله تعالى ﴿فَأَتُوا حَزَنُكُمَا أَنَّى شِئْتُمَا﴾<sup>۲</sup> هو إتيانهن في القبل، لأنَّ القيد وإن لم يكن له مفهوم على ما تقرر في الأصول إلاَّ أنه لما كان ظاهراً في الاحتراز استفيد منه عدم ثبوت الحكم أعنى الجواز في المقام لمطلق الإتيان و الوطء، فلا بدَّ من الاقتصار على القدر المتيقن وهو الإتيان في غير الدبر، فلا يكون الإتيان في الدبر مما أمر به الله سبحانه.»<sup>۳</sup>

## جریان برخی اشکالات تقریب دوم بر تقریب سوم

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 پذیرش

۱. البقرة، ۲۲۲.

۲. البقرة، ۲۲۳.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۷.

در حقیقت در هر سه تقریب، مفاد آیه، ترخیص در اتيان دانسته شده با این تفاوت که در هر تقریب، این ترخیص به نحوی مختص به قبل دانسته شده است:

در تقریب اول، مراد از «من حیث امرکم الله» همان اعتزال در حیض (امر وجوبی) دانسته شده که مختص به قبل است؛ لذا مفهوم کلی آن این است که در غیر قبل ترخیصی نیست.

در تقریب دوم، مراد از «من حیث امرکم الله» مباشرتی است که مأمور به (حتی به نحو استحبابی) است که مختص به قبل است؛ زیرا وطی دبر قطعاً مطلوب نیست؛ پس مفهوم آیه این است که در غیر موارد مأمور به از جمله وطی دبر ترخیصی نیست.

تقریب سوم نیز مانند تقریب دوم است با این تفاوت که متکی بر مفهوم کلی نیست تا اشکال شود مفهوم کلی باطل است؛ بلکه با لحاظ مفهوم فی الجملة چنین نتیجه‌گیری شده که وطی در دبر خارج از قدر متیقن از «امرکم الله» است و مشروعیت ندارد.

لذا وجه مشترک هر سه تقریب این است که «فأتوهن» دال بر ترخیص است و در هر سه تقریب به نحوی تلاش شده که با استفاده از مفهوم آیه، نفی ترخیص در وطی دبر استفاده شود.



مفهوم في الجملة برای «من حيث امرکم الله» و اشاره آن به آیه شریفه «نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثُكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ»، صدق این مفهوم في الجملة 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 دُبر ذاتاً حرام نباشد اما از حقوق شوهر نیز نباشد بر خلاف وطی در قُبُل که از حقوق شوهر است و حتی اگر زن هم راضی نباشد مرد حق وطی در قُبُل 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 اوّل: صحیحہ معمر بن خلّاد

روایت اوّل، صحیحہ معمر بن خلّاد است که این روایت، عمده روایات حرمت است:

عنه (أحمد بن محمد بن عيسى) عن معمر بن خلّاد قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام «أي شيء يقولون في إتيان النساء في أعجازهنّ قلت إنّه بلغني أنّ أهل المدينة لا يرون به بأساً فقال إنّ اليهود كانت تقول إذا أتى الرجل المرأة في خلفها خرج ولده أحول فأنزل الله ﷻ ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثُكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ من خلف أو قدام خلافاً لقول اليهود ولم يعن في أدبارهنّ»<sup>۱</sup>

#### بررسی نقل های دیگر روایت

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

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۱، ح ۱.

۲. الاستبصار، ج ۳، ص ۲۴۴-۲۴۵، ح ۱۱.

الکتاب» به جای «اهل المدينة» استفاده شده است.<sup>۱</sup> اما جایگزینی کلمه «اهل الکتاب» 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 وطنی در دبر را جایز دانسته و به همین آیه هم برای جواز تمتک کرده‌اند.

#### روایت دوم: روایت سدید

أحمد بن محمد بن عیسی عن العباس بن موسی عن یونس أو غیره عن هاشم بن المثنی عن سدید قال سمعت أبا جعفر علیه السلام يقول قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «محاش! النساء على أفتي حرام».<sup>۲</sup>  
این روایت به لحاظ تعبیر «عَنْ يُونُسَ أَوْ غَيْرِهِ» مرسله است.

#### روایت سوم: مرسله هاشم و ابن بکیر

عنه بالإسناد عن هاشم و ابن بکیر عن أبي عبد الله علیه السلام قال هاشم «لا تغری ولا تفرث» و ابن بکیر قال «لا تفرث أي لا تأتی من غیر هذا الموضع».<sup>۳</sup>

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۶۰، ح ۴۹: عنه عن معاوية بن حکیم عن معمر بن خالد عن الرضا علیه السلام «أنه قال أي شيء يقولون في إتيان النساء في أعجازهن فقلت له بلغني أن أهل الكتاب لا يرون بذلك بأساً فقال إن اليهود كانت تقول إذا أتى الرجل المرأة من خلفها خرج الولد أحول فأنزل الله تعالى ﴿نِسَاءُكُمْ خَزَنَاتٌ لَكُمْ فَآتُوا خَزَنَاتَكُمْ أُنَّى يُشْنُذُ﴾ قال من قبل و من دبر خلافا لقول اليهود و لم يعن في أدبارهن».

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

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۶، ح ۳۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۲، ح ۲.

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

در نقل وسائل چنین است: عنه بالإسناد عن هاشم و ابن بکیر عن أبي عبد الله علیه السلام، قال هاشم: «لا تغری ولا تفرث» و ابن بکیر قال: «لا یفرث أي لا یأتی من غیر هذا الموضع».

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 علیه السلام قال هاشم: «لا تغری ولا تفرث» و ابن بکیر قال «لا تفرث أي الإناث من غیر هذا الموضع».

البته واضح نیست که جمله مفسره (أي ...) در این نقل‌ها از کیست. در هر حال مرحوم شیخ طوسی در تبیین این دو روایت (روایت سدید و مرسله هاشم و ابن بکیر) چنین فرموده است: «قال محمد بن الحسن: هذان الخبران لا یقابل بهما الأخبار الكثيرة التي قد منهاها على أنهما مع کونهما شاذین منقطعی الإسناد مرسلین و ما هذا حکمه لا یعترض به الأحادیث المسندة و لو سلم من ذلك لکان محمولاً على

### بررسی سندی

روایت هاشم و ابن بکیر نیز مانند روایت سدیر، مرسل است، گرچه طبق نقل جامع الاحادیث، مسند و معتبر است؛ در جامع الاحادیث چنین آمده است: أحمد بن محمد بن عیسی عن هاشم و ابن بکیر عن أبي عبد الله عليه السلام<sup>۱</sup> ولی در صورت آگاهی از طبقات راویان حتی بدون مراجعه نیز روشن می شود که احمد بن محمد بن عیسی، ابن بکیر را درک نکرده<sup>۲</sup> پس سقطی در سند واقع شده است. حدیث قبلی که در تهذیبین آمده، همان روایت سدیر است و سند روایت مورد بحث، معلق بر آن است؛ لذا سند روایت، بدین گونه خواهد بود:

فأما ما رواه أحمد بن محمد بن عیسی عن العباس بن موسی عن یونس أو غیره عن هاشم بن المثنی و ابن بکیر.

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

### بررسی دلالتی

از نظر دلالت نیز حمل روایت ابن بکیر بر نهی از وطی در دبر، صحیح نیست؛ زیرا عبارات مندرج در روایت قطعی نیست و نسخه های دیگر از روایت شامل عباراتی است که از آن نهی از وطی در دبر استفاده نمی شود.<sup>۳</sup>

ضرب من الکراهیه لآله وإن لم یکن حراماً فهو مکروه الأولى ترکه علی کل حال».

۱. جامع احادیث الشیعه، ج ۲۰، ص ۲۱۹، ح ۶۹۵.

۲. در اسناد روایی عمده موارد، احمد بن محمد با بیش از یک واسطه از امام صادق عليه 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 عليه 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 عليه السلام زنده بوده است (رجال النجاشی، ص ۱۴۲)، از اصحاب امام صادق عليه السلام نیستند بلکه نهایت از اصحاب امام کاظم عليه السلام مانند صفوان، ابن ابی عمیر محمد بن سنان و بزنتی هستند.

۳. با توجه به معنای الفاظ روایت که در ذیل آمده نمی توان معنای وطی دبر را از روایت استظهار کرد. صاحب جواهر نیز فرموده است: «لادلالة صریحة فیہ علی المنع، مع اختلاف النسخ فیہ، و عدم ظهور المراد من بعضها، بل ظهور بعضها، فی الکراهیه» (جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۰۶). علامه مجلسی در ملاذ الأخیار فرموده است که در نسخه تهذیب بر اساس ملاذ الأخیار به جای «لا نفري

## روایت چهارم: مرسله ابان

الحسین بن محمد عن معلی بن محمد عن الحسین بن علی عن أبان عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «سألته عن إتيان النساء في أعجازهن فقال هي لعبتك لا تؤذيها.»

## روایت پنجم: روایت ابی بصیر

و عن أبي بصير عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «سألته عن الرجل يأتي أهله في دبرها فكره ذلك وقال وإياكم ومحاش النساء وقال إنما معني «نساؤكم حرث لكم فأتوا

ولا تغرب»، «لا تغرب» نقل شده و ظاهراً هر دو تصحیف است و طبق برخی نسخ صحیحه تهذیب «لا تغرب» نقل شده است.

ملأ الأخيار، ج ۱۲، ص ۳۶۱: «قوله: لا تغرب قال الولد العلامة (طاب ثراه): يقال اعروى إذا أتى قبيحاً، أي لا يفعل بها ما يصيرها مفضوحة "ولا تغرب" من العيب لكنه خلاف القياس، والظاهر أنهما تصحيفان من النسخ، وفي بعض النسخ الصحيحة "لا تغرب" بالفاء من الغري بمعنى الخرق، أي لا تقطع دبرها "ولا تغرب" من الغرب بمعنى الغائط، أي لا تؤتي محل غائطها. وقال ابن بكير: قال أبو عبد الله علیه السلام: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: "لا تغرب، و"خ" لا تغرب، و"خ" لا تغرب»، والظاهر أن التفسير من الصادق علیه السلام، ويمكن أن يكون من الرواة. انتهى.

و قال الفاضل التستري رحمته الله: في بعض النسخ "لا تفرن" و كان المراد به النهي عن الجمع بين الطرفين و يكون المراد بلا تغرب النهي عن تخصيص الدبر بالوطء، و في بعض النسخ "لا تغري" و في القاموس: هو يغري الغري كغني يأتي بالعجب من عمله و في التنزيل «لَقَدْ جِئْتَ قَرِيْبًا» انتهى.

می توان گفت: نوشتار «تغری» و «تفرس» شبیه هم است؛ لذا ممکن است «لا تفرس» صحیح باشد. در هر حال، فری و فرث و فرس دلالت بر وطی دبر ندارد؛ بلکه فری به معنای قطع کردن و فرث به معنای قطعه قطعه کردن و فرس به معنای شکستن کردن و گاهی به معنای کشتن است؛ برای نمونه: کتاب العین، ج ۸، ص ۲۸۰: «الغري: الشق ... و فريت الشيء بالسيف و بالشفرة: قطعته و شققته. و فريته: أصلحته.»

کتاب العین، ج ۸، ص ۲۲۰: «يقال: ضربته حتى فريته كیده في جوفه أي فتنتها. و أفريث الكرش و الجلة: نثرت فريتها و تمرها. و أفرت أصحابه: سعى بهم فألقاهم في بلية و نحوها.»

کتاب العین، ج ۷، ص ۲۴۵: «الفرس: دق العنق. و الفريسة فريسة الأسد، و نادى منادي عمر فقال: لا تنسخوا و لا تفرسوا، أي لا تكسروا العنق»؛ الصحاح، ج ۳، ص ۹۵۸: «و فرس الأسد فريسته يفرسها فرسا، و افترسها، أي دق عنقها. و أصل الفرس هذا ثم كثر و استعمل حتى صير كل قتل فرسا.»

۱. الکافي، ج ۵، ص ۵۴۰، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۳، ح ۴.

در چند نسخه کافی و نقل وسائل چنین است: «فلا تؤذيها»، و در یک نسخه کافی «لا تؤذيها» آمده است (الکافي (دارالحدیث)، ج ۱۱، ص ۲۳۹).

حَزَنَكَ أَنْ شِئْتُ» أي ساعة شئتم.<sup>۱</sup>

**روایت ششم:** روایت فتح بن یزید جرجانی

عن الفتح بن یزید الجرجانی قال: «کتبت إلى الرضا عليه السلام في مثله فورد الجواب سألت عمّن أتى جارية في دبرها و المرأة لعبة فلا تؤذى و هي حرث كما قال الله.»<sup>۲</sup>

**روایت هفتم:** روایت زید بن ثابت

عن زید بن ثابت<sup>۳</sup> قال: «سأل رجل أمير المؤمنين عليه السلام أتؤتى النساء في أدبارهن فقال سفلت سفل الله بك أ ما سمعت يقول الله ﴿أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾.»<sup>۴</sup>

**روایت هشتم:** خبر دعائم

دعائم الإسلام، عن علی عليه السلام: «أنه (كان) يكره إتيان النساء في أدبارهن.»<sup>۵</sup>  
البتة روایات چهارم تا هشتم همگی سندا ضعیف هستند.

### حل تعارض روایات مجوزه و روایات ناهیه

حال باید تعارض بین روایات مجوزه و ناهیه بررسی شود.

دو مسئله قابل بررسی است:

**مسئله اول:** تعارض صحیحہ معمر و روایت ابن ابی یعفور از جهت دلالت

آیه حرث

**مسئله دوم:** تعارض روایات ناهیه از جمله صحیحہ معمر با روایات جواز

وطی از جهت حکم وطی دبر

۱. تفسیر العنایشی، ج ۱، ص ۱۱۱، ح ۳۳۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۴، ح ۹.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۴، ح ۱۰.

۳. در تفسیر عنایشی مطبوع (ج ۲، ص ۲۲، ح ۵۵) و نقل بحار از تفسیر عنایشی (بحار الأنوار، ج ۱۰۱، ص ۲۹، ح ۹)، «یزید بن ثابت» آمده است؛ اما ظاهراً «یزید بن ثابت» صحیح است؛ زیرا در منابع عاقله نیز به همین نام است (برای نمونه: الاستیعاب، ج ۲، ص ۵۳۷)؛ در رجال شیخ طوسی نیز با همین نام در زمره راویان از پیامبر صلی الله علیه و آله آمده است؛ رک: رجال الطوسی، ص ۳۹.

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۴، ح ۱۱.

۵. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۳۱.

### حل تعارض صحیحہ معمر با روایت ابن ابی یعفور در دلالت آیہ حرث

توضیح مسئله اول این است که در صحیحہ معمر بن خلاد، دلالت آیہ ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنْيُسْتَنْتَ﴾<sup>۲</sup> بر جواز وطی در دبر نفی شد؛ ولی در روایت عبد الله بن ابی یعفور، آیہ مذکور، دال بر جواز وطی در دبر دانسته شده است. روایت عبد الله بن ابی یعفور، چنان که در روایات جواز وطی دبر گذشت، چنین بود:

عن عبد الله بن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة في دبرها قال لا بأس إذا رضيت قلت فأين قول الله ﷻ ﴿فَأَتُوا حَرْثَكُمْ﴾ قال هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله إن الله تعالى يقول ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنْيُسْتَنْتَ﴾»<sup>۳</sup>

برای جمع بین این دو روایت وجوهی ذکر شده است:

### جمع اول: کلام مرحوم فیض

جمع اول جمع مرحوم فیض است. ایشان فرموده است: آیہ ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾<sup>۴</sup> در ذیل روایت عبد الله بن ابی یعفور، مستند برای اصل مسئله (جواز وطی در دبر) نیست؛ بلکه دلیل برای پاسخی است که حضرت به راوی داده اند. حضرت برای اثبات اینکه آیہ ﴿فَأَتُوا حَرْثَكُمْ﴾<sup>۵</sup> مربوط به طلب ولد و تولید نسل است، به آیہ شریفه ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾<sup>۶</sup> استشهاد فرموده است.<sup>۷</sup>

۱. عنه (أحمد بن محمد بن عيسى) عن معمر بن خلاد قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «أتى شيء يقولون في إتيان النساء في أعجازهن قلت إنه بلغني أن أهل المدينة لا يرون به بأساً فقال إن اليهود كانت تقول إذا أتى الرجل المرأة في خلفها خرج ولده أحول فأنزل الله ﷻ ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنْيُسْتَنْتَ﴾ من خلف أو قدام خلافاً لقول اليهود ولم يعن في أدبارهن» (تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۴۱، ح ۱).

۲. البقرة، ۲۲۳.

۳. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۴، ح ۲۹؛ وسائل الشيعة، 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 علیه السلام بلافاصله بعد از بیان پاسخ حضرت به آیه «فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ»<sup>۱</sup> ذکر شده است؛ لذا هیچ گونه تعارضی میان این روایت و صحیحیحه معمر بن خلاد نیست. هرچند مرحوم نراقی سخن فیض را خلاف ظاهر دانسته<sup>۲</sup>، 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 «وَأَمَّا زَنَافِلُهُمْ فَلَهُمْ فِیْهَا مَا لَمْ یَحْظَوْا فِی الْکِتَابِ»<sup>۳</sup> استناد کرده اند؛ اما استناد حضرت به این آیه از باب مجارات با خصم و اقناع اوست.<sup>۴</sup>

مراد ایشان این است که امام علیه السلام خود معتقد به این مطلب نبوده اند، ولی چون سائل، آیه را دلیل بر جواز می دانسته، امام علیه السلام مطابق با رأی او استدلال فرموده اند.

### اشکال بر جمع دوم

ولی این جمع را نمی توان پذیرفت؛ زیرا از سؤال راوی در صدر روایت معلوم می شود که سائل در حکم جواز، اشکال داشته و طبعاً با استناد به آیه «وَأَمَّا زَنَافِلُهُمْ فَلَهُمْ فِیْهَا مَا لَمْ یَحْظَوْا فِی الْکِتَابِ» برای جواز موافق نبوده و لذا در سؤال دوم پرسیده «فَأَیْنَ قَوْلُ اللَّهِ ﷻ...؟»، اگر خصم از پیروان مسلک مالک بود و دلالت آیه را بر جواز قبول داشت، در این صورت حمل سخن امام علیه السلام بر اقناع و مجارات ثبوتاً ممکن بود؛ ولی صدر حدیث به روشنی چنین فرضی را نفی می کند؛ لذا هیچ الزامی برای امام علیه السلام 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 الوثقی، ج ۱۴، ص ۶۴.

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

حال در جهت بررسی مسئله دوم (تعارض روایات جواز و حرمت از جهت حکم وطی دبر) ابتدا کلام مرحوم آقای خوئی مستقلاً بررسی 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:

#### مطلب 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.<sup>۱</sup>

#### تأیید مطلب اول

این کلام ایشان، صحیح است؛ در صحیح معمر بن خلاد به آیه «وَمَا يَكْفُرُ الْكَافِرُ فَأَتُوا خَرْجَكُمْ أَوْ شَيْئًا» 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 تولد 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 قُبُل (موضع الدم) داشته باشد. وقتی گفته شود: «زنانتان، مکان کاشتن بذر شما هستند پس حرث خود را اتیان کنید» بدین معناست که برای کاشتن بذر و تولید مثل در قُبُل آنها مباشرت کنید.

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

بر این اساس، مفهوم صحیح معمر بن خلاد نیز روشن می شود. بنابر تصریح این



مطلب دوم: تعارض مستقر بین روایات با لحاظ 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 خلّاد را حمل بر کراهت 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 «رایت اسدأیری» که کلمه «یری» 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 «لا بأس به» و «به بأس» را در یک جمله جمع کرد.<sup>۱</sup> ایشان این ملاک را در بحث‌های دیگر نیز مطرح کرده است.<sup>۲</sup>

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

١. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٢، ص ١٥٩.

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

حاضرند، ممکن است گفته شود: همان شخصی مورد نظر، باسواد است. در اینجا در دو موقف و جایگاه، یک بار سواد برای این شخص اثبات شده و یک بار نفی؛ ولی این دو با هم تنافی ندارند، هرچند نمی‌توان این دو جمله را در یک جمله جمع کرد و گفت: «فلانی بی سواد 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 با لحاظ اختلاف موقف و جایگاه متکلم، تعارض بدوی آن دو را 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: «فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنً وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً»<sup>۱</sup> 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.

و از سوی دیگر در آیه شریفه دیگری بیان شده که: «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ...»<sup>۲</sup> 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، نفقه، حق مضاجعت

۱. النساء، ۳.

۲. النساء، ۱۲۹.

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.<sup>۱</sup> پس هر دو آیه در جایگاه خود صحیح هستند و تنافی ندارند، ولی نمی‌توان آنها را کنار هم قرار داد و گفت: «فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَضْتُمْ...»؛ زیرا عرف صدر و ذیل این کلام واحد را با هم ناسازگار می‌بیند.

**مطلب سوم: رجوع به «فَاتَوْهَنْ مِنْ حَيْثُ امْرُكُمُ 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 «فَاتَوْهَنْ مِنْ حَيْثُ امْرُكُمُ اللَّهُ»<sup>۲</sup>، حکم به حرمت وطی در دبر کرد.<sup>۳</sup>

**اشکالات متعدد بر استفاده حرمت وطی دبر از آیه**  
ایشان مفاد «مِنْ حَيْثُ امْرُكُمُ اللَّهُ» را «مِنْ الْقُبُلِ» می‌دانند. این مطلب، پیش‌تر مورد مناقشات متعدد قرار گرفت<sup>۴</sup>؛ یکی از مناقشات این بود که استفاده حرمت از آیه،

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۲، ح ۱: علی بن ابراهیم عن ابيه عن نوح بن شعیب و محمد بن الحسن قال: «سأل ابن أبي العوجاء هشام بن الحكم فقال له أليس الله حكيما قال بلى وهو أحكم الحاكمين قال فأخبرني عن قوله ﷺ ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ أليس هذا فرضا قال بلى قال فأخبرني عن قوله ﷺ ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَضْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ﴾ أي حكيم يتكلم بهذا فلم يكن عنده جواب فرحل إلى المدينة إلى أبي عبد الله ﷺ فقال يا هشام في غير وقت حج ولا عمرة قال نعم جعلت فداك 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 ﷺ ﴿أما قوله ﷺ ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ يعني في التفقة وأما قوله ﷺ ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَضْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ تَقْدَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ يعني في المودة قال فلما قدم عليه هشام بهذا الجواب وأخبره قال والله ما هذا من عندك».

۲. البقرة، ۲۲۲.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۹.

۴. در تقریب سوم استدلال به فقره «فَاتَوْهَنْ مِنْ حَيْثُ امْرُكُمُ اللَّهُ» در ادلة حرمت وطی دبر که کلام مرحوم آقای خوئی بود، چند اشکال مطرح شد که آخرین 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 جزئی است؛<sup>۱</sup> 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 مطلقاً 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 کراهت زن حرام است»، هیچ‌گونه تنافی با آیه ندارد؛ زیرا آیه در مقام سلب کلی نیست. پس قدر متیقن از حرمت آیه، حرمت در فرض عدم رضایت زن - به عنوان مثال - است، و آیه درباره فرض رضایت زن ساکت است، در نتیجه در این 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 و طی در دبر را استفاده کرد تا مرجح روایاتی باشد که به نحو مطلق این کار را حرام دانسته است.

**مطلب چهارم:** شاهد جمع بودن صحیحه ابن ابی یعفور (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 یعفور است<sup>۲</sup> که تفصیل بین صورت رضا و عدم رضای زن داده و شاهد جمع برای دو دسته روایات متعارض است؛ لذا مشکل تعارض برطرف می‌شود.<sup>۳</sup>

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۷؛ محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۲۸۷-۲۸۱؛ مصباح الأصول (چاپ مؤسسه احیاء آثار سید خوئی)، ج ۱، ص ۱۷۹.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۲؛ علی بن أسباط عن محمد بن حرمان عن عبد الله بن أبي یعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة في دبرها قال لا بأس إذا رضيت قلت فأين قول الله ﷻ ﴿فَأَتَوْهُنَّ مِنْ خَلْفٍ أَمْرُكَ اللَّهُ﴾ قال هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله إن الله تعالى يقول ﴿فَإِنْ أَكُذِّبَتْ خَرْبٌ لَكُمْ فَاتُّوا عَنْكُمْ أَنْ تَشْتَكُوا﴾».

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۹.

**اشکال:** محرز نشدن وجود قید رضایت در صحیحہ ابن ابی یعفور

اما این کلام نیز قابل مناقشه است. در صورتی صحیحہ ابن ابی یعفور شاهد جمع بین روایات مجوّزه و روایات دالّ 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:

**مطلب اوّل:** عدم جریان قواعد حمل مطلق بر مقید در روایت واحد با نقل متعدد مرحوم آقای بروجردی، وقتی با دو یا 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 تقیید 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 تقیید می‌زند؛ ولی در جایی که هر دو در واقع یک روایت باشند و ندانیم که «ما صدّر» به نحو مطلق بوده یا مقید، قهراً نمی‌توان 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 یعفور، 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 خالی از این قید هستند. البته دو نقل از نقل‌های فاقد قید مذکور، معتبر نیستند ولی مؤید نقل معتبر بدون قید «اذا رضیت» هستند.

**نقل اوّل:** أحمد بن محمد بن عیسی عن علی ابن اسباط عن محمد بن حمران عن عبد الله ابن ابي یعفور قال «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الزجل يأتي المرأة في دبرها قال لا بأس إذا رضيت قلت فأين قول الله تعالى ﴿فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ قال هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله إن الله تعالى يقول ﴿يَسْأَلُكَ خَزَنَتُ لَكَ فَأَتُوا خَزَنَتَكَ إِنِّي مُبَشِّرُ﴾»<sup>۱</sup>

نقل محمد بن حمران<sup>۱</sup> از عبدالله بن ابی یعفور، تنها نقلی است که قید «اذا رضیت» را دارد. سؤال و جواب درباره آیه «فأتوهن من حیث امرکم 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 یعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة في دبرها قال لا بأس به»<sup>۲</sup>

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 ابی یعفور این قطعه را برای حماد نقل نکرده باشد؛ چون این قطعه مستقل از قطعه اول است، و ضرورتی ندارد که راوی تمام سؤال و جواب ها را برای همه نقل کند.

پس عدم اشتغال نقل حماد از ابن ابی یعفور بر قطعه دوم خبر، مشکلی در حکم به اتحاد ایجاد نمی کند، به هر حال در نقل حماد، همان سؤال ابن ابی یعفور با همان الفاظ از امام علیه السلام صورت گرفته و امام علیه السلام در پاسخ تنها فرموده اند: «لا بأس به». نقل سوم (تفسیر العیاشی): عن عبد الله بن أبي یعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن إتيان النساء في أعجازهن قال لا بأس، ثم تلا هذه الآية ﴿وَسَاوَكُمْ خُرْتُ لَكُمْ فَأَتُوا خُرْتُكُمْ أَنِّي شَيْئٌ﴾»<sup>۳</sup>

این نقل، مرسله و غیر معتبر است.

نقل چهارم: أحمد بن محمد بن عیسی عن البرقي يرفعه عن ابن أبي یعفور قال:

۱. توضیح بیشتر: در مورد محمد بن حمران تذکر این نکته مفید است که مرحوم آقای خونی با تکیه بر دلیلی مراد از این عنوان را محمد بن حمران نه‌دی می داند که صریحاً توثیق شده است.

ولی این دلیل ناتمام است و استظهار می شود که مراد از محمد بن حمران، محمد بن حمران بن اعین شیبانی برادرزاده زراره است که صریحاً توثیق نشده است؛ ولی قرآنی همچون اکثر روایت بزرگان از وی و روایت ابن ابی عمیر و احمد بن محمد بن ابی نصر از وی بر وثاقت او دلالت می کند.

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

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۷، ح ۱۰.

«سألته عن إتيان النساء في أعجازهن فقال ليس به بأس وما أحب أن تفعله.»<sup>۱</sup>  
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.<sup>۲</sup>

**مطلب 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 زائد حکم می‌شود و نقل ناقص کنار گذاشته می‌شود.  
اما چنین اصل ثابت عقلایی (اصل عدم الزیادة) صحیح نیست. پس اطمینان  
به وجود قید «اذا رضیت» نیست تا شاهد جمع باشد.

اگر تعارض میان دو نقل مختلف از حدیث واحد نبود بلکه تعارض میان دو  
حدیث بود، به زیاده اخذ می‌شد ولی با مراجعه 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 ابن 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 «لا تؤذها»<sup>۳</sup> احساس می‌کند که مراد امام علیه السلام این نیست که  
وطی دبر از حقوق شوهر است.

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

۲. توضیح بیشتر: 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. الکافی، ج ۵، ص ۵۴۰، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۳، ح ۴؛ الحسین بن محمد عن معلى بن  
محمد عن الحسين بن علي عن أبان عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن إتيان  
النساء في أعجازهن فقال هي لعبتك لا تؤذها».

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

• اولاً، 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 بر اصل عدم نقیصه ترجیح داد؛ لذا طبق مسلک مرحوم آقای بروجردی، از آنجا که یقیناً یک قضیه اتفاق افتاده است، یکی از این نقل‌ها خطا است و خطا یا در زیاده واقع شده یا در سقط؛ پس نمی‌توان به قید زیاده اخذ نمود.

• ثانیاً، بر فرض 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، هر چند در برخی موارد قائل به دلیل انسداد صغیر شویم.<sup>۱</sup>

**مطلب سوم:** جاری نشدن اصل عدم زیاده با فرض تعدد صدور روایت حتی اگر منای مرحوم آقای بروجردی نیز پذیرفته نشود و دو 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 ناقلی زیاده خطا کرده یا ناقلی نقیصه و اصل عدم خطا در هیچ کدام مقدم نیست.

**تحلیل‌ها و تصاویر مختلف از آمدن قید بعد از وقت حاجت**  
توضیح مطلب فوق این است که دربارهٔ عمومات و مطلقاتی که مخصص و مقید آنها پس از زمان حاجت و 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 مخصص)، 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 ابتدا تمامی علما واجب الاکرام بودند؛ ولی بعد از آن فقط علمای عادل و جوب اکرام دارند.

### تصویر دوم: ظاهری بودن حکم مطلق

تصویر دوم این است که حکم اوّل (اکرم العلماء) حکمی ظاهری است که مصلحت در عمل مکلف طبق مؤدای آن بوده تا مقتضی برای بیان مراد واقعی شارع فراهم شود، هرچند از ابتدا حکم واقعی مکلف همان حکم مقید (وجوب اکرام علمای عادل) بوده؛ ولی پس از فرارسیدن زمان مقتضی، شارع آن را بیان فرموده است.

### تصویر سوم: عدم نقل قید توسط راوی روایت مطلق

تصویر سوم این است که هنگام صدور دلیل عام یا مطلق (اکرم العلماء) قرائنی بوده که بر اساس آنها، مخاطب تکلیف خود را فهمیده، ولی راوی و ناقل روایت آن قرائن را نقل نکرده و دلیل مخصص یا مقید (اکرم العلماء العدول) در واقع دلیل بر وجود آن قرائن و کاشف از وجود آنها در آن زمان (وقت حاجت) است و هیچ گونه تأثیری در تغییر حکم شارع ندارد.

### عدم ترجیح «احتمال عدم نقل زیاده» بر «احتمال افزودن زیاده از راوی»

از آنجا که تصویر سوم محتمل است، بر اساس آن می توان گفت: راوی، قرائن 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 خطا توسط راویان شد:

الف. راوی، زیاده را از خودش افزوده است.

ب. قرائنی بر زیاده در اصل بوده و راوی نقیصه، آن قرائن را نقل نکرده است.

روشن است که در هیچ یک از دو مورد فوق، جریان اصل عدم خطا 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 خطا پذیرفته شود: یا خطا در ناحیه نقیصه - چه ناشی از خطای در عدم نقل قرینه باشد، چه ناشی از سقط باشد - یا خطا در نقل زیاده.

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

#### مطلب چهارم: اثبات شرطیت «رضایت» طبق صحیحہ معمر و اصل اولیه

البته، برای اثبات قید «اذا رضیت» نیازی به معتبره ابن ابی یعفر نیست؛ زیرا از صحیحہ معمر بن خلاد استفاده می‌شود که مراد آیه شریفه «فَأَتُوا خَزَنَتَكُمْ أُنْثَىٰ»<sup>۱</sup> این نیست که همه تمتعات از حقوق شوهر است و امام علیه السلام 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.<sup>۲</sup>

#### جمع‌های دیگر بین روایات جواز و روایات حرمت وطی دبر (صحیحہ معمر)

در هر حال درباره نحوه جمع بین روایات ناهیه مانند صحیحہ معمر بن خلاد با روایات مجوز، غیر از آنچه در کلام مرحوم آقای خوئی مستقلاً بررسی شد، راه‌هایی بیان شده است:

**جمع اول: دلالت صحیحہ معمر بر بطلان مستند جواز وطی دُبر 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 را در رد یهود دانسته است؛ اما نسبت به حکم وطی در دُبر ساکت است. پس تعارضی با روایات جواز وجود ندارد.<sup>۳</sup>

#### اشکال: ظهور صحیحہ معمر در بطلان مدعا و مستند

ولی چنین استظهاری از صحیحہ 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 الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۱.

۲. البقرة، ۲۲۳.

۳. در انتهای این بحث و بیان مختار استاد علیه السلام با توضیح بیشتری این مطلب تبیین خواهد شد.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۶۰؛ الاستبصار، ج ۳، ص ۲۴۵.

و تابعین او است که برای جواز وطی دبر به همین آیه «نَسَاؤُكُمْ حَزْتُ لَكُمْ» استدلال کرده‌اند و بعید است که امام علیه السلام خواسته باشند با قبول مدّعی اهل مدینه تنها مدرک استدلال آنها را مردود بشمارند، بلکه ظاهر روایت آن است که امام علیه السلام در مقام ردّ مدعیان با ایجاد خدشه در مستند بوده‌اند.

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

**اشکال‌های جمع دوم**  
اما این جمع قابل مناقشه است؛ زیرا:

**اشکال اول:** عدم احراز فضای تقیه با لحاظ فتوای مالک به جواز اولاً، هرگاه در مسئله‌ای زمینه‌ای ارباب و خوف باشد، امکان حمل بر تقیه وجود دارد؛ ولی در مقام، چنین وضعیتی وجود نداشته است؛ چون مالک که فقیه مدینه بوده و از سوی حاکمان هم مورد تأیید بوده و موظفاً را برای منصور نوشته بوده<sup>۱</sup>، قائل به جواز بوده است؛ لذا برای امام صادق علیه السلام که در مدینه بوده‌اند، زمینه تقیه وجود نداشته تا بتوان روایات منقول از حضرت را بر تقیه حمل کرد.

**اشکال دوم:** نبود تقیه در روایات پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام  
ثانیاً، برخی از روایات ناهیه، از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امیر المؤمنین علیه السلام نقل شده<sup>۲</sup> و در آن دوران به ویژه در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله قطعاً تقیه وجود نداشته است.

۱. البقرة، ۲۲۳.

۲. الإهماء والسیاسة، ج ۲، ص ۲۰۲-۲۰۳.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۲، ح ۲: و عن أحمد بن محمد عن العباس بن موسی عن یونس أو غیره عن هاشم بن المثنی عن سدید قال سمعت أبا جعفر علیه السلام يقول قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «محاش النساء علی أمتی حرام».

وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۴، ح ۱۱: و عن (زید بن ثابت) قال: «سأل رجل أمير المؤمنين علیه السلام أتوتی النساء فی أديارهن فقال سفلت سفل الله بك أ ما سمعت يقول الله تعالى «أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ».

### اشکال سوم: عدم تقیه در کلام ابتدایی امام علیه السلام

ثالثاً، حمل صحیحهُ معمر بن خلّاد بر تقیه بسیار مستبعد است؛ زیرا تقیه 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<sup>۱</sup>، کسی از آن حضرت سؤال نکرده تا الزامی برای طرح مطلب باشد. در این صورت با فرض عدم اضطرار، مجوزی برای ایجاد مقدمات مطلبی خلاف واقع (به عنوان ثانوی) وجود نخواهد داشت، و حمل روایت بر تقیه یا عناوین ثانویه دیگر بسیار بعید است؛ لذا اینکه مرحوم نراقی در مستند فرموده است که روایت معمر بن خلّاد در مقام تقیه صادر شده، ناتمام است.<sup>۲</sup>

### اشکال چهارم: تقدم جمع دلالی بر حمل به تقیه

رابعاً، رتبه تقیه، 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 تقیه می‌رسد؛ حال آنکه در این مورد امکان ارائه جمع دلالی عرفی (حمل بر کراهت شدید) وجود دارد که در ادامه بیان خواهد شد.

### جمع سوم: اشتراط جواز وطی در دبر به رضایت زوجه

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

در روایت معمر بن خلّاد، مالک و پیروانش، اعتقاد به عدم بأس به طور مطلق (زن راضی باشد یا نباشد) دارند و وطی در دبر را مانند وطی در قبل، از حقوق شوهر

برخی فقهاء با اینکه توجه داشته‌اند که حمل این روایات بر تقیه قابل مناقشه است تلاش کرده‌اند تا به نحوی حمل بر تقیه را توجیه کنند. برای نمونه مرحوم مجلسی اول در ذیل روایت سدید فرموده است: «روی العامة هذا الخبر عن ابن مسعود، و الظاهر أنه ورد تقية كأنه قال عليه السلام: هكذا تروون أنتم عن رسول الله ﷺ» (روضه المتقین، ج ۸، ص ۲۵۱)؛ البته چنین توجیهی خلاف ظاهر است و شاهی برای آن وجود ندارد.

۱. عن معمر بن خلّاد قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «أني شيء يقولون في إتيان النساء في أعجازهن قلت إنه بلغني...».

۲. مستند الشيعة، ج ۱۶، ص ۷۳.

می‌دانند و برای اثبات آن به آیه شریفه استناد کرده‌اند؛ ولی طبق بیان حضرت، استناد به آیه شریفه صحیح نیست و آیه اصلاً مربوط به اثبات حق برای شوهر نیست. طبق جمع مذکور، در روایات ناهیه از جمله صحیحہ معمر بن خلّاد، 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 خلّاد، مقید اطلاق روایات مجوّزه است و سبب می‌شود جواز وطی دبر به جلب رضایت زن مختصّ شود. اشتراط رضایت زوجه خلاف فتاوی قوم نیست؛ ولی صاحب جواهر در ردّ قول به جواز مشروط به رضایت زوجه، می‌فرماید: «لَمْ أَرْ بِهِ قَائِلًا بِإِمْكِنِ دَعْوَى تَحْصِيلِ الْإِجْمَاعِ الْمَرْكَبِ عَلَى خِلَافِهِ»<sup>۱</sup>

ظاهراً ایشان به فتاوی قدما مراجعه نکرده است؛ زیرا کسانی که به استناد روایات به حرمت یا جواز فتوا داده‌اند، در مقام بیان حق زوج و زوجه نبوده‌اند<sup>۲</sup>، 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 کراهت

جمع چهارم، حمل روایات ناهیه بر کراهت است. روایات متعددی که وطی در دبر را تجویز کرده، دالّ بر اصل ترخیص است و در واقع این توهم را که فعل مزبور مانند لواط از محرمات ذاتی باشد، ردّ می‌کند و در فتاوی فقها نیز حرام ذاتی قلمداد نشده است؛ ولی این نکته ملازمه با نفی کراهت آن ندارد و ممکن است ثبوتاً مکروه باشد. از سوی دیگر، امام علیه السلام در حدیث معمر بن خلّاد 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 برداشته)، مردود دانسته و فرموده‌اند که این آیه اصلاً به مطلب مزبور ناظر نیست. ظاهر «لا یرون به بأساً»، آن است که اهل مدینه، اعتقاد

۱. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۰۸.

۲. البته ظاهراً این مطلب خلاف ظاهر عبارات فقهاء است؛ زیرا لا اقل اطلاق مقامی عباراتشان اقتضا می‌کند که رضایت زوجه شرط نیست. با توجه به اینکه عامّه قائل به حرمت علی الاطلاق حتی با رضایت زوجه بوده‌اند، ظاهراً امامیه نیز همین فتوا را نفی کرده‌اند.

به نفی بآس به طور کلی (نفی کراهت و حرمت) برای وطی در دبر داشتند؛ ولی حضرت ابن ادعا را نادرست شمرده‌اند؛ لذا روایت معمر با اصل میغوضیت و کراهت 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 کراهت دارد.

به جز صحیحه معمر بن خلاد، برخی روایات ممکن است به عنوان دلیل بر کراهت وطی دبر مطرح شود، که در ذیل بررسی می‌شود:

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

اما چنان‌که قبلاً بیان شد در این روایات، قضیه‌ای شخصیه بیان شده و ممکن است منشأ نهی از این عمل، لطمه حیثیتی ناشی از انجام این عمل باشد. در عرف آن زمان و به خصوص با توجه به مبتلا بودن اصحاب ائمه علیهم‌السلام به عاقه، عمل مذکور کاری ناپسند تلقی می‌شده که از افراد با شرافت انجام نمی‌گرفته؛ چون مشهور عاقه آن را حرام می‌دانستند<sup>۳</sup>؛ لذا ممکن بود ارتکاب این عمل باعث تمسخر یا آزار و

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۵، ح ۱: عن علي بن الحكم قال سمعت صفوان يقول: «قلت للرضا عليه السلام ان رجلا من مواليك امرني ان أسألك عن مسألة فهابك و استحيا منك أن يسألك عنها قال ما هي قال قلت الرجل يأتي امرأته في دبرها قال نعم ذلك له قلت و أنت تفعل ذلك قال لا إنا لا نفعل ذلك».

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۷، ح ۶: عن ابن أبي يعفور قال: «سألته عن إتيان النساء في أعجازهن فقال ليس به بأس و ما 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 ۳۳۷-۳۳۸: «و عن مالك روايتان، أهل المغرب يروون عنه إباحة ذلك، و قالوا: نص عليه في كتاب السر. و رواه أبو مصعب، عن مالك، و أصحابه بالعراق يأبون ذلك و يقولون لا يحل عنده و لا يعرف لمالك كتاب السر») چنان‌که صحیحه معمر نیز دال بر عدم میغوضیت وطی دبر در نزد اهل مدینه است؛ اما با توجه به اینکه برخی راویان مانند ابن ابی یعفور (رجال النجاشي، ص ۲۱۳: رجال الطوسي، ص ۲۶۴) کوفی بودند؛ لذا با لحاظ فتاوی ابوحنیفه و اصحاب او (الخلاف، ج ۴، ص ۳۳۷: «و به قال الثوري، و أبو حنيفة و أصحابه») آنچه استاد رحمته الله بیان کرده است وجیه است. علاوه بر این، احتمال ناپسند بودن این کار در نزد عاقه نیز برای عدم اثبات کراهت کافی است و نیازی به اثبات شهرت حرمت در بین عاقه نیست.

اذیت از طرف عاقمه شود و حتی فراتر از آن ممکن بود مسئله شکایت به دادگاه نیز مطرح شود و سبب کسر شأن 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 ابی یعفور (ما احب ان تفعله) می توان گفت:

- اولاً، این نقل مرسله است و از جهت سندی معتبر نیست.<sup>۱</sup>
- ثانیاً، ابن ابی یعفور خود از خواص اصحاب امام علیه السلام است و شخصیتی در میان طایفه داشته<sup>۲</sup> و به طور طبیعی امام علیه السلام این گونه افراد را نهی می کرده است؛ لذا جنبه شخصی بودن این کراهت تقویت می شود.

۲. روایت ابان<sup>۳</sup> و فتح بن یزید جرجانی<sup>۴</sup>: در این دو روایت، ایذاء ملاک نهی قرار گرفته

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

۲. توضیح بیشتر: ابن ابی یعفور را نجاشی با تعبیر «ثقة ثقة، جلیل فی أصحابنا، کریم علی ابی عبد الله علیه السلام» ستوده است (رجال النجاشی، ص ۲۱۳، رقم ۵۵۶)، وی از حواری امام باقر و امام صادق علیهما السلام شمرده شده است:

رجال الکثنی، ص ۹-۱۰، رقم ۲۰: محمد بن قولویه قال حدثني سعد بن عبد الله بن أبي خلف قال حدثني علي بن سليمان بن داود الرازي قال حدثنا علي بن أسباط عن أبيه أسباط بن سالم قال قال أبو الحسن موسى بن جعفر علیهما السلام: «إذا كان يوم القيامة نادی مناد أين حواري محمد بن عبد الله رسول الله صلی الله علیه و آله الذين لم ينقضوا العهد ومضوا عليه؟ فيقوم سلمان والمقداد وأبوذر... ثم ينادي أين حواري محمد بن علي وحواري جعفر بن محمد علیهما السلام؟ فيقوم عبد الله بن شريك العامري و... و عبد الله بن أبي يعفور وعامر بن عبد الله بن جذاعة وحجر بن زائدة وحرمان بن أعين.»

در روایتی درباره وی از امام صادق علیه السلام نقل شده: «ما وجدت أحداً يقبل وصيتي ويطيع أمري إلا عبد الله بن أبي يعفور» (رجال الکثنی، ص ۲۴۶، رقم ۴۵۳). در روایت دیگری از آن حضرت می خوانیم: «ما وجدت أحداً أخذ بقولي وأطاع أمري وحذا حذو أصحاب آبائي غير رجلين علیهما السلام: عبد الله بن أبي يعفور وحرمان بن أعين؛ اما إثمهما مؤمنان خالصان من شيعتنا...» (رجال الکثنی، ص ۱۸۰، رقم ۳۱۳). درجه فرمان پذیری ابن ابی یعفور از روایات دیگری در رجال کثی فهمیده می شود (رجال الکثنی، ص ۹-۱۰، ح ۲۰؛ و ص ۲۴۸-۲۵۰، ح ۴۶۱-۴۶۴).

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۳، ح ۴: محمد بن یعقوب عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن أبان عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «سألته عن إثبات النساء في أعجازهن قال هي لعبتك فلا تؤذيها.»

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۴، ح ۱۰: وعن الفتح بن يزيد الجرجاني قال: «كتبت إلى الرضا علیه السلام في مثله فورد الجواب سألت عمن أتى جارية في دبرها والمرأة لعبة فلا تؤذي و هي حرث كما قال الله.»

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

۳. روایت سدیر: (محاش نساء أمتي على رجال أمتي حرام)؛<sup>۱</sup> روایت ابوبصیر: (إياکم ومحاش النساء)؛<sup>۲</sup> روایت زید بن ثابت: (سفلت سفل الله بك)؛<sup>۳</sup> روایت دعائم: (عن علي عليه السلام: «أنه (كان) يكره إتيان النساء في أدبارهن»)<sup>۴</sup>.

با قبول ادله تسامح در ادله سنن، تنها اثبات استحباب می‌شود؛ ولی اثبات کراهت و حرارت نمی‌شود؛ اما استظهار کراهت از مجموع این دسته روایات، خالی از وجه نیست، هرچند به سند تک تک روایات، وثوق و اطمینان وجود ندارد؛ اشتهار عظیم در فتاوی فقهاء نیز بر کراهت است.<sup>۵</sup> البته ممکن است گفته شود: اجماع

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۶، ح ۳۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۲، ح ۲.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۴، ح ۹.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۴، ح ۱۱.

۴. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۳۱.

۵. برای نمونه: المسائل الطوسية، ص ۱۲: «الوطء في أحشاش النساء مكروه»؛ النهاية (شیخ طوسی)، ص ۴۸۲: «و یکره للرجل أن يأتي النساء في أحشاشهن»؛ المبسوط، ج ۴، ص ۲۴۳: «یکره إتيان النساء في أحشاشهن»؛ الخلاف، ج ۴، ص ۳۳۸-۳۳۶، م ۱۱۷: «یکره إتيان النساء في أدبارهن و ليس ذلك بمحظور»؛ المذهب (ابن براج)، ج ۲، ص ۲۲۲: «و یکره إتيان النساء في أحشاشهن»؛ السرائر، ج ۲، ص ۶۰۶: «و یکره للرجل أن يأتي النساء في غير الفروج المعتادة للجماع، و هي أحشاشهن من غير حظر و لا تحريم، عند فقهاء أهل البيت عليه السلام»؛ شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۴: المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۲: إصباح الشیعة، ص ۴۳۱: «و وطء الزوجة في الدبر مكروه»؛ نزهة الناظر، ص ۱۰۱: «... و الجماع في الدبر و أن یجامع على سقوف البنيان و تحت الأشجار المثمرة»؛ الجوهرة في نظم التبصرة، ص ۱۴۸: إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۳۱: «و یکره الوطء في الدبر»؛ تبصرة المتعلمين، ص ۱۳۳-۱۳۴: «و یکره إيقاع العقد و القمر في العقب، ... و الوطء في الدبر»؛ تحرير الأحکام، ج ۳، ص ۴۲۵: «التاسع: الوطء في الدبر شديد الكراهية و ليس بمحرم»؛ تحرير الأحکام، ج ۳، ص ۵۲۹: «الخامس: الوطء في الدبر مكروه و ليس بحرام»؛ تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۶: «و یکره إتيان النساء في الدبر»؛ تلخیص المرام، ص ۱۸۳: «... و النظر إلى الفرج، و الجماع في الدبر على أصح الروايتين»؛ قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۵۰: «الوطء في الدبر مكروه و ليس محزوما»؛ مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۱۱۱: التنقيح الرائع، ج ۳، ص ۲۳: معالم الدين في فقه آل ياسين، ج ۲، ص ۱۲: «... و أن يكون عنده من ينظر إليه، و في الدبر»؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۹۷: «اختلف العلماء في وطء المرأة في الدبر، فقال أكثر الأصحاب



بر مبعوضیت اعم از حرمت و کراهت وطی دبر وجود دارد؛ اما این صحیح نیست؛ زیرا چنان‌که در تبیین قائلین به جواز وطی دبر گذشت، برخی مانند سید مرتضی منکر کراهت شده‌اند؛ بلکه ظاهر کلام سید مرتضی<sup>۱</sup> ادعای اجماع بر عدم حرمت و کراهت است. نقل اجماع سید مرتضی، هر چند قطعی البطلان است، لکن لا اقل حکایت از فتوای خود او و جمعی از امامیه می‌کند و اجماع بر مبعوضیت - اعم از کراهت و حرمت - را ابطال می‌کند.<sup>۲</sup>

در هر حال از تعبیر روایت سدیر (حرام) و تعبیر روایت زید بن ثابت (سفلت سفل الله بك)، می‌توان کراهت شديدة را استنباط کرد.

کاشیخین و المرتضی: بأنه مکروه ... و قال القمیون و ابن حمزة: إنه حرام ... و الأصح الأول؛ الروضة البهیة (چاپ مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۱۵۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۱، باب ۷۲: «باب کراهة الوطء فی الذبر و جواز الإتيان فی الفرج من خلف و قدام؛ الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۸۵: «نعم الکراهة فی الجملة مما لا إشکال فیها»؛ ریاض المسائل (چاپ قدیم)، ج ۲، ص ۷۵: «فالقول بالجواز قوي مع الکراهة الشديدة»؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۰۸: «و کیف کان فلا محیص عن القول بالجواز لکن علی کراهية شديدة»؛ العروة الوثقی (المحشی)، ج ۵، ص ۵۰۳، مسألة ۱: «الأقوی وفاقا للمشهور جواز وطء الزوجة و المملوكة دبرا علی کراهة شديدة».

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۰۰.

۲. در هر حال برخی نظری نسبت به کراهت ابراز نکرده‌اند (المقتصر من شرح المختصر، ص ۲۲۷) و برخی فقط به عنوان احتمال آن را مطرح کرده‌اند (کشف الرموز ج ۲، ص ۱۰۷؛ المهدب البارع، ج ۳، ص ۲۰۸) و برخی این مسئله را - حتی اصل جواز 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 و الوفاق، ص ۴۶۲) گرچه جواز وطی دبر است، ولی نظرشان نسبت به کراهت روشن نیست؛ چنان‌که در مورد صاحب مجمع البیان نیز فتوای به کراهت ثابت نشده است؛ زیرا ایشان در مجمع البیان فقط فتوای به جواز داده و کتاب المؤلفت من المختلف بین أئمة السلف نیز خلاصه خلاف شیخ طوسی است و گرچه فتوای شیخ در خلاف - چنان‌که گذشت - کراهت است و همین فتوا نیز در المؤلفت 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: کراهت شدید و طی دبر در فرض رضایت زن و حرمت در فرض عدم رضا**

با لحاظ اینکه اثبات حرمت با روایات ممکن نیست و حتی اگر با لحاظ کثرت و تعدد روایات به صدور آنها اطمینان حاصل شود، در تعارض با روایات محلّه، به جهت مخالفت با عامّه و شهرت بسیار قوی جواز از نظر روایت و فتوا، ترجیح با روایات تحلیل است. به علاوه، قبل از حصول تعارض نیز در جمع دلالی، روایات تحریم، حمل به کراهت می شود و حمل کردن روایاتی که در آنها «حرام» آمده، بر کراهت شدید مانعی ندارد. در فتاوی فقها نیز چنان که گذشت شهرت عظیم بر کراهت وجود دارد. از طرف دیگر، هرچند تمامی روایات دالّ بر کراهت و طی دبر از جهت سند ضعیف بوده و قابل استناد نیستند، ولی چنان که موضوع واحدی در حد استفاضه نقل شده باشد، اطمینان نوعی بر توثیق اجمالی یکی از روایات و در نهایت اثبات مضمون مشترک روایات حاصل می شود، هرچند تک تک روایات از جهت سند مورد وثوق نباشند.

البته همان طور که بیان شد، کراهت شدید به رضایت زن است و در فرض عدم رضایت زن، و طی دبر حرام است؛ زیرا:

• اولاً، روایات مجوزه فقط در مقام بیان جواز ذاتی و طی دبر است و دلالت ندارد که حتی در فرض عدم رضایت زن نیز این کار جایز است؛<sup>۱</sup> لذا طبق اصل اولیه در تصرف نسبت به بدن و اموال دیگری که حرمت است<sup>۲</sup> در فرض عدم رضایت زن، و طی دبر حرام خواهد بود.

• ثانیاً، با فرض اینکه اطلاق روایات مجوزه دالّ بر حق و طی دبر برای شوهر باشد، صحیحه معمر بن خلاد ظهور قوی دارد که و طی دبر از حقوق

۱. به نظر می رسد ظهور روایات جواز و طی دبر در این است که بدون رضایت زوجه، و طی دبر جایز است و بسیار بعید است که امام علیه السلام به حق نبودن چنین امری مورد ابتلائی که در روایات متعدد مورد سؤال واقع شده، اشاره نکرده باشند.

۲. استاد علیه السلام این نکته را در مباحث آتی (بررسی تحقق نشوز با امتناع از و طی دبر) مطرح کرده است و در مقام بیان جزئیات این اصل اولیه 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 و طی دبر که نوعاً موجب اذیت زن است و در روایات نیز به آن اشاره شد، مشمول این اصل است. مستند این اصل ظاهراً بنای عقلا است.

شهر نیست و اینکه این صحیحه فقط ناظر به کراهت وطی دبر باشد، خلاف ظاهر است؛ زیرا آنچه ظاهر مدعای اهل مدینه بود، این بوده که شهر بدون هیچ شرطی حق وطی دبر دارد؛ لذا انکار امام علیه السلام نیز ناظر به این مدعا نیز، هست. روایات دیگر هم مؤید این معناست؛ زیرا طبق روایات تنها آیه‌ای که دالّ بر جواز وطی دبر است، آیات قوم لوط است که ناظر به حق بودن نیست. اگر آیه‌ای دالّ 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.<sup>۱</sup>

۱. چنان‌که در بررسی کلام مرحوم آقای خوئی در تعارض روایات مجوزه و روایات ناهیه از جمله صحیحه معمر بیان شد، ایشان با روایت ابن ابی یعفور به عنوان شاهد جمع چنین نتیجه‌گیری کرد که بدون رضایت زن، وطی دبر حرام است (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۰۹). اما استاد رحمته الله با رد عمده 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.

## حکم وطی در دبر حائض

مسألة ۲: «قد مرّ فی باب الحيض الإشکال فی وطء الحائض دبرا وإن قلنا بجوازه فی غیر حال الحيض»<sup>۱</sup>

### 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 استماعت از ناف تا زانوی حائض را به طور کلی جایز نمی‌داند.<sup>۲</sup>

### بررسی اقوال فقهاء و ادله آن

چهار قول در مسئله وطی دبر حائض در بین امامیه وجود دارد:

قول اول: حرمت مطلق استماعت.

قول دوم: حرمت استماعت از ناف تا زانو.

قول سوم: حرمت جماع در قُبُل و دُبُر.

قول چهارم: اختصاص حرمت جماع به قُبُل.

در میان عامّه نیز غیر از قول اول، سه قول دیگر قائل دارد.<sup>۳</sup>

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۸.

۲. المعتمد، ج ۱، ص ۲۲۴؛ مختلف الشیعة، ج ۱، ص ۳۴۶.

۳. الخلاف، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷؛ التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۲۰؛ مجمع البیان، ج ۲،

### قول اول: حرمت مطلق استمتاع

قول اول، حرمت هر گونه ملامسه بین بدن مرد و حائض است. این قول از اقدمین اصحاب مثل عبیده سلمانی نقل شده است.<sup>۱</sup> او منسوب به سلمان فارسی نیست؛ بلکه منسوب به سلمان بن یشکر یکی از بطون عرب از بنی مراد است.<sup>۲</sup> گفته شده که محدثین، سلمانی تلقظ کرده‌اند.<sup>۳</sup> او از خواص اصحاب امیر المؤمنین علیه السلام بوده است.<sup>۴</sup> همچنین سید أبو المکارم<sup>۵</sup> صاحب «بلابل

ص ۵۶۲-۵۶۳؛ تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۲۶۴؛ منتهی المطلب، ج ۲، ص ۳۵۸-۳۵۹؛ المحلی بالآثار، ج ۱، ص ۳۹۵، مسألة ۲۶۰ الشرح الكبير (عبد الرحمن ابن قدامة)، ج ۸، ص ۱۳۰.

۱. احکام القرآن (ابن عربی)، ج ۱، ص ۱۶۲؛ البحر المحيط في التفسير، ج ۲، ص ۴۲۳؛ الجامع لأحكام القرآن، ج ۳، ص ۸۶؛ المحرر الوجیز في تفسیر الكتاب العزیز، ج ۱، ص ۲۹۸.

۲. الطبقات الكبرى، ج ۶، ص ۱۵۲؛ تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۱۱۹؛ الأنساب (سمعانی)، ج ۷، ص ۱۷۵؛ أسد الغابة، ج ۳، ص ۴۴۸، رقم ۳۵۲۶؛ التذوین في ذکر أهل العلم بقروین، ج ۱، ص ۱۱۹؛ اللباب في تهذیب الأنساب، ج ۲، ص ۱۲۷.

بنی مراد از شخصی به نام «یحابر» هستند که نام دیگر او «مراد» است و از تیره‌های مذحج (مالک بن ادد) و از قحطانیان محسوب می‌شوند، (جمهرة أنساب العرب، ص ۲۷۳، ۲۹۷، ۴۰۵ و ۴۰۶).

۳. اللباب في تهذیب الأنساب، ج ۲، ص ۱۲۷؛ ر.ک: الأنساب (سمعانی)، ج ۷، ص ۱۷۵.

۴. کتاب الطبقات (برقی)، ص ۴؛ خلاصة الأقوال، ص ۱۹۲.

۵. استاد رحمته الله؛ او غیر از سید أبوالمکارم ابن زهره، صاحب غنیه است و گاهی با یکدیگر اشتباه شده‌اند. بین او و ابن زهره تفاوت‌های زیادی است:

الف. او سید حسنی است، (مستدرکات أعیان الشیعة، ج ۷، ص ۳۲۲؛ معجم أعلام الشیعة، ص ۳۵۶)؛ ولی ابن زهره از فرزندان اسحاق پسر حضرت صادق علیه السلام است و لذا سید حسینی است، (معجم الآداب في معجم الألقاب، ج ۱، ص ۱۷۸؛ تحفة الطالب بمعرفة من ينتسب إلى عبد الله و أبي طالب، ص ۸۰؛ ریاض العلماء، ج ۲، ص ۲۰۲؛ أعیان الشیعة، ج ۶، ص ۲۴۹؛ الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۱، ص ۳۲).

ب. او ایرانی است؛ ولی ابن زهره اهل حلب است، (معجم أعلام الشیعة، ص ۳۵۶؛ أعیان الشیعة، ج ۶، ص ۲۴۹؛ الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۱، ص ۳۲).

ج. او متکلم و واعظ بوده و لقب واعظ هم دارد، (مستدرکات أعیان الشیعة، ج ۷، ص ۳۲۲)؛ ولی ابن زهره فقیه است.

د. او حدوداً یک قرن بعد از ابن زهره (۵۸۵) زندگی می‌کرده است، گرچه تاریخ دقیق وفات او معلوم نیست، (الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۱، ص ۳۲؛ معجم أعلام الشیعة، ص ۳۵۶؛ مستدرکات أعیان الشیعة، ج ۷، ص ۳۲۲).

الفلاقل<sup>۱</sup> نیز این قول را اختیار کرده است.<sup>۲</sup>

### 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 مرتجحات باب تعارض رجوع می‌شود. از جمله این مرتجحات، موافقت با کتاب است و در بین روایات مسئله، موثقه عبد الرحمن بن ابی عبد الله که منع مطلق استماعات را ثابت می‌کند، با آیه شریفه «فَاغْتَرِلُوا الْيَسَاءَ فِي الْمَحِيضِ»<sup>۳</sup> موافق است؛ لذا بر سایر روایات مقدم می‌شود. موثقه عبد الرحمن بن ابی عبد الله چنین است: «سألت أبا عبد الله عليه السلام

۱. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ۳، ص ۱۴۰، رقم ۴۷۷: «بلابل الفلاقل في تفسير الآيات المصدرة بكلمة (قل) على ما ورد في الأحاديث الشريفة و ترجمتها 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 بلابل الفلاقل است، (بحار الأنوار، ج ۱۰۷، ص ۱۶۵: «خاتمة فيها مطالب عديدة لبعض أركيلاء تلامذتنا تناسب هذا المقام و به نختم الكلام بسم الله الرحمن الرحيم يقول أحقر الداعين لكم في أناء الليل و أطراف النهار ما زلتم بقارا لعلوم الله في هذه الحياة الدنيا و في دار القرار إن فهرست الكتب التي ينبغي أن تلحق بـ بحار الأنوار على حسب ما أمرتم به هي هذه. كتاب المزار و شرح عقائد الصدوق ...») و در چند صفحه بعد، یکی از این کتب را که باید در بحار مندرج شود، کتاب «بلابل الفلاقل» دانسته است، (بحار الأنوار، ج ۱۰۷، ص ۱۷۷: «و کتاب بلابل الفلاقل في تفسير الآيات المصدرة بكلمة قل نحو المعوذتين و سورة التوحيد و غيرها على وفق الأخبار و الأحاديث لواحد من أشراف الشيعة إلّا أن كله باللغة العجمية و جميع هذه الكتب بهائية»).

مصنّف کتاب، در مقدمه خود با لحاظ تفسیر سوره قرآنی که با «قل» آغاز می‌شود، نام این کتاب را «بلابل الفلاقل» نام نهاده است، (جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۱۷۷: «الببلبة: الحركة و الاضطراب؛ تبليل القوم ببلبة و بلبالا و بلبالا و البلبلة أيضا؛ ما يجده الإنسان في قلبه من حركة حزن و هو البلبال أيضا»؛ جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۲۲۰: «و القلقلة: القلق؛ تقلقل الرجل، إذا تحزك من جزع أو فزع. و قلقل الحزن قلبه مثل ذلك»).

این کتاب توسط نشر «احیاء کتاب» با تحقیق محمدحسین صفاحخواه چاپ شده است.

۲. البلبال و الفلاقل، ج ۱، ص ۱۵۱.

۳. البقرة، ۲۲۲.

الرَّجُلُ مَا يَحِلُّ لَهُ مِنَ الظَّامِثِ قَالَ: لَا شَيْءَ حَتَّى تَطْهَرَ»<sup>۱</sup>

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 جاهلیت، همین معنا مرسوم بوده و با زن حائض حتی زیر یک سقف هم نمی‌ماندند<sup>۲</sup>؛ ولی این معنا قطعاً مراد آیه شریفه نیست؛ چون خلاف شأن نزول<sup>۳</sup> و خلاف اجماع<sup>۴</sup> بین مسلمین است. از سویی در اصول گفته شده: اگر معنای حقیقی از لفظی اراده نشده باشد، باید به أقرب المجازات تنزل شود.<sup>۵</sup> أقرب المجازات به معنای حقیقی آیه مذکور، منع هر گونه تمتعی از زن حائض و تماسی با بدن وی است و مفاد روایت عبد الرحمن بن أبی عبدالله نیز مطابق همین معنای مجازی است؛ لذا این روایت به واسطه موافقت با کتاب بر سایر روایات مقام مقدم می‌شود.

### ابتناء وجه قول اول بر دو مقدمه

استدلال مذکور مبتنی بر دو مقدمه است:

#### مقدمه اول: مصدر بودن «مَحِيضٌ» نه اسم مکان

مقدمه اول این است که مَحِيضٌ در آیه شریفه ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾<sup>۶</sup> مصدر باشد نه اسم مکان، والاّ آیه ربطی به مسئله وطی در دبر حائض ندارد؛ زیرا معنای آیه

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۵۵، ح ۱۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۰، ح ۱۲.

۲. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۲۰؛ مفاتیح الغیب، ج ۶، ص ۴۱۴.

۳. برای نمونه:

الف. تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج ۱، ص ۱۹۱.

ب. تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)، ص ۴۰۰، ح ۲۱۰۸.

ج. الوسیط فی تفسیر القرآن (واحدی)، ج ۱، ص ۳۲۷.

د. الجامع لأحكام القرآن، ج ۳، ص ۸۱.

ه. الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۵۸.

۴. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۲۱؛ مجمع البیان، ج ۲، ص ۵۶۲.

۵. به عنوان نمونه: نهاية الوصول الى علم الأصول، ج ۲، ص ۴۱۳؛ تمهید القواعد الأصولیة، ص ۹۷؛

کاشفة الحال عن أحوال الاستدلال، ص ۱۳۱؛ معالم الدین (قسم الأصول)، ص ۱۹۰؛ مطارح الأنظار، ج ۲،

ص ۳۱۱؛ حاشیة فرائد الأصول (سید یزدی)، ج ۳، ص ۴۴۸.

۶. البقرة، ۲۲۲.

چنین است: «از مکان حیض زنان که همان موضع دم و قُبُل است، اجتناب کنید». مشهور مفسرین، «مَحِیض» اَوَّل «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِیضِ»<sup>۱</sup> را به معنای مصدری گرفته‌اند؛<sup>۲</sup> لذا به قرینه وحدت سیاق، «مَحِیض» دوم نیز به معنای مصدری خواهد بود. مؤید این معنا، «مَحِیض» در آیه شریفه «وَاللَّائِي يَنْشُرْنَ مِنَ الْمَحِیضِ»<sup>۳</sup> است که به معنای مصدری است.

### بررسی مقدمه اَوَّل

مَحَقِّق<sup>۴</sup>، علامه<sup>۵</sup> و عدّه کثیری<sup>۶</sup> مَحِیض را به معنای اسم مکان دانسته‌اند. مرحوم مَحَقِّق معتقد است که مصدر «حاض، یحیض» مانند «ضرب، یضرب» به صورت قیاسی بر وزن «مَفْعَل» است؛ لذا مصدر آن «مَحاض» است و «مَحِیض» بر وزن «مَفْعِل»، اسم مکان یا زمان<sup>۷</sup> است. از ابن سَکِیت<sup>۸</sup> نیز نقل شده که در افعال ثلاثی

۱. البقرة، ۲۲۲.

۲. برخی از مفسرین «المحیض» اَوَّل را به معنای مصدر مسلم ندانسته‌اند، (مفاتیح الغیب، ج ۶، ص ۴۱۵: البحر المحيط فی التفسیر، ج ۲، ص ۴۲۲-۴۲۳) اما بیشتر مفسرین، به معنای مصدری تفسیر کرده‌اند. برای نمونه:

الف. تفسیر الثعالبی، ج ۲، ص ۱۵۶.

ب. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۲۰.

ج. احکام القرآن (حضا)، ج ۲، ص ۲۰.

د. إعراب القرآن (ابن نخاس)، ج ۱، ص ۱۱۲.

ه. تفسیر الکشاف، ج ۱، ص ۲۶۵.

و. تفسیر البیضاوی، ج ۱، ص ۱۳۹.

۳. الطلاق، ۴.

۴. المعتمر، ج ۱، ص ۲۲۴.

۵. تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۶: منتهی المطلب، ج ۲، ص ۳۵۹.

۶. برای نمونه: الخلاف، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷: تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۶-۵۷۷: ذخیره المعاد، ج ۱، ص ۷۲: مدارک الأحکام، ج ۱، ص ۳۵۱: الحدائق الناضرة، ج ۳، ص ۲۶۴: مصابیح الظلام، ج ۱، ص ۲۰۳: ریاض المسائل، ج ۱، ص ۳۰۸: أنوار الفقاهة، کتاب الطهارة، ص ۲۵۰.

۷. البته چنان‌که استاد رحمته الله فرموده است، مَحَقِّق حَلّی در این آیه شریفه، المَحِیض را اسم مکان دانسته است، نه اسم زمان.

۸. تحفة الأديب فی نحاة مغنی اللیب، ج ۲، ص ۵۳۲-۵۳۳: «أبو یوسف یعقوب بن إسحاق البغدادي



مجرد، «مَفْعَل»، مصدر و «مَفْعِل» اسم مکان یا زمان است؛<sup>۱</sup> مثلاً گفته می‌شود: «مال مَمَلا و هذا مَمِيلة».

لذا امثال محقق حلی مقدمه اول را نخواهند پذیرفت.

**مقدمه دوم:** اراده اقرب المجازات (مطلق استمتاع) در فرض تعدد اراده معنای حقیقی مقدمه دوم این است که اگر در لفظی معنای حقیقی مراد نباشد، گفته شده که باید به اقرب المجازات تنزل کرد. مراد از اقرب المجازات، نزدیک‌ترین معنا از معنای مجازی به معنای حقیقی است. مثلاً اگر مردّد شدیم که لفظ «اسد» در معنای مجازی (رجل شجاع) استعمال شده یا در معنای مجازی دیگری (فرد دارای دهان

النحويّ اللغويّ، وإسحاق هو المعروف بالسكّيت خوزي من قري دورق من كور الأهواز. كان دينا موثوقا فاضلا ... و أذب أولاد المتوكّل: المعنز و المؤيد. و له من التصانيف: إصلاح المنطق. الألفاظ. معاني الشعر. القلب و الإبدال. الزبرج. الأمثال. المقصور و الممدود. الأجناس. المذكر و المؤنث. الفرق. السرج و اللجام ... و جمع من دواوين العرب ما لا يحصى. قال ياقوت: كان ابن السكّيت عالما بنحو الكوفيين و علم القرآن و اللغة و الشعر رواية ثقة، أخذ عن البصريين و الكوفيين كالفراء، و أبي عمرو الشيباني، و الأثرم، و ابن الأعرابي. و كان شيعيا و لا حظ له من السنن ... و لم يكن بعد ابن الأعرابي مثله ... قال عبد الله بن عبد العزيز: شاورني ابن السكّيت فيما دعاه المتوكّل إليه من منادته، فنهيته، فلم يقبل قولي، و حمّله على الحسد، و أجاب إلى ما دعي إليه، فبينما هو مع المتوكّل في بعض الأيام إذ مرّ ولداه المعنز و المؤيد، فقال له: يا يعقوب، أيما أحب إليك ابناي هذان أم الحسن و الحسين؟ فغضب يعقوب من ابنه، و قال: قنبر - يعني مولى علي - خير منهما. و أثنى على الحسن و الحسين بما هما أهله. فأمر المتوكّل الأثرم، فداسوا بطنه، فحمل إلى داره، فعاش يوما و بعض اليوم، و مات، و قيل: بل حمل ميتا في ساعته. و قيل: سلّوا لسانه من فمّاه، فمات، و ذلك يوم الإثنين لخمس خلون من رجب سنة أربع و أربعين و مائتين، و وجه المتوكّل إلى ولده بديته».

۱. كشف اللثام، ج ۲، ص ۱۱۵: «و المحيض في الآية يحتمل اسمي الزمان و المكان و المصدر، و يبعد الأخير الإظهار و الافتقار إلى الإضمار و ما في بسيط الواحدي عن ابن سكيت من أنّ الأصل في ذوات الثلاثة أنّ مفعلا بالكسر فيها اسم و بالفتح مصدر، يقال: مال مملا و هذا مميلة، و الأولان ستان إن لم يرجح الأخير».

آنچه در نقل کاشف اللثام از ابن سکیت آمده است، با آنچه فیومی در مصباح از ابن سکیت نقل کرده متفاوت است: زیرا در مصباح چنین آمده است:

«وإن كان معتلّ العين بالياء فالمصدر مفتوح و الاسم مكسور كالصحيح نحو مال مملا و هذا مميلة هذا هو الأكثر و قد يوضع كلّ واحد موضع الآخر نحو المعاش و المعيش و المسار و المسير. قال ابن السكّيت لو فتحا جميعا في الاسم و المصدر أو كسرا معا فهما لحاز لقول العرب المعاش و المعيش يريدون بكلّ واحد المصدر و الاسم و كذلك المعاب و المعيب»، (المصباح المنير، ج ۲، ص ۷۰۰).

بد بو)، از آنجا که 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 را در بقیه مصادیق عام حجت می‌دانند؛ چون از بین معانی مجازی، اقرب معانی به معنای حقیقی عام است.<sup>۱</sup>

با قبول مقدمه اول و دوم، به دلیل تعدد 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 چنان‌که برخی اصولیون دیگر<sup>۲</sup> گفته‌اند، معیار صحیح انتخاب معنای مجازی از بین معانی مجازی متعدد، میزان استعمال است، نه اقریب واقعی (مثل قریب‌تر بودن فاصله ۹۹۹ تا هزار نسبت به فاصله ۹۹۸ یا ۹۹۷ تا هزار) یا اعتباری (مثل اقریب رجل شجاع به شیر) و هر معنایی که دارای کثرت استعمال بیشتری باشد، مقدم می‌شود؛ زیرا منشأ ظهور، کثرت استعمال است. مثلاً در جمله «جائنی أسد»، دلیل اینکه لفظ «اسد» بر معنای مجازی «رجل شجاع» حمل می‌شود، این است که تشبیه به شیر در شجاعت - بر خلاف تشبیه در بوی دهان - رواج دارد و اقریب به

۱. در اصول، برخی گفته‌اند: عام تخصیص خورده مجازاً در معنای عام به کار رفته است، (به عنوان نمونه: معالم الدین (قسم الأصول)، ص ۱۱۳) و برخی علاوه بر این، نتیجه گرفته‌اند که حجیت عام در باقی مصادیق مخدوش است؛ مثلاً وقتی مراد از «العلماء» در «أكرم العلماء» با لحاظ «لا تکرّم الفساق من العلماء»، علمای فاسق نباشد، تمسک به عام در اثبات وجوب اکرام علمای عادل، مخدوش خواهد بود؛ زیرا ممکن است اکرام همه علماء عادل واجب نباشد؛ چون «العلماء» در معنای حقیقی خود که «همه علماء» است به کار نرفته تا در باقی افراد به این عام تمسک 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 الدین (قسم الأصول)، ص ۱۱۷-۱۱۸؛ قوانین الأصول، ج ۲، ص ۶۲؛ الفصول الغروية، ص ۱۷۴). ر.ک: الفصول الغروية، ص ۱۹۶-۱۹۷.

تقریب‌های دیگری نیز برای حجیت عام بعد از تخصیص مطرح شده که از محل بحث خارج است، (ر.ک: أبعاد التقریرات، ج ۱، ص ۴۴۶-۴۵۳).

۲. هدایة المسترشدين، ج ۱، ص ۳۲۳؛ کفایة 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 وجدان 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 دو از کثرت استعمال یکسانی برخوردار هستند.<sup>۱</sup> البته باید توجه کرد که اگر مقدار استثناء از عام به حدی باشد که استغراق عرفی آن ضعیف شود، چنین استعمالی صحیح نیست؛ مثلاً 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.<sup>۲</sup>

### معنای آیه اعتزال و مخالفت آن با روایت عبدالرحمن

در آیه شریفه «فَاَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ»<sup>۳</sup> معنای حقیقی

۱. البته ممکن است گفته شود که برخی از اصولیون با وجود اینکه در تعبیر خود، «أقرب المجازات» یا «أقرب المجازین» تعبیر کرده‌اند؛ اما مرادشان اقربیت با لحاظ کثرت استعمال است. به عنوان نمونه صاحب معالم که از همین تعبیر استفاده می‌کند (معالم الدین (قسم الأصول)، ص ۱۵۵ و ۱۸۹)، در فرضی که نفی ماهیت متعذر است، ترجیح یک معنای مجازی (نفی صحت) بر معنای مجازی دیگر (نفی کمال) را با لحاظ کثرت استعمال معنای مجازی اول ثابت می‌کند: «... إِنَّمَا هُوَ تَرْجِيحُ أَحَدِ الْمَجَازَاتِ بِكثرةِ التَّعَاوُفِ»، معالم الدین، ص ۱۵۵، گرچه مرحوم سلطان العلماء در توجیه کلام صاحب معالم فرموده است که: شاید لازمه اقرب المجاز بودن، کثرت تعارف است (معالم الدین (قسم الأصول)، با حواشی سلطان العلماء)، ص ۲۱۶: «(قوله: بكثرة التعارف) هذا يشعر بأن المرجح تعارف هذا المجاز و تبادره و عبارته سابقاً يدل على أن المرجح كونه أقرب المجاز له و يمكن أن يقال: إنه غير هاهنا بلازم ما ذكر سابقاً فإن التعارف و التبادر لازم لذلك القرب».

همچنین صاحب هدایة المسترشدين با اینکه خود از این تعبیر استفاده کرده (برای نمونه: هدایة المسترشدين، ج ۱، ص ۶۷۷)، اما در مواردی تصریح کرده که مراد از أقرب المجازات، مجرد نزدیک‌تر بودن معنای مجازی به معنای حقیقی نیست، (هدایة المسترشدين، ج ۱، ص ۳۲۳: «فالمناط في الأقربية الملحوظة في المقام هي التي تكون باعثة على انصراف اللفظ إليه حينئذ بمقتضى فهم العرف، لا مطلق الأقربية في الجملة و هو ظاهر»؛ و ج ۲، ص ۵۱۱: «و عليه جرت الاستعمالات الشائعة، لكونه أقرب المجازات إلى الحقيقة، و يتساوى نسبتها إليه من حيث نفسه»).

۲. طبق نظر استاد<sup>۴</sup> 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 آیه، قطعاً مراد نیست. حال که معنای حقیقی متعذر 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 قُبُل» بسیار کثیر الاستعمال است. در روایات نیز همین معنا متداول است؛ بنابراین مراد از «لا تقربوهن» نهی از مجامعت است. با لحاظ همین بیان، معنای اعتزال نیز ترک مجامعت است؛ پس بعد از تعذر معنای حقیقی، نباید مراد از اعتزال و نهی از قرب را نفی هر گونه تماس بدنی دانست.<sup>۱</sup>

لذا روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله<sup>۲</sup> که مطلق استمتاع را حرام دانسته بود، موافق آیه شریفه نیست تا آیه مرجح آن باشد؛ بلکه ظاهر آیه شریفه، ردّ مفاد روایت مذکور است و خلاف قول سید أبو المکارم را تأیید می‌کند؛ زیرا آیه در مقام بیان وظیفه مرد نسبت به حائض، تنها از مجامعت نهی می‌کند و از آن فهمیده می‌شود که سایر تمتعات ممنوع نیست؛ بنابراین ترجیحی به موافقت کتاب در کار نیست و قول اول مردود است.<sup>۳</sup>

۱. برای نمونه: تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۴۰۲، ح ۸۰؛ تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۶۴، ح ۴۴؛ الکافی، ج ۳، ص ۸۸، ح ۲؛ و ج ۵، ص ۴۷۵، ح ۳؛ و ج ۶، ص ۱۳۴، ح ۱؛ کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۰۵، ح ۴۴۱۵؛ و ص ۵۴۹، ح ۴۸۹۰.

۲. ممکن است گفته شود با لحاظ تعبیر «قُلْ هُوَ أَذًی» و تفریع «فاعتزلوا» بر آن، چنین قطعی وجود نخواهد داشت؛ زیرا محتمل است که با لحاظ 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 اتمام حیض زن‌ها در بسیاری از موارد برای سایر محارم معلوم نبوده و باید ملتزم 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 مسئله خواهد آمد.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۵۵، ح ۱۶؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۳۲۰، ح ۱۲؛ «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل ما یحلّ له من الطامث قال لا شیء حتی تطهر».

۴. استاد علی: سید ابوالمکارم در ذکر مرجحات غیر از موافقت کتاب، مخالفت با عامه را هم آورده است.

## قول دوم: حرمت استمتاع از ناف تا زانو

قول دوم، حرمت استمتاع از ناف تا زانو است.

### انتساب قول دوم به سید مرتضی

محقق در معتبر<sup>۱</sup> و علامه در مختلف<sup>۲</sup> این قول را از کتاب «شرح الرسالة» سید مرتضی نقل کرده‌اند، و عدّه دیگری<sup>۳</sup> نیز 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.<sup>۴</sup> البته شاید «مسائل الخلاف» همان «شرح الرسالة» باشد.<sup>۵</sup>

۱. المعتبر، ج ۱، ص ۲۲۴.

۲. مختلف الشیعة، ج ۱، ص ۳۴۶: «و قال السيد المرتضى في شرح الرسالة: لا يحل إلا بما فوق المنزر و حرم الوطء في الدبر».

ممکن است گفته شود آنچه در مختلف، به سید مرتضی نسبت داده شده این است استمتاع از بالای منزر جایز است اما اینکه استمتاع از زانو به بالا به استثناء قبل و دبر نیز حرام است قابل استفاده نیست. اما این مطلب تمام نیست؛ زیرا ظهور اینکه گفته می‌شود «فقط بالای منزر قابل استمتاع است» در این است که بالای زانو نیز قابل استمتاع نیست.

۳. ذخیره المعاد، ج ۱، ص ۷۲؛ مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ التعليقات علی شرح الروضة البهیة (آقا جمال خوانساری)، ص ۶۴؛ كشف اللثام، ج ۲، ص ۱۱۴؛ مصابیح الظلام، ج ۱، ص ۲۰۰؛ مفتاح الکرامة، ج ۳، ص ۲۷۲.

۴. السرائر، ج ۱، ص ۱۵۰.

آنچه در سرائر مطبوع به سید مرتضی نسبت داده شده تنها حرمت وطی قبل و دبر است.

۵. در این مقام، سه مطلب قابل ذکر است:

**مطلب اول:** عنوان مسائل الخلاف معمولاً برای کتب «فقه تطبیقی» یا همان «فقه مقارن» به کار می‌رود و در مقام مقایسه فقهی مسائل فقهی بین مذاهب است و هم در کتب عامه و هم در کتب خاصه به وفور وجود دارد. کتاب خلاف شیخ طوسی و تذکرة علامه حلی از این دسته کتب محسوب می‌شود.

**مطلب 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 ابن 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 الطوسی، 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،

همان نام مسائل الخلاف تعبیر کرده و در هیچ موردی با شرح مسائل الخلاف تعبیر نکرده است، (برای نمونه: الانتصار، ص ۸۴، و ۸۷، و ۹۶؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۷) و از عبارات ایشان در کتب دیگر استفاده می‌شود که بخشی از این کتاب، مربوط به مسائل وضو و مسائل حیض و نفاس است، (الانتصار، ص ۱۲۹، و ۱۳۰ و ۳۴۱؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۷۳ و ۲۱۷). همچنین از عبارات سید مرتضی استفاده می‌شود 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 و لذا مراد از شرح مسائل الخلاف همان مسائل الخلاف است.

**مطلب سوم:** چنان‌که استاد رحمته الله فرموده است، نمی‌توان مسائل الخلاف را همان شرح الرسالة دانست و فقط اتحاد این دو محتمل است.

توضیح مطلب: از یک سو محتمل است که شرح الرسالة 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 الرسالة 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 الرسالة یاد نکرده است، (فهرست الطوسی، النص، ص ۲۸۹). 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 نمی‌برد (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 الرسالة» نام دو کتاب است؛ زیرا این دو نام را عطف کرده و عطف تفسیر بودن، خلاف ظاهر است، (کشف الرموز، ج ۱، ص ۱۰۵: «و هو مذهب المرتضی فی خلاقه و شرح الرسالة»). محقق حلی، علاوه و شهید اول نیز بسیار در کتب خود، شرح الرسالة (برای نمونه: المعتمد، ج ۱، ص ۸۲؛ تذکره الفقهاء، ج ۲، ص ۱۵۳؛ ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۱۸۳) و در مواردی - وُلُو اندک - نیز «مسائل الخلاف» را مطرح کرده اند، (المعتمد، ج ۱، ص ۱۴۵؛ مختلف الشیعه، ج ۱، ص ۴۳۵؛ ذکری الشیعه، ج ۲، ص ۲۷۵).

مؤید اینکه این دو، دو کتاب مختلف هستند این است که ظاهر عنوان «شرح الرسالة» این است که شرح رساله‌ای است در حالی که ظاهر عنوان «مسائل الخلاف» شرح رساله‌ای 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 عامه و خاصه نگاشته است. البته محتمل است مسائل الخلاف ابتدائاً، رساله‌ای بوده که شرح آن نیز توسط سید مرتضی نگاشته شده است و از همان شرح، گاهی تعبیر به «شرح الرسالة» و گاهی به اختصار تعبیر به «مسائل الخلاف» می‌شده است؛ لذا نکته اخیر فقط به عنوان مؤید ذکر شد.

گرچه در زبدة البیان خلاف این مطلب را قائل است.<sup>۱</sup>

**دلیل قول دوم: صحیحۀ حلبی و موثقهٔ أبی بصیر**

عمده دلیل این قول، صحیحۀ عبید الله حلبی و موثقهٔ أبی بصیر است:

- و سأل عبید الله بن علی الحلبي أبا عبد الله عليه السلام «عن الحائض ما يحل لزوجها منها قال: تنزّر بإزار إلى الركبتين وتخرج سرتها ثم له ما فوق الإزار.»<sup>۲</sup>
- عنه (علی بن الحسن) عن علی بن أسباط عن عمه یعقوب بن سالم الأحمر عن أبی بصیر عن أبی عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن الحائض ما يحل لزوجها منها قال: تنزّر بإزار إلى الركبتين وتخرج ساقها وله ما فوق الإزار.»<sup>۳</sup>

روایت دوم، موثقه است؛<sup>۴</sup> البته 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 بعید است

۱. زبدة البیان، ص ۳۲.

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۹۹، ح ۲۰۴؛ تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۵۴، ح ۱۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۳، ح ۲۲۵۷.

طریق فقیه به عبید الله حلبی که در مشیخه آمده، چنین است: «و ما کان فیہ عن عبید الله بن علی الحلبي فقد رویتہ عن أبی؛ و محمّد بن الحسن عليه السلام عن سعد بن عبد الله؛ و الحميريّ جميعاً عن أحمد و عبد الله ابني محمّد بن عيسى، عن محمّد بن أبی عمير، عن حماد بن عثمان، عن عبید الله بن علی الحلبي و رویتہ عن أبی؛ و محمّد بن الحسن، و جعفر بن محمّد بن مسرور عليه السلام عن الحسين بن محمّد بن عامر، عن عمه عبد الله بن عامر، عن محمّد بن أبی عمير، عن حماد بن عثمان، عن عبید الله بن علی الحلبي»، (کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، المشیخه، ص ۴۲۹-۴۳۰). طریق مذکور، صحیح است؛ لذا روایت صحیحۀ است؛ البته در سند روایت شیخ در تهذیبین، علی بن حسن بن فضال واقع شده که فطحی است (علی بن الحسن عن محمّد بن عبد الله بن زرارة عن محمّد بن أبی عمير عن حماد بن عثمان عن عبید الله الحلبي).

۳. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۵۴، ح ۱۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۳، ح ۲.

۴. مراد از الحسن بن علی، ابن فضال است که فطحی است، (فهرست الطوسی، ص ۲۷۲-۲۷۳، رقم ۳۹۲). همچنین دربارهٔ علی بن اسباط گفته شده فطحی بوده و بر همان مذهب مرده است، (رجال الکشي، ص ۵۶۲، رقم ۱۰۶۱)؛ اما نجاشی رجوع او از فطحیه را تصریح کرده است، (رجال النجاشي، ص ۲۵۳، رقم ۶۶۳).

که ابوبصیر روایت را از عبید الله الحلبی نقل کرده باشد، خصوصاً که با حضرت در ارتباط بوده است.<sup>۱</sup> در نقل ابوبصیر به جای «سرتها» عبارت «ساقها» یا «ساقیها»<sup>۲</sup> ذکر شده که یکی از آنها مصحف دیگری است و به احتمال قوی تر «سرتها» صحیح باشد.<sup>۳</sup>

### مناقشه آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی در بررسی قول دوم (حرمت استمتاع از ناف تا زانو)، با بیان معارض برای این دو روایت، به حلّ تعارض پرداخته است.

۱. در مؤثقه ابی بصیر تعبیر «سئل» به کار رفته و بعید است که ابی بصیر از حلبی روایت را شنیده باشد و نام او را به عنوان راوی مباشر نبرده باشد. مؤید اینکه ابو بصیر در مجلس سؤال بوده و از حلبی نقل روایت نکرده، این است که در هیچ سندی ابو بصیر - چه مراد از او لیث المرادی باشد، چه یحیی الاسدی باشد - از عبید الله حلبی روایت نقل نکرده است؛ لذا بعید است که در این روایت از حلبی نقل کرده باشد.

۲. از مجموع روایاتی که از ابی بصیر (یحیی الاسدی) نقل شده این مطلب استفاده می شود که وی بسیار به انعمه علیه السلام نزدیک بوده است. شاهد آن این است که تنها در کافی شریف، بیش از هفتصد روایت از او نقل شده که بی واسطه از امام صادق علیه السلام نقل کرده است، در حالی که این رقم درباره زراره به دوست و اندی می رسد با اینکه زراره نیز مانند ابو بصیر (یحیی 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، (رجال النجاشی، ص ۱۷۵، رقم ۴۶۳؛ و ص ۴۴۱، رقم ۱۱۸۸). این رقم در مورد عبید الله حلبی کمتر از پانصد روایت است.

لذا چنان که استاد در برخی مباحث از جمله مباحث رجالی خود فرموده است، ابی بصیر (یحیی الاسدی) از برخی بزرگان اصحاب مانند زراره نیز به امام علیه السلام نزدیک تر بوده و این به دلیل موقعیت زراره و حساسیت عامه نسبت به او بوده؛ لذا روایاتی که از ابی بصیر درباره مقامات و کرامات انعمه 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 زراره این رقم به هفتاد روایت نمی رسد) و در عدد رکعات نمازهای یومیه و نوافل آن نیز نظر امامیه بر روایات ابی بصیر که دالّ بر ۵۱ رکعت بودن است، مستقر شده، نه روایات زراره که دالّ بر ۴۶ رکعت بودن آن است که در پیام امام صادق علیه السلام به زراره که توسط «عبید بن زراره» به «زاره» 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 اقوی بودن این احتمال، آن است که وقتی گفته می شود: «تا زانوها لنگ ببندد»، انس ذهنی بیشتر چنین است که ساق پا بیرون باشد، نه اینکه ناف بیرون باشد.



**مطلب اول:** وجود روایات معارض با صحیحہ حلبی و موثقہ أبی بصیر

ایشان فرموده است: دسته‌ای از روایات صحیحہ و غیر صحیحہ، تصریح به جواز استمتاع به «ما دون فرج» و از جمله «ما بین السرة و الركبة» دارند، و از طرف دیگر ظهور دو روایت مذکور، اثبات ممنوعیت برای «ما بین السرة و الركبة» است که مخالف روایات مجوزہ است.<sup>۱</sup>

**مطلب دوم:** حلّ تعارض

ایشان برای حلّ مشکل، دو راه حلّ ارائه داده است:<sup>۲</sup>

**راه اول:** حمل روایات حرمت بر کراهت

۱. به واسطه صراحت اخبار مجوزہ در جواز، از ظهور صحیحہ حلبی و موثقہ أبی بصیر در حرمت «ما بین السرة و الركبة» دست برداریم و آن را حمل بر کراهت کنیم، که ظاهراً همین راه حل صحیح است؛ زیرا مقتضای جمع عرفی بین نصّ و ظاهر است.

**راه دوم:** حمل روایات حرمت بر تقیه

۲. اخبار دالّ بر حرمت استمتاع از ناف تا زانو به سبب موافقت با عامه، حمل بر تقیه گردد و قائل به جواز بدون کراهت استمتاع به غیر فرج شویم.

**اشکال بر آقای خونی**

اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا:

**اشکال اول:** اختلافی بودن مسئله در عامه

اولاً، ایشان درباره حمل بر تقیه بیان روشنی ارائه نکرده است، در حالی که مسئله در بین عامه نیز محل اختلاف است<sup>۳</sup> و هر دو طرف قائل دارد.

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۷، ص ۳۶۰.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۷، ص ۳۶۰-۳۶۱.

۳. الخلاف، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷: «مباشرة المرأة فيما فوق السرة و تحت الركبة إلى القدم مباح، بلا خلاف و ما بین السرة إلى الركبة غیر الفرج فيه خلاف. فعندنا أنه لا بأس به و اجتنابه أفضل. و به قال محمد بن الحسن، و مالك و اختاره أبو إسحاق المروزي. و قال الشافعي و أصحابه، و الثوري، 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 دو را در یک کلام واحد جمع کرد و صدر و ذیل آن کلام از نظر عرف متناقض نباشد.

با توجه به مطالب ذیل می‌توان اشکال به مرحوم آقای خوئی را تمام دانست:

در زمان امام صادق علیه السلام فتاوی مالک مطرح و مورد حمایت حکومت بوده، و فتوای مالک نیز حکم به جواز بوده است. طبق نقل شیخ طوسی علاوه بر مالک، کسانی مانند محمد بن حسن شیبانی 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 زمره قائلین به حرمت دانسته است:

قبل از علامه حلی، ابن حزم نیز مالک و ابو حنیفه را قائل به حرمت استمتاع از ناف تا زانو دانسته است، (المحلی بالأثار، ج ۱، ص ۳۹۵، مسألة ۲۶۰).

لذا دو روایت دال بر حرمت، موافق با فتوای ابو حنیفه است و ممکن است با لحاظ کوفی بودن حلبی (رجال النجاشی، ص ۲۳۰-۲۳۱، رقم ۶۱۲) این دو روایت را حمل بر تقیه کرد.

در میان عاقله، ابوحنیفه که فردی مؤثر در اهل کوفه بوده، قائل به حرمت استمتاع از ناف تا زانو در زمان حیض بوده، (الخلاف، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷؛ منتهی المطلب، ج ۲، ص ۳۵۸-۳۵۹؛ المحلی بالأثار، ج ۱، ص ۳۹۵، مسألة ۲۶۰)؛ اما فتوای مالک که در زمان امام صادق علیه السلام مورد حمایت حکومت بوده مورد اختلاف است. طبق نقل شیخ طوسی (الخلاف، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷) او قائل به جواز استمتاع از ناف تا زانو بوده و طبق نقل ابن حزم و علامه حلی (المحلی بالأثار، ج ۱، ص ۳۹۵، مسألة ۲۶۰؛ منتهی المطلب، ج ۲، ص ۳۵۸-۳۵۹) او قائل به حرمت بوده است؛ لذا معلوم نیست که روایات حلبی و ابی بصیر که دال بر حرمت استمتاع هستند به جهت تقیه بوده است. خصوصاً که طبق نقل علامه حلی افراد دیگری از عاقله نیز قائل به جواز هستند:

منتهی المطلب، ج ۲، ص ۳۵۸-۳۵۹: «و اختلف في الاستمتاع بينهما، فقال أكثر علمائنا بالكرهية دون التحريم. و قال أحمد: هو مباح، و هو قول عكرمة، و عطاء، و الشعبي، و الثوري و إسحاق و الأوزاعي و أبو ثور و داود و محمد بن الحسن و الثخفي و أبو إسحاق المروزي و ابن المنذر. و قال الشیخ المرتضی بالتحريم، و هو اختيار أبي حنيفة و مالك و الشافعي و أبي يوسف.»

البته اینکه شافعی و اصحابش قائل به حرمت شده‌اند، ارتباطی با تقیه در زمان امام صادق علیه السلام ندارد؛ لذا در مقام، قول او و اصحابش در زمره موافقین حرمت، برای اثبات شهرت به حساب نمی‌آید. ممکن است گفته شود که با توجه به مطالب فوق، به کلام شیخ طوسی در تهذیبین اشکال وارد خواهد شد؛ زیرا ایشان فرموده است که یکی از راه‌های حل تعارض اخبار، حمل روایات حرمت بر تقیه است، (الاستبصار، ج ۱، ص ۱۲۹؛ تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۵۵).

اما پاسخ این است که در حقیقت ایشان در صدد رفع تنافی بوده است و احتمال تقیه هم برای رفع تنافی کافی است؛ اما این به این معنا نیست که به صورت قطعی روایات عدم حلیت را حمل بر تقیه و طرح کنیم تا در نتیجه، حمل بر کراهت، نفی شود.

مثلاً اگر در دو روایت تعابیر «لابأس» و «فیه بأس» وجود داشته باشد، جمع بین آنها در کلام واحد سبب تناقض عرفی می‌شود؛<sup>۱</sup> لذا داخل در اخبار علاجیه می‌شوند. در اینجا نیز راوی در روایت عبید الله الحلبی سؤال پرسیده: «فی الحائض ما یحلّ لزوجها منها»<sup>۲</sup> و حضرت در پاسخ او فرموده‌اند: «له ما فوق الإزار» و از آنجا که جواب، ناظر به سؤال است، منطوق و مفهوم فرمایش امام (ره) چنین است: «یحلّ له ما فوق الإزار و لایحلّ له ما تحت الإزار». از طرف دیگر در روایت عبدالملک بن عمرو آمده: «ما یحلّ للزجل من المرأة و هی حائض قال: کلّ شیء غیر الفرج»<sup>۳</sup> که معنای آن چنین است: «یحلّ له کل شیء غیر الفرج»، و اگر این دو روایت در یک کلام واحد جمع شوند، عرف آن کلام را متناقض می‌دانند: «یحلّ له ما فوق الإزار و لایحلّ له ما تحت الإزار و یحلّ له کل شیء غیر الفرج»؛ بنابراین جمع بین دو روایت، عرفی نیست و باید به اخبار علاجیه مراجعه کرد.

مرحوم آقای خوئی این مبنا را در روایات متعدّد تطبیق کرده است<sup>۴</sup> ولی در مقام این مبنا 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 الخوئی، ج ۱۷، ص ۲۳۶؛ دراسات فی علم الأصول، ج ۲، ص ۳۴۳.

استاد الله معتقدند که این نظر، قبل از ایشان نیز مطرح بوده است.

برای نمونه می‌توان مرحوم آقای نائینی را نام برد، (أجود التقریرات، ج ۱، ص ۵۳۶).

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۹۹، ح ۲۰۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۳، ح ۱.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۵۳۹، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۲، ح ۴.

۴. برای نمونه: موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱۷، ص ۲۳۶؛ وح ۲۲، ص ۱۹۴، ۲۴۳ و ۳۵۲؛ وح ۲۳، ص ۵۴ و

۱۳۵؛ وح ۲۴، ص ۲۴۴، ۲۴۴، ۶۳ و ۴۴۷؛ وح ۲۷، ص ۳۶۲؛ وح ۲۸، ص ۴۸۸؛ وح ۲۹، ص ۳۳۵؛ وح ۳۲،

ص ۱۰۹ و ۳۱۵.

### قول سوم: حرمت جماع در قُبَل و دُبُر

قول سوم، حرمت جماع در قُبَل و دُبُر است. از ظاهر کلمات جماعت کثیری از فقها استفاده می‌شود که فرقی بین قُبَل و دُبُر نیست و وطی هر دو در زمان حیض حرام است.

در هدایه صدوق چنین تعبیر شده است: «متی اغتسلت علی ذلك، حلّ لزوجها أن يأتيها»<sup>۱</sup> و همین مضمون در فقه رضوی<sup>۲</sup> نیز وجود دارد و در مقنع صدوق آمده است: «إذا وقع الرجل علی امرأته و هی حائض، فإنّ علیّه أن يتصدق»<sup>۳</sup>. لفظ «اتیان» و «وقع علی المرأة» از الفاظ عامه و مشترک معنوی بین وطی در قُبَل و دُبُر است و اختصاصی به وطی در قُبَل ندارد؛ لذا در جریان بسیاری از احکام مترتب بر دخول، بین قُبَل و دُبُر فرقی نیست و در اثبات این عدم فرق، به عمومیت این الفاظ و مشابهات آن تمسک شده است.<sup>۴</sup>

در مقنعه<sup>۵</sup>، الجمل و العقود<sup>۶</sup> و مبسوط<sup>۷</sup> شیخ، مراسم<sup>۸</sup>، اشاره السبق<sup>۹</sup>، جامع یحیی ابن سعید<sup>۱۰</sup>، موجز ابن فهد<sup>۱۱</sup> و محرّراو<sup>۱۲</sup>، «وطی حائض» حرام دانسته شده و

۱. الهدایه (شیخ صدوق)، ص ۹۹.

۲. فقه الرضا (علیه السلام)، ص ۱۹۳: «متی ما اغتسلت علی ما وصفت حلّ لزوجها أن يأتيها».

۳. المقنع (شیخ صدوق)، ص ۵۱.

۴. الخلاف، ج ۴، ص ۳۳۸؛ تذکرة الفقهاء (جواب قدیم)، ص ۵۷۶؛ مختلف الشیعة، ج ۴، ص ۱۵۳؛ مدارک الأحکام، ج ۸، ص ۴۰۷؛ ذخیره المعاد، ج ۲، ص ۶۱۸؛ الحدائق الناضرة، ج ۱۵، ص ۳۶۵؛ مستند الشیعة، ج ۱۳، ص ۲۳۵؛ جواهر الکلام، ج ۲۰، ص ۳۵۱. (رک: المقنعة (شیخ مفید)، ص ۷۷۶؛ النهایة (شیخ طوسی)، ص ۶۹۰؛ المذهب (ابن بزاج)، ج ۲، ص ۵۲۵؛ مختلف الشیعة، ج ۹، ص ۱۷۴-۱۷۵).

۵. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۴.

۶. الجمل و العقود، ص ۴۴.

۷. المبسوط، ج ۱، ص ۴۱.

۸. المراسم، ص ۴۳.

۹. إشارة السبق، ص ۶۸.

۱۰. الجامع للشرائع، ص ۴۱.

۱۱. الرسائل العشر (ابن فهد حلّی)، ص ۴۶.

۱۲. الرسائل العشر (ابن فهد حلّی)، ص ۱۴۱.

در انتصار، مهذب<sup>۱</sup> و غنیة<sup>۲</sup> نیز برای «وطی حائض» اثبات کفارہ شده است،<sup>۳</sup> و با توجه به اینکه «وطی» اعم از وطی در قبل و دبر است، کلمات این بزرگان نیز ظاهر در حرمت وطی در دبر حائض است.<sup>۴</sup>

### قول چهارم: اختصاص حرمت جماع به قبل

قول چهارم، حرمت جماع در خصوص قبل زن حائض است. عدۀ کثیری از فقها همچون شیخ طوسی<sup>۵</sup>، مرحوم طبرسی<sup>۶</sup>، قطب راوندی<sup>۷</sup>، علامه حلی<sup>۸</sup>، محقق

۱. الانتصار، ص ۱۲۶: «و مما انفردت الإمامية به: إيجابها على من وطئ زوجته في أول الحيض».

البته طبق مبنای استاد<sup>۹</sup> نمی‌توان عبارت مرحوم سید مرتضی را دارای اطلاق دانست؛ زیرا در مقام بیان شرایط وطی حرام نیست؛ بلکه با مفروض لحاظ کردن حرمت وطی، به کفارۀ مترتب بر وطی حرام پرداخته؛ لذا نمی‌توان استظهار کرد که در این عبارت کدام وطی در نظر ایشان حرام است. این مشکل در مورد عبارات سایر فقهای که نام آن‌ها در متن آمده وجود ندارد.

۲. المهذب (ابن براج)، ج ۱، ص ۳۵.

۳. غنیة النزوع، ص ۳۹.

۴. استاد<sup>۱۰</sup>: البته چون این حمزه در غیر حال حیض نیز وطی در دبر را حرام می‌داند (الوسیلة، ص ۳۱۳)، فتوای ایشان در محل بحث ما چندان مفید نیست، (الوسیلة، ص ۵۸).

استاد<sup>۱۱</sup> در مبحث قبل (وطی زوجه در دبر) فرموده است که مرحوم صدوق نیز قائل به حرمت وطی دبر است، (کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۸، ح ۴۶۲۹: قال رسول الله ﷺ: «محاش نساء أمتی علی رجال أمتی حرام»؛ لذا شیخ صدوق را نباید از قائلین به قول سوم دانست.

۵. این استظهار در مورد همه کتاب‌های مطرح شده در متن مفید است که صاحبان کتب مذکور، وطی دبر را ذاتاً حرام ندانند؛ لذا اگر فتوای آن‌ها در مورد وطی در دبر غیر حائض معلوم نباشد، نمی‌توان حرمت وطی دبر حائض بما هو حائض را به این عدۀ نسبت داد.

فقهای که تا زمان محقق حلی نام آن‌ها در زمرۀ مجوزین وطی دبر توسط استاد<sup>۱۲</sup> در مبحث قبلی آمده، عبارت‌اند از: مرحوم کلینی، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابن ادریس، مرحوم طبرسی، ابن زهره و محقق حلی.

اما موارد مشکوک برای مقام، چندان مفید نیست؛ مانند سلا، ابن براج و صاحب إشارة السبق.

۶. الخلاف، ج ۱، ص ۲۲۶ التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۲۰.

۷. مجمع البیان، ج ۲، ص ۵۶۳.

۸. فقه القرآن (راوندی)، ج ۱، ص ۵۳.

۹. تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۲۶۴؛ تلخیص المرام، ص ۹؛ منتهی المطلب، ج ۲، ص ۳۸۵.

کرکی<sup>۱</sup> و بسیاری از متأخرین<sup>۲</sup> قائل به جواز وطی در دبر حائض - اعم از جواز بالمعنی الأخص و کراهت - هستند.

### شاذ نبودن «حرمت وطی در دبر حائض» در فتوای قدماء

شیخ طوسی<sup>۳</sup> و مرحوم طبرسی<sup>۴</sup> بر جواز وطی در دبر حائض ادعای اجماع کرده‌اند. صاحب جواهر نیز فرموده است: «و کذا [يجوز الوطی] فیما بینهما [ای السرة و الركبة] حتی الوطء فی الدبر علی المشهور فی الجملة شهرة کادت تكون إجماعاً». «ممکن است گفته شود که مرحوم راوندی نیز در زمره مدعیان اجماع است؛ اما چنین نیست.

توضیح مطلب: مرحوم راوندی ابتدا جواز را موافق مذهب دانسته<sup>۵</sup> و در عبارات بعدی فرموده است: «و المختلف فيه ما بین السرة و الركبة غیر الفرج و الظاهر أن هذا أيضا مباح».

ظاهر عبارت اول ایشان، اجماعی بودن اختصاص حرمت وطی حائض به وطی در «قُبُل» است. البته مراد از «و المختلف فيه» در عبارت دوم، اختلاف بین المسلمین اعم از شیعه و سنی است و منافاتی با اجماع امامیه که مستفاد از عبارت اول است، نخواهد داشت؛ ولی موافق مذهب بودن با استظهار اباحه (و الظاهر

۱. جامع المقاصد، ج ۱، ص ۳۱۹: «أجمع علماء الإسلام علی تحریم وطء الحائض قبلاً». محقق کرکی در ذیل عبارت علامه در قواعد (و یحرم علی زوجها وطؤها قبلاً بدون اشکال به قید «قبلاً» فرموده است: «أجمع علماء الإسلام علی تحریم وطء الحائض قبلاً» و در قبل یا بعد از این مطلب، انکار یا تردیدی نسبت به کلام علامه ابراز نکرده است؛ لذا کلام علامه را پذیرفته است.

۲. برای نمونه: کشف اللثام، ج ۲، ص ۱۱۳؛ الحدائق الناضرة، ج ۳، ص ۲۶۴؛ ریاض المسائل، ج ۱، ص ۳۰۷؛ أنوار الفقاهة، کتاب الطهارة، ص ۲۵۰؛ جواهر الکلام، ج ۳، ص ۲۲۸؛ مصباح الفقه، ج ۴، ص ۱۴۴.

۳. الخلاف، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷؛ التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۲۰.

۴. مجمع البیان، ج ۲، ص ۵۶۳.

۵. جواهر الکلام، 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 و لذا از تعبیر «الظاهر» استفاده کرده است. پس باید موافقت با مذهب را در 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 هر چند که اشتها جواز بین متأخرین قوی است ولی قول به حرمت در بین قدام قول شاذی نبوده و ظاهر کلمات عده‌ای از قدام و برخی از متأخرین، عدم فرق بین مخرجین است؛ لذا لازم است که به بررسی روایات پرداخته شود.

### بررسی روایات مسئله

روایات تمتع از حائض را می‌توان به شش دسته تقسیم کرد:

**دسته اول (موثقه عبد الرحمن):** حرمت مطلق استمتاع از حائض

دسته اول، روایات دال بر حرمت مطلق استمتاع از حائض است که تنها موثقه عبد الرحمن در این دسته قرار دارد. در سند این روایت، علی بن الحسن بن فضال قرار دارد که فطحی و البته ثقه<sup>۱</sup> است؛ لذا روایت موثقه است.

و بهذا الإسناد<sup>۲</sup> عن علی بن الحسن عن العباس بن عامر و جعفر بن

محمد بن حکیم عن أبان بن عثمان عن عبد الرحمن بن أبی عبد

الله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ما يحل له من الطامث

قال: لا شيء حتى تطهر.»<sup>۳</sup>

این روایت مطابق قول اول از امامیه است، که قول شاذی بود و چنان که در بررسی اقوال بیان شد، منسوب به عبید سلمانی بود و صاحب بلابل القلاقل نیز به آن فتوا داده بود.

۱. رجال النجاشی، ص ۲۵۷.

۲. مراد از «و بهذا الاسناد» در این سند عبارت است از: «ما أخبرني به جماعة عن أبي محمد هارون بن موسى عن أبي العباس أحمد بن محمد بن سعيد، که در اسناد قبلی آمده است، (تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۲، ح ۵).

۳. تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۵، ح ۱۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۰، ح ۱۲.

توجه فتوای شهید اول (کراهت مطلق تمتع از حائض در غیر قُبُل) بالحاظ موثقه عبد الرحمن تنها فقیه‌ای که جمیع استمناعات از حائض (غیر از قُبُل) را مکروه دانسته شهید اول است.<sup>۱</sup>

ممکن است که استناد ایشان به این روایت و جمع آن با روایات مجوزه باشد؛ یعنی با توجه به حلیت تمتعات غیر از قُبُل که از روایات مجوزه استفاده می‌شود، موثقه عبد الرحمن را حمل بر کراهت کرده است.

### اشکال بر فتوای شهید اول

البته چنین استفاده‌ای از اخبار، صحیح نیست؛ زیرا:

### اشکال اول: ناسازگاری عدم حلیت با کراهت ضعیف

اولاً، با توجه به سؤال سائل (مَا يَحِلُّ لَهُ؟)، مراد از «لا شیء حتی تطهر» در موثقه، همان «لا یَحِلُّ شیء» است که ظهورش در حرمت یا کراهت شدید است، خصوصاً که سؤال سائلین از اصل جواز بوده و نسبت به کراهت ضعیف اهمیت داده نمی‌شود. در مقام اگر به قرینه روایات جواز تمتع از حائض (جز قُبُل) از این تعبیر، حرمت استفاده نشود، حتماً باید کراهت شدید مراد باشد<sup>۲</sup>، در حالی که شهید اول، ادعای کراهت شدید نکرده بود. در حقیقت، مسئله ما نظیر تخصیص عام

۱. اللعة الدمشقیة، ص ۲۷.

۲. استفاده از تعبیر «لا یَحِلُّ» برای «کراهت شدید» گریه متعارف نیست، اما ممکن است در مواردی مانند موارد ذیل، چنین معنایی استظهار شود یا محتمل باشد:

وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۴۴۶، ح ۲: محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن محمد بن أحمد عن السندی بن محمد عن أبي البختری عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا یحل منع الملح والتار.»

وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۳۴۶، ح ۱۰: وَ عن عبد الله بن جعفر عن صفوان بن یحیی عن عبد الله بن مسکان عن الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دواء یعجن بالخمیر لا یجوز أن یعجن به إتما هو اضطرار فقال: لا والله لا یحل للمسلم أن ینظر إلیه فکیف یتداوی به وإتما هو بمنزلة شحم الخنزیر الذي یقع فی کذا وکذا لا یکمل إلا به فلا شفی الله أحدا شفاه خمر أو شحم خنزیر.»

مستدرک الوسائل، ج ۱۶، ص ۲۵۶، ح ۱۹۷۸۴: أبو القاسم الکوفي فی کتاب الأخلاق، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الضیافة ثلاثة أيام فما دونها ولا یحل للمسلم أن یقیم عند أخیه حتی یرمله قبل: یا رسول الله کیف یرمله قال: إذا لم یبق معه شیء یقوته.»



است که باید استغراق عرفی در عام محفوظ بماند و بخش قابل توجهی بیش از نصف مصادیق، تحت عام باقی بماند و مجرد بقاء اندکی بیش از نصف مصادیق، کافی نیست. در مقام نیز تعبیر «لا یحلّ» با کراهت ضعیف نمی‌سازد، بلکه باید اگر مراد از «لا یحلّ»، حرمت نیست، حداقل نزدیک به حرمت باشد، چنان‌که در تخصیص عام نیز باید مقدار باقی تحت عام عرفاً امری نزدیک به عام باشد نه اینکه کمی بیش از نصف باشد.

**اشکال دوم:** عدم امکان حمل جواز بر کراهت شدید بدون تنبّه به آن  
ثانیاً، حتی اگر شهید اول ملتزم به کراهت شدید شود، لازمه‌اش این است که حلیت مستفاد از همه روایات جواز تمتّع از حائض، حمل بر کراهت شدید شود در حالی که اگر در همه این روایات (شش دسته) اعم از روایات حلیت تمتّع از غیر قبل<sup>۱</sup>، عدم حلیت از ناف تا زانو<sup>۲</sup> و مانند آن<sup>۳</sup> به کراهت شدید ملتزم شویم، با تعبیر حلیت و مشابهاً آن نمی‌سازد و همچنین بعید است که در هیچ‌یک از این مراحل از تمتّعات، به کراهت شدید توجهی داده نشود.

**معنای مختار در موثقه عبد الرحمن:** حرمت همه مراتب وطی در قبل  
لذا با توجه به روایات حلیت تمتّع از حائض (جز قبل)، همان‌طور که شیخ طوسی فرموده است، مراد از «لا شیء»، «لا شیء له من الوطء فی الفرج»<sup>۴</sup> است؛ یعنی هیچ

۱. عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يأتي المرأة فيما دون الفرج وهي حائض قال: لا بأس إذا اجتنب ذلك الموضع»، (تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۴، ح ۱۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۲، ح ۶).

۲. عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «في الحائض ما يحلّ لزوجه منها قال: تنثر بازار إلى الركبتين و تخرج سرتها ثم له ما فوق الإزار»، (کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۹۹، ح ۲۴؛ تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۴، ح ۱۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۳، ح ۲۵۷).

۳. رک: روایات آتی (دسته ششم).

۴. تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۵.

البته مرحوم شیخ طوسی در استبصار (ج ۱، ص ۱۳۰) علاوه بر این وجه، دو وجه دیگر را نیز مطرح کرده است: «و الوجهان الأولان اللذان ذکرناهما فی الأخبار المتقدمه ممکنان ایضاً فی هذا الخبر» دو وجهی که در این عبارت به آن اشاره شده چنین است: «فالوجه فی هذه الأخبار أحد شئین أحدهما أن نحملها علی ضرب من الاستحباب والأولة علی الجواز ورفع الحظر والثاني أن نحملها علی ضرب

مرتبه‌ای از مراتبِ وطی در فرج حائض جایز نیست، خواه به مقدار ختنه‌گاه باشد یا بیشتر و خواه در اوائل حیض باشد یا اواخر آن؛ لذا این روایت تنها بر حرمت صور مختلفِ وطی در قُبُلِ حائض دلالت دارد و ناظر به سایر استمتاعات نیست.

**دسته دوم (مؤثقه حجاج):** لزوم پوشیدن پیراهن توسط حائض هنگام استمتاع دسته دوم، روایاتِ دالّ بر لزوم پوشیدن پیراهن توسط حائض هنگام استمتاع است که تنها مؤثقه حجاج در این دسته قرار دارد:

عنه<sup>۱</sup> عن العباس بن عامر عن حجاج الخشاب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض والتفشاء ما يحلّ لزوجها منها قال: تلبس درعا<sup>۲</sup> ثم تضطجع معه.»<sup>۳</sup>

این روایت، مؤثقه است؛<sup>۴</sup> ولی قائلی به مضمون آن در بین امامیه یافت نشد.<sup>۵</sup>

**دسته سوم (صحیح حلی و مؤثقه ابی بصیر):** حرمت استمتاع از ناف تا زانو دسته سوم، روایاتِ دالّ بر حرمت استمتاع از ناف تا زانوی حائض است:

• صحیح حلی عبید الله حلی: «... عن أبي عبد الله عليه السلام: في الحائض ما يحلّ لزوجها منها قال: تنزّر بإزار إلى الركبتين وتخرج سروتها ثم له ما فوق الإزار.»<sup>۶</sup>

من التقيّة لأنها موافقة لمذاهب كثيرة من العامة.

لذا اشکال در متن، به وجه اولّ شیخ طوسی در استبصار نیز وارد است.

۱. ضمیر در این سند با توجه به اسناد قبلی تهذیب به «علی بن الحسن بن علی بن فضال» برمی‌گردد.

۲. «درع المرأة قميصها»، الصحاح، ج ۳، ص ۱۲۰۶.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۵۵، ح ۱۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۴، ح ۳.

۴. در سند روایت، علی بن الحسن بن فضال فطحی و ثقه واقع است؛ لذا روایت مؤثقه است؛ عنه (علی بن الحسن) عن العباس بن عامر عن حجاج الخشاب قال: ....

۵. شیخ طوسی در استبصار (ج ۱، ص ۱۲۹) در مورد این روایت و روایات حلی و ابی بصیر که در دسته سوم خواهد آمد، فرموده است: «فالوجه في هذه الأخبار أحد شينين أحدهما أن نحملها على ضرب من الاستحباب والأثلة على الجواز ورفع الحظر والثاني أن نحملها على ضرب من التقيّة لأنها موافقة لمذاهب كثيرة من العامة.» مشابه همین مطلب در تهذیب نیز آمده است، (تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۵۵).

۶. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۹۹، ح ۲۰۴؛ تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۵۴، ح ۱۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۳، ح ۲۲۵۷؛ جامع احادیث الشیعة، ج ۲، ص ۵۳۲، ح ۲۴.



مراد از احمد بن محمد، «احمد بن محمد بن عیسی» و مراد از «برقی»، «محمد بن خالد برقی» است؛ ولی سند مرسل است؛ زیرا اسماعیل جعفری در زمان امام صادق علیه السلام از دنیا رفته<sup>۱</sup> ولی «محمد 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؛<sup>۲</sup> لذا در سند، سقطی رخ داده و حدیث مرسل است و دلیل سقط این است که در نقل روایت در برخی از کتب، تعلیق صورت

۱. خلاصة الأقوال، ص ۸، رقم ۳.

۲. در هیچ یک از اسناد روایی، محمد بن خالد برقی از امام صادق علیه السلام بدون واسطه روایتی نقل نکرده است و نقل‌های با یک واسطه او نیز از صفار اصحاب امام صادق علیه السلام است، مانند وهب بن وهب، متوفای ۲۰۰ قمری (الطبقات الکبری، ج ۷، ص ۲۳۹ - ۲۴۰، رقم ۳۴۹۱) یا ۲۰۱ قمری (أخبار القضاة، ج ۲، ص ۲۶۹)، حفص بن غیاث، متوفای ۱۹۴ یا ۱۹۵ قمری (سیر أعلام النبلاء، ج ۹، ص ۳۳ - ۳۴) و حفاد بن عیسی، متوفای ۲۰۹ قمری (رجال النجاشی، ص ۱۴۳). او از اصحاب حضرت جواد علیه السلام محسوب می‌شود و با حضرت مکاتبه هم داشته است، (تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۲۸، ح ۱۰؛ تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۹۵، ح ۵)؛ لذا با لحاظ مجموع این قرائن، بعید است که بی‌واسطه از امام صادق علیه السلام نقل کند.

از سویی، او از کسانی مانند ابن ابی عمیر، متوفای ۲۱۷ قمری (رجال النجاشی، ص ۲۱۷)، حسن بن محبوب، متوفای ۲۲۴ قمری (رجال الکنتی، ص ۵۸۴، رقم ۱۰۹۴)، ابن فضال، متوفای ۲۲۴ قمری (رجال الکنتی، ص ۳۶) و محمد بن سنان (متوفای ۲۲۰ قمری (رجال النجاشی، ص ۲۲۹) نقل روایت کرده که این عده هیچ کدام بی‌واسطه روایتی از امام صادق علیه السلام نقل نکرده‌اند و چون محمد بن خالد از حیث طبقه نسبت به این عده متأخر است، لذا ظاهراً بعد از سال ۲۲۰ 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 نقل نکرده و در کتب رجال، او از اصحاب امام کاظم و امام رضا و امام جواد علیه السلام (رجال البرقی، ص ۵۰، ۵۴ و ۵۵؛ رجال الطوسی، ص ۳۶۳، ۳۶۴ و ۳۷۷) محسوب شده است. نه در زمره اصحاب امام هادی علیه السلام، همان‌طور که در هیچ سندی روایت بی‌واسطه از امام کاظم علیه السلام نیز از او نقل نشده است. برخی از مشایخ محمد بن خالد برقی عبارت‌اند از: نصر بن سويد، محمد بن سنان، قاسم بن عروه، فضالة بن ایوب، خلف بن حفاد، سعد بن سعد اشعری، وهب بن وهب (ابو البختری)، هارون بن جهم، عبد الله بن مغیره، عبد الله بن قاسم، سعدان بن مسلم و حفاد بن عیسی.

عمده این افراد از راویان امام صادق علیه السلام نیستند، بلکه با یک واسطه (مانند ابن ابی عمیر) یا بیش از یک واسطه از امام صادق علیه السلام روایت نقل کرده‌اند و مشایخی که از امام صادق علیه السلام بدون واسطه نقل کرده‌اند، اشخاصی هستند که بعد از حضرت نیز زنده بوده‌اند مانند وهب بن وهب، حفص بن غیاث.

گرفته و ناقل متوجه تعلیق آن نشده و سند را ناقص نقل کرده است.<sup>۱</sup>

### بررسی دلالی

ظاهر روایت آن است که تمام «ما بین السرة والركبة» حرام نیست؛ ولی مقدار مجاز از استمتاع را منحصر در تفخیز کرده، بنابراین استمتاع به الیتین و وطی حائض - اعم از قبل و دبر - جایز نیست؛ البته ممکن است استفاده شود که بالأولویه

۱. در برخی کتب روایی، گاهی نام برخی از راویان در ابتدای سند روایتی به انکاء برخی از اسناد قبلی، 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 متأخر 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 الطوسی، ص ۳۶، رقم ۴۶) یا اسماعیل بن عبد الخالق (رجال النجاشی، ص ۲۷، رقم ۵۰). در نتیجه شیخ طوسی وقتی خواسته این روایت را در تهذیب 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 با نام 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 ابان عن ...» یا «البرقی عن حمزة بن عبد الله عن جميل بن دراج عن ...» و در حقیقت سند مورد بحث چنین بوده: «البرقی عن ابان عن اسماعیل ...» یا «البرقی عن حمزة بن عبد الله عن جميل بن دراج عن اسماعیل ...»؛ اما مرحوم شیخ طوسی به جهت اینکه برقی در ابتدای سند سابق است و از سویی - چنانکه 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 ابان عن اسماعیل ...»

«البرقی عن القاسم بن عروة ...»

«البرقی عن ابن أبي عمير ...»

«البرقی عن صفوان ...»

«اسماعیل عن عمر بن حنظله ...»

استمتاع 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 ممنوع کرده و اطلاق عناوین مذکور شامل وطی در دبر هم می‌شود.

سه مورد از این عناوین عبارت‌اند از «اعتزال»، «قرب» و «اتیان» که در آیه شریفه «فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ»<sup>۱</sup> نیز وجود دارند و هفت عنوان دیگر اختصاص به روایات دارند که عبارت‌اند از: «غشیان»<sup>۲</sup>، «وطی»، «مجامعة»، «واقعة»، «الوقوع علیها»، «مس»، «ایقاب»<sup>۳</sup>.

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 وارده در قرآن**

**عنوان «اعتزال»**

• صحیحہ عبد الله بن سنان:

عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المستحاضة تغتسل ... ولا بأس أن يأتيها بعلها إذا شاء إلا أيام حيضها فيعتزلها زوجها»<sup>۴</sup>

• مرسله عوالی الثمالی:

«و روی آن أهل الجاهلية كانوا لا يؤاكلون الحائض ولا يشاربونها ولا يساكنونها في بيت كفعل اليهود فلما نزلت آية الحيض أخذ

۱. البقرة، ۲۲۲.

۲. «غشیه غشیاناً اُی جاءه ... غشیها غشیاناً: جامعها»، (الصالح، ج ۶، ص ۲۴۴۷).

۳. «وقب الشيء يقب وقبا أي دخل تقول: وقبت الشمس: إذا غابت ودخلت موضعها ... أوقبت الشيء: إذا أدخلته في الوقبه، القاموس: الوقب: نقرة في الصخرة يجتمع فيها الماء كالوقبة ... وكل نقرة في الجسد كنقرة العين والكثف ... ومن المحالة: ثقب يدخل فيه المحور»، (الصالح، ج ۱، ص ۲۳۴).

۴. الکافی، ج ۳، ص ۹۰، ح ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۱۷، ح ۲.

المسلمون بظواهرها ففعلوا كذلك فقال أناس من الأعراب يا رسول الله البرد شديد والثياب قليلة فإن أثرناهنّ بالثياب هلك سائر أهل البيت وإن استأثرنا بها هلكت الحيض فقال ﷺ أنا أمرتكم أن تعتزلوا مجامعتهنّ إذا حضنّ ولم آمركم بإخراجهنّ كفعل الأعاجم.<sup>۱</sup>

### عنوان «قرب»

#### • صحیحہ معاویہ بن عمار:

عن أبي عبد الله ﷺ قال: «المستحاضة تنظر أيامها، فلا تصلّي فيها، ولا يقربها بعلها».<sup>۲</sup>

در مؤثقه مالک بن أعین<sup>۳</sup> و صحیحہ عیص بن القاسم<sup>۴</sup> به همین مضمون اشاره شده است.

### عنوان «اتیان»

#### • صحیحہ معاویہ بن عمار:

عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله ﷺ قال: «المستحاضة ... لا يأتيها بعلها في أيام قرئها ... وهذه يأتيها بعلها إلا في أيام حيضها».<sup>۵</sup>

این روایت، ادامه همان روایت قبلی است که در عنوان «قرب» آورده شد. سایر

۱. عوالي اللاکهي، ج ۲، ص ۱۶، ح ۳۲؛ مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۳۹، ح ۱۳۵.

۲. الکافي، ج ۳، ص ۸۸-۸۹، ح ۲؛ وسائل الشيعه، ج ۲، ص ۲۸۳، ح ۲؛ و ص ۳۱۷، ح ۱؛ و ص ۳۷۱، ح ۱.

۳. عنه (علي بن الحسن) عن عمرو بن عثمان عن الحسن بن محبوب عن علي بن رباب عن مالك بن أعين قال: «سألت أبا جعفر ﷺ عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال: ينظر الأيام أني كانت تحيض فيها وحيضتها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الأيام من ذلك الشهر و يغشاها فيما سوى ذلك من الأيام ولا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها إن أراد»، تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۴۰۲، ح ۸۰؛ وسائل الشيعه، ج ۲، ص ۳۲۰، ح ۱۱.

۴. أحمد بن محمد بن عيسى عن صفوان عن عیص بن القاسم قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن رجل واقع امرأته وهي طامث قال: لا يلمس فعل ذلك فقد نهى الله أن يقربها قلت: فإن فعل أ عليه كفارة قال: لا أعلم فيه شيئا يستغفر الله تعالى»، تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۶۴، ح ۴۴؛ وسائل الشيعه، ج ۲، ص ۳۲۹، ح ۱.

۵. الکافي، ج ۳، ص ۸۸-۸۹، ح ۲؛ وسائل الشيعه، ج ۲، ص ۲۸۳، ح ۲؛ و ص ۳۱۷، ح ۱؛ و ص ۳۷۱، ح ۱.

روایات مشتمل بر عنوان «اتیان» چنین است:

۱. صحیحہ عبد الله بن سنان<sup>۱</sup> و مرسله دعائم<sup>۲</sup> و روایت جعفریات<sup>۳</sup> از اتیان نهی نموده است.
۲. مفهوم موثقہ ابن بکیر (یا مرسله علی بن یقطین)<sup>۴</sup> و روایت فقه رضوی<sup>۵</sup> بر حرمت اتیان حائض دلالت دارد.

۱. الکافی، ج ۳، ص ۹۰، ح ۵: علي بن إبراهيم عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المستحاضة تغتسل عند صلاة الظهر فتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر ولا بأس أن يأتيها بعلمها إذا شاء إلا أيام حيضها فيعتزلها بعلمها قال: و قال: لم تفعله امرأة قط احتساباً إلا عوفيت من ذلك.»

تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۴۰۱، ح ۷۷: عنه عن عبد الرحمن بن أبي نجران و محمد بن سالم عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: «المرأة المستحاضة التي لا تطهر قال: تغتسل عند صلاة الظهر فتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر و قال: لا بأس بأن يأتيها زوجها متى شاء إلا أيام قرنها و قال: لم تفعله امرأة قط احتساباً إلا عوفيت من ذلك.»

أيضاً: وسائل الشيعه، ج ۲، ص ۳۷۲، ح ۴.

۲. وروينا عنهم (صلوات الله عليهم): «أن من أتى حائضاً فقد أتى ما لا يحل له و...» دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۱۲۷؛ مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۱۸، ح ۳.

۳. «...» قال من أتى حائضاً فقد كفر»، الأشعثيات، ص ۲۵۰؛ مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۱۸، ح ۵.

۴. طبق نقل استبصار این روایت، مرسله علی بن یقطین است:

الاستبصار، ج ۱، ص ۱۲۵، ح ۲: و بهذا الإسناد عن علي بن الحسن بن فضال عن محمد و أحمد ابني الحسن عن أبيهما عن عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا انقطع الدم و لم تغتسل فليأتها زوجها إن شاء.»

اما طبق نقل تهذيب این روایت، مرسله علی بن یقطین است:

تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۶۶، ح ۴۸: و بهذا الإسناد عن علي بن الحسن بن محمد و أحمد عن أبيهما عن عبد الله بن بكير عن بعض أصحابنا عن علي بن يقطين عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا انقطع الدم و لم تغتسل فليأتها زوجها إن شاء.»

وسائل الشيعه هر دو سند را باهم نقل کرده است؛ یعنی ابتدا طبق نقل استبصار روایت را آورده و سپس سند تهذيب را آورده است (وسائل الشيعه، ج ۲، ص ۳۲۵، ح ۳؛ و ص ۳۹۵، ح ۲).

۵. «إذا دام دم المستحاضة و مضى عليها مثل أيام حيضها أتاها زوجها...» (فقه الرضا عليه السلام، ص ۱۹۲؛ مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۱۷، ح ۲).



۳. مؤثقه زرارہ<sup>۱</sup>، صحیحہ محمد بن مسلم<sup>۲</sup>، مؤثقه أبی بصیر<sup>۳</sup>، روایت محمد بن مسلم<sup>۴</sup>، حسنہ اسماعیل بن الفضل<sup>۵</sup>، معتبرہ عبد الملک بن عمرو<sup>۶</sup> و مرسلہ عوالی<sup>۷</sup> برای اتیان حائض، کفارہ یا استغفار اثبات کرده است.
۴. مؤثقه سعید بن یسار<sup>۸</sup> از اتیان زن، قبل از غسل نهی نموده است.
۵. صحیحہ أبی عبیدہ حداء<sup>۹</sup> اتیان زن حائض را پس از غسل فرج و تیمم مجاز دانسته است.

۱. عن زرارۃ عن أحدہما رضی اللہ عنہما قال: «سألته عن الحائض یأتیها زوجها قال: لیس علیہ شیء یتستغفر اللہ و لا یعود»، تہذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۶۵، ح ۴۶؛ وسائل الشیعہ، ج ۲، ص ۳۲۹، ح ۲.
۲. عن محمد بن مسلم قال: «سألته عن أنى امرأته و هی طامث قال: یتصدق بدینار و یتستغفر اللہ تعالی»، تہذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۶۳، ح ۳۹؛ وسائل الشیعہ، ج ۲، ص ۳۲۷، ح ۳.
۳. عن أبی بصیر عن أبی عبد اللہ رضی اللہ عنہ قال: «من أتى حائضا فعلیہ نصف دینار یتصدق بہ»، تہذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۶۳، ح ۴۰؛ وسائل الشیعہ، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۲۸، ح ۴.
۴. عن محمد بن مسلم قال: «سألته أبا جعفر رضی اللہ عنہ عن الزجل یأتی المرأة و هی حائض قال: یجب علیہ فی استقبال الحيض دینار...»، الکافی، ج ۷، ص ۲۴۳، ح ۲۰؛ وسائل الشیعہ، ج ۲، ص ۳۷۷-۳۷۸، ح ۱.
- بعید نیست کہ این روایت -چنانکہ مرحوم مجلسی (مرآة العقول، ج ۲۳، ص ۲۷۸) فرمودہ است- معتبر باشد؛ زیرا محمد بن جعفر و أبی حبیب کہ در سند این روایت وجود دارند، ہر دو قابل توثیق ہستند؛ چون محمد بن جعفر، مصنف محمد بن حفص است کہ با اکثر روایت ابراہیم بن ہاشم از او قابل توثیق است، و ابی حبیب نیز مروی عنہ ابن أبی عمیر است، (کتاب من لا یحضرہ الفقیہ، ج ۳، ص ۱۴۸، ح ۳۵۴۳).
۵. عن إسماعیل بن الفضل الهاشمی قال: «سألته أبا الحسن رضی اللہ عنہ عن رجل أتى أهله و هی حائض قال: یتستغفر اللہ و لا یعود»، الکافی، ج ۷، ص ۲۴۲، ح ۱۳؛ وسائل الشیعہ، ج ۲، ص ۳۷۸، ح ۲.
۶. عن عبد الملک بن عمرو قال: «سألته أبا عبد اللہ رضی اللہ عنہ عن رجل أتى جاریتہ و هی طامث قال: یتستغفر ربہ قال عبد الملک: فإن الناس یقولون: علیہ نصف دینار أو دینار فقال أبو عبد اللہ رضی اللہ عنہ: فلینصدق علی عشرة مساکین»، تہذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۶۴، ح ۴۲؛ وسائل الشیعہ، ج ۲، ص ۳۲۷، ح ۲.
۷. «... قال فی الذی یأتی امرأته و هی حائض یتصدق...»، عوالی اللکلی، ج ۱، ص ۱۶۶، ح ۱۷۸؛ مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۲۲، ح ۳.
۸. عن سعید بن یسار عن أبی عبد اللہ رضی اللہ عنہ قال: «قلت ... أفلزوجها أن یأتیها قبل أن تغتسل قال لا حتی تغتسل»، تہذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۶۷، ح ۵۱؛ وسائل الشیعہ، ج ۲، ص ۳۲۶، ح ۷.
۹. عن أبی عبیدہ قال: «سألته أبا عبد اللہ رضی اللہ عنہ عن المرأة الحائض ترى الظہر ... قلت: فیأتیها زوجها فی تلك الحال قال: نعم إذا غسلت فرجها و تیممت (فلا بأس)»، الکافی، ج ۳، ص ۸۲، ح ۳؛ وسائل الشیعہ، ج ۲، ص ۳۱۲-۳۱۳، ح ۱.

## روايات مشتمل بر هشت عنوان ديگر

## عنوان «غشيان»

موثقة مالك بن أعين:

عن مالك بن أعين قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال: ينظر الأيام التي كانت تحيض فيها وحيضتها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الأيام من ذلك الشهر و يغشاها فيما سوى ذلك من الأيام ولا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها إن أراد.»<sup>١</sup>

## عنوان «وطى»

مرسلة دعائم:

«روينا عن أهل البيت (صلوات الله عليهم) أن المرأة إذا حاضت أو نفست حرمت عليها الصلاة والصوم وحرم على زوجها وطؤها حتى تطهر وتغتسل بالماء أو تتيقن إن لم تجد الماء فإذا طهرت كذلك قضت الصوم ولم تقض الصلاة وحلت لزوجها.»<sup>٢</sup>

## عنوان «مجامعه»

موثقة أبى بصير:

عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «... سألته عن امرأة حاضت فى السفر ثم طهرت فلم تجد ماء يوماً أو اثنين أحلّ لزوجها أن يجامعها قبل أن تغتسل قال: لا يصلح حتى تغتسل...»<sup>٣</sup>

١. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤٠٢، ح ٨٠؛ 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 ١٦٦، ح ٥٠؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٢٦، ح ٦.

سایر روایاتی که نهی از این عنوان کرده عبارت‌اند از:

۱. مرسلهٔ دعائم<sup>۱</sup>، فقه رضوی<sup>۲</sup> و مرسلهٔ عوالی<sup>۳</sup> نیز از وطی حائض نهی نموده است.
۲. مرسلهٔ مقنع<sup>۴</sup>، فقه رضوی<sup>۵</sup> و مرسلهٔ فقیه<sup>۶</sup> برای جماع حائض، اثبات کفارہ کرده است.

### عنوان «مواقعه»

- صحیحۂ عیص بن القاسم:

«قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل واقع امرأته وهي طامث قال:

لا يلتمس فعل ذلك وقد نهى الله أن يقربها...»<sup>۷</sup>

در صحیحۂ حلبی<sup>۸</sup> نیز برای مواقعهٔ حائض، کفارہ ثابت شده است.

### عنوان «الوقوع عليها»

- موثقهٔ لیث المرادی:

«قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقوع الرجل على امرأته وهي طامث

۱. «عن علي (صلوات الله عليه) أنه قال: لا تقرأ الحائض قرآناً ... ولا تجماع حتى تطهر»، دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۱۲۸؛ مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۱۸، ح ۴.
۲. «وإياك أن تجماع امرأة حائضا»، فقه الرضا عليه السلام، ص ۲۳۶؛ مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۱۸، ذیل ح ۲.
۳. «أنا أمرتكم أن تعتزلوا مجامعتهم إذا حضن»، عوالی اللکلی، ج ۲، ص ۱۶، ح ۳۲؛ مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۳۹، ح ۹.
۴. «روي إن جامعها في أول الحيض فعليه أن يتصدق بدينار ...»، المقنع (شیخ صدوق)، ص ۵۱؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۳۲۸، ح ۷.
۵. «ومتي ما جامعتها وهي حائض فعليك أن تنصّدق بدينار»، فقه الرضا عليه السلام، ص ۲۳۶؛ مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۲۱، ح ۱.
۶. «و روي أنه إذا جامعها وهي حائض تصدّق على مسكين بقدر شبعه»، کتاب من لا يحضره الفقیه، ج ۱، ص ۹۶، ح ۲۰۰.
۷. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۶۴، ح ۴۴؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۳۲۹، ح ۱.
۸. عن الحلبي قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل واقع امرأته وهي حائض قال إن كان واقعها في استقبال الدّم فليستغفر الله وليتصدق على سبعة نفر من المؤمنين ...»، الکافی، ج ۷، ص ۴۶۲، ح ۱۳؛ وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص ۳۹۱، ح ۲.

خطأ قال: ليس عليه شيء وقد عصى ربه.»<sup>۱</sup>

سایر روایات معنون به «الوقوع علیها» عبارت‌اند از:

۱. در صدر موقّعه<sup>۲</sup> ابی بصیر - که در عنوان «مجامعه» گذشت - و صحیححه (یا موقّعه) عبد الرحمن<sup>۳</sup> نیز از این عنوان نهی شده است.
۲. موقّعه حلبی برای عنوان مذکور، کفّاره اثبات کرده است.<sup>۴</sup>

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۶۵، ح ۴۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۹، ح ۳.

۲. یاسنده عن محمد بن أحمد بن یحیی عن معاوية بن حکیم عن ابن أبي عمير عن أبان بن عثمان عن عبد الرحمن یعنی ابن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن امرأة حاضت ثم طهرت ... هل لزوجها أن يقع عليها قال لا يصلح لزوجها أن يقع عليها حتى تغتسل»، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳۹۹، ح ۶۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۱۳، ح ۳.

استاد علیه السلام درباره عبد الرحمن واقع در این سند مرقوم داشته است: «روی أبان عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله سالم (= عبد الرحمن البصري) كثيرا لا تحصى و روی عن عبد الرحمن بن اعين و عبد الرحمن بن سبابة في موارد و عن عبد الرحمن بن سليمان الهاشمي في مورد و باسقاط الهاشمي في موردین و عن عبد الرحمن بن جندب في مورد، ولعل الاطلاق منصرف الي عبد الرحمن بن ابي عبد الله الثقة و أيضا عبد الرحمن بن أعين ثقة لرواية صفوان عنه، و ابن سبابة روی عنه جمع من اصحاب الاجماع و كذا غيرهم من الأجلاء. فالخير موقّعه أو صحیححه علي الاختلاف في معاوية بن حکیم.»

در توضیح ذیل کلام ایشان می‌توان گفت: اختلاف در مورد معاویه بن حکیم (نوه معاویه بن عمار)، اختلاف در فطحی بودن اوست. کثی او را فطحی دانسته (رجال الکثی، 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 می‌شود:

تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۶۷:

ح ۵۲: ما أخبرني به الشيخ (أئده الله تعالى) و أحمد بن عبدون بالإسناد المتقدم عن علي بن الحسن بن فضال عن معاوية بن حکیم و عمرو بن عثمان عن عبد الله بن المغيرة عن سمعه عن العبد الصالح علیه السلام «في المرأة إذا طهرت من الحيض و لم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل و إن فعل فلا بأس به و قال: تمس الماء أحب إلي.»

ح ۵۳: و بهذا الإسناد عن علي بن الحسن عن أيوب بن نوح عن محمد بن أبي حمزة عن علي بن يقطين عن أبي الحسن علیه السلام قال: «سألته عن الحائض ترى الظهر أيقع عليها زوجها قبل أن تغتسل قال: لا بأس و بعد الغسل أحب إلي.»

الکافي، ج ۵، ص ۵۳۹، ح ۲: محمد بن یحیی عن سلمة بن الخطاب عن علي بن الحسن الطاطري عن محمد بن أبي حمزة عن علي بن يقطين عن أبي الحسن موسى علیه السلام قال: «سألته عن الحائض ترى الظهر و يقع بها زوجها قال: لا بأس و الغسل أحب إلي.»

۴. ... الحلبي عن أبي عبد الله علیه السلام «في الرجل يقع على امرأته و هي حائض ما عليه قال يتصدق على

### عنوان «متن» (صحیحہ محمد بن مسلم)

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «فی المرأة ينقطع عنها دم الحيضة فی آخر أيامها قال: إذا أصاب زوجها شبق<sup>۱</sup> فليأمرها فلتغسل فرجها ثم يمسها إن شاء قبل أن تغتسل»<sup>۲</sup>.

این روایت به نقل مؤثقه هم وارد شده است.<sup>۳</sup>

### عنوان «ایقاب» (روایت عمر بن یزید)

أحمد بن محمد عن البرقي عن عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما للرجل من الحائض قال: ما بين أليتيها ولا يوقب»<sup>۴</sup>.

### مناقشه در نقل بی واسطه محمد بن خالد برقی از عمر بن یزید

مراد از احمد بن محمد در این سند «حمد بن محمد بن عیسی» است.<sup>۵</sup>

برقی در این روایت بدون واسطه از عمر بن یزید<sup>۶</sup> نقل روایت کرده، در حالی که راویان از «عمر بن یزید»، همگی مانند «ابن ابی عمیر» یک طبقه و یا مانند برخی دیگر، دو طبقه بر «برقی» مقدم هستند.<sup>۷</sup>

مسکین بقدر شعبه، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۶۳، ح ۴۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۸، ح ۵.

۱. به معنای شدت شهوت است (برای نمونه: النهاية (ابن اثیر)، ج ۲، ص ۴۴۱: «الشبق بالتحريك: شدة الغلظة و طلب النكاح»).

۲. الکافي، ج ۵، ص ۵۳۹، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۴، ح ۱.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۶۶، ح ۴۹. و بهذا الإسناد عن علي بن الحسن عن أنوب بن نوح عن الحسن بن محبوب عن علاء عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «في المرأة ينقطع عنها دم الحيضة في آخر أيامها قال: إن أصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغسل فرجها ثم يمسها إن شاء قبل أن تغتسل».

وجود علی بن الحسن که همان ابن فضال است و فطحی است موجب مؤثقه بودن این روایت است، علاوه اینکه در «بهذا الإسناد»، ابن عقده وجود دارد که زیدی است.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۵۵، ح ۱۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۲، ح ۸.

۵. زیرا اگر مراد از او، «أحمد بن محمد بن خالد برقی» بود باید به جای «عن البرقي»، «عن أبيه» تعبیر می شد.

۶. عنوان عمر بن یزید مشترک بین عمر بن یزید بن ذبیان و عمر بن یزید بن یزید السابری است که ابن ابی عمیر از هر دو روایت نقل کرده و در یک طبقه قرار دارند. راوی کتاب اولی نیز، ابن ابی عمیر است.

۷. محمد بن خالد برقی بی واسطه نمی تواند از عمر بن یزید - چه این عنوان، نام دو نفر باشد چه نام یک



ضمناً «برقی» در اکثر قریب به اتفاق روایات، با یک یا دو واسطه از عمر بن یزید نقل روایت کرده و فقط در این مورد و 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 خطا 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 با لحاظ طبقه راویان از عمر بن یزید، مستبعد است که او بی‌واسطه از عمر بن یزید نقل روایت کرده باشد. عمده راویان از عمر بن یزید عبارت‌اند از: علاء بن رزین، أبان بن عثمان، حسن بن محبوب، حریر بن عبد الله سجستانی، حماد بن عثمان، درست بن ابی منصور، عبد الله بن بکیر، عبد الله بن سنان، هشام بن الحکم، هشام بن سالم، علی بن عقبه، علی بن نعمان، یونس بن یعقوب، یونس بن عبد الرحمن، محمد بن ولید خزاز، ابراهیم بن ابی البلاد، ابراهیم بن عبد الحمید الاسدی، حسن بن عطیه، حسین بن عمر بن یزید، صفوان، ابن ابی عمیر و محمد بن سنان. برای اثبات اینکه راویان از عمر بن یزید، یک یا دو طبقه مقدّم 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. حماد بن عیسی که مروی عنه محمد بن خالد برقی است، از حریر نقل روایت کرده؛ ولی برقی همواره با یک واسطه از حریر نقل روایت کرده است، در حالی که حریر راوی از عمر بن یزید است. قاسم بن محمد جوهری که مروی عنه برقی است، از حریر 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. (ر.ک: کافی (دار الحديث)، ج ۴، ص ۵۱۱، ح ۲۰).



اصل حرمت وطی حائض نیست و از این حیث اطلاق ندارد، بلکه با فرض حرمت، در مقام بیان کفاره وطی حائض است و فقط از این حیث که هر وطی محرمی کفاره دارد، اطلاق دارد.

روایات مذکور، مشابه روایاتی<sup>۱</sup> است که به بیان کفاره و عقوبت محرمات می‌پردازد؛ مثلاً اگر گفته شود: «من ظَلَل فعلیه شاة»، این عبارت در مقام بیان این نیست که چه تظلیلی حرام است؟<sup>۲</sup> اما اگر گفته شود: «التظلیل علی المَحْرَمِ حَرَامٌ»، این عبارت اطلاق دارد و شامل همه اقسام تظلیل می‌شود. یا مثلاً اگر گفته شود: «کسی که ربا گرفت باید صاحب مال را راضی کند» یا «کفاره ربا فلان کار است»، این کلام در مقام بیان شرائط حرمت ربا نیست؛ بنابراین با ادله‌ای که شرایط حرمت ربا مثل هم جنس بودن یا مکیل 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.<sup>۳</sup> این روایات نیز

محمد بن مسلم و مؤتقی ابی بصیر:

... عن زرارة عن أحدهما عليه السلام قال: «سألته عن الحائض يأتيها زوجها قال: ليس عليه شيء يستغفر الله ولا يعود»، تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۶۵، ح ۴۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۹، ح ۲.

... محمّد بن مسلم قال: «سألته عن أتى امرأته وهي طامث قال: يتصدق بدینار و يستغفر الله تعالى»، تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۶۳، ح ۳۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۷، ح ۳.

... ابی بصیر عن ابی عبد الله عليه السلام قال: «من أتى حائضاً فعليه نصف دينار يتصدق به»، تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۶۳، ح ۴۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۲۸، ح ۴.

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص ۱۵۴، باب ۶: «باب أن الزجل المحرم إذا ظل على نفسه لزمه الكفارة بدم شاة وإن اضطر إلى ذلك».

۲. البته چنان‌که اسناد<sup>۴</sup> در مباحث حج (برای نمونه، محرمات احرام، تنفی؛ أيضاً: کیفیت وقوف در مشعر، بررسی روایت مسمع بن عبد الملک) فرموده است، بر اساس استقراء هر جا کفاره‌ای قرار داده شده - چه با تعبیری مثل «کفر» یا «یکفر» چه با تعبیری مثل «علیه دم» یا «علیه شاة» - مواردی است که اختیار این کار جایز نیست و در نتیجه اگر در جایی گفته شود: «اگر فلان کار انجام شود کفاره دارد» به معنای این است که در حالت اختیار این کار حرام است.

۳. برای نمونه: مؤتقی ابی بصیر (تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۶۶، ح ۵۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۶، ح ۶).  
 عن ابی بصیر عن ابی عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن امرأة كانت طامثاً فرأت الظهر أبقع عليها زوجها قبل أن تغتسل قال: لا حتى تغتسل قال: و سألته عن امرأة حاضت في الشفر ثم طهرت فلم تجد ماء يوما أو



با فرض حرمت، حدّ نهایی آن را که شستن فرج یا غسل است، بیان می‌کند؛ لذا از نظر اصلی حرمت، در مقام بیان نیست تا از این حیث از آن اطلاق گرفته شود و ممکن است موضوع آن وطی قبل باشد؛ بنابراین نافی جواز وطی در دُبر نیست.

### قسم سوم: روایت خلف بن حمّاد (فرق خون حیض و بکارت)

قسم سوم، روایت خلف بن حمّاد است. در این روایت، امام کاظم علیه السلام در مقام بیان فرق بین خون حیض و خون عُدْرَه (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 بر آن است که نماز بر حائض حرمت ذاتی دارد. قهراً زنی 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.<sup>۱</sup>

انثین یحلّ لزوجها أن یجامعها قبل أن تغتسل قال: لا یصلح حتّی تغتسل».

۱. برای تبیین کلام استاد علیه السلام ابتدا متن کامل روایت خلف بن حمّاد، بیان و سپس توضیحی درباره آن آورده می‌شود:

علي بن إبراهيم عن أبيه و عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد جميعا عن محمد بن خالد عن خلف بن حمّاد و رواه أحمد أيضا عن محمد بن أسلم عن خلف بن حمّاد الكوفي قال: «تزوج بعض أصحابنا جاریة معصرا لم تطمت فلما اقتضها سال الذّم فمكث سائلا لا ينقطع نحو من عشرة أيام ... قال: فلتنق الله فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتّی تری الظهر و ليمسك عنها بعلها و إن كان من العذرة فلتنق الله و لتوضأ و لتصل و يأتيها بعلها إن أحبّ ذلك فقلت له: و كيف لهم أن يعلموا ممّا هو حتّی يفعلوا ما ينبغي قال: فالتفت يميننا و شمالا في القسطاط مخافة أن يسمع كلامه أحد قال: ثم نهدي إلي فقال: يا خلف سرّ الله سرّ الله فلا تديعوه و لا تعلموا هذا الخلق أصول دين الله بل ارضوا لهم ما رضي الله لهم من ضلال قال ثم عقد بيده اليسرى تسعين ثم قال: تستدخل القطنه ثم تدعها مليا ثم تخرجها إخراجا رفيقا فإن كان الذّم مطوقا في القطنه فهو من العذرة و إن كان مستنقعا في القطنه فهو من الحيض قال خلف: فاستحقني الفرج فبكيت فلما سكن بكائي قال: ما أبكاك قلت: جعلت فداك من كان يحسن هذا غيرك قال: فرفع يده إلى السماء و قال: و الله إنّي ما أخبرك إلا عن رسول الله صلی الله علیه و آله عن جبرئيل عن الله صلی الله علیه و آله». (الكافي، ج ۳، ص ۹۲-۹۴، ح ۱).

وجه حرمت ذاتی نماز برای حائض و اثبات دوران بین محذورین در روایت خلف بن حمّاد به خوبی روشن است؛ زیرا راه حلّ 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 تخطئه کرد؛ پس روشن می‌شود که نماز برای حائض حرام ذاتی است و الا راه حلّ أبو حنیفه اشکالی نداشت، در حالی که امام علیه السلام نماز خواندن را در این فرض، خلاف تقوا دانسته است.



### قسم چهارم: روایات احکام مستحاضه

قسم چهارم، روایاتی<sup>۱</sup> است که احکام مستحاضه را مطرح کرده و از حیث حرمت و طوی حائض، در مقام بیان نیست. در برخی<sup>۲</sup> 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 و طوی حائض.

### قسم پنجم: روایات تفسیر آیه اعتزال

قسم پنجم، روایاتی است که عوالی اللثالی<sup>۳</sup> و برخی منابع عامه<sup>۴</sup> با مختصر تفاوتی،

۱. مراد، روایاتی مانند صحیحہ عبد الله بن سنان است که در عنوان «اتیان» مطرح شد:

علي بن إبراهيم عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المستحاضة تغتسل عند صلاة الظهر فتصلّي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلّي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلّي الفجر ولا بأس أن يأتيها بعلمها إذا شاء إلا أيام حيضها فيعتزلها بعلمها قال: وقال: لم تفعله امرأة قط احتساباً إلا عوفيت من ذلك»، الكافي، ج ۳، ص ۹۰، ح ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۷۲، ح ۴.

عنه عن عبد الرحمن بن أبي نجران ومحمد بن سالم عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «المرأة المستحاضة التي لا تطهر قال: تغتسل عند صلاة الظهر فتصلّي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلّي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلّي الفجر ولا بأس بأن يأتيها زوجها متى شاء إلا أيام قرنها قال: لم تفعله امرأة قط احتساباً إلا عوفيت من ذلك»، تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۴۰۱، ح ۷۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۷۲، ح ۴.

۲. مراد، همان صحیحہ معاویه بن عمار است. متن کامل این صحیحہ که در عنوان «قرب» مطرح شد، چنین است:

محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى وابن أبي عمير عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المستحاضة تنظر أيامها فلا تصل فيها ولا يقربها بعلمها فإذا جازت أيامها ورأت الدّم ينقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلًا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وتحنّثي وتستنفر ولا تحنّثي وتضمّ فخذيهما في المسجد وسائر جسدها خارج ولا يأتيها بعلمها في أيام قرنها وإن كان الدّم لا ينقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصليت كلّ صلاة بوضوء وهذه يأتيها بعلمها إلا في أيام حيضها»، (الكافي، ج ۳، ص ۸۸ - ۸۹، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۲۸۳، ح ۲؛ و ص ۳۱۷، ح ۱؛ و ص ۳۷۱، ح ۱).

۳. عوالی اللثالی، ج ۲، ص ۱۶: «... فلما نزلت آية الحيض أخذ المسلمون بظاهرها ففعلوا كذلك فقال أناس من الأعراب: يا رسول الله البرد شديد والقياب قليلة فإن أثراهنّ بالقياب هلك سائر أهل البيت وإن استأثرت بها هلكت الحيض فقال عليه السلام: أنا أمرتكم أن تعتزلوا مجامعتهم إذا حضنّ...».

۴. برای نمونه:

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 اینکه روایات فوق، از نظر سند نیز ضعیف است.

### مطلب 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 البرقي عن عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله ﷺ: ما للزجل من الحائض قال: ما بين أليتيها ولا يوقب»<sup>۱</sup>

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 بر نهی از مطلق وطی قابل پذیرش است؛ زیرا همان‌طور که گذشت<sup>۲</sup> می‌توان گفت که وطی در دبر، فرد ظاهر روایت است؛ چرا که «ما بین أليتيها» ناظر به تمتع از پشت است و فرد ظاهر وطی در این صورت، وطی در دبر است.

تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج ۱، ص ۱۹۱؛ تفسیر القرآن العظيم لابن أبي حاتم، ص ۴۰۰، ح ۲۱۰۸؛ الوسيط (الواحدی)، ج ۱، ص ۳۲۷.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۲، ح ۸.

۲. در عنوان «ایقاب» این روایت مطرح شد.

### صحیحہ لیث مرادی و اشکال دلالی آن

روایت دوم، روایت لیث المرادی<sup>۱</sup> است:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقوع الزجل على امرأته و هي طامث

خطأ قال: ليس عليه شيء وقد عصى ربّه»<sup>۲</sup>

در این روایت گرچه از روی خطا و جهل این کار انجام شده، اما از اینکه حکم به عصیان شده معلوم می شود که جهلش تقصیری بوده است؛ زیرا مطلب روشنی بوده و در این جهل معذور نبوده است.<sup>۳</sup>

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: کفارها ندارد ولی معصیت کرده است.<sup>۵</sup>

۱. استاد علیه السلام: در سند روایت «ابو جمیله» واقع است که بنابر مختار ثقه است، (علی بن الحسن بن فضال عن محمد بن الحسن عن أبيه عن أبي جميلة عن ليث المرادي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام...»).

۲. مرحوم نجاشی به تبع مرحوم ابن غضائری او را تضعیف کرده است، (رجال النجاشی، ص ۱۲۸، رقم ۳۳۲؛ الرجال لابن الغضائری، ج ۱، ص ۸۸، رقم ۳)؛ اما با توجه به اینکه اجلائی مانند حسن بن علی بن فضال و حسن بن محبوب از او اکثار روایت کرده اند، می توان او را ثقه دانست. علاوه اینکه طبق مبنای استاد علیه السلام نقل کسانی مانند صفوان، ابن ابی عمیر، بزندی و جعفر بن بشیر، نشانه وثاقت وی است، حتی اگر اکثار روایت نکرده باشند و در مورد ابی جمیله روایات زیادی توسط بزندی از او نقل شده و صفوان (الکافی، ج ۶، ص ۵۳۱، ح ۷) و ابن ابی عمیر (الأمالي (شیخ صدوق)، ص ۵۸۰، ح ۱۹؛ کمال الدین، ج ۱، ص ۲۸۶، ح ۱) و جعفر بن بشیر (الکافی، ج ۱، ص ۳۹۲، ح ۳) نیز از او نقل روایت کرده اند. به نظر می رسد که وجه تضعیف نجاشی و ابن غضائری، مسئله غلو است.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۶۵، ح ۴۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۹، ح ۳.

۴. وجه مذکور در معنای روایت، وجهی است که مرحوم شیخ طوسی نیز مطرح کرده است، (تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۶۵؛ الاستبصار، ج ۱، ص ۱۳۵). البته برخی مانند مجلسی اول این احتمال را مطرح کرده اند که مراد از خطا در این روایت، همان خطای در فعل به معنای خطیئه است، (ملاذ الأخیار، ج ۲، ص ۴۶) و شیخ انصاری نیز هر دو احتمال را مطرح کرده است (کتاب الطهارة (شیخ انصاری)، ج ۳، ص ۲۸۹). مرحوم آقای حکیم نیز فقط احتمال مجلسی اول را مطرح کرده است، (مستمسک العروة الوثقی، ج ۳، ص ۳۲۴). کاشف اللثام همین احتمال را ظاهر روایت دانسته است، (کشف اللثام، ج ۲، ص ۱۰۷)؛ اما برخی نیز به قرینة تعبیر «خطأ»، احتمال داده اند که تعبیر «عصى» معنایی مجازی (عصیانی غیر از گناه) دارد، (مستند الشیعة، ج ۲، ص ۴۹۰).

۵. توضیح کلام استاد علیه السلام: آنچه از سؤال سائل به روشنی استفاده می شود، سؤال از ثبوت کفارها است که

### صحیحۃ عیص بن قاسم و اشکال دلالتی آن

روایت سوم، صحیحۃ عیص بن القاسم است:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل واقع امرأته و هي طامث قال: لا يلمس فعل ذلك و قد نهى الله أن يقربها قلت: فإن فعل أ عليه كفارة قال: لا أعلم فيه شيئاً يستغفر الله.»<sup>۱</sup>

حرمت جماع در حال حیض از مشهورات بین مسلمین بوده و درباره آن آیه قرآن نازل شده است؛ بنابراین بسیار بعید است که فردی مثل عیص بن القاسم - که از اجلاء اصحاب است<sup>۲</sup> - 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 مترتبه 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 وقاع با حائض شده است و حضرت در پاسخ، تأکید بر تحقق معصیت کرده اند. راوی سپس از ثبوت کفاره سؤال کرده و حضرت هرگونه کفاره ای غیر از استغفار را نفی کرده اند. علت اینکه جهل مذکور تقصیری بوده این است که از مسائل واضح بین مسلمین بوده است.

حضرت در ابتدای پاسخ، آن را نفی کرده اند؛ ولی ثبوت معصیت و عدم آن ممکن است اصلاً محل سؤال نبوده و حضرت از سر لطف، تحقق معصیت را نیز بیان فرموده اند؛ بلکه اصلاً ممکن است سائل تصور کرده که با لحاظ عمدی نبودن عمل، معصیتی در کار نیست و فقط از کفاره سؤال کرده که حضرت ضمن پاسخ سائل، توهم او را نیز رد کرده اند. در هر حال، سؤال از فروع مسئله حرمت و احکام مترتبه بر آن است و استاد بر این امر تکیه دارند؛ لذا سؤال و جواب را هر گونه تفسیر کنیم، منافاتی با ایراد استاد رحمته الله ندارد.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۹، ح ۱.

۲. تنها در تهذیب، بیش از ۷۰ روایت نقل شده که در آن شخصیت بزرگی مانند صفوان از عیص نقل کرده و هم او راوی کتاب عیص است (رجال النجاشی، ص ۳۲، رقم ۸۲۴).

ب. مقصود سائل از سؤال اوّل، حکم کفّاره وقاع بوده، ولی حضرت صراحتاً پاسخ او را نداده‌اند؛ بلکه با تأکید بر حرمت فعل در صدد ایجاد مانع از تحقّق فعل در خارج بوده‌اند؛ لذا راوی سؤال خود از کفّاره را با صراحت مطرح می‌کند، و حضرت پاسخ سؤال صریح او را می‌دهند.

بر طبق هر دو تفسیر، سؤال از اصل حکم حرمت وقاع زن حائض مطرح نیست تا بتوان از آن اطلاق گرفت؛ بلکه از فروع مسئله سؤال شده است.

**نتیجه: عدم وجود روایت معتبر دالّ بر حرمت وطی دُبر حائض**

با اینکه فقط روایت عمر بن یزید از بین روایات دسته پنجم دلالتی روشن بر حرمت وطی در دُبر حائض دارد، اما چنان‌که بیان شد، به دلیل ضعف سند، قابل استناد نیست؛ لذا در روایات دسته پنجم یا ضعف سند یا ضعف دلالتی یا هر دو ضعف وجود دارد.

**دسته ششم: اختصاص حرمت استمتاع به قُبُل**

دسته ششم، روایات اختصاص حرمت استمتاع از حائض به قُبُل است که لازمه آن جواز وطی در دُبر است. این روایات دارای اقسامی است:

**قسم اوّل: روایات حَلِیَّتِ «ما دون الفرج»**

قسم اوّل از روایات این دسته، روایاتی است که استمتاع از «دون الفرج» را حلال دانسته است.

**مؤثّقه معاویه بن عمار، عبد الله بن سنان و مرسله عیسی بن عبد الله**

حمید بن زیاد عن الحسن بن محمد عن عبد الله بن جبلة عن معاویه بن عمار عن اُبی عبد الله علیه السلام قال: «سألته عن الحائض ما یحلّ لزوجها منها قال: ما دون الفرج.»<sup>۱</sup>

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۳۸-۵۳۹، «باب ما یحلّ للرجل...»، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۱، ح ۲. این روایت، مؤثّقه 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 ۴۰-۴۱) و عبد الله بن جبلة (رجال النجاشی، ص ۲۱۶) همگی از واقعه هستند.

این مُفاد در موثقه عبد الله بن سنان<sup>۱</sup> و مرسله عیسی بن عبد الله<sup>۲</sup> هم وجود دارد.

### تقریب دلالت: دلالت «دون الفرج» بر «غیر قُبُل»

اما این روایت در صورتی دلالت بر جواز وطی در دُبر حائض دارد که فرج به معنای خصوص قُبُل و «دون» نیز به معنای «غیر» یا «سوی» باشد که در این صورت معنای روایت چنین است: «برای زوج، غیر از قُبُل، حلال است»؛ لذا با لحاظ این روایات، ممکن است گفته شود: وطی در دُبر 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 قُبُل و دُبر باشد؛ زیرا علاوه بر آن که گاهی در معنای هر دو مخرج استعمال می شود، در نزد برخی فقها از جمله ابن ادریس اعم از قُبُل و دُبر دانسته شده است.<sup>۳</sup>

طبق این احتمال، عبارت «ما دون الفرج» به معنای «ما سوی القبل و الدبر» است و روایت دلالت بر حلیت استمتاع به غیر قُبُل و دُبر دارد و از مفهوم آن، حرمت وطی در قبل و دبر استفاده می شود؛ لذا روایت نه تنها بر جواز وطی در دبر دلالت نمی کند؛ بلکه حرمت آن را می رساند.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۳۹، ح ۳: محمد بن یحیی عن سلمة بن الخطاب عن علي بن الحسن عن محمد بن أبي حمزة عن داود الرقي عن عبد الله بن سنان قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما يحل للرجل من امرأته وهي حائض قال: ما دون الفرج.» (وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۳۲۱، ح ۳).

عُلت موثقه بودن این روایت، وجود علی بن الحسن در روایت است که همان طاطری است و از بزرگان واقفه بوده و نجاشی او را توثیق کرده است، (رجال النجاشی، ص ۲۵۵، رقم ۶۶۷). موسی بن القاسم نیز که از اجلاء امامیه است از او اکتار 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.

۲. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۱۰، ح ۳۲۹: عن عیسی بن عبد الله قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «المرأة تحيض يحرم علی زوجها أن يأتيها في فرجها لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ فيستقيم الرجل أن يأتي امرأته وهي حائض فيما دون الفرج.» (وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۳۲۲، ح ۹).

۳. السرائر، ج ۱، ص ۱۱۴.

### پاسخ: انصراف «فرج» به «قُبُل»

ولی مراجعه به موارد استعمال کلمه فرج در روایات عامه<sup>۱</sup> و خاصه<sup>۲</sup> و کلمات فقهای فریقین<sup>۳</sup> مشخص می‌کند که کلمه فرج منصرف به آلت تناسلی متعارف زن یا مرد است. مثلاً مراد از فرج در آیه شریفه ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِغُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ<sup>۴</sup>، آلت تناسلی مرد است و شامل دبر نمی‌شود.<sup>۵</sup> البته گاهی هم در عبارات فقهاء، در اعم از قُبُل و دُبر به کار می‌رود، به این نحو که تصریح کرده‌اند که مرادشان از «فرج» اعم از قُبُل و دُبر است؛<sup>۶</sup> اما این تصریح، منافاتی با انصراف «فرج» به «قُبُل» در فرض عدم تصریح 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.<sup>۷</sup> از

۱. برای نمونه: الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۰۱.

۲. استاد<sup>۸</sup> فرج در روایاتی که مؤمنین را به حفظ «بطن و فرج» دعوت نموده، آلت تناسلی مرد یا زن است که به‌طور متعارف از آن برای تمتعات استفاده می‌شود، (وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۴۹، باب ۲۲: «باب وجوب العفة»، ح ۱-۶ و ۸، و ۱۱-۱۳؛ و ج ۲۷، ص ۳۹۱، ح ۱).

۳. برای نمونه از عامه: تفسیر الطبري، ج ۱، ص ۴۱۵؛ المحزر الوجيز في تفسیر الکتاب العزيز، ج ۲، ص ۳۸۴.

و برای نمونه از خاصه:

المبسوط، ج ۴، ص ۲۴۳؛ السرائر، ج ۱، ص ۱۰۹؛ إصباح الشیعه، ص ۳۲ و ۴۳۱.

۴. المؤمنون، ۵ و ۶؛ المعارج، ۲۹ و ۳۰.

۵. استاد<sup>۹</sup> در روایات هم آمده است که جز آیه غُصْ بصر، مراد از حفظ فرج در قرآن، حفظ آن از زنا است؛ لذا حفظ دُبر در مورد مردها مصداق حفظ فرج از زنا نیست، (الکافي، ج ۲، ص ۳۶؛ «وقال: کُلُّ شيء في القرآن من حفظ الفرج فهو من الزنا إلا هذه الآية فإنها من النظر»).

۶. برای نمونه: المبسوط، ج ۱، ص ۲۷۰؛ و ج ۱، ص ۳۳۶؛ الوسيلة، ص ۱۵۹؛ السرائر، ج ۱، ص ۱۱۱؛ إصباح الشیعه، ص ۱۳۷؛ شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۲۶۸.

۷. کتاب العين، ج ۸، ص ۷۲؛ تهذيب اللغة، ج ۱۴، ص ۱۲۷؛ المحيط 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 مثال، این کلمه در دو عبارت «دون أربعين»<sup>۱</sup> یا «دون الميقات»<sup>۲</sup> در همین معنا استعمال شده است.<sup>۳</sup>

بنابراین «ما دون الفرج» ممکن است به معنای پایین‌تر از فرج باشد؛ لذا روایات مذکور بر جواز تفخیز که تمتع به پایین‌تر از قُبُل است، دلالت می‌کند، نه جواز وطی در دُبُر که پایین قُبُل نیست. البته طبق این معنا جواز استمتاع از سایر قسمت‌هایی از بدن زن که بالاتر از فرج است با اولویت یا مساوات ثابت می‌شود.

**تأیید عدم دلالت «دون الفرج» بر «غیر قُبُل»**

در هر حال برای تأیید عدم دلالت «دون الفرج» بر «غیر قُبُل» می‌توان گفت: در روایات متعددی، تعبیر «ما دون الفرج» به کار رفته است و مشهور، معنای «غیر قُبُل» را از آن استفاده نکرده‌اند؛ لذا اینکه «دون الفرج» به معنای «غیر قُبُل» نیست، با لحاظ این فهم مشهور تأیید می‌شود.<sup>۴</sup>

۱. کمال الدین، ج ۱، ص ۳۱۶، ح ۲: «یطيل الله عمره في غيبته ثم يظهروه بقدرته في صورة شاب دون أربعين سنة»؛ الإختصاص، النص، ص ۱۵۰: «و قتل مرجبا و حمل بابها وحده فلم يطقه دون أربعين رجلا».

نمونه‌های مشابه دیگر عبارت‌اند از: «دون الأربعين»، «دون أربعة عشر يوماً»، (الکافي، ج ۳، ص ۱۱۹، ح ۱: محمّد بن يحيى عن موسى بن الحسن عن أبي الحسن التهدي رفع الحديث قال: كان أبو جعفر عليه السلام يقول: «من مات دون الأربعين فقد اخترم و من مات دون أربعة عشر يوما فموتة موت فجأة»).

۲. روایات متعددی در مورد میقات با تعابیر «دون الميقات» (وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۳۳۴، ح ۲)، «دون المواقيت» (وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۳۳۵، ح ۸)، «دون الوقت» (وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۳۳۴، ح ۱) و تعابیر مشابه مانند «دون الجحفة» (وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۳۳۴، ح ۴) و «دون ذات عرق» (وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۳۳۴، ح ۳) به کار رفته است.

۳. نمونه‌های دیگر عبارت‌اند از:

«دون غدوة» (وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۴۴۲، ح ۱: عن منهال القضاب قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تلتق فإن رسول الله ﷺ نهى عن التلقی قال: و ما حدّ التلقی قال: ما دون غدوة أو روحه قلت: و كم الغدوة الزوحة قال: أربعة فراسخ قال: ابن أبي عمير و ما فوق ذلك فليس بتلق»).

«دون الحدّ» (برای نمونه: وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص ۸۹، ح ۳؛ و ج ۲، ص ۳۱۹، ح ۱؛ و ص ۳۲۰، ح ۱؛ و ج ۲۸، ص ۸۱، ح ۱).

۴. البته مراد استاد ﷺ این است که «دون الفرج» چه به معنای «پایین قُبُل» و چه به معنای «غیر قُبُل» و دُبُر باشد، مشهور بر این مطلب متفق‌اند که «دُبُر»، خارج از مفاد «دون الفرج» است، و لاف فتوای مشهور به ترتب احکام قبل بر چنین نمونه‌هایی از احکام قُبُل با خدشه مواجه خواهد شد.

سه مورد از این روایات چنین است:

• مورد اول: عن معاوية بن عمار قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وقع على أهله فيما دون الفرج قال: عليه بدنة وليس عليه الحج من قابل...»<sup>۱</sup>

در این روایت عبارت «وقع على أهله فيما دون الفرج» شامل وطی در دبر نمی‌شود؛ 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.<sup>۲</sup>

• مورد دوم: عن محمد بن مسلم قال:

«قلت لأبي جعفر عليه السلام: كيف ... لم يجعل عليها [المرأة] الغسل إذا جامعها دون الفرج في اليقظة فأمنت قال: لأنها ... إنما جامعها دون الفرج فلم يجب عليها الغسل لأنه لم يدخله...»<sup>۳</sup>

• مورد سوم: عن الحلبي قال:

«سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يصيب المرأة فيما دون الفرج أعليها غسل إن هو أنزل ولم تنزل هي قال: ليس عليها غسل...»<sup>۴</sup>

۱. تهذيب الأحكام، ج ۵، ص ۳۱۸-۳۱۹، ح ۱۰؛ وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص ۱۱۹، ح ۱.

۲. برخی از فقهاء، مطلق جماع را در این فرع، موضوع حکم قرار داده‌اند. برای نمونه:

المقنعة (شیخ مفید)، ص ۴۳۳؛ جمل العلم والعمل، ص ۱۱۱.

جمع کثیری نیز تصریح به عدم فرق بین قبل و دبر کرده‌اند. برای نمونه:

المبسوط، ج ۱، ص ۳۳۶؛ الجامع للشرائع، ص ۱۸۷؛ شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۲۶۸؛ المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۰۶؛ نزهة الناظر، ص ۵۴؛ تحریر الأحکام (چاپ قدیم)، ج ۱، ص ۱۱۹؛ قواعد الأحکام، ج ۱، ص ۴۶۸؛ اللعة الدمشقیة، ص ۷۸؛ الروضة البهیة (چاپ مجمع الفکر)، ج ۱، ص ۵۶۸؛ مدارک الأحکام، ج ۸، ص ۴۰۷؛ الحدائق الناضرة، ج ۱۵، ص ۳۶۲؛ ریاض المسائل (چاپ قدیم)، ج ۱، ص ۴۶۶؛ جواهر الکلام، ج ۲۰، ص ۳۴۹.

ممکن است گفته شود شاید مشهور، صحیحہ معاویه را شامل وطی دبر دانسته‌اند؛ اما با لحاظ سایر روایات مطلقه باب، فرقی بین وطی قبل و وطی دبر قائل نشده‌اند. اما این اشکال وارد نیست؛ زیرا اگر چنین بود، طبق صحیحہ معاویه بن عمار، وجوب حج در سال آتی بر وطی دبر مترتب نمی‌شد و این روایت، مخصص روایات مطلقه دال بر وجوب حج در سال آتی بود.

۳. تهذيب الأحکام، ج ۱، ص ۱۲۲، ح ۱۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۱۸۴، ح ۶ و ص ۱۹۱، ح ۱۹.

۴. تهذيب الأحکام، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵، ح ۲۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۱۹۹، ح ۱.

در این دو روایت نیز دو عبارت «جامعها دون الفرج» و «یصیب المرأة فیما دون الفرج» شامل وطی در دبر نیست؛ زیرا اگر شامل وطی در دبر نیز بشود، نتیجه آن عدم وجوب غسل جنابت بر زن در موارد وطی در دبر است، در حالی که این حکم، خلاف نظر مشهور قوی فقهاء است.<sup>۱</sup>

۱. مراد استاد رحمته الله شهرت قوی بین مجموع قداما و متأخرین یا شهرت قوی بین متأخرین (بعد محقق حلی) است:

مختلف الشیعة، ج ۱، ص ۳۲۳؛ المبسوط، ج ۴، ص ۲۴۳؛ إشارة السبق إلى معرفة الحق، ص ۶۷؛ الوسيلة، ص ۵۵؛ السرائر، ج ۱، ص ۱۰۷؛ إصباح الشیعة، ص ۴۳۱؛ شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۱۸؛ تبصرة المتعلمین، ص ۲۷؛ تذکرة الفقهاء، ج ۱، ص ۲۲۷؛ منتهی المطلب، ج ۲، ص ۱۸۳؛ إضاح الفوائد، ج ۱، ص ۴۵؛ إضاح ترددات الشرائع، ج ۱، ص ۲۴؛ ذکر الشیعة، ج ۱، ص ۲۲۰؛ التنقیح الرائع، ج ۱، ص ۹۴؛ نضد القواعد الفقہیة، ص ۴۲۱؛ الرسائل العشر (ابن فهد حلی)، ص ۲۸۳؛ المقتصر من شرح المختصر، ص ۴۹؛ المہذب البارع، ج ۱، ص ۱۴۵؛ کشف الالتباس، ص ۱۹۰؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۲۱؛ حاشیة شرائع الإسلام، ص ۳۷؛ روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۱، ص ۱۴۱؛ الروضة البہیة (چاپ مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۲۷۵؛ مدارک الأحکام، ج ۱، ص ۲۷۴.

البته برخی دیگر از قداما نیز ممکن است قائل به وجوب غسل در وطی دبر باشند؛ زیرا ممکن است مراد آن‌ها از تعبیر «فرج» اعم از قُبُل و دُبُر باشد:

المقنعة (شیخ مفید)، ص ۳۸-۳۹؛ «و الغسل من الجنابة و هي تكون بشيئين أحدهما بإزالة الماء ... و الآخر بالجماع في الفرج ...»؛ الإشراف، ص ۱۶؛ «و يوجه سبعة أشياء إزال الماء الدافق على كل حال و المجامعة في الفرج»؛ جمل العلم و العمل، ص ۵۱؛ «و الضرب الثاني يوجب الغسل كإزالة الماء الدافق على جميع الأحوال، و الجماع في الفرج و ان لم ينزل ...»

گرچه عبارت مراسم، نهایت و مہذب با لحاظ تعبیر «التقاء ختانی» ظهور در قُبُل دارد:

المراسم، ص ۴۱؛ «و بالجماع في الفرج إذا غيبت الحشفة و التقى الختانان.»

النهاية (شیخ طوسی)، ص ۱۹ «الجنابة تكون بشيئين: أحدهما إزال الماء الدافق ... و الآخر التقاء الختانی ...»

المہذب (ابن براج)، ج ۱، ص ۳۴: «الجنابة تكون بأمرين أحدهما: إزال المنى ... و الآخر: الجماع في الفرج و ان لم ينزل المجمع. التقاء الختانی: غيبوبة الحشفة في الفرج. فاذا صار المكلف جنباً بأحد هذين الأمرين، كان عليه الغسل.»

ولی محتمل است که مراد این عذہ نیز اعم از قبل و دبر باشد، چنان‌که صاحب إشارة السبق پس از تعبیر «التقاء ختانی» تصریح به «دُبُر» کرده است، (إشارة السبق، ص ۶۷: «الجنابة، و هي إما خروج الماء الدافق، على أي حال كان، من نوم أو يقظة أو شهوة أو غيرها. و إما التقاء الختانی قبلا كان أحدهما أو دبراً»).

با توجه به مطالب فوق، فنوای مشهور قوی متأخرین، وجوب غسل در وطی دُبُر است؛ اما در خصوص

قسم دوم: روایات حلیت همه تمتعات جز موضع دم  
قسم دوم از روایات دال بر اختصاص حرمت به قُبُل، روایاتی است که منحصرأ  
استمتاع از «موضع دم» را حرام دانسته است.

#### روایت اول: موثقه هشام بن سالم

عن علی بن الحسن بن فضال عن محمد بن عبد الله بن زرارۃ عن محمد بن أبی  
عمیر عن هشام بن سالم عن أبی عبد الله علیه السلام «فی الرجل یأتی المرأة فیما دون  
الفرج وهی حائض قال: لا بأس إذا اجتنب ذلك الموضع»<sup>۱</sup>

#### تقریب دلالت

این روایت، ظاهر در انحصار تحریم به قُبُل است؛ زیرا «ذلك الموضع» اشاره به  
کلمه «الفرج» در عبارت «فیما دون الفرج» است و بعید است از «ذلك الموضع» دو  
موضع و هر دو مخرج اراده شده باشد و قدر متیقن آن هم قُبُل 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 تفخیذ و ... است و  
حضرت نیز به حلیت آن حکم کرده اند؛ لذا پاسخ امام علیه السلام، ناظر به حلیت وطی  
در دبر نیست.

#### روایت دوم: مرسله عبد الله بن بکیر

محمد بن الحسن یاسناده عن علی بن الحسن بن فضال عن محمد وأحمد ابنی  
الحسن عن أبیهما عن عبد الله بن بکیر عن بعض أصحابنا عن أبی عبد الله علیه السلام

قدماء (قبل از محقق حلی) نمی توان چنین شهرتی را پذیرفت؛ زیرا با اینکه کسانی مانند ابن جنید (به  
نقل مختلف علامه)، شیخ در نکاح مبسوط، صاحب اشاره السبق، ابن حمزه، ابن ادریس و کیدری  
تصریح به کفایت وطی دبر کرده اند، ولی عبارات بسیاری دیگر از قدماء، مجمل یا ظاهر در اعتبار قُبُل  
است. در هر حال استاد علیه السلام برای تأیید ادعای خود، فهم مشهور را مؤید دانسته است و برای تأیید، همین  
مقدار کافی است.

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۵۴، ح ۱۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۲، ح ۶.

بررسی سندی این روایت، در مبحث وطی دبر گذشت.

قال: «إذا حاضت المرأة فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدّم.»<sup>۱</sup>

### بررسی سندی

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، بزطی و ابن ابی عمیر حجت نیست. البته اگر کسی مراسیل اصحاب اجماع را حجت بدانند، روایت، مؤثقه 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<sup>۲</sup> و بعد از اشکالش برگشته<sup>۳</sup>، سند اول را بدون اشکال معتبر دانسته است.<sup>۴</sup>

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۵۴، ح ۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۲، ح ۵.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲، ص ۳۷۲؛ معجم رجال الحديث، ج ۱۳، ص ۱۵۱.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۱، ص ۴۷۹: «فإنها وإن كانت مروية بطريق الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضال الذي هو ضعيف، لأشتماله على علي بن محمد بن الزبير القرشي إلا أننا صرحنا هذا الطريق أخيراً، نظراً إلى أن الشيخ الطوسي يروي كتاب ابن فضال عن شيخه عبد الواحد أحمد بن عبدون، وهذا شيخ له وللنجاشي معاً، وطريق النجاشي إلى الكتاب الذي هو بواسطة هذا الشيخ نفسه صحيح. و لا يحتمل أن الكتاب الذي أعطاه للنجاشي غير الكتاب الذي أعطاه للطوسي، فإذا كان الشيخ واحداً و الكتاب أيضاً واحداً و كان أحد الطريقتين صحيحاً فلا جرم كان الطريق الآخر أيضاً صحيحاً بحسب النتيجة، غاية أن لعبد الواحد طرقاً إلى الكتاب نقل بعضها إلى الشيخ و البعض الآخر إلى النجاشي، و كان بعضها صحيحاً دون الآخر. و قد صرح النجاشي أنه لم يذكر جميع طرقه.»  
البته استدلال مرحوم آقای خوئی برای تصحیح سند، مورد تأیید استاد<sup>۵</sup> نیست و بررسی آن مجال خود را می طلبد.

۴. مرحوم آقای خوئی در مواضع متعدد، ابن عقده را ثقه دانسته (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۱، ص ۲۴۳)؛ بلکه توثیقات او را معتبر دانسته است، (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۹، ص ۲۴۸؛ و ج ۱۲، ص ۸۳؛ و ج ۱۳، ص ۲۸۸؛ و ج ۲۶، ص ۳۰۶).

مرحوم شیخ طوسی در تهذیب، سند خود به روایت مذکور را به این شکل نقل می کند: ما أخبرني به الشيخ أبيه الله بالإسناد المتقدم عن علي بن الحسن عن محمد و أحمد ابني الحسن عن أبيهما عن عبد الله بن بکیر عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله<sup>۶</sup> قال: «إذا حاضت...» (تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۵۴، ح ۸).

ایشان در چند روایت قبل از این روایت، سند خویش به علی بن الحسن بن فضال را ذکر می کند که از

قسم سوم: روایات حلیت تمتّع از حائض جز «قُبُل» او

قسم سوم از روایات دالّ بر اختصاص حرمت به قُبُل، روایاتی است که تصریح به اختصاص حرمت به «قُبُل» کرده است. این قسم، منحصر در روایت عبد الملک بن عمرو است که دو نقل از آن وجود دارد:

روایت عبد الملک بن عمرو

• نقل اوّل: محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمّد و محمّد بن الحسین عن محمّد بن إسماعیل بن زبیع عن منصور بن یونس عن إسحاق بن عمار عن عبد الملك بن عمرو قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام ما لصاحب المرأة الحائض منها فقال: كلّ شيء ما عدا القبل منها بعينه (یا بنا بر نسخه ای دیگر: یصبیه منها بعینه).»<sup>۱</sup>

• نقل دوم: محمّد بن یحیی عن سلمة بن الخطاب عن علی بن الحسن عن محمّد بن زیاد عن أبان بن عثمان و الحسین بن أبی یوسف عن عبد الملك بن عمرو قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام ما يحلّ للرجل من المرأة و هي حائض قال: كلّ شيء غیر الفرج قال ثم قال: إنّما المرأة لعبة الرجل.»<sup>۲</sup>

اتحاد دو نقل 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 الأحکام، ج ۱، ص ۱۵۳، ح ۵):

الف: ما أخبرني به جماعة عن أبي محمّد هارون بن موسى عن أبي العباس أحمد بن محمّد بن سعيد عن علي بن الحسن بن فضال.

ب: أخبرني أيضا أحمد بن عبدون عن علي بن محمّد بن الزبير عن علي بن الحسن بن فضال. حق این است که علاوه بر طریق اوّل، طریق دوم نیز که علی بن محمد بن الزبیر در آن قرار دارد، معتبر است؛ زیرا أحمد بن محمد بن عبدون که خود مورد اعتماد شیخ طوسی بوده و شیخ از او اکتشار روایت کرده و در مواضع فراوان در طریق به کتب، هم در فهرست نجاشی و هم در فهرست شیخ طوسی قرار گرفته است، از علی بن محمد بن الزبیر اکتشار روایت کرده است. لذا علی بن محمد بن الزبیر، مورد اعتماد است، خصوصاً که در مشیخه تهذیب فقط طریق دوم به عنوان طریق شیخ به علی بن الحسن بن فضال آمده است، (تهذیب الأحکام، ج ۱۰، المشیخه، ص ۵۵-۵۶).

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۳۸، «باب ما يحلّ للرجل...»، ح ۱؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۳۲۱، ح ۱؛ و ج ۲۰، ص ۳۲۶، ح ۱.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۳۹، ح ۴؛ وسائل الشیعه، 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، «سلمة بن خطاب» واقع شده و او شخصی است که نجاشی درباره او «ضعیف فی الحدیث» تعبیر کرده است.<sup>۱</sup> اگر کسی این نقل را ضعیف بداند، سند نقل اول با این مشکل مواجه نیست؛ زیرا سند تا عبد الملک بن عمرو صحیح است و عبد الملک بن عمرو نیز هر چند در منابع رجالی توثیق صریحی ندارد، ولی چند نفر از اصحاب اجماع<sup>۲</sup> از او نقل حدیث کرده اند که نشان می دهد وی مورد اعتماد محدثان بوده است.<sup>۳</sup>

### بررسی دلالتی

دلالت روایت، در ضمن دو مطلب بررسی می شود.

#### مطلب اول: صراحت نقل اول در جواز وطی در دبر

روایت اول با تعبیر «کُلُّ شَیْءٍ مَا عَدَا الْقَبْلَ» و روایت دوم با تعبیر «کُلُّ شَیْءٍ غَیْرِ الْفَرْجِ» همه تمتعات غیر از فرج را بر مرد حلال کرده و از جمله این تمتعات، وطی در دبر است.

۱. رجال النجاشی، ص ۱۸۷، رقم ۴۹۸.

۲. البته استاد رحمته الله این سند را ضعیف ندانسته است؛ زیرا «سلمة» کسی است که «محمد بن یحیی العطار» که از مشایخ مرحوم کلینی است از او اکتار روایت کرده است، علاوه اینکه در روایات محمد بن احمد بن یحیی این شخص استثنا نشده است، (رجال النجاشی، ص ۳۴۸).

۳. کسانی که از «عبد الملک بن عمرو» روایت نقل کرده اند و از اصحاب اجماع هستند، عبارت اند از: ابن مسکان (الکافی، ج ۴، ص ۲۹۲-۲۹۳، ح ۱۲)، ابان بن عثمان (الکافی، ج ۵، ص ۵۳۹، ح ۴؛ تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۶۴، ح ۴۲) و عبدالله بن بکیر (تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۹۲، ح ۱۱۲). این سه از اصحاب اجماع هستند، (رجال الکشی، ص ۳۷۵).

۴. اجزاء دیگری مانند اسحاق بن عمار (برای نمونه: الکافی، ج ۳، ص ۳۳۴، ح ۷) و جمیل بن صالح (برای نمونه: الکافی، ج ۴، ص ۵۴، ح ۱) نیز از او نقل حدیث کرده اند. همچنین در هیچ جایی از تهذیبین، شیخ طوسی او را تضعیف نکرده است، گرچه معارضه با روایت صحیح کرده باشد، (برای نمونه: تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۷۵؛ و ج ۳، ص ۱۷؛ و ج ۷، ص ۶۳). در فقیه نیز بدون اینکه شیخ صدوق، قدحی در مورد او بیان کند روایاتش را آورده است.

لذا با لحاظ مجموع مطالب فوق، نسبت به وثاقت «عبد الملک بن عمرو»، اطمینان حاصل می شود.

ممکن است گفته شود که حداقل یکی از دو تعبیر «ما عدا القبل» و «غیر الفرج» نقل به معنا است و از معصوم صادر نشده است. اگر تعبیر «غیر الفرج» از معصوم صادر شده باشد و معنای «فرج» را اعم از قُبُل و دُبُر بدانیم، روایت دلالت بر حرمت وطی در دبر دارد، نه حلیت آن. اما بیان شد که «فرج» ظهور در خصوص قُبُل دارد؛ علاوه اینکه همان گونه که در ادامه خواهد آمد، نقلی که مشتمل بر لفظ «قُبُل» 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 حائض است. مرحوم شیخ در رسائل در بیان حدیث «کُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعِيْنَه»<sup>۱</sup> به این نکته اشاره کرده است که مراد از «بعینه» شناخت شخص حرام است<sup>۲</sup> 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: فرائد الأصول، ج ۲، ص ۲۰۰-۲۰۱) و هم در مکاسب (ج ۲، ص ۱۷۵، ۱۷۶ و ۲۲۰) نقل کرده است:

«... كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعِيْنَه»، و «كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعِيْنَه»...، (فرائد الأصول، ج ۲، ص ۲۰۱).

اما نقل اول، اصلاً صحیح نیست، بلکه روایتی از عبد الله بن سلیمان، مشابه این نقل ولی با تفاوت بسیار وجود دارد، (وسائل الشیعه، ج ۲۵، ص ۱۱۸، ح ۲ و عن أحمد بن محمد الكوفي عن محمد بن أحمد التهذيب عن محمد بن الوليد عن أبان بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام «في الجبن قال: كل شيء لك حلال حتى يجنبك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة»).

نقل دوم نیز با وجود اینکه مفادش در روایات آمده اما نقل شیخ انصاری در هیچ یک 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 عليه السلام: «كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».

وسائل الشیعه، ج ۲۵، ص ۱۱۸، ح ۱: عن عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن... كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه».

وسائل الشیعه، ج ۲۵، ص ۱۱۹، ح ۷: عن معاوية بن عمار عن رجل من أصحابنا قال: «كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن فقال: ... كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه».

البته نقل وسائل کمی با کتب اربعه مطبوع متفاوت است؛ اما در هر حال نقل شیخ انصاری مطابق با هیچ یک نیست. در هر حال نحوه نقل شیخ انصاری در نقل دوم، تأثیری در معنا ایجاد نمی کند.

۲. فرائد 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 «قُبُل» اراده نشده، بلکه همان معنای حقیقی آن مراد است؛ پس ذکر قُبُل از باب مثال نیست و شامل دُبر نمی‌شود؛ لذا این روایت گویا صریح در جواز وطی دُبر 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.

**مطلب دوم:** قرائن عدم زیاده «بعینه» در «ما عدا القبل منها بعینه» چند قرینه، اصل عدم زیاده<sup>۱</sup> 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 توهّم حرمت وطی در دُبر، زیاد شده باشد، امر متعارفی نیست؛ لذا احتمال اسقاط این کلمه راجح است.

**قرینه دوم:** اسقاط این کلمه در نقل «سلمة بن خطاب» واقع شده و او شخصی است که نجاشی درباره او «ضعیف فی الحدیث» تعبیر کرده است.<sup>۲</sup> معنای این عبارت آن است که ضبط او مثل دیگران مُتَقِن 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 مدعا روایت عمر بن حنظله در اخبار علاجیه است که در صورت تعارض نقل‌ها، «أوثقهما فی

۱. استاد رحمته الله 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.

## الحديث «مقدم است»<sup>۱</sup>

### بررسی جمع طوائف شش‌گانه روایات

**مطلب اول:** تعارض دسته دوم و سوم با روایت عبد الملک بن عمرو  
با لحاظ مطالب فوق، می‌توان گفت: روایات دسته اول<sup>۲</sup> - همان‌گونه که بیان شد<sup>۳</sup> -  
مراتب مختلف وطی در قُبل حائض را حرام کرده و ناظر به سایر استمتاعات نیست.  
روایات دسته دوم<sup>۴</sup> و سوم<sup>۵</sup> به ترتیب استمتاع به محدوده‌ای که پیراهن می‌پوشاند و  
استمتاع از ناف تا زانو را ممنوع کرده بود که از آنها حرمت وطی در دبر نیز استفاده  
می‌شود. روایات این سه دسته اول از نظر سندی معتبر است.

۱. البته استاد رحمته الله مقبوله عمر بن حنظله را که در آن روایت اوثق مقدم داشته شده، مختص به فرض  
مخاصمه می‌داند نه تعارض خبرین. در مرفوعه زراره نیز با اینکه در مورد خبرین، امام رحمته الله اوثق بودن  
را ملاک قرار داده‌اند، اما سند روایت، ضعیف است، (مسندک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۰۴، ح ۲: عوالی  
اللاذلی، روی العلامة مرفوعاً إلى زراره بن أعین قال: «سألت الباقر رحمته الله فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم  
الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيتهما أخذ فقال رحمته الله: يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع  
الشاذ النادر فقلت: يا سيدي إنيهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال رحمته الله: خذ بقول أعدلهما  
عندك و أوثقهما في نفسك فقلت: إنيهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال رحمته الله: انظر ما وافق منهما  
مذهب العامة فاتركه و خذ بما خالفهم قلت: ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع فقال:  
إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك ما خالف الاحتياط فقلت: إنيهما معا موافقان للاحتياط أو  
مخالفان له فكيف أصنع فقال رحمته الله: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر».

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 أبان بن عثمان عن عبد  
الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله رحمته الله عن الرجل ما يحل له من الطامث قال: لا شيء حتى  
تطهر» (تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۵، ح ۱۶: وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۰، ح ۱۲).

۳. در بررسی فتوای شهید اول (کراهت مطلق تمتع از حائض) گذشت.

۴. عن العباس بن عامر عن حجاج الخشاب قال: «سألت أبا عبد الله رحمته الله عن الحائض و النفساء ما  
يحل لزوجها منها قال: تلبس درعا ثم تضطجع معه» (تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۵، ح ۱۳: وسائل  
الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۴، ح ۳).

۵. عن الحلبي عن أبي عبد الله رحمته الله: في الحائض ما يحل لزوجها منها قال: تنثر بإزار إلى الركبتين و تخرج  
سرتها ثم لا فوق الإزار» (کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۹۹، ح ۲۴: تهذيب الأحكام، ج ۱،  
ص ۱۵۴، ح ۱۱: وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۳، ح ۱).

مرسله عمر بن حنظله<sup>۱</sup> که در دسته چهارم قرار داشت، بر اختصاص جواز به تفخیز و در نتیجه بر حرمت وطی دبر دلالت دارد؛ ولی از نظر سندی ضعیف است و از بین روایات دسته پنجم نیز تنها روایت عمر بن یزید بر حرمت وطی در دبر حائض دلالت دارد که این روایت هم از نظر سند معتبر نیست.

از روایات دسته ششم، تنها روایت معتبری که بر اختصاص حرمت به قبل و جواز وطی در دبر حائض دلالت دارد، روایت عبد الملک بن عمرو است.

از آنجا که روایات دسته چهارم و پنجم ضعف سندی دارد و روایت اول هم دلالت بر حرمت وطی در دبر نداشت، پس بین روایات دسته دوم و سوم - که دلالت بر حرمت وطی در دبر حائض دارند - و روایت عبد الملک بن عمرو - که دلالت بر جواز آن دارد - تعارض وجود دارد.<sup>۲</sup>

**مطلب دوم: عرفی نبودن حمل روایات دسته دوم و سوم بر کراهت**

در جمع روایات متعارض باید بین آنها جمع عرفی کرد و در صورت عدم وجود جمع عرفی، به سراغ مرجحات باب تعارض رفت.

ممکن است گفته شود نهی از مراتب مختلفی که در دسته های اول<sup>۳</sup> تا سوم روایات است، حمل بر کراهت می شود؛ بنابراین وطی در دُبر مکروه است و کراهت با جوازی که از روایت عبد الملک بن عمرو استفاده می شود منافاتی ندارد و حرمت، اختصاص به وطی در قبل خواهد داشت.

۱. أحمد بن محمد عن البرقي عن عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما للرجل من الحائض قال ما بين ألتيتها ولا يوقب»، تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۵، ح ۱۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۲، ح ۸. دلیل ارسال روایت، عدم امکان نقل مستقیم برقی از عمر بن یزید است.

۲. البته چنان که استاد رحمته الله در بررسی دسته دوم فرموده است، در بین امامیه کسی به ظاهر این دسته که فقط همان روایت حجاج خشاب است، فتوا نداده است. عن حجاج الخشاب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض والنفساء ما يحل لزوجها منها قال: نلبس درعا ثم تضطجع معه»، تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۵۵، ح ۱۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۴، ح ۳. علاوه اینکه این روایت بر حرمت وطی دبر دلالت ندارد.

۳. اینکه علاوه بر دسته دوم و سوم، دسته اول نیز مطرح شده، با قطع نظر از مطلب اول و مطلبی است که در بررسی فتوای شهید اول (ذیل بررسی روایات دسته اول) آمد. در مطلب سوم نیز با قطع نظر از این نکته، روایات دسته اول در کنار دسته دوم و سوم لحاظ شده است.

قرینه حمل بر کراهت نیز اختلاف مراتب نهی در این روایات است که به کراهت شدید تا خفیف حمل می‌شود؛ زیرا نفس اختلاف مراتب امر یا نهی، قرینه بر الزامی نبودن حکم است؛ مثلاً امر به مراتب مختلف نزح در منزوحات بشر و امر به مراتب مختلف نماز شب<sup>۲</sup> حمل بر استحباب با مراتب مختلف آن می‌شود. اما جمع مذکور نادرست است؛ زیرا عرفی نیست که در روایتی گفته شود: استمتاع از ناف تا زانو حلال نیست و در روایت دیگر گفته شود: جز قبل، باقی مواضع، حلال است.

### مطلب سوم: ترجیح روایت عبد الملک بر روایات معارض

با مراجعه به مرجحات باب تعارض مشخص می‌شود که روایت عبد الملک بن عمرو به سه جهت بر روایات دسته اول تا سوم ترجیح دارد:

الف. دسته اول تا سوم، مخالف ظاهر کتاب هستند؛ زیرا آیه اعتزال<sup>۳</sup> تنها بر حرمت جماع (که «قرب» کنایه از آن است) دلالت دارد با اینکه استفاد از روایات مذکور، حرمت سایر تمتعات نیز، هست.

ب. دسته اول تا سوم دارای شذوذ فتوایی و مخالف مشهور هستند؛ زیرا فقط عبیده سلمانی<sup>۴</sup> (از خواص امیر المؤمنین) و سید ابوالمکارم صاحب بلابل القلاقل<sup>۵</sup> 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 الفائده بدان متمایل است<sup>۶</sup> البته در زبده

۱. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۷۹، «أبواب الماء المطلق»، باب ۱۵-۲۲. به عنوان نمونه درباره میت: وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۹۵، باب ۲۲: «باب ما یزح لوقوع المیتة و اغتسال الجنین»، ح ۵ و ۷.

۲. رک: مصباح المتعبد، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۳۸؛ الإقبال، ج ۳، ص ۳۵۰؛ بحار الأنوار ج ۸۴، ص ۱۱۶، «باب ۶ فضل صلاة اللیل و عبادته»؛ و ص ۱۸۶، «باب ۱۱ آداب القيام إلى صلاة اللیل و الدعاء عند ذلك»؛ و ص ۱۹۴، «باب ۱۲ کیفیة صلاة اللیل و الشفع و الوتر و سننها و آدابها و أحكامها».

۳. «وَنَسْأَلُونَكَ عَنِ التَّحِيصِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي التَّحِيصِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرْنَ»، البقرة، ۲۲۲.

۴. أحكام القرآن (ابن عربی)، ج ۱، ص ۱۶۲؛ التفسیر المنیر (زحیلی)، ج ۲، ص ۳۰۱.

۵. بلابل القلاقل، ج ۱، ص ۱۵۱.

۶. مجمع الفائده و البرهان، ج ۱، ص ۱۵۳.

البیان آن را نپذیرفته است<sup>۱</sup>؛ 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 علیه السلام در آن زندگی می کرده و از ناحیه دستگاه خلافت هم تأیید می شده و کتاب موطأ را به دستور منصور نوشته<sup>۲</sup> و همچنین أبوحنیفه فقیه کوفه که اکثر سؤال کنندگان از امام صادق علیه السلام اهل آن بوده اند، استمتاع از ناف تا زانوی حائض را حرام می دانند<sup>۳</sup>؛ 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 می ماند که به مقتضای آن وطی در دبر حائض جایز است؛<sup>۴</sup> البته به جهت اینکه مسئله اختلافی است و اطلاق آیه شریفه «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ»<sup>۵</sup> شامل وطی در دبر هم می شود، احتیاط استحبابی مؤکد در اجتناب از آن است.

۱. زیادة البیان، ص ۳۲.

۲. الإمامة و السياسة، ج ۲، ص ۲۰۲-۲۰۳.

۳. الخلاف، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷؛ المحلی بالآثار، ج ۱، ص ۳۹۵، مسألة ۲۶۰؛ الشرح الكبير (عبد الرحمن

ابن قدامة)، ج ۸، ص ۱۳۰.

۴. مقتضای اصل عملی نیز برائت است.

۵. البقرة، ۲۲۲.

## بررسی تحقق نشوز با عدم تمکین از دُبر

مسألة ۳: «ذکر بعض الفقهاء ممن قال بالجواز أنه يتحقق النشوز بعدم تمکین الزوجة من وطئها دبرا و هو مشکل لعدم الدلیل علی وجوب تمکینها فی کل ما هو جائز من أنواع الاستمتاع حتی یکون ترکہ نشوزا»<sup>۱</sup>

### قائلین به تحقق نشوز با عدم تمکین از دُبر

طبق ظاهر کلام مرحوم سید و مرحوم آقای حکیم، فتوای به تحقق نشوز با امتناع از وطی در دبر، شاذ است؛ زیرا مرحوم سید در این مسئله، «بعض الفقهاء» تعبیر کرده و مرحوم آقای حکیم مراد مصنف را تنها صاحب جواهر دانسته است.<sup>۲</sup> ولی با مراجعه به منابع فقهی مشخص می شود که قول به نشوز شاذ نیست و حتی با توجه به صراحت یا ظهور عبارات بسیاری از فقهاء - که در ادامه خواهد آمد - می توان قائل به شهرت قول مذکور شد و برخی مانند مرحوم فیض نیز این قول را به مشهور نسبت داده اند.<sup>۳</sup> البته قول به عدم تحقق نشوز هم مشهور است. کسانی که ظاهر عباراتشان تحقق نشوز است و یا ممکن است<sup>۴</sup> مرادشان این

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۸.

توجه شود که این مسئله ارتباطی به وطی حائض ندارد؛ بلکه محل کلام در این است که طبق نظر کسانی که وطی دُبر را جایز می دانند، آیا عدم تمکین زن از این ناحیه موجب نشوز است؟ واضح است که این مسئله طبق مبنای کسانی که وطی دبر را به صورت کلی حرام می دانند معنا ندارد؛ لذا اگر فقهی در حال حیض وطی دبر را حرام بداند اما در غیر حیض جایز بداند، این مسئله باز هم مطرح است.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۶۴.

۳. مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۹۵ - ۲۹۶.

۴. حتی اگر تحقق نشوز در فرض امتناع از وطی دُبر در برخی عبارات، احتمال قابل توجهی باشد، برای مناقشه در کلام صاحب عروه و مرحوم آقای حکیم کافی است؛ زیرا دیگر نمی توان ادعا کرد که تحقق نشوز در چنین فرضی قولی شاذ است.

باشد عبارت اند از:

• شیخ طوسی در مبسوط: «و تستحق النفقة بالطاعة و التمکین من الاستمتاع و یسقط بالعصیان و المنع من الاستمتاع»<sup>۱</sup>

• ابوالصلاح حلبی در الکافی: «یلزمها طاعته فی نفسها»<sup>۲</sup>

مراد از عبارت حلبی این است که زن درباره خودش باید از شوهر اطاعت و تمکین کند؛ البته این لزوم اطاعت در مواردی مثل وطی در قبل حائض که حرام است، وجود ندارد؛ زیرا «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق»<sup>۳</sup>. اگر ایشان استمتاع از دبر را جایز بدانند<sup>۴</sup>، اطاعت از زوج در این مورد را هم واجب می شمارد.

• ابن زهره در غنیة<sup>۵</sup> نیز تعبیری مشابه ابوالصلاح دارد.<sup>۶</sup>

• مرحوم ابن براج در المهدب:

ایشان شرط وجوب نفقه را تمکین کامل زوجه دانسته و در تعریف تمکین کامل گفته:

«و التمکین الکامل هو تسلیم نفسها الیه و تمکینه منها علی الإطلاق

... فإن لم تسلّم نفسها الیه و لا تمکنه التمکین الکامل مثل أن تقول

له: أسلم نفسي إليك فی بیت أبی أو بیتی أو بیت الفلانی أو المحلة

الفلانية، فلا نفقة لها لأن التمکین الکامل ما وجد»<sup>۷</sup>

۱. المبسوط، ج ۴، ص ۳۲۸.

۲. الکافی فی الفقه، ص ۲۹۴.

۳. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۸۱، ح ۵۸۳۲؛ وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۱۵۷، ح ۷؛ و ج ۱۵، ص ۱۷۴، ح ۱؛ و ج ۱۶، ص ۱۵۴، ح ۷؛ و ص ۱۵۵، ح ۱۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳۰، ح ۱۷.

۴. چنان که در مباحث سابق (بررسی حکم وطی دبر) استاد<sup>قدس سره</sup> فرموده است، انتساب جواز وطی دبر به حلیون ناشی از حدس است و در هر حال نسبتی است که ثابت نیست و در «الکافی» ایشان نفیاً یا اثباتاً نظری نداده است. البته این مطلب تأثیری در آنچه استاد<sup>قدس سره</sup> 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 تسلیم نام کند.

۵. غنیة النزوع، ص ۳۵۲.

۶. چنان که در مباحث سابق (بررسی حکم وطی دبر) بیان شد، ابن زهره وطی دبر را جایز می داند، ( غنیة النزوع، 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 مصداق آن را هر چیزی دانست که شرعاً جایز است.

• محقق در شرایع: در بحث شروط نفقه زوج: «فلو بذلت نفسها فی زمان دون زمان أو مکان دون مکان آخر ممایسوغ فیه الاستمتاع لم يحصل التمکین».<sup>۱</sup>

• شهید ثانی در مسالک، در تبیین مراد مصنف (صاحب شرایع) از تمکین کامل فرموده است: «و یمکن أن یرید بالمکان ما یمعم البدن کالقبل و غیره ممایسوغ فیه الاستمتاع. و کلاهما معتبر فی التمکین».<sup>۲</sup>

لذا طبق نظر شهید ثانی هر دو (لزوم تبعیت از زوج در هر مکان و نسبت به هر موضعی از بدن زن) در تمکین کامل لازم و معتبر است. البته ایشان فرموده است: «وإن کان الأول أظهر فی المراد»؛ یعنی اینکه مراد از مکان در عبارت شرائع، معنای اول باشد، اظهر است.

• محقق در النافع: «فیشرط فی وجوب نفقتها شرطان العقد الدائم، فلا نفقة لمستمتع بها. و التمکین الکامل...».<sup>۳</sup>

• بحیی بن سعید در الجامع للشرائع: «وإنما یجب النفقة فی النکاح بأن یکون دائماً، و تمکنه الزوجة من الاستمتاع تمکیناً کاملاً، فلو أمکنته من القبل فقط ... لم یکن لها علیه نفقة».<sup>۴</sup>

ظاهر این تعبیر این است که با عدم تمکین نسبت به تمتع از غیر قبل، نشوز حاصل می‌شود؛ زیرا عدم وجوب نفقه کاشف از نشوز است؛ زیرا برای عدم وجوب نفقه زوجه وجهی به غیر از نشوز وجود ندارد.

• علامه در قواعد:

«إنما تجب النفقة بالعقد الدائم مع التمکین الثام، و لا تجب بالمتعة، و لا لغير الممکنه من نفسها کل وقت، فی أى موضع أراد.

۱. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۹۱.

۲. مسالک الأفهام، ج ۸، ص ۴۳۹-۴۴۰.

۳. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۹۵.

۴. الجامع للشرائع، ص ۴۸۷.



فلو مکنت قبلا و منعت غیره سقطت نفقتها»<sup>۱</sup>

در بحث نشوز هم فرموده: «و یندرج تحت النشوز المنع من الوطء والاستمتاع فی قبل أو دبر»<sup>۲</sup>

در تبصره<sup>۳</sup> و ارشاد<sup>۴</sup> ایشان «تمکین تام» را شرط وجوب نفقه دانسته است.

• شهید اول در اللمعة: «تجب نفقة الزوجة بالعقد الدائم بشرط التمکین الكامل فی کل زمان و مکان یسوغ فیہ الاستمتاع، فلا نفقة للضعیفة ولا للناشئة»<sup>۵</sup>

از تعبیر ایشان نیز می‌توان استفاده کرد که منع از هر یک از استمتاعات مجاز، موجب نشوز و عدم استحقاق زن نسبت به نفقه می‌شود.

• مرحوم فاضل مقداد در التنقیح: «إن المراد بالتمکین التام هو طاعتها لزوجها عند طلب مباشرتها قبلا أو دبرا أي وقت أراد و أي مکان أراد مما یجوز فیہ الاستمتاع شرعا و عرفا»<sup>۶</sup>

مراد ایشان آن است که استمتاع باید در مواضعی باشد که عرفاً<sup>۷</sup> و شرعاً مجاز است.

• کلام شهید ثانی در مسالک: کلام ایشان در شرح عبارت شرائع بیان شد.

• مرحوم فیض در مفاتیح الشرائع: «و یشرط فی وجوبها التمکین التام منها، أي التخلیة بینها و بینة بحيث لا یخص موضعاً منها ولا مکاناً ولا وقتاً علی المشهور»<sup>۸</sup> چنان‌که ملاحظه می‌شود ایشان وجوب تمکین تام - که از موارد آن تمکین نسبت به همه مواضع بدن است - را به مشهور نسبت داده است.

• صاحب ریاض: امتناع زوجه از وطی در قبل در حال حیض موجب تحقق نشوز

۱. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۱۰۳.

۲. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۱۰۸.

۳. تبصرة المتعلمین، ص ۱۲۴.

۴. إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۳۳ و ۳۶.

۵. اللمعة الدمشقیة، ص ۱۸۹.

۶. التنقیح الرائع، ج ۳، ص ۲۷۷.

۷. استاد: ادخال در گوش و چشم، تمتع عرفی نیست؛ لذا زن نسبت به این موارد لازم نیست تمکین کند.

۸. مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۹۵ - ۲۹۶.

نمی‌شود؛ زیرا شرعاً جایز نیست. بعد فرموده: «و کذا دبراً ان منعنا عنه.»<sup>۱</sup> یعنی اگر قائل به حرمت وطی در دبر حائض باشیم، با امتناع زوجۀ حائض از آن، نشوز حاصل نمی‌شود. مفهوم این کلام آن است که اگر وطی در دبر در حال حیض جایز باشد، با عدم تمکین زوجه نسبت به آن نشوز حاصل می‌شود.

• مرحوم فاضل هندی در کشف اللثام: «فلو مکنت قبلاً و منعت غیره من الدبر أو سائر الاستمتاع لا لعذر سقطت نفقتها کلاً أو بعضاً کما مرّ، مع احتمال عدم السقوط أصلاً.»<sup>۲</sup>

ظاهراً ایشان به این نظر که با منع از تمتع به غیر قبل، نفقه ساقط می‌شود، تمایل دارد؛ البته ایشان در مباحث بعدی (مسقطات نفقه) احتمال عدم سقوط نفقه را نیز مطرح کرده است: «و یندرج تحت النشوز المنع من الوطء و الاستمتاع فی قبل أو دبر أو غیرهما علی وجه کما عرفت»<sup>۳</sup>. اما تعبیر «علی وجه» در اینجا نشانگر تمایل ایشان به تحقق نشوز و سقوط نفقه است.

• صاحب جواهر: «لو مکنته قبلاً و منعت غیره من الدبر أو سائر الاستمتاع لا لعذر سقطت نفقتها أجمع فی أقوى الوجوه.»<sup>۴</sup>  
سپس فرموده است: «قد تقدّم قوّة سقوط نفقتها اجمع بذلك و احتمال التبعض و عدم السقوط.»<sup>۵</sup>

عبارت ایشان اشاره به سه دیدگاه موجود در مسئله است:

الف) سقوط کل نفقه؛

ب) عدم سقوط؛

ج) تبعض در نفقه؛ یعنی استحقاق به میزان تمکین.

صاحب جواهر معتقد به نظریه نخست است؛ لذا با عدم تمکین نسبت به دُبر، نفقه کلاً ساقط است.

۱. ریاض المسائل، ج ۱۲، ص ۱۶۸.

۲. کشف اللثام، ج ۷، ص ۵۵۸.

۳. کشف اللثام، ج ۷، ص ۵۷۶.

۴. جواهر الکلام، ج ۳۱، ص ۳۰۳.

۵. جواهر الکلام، ج ۳۱، ص ۳۰۳.

از عبارت‌هایی که نقل شد استفاده می‌شود که تعداد قابل توجهی از فقها 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 بر خلاف 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 دُبر

حال باید ادله تحقق نشوز به سبب عدم تمکین از دُبر، بررسی شود. در حقیقت اگر ثابت شود وطی دبر از حقوق مرد است، نشوز زن در فرض امتناع از وطی دُبر 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 «نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ»<sup>۱</sup> است.

#### تقریب استدلال: دلالت آیه بر جواز انتفاع از «محصول کشت»

تقریب استدلال این است که «حرث» در آیه شریفه 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)<sup>۲</sup> و شما از این محصول به هر طریق و در هر زمان که بخواهید، می‌توانید

۱. البقرة، ۲۲۳.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۱۰، ح ۳: أبو علي الأشعري عن بعض أصحابنا عن جعفر بن عنبسة عن عباد بن زياد الأسدي عن عمرو بن أبي المقدام عن أبي جعفر عليه السلام وأحمد بن محمد العاصمي عن حذنه عن معلى بن محمد البصري عن علي بن حنبل 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 وأرخص لبالها وأدوم لجمالها فإن المرأة ریحانة وليست بقهرمانه ولا تعد بكرامتها نفسها و اغضض بصرها بسترک و اکفها بحجابک و لا تطمعها أن تشفع لغيرها فيمیل عليك من شفعت له عليك معها و استبق من نفسك بقية فإن إمساکک نفسك عنهم و هن برين أنك ذو اقتدار خير من أن برين منك

بهره‌مند شوید؛ بنابراین آیه بر جواز وطی در دبر دلالت دارد و از اطلاق آن نیز وجوب 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 شریفه است.

**اشکال: ظهور «حرث» در «کشتزار» در آیه شریفه**

اما چنان‌که در مباحث سابق (بررسی جواز وطی دبر) گذشت، «حرث» به معنای «محصول و شیء 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 شریفه 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<sup>۱</sup> نیز به همین مطلب تصریح شده است.<sup>۲</sup> در نتیجه آیه مذکور، فقط وطی در قُبُل را

حالا علی انکسار».

۱. أحمد بن محمد بن عیسی عن علی بن أسباط عن محمد بن حمران عن عبد الله ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة في دبرها قال: لا بأس إذا رضيت قلت: فأين قول الله ﷻ ﴿فَأَتَوْهُنَّ مِنْ خِثْيِ أَمْرُكُنَّ اللَّهُ﴾ قال: هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله أن الله تعالى يقول: ﴿يَسْأَلُكُمْ خَزَنُ لَكُمْ فَأَتُوا خَزَنُكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾»، (تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۴، ج ۲۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ج ۲).

عنه (أحمد بن محمد بن عیسی) عن معمر بن خلاد قال: «قال أبو الحسن عليه السلام أي شيء يقولون في إتيان النساء في أعجازهن قلت: إنه بلغني أن أهل المدينة لا يرون به بأساً فقال: إن اليهود كانت تقول إذا أتى الرجل المرأة في خلفها خرج الولد أحول فأنزل الله ﷻ ﴿يَسْأَلُكُمْ خَزَنُ لَكُمْ فَأَتُوا خَزَنُكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ من خلف أو قدام خلافاً لقول اليهود ولم يعن في أدبارهن»، (تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۵، ج ۳۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۱، ج ۱).

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 شریفه است در حالی که معنای «آنئ شِئْتُمْ»، محتمل است زمان یا مکان تمتعات باشد نه موضع تمتع از بدن زن.

به عنوان حق مرد ثابت می‌کند.

آیه دوم: آیه «خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا»<sup>۱</sup>  
آیه دوم، آیه شریفه «خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا»<sup>۱</sup> است.

تقریب استدلال: عدم تأمین آرامش مرد با نداشتن حق وطی دبر  
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 دُبر واجب است.

اشکال: صدور آیه جهت تَذَكُّرٍ نِعَمِ الهی نه تشریع  
اما این آیه شریفه برای جهات دیگر مثل بیان نِعَمِ الهی نازل شده و در مقام تشریع اینک زن نسبت به مرد چه تکلیفی دارد، نیست.

### دلیل دوم: روایات

دلیل دومی که ممکن است برای اثبات حق بودن وطی دُبر برای مرد استفاده شود، روایات است.

اگر به نقلی از روایت ابن اُبی یغفور<sup>۲</sup> که در آن قید «إذا رضیت» آمده، اخذ شود، جواز وطی در دُبر منوط به رضایت زوجه می‌شود و از حقوق زوج نیست؛ لذا عدم

اما استاد<sup>۳</sup> به تفصیل در مباحث سابق (بررسی جواز وطی دبر)، این مطلب را بررسی کرده و معتقد است که مراد از «أَنَّى شِئْتُمْ»، همان امری است که مورد تردید و سؤال بوده که همان مواضع بدن زن است؛ لذا با قبول این معنا از حرث (محصول کِشْت)، اطلاق آیه کریمه اقتضا می‌کند انتفاع از هر بخشی از محصول کِشْت جایز باشد.

۱. «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَبِرُونَ» (الروم، ۲۱).

۲. أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن أسباط عن محمد بن حمران عن عبد الله ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة في دبرها قال: لا بأس إذا رضيت قلت: فأين قول الله تعالى: «فَاتَّوهُنَّ مِنْ خِثِّ أَمْرِكُمْ اللَّهُ» قال: هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله إن الله تعالى يقول: «بِأَنفُسِكُمْ خَزَنَ لَكُمْ فَاتَّوَاهُ خَزَنَ أَنْ شِئْتُمْ»» (تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۴، ح ۲۹؛ وسائل الشيعه، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۲).

تمکین نسبت به آن، موجب تحقق نشوز نمی‌شود.

اگر روایت مذکور -طبق نظر مختار- به جهت تعدد نقل<sup>۱</sup> و نپذیرفتن اصل عدم زیاده در مورد آن، کنار گذاشته شود، برای اثبات آن که وطی در دبر از 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 وطی دبر) بیان شد، صحیحه مذکور، پرسش ابن ابی یغفور 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 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: أحمد بن محمد بن عیسی عن علی بن اسباط عن محمد بن حرمان عن عبد الله ابن ابی یغفور قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل يأتي المرأة في دبرها قال: لا بأس إذا رضیت قلت: فأین قول الله تعالى: ﴿فَأَتَوْهُنَّ مِنْ خِثِّ أَمْزَكِ اللَّهِ﴾ قال: هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أمرکم الله أن الله تعالی يقول: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾»، (تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۴، ح ۱۶۵۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۲).

نقل دوم: أحمد بن محمد بن عیسی عن معاوية بن حکیم عن أحمد بن محمد بن حماد عن عثمان عن عبد الله ابن ابی یغفور قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل يأتي المرأة في دبرها قال: لا بأس به»، (تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۱۶۶۲).

نقل سوم: تفسیر العیاشی: عن عبد الله بن ابی یغفور قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن إتيان النساء في أعجازهن قال: لا بأس، ثم تلا هذه الآية ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾»، (تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۱۰، ح ۲۳۳۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۷، ح ۱۰).

نقل چهارم: أحمد بن محمد بن عیسی عن البرقي يرفعه عن ابن ابی یغفور قال: «سألته عن إتيان النساء في أعجازهن فقال: ليس به بأس وما أحب أن تفعله»، (تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۶، ح ۲۸؛ وسائل الشیعة، 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 سؤال چند بار از امام تکرار شده باشد.

۲. در بررسی جواز وطی دُبر گذشت که دلیلی بر اصل عدم زیاده در مقام وجود ندارد؛ لذا استاد علیه السلام معتقد است که لااقل قید «اذا رضیت» احراز نمی‌شود. البته چنان‌که در ادامه خواهد آمد، با این وجود اگر زن نسبت به وطی دبر راضی نباشد، از آنجا که دلیلی نداریم که وطی دُبر از حقوق مرد است، لذا بدون رضایت زن، حق چنین کاری وجود ندارد، نه از این جهت که وطی دُبر 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.

### 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 القمّی فی کتاب الغایات، عن رسول الله ﷺ أنّه قال:

«ألا أخبركم بشّر نسائكم قالوا بلى يا رسول الله قال: إنّ من شرّ نسائكم

العقیم الحقود الّتی لا تتورّع عن قبیح المتبرّجة إذا غاب عنها زوجها

الحصان مع بعلمها الّتی لا تسمع قوله ولا تطیع أمره إذا خلا بها بعلمها

تمتّع علیه تمتّع الضّعب عند ركبها ولا تقبل منه عذرا ولا تغفر

له ذنبا.»<sup>۱</sup>

روایت دوم: عده من أصحابنا عن سهل بن زیاد و محمد بن یحیی عن أحمد

بن محمد بن عیسی و علی بن ابراهیم عن أبیه جمیعاً عن الحسن بن محبوب

عن علی بن رثاب عن أبی حمزة قال: سمعت جابر بن عبد الله يقول: کنا عند

النّبی ﷺ فقال:

«إنّ خیر نسائکم الولود العفیفه العزیزه فی أهلها الذّلیله مع

بعلمها المتبرّجه مع زوجها الحصان علی غیره الّتی تسمع قوله و تطیع

أمره و إذا خلا بها بذلت له ما یرید منها و لم تبدّل کتبذل الرّجل.»<sup>۲</sup>

روایت سوم: عده من أصحابنا عن سهل بن زیاد و محمد بن یحیی عن أحمد بن

محمد و علی بن ابراهیم عن أبیه جمیعاً عن ابن محبوب عن علی بن رثاب عن

أبی حمزة عن جابر بن عبد الله قال: سمعته یقول قال رسول الله ﷺ:

«ألا أخبرکم بشّرار نسائکم الذّلیله فی أهلها العزیزه مع بعلمها العقیم

الحقود الّتی لا تتورّع من قبیح المتبرّجه إذا غاب عنها بعلمها الحصان

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۱۶۵، ح ۵.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۲۴، ح ۱؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۲۸ - ۲۹، ح ۲.

در فقیه نیز این روایت با اندکی تفاوت چنین نقل شده است:

و روی علی بن رثاب عن أبی حمزة الثّمالی عن جابر بن عبد الله الأنصاری قال: «کنا جلوساً مع رسول

الله ﷺ قال: فتذاکرنا النّساء و فضل بعضهنّ علی بعض فقال رسول الله ﷺ: ألا أخبرکم بخیر نسائکم

قالوا: بلى یا رسول الله فأخبرنا قال: إنّ من خیر نسائکم الولود العفیفه العزیزه فی أهلها

الذّلیله مع بعلمها المتبرّجه مع زوجها الحصان مع غیره الّتی تسمع قوله و تطیع أمره و إذا خلا بها بذلت

له ما أراد منها و لم تبدّل له تبدّل الرّجل.» (کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۸۹، ح ۴۳۶۷).

معه إذا حضر لا تسمع قوله ولا تطيع أمره وإذا خلا بها بعلمها تمتعت منه كما تمتع الصعبة عن ركوبها لا تقبل منه عذرا ولا تغفر له ذنبا.<sup>١</sup>

روایت چهارم: الحسن بن محبوب عن علی بن رثاب عن أبی حمزة قال سمعت جابرا الأنصاری یحدث قال:

«كنا 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 نساكنكم الولود الودود الستيرة العزیزة فی أهلها الذلیلة مع بعلمها المتبرجة مع زوجها الحصان عن غیره الّتی تسمع قوله و تطیع أمره وإذا خلا بها بذلت له ما أراد منها ولم تبدل له تبدل الرجل ثم قال: ألا أخبركم بشر نساكنكم قالوا: بلى قال: إن من شر نساكنكم الذلیلة فی أهلها العزیزة مع بعلمها العقیم الحقود الّتی لا تتورع من قبیح المتبرجة إذا غاب عنها بعلمها الحصان معه إذا حضر الّتی لا تسمع قوله ولا تطیع أمره وإذا خلا بها بعلمها تمتعت منه تمتع الصعبة عند ركوبها ولا تقبل له عذرا ولا تغفر له ذنبا ثم قال: أفلا أخبركم بخیر رجالکم.....»<sup>٢</sup>

روایت پنجم: و مما حدّثنا به الشیخ الفقیه أبو الحسن بن شاذان ﷺ قال: حدّثنی أبی ﷺ قال: حدّثنا ابن الولید محمّد بن الحسن قال: حدّثنا الصّفّار محمّد بن الحسین قال: حدّثنا محمّد بن زیاد عن مفضّل بن عمر عن یونس بن یعقوب ﷺ قال: سمعت الصادق جعفر بن محمّد ﷺ یقول:

«ملعون ملعون کلّ بدن لا یصاب فی کلّ أربعین یوماً فقلت: ملعون قال: ملعون فلما رأى عظم ذلك على قال: یا یونس إن من البلیة الخدشة واللّطمة ... ملعونة ملعونة امرأة تؤذی زوجها وتغمّه وسعیدة سعیدة امرأة تکرّم زوجها ولا تؤذیه و تطیعه فی جمیع أحواله.»<sup>٣</sup>

١. الکافی، ج ٥، ص ٣٢٥، ح ١؛ وسائل الشیعة، ج ٢٠، ص ٣٣ - ٣٤، ح ١.

٢. تهذیب الأحکام، ج ٧، ص ٤٠٠، ح ٦؛ وسائل الشیعة، ج ٢٠، ص ٣٤، ح ٢.  
ظاهراً این چهار روایت، همگی یک روایت هستند؛ البتہ نقل چهارم کامل تر است.

٣. کنز الفوائد، ج ١، ص ١٤٩-١٥٠.



**اشکال دلالتی: 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: عنه عن أبيه عن ابن أبي عمير عن سيف بن عميرة عن أبي الصّباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا صلّت المرأة خمسا وصامت شهرا وأطاعت زوجها وعرفت حقّ علي عليه السلام فلتدخل من أي أبواب الجنة شاءت.»<sup>۱</sup>

روایت دوم: عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال:

«إذا عرفت المرأة ربّها وأمنت به وبرسوله وعرفت فضل أهل بيت نبيها و صلّت خمسا وصامت شهر رمضان وأحصنت فرجها وأطاعت زوجها دخلت من أي أبواب الجنة شاءت.»<sup>۲</sup>

روایت سوم: المولى سعيد المزيدي في كتاب تحفة الإخوان، عن التّبي عليه السلام قال:

«كل امرأة صالحة عبت ربّها وأدت فرضها وأطاعت زوجها دخلت الجنة.»<sup>۳</sup>

روایت چهارم: عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال في حديث:

«فأیما امرأة صلّت فی الیوم واللّیلة خمس صلوات وصامت شهر

در وسائل با تفاوتی این روایت از کتّز الفوائد نقل شده؛ اما در فقره مرتبط با مقام، تفاوتی در نقل وجود ندارد (وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۲۸۰، ح ۷).

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۵۵، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۵۹، ح ۴.  
البته وسائل متن روایت را از فقیه انتخاب کرده و نقل فقیه کمی با نقل کافی متفاوت است: روی ابو الصّباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صلّت المرأة خمسها وصامت شهرها وحجّت بيت ربّها وأطاعت زوجها وعرفت حقّ علي عليه السلام فلتدخل من أي أبواب الجنان شاءت»، (کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۴۱، ح ۴۵۳۱).

۲. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۶، ح ۷۹۹؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۳۷، ح ۲.

۳. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۳۸، ح ۴.

رمضان و حجت بیت الله الحرام و زکّت مالها و اطاعت زوجها و  
والت علیا علیها السلام بعدی دخلت الجنة ...<sup>۱</sup>

**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  
مضیق 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 شرائط  
سخت مطرح کرده است.

روایت اول: عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن ابن محبوب عن مالک بن  
عطیة عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر علیه السلام قال:

«جاءت امرأة إلى النبي صلی الله علیه و آله فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على  
المرأة فقال لها: أن تطيعه ولا تعصيه ولا تصدق من بيته إلا بإذنه و  
لا تصوم تطوعاً إلا بإذنه ولا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب  
ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه وإن خرجت من بيتها بغير إذنه لعنتها  
ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة  
حتى ترجع إلى بيتها فقالت: يا رسول الله من أعظم الناس حقاً على  
الرجل قال: والده فقالت: يا رسول الله من أعظم الناس حقاً على  
المرأة قال: زوجها قالت: فما لي عليه من الحق مثل ما له على  
قال: لا ولا من كل مائة واحدة قال فقالت: والذي بعثك بالحق نبيا  
لا يملك رقبتي رجل أبداً.<sup>۲</sup>»

**روایت دوم:** عن رسول الله صلی الله علیه و آله  
«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. الکافی، ج ۵، ص ۵۰۶ - ۵۰۷، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۵۲۷، ح ۳.

من بیته إلا یأذنه ولا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب...<sup>۱</sup>

روایت اخیر در دعائم آمده است. کتاب دعائم چون کتاب فتوائی است، عبارت «تطیعه و لاتعصیه» را ذکر نکرده؛ چون اطاعت را به طور مطلق واجب نمی دانسته است.

روایت سوم: عن أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال:

«أنت امرأة إلى رسول الله صلی الله علیه و آله فقالت: ما حق الزوج على المرأة قال: أن

تجيبه إلى حاجته وإن كانت على قتب...<sup>۲</sup>

**اشکال دلالی: در مقام بیان نبودن نسبت به جواز انواع تمتعات**

ولی روایات مذکور در مقام بیان وجوب انواع تمتعات نیست تا وجوب وطی در دبر از آن استفاده شود؛ بلکه مراد روایات مذکور این است که وجوب اطاعت از زوج در حقوق واجب جنسی، اختصاص به شرائط خاصی نداشته و در شرائط سخت نیز وجود دارد. این نیز محتمل است که اطاعت از زوج (در غیر محرمات و حقوق واجب زوج)، مستحب باشد.

**دسته چهارم: مذمت زنان عاصیه**

دسته چهارم، روایاتی است که در آن، زنان عصیان کننده شوهر مذمت شده اند.

**روایت اول: القطب الراوندی فی لب اللباب:**

«ولعن رسول الله صلی الله علیه و آله أربعة امرأة تخون زوجها في ماله أو في نفسها و

التائحة والعاصية لزوجها والعاق...<sup>۳</sup>

**روایت دوم: عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن بعض أصحابه عن**

**ملحان عن عبد الله بن سنان قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله:**

«شرار نسائكم المعقرة<sup>۴</sup> الذنسة اللجوجة العاصية الدلیلة فی قومها

العزیزة فی نفسها الحصان علی زوجها الهلوك علی غیره...<sup>۵</sup>

۱. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۶ ح ۷۹۸؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۳۷ ح ۱.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۰۸، ح ۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۵۸-۱۵۹، ح ۳.

۳. مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۹۴، ح ۶.

۴. در وسائل «المقفرة» آمده است.

۵. الکافی، ج ۵، ص ۳۲۶، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۴، ح ۳.

**اشکال دلالی: عدم اطلاق نسبت به عصیان تمام اوامر زوج**  
اما عصیان در این روایات، مسلماً عصیان در تمام اوامر نیست؛ بلکه مراد از عصیان، عدم رعایت حقوق واجبهٔ زوج است.

**دسته پنجم: حرمت اسخاط زوج**  
دسته پنجم، روایاتی است که بر حرمت اسخاط زوج توسط زوجه دلالت دارد. در ذیل دو نمونه از این روایات بیان می‌شود:

• محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن علی بن الحکم عن محمد بن الفضیل عن سعد بن أبی عمرو الجلاب قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

«أیما امرأة باتت و زوجها علیها ساخط فی حق لم تقبل منها صلاة حتی یرضی عنها و أیما امرأة تطیبت لغير زوجها لم تقبل منها صلاة حتی تغتسل من طیبها کغسلها من جنابتها»<sup>۱</sup>.

• علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن أبی عبد الله عليه السلام قال: «ثلاثة لا یرفع لهم عمل عبد أبی و امرأة زوجها علیها ساخط و المسبل إزاره خیلاء»<sup>۲</sup>.

**اشکال دلالی: عدم حرمت اسخاط شوهر در همهٔ امور**  
اما به غضب درآوردن زوج مسلماً 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 دال بر کراهت سخط زوج است نه حرمت آن، نظیر روایتی که چنین است:

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن ابن محبوب عن مالک

۱. رک: جامع أحادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۵: «باب (۳۷) أنه یحرم علی المرأة أن تسخط زوجها و تطیّب و ترزّین لغيره و تخرج بغیر اذنه و تضع ثیابها فی بیت غیره و تعصیه و تسحره».

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۰۷، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۳۳۹، ح ۱.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۵۰۷، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۶۰، ح ۲.

بن عطیة عن سلیمان بن خالد عن أبی عبد الله علیه السلام: «أَنَّ قوماً أتوا رسول الله صلی الله علیه و آله فقالوا: یا رسول الله إنا رأینا أناساً یسجد بعضهم لبعض فقال رسول الله صلی الله علیه و آله: لو أمرت أحداً أن یسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها.»<sup>۱</sup>

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 الجامورانی عن ابن أبی حمزة عن أبی المغراء عن أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «أتت امرأة إلی رسول الله صلی الله علیه و آله فقالت: ما حقّ الزوج علی المرأة فقال: أن تجیه إلی حاجته وإن كانت علی قتب ولا تعطی شیئاً إلا بإذنه فإن فعلت فعلیها الوزر وله الأجر ولا بیت لیل و هو علیها ساخط قالت: یا رسول الله وإن کان ظالماً قال: نعم قالت: والذی بعثک بالحق لا تزوجت زوجاً أبداً.»<sup>۲</sup>

اما در پاسخ می توان گفت:

- اولاً، روایت مذکور از جهت سند قابل توثیق نیست.<sup>۳</sup>
- ثانیاً، مفاد ظاهری این روایت مسلم البطلان است و باید تأویل شود.<sup>۴</sup>
- ثالثاً، روایت مذکور در تعارض با روایت سعد ابن ابی عمرو الجلاب (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. الکافی، ج ۵، ص ۵۰۷، ح ۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۶۲، ح ۱.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۰۸، ح ۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۵۸ - ۱۵۹، ح ۳.

۳. به جهت وجود جامورانی و ابن ابی حمزه - که پسر علی بن ابی حمزه بطائی است و نامش حسن است و مروی عنه جامورانی اوست، نه پدر وی - این سند معتبر نیست: الرجال لابن الغضائری، ج ۱، ص ۹۷، رقم ۲۹؛ رجال النجاشی، ص ۳۶، رقم ۷۳؛ رجال الکشی، ص ۴۴۳.

۴. زیرا چنین نیست که زن باید به طور مطلق حتی اگر شوهر ظالم باشد، رضایت شوهر را به دست آورد و فقیهی به این مطلب ملتزم نشده است.

دسته ششم: روایات دال بر لُعبه بودن زن

دسته ششم، روایاتی است که زن را به عنوان لُعبه مرد محسوب کرده است 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 لُعبه جهت بیان اجتناب از آزار زن

اما اگر حکم ابتدائی روایات چنین بود که «زن لعبه مرد است»، جواز هر ملامه‌ای 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 دبر 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 تمتعات نیست. بیشترین چیزی که از این اخبار استفاده می‌شود، استحباب اطاعت مطلق در غیر محرمات 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 دُبر زوجه بدون رضایت او است، علاوه اینکه صحیحهُ معمر بن خَلَد نیز داشتن چنین حقی برای زوج را نفی می‌کند:

عنه (احمد بن محمد بن عیسی) عن معمر بن خَلَد قال: «قال أبو الحسن علیه السلام أی شیء یقولون فی إتیان النساء فی أعجازهنّ قلت: إنّه بلغنی أنّ أهل المدینة لا یرون به بأسا فقال: إنّ اليهود کانت تقول إذا

۱. علی بن ابراهیم عن أبیه عن الثؤلفی عن الشکونی عن أبي عبد الله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «إنما المرأة لعبة من اتخذها فلا یضیعها» (الکافی، ج ۵، ص ۵۱۰، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۶۷، ح ۲).  
الحسین بن محمد عن معمر بن محمد عن الحسن بن علی عن أبان عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «سألته عن إتیان النساء فی أعجازهنّ فقال: هی لعبتک لا تؤذها» (الکافی، ج ۵، ص ۵۴۰، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۳، ح ۴).

أتى الرجل المرأة فى خلفها خرج الولد أحول فأُنزل الله ﷻ ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ من خلف أو قدام خلافا لقول اليهود ولم يعن فى أدبارهن.<sup>۱</sup>

روایت مذکور، در مقام ردّ کلام اهل مدینه و مالک است.<sup>۲</sup> اهل مدینه با تمسک به آیه حرث به دو مطلب قائل بودند:

الف. وطی دبر جایز است و کراهتی هم ندارد.

ب. وطی دبر از حقوق زوج است؛ لذا بدون رضایت زن هم جایز است.

اما حضرت فرموده‌اند که آیه حرث ناظر به وطی در دُبر نیست؛ لذا آیه مذکور، دو امر فوق را ثابت نمی‌کند. ظهور کلام امام علی (ع) در این است که نه نفی کراهت، مطلب صحیحی است و نه ادعای حق زوج نسبت به وطی دبر، و اینکه گفته شود: شاید روایت فوق فقط در مقام اثبات کراهت است ولی دالّ 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 حرث استفاده کرده بودند، در حالی که طبق این روایت، نه استدلال و نه مدعای آن‌ها صحیح نیست.

روایات دیگری<sup>۳</sup> نیز وجود دارد که دالّ بر عدم نظارت آیه حرث به حکم وطی دُبر است؛ زیرا طبق این روایات، تنها آیات مربوط به قوم لوط ناظر به حکم وطی در دبر

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۱، ح ۱.

۲. مالک بن انس در زمان امام کاظم (ع) نیز زنده بوده است؛ زیرا وفات مالک، سال ۱۷۹ قمری بوده و امام کاظم (ع) در سال ۱۸۳ قمری پس از بیش از سی سال امامت شهید شده است، (الکافی، ج ۱، ص ۴۷۶؛ تاریخ مدینه 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 ﷻ و ذکر عنده إتيان النساء في أدبارهن فقال: ما أعلم آية في القرآن أحلت ذلك إلا واحدة» (إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ)، (وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۸، ح ۱۲).

أحمد بن محمد الشَّيْبَانِي في كتاب التَّنْزِيل والتَّحْرِيف، عن الحسين (الحسن) بن علي بن يقطين عن أبي الحسن الرضا (ع) أنه سئل عن إتيان النساء في أدبارهن فقال: ما ذكر الله ﷻ ذلك في الكتاب إلا في موضع واحد وهو قوله ﷻ: «أَتَأْتُونَ الذَّكَرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ وَ تَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رُبُكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ»، (مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۳۲، ح ۲).

است و البته فقط جواز ذاتی و طمی دبر را ثابت می‌کند، نه اینکه حقّی را برای زوج در این مورد ثابت کند. البته از آنجا که سند این روایات، ضعیف است، تنها مؤید است نه دلیل.





## احکام مشترک بین وطی و قبل و دبر

مسألة ۴: «الوطی فی دبر المرأة كاللوط فی قبلها فی وجوب الغسل والعدة واستقرار المهر و بطلان الصوم و ثبوت حد الزنا إذا كانت أجنبية و ثبوت مهر المثل إذا وطئها شبهه و كون المناء فی دخول الحشفة أو مقدارها و فی حرمة البنت و الأم و غیر ذلك من أحكام المصاهرة المتعلقة علی الدخول...»<sup>۱</sup>

در ذیل، احکام مشترک بین وطی قبل و وطی دبر بررسی می شود:<sup>۲</sup>

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۸ - ۸۰۹.

۲. البته امور دیگری نیز قابل بررسی است که در عروه مطرح نشده و استاد<sup>علیه السلام</sup> نیز به آن نپرداخته است. این موارد عبارت اند از:

الف. انتفاء عنین بودن با وطی در دبر، (برای نمونه: تحریر الأحکام، ج ۳، ص ۵۴۰).

ب. کفایت وطی دبر در ترتب احکام جماع در حیض که مشهور فقهاء قائل به عدم فرق بین قبل و دبر هستند و استاد<sup>علیه السلام</sup> در مباحث قبل (وطی دبر حائض) به مناسبت در تأیید معنای «فرج» آن را مطرح کرد و بسیاری از فقهاء نیز تصریح به عدم فرق کرده اند، (برای نمونه: المبسوط، ج ۱، ص ۳۳۶).

ج. مسئله استنطاق از باکره به معنای کفایت سکوت او از رضایت به نکاح نیز در زمره احکامی است که در مقام، قابل بحث است. برخی وطی در دبر را ملحق کرده و برخی تردید کرده و برخی نیز فتوای به عدم لحوق داده اند. در هر حال این مسئله در کتب بسیاری در کنار برخی احکام دیگر مربوط به اشتراک حکم وطی قبل و دبر مطرح شده است، (برای نمونه: تذکره الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۷؛ قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۵۰؛ إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۳۱؛ المهذب البارع، ج ۱، ص ۱۴۵؛ القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۱۷۷؛ نضد القواعد الفقهیة، ص ۴۲۱؛ غایة المرام، ج ۱، ص ۶۶؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۵۰۲؛ حاشیة الإرشاد، ج ۳، ص ۱۹۷؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۱۰).

د. می توان در مسئله 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 نثبه محسوب می شود، یا هنوز باکره است تا گفته شود در نکاح دوم، اذن ولی لازم است؟

ه. وطی أمه که مانع از ردّ أمه معیوبه به بائع است، (شرائع 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 «أَوْ لَا مَشْنُوءَ النِّسَاءِ»<sup>۱</sup> و روایاتی مثل صحیحہ محمد بن مسلم<sup>۲</sup> استدلال کرده‌اند و صاحب جواهر به تفصیل از این ادله بحث کرده<sup>۳</sup>؛ ولی جای تعجب است که مرحوم آقای حکیم، ادله قداماء را مطرح نکرده و به ادله قابل 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 دُبر، اجماع مسلمین است که از سید مرتضی<sup>۴</sup> و ابن ادریس<sup>۵</sup> نقل شده است.<sup>۶</sup>

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.<sup>۷</sup>

در هر حال کلام سید مرتضی چنین است:

«لَا أَعْلَمُ خِلَافاً بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فِي أَنَّ الْوُطْءَ فِي الْمَوْضِعِ الْمَكْرُوهِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى يَجْرِي مَجْرَى الْوُطْءِ فِي الْقَبْلِ مَعَ الْإِيقَابِ وَ غَيْبُوبَةِ الْحَشْفَةِ فِي وَجوبِ الْغَسْلِ عَلَى الْفَاعِلِ وَ الْمَفْعُولِ بِهِ وَ انْ لَمْ يَكُنْ

۱. النساء، ۴۳؛ المائدة، ۶.

۲. الکافی، ج ۳، ص ۴۶، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۱۸۲، باب ۶، ح ۱.

۳. جواهر الکلام، ج ۳، ص ۳۱ - ۳۲.

۴. مختلف الشیعة، ج ۱، ص ۳۲۸.

۵. السرائر، ج ۱، ص ۱۰۷ - ۱۰۸.

۶. مستمسک العروة الوثقی، ج ۳، ص ۱۸.

۷. مستمسک العروة الوثقی، ج ۳، ص ۱۹.

انزال.<sup>۱</sup> و لا وجدت فی الكتب المصتفة لأصحابنا الإمامية إلا ذلك، و لا سمعت من عاصرني منهم من شیوخهم نحو من ستین سنة یفتی إلا بذلك فهذه مسألة إجماع من الكل، و لو شئت أن أقول: إنه معلوم ضرورة من دین الرسول ﷺ أنه لا خلاف بین الفرَجین فی هذا الحكم فأَنَّ داود و إن خالف فی أن الإیلاج فی القبل إذا لم یکن معه إنزال لا یوجب الغسل فإنه لا یفرق بین الفرَجین كما لا یفرق باقی الأئمة بینهما فی وجوب الغسل بالإیلاج فی کل واحد منهما. و اتصل بی فی هذه الأيام عن بعض الشیعة الإمامية أَنَّ الوطء فی الدبر لا یوجب الغسل تعویلا علی أَنَّ الأصل عدم الوجوب، أو علی خبر یذكر أنه موجود فی منتخبات سعد أو غيرها فهذا ممَّا لا یلتفت إلیه»<sup>۲</sup>

### مناقشه در اجماع

اما استدلال به اجماع قابل مناقشه است و اتفاق نظر در این باره وجود ندارد.

#### مطلب اول: مخالفین وجوب غسل در وطی دبر

گروهی از علماء قائل به عدم وجوب غسل هستند و عمده آن‌ها نامشان در مستمسک<sup>۳</sup> 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 یکن انزال» تلقی شده و مطالب بعدی از عبارات علامه حلی شمرده شده است. در حالی که با لحاظ 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: «... مع أن الأخبار تدل علی ما أوردناه لأن کل خبر یتضمّن تعلیق الغسل بالجماع و الإیلاج فی الفرَج فإنه یدل علی ما اذعیناه، لأن الفرَج یتناول القبل و الدبر إذ لا خلاف بین أهل اللغة و أهل الشرع فی ذلك»، (مختلف الشیعة، ج ۱، ص ۳۲۹). فهم سابقین نیز از این عبارات همین‌گونه است. (مدارک الأحکام، ج ۱، ص ۲۷۳؛ ذخیره المعاد، ج ۱، ص ۴۹؛ معتمص الشیعة، ج ۱، ص ۳۷۳؛ کشف الأصرار فی شرح الاستبصار، ج ۳، ص ۱۷۷؛ رک: استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، ج ۲، ص ۱۹۹؛ مصابیح الظلام، ج ۴، ص ۶۰؛ کشف اللثام، ج ۲، ص ۸؛ جواهر الکلام، ج ۳، ص ۳۳؛ کتاب الطهارة (شیخ انصاری)، ج ۲، ص ۵۵۴؛ مصباح الفقیه، ج ۳، ص ۲۵۸-۲۵۹).

۲. مختلف الشیعة، ج ۱، ص ۳۲۸.

۳. نام سائر، قطب الدین راوندی و کیدری در مستمسک مطرح نشده است.

منقول با وجود این عده قابل قبول نیست.<sup>۱</sup> قائلین به عدم وجوب غسل در وطی دبر عبارت‌اند از:

۱. مرحوم کلینی روایت نافی غسل را نقل کرده و روش ایشان این است که روایاتی را نقل کند که مورد فتوایش است.<sup>۲</sup>
۲. ظاهر صدوق که در کتاب فتوایش (فقیه) تنها روایات نافی غسل را نقل کرده و به روایات وجوب غسل اشاره‌ای نکرده، این است که به وجوب غسل قائل نبوده است.<sup>۳</sup>

۱. در مقایسه با مرحوم آقای حکیم (مستمسک العروة الوثقی، ج ۳، ص ۱۹)، صاحب جواهر (جواهر الکلام، ج ۳، ص ۳۳-۳۴) 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 أحمد بن محمد عن البرقي رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أتى الرجل المرأة في دبرها فلم ينزل فلا غسل عليهما وإن أنزل فعليه الغسل ولا غسل عليها».

مرفوعه برقی که روایت هشتم و آخرین روایت مرحوم کلینی در این باب است، روایتی صریح در نفی غسل است. روایت اول این باب کافی نیز طبق نظر استاد علیه السلام با اطلاقش وجوب غسل را ثابت می‌کند. روایت دوم و سوم از این باب نیز در فرض التقاء ختانیین غسل را لازم دانسته و معلوم نیست که مرحوم کلینی این روایات را در مقام بیان همه موارد موجب غسل - ولو موارد وجوب ناشی از دخول - بداند؛ زیرا چنان‌که استاد علیه السلام خود در مباحث آتی (بررسی روایات التقاء ختانیین 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 لا اقل این احتمال در مورد نظر مرحوم کلینی وجود دارد، گرچه محتمل است که کلینی برای این روایات مفهوم قائل باشد و در نظر او نافی غسل باشد. باقی روایات این باب (ح ۴-۷) نیز فقط فرض انزال را موجب غسل دانسته و در مقام بیان فرض عدم انزال نیست.

لذا تنها روایت صریح که دالّ بر نفی غسل در فرض وطی دبر است، مرفوعه برقی 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 دبر پذیرفته نشود، مرفوعه برقی برای اثبات مدعای استاد علیه السلام کافی است. پس اطلاقی روایت اول و مقید نبودن روایات التقاء، ضربه‌ای به مدعای استاد علیه السلام نمی‌زند.

۳. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۸۴، ح ۱۸۴: «و سئل عن الرجل یصیب المرأة فلا ينزل أ علیه غسل قال: كان علي عليه السلام يقول إذا مش الختان المختان فقد وجب الغسل».

با لحاظ اینکه مرحوم صدوق در مقام بیان فتوای خود بوده و اکتفا به روایت التقاء ختانیین کرده، و از آنجا که ختان، مخصوص قُیل است، استاد علیه السلام چنین استظهار کرده که مرحوم صدوق قائل به عدم وجوب غسل در وطی دبر است.

ممکن است گفته شود که این استفاده قابل مناقشه است؛ زیرا شاید با توجه به دومین روایت پس از این

۳. شیخ طوسی در کتب مختلف خود، متفاوت نظر داده است:

الف. ایشان در استبصار بعد از نقل مرسله حفص بن سوفه<sup>۱</sup> که دال بر وجوب غسل در وطی دُبر است، می‌نویسد:

«فلا ينافي الأخبار الأولى لأن هذا الخبر مرسل مقطوع مع أنه خير واحد وما هذا حكمه لا يعارض به الأخبار المسندة على أنه يمكن أن يكون ورد مورد التقية لأنه موافق لمذاهب بعض العامة و لأن الدّمة بريئة من وجوب الغسل فلا يعلّق عليها وجوب الغسل إلّا بدليل يوجب العلم وهذا الخبر من أخبار الأحاد»<sup>۲</sup>

روایت، یعنی حدیث ۱۸۶، برداشت مرحوم صدوق از این روایت اخیر، برداشتی مطلق باشد و از سویی روایت التّقاء، طبق نظر استاد<sup>۳</sup> فی نفسه ظهور در نفی وجوب غسل در فرض وطی دبر ندارد تا بتواند روایات مطلق را تقیید بزند؛ لذا طبق روایت مطلق، ممکن است فتوای صدوق، وجوب غسل در وطی دُبر باشد.

اما این مناقشه، صحیح نیست؛ زیرا روایتی که مطلق محسوب شده چنین است:

«وسئل عن الزّجل يصيب المرأة فيما دون الفرج أ عليها غسل إن هو أنزل ولم تنزل هي قال: ليس عليها غسل وإن لم ينزل هو فليس عليه غسل»، (کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۸۴-۸۵، 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 قُبُل و چه اعم از قُبُل و دُبر - دلالت ندارد که حکم وطی دبر چیست و در نتیجه کلام صاحب جواهر در این باره کلامی ناتمام است، (جواهر الکلام، ج ۳، ص ۳۴: «نعم نسبه بعضهم الى ظاهر الفقيه، و لعله لأنه لم يذكر سوى رواية الحلبي الآتية، مع أنه لا ظهور فيها أيضا كما ستعرف، ... و صحيح الحلبي مبني على اختصاص الفرج في قبل المرأة، و قد عرفت ما فيه، على أنها تكون حينئذ عامة و ما ذكرنا من قبيل الخاص، و لعل حملها على التّفخيز هو المتّجه»؛ زیرا بیان شد که روایت اخیر حلبی (ح ۱۸۶) از این جهت اطلاقی ندارد، علاوه اینکه با قبول اطلاق این روایت حلبی، روایت اَوَّل حلبی (ح ۱۸۴) (التّقاء ختانی) قابلیت تقیید زدن آن را ندارد.

نتیجه: با توجه به اینکه مرحوم صدوق در مقام بیان فتوای خویش است و از جهت اعتبار دُبر و قُبُل در مقام، جز روایتی را که اثبات غسل در فرض وطی قُبُل می‌کند نقل نکرده است، سکوت او نشان می‌دهد که وطی دُبر را موجب غسل نمی‌داند. بـه اگر روایت مطلق را بیان می‌کرد، ممکن بود گفته شود که دیگر چنین ظهوری شکل نمی‌گیرد و محتمل بود که ایشان به اتکاء روایت مطلق که مقتدی هم ندارد، وطی دبر را موجب غسل دانسته باشد.

۱. الاستبصار، ج ۱، ص ۱۱۲، ح ۴: فَأَمَّا ما رواه الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن حفص بن سوفه عمن أخبره قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يأتي أهله من خلفها قال: هو أحد العاتيين فيه الغسل».

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.<sup>۱</sup>  
ج. ایشان در خلاف با بیان اینکه اصحاب در این مسئله دو روایت دارند، فرموده است:

«إذا أدخل ذكره في دبر امرأة ... فلاصحابنا في الدبر روايتان: إحداهما، أنَّ عليه الغسل و به قال جميع الفقهاء. والأخرى، لا غسل عليه، ولا على المفعول به. ولا يوافقهم على هذه الرواية أحد ... ونصرة الرواية الأخرى أنَّ الأصل براءة الذمة، وعدم الوجوب، وشغلها بوجوب الغسل يحتاج الى دليل، و روى عنهم عليه السلام أنهم

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵، ح ۲۶: محمّد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يصيب المرأة فيما دون الفرج أ عليها غسل إن هو أنزل ولم تنزل هي قال: ليس عليها غسل وإن لم ينزل هو فليس عليه غسل»  
ح ۲۷: أحمد بن محمد عن البرقي رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أتى الرجل المرأة في دبرها فلم ينزل فلا غسل عليهما فإن أنزل فعليه الغسل ولا غسل عليها».

صاحب جواهر در مورد تهذیبین، فرموده است که غرض شیخ طوسی مجرد جمع عرفی بین اخبار است و فتوای شیخ نیست تا به آن استناد شود، (جواهر الکلام، ج ۳، ص ۳۴).

اما حتی اگر این اشکال جواهر نیز پذیرفته نشود، می‌توان گفت که فتوای شیخ در تهذیب روشن نیست؛ زیرا ایشان هم روایات مطلقه را ذکر کرده و هم مرفوعه برقی را آورده 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 برقی از این جهت با سایر اخبار موافق است، لذا عدم قدح بر مرفوعه دلیل بر قبول روایت توسط شیخ طوسی نیست. عبارت ایشان چنین است: «فأما ما رواه - الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام المرأة تحتمل في المنام فتتهريق الماء الأعظم قال ليس عليها الغسل.» و روى هذا الحديث سعد بن عبد الله عن جميل بن صالح و حماد بن عثمان عن عمر بن يزيد مثل ذلك. فمعناه أنها إذا رأت الماء الأعظم في حال منامها فإذا انتهت لم تر شيئا فإنه لا يجب عليها الغسل و الذي يدل على ما قلناه ... أحمد بن محمد عن البرقي رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أتى الرجل المرأة في دبرها فلم ينزل فلا غسل عليهما فإن أنزل فعليه الغسل ولا غسل عليها»»، (تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵).

لذا عبارت تهذیب، ظهور در قبول مرفوعه برقی ندارد و روایت دیگری نیز که دال بر نفی غسل باشد ایشان نقل نکرده؛ بلکه برخی روایاتی که ایشان نقل کرده، مطلق است (تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۲۲، ح ۵۵؛ و ج ۷، ص ۴۶۱، ح ۵۷؛ و ص ۴۶۴، ح ۷۰).

قالوا: «اسکتوا عما سکت الله عنه». و أما اختلاف الأحادیث من طریق أصحابنا، فقد بینا الوجه فی کتابین المقدم ذکرهما.<sup>۱</sup> لذا ایشان در خلاف مردد است.

د. ایشان در طهارت مبسوط نیز مردد است:

«فأما إذا أدخل ذكره فی دبر المرأة... فلأصحابنا فيه روايتان: إحداهما يجب الغسل عليهما، و الثانية لا يجب عليهما.»<sup>۲</sup>

ه. ایشان در نهاییه چنین آورده:

«فإن جامع امرأته فيما دون الفرج، وأنزل، وجب عليه الغسل، و لا يجب عليها ذلك. فإن لم ينزل، فليس عليه أيضا الغسل.»<sup>۳</sup>

و. در «الاقتصاد» چنین فرموده است:

«الجنابة تكون بشيئين: أحدهما إنزال الماء الدافق الذي هو المنى على كل حال سواء كان بجماع أو غيره أو احتلام و سواء كان بشهوة أو غير شهوة و على كل حال، و الآخر بالتقاء الختانين أنزل أو لم ينزل.»<sup>۴</sup>

ز. ایشان در حائریات - طبق نقل ابن ادریس - احتیاطاً غسل را واجب دانسته است. مرحوم ابن ادریس چنین فرموده است:

«و أفتی فی الحائریات فی المسألة الثانية و الأربعین عن الرجل إذا جامع امرأته فی عجزتها و أنزل الماء أو لم ينزل، ما الذي يجب عليه؟ فقال: الجواب، الأحوط أن عليهما الغسل أنزلاً أو لم ينزلاً. و فی أصحابنا من قال: لا غسل فی ذلك إذا لم ينزلاً، و الأول أحوط. فهذا فتوى منه و تصنیفه»<sup>۵</sup>

۱. الخلاف، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷.

۲. المبسوط، ج ۱، ص ۲۷-۲۸.

در نکاح مبسوط، ایشان وجوب غسل با وطی دبر را اختیار کرده است (المبسوط، ج ۴، ص ۲۴۳).

۳. النهاية (شیخ طوسی)، ص ۱۹.

۴. الاقتصاد الهادي، ص ۲۴۴.

۵. السرائر، ج ۱، ص ۱۱۱.

۴. مرحوم سلار فرموده است: «الجنابة تكون بأمرين: بإنزال الماء الدافق على كل وجه، وبالجماع في الفرج إذا غيبت الحشفة والتقى الختانان»<sup>۱</sup>.

۵. قطب راوندی در فقه القرآن قائل به عدم وجوب شده و چنین آورده است: «الجنابة تحصل بشيئين إما بإنزال الماء... أو بالتقاء الختانيين وجب غيبوبة الحشفة في القبل أنزل أو لم ينزل».

آن‌گاه عبارتی از مخالف خود نقل می‌کند: «و قال أبو مسلم بن مهر يزيد: يلزم الرجل حكم الجنابة من أمور منها أن يجامع في قبل أو دبر...»<sup>۲</sup>.

ظاهر کسانی مانند سلار و قطب راوندی که شرط وجوب غسل را انزال یا التقاء ختانی می‌دانند، این است که قائل به وجوب غسل در وطی در دُبر نیستند؛ زیرا ختان مخصوص قُبُل است.

### مطلب دوم: تردید یا اجمال عبارات برخی در وجوب غسل در وطی دبر

عده‌ای هم در مسئله مردد هستند؛ مثل شیخ طوسی در خلاف<sup>۳</sup> و در باب طهارت مبسوط<sup>۴</sup> که عباراتشان در سطور قبل بیان شد، مرحوم کیدری در اصباح<sup>۵</sup> و صاحب

تمام «حائریات» شیخ طوسی در دست نیست؛ لذا برخی مسائل آن در سرائر و برخی کتب دیگر وجود دارد که در نسخه موجود حائریات نیست، از جمله مسئله مورد بحث که در سرائر موجود است. شیخ طوسی در کتاب فهرست خود این کتاب را با حدود سیصد مسئله معرفی کرده، در حالی که نسخه موجود از حائریات بسیار کمتر از این مقدار است و تنها مشتمل بر حدود ۱۶۰ مسئله است (فهرست الطوسي، ص ۴۵۱: «و المسائل الحائرية نحو من ثلاثمائة مسئله»). در هر حال استاد رحمته الله معتقد است که وقتی از باب احتیاط حکم به غسل شده باشد - چنان‌که در حائریات 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: بإنزال الماء الدافق على كل وجه، وبالجماع في الفرج إذا غيبت الحشفة والتقى الختانان».

صاحب جواهر در توجیه عبارت «مراسم» سلار فرموده است: شاید مراد از «إذا غيبت الحشفة» مقدار دخول در دُبر باشد و مراد از «التقاء ختانی»، مقدار دخول معتبر در قُبُل باشد (جواهر الکلام، ج ۳، ص ۳۳: «إذ قد يكون قصد بالأؤل التقدير للدبر، والثاني لغيره»).

۲. فقه القرآن (راوندی)، ج ۱، ص ۳۲.

۳. الخلاف، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷.

۴. المبسوط، ج ۱، ص ۲۷-۲۸.

۵. اصباح الشيعة، ص ۳۲.



کشف الرموز. عبارات برخی از اصحاب نیز به دلیل تعبیر «الجماع فی الفرج» مجمل است؛ مانند شیخ مفید<sup>۲</sup>، شیخ طوسی در الجمل و العقود<sup>۳</sup>، مرحوم ابن زهره<sup>۴</sup> و مرحوم قمی سبزواری<sup>۵</sup>؛ زیرا معلوم نیست که «فرج» در نظر این عده «قُبُل» است یا اعم از «قُبُل و دُبُر». البته همان طور که در مباحث سابق گذشت، اطلاق «فرج»، ظهور انصرافی در خصوص قُبُل 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.<sup>۶</sup>

### مطلب سوم: حدسی بودن اکثر اجماعات منقول

با توجه به مطالب فوق، ادعای اجماع مرحوم سید مرتضی قابل قبول نیست.<sup>۷</sup> گویا

۱. کشف الرموز ج ۱، ص ۷۲: «و عندي تردد، و اذهب الى الوجوب احتياطاً».
  ۲. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۱؛ الإشراف، ص ۱۶-۱۷، «باب ما يوجب الغسل و يوجبه سبعة أشياء ... المجامعة فی الفرج»؛ الجمل و العقود، ص ۴۱.
  ۳. الجمل و العقود، ص ۴۱.
  ۴. غنية النزوع، ص ۳۷.
  ۵. جامع الخلاف و الوفاق، ص ۲۱.
  ۶. مرحوم آقای حکیم، علامه در منتهی را در زمره متردّین شمرده است (مستمسک العروة الوثقی، ج ۳، ص ۱۸)، در حالی که چنین نیست و او با سید مرتضی موافق است و وطی دبر را موجب غسل می داند، (منتهی المطلب، ج ۲، ص ۱۸۳: «و الأقرب ما ذهب إليه الشیخ المرتضی»). همچنین مرحوم آقای حکیم، «کیدری» را نام نبرده در حالی که -چنان که گذشت- ایشان نیز در زمره متردّین است.
  ۷. ممکن است گفته شود سید مرتضی از نظر زمانی متقدم بر عمده 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 مقدم 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 ابن ولید نیز موافق با فتوای مرحوم صدوق بوده باشد؛ هرچند مجرد چنین احتمالی موجب اشکال صغروی 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، و الا اگر ظهوری در عبارات قداماء وجود داشت بر کسانی مانند سلار و شیخ طوسی و بلکه افراد متعدّد دیگری که نام آن ها در زمره 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 «لزم غسل برای جماع در فرج» در کلمات قوم بوده است؛ زیرا ایشان فرج را اعم از قبل و دبر می دانسته؛ لذا نتیجه گرفته که همه قائل به وجوب غسل در روطی در دبر هستند. به طور کلی می توان گفت: منشأ اجماعات منقول از جمله اجماعات منقول از سید مرتضی، اموری حدسی مانند اجماع بر کبریات و تطبیق آن کبریات بر صغریات، توسط ایشان بوده است؛<sup>۱</sup> لذا ادعاهای اجماع ایشان معتبر نیست.<sup>۲</sup>

چنین ادعای اجماعی خواهد بود.

ثالثاً، استاد<sup>۳</sup> حجیت اجماع منقول را در این موارد که احراز نقل حتی نمی شود، منکر است؛ لذا حتی اگر مخالفی در مسئله احراز نمی شد، باز هم وجهی برای قبول ادعای سید مرتضی وجود ندارد؛ زیرا ایشان معتقد است که اجماعات منقول این بزرگان حجیت ندارد و حتی ظن آور هم نیست و اصالة الحسن نیز جاری نیست؛ زیرا این اصل، اصلی عقلایی است و در مواردی که کثرت نقل حدسی در شخصی وجود داشته باشد، عقلا در موارد شک، دیگر اصالة الحسن را جاری نمی دانند.

۱. می توان 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 می داند، در حالی که سید مرتضی ادعای اجماع بر ۱۲۰۰ رطل مدنی کرده است:

المقنعة (شیخ مفید)، ص ۴۲؛ المسائل الناصریات، ص ۶۸-۷۰.

نمونه دوم، در مسئله کیفیت شستن دست ها در وضو است:

الانتصار، ص ۹۹؛ «و مما انفردت به الإمامية الابتداء في غسل اليدين للوضوء من المرافق والانتهاه إلى أطراف الأصابع. وفي أصحابنا من يظن وجوب ذلك حتى أنه لا يجوز خلافه، وقد ذكرت في كتاب مسائل الخلاف، وفي جواب مسائل أهل الموصول الفقهية أن الأولى أن يكون ذلك مسنونا و مندوبا إليه وليس بفرض حتم، فقد انفردت الشيعة على كل حال بأنه مسنون على هذه الكيفية.»

البته همیشه از جهت تطبیق کبریات بر صغریات نقل اجماع صورت نمی گیرد؛ بلکه ممکن است مناشئ غیر حسی دیگری موجب این نقل اجماع شده باشد که تبیین بیشتر آن در پاورقی بعدی آمده است.

۲. استاد<sup>۴</sup> معتقد است که بسیاری از ادعاهای اجماع، مبتنی بر امور حدسی مانند تطبیق کبریات مسلم بر صغریات بوده است. برای نمونه: الخلاف، ج ۲، ص ۲۵۰: «إذا كان لولده مال، روى أصحابنا أنه يجب عليه الحج، يأخذ منه قدر كفايته ويحج به، وليس للإبن الامتناع منه. وخالف جميع الفقهاء 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؛» و ج ۳، ص ۳۲۲: «و هذا يدل على إجماعهم على أن الكفالة بالبدن صحيح.»

البته شیخ طوسی در موارد متعدد با اعتراف به وجود مخالف در بین اصحاب، ادعای اجماع کرده و فرموده است که به اتفاق نظر عده ای اکتفا می شود و مخالفت عده ای دیگر را اعتنا نمی کنیم. برخی از

### دلیل دوم: آیه ﴿أَوْ لَأَمْسَتُ الْيَسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾

دلیل دوم بر وجوب غسل در وطی دبر، دلیلی است که مرحوم آقای خوئی بیان کرده است. ایشان بعد از اینکه دلالت روایات معتبر وجوب غسل را - که خواهد آمد - نفی می‌کند، برای اثبات وجوب غسل در وطی دبر به دو دلیل<sup>۱</sup> استناد می‌کند، که یکی آیه ﴿أَوْ لَأَمْسَتُ الْيَسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾<sup>۲</sup> 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 ﴿لَأَمْسَتُ الْيَسَاءَ﴾<sup>۳</sup> به معنای حقیقی آن نیست؛ بلکه در معنای

این موارد عبارت‌اند از:

- الف. الخلاف، ج ۳، ص ۱۶۸، مسألة ۲۷۵: «إذا باع إنسان ملك غيره بغير اذنه، كان البيع باطلا ... وقال أبو حنيفة: ينعقد البيع، ويقف على اجازة صاحبه. و به قال قوم من أصحابنا. دليلنا: إجماع الفرقه.» در این مسئله، مرحوم شیخ مفید مخالف است (المقنعة (شیخ مفید)، ص ۶۰۶).
- ب. الخلاف، ج ۱، ص ۴۴۹: «وقد ذهب إلى هذا قوم من أصحابنا ورووا فيه روايات والمعول على الأول. دليلنا: إجماع الفرقه الذين يعول عليهم.»
- ج. الخلاف، ج ۱، ص ۴۶۸: «وقال قوم من أصحابنا برواية ضعيفة أنّ عليه الإعادة على كلّ حال ... دليلنا: إجماع الفرقه الذين يعول عليهم وعلى قولهم ورواياتهم المعتمدة.»
- د. الخلاف، ج ۱، ص ۵۳۱: «و ذهب قوم من أصحابنا إلى أنّ حكم شهر رمضان حكم سائر الشهور، لا يزداد فيها على النوافل المرتبة شيء ... دليلنا: إجماع الفرقه.»
- ه. المعتمد، ج ۱، ص ۳۵۲: «و دعوى الشيخ في الخلاف الإجماع لم يثبت، على أنّا قد بينّا أنّ علم الهدى عليه السلام أنكر وجوب الغسل على من متى الميت في كتاب المصباح والشرح، وذكر أنّه سنة فكيف يدعي الإجماع في هذه.»

لذا ثابت نیست که در همه موارد ادعای اجماع، بر اساس تطبیق کبریات بر صغریات 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 استاد رحمته الله در متنی این نیست که منحصر از جهت تطبیق کبریات بر صغریات، ادعای اجماع صورت می‌گرفته است.

۱. دلیل دوم آقای خوئی، روایات بطلان صوم به سبب جماع است (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۶، ص ۲۶۲) که در دلیل چهارم خواهد آمد.

۲. النساء، ۴۳؛ المائدة، ۶.

۳. النساء، ۴۳؛ المائدة، ۶.

کنایی خود استعمال شده است، و دو احتمال در معنای کنایی مذکور وجود دارد:

الف. واقعه در قُبَل.

ب. مطلق واقعه اعم از قُبَل و دُبُر.

و آیه شریفه ظهور در معنای دوم ندارد؛ زیرا احتمال اول نیز قابل توجه است؛ پس ظهوری شکل نمی‌گیرد.<sup>۱</sup>

### دلیل سوم: روایات وجوب غسل

دلیل سوم بر وجوب غسل در وطی دُبُر، روایات متعددی است که می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد:<sup>۲</sup>

۱. مطلقاتی (روایات اول تا هشتم) که به واسطه الفاظی مثل إدخال، ایلاج

۱. استاد رحمته الله در مباحث مفطرات صوم نیز فرموده است که معنای حقیقی ملامسه در این آیه مراد نیست؛ بلکه معنای کنایی مراد است و چون در کنایه از لفظ موضوع برای شینی، فرد ظاهر را اراده می‌کنند، لذا نمی‌توان به آیه برای وجوب غسل در فرض وطی دُبُر استدلال کرد؛ زیرا طبق معنای کنایی، ممکن است مراد، قُبَل باشد که فرد شایع از ملامسه است و روشن نیست که مراد، اعم از قُبَل و دُبُر باشد. البته ایشان با لحاظ روایت مفتره (روایت ششم در روایات وجوب غسل «صحیحه دوم عبد الله بن سنان»)، مراد آیه را ایقاع دانسته است، و ایقاع نیز اعم از وطی قبل و دُبُر است.

ایشان فرموده است: ممکن است گفته شود چه فرقی بین ایقاع و ملامسه وجود دارد که اولی بر خلاف دومی، اعم از قُبَل و دُبُر دانسته شد؟ پاسخ این است که در مرسله حفص، «یأتی أهله من خلفها» آمده؛ ولی در مورد «لامسه» چنین تعبیری نیست تا نشان دهد که معنای کنایی، از متعارف که وقاع در قبل است، أوسع است.

۲. البته روایت دیگری هم در مقام، قابل مطرح شدن است که مرسله عبید بن زراره است و در این سه دسته مطرح نشده است:

تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۲۴، ح ۲۳: الضفار عن إبراهيم بن هاشم عن نوح بن شعيب عن عمن رواه عن عبید بن زرارة قال: «قلت له: هل على المرأة غسل من جنابتها إذا لم يأتها الرجل قال: لا وأنيكم يرضى أن يری أو یصبر علی ذلك أن یری ابنته أو أخته أو أمه أو زوجته أو أحدا من قرابته قائمة تغتسل فيقول: ما لك فتقول احتملت و ليس لها بعل ثم قال: لا ليس عليهن ذلك و قد وضع الله ذلك عليكم قال: «وإن كنتن جنبا فاطهروا» و لم يقل ذلك لهن».

چنان‌که استاد رحمته الله در مباحث صوم (مفطرات) فرموده است، متفاهم عرفی از این روایت این است که «إن أنها الرجل يجب غسل الجنابة»؛ البته به مفاد این روایت عمل نشده و سند روایت نیز معتبر نیست.

و وقاع، دلالت بر وجوب غسل برای وطی در دبر دارند.

۲. دو روایت (روایت نهم و دهم) در باب حیج که به واسطه ترک استفصال، بر وجوب غسل در وطی در دبر دلالت دارند.

۳. روایت حفص (روایت یازدهم) که در خصوص وطی در دبر حکم به وجوب غسل کرده است.

### روایت اول: صحیحۀ محمد بن مسلم

محمد بن یحیی (الطار) عن محمد بن الحسین (بن ابی الخطاب) عن صفوان بن یحیی عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: «سألته متى يجب الغسل على الرجل والمرأة فقال: إذا أدخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم»<sup>۱</sup>

### بررسی دلالی

روایت، «ادخال» را موجب غسل دانسته و ادخال اعم از دخول در قُبُل و دُبر است؛ لذا بر وجوب غسل در وطی در دبر نیز دلالت دارد و فقهاء<sup>۲</sup> نیز در موارد دیگر مثل وجوب مهر و رجم به آن استدلال کرده و ادخال را اعم دانسته‌اند.

### روایت دوم: موثقة محمد بن مسلم

عن علی بن الحسن عن علی بن أسباط عن علاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن أبی عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل والمرأة متى يجب عليهما الغسل قال: إذا أدخله وجب الغسل والمهر والرجم»<sup>۳</sup>

۱. الکافی، ج ۳، ص ۴۶، ح ۱؛ تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۱۸، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۱۸۲، باب ۶، ح ۱؛ جامع أحادیث الشیعة، ج ۲، ص ۴۳۴، ح ۱۴. ذیل روایت در جامع احادیث الشیعة چنین تعبیر شده است: «(وفی لفظ آخر اذا غیبت الحشفة - السراثر)». متن سرائر نیز چنین است: «سألته متى يجب الغسل على الرجل والمرأة؟ قال: إذا أدخلته فقد وجب الغسل والمهر والرجم»، و فی لفظ آخر: إذا غیبت الحشفة، السراثر، ج ۱، ص ۱۰۸.

۲. برای نمونه: مختلف الشیعة، ج ۱، ص ۳۲۵؛ منتهی المطلب، ج ۲، ص ۱۸۴؛ ذخیرة المعاد، ج ۱، ص ۴۹؛ مصابیح الظلام، ج ۴، ص ۶۳.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۶۴، ح ۷۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۳۲۰، ح ۹؛ جامع أحادیث الشیعة، ج ۲، ص ۴۳۵، ح ۱۵.

### بررسی سندی

«علی بن حسن بن فضال» فطحی ثقه است<sup>۱</sup> و «علی بن اسباط» نیز ثقه است و محتمل است فطحی باشد<sup>۲</sup>؛ بنابراین روایت موثق است.

### اتحاد موثق محمد بن مسلم با روایت قبل

استدلال به این روایت مانند روایت قبل است و بنابر مختار با آن متحد است؛ گرچه در روایت قبل مروی عنه، «أحدهما» و در این روایت، «أبی عبدالله» است.

### روایت سوم: صحیحۃ بنزلی

السرائر نقلاً من نوادر أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي قال: «سألت الرضا عليه السلام ما يوجب الغسل على الرجل والمرأة فقال: إذا أولجه أو جب الغسل والمهر والزجم»<sup>۳</sup>

### بررسی سندی

طریق 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<sup>۴</sup>؛ زیرا نواده شیخ طوسی است و به کتب اصلی شیخ

۱. فهرست الطوسی، ص ۲۷۳، رقم ۳۹۲.

۲. رجال النجاشی، ص ۲۵۲، رقم ۶۶۳؛ رجال الکشی، ص ۳۴۵، رقم ۶۳۹.

۳. السرائر، ج ۳، ص ۵۵۷-۵۵۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۱۸۵، ح ۸. آنچه در سرائر است چنین است: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَجَلَانَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِذَا كُنْتَ شَاكَا فِي الزَّوَالِ فَصَلِّ رَكَعَتَيْنِ فَإِذَا اسْتَيْقَنْتَ أَنَّهُمَا قَدْ زَالَتْ بَدَأْتَ بِالْفَرِيضَةِ وَعَنِ الرَّجُلِ يَخْرُجُ بِهِ الْقَرْحُ لَا يَزَالُ يَدْمِي كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ: يَصَلِّي وَيُنْصَلِّي وَإِنْ كَانَتْ الدَّمَاءُ يَسِيلُ وَسَأَلْتُهُ مَا يُوْجِبُ الْغُسْلَ...»

شیخ حرّ، فاعل «سألته» را بنزلی دانسته (وسائل الشیعة، 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 اینکه در جایی دیگر از بحار (ج ۷۷، ص ۸۴، ح ۱) فقره‌ای دیگر قبل از این روایت (عن الرجل به القرخ ...) از عبد الله بن عجلان دانسته شده است.

۴. به عنوان نمونه: بحار الأنوار، ج ۱۰۴، ص ۷۹، ۱۵۵، ۱۸۹، ۱۹۷، ۲۱۲ و ۲۲۵؛ و ج 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 و از جمله نوادر داشته است.<sup>۱</sup> همچنین بسیاری از نسخ خطی معتبر دعا، رجال و حدیث مثل قرب الإسناد به نسخه ابن ادریس منتهی می شود<sup>۲</sup> و این نشان می دهد که کار ایشان استنساخ و مقابله با نسخ اصلی بوده و به کتب سابقین دسترسی داشته است.

### بررسی دلالی

روایت، موضوع و جوب غسل را ایلاج قرار داده و تعبیری مانند ایلاج، مطلق هستند و شامل وطی در دبر نیز می شوند.

### روایت چهارم: صحیحۀ داوود بن سرحان

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعًا عَنْ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سَرْحَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «إِذَا أُولِجَ فَقَدْ وَجِبَ الْغَسْلُ وَالْجِلْدُ وَالزَّجْمُ وَوَجِبَ الْمَهْرُ».<sup>۳</sup> این روایت، صحیحه است<sup>۴</sup> و دلالت آن مانند روایت قبلی است.

### روایت پنجم: صحیحۀ اَوَّلِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «... قِيلَ لَهُ: فَإِنْ كَانَ وَقَعَهَا فِي الْفَرْجِ وَلَمْ يَنْزِلْ فَقَالَ: إِذَا أَدْخَلَهُ

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 عقده) 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 معتمد بودن این اشخاص است. البته ابن عقده خود توثیق مستقل نیز دارد (رجال النجاشی، ص ۹۴، رقم ۲۳۳؛ فهرست الطوسی، ص ۶۸، رقم ۸۶).

۲. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۶.

۳. الکافی، ج ۶، ص ۱۰۹، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۳۲۰، ح ۵؛ جامع أحادیث الشیعة، ج ۲، ص ۴۳۵، ح ۱۷.

۴. حتی اگر سهل بن زیاد وثاقتش انکار شود، وثاقت علی بن ابراهیم (رجال النجاشی، ص ۲۶۰، رقم ۶۸۰) کافی است. داود بن سرحان نیز علاوه بر اینکه مروی عنه بنظری است، توثیق صریح دارد (رجال النجاشی، ص ۱۵۹، رقم ۴۲۰).

وجوب الغسل والمهر والعدة»<sup>۱</sup>

### بررسی دلالتی

این روایت، صحیحه است و استدلال به آن متوقف بر این است که کلمه فرج، اعم از قبل و دبر باشد. برخی از علما مانند ابن ادریس فرج را بر اعم از دبر و قبل حمل کرده‌اند.<sup>۲</sup> از کلام مرحوم آقای خوئی در بحث حکم وطی در دبر حائض<sup>۳</sup> و نیز در بحث وجوب غسل برای وطی در دبر<sup>۴</sup>، استفاده می‌شود که معنای فرج را اعم از قبل و دبر می‌داند.

### روایت ششم: صحیحۀ دوم عبد الله بن سنان

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ملاصة النساء هو الإيقاع بهن»<sup>۵</sup>.  
این روایت، تفسیر آیه شریفه **﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾**<sup>۶</sup> است. ایقاع مانند ایلاج و ادخال، اعم از قبل و دبر است.

### روایت هفتم: صحیحۀ ابی مریم

و بهذا الإسناد عن الحسين بن سعيد عن أحمد بن محمد عن أبان بن عثمان عن أبي مریم 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 الملاصة فقال: لا والله ما بذلك بأس وربما فعلته وما يعنى بهذا **﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾** إلا الواقعة دون الفرج»<sup>۷</sup>

۱. الکافی، ج ۶، ص ۱۰۹، ح ۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۳۱۹، ح ۱.

۲. السرائر، ج ۱، ص ۱۱۴.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۷، ص ۳۶۲.

۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۶، ص ۲۶۲.

۵. الکافی، ج ۶، ص ۱۰۹، ح ۴؛ تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۶۱، ح ۵۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۳۱۹، ح ۲.

۶. النساء، ۴۳؛ المائدة، ۶.

۷. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۲۲، ح ۵۵؛ وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۷۱، ح ۴.



و در استبصار چنین آمده است: «إِلَّا المواقعة في الفرج»<sup>۱</sup>

روایت هشتم: روایت حلبی (تفسیر عیاشی)

عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سأله قيس بن رمانة قال: أتوضأ ثم أدعو الجارية فتمسك بيدي فأقوم وأصلي أ على وضوء فقال: لا قال: فإنهم يزعمون أنه اللمس قال: لا والله ما اللمس إلا الوقاع يعني الجماع، ثم قال: قد كان أبو جعفر عليه السلام بعد ما كبر يتوضأ ثم يدعو الجارية فتأخذ بيده فيقوم فيصلّي»<sup>۲</sup>

دو نکته دلالتی پیرامون روایات مطلقه اول تا هشتم

دو نکته دلالتی درباره روایات اول تا هشتم وجود دارد.

نکته اول: عدم شمول روایات مطلقه 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 «أو لامت 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 زنا محصنه ثابت است و حدّ وطی غلام، سوزاندن یا زدن با شمشیر یا پرتاب از کوه است<sup>۳</sup> و مهر هم تنها اختصاص به زن دارد و در وطی غلام فرض ندارد.
- ثانیاً، در سؤال سائل آمده: «متى يجب الغسل على الرجل والمرأة» و ظاهر یا قدر متیقّن این عبارت جائی است که طرفین «زن و مرد» باشند و موردی را که طرفین «رجل و رجل» باشند، شامل نمی شود.

۱. الاستبصار، ج ۱، ص ۸۸.

۲. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۲۴۳، ح ۱۴۲.

۳. شرائع الإسلام، ج ۴، ص ۱۴۷.

نکته دوم: تناقض در کلام آقای خونی بین مقام و حکم وطی غلام مرحوم آقای خونی قبل از بیان روایات مسئله مدعی شده که اکثر روایات ضعف سندی دارد<sup>۱</sup> و پس از نقل روایات فرموده است:

«والأخبار المستدل بها على وجوب الاغتسال بالوطء في دبر المرأة من غير إنزال كالأخبار المستدل بها على عدم وجوبه ضعيفة السند أو الدلالة، كما أنَّ الإجماع المدعى في المسألة غير قابل للاعتماد عليه، لأنه من الإجماع المنقول ولا اعتبار به.»<sup>۲</sup>

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 قبل و دُبر را پذیرفته و فرموده است:

«أن تلك الأخبار إنما وردت لبيان الكمية أو الكيفية الموجبة للجنابة، وقد دلت على أنها تتحقق بمطلق الإدخال دون التفخيز وغيره، وأما أن متعلق الإدخال أي شيء امرأة أو غلام فهي غير ناظرة إليه حتى يتمسك بإطلاقها.»<sup>۳</sup>

مناسب بود ایشان در مقام نیز به اطلاق همین روایات تمسک می کرد. در هر حال غیر از روایات فوق که مطلق بود، دو روایت دیگر (روایت نهم و دهم) وجود دارد که با ترک استفصال از سوی امام علیه السلام، می توان وطی دُبر را سبب وجوب غسل دانست.<sup>۴</sup>

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 علیه السلام معتقد است که مرحوم آقای خونی درباره حکم وطی دُبر بسیار متفاوت و متناقض سخن گفته است.

برای توضیح این مدعای استاد علیه السلام می توان گفت: مرحوم آقای خونی در کتاب الطهارة (احکام جنابت) وقتی مسئله وجوب غسل در وطی دُبر را مطرح کرده، مدعی شده که حتی روایات معتبر نیز ضعف دلالتی 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 (صحیح حمزان) است که در آن عنوان «غشيان» آمده است. از سوی دیگر در کتاب الصوم، مرحوم آقای خونی عناوینی مانند «جماع» یا «اتيان اهل» و حتی «النساء» را دلیل بطلان صوم در فرض وطی دُبر دانسته است، در حالی که بین این تعابیر و تعبیر

روایت نهم: صحیحہ حمران بن أعین

عَدَّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد و سهل بن زياد عن ابن محبوب عن ابن رثاب عن حمران بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«سألت عن رجل كان عليه طواف النساء وحده فطاف منه خمسة أشواط ثم غمره 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 فغشى فقد أفسد حجّه و عليه بدنة و يغتسل ثم يعود فيطوف أسبوعاً»<sup>۱</sup>

روایت دهم: معتبره عبيد بن زرارہ

عَدَّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد و سهل بن زياد عن ابن محبوب عن عبد العزيز العبدی عن عبيد بن زرارہ قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف بالبيت أسبوعاً طواف الفريضة ثم سعى بين الصفا والمروة أربعة أشواط ثم غمره بطنه فخرج فقضى حاجته ثم غشى أهله قال: يغتسل...»<sup>۲</sup>

بررسی سندی

همه روایات این حدیث معتبراند غیر از عبد العزیز عبدی که نجاشی در مورد او تعبیر «ضعیف» را به کار برده است<sup>۳</sup>؛ البته خود نجاشی درباره او گفته است: «له

۱. غشیان «فرقی نیست، (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۱، ص ۱۱۲).

البته ایشان برخی اخبار از جمله صحیحہ حمران را نه در احکام جنابت و نه در احکام حائض و نه در باب صوم مطرح نکرده، با اینکه ایشان روایت حمران را معتبر می‌دانند. شاید دلیلش این است که صحیحہ حمران در باب کفارات استمتاع در کتاب الحج آمده (وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص ۱۲۶، باب ۱۱: «باب حکم الجماع في أثناء الطواف و الشعي» (من أبواب كفارات الاستمتاع في الإحرام)، ح ۱) و ایشان از آن غفلت کرده و در نتیجه همه روایات معتبر در مقام را با اشکال دلالی مواجه دانسته است.

۲. الکافي، ج ۴، ص ۳۷۹، ح ۶؛ وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص ۱۲۶، ح ۱.

۳. الکافي، ج ۴، ص ۳۷۹-۳۸۰، ح ۷؛ وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص ۱۲۶-۱۲۷، ح ۲.

۳. رجال النجاشي، ص ۲۴۴، رقم ۶۴۱.

کتاب یرویه جماعه» سپس در زمره 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 و اجلائی مثل حسن بن محبوب کتاب کسی را نقل کنند، معلوم می‌شود که مورد اعتماد آنها بوده و همین برای اعتبار او کفایت می‌کند و این ضعف‌ها نوعاً تابع این غضائری و تضعیف متنی است؛ بنابراین روایت عبید از ناحیه عبدالعزیز مشکلی ندارد و معتبر است.

### بررسی دلالتی صحیحۃ حرمان و معتبرۃ عبید

از نظر دلالت، سائل در روایت اول با عبارت «غشی جاریته» و در روایت دوم با عبارت «غشی اهل» از حکم جماع در حین اعمال حج سؤال کرده است و کلماتی چون غشیان، ادخال، ایلاج و امثال این‌ها جزء عناوین عامه است و شامل وطی در دُبر هم می‌شود و حضرت بدون استفصال از اینکه غشیان او به چه نحوی بوده است، حکم به وجوب غسل کرده‌اند و بنابر مختار، ترک استفصال دلیل بر اطلاق است؛ پس در وطی در دُبر نیز غسل واجب است.

۱. استاد<sup>رحمۃ</sup> کتاب ابن غضائری در دسترس نیست و اکثر آن را نجاشی نقل کرده است. جرح و تضعیف او از روایات و مشایخ گاهی مستند به شهادت و سماع 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 واضع حدیث دانسته است؛ رک: دروس رجالی آیت‌الله شبیری زنجانی.

۲. هر گاه شارع در موضوعی که امکان تحقق در صورت‌های مختلف را دارد، بدون تفصیل یا استفصال، حکمی را صادر کند، به این کار، «ترک استفصال» گفته می‌شود؛ اما اگر هنگامی که سائل در سؤال خویش، لفظی مجمل به کار ببرد یا قیدی را که عرفاً باید بیاورد، بیان نکند، چنانچه مجیب از مراد سائل نپرسد و بدون تفصیل پاسخ دهد، بدان «ترک استیضاح» گفته می‌شود.

استاد<sup>رحمۃ</sup> ترک استفصال را دال بر اطلاق می‌داند؛ اما در ترک استیضاح چنین ظهور اطلاقی را قائل نیست. البته شکل‌گیری اطلاق در ترک استفصال، منوط به مقدماتی است که عمده آن عبارت است از: ۱. کلام سائل، مجمل نباشد و الا مجرای ترک استیضاح است. ۲. مجیب باید از حیث موردی که نسبت به آن اطلاق‌گیری 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 علیه السلام نیز مجمل بوده باشد.  
مقدمه دوم: سائل با اینکه لفظ مجمل به کار برده، 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 نمی‌شود. اما این مناقشه وارد نیست؛ زیرا:

• اولاً، 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 - همان‌طور که در اکثر موارد همین‌طور است - پاسخ امام علیه السلام با عبارتی مثل «إذا أدخله وجب الغسل» دلالت بر این دارد که مطلق ادخال و ... تمام الموضوع برای وجوب غسل است.

علاوه بر آن که فقها در ابواب مختلف فقهی مانند باب حدود به اطلاق ادله ادخال، ایلاج و ... استدلال کرده‌اند؛ در حالی که در آن ابواب نیز اشکال فوق جاری است؛ لذا معلوم می‌شود فقها نیز اطلاق این روایت را پذیرفته‌اند.

• ثانیاً، ترک استفصال در دو روایت حمران بن أعین و عبید بن زراره 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 تعبیری مثل غشیان انصراف از وطی در دبر دارد، در پاسخ گفته می‌شود که انصراف مذکور بدوی 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 به ترک استفصال از دو روایت حمران و عبید، اطلاق را استفاده کرده است؛ زیرا عرفاً «غشیان» مجمل نیست و امام علیه السلام نیز در مقام بیان است.

۱. برای نمونه: جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۲۶۰ - ۲۶۱.

تعابیر مذکور در نذر و امثال آن و دخول در آیه شریفه «نَسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»<sup>۱</sup> شامل وطی در دبر نیز می‌شود.

### روایت یازدهم: مرسله حفص بن سوفه

محمّد بن الحسن یاسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن حفص بن سوفه عمّن أخبره قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي أهله من خلفها قال: هو أحد التائبين فيه الغسل»<sup>۲</sup>.

### بررسی سندی

مرحوم آقای حکیم فرموده است: «والإرسال في الخبر المتقدم قد لا يقدح فيه كسائر مراسيل ابن أبي عمير. فتأمل»<sup>۳</sup>.

در توضیح و بررسی کلام ایشان می‌توان گفت که اعتماد بر مراسیل ابن ابی عمیر با استناد به یکی از سه دلیل زیر است:

دلیل اول: عبارت نجاشی دربارهٔ ابن ابی عمیر: «أصحابنا يسكنون إلى مراسيله»<sup>۴</sup>.

دلیل دوم: کلام شیخ طوسی در عُدّه: «ولأجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير، و صفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا ممّن يوثق به و بين ما أسنده غيرهم، و لذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم»<sup>۵</sup>.

دلیل سوم: عبارت کشی پیرامون اصحاب اجماع که یکی از آنها ابن ابی

۱. النساء، ۲۳.

۲. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۴، ح ۳۰؛ و ص ۴۶۱، ح ۵۵؛ الاستبصار، ج ۱، ص ۱۱۲، ح ۴؛ و ج ۳، ص ۲۴۳، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۲۰۰، ح ۱.

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 تقیه صادر شده باشد، (الاستبصار، ج ۱، ص ۱۱۲).

۳. مستمسك العروة الوثقى، ج ۳، ص ۱۹.

۴. رجال النجاشي، ص ۳۲۶، رقم ۸۸۷.

۵. العُدّة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۵۴.

عمیر است: «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء...»<sup>۱</sup>

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 مراسلات ابن ابی عمیر است، نه مراسلات حفص و احتمالاً مرحوم آقای حکیم با عبارت «فتأمل» به همین اشکال اشاره دارد.

عبارت کثی 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 سوه معتبر خواهد بود. لذا طبق نظر مختار، روایت حفص بن سوه از نظر سند معتبر نیست.

### بررسی دلالی

در بررسی دلالت روایت، کلام مرحوم آقای خوئی، بررسی می شود.

اشکال: احتمال اراده جماع در قُبُل از پشت در «یأتی اهلہ من خلفها» ایشان علاوه بر اشکال سندی، اشکال دلالی کرده و فرموده است:

«مضافاً إلى إمكان المناقشة في دلالتها، حيث يحتمل أن يراد من إتيان أهل من خلفها أنه يولج في قبلها من خلفها كبقية الحيوانات حيث يأتون من الخلف لأنّه يدخل في دبرها، ويرشد إلى ذلك قوله: "يأتی أهل من خلفها" و لم يقل يأتی خلف أهلہ. و بین العبارتین فرق واضح فكأن المدخل واحد و له طریقان فقد یؤتی من الخلف و أخرى من القدام.»<sup>۲</sup>

۱. رجال الکثی، ص ۵۵۶.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۶، ص ۲۶۰.

مرحوم آقای خوئی در مباحث بعدی خود یعنی احکام حائض (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۷، ص ۳۸۰)

پاسخ: عدم توهم تأثیر «نحوه نزدیکی در قبل» در حکم

اما پاسخ این است که در هیچ روایتی «فرج»، «قبل»، «دُبر» و «خلف» بدون واسطه، متعلق «یأتی» واقع نشده، بلکه متعلق آن الفاظی مانند مرأه و اهل است و گفته می‌شود: «یأتی المرأة»<sup>۱</sup> و «یأتی أهله»<sup>۲</sup> و این تعبیر اعم از وطی در قبل و دبر است و اطلاق دارد، البته به واسطه قرینه می‌تواند در خصوص وطی در قبل یا دبر به کار رود. دو احتمال در عبارت «یأتی أهله من خلفها» وجود دارد:

الف. به معنای وطی در دبر باشد؛ چنان‌که دیگران نیز همین را فهمیده‌اند.

ب. مطلق باشد و شامل وطی در قبل و دبر شود.

بنابر هر دو احتمال وجوب غسل برای وطی در دبر ثابت می‌شود و استدلال به روایت تمام است؛ گرچه بنابر مختار، خصوص دُبر مراد است؛ زیرا وجوب غسل برای وطی در دُبر به خاطر ظهور برخی از روایات در نفی وجوب، جای شبهه و سؤال داشته؛ ولی شبهه عدم وجوب غسل برای هیچ کیفیتی از وطی در قبل مانند از خلف، قدام، خوابیده و ... مطرح نبوده تا امام علیه السلام در صدد دفع توهم آن باشند و فقهاء عامه هم در تمام این موارد وطی قبل، غسل را واجب می‌دانند و کسی از فقهای قبل از مرحوم آقای خوئی هم برداشت ایشان از روایت را نداشته است.<sup>۳</sup>

و مفطرات صوم (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۱، ص ۱۱۲) از این مناقشه دلالتی نداشته و دُبر را مصداق «أحد المأتین» دانسته است. استاد علیه السلام نیز در مقام، این مطلب را اجمالاً متذکر شده است.

۱. در موارد متعدد (به عنوان نمونه: وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۲۰۰، ح ۳؛ و ص ۳۲۲، ح ۶؛ و ج ۴، ص ۴۱، ح ۲؛ و ج ۴۰، ص ۴۲۵؛ و ج ۴۸، ص ۳۶۲، ح ۲؛ و ج ۲۸، ص ۳۷۷، ح ۱) این تعبیر در روایت به کار رفته است و در برخی موارد، تعبیر «فی دبرها» (روایت ابن ابی یعفور، وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۲) یا «فی ذلک الموضع» (روایت حماد بن عثمان، وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۴) نیز پس از آن به کار رفته است.

۲. در موارد بسیاری (به عنوان نمونه: وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۱۸۴، ح ۵؛ و ج ۲، ص ۲۶۳، ح ۳؛ و ج ۲، ص ۳۲۵، ح ۲؛ و ج ۱۰، ص ۵۱، ح ۴؛ و ج ۱۰، ص ۳۴۹، ح ۱؛ و ج ۱۰، ص ۵۴۵، ح ۱؛ و ج ۲۰، ص ۱۱۷، ح ۲؛ و ج ۲۰، ص ۱۳۰، ح ۷) این تعبیر به کار رفته است و در برخی موارد، تعبیر «من خلفها» (وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۲۰۰، ح ۱) نیز پس از آن به کار رفته است.

۳. مؤید این برداشت استاد علیه السلام این است که در روایتی از امام رضا علیه السلام (تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۱) چنین آمده است:

أحمد بن عیسی عن موسی بن عبد الملك و الحسين بن علي بن يقطين و موسی بن عبد الملك عن



نتیجه: اقوی آن است که مراد روایت، خصوص وطی دُبر است و بر فرض هم کسی اختصاص به دبر را نپذیرد، اطلاق آن شامل دبر می‌شود و در دلالت روایت مشکلی وجود ندارد.

### بررسی روایات تنقید وجوب غسل به وطی قبل

اما ممکن است گفته شود با وجود اطلاق روایات اوّل تا دهم، روایات دیگری وجود دارد که وجوب غسل در فرض وطی دبر را نفی کرده است.

این روایات به دو دسته تقسیم می‌شود:

دسته اوّل: روایات اعتبار التقاء ختّانین در وجوب غسل.

دسته دوم: روایات صریح در نفی غسل در فرض وطی دبر.

### دسته اوّل: روایات التقاء ختّانین

دسته اوّل (روایات اعتبار التقاء ختّانین در وجوب غسل) عبارت‌اند از: صحیح

رجل قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن إتيان الزجل المرأة من خلفها فقال: أحلتها آية من كتاب الله ﷻ قول لوط: «هؤلاء بناتي هن أطهر لك» وقد علم أنهم لا يريدون الفرج».

تعبیر «إتيان الزجل المرأة من خلفها» مشابه «بأني أهله من خلفها» در روایت حفص است و امام ﷻ از سؤال سائل وطی دبر را برداشت کرده و متناسب با آن استنباط به کلام حضرت لوط کرده‌اند.

البته در روایت معمر بن خلّاد نیز تعبیری مشابه به کار رفته است:

تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۲: عن معمر بن خلّاد قال: قال أبو الحسن عليه السلام: «أي شيء يقولون في إتيان النساء في أعجازهن قلت: إنه بلغني أن أهل المدينة لا يرون به بأسا فقال: إن اليهود كانت تقول: إذا أتى الزجل المرأة في خلفها خرج الولد أحول فأنزل الله ﷻ «نساؤكمن خزئ لکن فأتوا خزئکمن أني شئت» من خلف أو قدّم خلافا لقول اليهود ولم يعن في أدبارهن».

در این روایت به جای «من خلفها» تعبیر «فی خلفها» به کار رفته و در نقل استبصار مطبوع (ج ۳، ص ۲۴۴-۲۴۵، ح ۱۱) همین روایت با تعبیر «من خلفها» آمده است؛ اما در هر حال مراد از «إن اليهود كانت تقول: إذا أتى الزجل المرأة في خلفها...» وطی از قبل ولی از پشت است نه وطی دبر؛ زیرا امام ﷻ نزول آیه شریفه را در ردّ این عده دانسته و مراد آیه را «ادبارهن» ندانسته‌اند. استاد ﷻ نیز این روایت را در مباحث قبل (بررسی تحقق نشوز با عدم تمکین از دبر) به همین نحو معنا کرده است. این مطلب با آنچه در مقام، توسط استاد ﷻ مطرح شد، منافاتی ندارد؛ زیرا ادعای ایشان این است که در نبود قرینه، معنای اتیان از پشت همان وطی دُبر است؛ لذا اگر در موردی مانند روایت مُعمر که قرینه حالیه (ادعای یهود) وجود دارد معنای دیگری اراده شده باشد، اشکالی نخواهد بود.

در هر حال، استاد ﷻ 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.

حلبی، صحیحہ زرارہ، صحیحہ محمد بن اسماعیل و موثقہ درست بن أبی منصور. روایات مذکور، وجوب غسل را مشروط به التقاء ختانین کرده و مراد از ختانین، موضع ختانین است.<sup>۱</sup>

### روایت اول: صحیحہ حلبی

قال (عبید الله بن علی الحلبي):

«وسئل (أبو عبد الله عليه السلام) عن الرجل يصيب المرأة فلا ينزل أ عليه غسل  
قال: كان على عليه السلام يقول إذا متس الختان الختان فقد وجب الغسل.»<sup>۲</sup>

### روایت دوم: صحیحہ زرارہ

و أخبرني الشيخ أبيه الله تعالى عن أحمد بن محمد بن أبيه عن الحسين بن الحسن بن أبان عن الحسين بن سعيد عن حماد عن ربعي بن عبد الله عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبي صلى الله عليه وآله فقال: ما تقولون في الرجل يأتي أهله فيخالطها ولا ينزل فقالت الأنصار: الماء من الماء وقال المهاجرون: إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل فقال عمر لعلي عليه السلام: ما تقول يا أبا الحسن فقال علي عليه السلام: أوجبون عليه الحد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماء إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل فقال عمر: القول ما قال المهاجرون ودعوا ما قالت الأنصار.»<sup>۳</sup>

### روایت سوم: صحیحہ محمد بن اسماعیل

عده 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 ۴، ص ۲۳۸؛ الصحاح، ج ۵، ص ۲۱۰۷؛ معجم مقاييس اللغة، ج ۲، ص ۲۴۵؛ المغرب، ج ۱، ص ۲۴۳؛ شمس العلوم، ج ۳، ص ۱۷۱۴.

۲. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۸۴، ح ۱۸۴؛ وسائل الشيعه، ج ۲، ص ۱۸۳، ح ۴.

۳. تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۱۱۹، ح ۵؛ وسائل الشيعه، ج ۲، ص ۱۸۴، ح ۵.

متی بوجب الغسل فقال: إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فقلت:  
التقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة قال: نعم.<sup>۱</sup>

در بسیاری از موارد، زن ها ختنه نمی کرده اند و موضع ختانین و التقاء ختانین در مورد آنها فرض نداشته است؛ لذا راوی سؤال کرده که آیا التقاء ختانین همان غیبوبة حشفة است که حضرت نیز تأیید فرموده اند.

**روایت چهارم: موثقة دُرست بن أبی منصور**

کتاب درست بن أبی منصور، عن عمرو الواسطی أبی خالد و کان زیدیا عن أبی جعفر علیه السلام قال: «لا یوجب الغسل إلا التقاء الختانین و هو تغیب الحشفة».<sup>۲</sup>

**بررسی سندی (اعتبار کتاب دُرست بن أبی منصور)**

اصل کتاب «درست» محل تردید نیست؛ زیرا جماعتی از محدثین بزرگ چون ابن أبی عمیر آن را روایت کرده اند<sup>۳</sup> و از کتب معروف زمان مرحوم صدوق و شیخ بوده و صدوق به طریق صحیح از آن نقل می کند.<sup>۴</sup> نسخه ای از این کتاب به دست حاجی نوری رسیده که الان هم موجود است<sup>۵</sup> و از آن نسخه روایت مذکور را نقل می کند و شاهی بر جعل و دست بردن در نسخه مذکور وجود ندارد؛ لذا به واسطه انسداد صغیر یا کبیر حکم به صحت انتساب نسخه مذکور به مؤلف می شود. بنای عقلاء هم همین است که در موارد مشابه، انتساب نسخه موجود به مؤلف را می پذیرند و لازم نیست که نُسخ، دست به دست به ما رسیده باشد؛ بلکه همین مقدار که ثابت شود که مؤلف، چنین کتابی داشته و ما هم نسخه ای به نام مؤلف داشته باشیم و قرائن موجود در این نسخه بر خلاف این مطلب نباشد و اسناد موجود در آن با طبقه مؤلف سازگار باشد، کافی است. اکثر کتاب هایی که در زمینه های مختلف مانند تاریخ، ادبیات و امثال آن در دنیا به مولفی نسبت داده می شود، بر اساس همین

۱. الکافی، ج ۳، ص ۴۶-۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۱۸۳، ح ۲.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۴۵۳، ح ۷.

۳. رجال النجاشی، ص ۱۶۲، رقم ۴۳۰.

۴. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۷۷-۴۷۸.

۵. الأصول الستة عشر، ص ۲۸۱.

بنای عقلایی است.

درست<sup>۱</sup> و ابو خالد<sup>۲</sup> گرچه امامی نیستند، ولی جزء ثقات هستند؛ لذا روایت معتبر است.

### بررسی دسته اول

حال، روایات دسته اول بررسی می شود.

### تقریب تقیید 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 الکثینی، ص ۵۵۶؛ رجال الطوسی، ص ۳۳۶، رقم ۵۰۰۵.

این ابی عمیر به طور متعدد (برای نمونه: الکافی، ج ۲، ص ۱۵۶، ح ۲؛ و ج ۲، ص ۳۰۸، ح ۲؛ و ج ۲، ص ۳۱۵، ح ۱؛ و ج ۲، ص ۴۸۲، ح ۵) و بزندی (الکافی، ج ۳، ص ۱۱۴، ح ۷) از او نقل روایت کرده اند؛ لذا طبق نظر مختار استاد<sup>۳</sup> او ثقه 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 دارالحديث كتاب الأصول الستة عشر (ص ۲۹۱)، متن حدیث همین است؛ اما با این سند: و عنه، عن عمر الواسطي [عن] أبي خالد [خالد] - و كان زیدیا - عن أبي جعفر<sup>۴</sup> قال: «لا یوجب الغسل...»؛ لذا با قرار دادن «عن» در داخل کروش، عمر الواسطي را فردی غیر از ابو خالد دانسته اند؛ اما با توجه به تراجم عامه و خاصه، ظاهراً مراد از ابی خالد همان «عمرو بن خالد الواسطي» است که مستقیماً از امام صادق<sup>۵</sup> 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 الواسطي عن زيد بن علي. له كتاب كبير رواه عنه نصر بن مزاحم المنقري وغيره أخبرنا محمد بن عثمان قال: حدثنا علي بن محمد بن الزبير عن علي بن الحسن بن فضال عن نصر بن مزاحم عنه بكتابه.»

او از بزرگان زیدیه بوده (رجال الکثینی، ص ۲۳۱)؛ البته گفته شده که بتری بوده است (رجال الطوسی، ص ۱۴۲، رقم ۱۵۳۴)؛ اما در هر حال ثقه است (رجال الکثینی، ص ۲۳۲).

در منابع عامه نیز، نام او آمده و برخی از عامه او را تضعیف کرده اند:

سنن الدارقطني، ج ۱، ص ۲۸۵؛ تهذيب الكمال، ج ۳۳، ص ۲۷۵؛ میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۵۱۹، (۱۰۱۴۲).

اما مجرد تضعیف عامه مضر نیست؛ خصوصاً که او میل شدید به اهل بیت<sup>۶</sup> داشته (رجال الکثینی، ص ۲۹۰)؛ بلکه از زید شهید نقل کرده که امام صادق<sup>۷</sup> حجت خداست (الأمالي (شیخ صدوق)، ص ۵۴۴، ح ۶).

را مطرح کرده که شاید با مطلق جماع، غسل بر مرد واجب نشود؛ زیرا روایات، وجوب غسل را مقید به ادخال حشفه و التقاء ختائین کرده و مقطوع الحشفه، حشفه ندارد؛ پس روایات وجوب غسل، شامل آن نمی‌شود.<sup>۱</sup>

بیان 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 ختائین، تقیید می‌شود و شامل وطی دبر نخواهد بود.

اما ممکن است به این تقیید، پاسخ داده شود:

**پاسخ اول:** لزوم غسل در وطی دبر به سبب تلازم حد و غسل پاسخ اول، کلامی از مرحوم آقای خویی است. ایشان در کتاب الطهارة (حکم مقطوع الحشفه) در ردّ این احتمال فرموده است:

«و لا یخفی أنّ هذا الاحتمال أيضا مردود کسابقه، وذلك لصحیحین .... فإن مقتضى صریح هذه الصحیحة أنّ وجوب الحد و المهر و غسل الجنابة أمور متلازمة و متى وجب أحدها وجب الآخران و حیث لا إشکال فی أنّ مقطوع الحشفة إذا جامع أجنبية یصدق أنّه زنی و یجب بذلك علیه الحدّ، كما إذا جامع زوجته یجب بذلك علیه المهر أيضا، فمنه یتکشف أنّه إذا جامع امرأة وجب علیه غسل الجنابة أيضا لملازمة مع وجوب الحد و المهر. فالقول بعدم وجوب الغسل فی حقّه ساقط»<sup>۲</sup>

ایشان به دو صحیح حلبی و زراره تمسک کرده و به اجماع استدلال نکرده است؛ زیرا از موضوعاتی است که کم اتفاق می‌افتد و اجماعی که حجت و کاشف از قول معصوم باشد، ثابت نمی‌شود؛ لذا ایشان حکم مقطوع الحشفه را از دلیل لفظی استفاده کرده و چنین مسیری را پیموده است.

اگر پاسخ ایشان در مقابل این احتمال، صحیح باشد، برای ردّ 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 مقطوع الحشفه جاری باشد، در وطی دُبر نیز همین ملازمه جاری است، در حالی که ایشان در وطی دُبر این استدلال را نیاورده است.

### اشکال بر پاسخ اول

اما این پاسخ قابل مناقشه است.

### اشکال اول: مقید بودن برخی روایات حدّ به التقاء ختّانین

اولاً، موضوع وجوب حد، مطلق جماع با اجنبیه نیست؛ زیرا موضوع برخی از روایات حدّ نیز التقاء ختّانین است.<sup>۱</sup>

### اشکال دوم: لزوم تقیید روایات حدّ با روایات غُسل

ثانیاً، بر فرض که روایات باب حدود، مطلق باشد، ولی باید به جای سرایت دادن اطلاق باب حدود به باب غُسل، با لحاظ تلازم بین دو باب، اطلاقات باب حدود را مقید به التقاء ختّانین کرد؛ زیرا موضوع وجوب غسل، التقاء ختّانین است و وقتی که التقاء ختّانین حاصل نباشد غسل واجب نیست، خواه مثل وطی دُبر، بالفعل التقاء ختّانین نشده باشد یا مثل مقطوع 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، حدّ هم وجود ندارد؛ پس در موارد عدم التقاء ختّانین که غسل واجب نیست، حد هم وجود ندارد و این مطلب هیچ محذور عقلی و شرعی ندارد؛ البته اگر در این موارد نصّ صریحی بر ثبوت حدّ وجود داشت، از قید مذکور رفع ید می شد؛ ولی مطلقاً حدّ، قابل تقیید هستند.

### پاسخ دوم: تعارض روایت محمد بن عذافر با روایات التقاء ختّانین

ممکن است در پاسخ به تقیید روایات مطلقه گفته شود که روایت محمد بن عذافر با روایات التقاء ختّانین، معارضه می کند:

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۴۰، ح ۱۴۰: یونس بن عبد الرحمن عن منصور بن حازم عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا التقى الختانان فقد وجب الجلد».

من کتاب نوادر المصنّف تألیف محمّد بن علی بن محبوب عن  
محمّد بن عبد الحمید عن محمّد بن عمر بن یزید عن محمّد بن  
عذافر قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام متى يجب على الرجل والمرأة  
الغسل فقال: يجب عليهما الغسل حين يدخله وإذا التقى الختانان  
فيغسلان فرجهما.»<sup>۱</sup>

مفاد این روایت این است که موضوع وجوب غسل، ادخال متعارف است و در صورت التقاء ختانی، تنها شستن فرجین لازم است و غسل لازم نیست؛ بنابراین با روایاتی که موضوع وجوب غسل را التقاء ختانی می‌داند در تعارض است.

### اشکال پاسخ دوم

اما می‌توان مشکل تعارض را پاسخ داد؛ زیرا:

**اشکال اول:** لزوم طرح روایت ابن عذافر به دلیل تعارض با روایات مطلقه کثیره  
اولاً، روایت مذکور با روایات مطلقه فراوانی در تعارض است؛ لذا باید کنار گذاشته شود.

**اشکال دوم:** عدم تعارض روایت ابن عذافر طبق نسخه صحیح سرائر  
ثانیاً، اصل روایت، از مستطرفات سرائر نقل شده و در نسخه بسیار معتبری که از این  
کتاب در دسترس است<sup>۲</sup>، عبارت روایت چنین است: «فیغسلان فروجهما» یعنی

۱. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۱۸۵، ح ۹.

محمّد بن عمر بن یزید طبق مبانی استاد<sup>۳</sup> ثقه است؛ زیرا محمد بن عبد الحمید که نجاشی او را توثیق کرده (رجال النجاشی، ص ۳۳۹، رقم ۹۰۶)، راوی کتاب محمد بن عمر بن یزید است که نشان از اعتماد او به محمد بن عمر بن یزید دارد. علاوه اینکه ابن ابی عمیر از او روایت کرده (نواب الأعمال، النص، ص ۹: «نواب من قال في كل يوم سبع مزارات الحمد لله على كل نعمة كانت أو هي كائنة»: حدّثني محمّد بن الحسن الضّقار عن يعقوب بن یزید عن محمّد بن أبي عمیر عن محمّد بن عثمان عن برید (مصنّف محمد بن عمر بن یزید) عن أخيه الحسين عن عمر بن بزيع عن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من قال في كل يوم سبع مزارات الحمد لله على كل نعمة كانت أو هي كائنة فقد أذى شكر ما مضى وشكر ما بقي») و مروی عنه ابن ابی عمیر طبق مبانی استاد<sup>۴</sup> ثقه است. موسی بن القاسم البجلي نیز که از اجلاء نفحات است (رجال النجاشی، ص ۴۰۵، رقم ۱۰۷۳) از او اکتار روایت کرده است.

۲. نسخه‌ای از مستطرفات سرائر 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 مقابل گردیده است و استاد<sup>۵</sup> نسخه سرائر خود را با این نسخه به دقت مقابله کرده است. در نقل

همه خلل و فُرْجشان را که از آن عرق خارج می شود، بشویند<sup>۱</sup> و احتمالاً این تعبیر، کنایه از غسل باشد؛ یعنی ابتدا، اصل وجوب غسل سپس حد آن بیان شده که التقاء ختائین است؛ لذا با روایات دیگر تعارضی ندارد.

**اشکال سوم:** حمل روایت ابن عذافر بر التقاء خارجی ختائین ثالثاً، ممکن است گفته شود؛ روایت ابن عذافر تعارضی با روایات سابق ندارد. مرحوم آقای خوئی چنین فرموده است:

«ولكن الظاهر عدم معارضتها مع الصحاح المتقدمة لأنها مطلقة، حيث نفت وجوب الاغتسال و دلّت على وجوب الغسل بالتقاء الأعم من الالتقاء الخارجی و الداخلي، و الصحاح المتقدمة مقيدة و قد دلّت على وجوب الاغتسال بالالتقاء الداخلي المفتر بغيبوبة الحشفة كما في صحيحة ابن بزيع المتقدمة، فتحمل هذه الرواية على ما إذا كان الالتقاء خارجياً بغير الغيبوبة.»<sup>۲</sup>

لذا موضوع روایت ابن عذافر، التقاء ختائین است، اعم از اینکه التقاء خارجی (بدون دخول و فقط با تماس خارجی ختائین) باشد، یا التقاء داخلی باشد؛ لذا با روایات التقاء ختائین که ناظر به دخول است تقیید می شود و این روایت، بر التقاء خارجی بدون دخول حمل می شود.

سراثر مطبوع نیز چنین است: «... فیغسلان فروجهما» (السراثر، ج ۳، ص ۶۰۹)؛ البته نقل بحار الأنوار مطبوع از سراثر، مطابق نقل وسائل است (بحار الأنوار، 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 کرده اند.

مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۳۱، ح ۱۹: و عنه عليه السلام أنه قال: «من خان امرأ في زوجته فليس منا و عليه لعنة الله و من فجر بامرأة ذات بعل انفجر من فروجهما واد من صديد مسير خمسمائة عام» (البته در نقل وسائل و بحار، «فرجهما» آمده است (وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۱۶، ح ۵؛ بحار الأنوار، ج ۷۳، ص ۳۶۶)).  
المحیط فی اللغة، ج ۳، ص ۲۷۰؛ 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 نخاس)، ج ۳، ص ۲۰، ح ۱۹.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۶، ص ۲۵۴.

مرحوم علامه مجلسی نیز همین مطلب را با بیانی متفاوت (تمسک به تقابل ادخال و التقاء) و با توجه به تفسیری از التقاء که به اصحاب نسبت داده، احتمال داده است (بحار الأنوار، 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 قابل قبول نیست.<sup>۱</sup>

**پاسخ سوم (مختار):** در مقام بیان نبودن روایات مقید نسبت به وطی دبر پاسخ صحیح به تقیید روایات مطلقه، این است که روایات ختائین، ناظر به فروزی مانند وطی دبر نیست.

#### توضیح مطلب:

روایات التقاء ختائین هرچند بر تقیید وجوب غسل به التقاء ختائین دلالت دارد، ولی از دیدگاه عرفی مخصوص صورت وجود ختان و نزدیکی از قُبَل است و مفاد آن این است که در فرض مذکور، مسمای دخول کافی نیست و دخول مستوعب نیز شرط نیست؛ بلکه دخول به مقدار ختنه‌گاه شرط لازم و کافی است؛<sup>۲</sup> لذا نسبت به سایر موارد ساکت است و باید به اطلاقاتی که وجوب غسل را بر عناوینی مانند ادخال، ایلاج و ... مترتب کرده، أخذ کرد که طبعاً شامل وطی در دبر نیز می‌گردد؛ بنابراین در موارد مذکور به صرف دخول، غسل واجب است.

ممکن است گفته شود که موثقۀ درست بن ابی منصور (روایت چهارم از روایات التقاء ختائین) را نمی‌توان چنین تبیین کرد؛ زیرا وجوب غسل را محصور در التقاء

۱. راه حل چهارمی نیز وجود دارد؛ زیرا ممکن است معنای روایت ابن عذافر این باشد که در فرض ادخال و التقاء ختائین غسل لازم است و جمله «فیغسل فرجهما» 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 و فروض نادره منصرف است پس این روایات ناظر به موارد متعارف دخول است؛ بلکه می‌گوییم از اینکه روایت می‌گوید: «اگر ادخال به حد التقاء ختائین برسد، غسل واجب است» شأنت داشتن التقاء ختائین در موضوع روایت استفاده می‌شود و معلوم می‌شود که روایت ناظر به خصوص دخولی است که می‌تواند به حد التقاء ختائین برسد و نسبت به مقطوع الحشفه و وطی در دبر ساکت است؛ پس مورد خصوصیتی دارد که مطلق را منصرف به فروض متعارف می‌کند.

ختانین کرده است:

کتاب درست بن ابی منصور، عن عمرو الواسطی ابی خالد و کان زیدیا عن ابی جعفر علیه السلام قال: «لا یوجب الغسل إلا التقاء الختانین و هو تغیب الحشفة»<sup>۱</sup>

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 قُبُل، باید جماع با التقاء ختانین باشد؛ لذا حصر مذکور در مقام نفی غسل در فرض جماع از قُبُل بدون التقاء ختانین است.

ب. در فرض تفخیز بدون اینکه دخول صورت بگیرد، غسل واجب نیست؛ بلکه باید در فرض دخول از قُبُل، التقاء ختانین رخ دهد؛ لذا حصر مذکور در مقام نفی غسل در فرض تفخیز 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 دُبُر 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 عیسی  
عنه (احمد بن محمد بن عیسی) عن بعض الکوفیین یرفعه إلی ابی عبد الله علیه السلام قال: «فی الرجل یأتی المرأة فی دبرها و هی صائمة قال: لا ینقض صومها و لیس علیها غسل»<sup>۲</sup>

روایت دوم: مرسله علی بن حکم  
أحمد بن محمد عن علی بن الحکم عن رجل عن ابی عبد الله علیه السلام قال: «إذا أتى

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۴۵۳، ح ۷.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۳۱۹، ح ۴۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۲۰۰، ح ۳.

الزَّجَلُ الْمَرْأَةُ فِي الدَّبَرِ وَهِيَ صَائِمَةٌ لَمْ يَنْقُضْ صَوْمَهَا وَلَيْسَ عَلَيْهَا غَسْلٌ»<sup>۱</sup>

روایت سوم: مرفوعه محمد بن خالد برقی

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن البرقی رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أتى الزَّجَلُ الْمَرْأَةَ فِي دَبَرِهَا فَلَمْ يَنْزَلْ فَلَا غَسْلَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَنْزَلَ فَلَعَلَّهِ الْغَسْلُ وَ لَا غَسْلَ عَلَيْهَا»<sup>۲</sup>

اشکال سندی بر روایات دسته دوم

اما هر سه روایت ضعف سندی دارد و بعید نیست روایت اول و دوم، یک روایت باشند.<sup>۳</sup>

### دلیل چهارم: روایات بطلان صوم با جماع

دلیل چهارم بر وجوب 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.<sup>۴</sup> می‌توان وجه دلالت این روایات<sup>۵</sup> را چنین تقریب کرد: اتیان، اعم از قُبُل و دُبُر است و سبب مستقل برای ابطال صوم نیست؛ بلکه چون سبب جنابت است، روزه را باطل می‌کند؛ پس اتیان -قبلاً یا دبراً- سبب جنابت است و از طرفی جنابت، موضوع وجوب غسل است پس اتیان در دُبُر سبب وجوب غسل است.

### اشکال: عدم ملازمه 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 شرعی هم نیاز به دلیل دارد.

۱. تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۳۱۹، ح ۴۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۷، ح ۹.

۲. الکافی، ج ۳، ص ۴۷، ح ۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۲۰۰، ح ۲.

۳. در مورد روایت اول و دوم مطالبی در بحث آتی (بررسی ادله بطلان صوم با وطی دُبُر) خواهد آمد.

۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۶، ص ۲۶۲.

۵. وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۴۸، ح ۸؛ و ص ۴۹، ح ۱۳؛ و ص ۵۳، ح ۱۲؛ و ص ۲۰۵، ح ۲.

### نظر مختار: وجوب غسل در وطی دبر زن به دلیل اطلاق روایات

با توجه به مطالب بیان شده، روایات مطلق و دو روایت باب حج مشکل سندی و دلالی ندارند و وجوب غسل برای وطی در دبر زن از آن قابل استفاده است، و روایت حفص بن سوفه هم بنابر مبنای مشهور در باب اصحاب اجماع از نظر سندی مشکلی ندارد و از نظر دلالی هم بر وجوب دلالت دارد.<sup>۱</sup>

### لZoom مهر، عده و حدّ زنا در وطی دبر و بررسی ادله آن

مسألة ۴: «الوطی فی دبر المرأة كالوطء فی قبلها فی وجوب الغسل والعدة واستقرار المهر و بطلان الصوم و ثبوت حد الزنا إذا كانت أجنبية و ثبوت مهر المثل إذا وطئها شبهة ....»<sup>۲</sup>

در روایات وجوب غسل، امور دیگر، یعنی مهر (اعم از مهر المسمی<sup>۳</sup> و مهر المثل در فرضی که مهری تعیین نشده یا وطی به شبهه رخ داده)، عده و حدّ زنا نیز دایر مدار التقاء ختانیین شده است؛ اما چنان که گفته شد روایات التقاء، مقید روایات مطلقه نخواهد بود؛ زیرا در مقام بیان جماع از قُبُل برای غیر مقطوع الحشفه است و در نتیجه ناظر به وطی دبر و یا مقطوع الحشفه نیست؛ پس مانند وجوب غسل، این امور نیز در فرض وطی دبر لازم خواهند بود.

۱. مراد از روایات مطلق که اشکال سندی و دلالی ندارد، روایات دلیل سوم (وجوب غسل)، روایات اول تا هفتم است که اولین آن صحیح محمد بن مسلم و آخرین آن صحیح ابی مریم بود. مراد از دو روایت حج نیز روایات نهم و دهم از همان بخش بود (صحیح حمزان و عبید بن زراره) و مراد از روایت حفص بن سوفه، روایت هشتم (مرسله حفص که در سندش ابن ابی عمیر بود و وی از اصحاب اجماع است) از آن بخش بود.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۸ - ۸۰۹.

۳. مراد، استقرار مهر مسمی است؛ زیرا به مجرد عقد، زن مالک مهر مسمی می شود 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 (صحیح عبد الله بن سنان)، علاوه بر این دو امر، عده را نیز لازم کرده است.

## بطلان صوم با و طي دبر و بررسی ادله آن

مسألة ۴: «الوطي فی دبر المرأة كالوطء فی قبلها فی وجوب الغسل و... و بطلان الصوم...»<sup>۱</sup>

### لزوم بررسی حدّ دخول در ابطال صوم

آنچه باید بحث شود، ملاک مفطريت دخول برای صوم است؛ زیرا گرچه روایات، ملاک را در باب غسل، عده، مهر و حدّ، التقاء ختانی و غیوبة حشفه قرار داده است، ولی در باب مفطريت صوم چنین روایاتی وجود ندارد؛ لذا باید بررسی شود که آیا حدی برای مفطريت دخول در باب صوم وجود دارد یا صرف دخول باعث بطلان روزه می شود؟

### کلام سید مرتضی: اعتبار استيعاب دخول در بطلان صوم

سید مرتضی فرموده است: «من تعمّد الأكل والشرب واستنزال الماء الدافق بجماع أو غيره أو غيب فرجه فی فرج حیوان محرم أو محلل أفطر و كان عليه القضاء و الكفارة.»<sup>۲</sup>

ظاهر عبارت این است که موضوع بطلان روزه، ادخال مستوعب آلت است و ادخال به مقدار ختنه گاه کفایت نمی کند. ابن ادریس هم این مطلب را از سید مرتضی نقل کرده و پذیرفته است.<sup>۳</sup>

### بررسی کلام سید مرتضی

در ضمن دو مطلب کلام ایشان بررسی می شود.

#### مطلب اول: کفایت روایات التقاء ختانی در رد کلام سید مرتضی

مطلب اول اینکه روایات زیادی موضوع جنابت و وجوب غسل را التقاء ختانی قرار

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۸ - ۸۰۹.

۲. جمل العلم والعمل، ص ۹۰.

۳. السرائر، ج ۱، ص ۳۷۶.

داده است و از طرفی جنابت عمدی بر طبق روایات، مبطل روزه است؛<sup>۱</sup> لذا قطعاً ادخال تا حدّ ختنه‌گاه برای ابطال روزه کافی است و استیعاب لازم نیست.

**مطلب دوم:** مطرح نبودن اعتبار غیوبه حشفه در بطلان صوم قبل از محقق حلی مطلب دیگر اینکه در بطلان صوم، قید غیوبه حشفه لازم نیست. این قید در کلمات قدماء اصحاب مطرح نیست و اولین کسی که «غیوبه الحشفه» را به عنوان ملاک مفطرت جماع ذکر کرده، محقق در شرایع<sup>۲</sup> است؛ البته ملاک مذکور قبل از ایشان در باب وجوب غسل و غیر آن ذکر شده است؛ ولی در باب مفطرت صوم، تعبیری مانند «الجماع»<sup>۳</sup> و «الجماع فی الفرج»<sup>۴</sup> وارد شده که مقید به حدّ خاصی نیست.

### کلام آقای خوئی: تنقید مفطرت دخول به تحقق جنابت

اما مرحوم آقای خوئی فرموده است: از روایات متعدد از جمله روایت قماط - که در سطور آتی بررسی خواهد شد - استفاده می شود مبطل روزه، جنابت است، نه جماع بما هو جماع؛ و از سوی دیگر فرموده است: چون در باب اغسال ثابت شده که وطی در دبر موجب جنابت است، پس وطی در دبر نیز مبطل روزه است.<sup>۵</sup>

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 ختائین 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 در پاسخ فرموده اند که: فقط غسل لازم است بدون اینکه تفصیلی قائل شوند؛ یعنی حتی در فرض دخول به مقدار ختنه گاه که غسل واجب است، نسیاناً اشکالی ندارد گویا عمد آن مبطل روزه است حتی اگر دخول مستوعب رخ دهد.

۲. شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۲.

۳. به عنوان نمونه: المقنع (شیخ صدوق)، ص ۱۸۸؛ المقنعة (شیخ مفید)، ص ۳۴۴؛ الکافی فی الفقه، ص ۱۸۲؛ الاقتصاد الهادي، ص ۲۸۸؛ الخلاف، ج ۲، ص ۱۸۱؛ المبسوط، ج ۱، ص ۲۷۱؛ النهاية (شیخ طوسی)، ص ۱۴۸؛ المذهب (ابن براج)، ج ۱، ص ۱۹۱؛ الوسيلة، ص ۱۴۲؛ غنية النزوع، ص ۱۳۸؛ السرائر، ج ۱، ص ۳۷۴؛ إصباح الشيعة، ص ۱۳۹.

۴. به عنوان نمونه: الاقتصاد الهادي، ص ۲۸۷؛ الجمل والعقود، ص ۱۱۱؛ المبسوط، ج ۱، ص ۲۷۰؛ السرائر، ج ۱، ص ۳۷۴؛ إصباح الشيعة، ص ۱۳۷؛ الرسائل التسع (محقق حلی)، ص ۳۵۱.

۵. موسوعة الإمام الخوئي، 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.<sup>۱</sup>

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) بررسی گردد.

### ادله اعتبار جنابت در بطلان روزه و بررسی آن

برای اثبات این ادعا که جنابت، موضوع بطلان روزه است، نه مجرد جماع، ادله‌ای اقامه شده است:

#### دلیل اول: صحیحہ قمّاط

دلیل اول، صحیحہ قمّاط است که هم مرحوم آقای حکیم<sup>۲</sup> و هم مرحوم آقای خوئی<sup>۳</sup> به آن تمسک کرده‌اند:

فی روایة ابن أبی نصر عن أبی سعید القمّاط «عَمَّنْ أَجْنَبَ فِی أَوَّلِ اللَّیْلِ فِی شَهْرِ رَمَضَانَ فَنَامَ حَتَّى أَصْبَحَ قَالَ: لَا شَیْءَ عَلَیْهِ وَذَلِكَ أَنَّ جَنَابَتَهُ کَانَتْ فِی وَقْتِ حَلَالٍ»<sup>۴</sup>

#### بررسی اشکالات استدلال آقای خوئی به صحیحہ قمّاط

ایشان در استشهداد به این روایت چنین فرموده است:

«و تقریب الاستدلال: أَنَّ الجَنَابَةَ المَذکُورَةَ فِی السَّوْأَلِ إِمَّا أَنْ یَرَادَ بِهَا مَا اسْتَدْنَتْ إِلَى الْإِنْتِزَالِ أَوْ إِلَى الْجَمَاعِ وَلَا ثَالِثَ، وَلَا یُمْکِنُ حَمْلُ

البته ایشان برای اثبات مبطل بودن وطی در دبر به اطلاعات باب صوم نیز تمسک کرده است: موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۱، ص ۱۱۲.

۱. شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۱۷۰؛ المعتبر، ج ۲، ص ۶۵۴؛ منتهی المطلب، ج ۹، ص ۶۰.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۸، ص ۲۴۰.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۱، ص ۱۱۴-۱۱۵.

۴. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۱۹، ح ۱۸۹۷؛ وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۵۷، ح ۱.

الصحيحة على الأول، لأن منشأه:

- إتما الاستمنا، وهو محرم مطلقا ولا يختص بوقت دون وقت، فلا معنى لقوله عليه السلام: «إن جنابته كانت في وقت حلال».
- أو الاحتلام، وهو محلل مطلقا، فلا يناسبه أيضا الجواب المزبور.
- أو الملاعبة والعبث بالزوجة، ومن البعيد جدًا، إرادتها بالخصوص من الصحيحة كما لا يخفى.

فلا مناص من أن يراد بها الجنابة المستببة عن الجماع أو ما يعمله والأخير. وعلى أئ تقدير، فالجماع مفروض في مورد الصحيحة لا محالة، وقد علل عليه السلام نفى البأس في الجواب بقوله: «إن جنابته كانت في وقت حلال» الدال بمقتضى التعليل على البطان فيما لو كانت في وقت حرام وهو النهار، فجعل الاعتبار بنفس الجنابة وأنها توجب البطان تارة ولا توجب أخرى، مع أن الجنابة المقرونة بالجماع مسبوبة به دائما، إذ الدخول تدريجي الحصول، لامتناع الطفرة، فيدخل مقدار من الحشفة أولًا ثم تمامها، وبذلك تتحقق الجنابة.

فلو كان الجماع المتحقق قبل ذلك هو المقتضى للبطان كان اللازم استناده إليه لا إلى الجنابة المتأخرة عنه، إذ الشيء يستند إلى أسبق علله، فإناطة الحكم بها واستناد الإفطار إليها يدل بوضوح على أنها بنفسها تمام الموضوع في المفطرية، وبذلك تنقيد إطلاقات الجماع والنساء وإتيان الأهل ونحو ذلك مما ورد في الكتاب والسنة، ويحمل على اختصاص المفطرية بما كان موجبا للجنابة، وهو المشتمل على إدخال الحشفة بتمامها دون ما لا يستوجبها.<sup>۲</sup>

ولی کلام ایشان از چند جهت قابل مناقشه است<sup>۳</sup>:

۱. استاد قدس سره: البته مناسب بود ایشان برای توسعه و شمول همه افراد، تعبیر به «حلیله» می کرد تا شامل مملوکه و أم محلله نیز می شد.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۱، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.

۳. در حقیقت، کلام مرحوم آقای خوئی مبتنی بر چهار امر عمده است: اولاً، منشأ جنابت اخذ شده در موضوع روایت قضا، جماع است.



### اشکال اول: مفروض نبودن جماع در روایت

اشکال اول این است که مرحوم آقای خوئی به نحو قضیه منفصله حقیقه فرموده است: «أن الجنابة المذكورة في السؤال إما أن يراد بها ما استندت إلى الإنزال أو إلى الجماع ولا ثالث» 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 المستببة عن الجماع أو ما يعمه و الأخير» به این فرض اشاره دارد؛ ولی تعجب است که در ادامه می‌فرماید: «و على أي تقدير، فالجماع مفروض في مورد الصحيحة لا محالة»؛ یعنی بر طبق همه تقادیر، جماع 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 منافاتی با این ندارد که در برخی از صور مسبوق 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 مسبوق به دیگر عوامل بطلان نباشد. به تعبیر دیگر رابطه بین جماع و جنابت، عام و خاص من وجه است و ممکن

ثانیاً، ظهور روایت ققاط در بطلان روزه هم‌زمان با جنابت است.

ثالثاً، ظهور تعلیل (و ذلك أنَّ جنابته كانت في وقت حلال) در این است که تنها سبب بطلان روزه با جماع، جنابت است نه مجرد جماع؛ زیرا اگر مجرد دخول، موجب بطلان روزه بود باید در تعلیل امام علیه السلام، بطلان به آن نسبت داده می‌شد.

رابعاً، با توجه به این امور، روایت ققاط، موجب تقیید روایات مطلقه است.

استاد علیه السلام 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 تقیید می‌کند؛ ولی اشکال ششم اثبات مانع (لغویت روایات مطلقه) می‌کند. اشکال هفتم نیز ناظر به امر چهارم است؛ اما نه نفی مقتضی تقیید می‌کند و نه اثبات مانع عقلی می‌کند بلکه در این اشکال، وجه جمعی بهتر از تقیید مطلقات ادعا می‌شود. در حقیقت وجود وجه جمع مناسب‌تر، مانع استظهار تقیید از مجموع ادله می‌شود.

استاد علیه السلام به جز دو اشکال ششم و هفتم، سایر اشکال‌ها را تمام می‌داند.

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 وضو هستند و می‌توان بطلان وضوء را به هر کدام مستند کرد؛ بدین معنا که خواب سبب ابطال وضو می‌شود اگر مسبوق به بول نباشد و بول نیز همین‌طور<sup>۱</sup>.

**اشکال دوم:** عدم ظهور روایت قَمَاط در حدوث بطلان حین حدوث جنابت اشکال دوم این است که استدلال مرحوم آقای خوئی به روایت قَمَاط مبتنی بر ظهور روایت قَمَاط 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 بدهکار رفته‌ام، حکم نمازم 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 گرنه نماز تمام است.

در روایت ابوسعید قَمَاط هم صحت روزه به «جنابته کانت فی وقت حلال» معلّل شده است. مفهوم تعلیل این است که «اگر جنابت در وقت حرام بود، روزه‌اش باطل بود» و از این تعبیر، حدوث بطلان هم زمان با تحقق جنابت استفاده نمی‌شود؛ زیرا

۱. استاد<sup>رحمته</sup>: مرحوم آقای خوئی در همین بخش کلامی دارند که چنین است: «إما الاستمنا، و هو محرم مطلقاً ولا يختص بوقت دون وقت، فلامعنی لقوله ﷺ: "إِنْ جنابته کانت فی وقت حلال"؛ "لذا ایشان با این بیان، جنابت ناشی از استمنا را خارج از مفاد صحیحۃ قَمَاط دانسته است؛ اما این قسمت کلام ایشان نیز قابل مناقشه است؛ زیرا در مورد استمنا نیز تعبیر "إِنْ جنابته کانت فی وقت حلال" صحیح است؛ زیرا حلیت از جهت وقت منظور است و منافاتی با این ندارد که استمنا 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 صحیحۀ قَمَاط

اشکال سوم این است که اگر اصل ظهور روایت أبو سعید قَمَاط 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 أبو سعید قَمَاط 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 صحیحۀ قَمَاط 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 مجزّد دخول، «علت» بطلان روزه نیست تا اشکال شود که «الشیء یستند الی أسبق علله». برای تقریب این مطلب کلام صاحب فصول در بحث تجزیه مفید است.

#### عدم سببیت تجزیه برای عقاب مستقل در موارد معصیت

مرحوم شیخ در بحث تجزیه از صاحب فصول نقل می‌کند که تجزیه به معنای

اعم (جرأت بر مولا)، طغیان بر مولا و عقاب آور است؛ ولی اگر با معصیت واقعی مصادف شود، عقاب‌ها تداخل می‌کنند. سپس مرحوم شیخ بر ایشان اشکال می‌کند که اگر تجرّی موضوع مستقلی برای استحقاق عقوبت باشد، دیگر وجهی برای تداخل وجود ندارد و باید به دو عقاب قائل شد.<sup>۱</sup>

مرحوم آشیخ محمد رضا در کتاب وقایة الأذهان<sup>۲</sup> پس از نقل کلام صاحب فصول و اشکال شیخ، حق را به صاحب فصول می‌دهد و می‌گوید: در معصیت‌هایی که مقدمات حرام دارد، اگر آن معصیت‌ها تحقق پیدا کند، مقدمات حرام، معصیت مستقل تلقی نمی‌شود 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، ملامسه فرج که از مقدمات آن است، معصیت مستقل نیست و عقاب مستقل هم ندارد؛ ولی اگر ملامسه فرج منتهی به زنا نشود معصیت مستقل است و عقاب دارد. در مسئله مورد اختلاف نیز معصیت واقعی بدون قصد طغیان و تجرّی بر مولا تحقق نمی‌یابد؛ لذا قصد گناه مقدمه معصیت واقعی است و اگر معصیت صورت بپذیرد، قصد گناه معصیت مستقل نیست و عقاب ندارد؛ ولی اگر قصد گناه منتهی به معصیت نشود، معصیت مستقل محسوب می‌شود و عقاب دارد.<sup>۳</sup>

نظیر این بحث این است که بسیاری از بزرگان فرموده‌اند: در آخر نماز اگر هر دو سلام؛ یعنی «السلام علینا و علی عباد الله الصالحین» و «السلام علیکم ورحمة الله

۱. فرائد الأصول، ج ۱، ص ۴۴ - ۴۵.

۲. الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۲۵، ص ۱۳۳، رقم ۷۶۶: «وقایة الأذهان و الألباب فی أصول السنة [و] الکتاب فی أصول الفقه لأبی المجد آقا رضا الأصفهانی (۱۲۸۷-۱۳۴۲) و هو ابن محمد حسین بن محمد باقر بن محمد تقی (محتشی المعالم) ابن محمد رحیم. و الکتاب فی جزءین الأول فی بعض مباحث الألفاظ إلى آخر الأوامر. فرغ منه ۱۳۳۷. ط بأصفهان فی نفس السنة».

۳. وقایة الأذهان، ص ۴۵۹ و ۴۶۱.

ایشان مثال دیگری (وقایة الأذهان، ص ۴۶۱) را نیز مطرح کرده و فرموده است: «و مثله: قتل المؤمن بالسيف، إذ لا معنى له إلا جرحه جرحاً یفضي إلى إفاضة نفسه، فمن ارتكب ذلك فلا یقتض منه إلا للنفس وإن أخذت منه الدية فلا یؤخذ منه إلا دية واحدة، ولا یتوب إلا عن ذنب واحد، ولا یترب علیه أثر تعدد المعصية لو فرض وجود أثر له، و كذلك کل مرتبة من مراتب الجرح، بالنسبة إلى ما قبلها من الحارصة، والدائمة، و الجانفة، إذ کل لاحقة منها لا توجد إلا بما قبلها، و لا یؤخذ من الثالثة ثلاث دیات، و لا من الثانية دیتان، و لا یبعد أن یكون العقاب الأخروي أيضاً كذلك».

و برکاته» گفته شود، نمازگزار با سلام دوم از نماز خارج می‌شود، ولی اگر تنها به سلام نخست اکتفاء شود، همان سلام مخرج از نماز خواهد بود.<sup>۱</sup>

**اشکال پنجم:** عدم دلیل بر سببیت 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<sup>۲</sup>؛ 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 مسئله 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 حدّ ختنه‌گاه موجب جنابت نمی‌شود، نفس دخول به این مقدار، موجب بطلان روزه است. پس سبب بطلان روزه، تنها جنابت نیست. بلکه 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 - مثلاً-) خود، موضوع بطلان صوم باشد.

**اشکال ششم:** لزوم لغویت تعلیق بطلان صوم بر جماع اشکال ششم این است که اگر ملاک بطلان صوم، فقط جنابت عمدی باشد، تقیید ادله 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 عالماً» و در دلیل دیگر «اکرم عالماً عادلاً» بیاید، 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 الوثقی (المحسّنی)، 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 لغو می‌گردد و از جزء العله بودن هم خارج می‌گردد. در مقام نیز اگر تمام العله جنابت باشد، دیگر ذکر جماع در روایات، لغو است.

### پاسخ اشکال ششم

اما اشکال ششم قابل پاسخ است؛<sup>۱</sup> زیرا مسئله جماع با مثال ذکر شده از دو جهت تفاوت دارد:

پاسخ اول: لغو نبودن تعلیق بطلان صوم بر جماع با لحاظ سببیت جماع برای جنابت اولاً، 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 با لحاظ امارت 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 هر چند 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 معترف 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 آنجا که اشکال ششم مبتنی بر ادعای لغویت است، لذا استاد<sup>رحمته</sup> 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 قَمَاط که جنابت را موضوع بطلان روزه قرار داده است.

بین مفاد این دو دسته در دخولی که به حد جنابت (التقاء ختائین) نرسد، تنافی وجود دارد و رفع تنافی به یکی از دو راه زیر امکان دارد:

الف. مطلقات دسته اول، مقتّد 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، معرّف علل حقیقی است،<sup>۱</sup> گفته شود که جنابت در روایت قَمَاط، معرّف علت و ملازم با آن است، نه علت حقیقی بطلان روزه. معرّف 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 معرّف ملازم با وجود معرّف و کاشف از آن است؛ ولی لازم نیست عدم آن ملازم با عدم معرّف باشد. در اینجا هم ممکن است علت حقیقی بطلان، قبل از جنابت ایجاد شده باشد و جنابت، معرّف اصل وجود علت باشد نه معرّف 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 کفایت می کند و جنابت، معرّف حدوث علت است.

۱. ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۴۸؛ رک: مطارج الأنظار، ج ۲، ص ۵۳.

مرحوم فخر المحققین در موارد متعدد دیگر به این مبنا تصریح کرده است، (ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۱۳۶؛ وج ۲، ص ۸۹؛ وج ۴، ص ۴۱۰). قبل از او علامه حلی نیز به این مبنا تصریح کرده است: مختلف الشیعة، ج ۲، ص ۴۲۰؛ منتهی المطلب، ج ۱، ص ۱۰۷.

پس از فخر المحققین، محقق کرکی و شهید ثانی نیز همین مطلب را تصدیق کرده اند، (برای نمونه: جامع المقاصد، ج ۱، ص ۱۸۲؛ ج ۴، ص ۷۵؛ وج ۴، ص ۸۸؛ مسالك الأفهام، ج ۱، ص ۱۹۹ و ۲۰۰؛ و ج ۳، ص ۲۰۴).



**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 معرف نیز باشد، باید معرف 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 تحقق جنابت است<sup>۱</sup>، 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 قاعده «الشیء یستند إلى أسبق علله» 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 را در سایر ابواب نیز مطرح کرده‌اند. به عنوان مثال برخی<sup>۲</sup> در مفطرت «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 با قصد افطار انجام شود و در این فرض، طبق قانون «الشیء یستند إلى أسبق علله» 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، مفطر نیست و افطار مستند به نفس افعال مذکور است.

البته چند اشکال به بیان مذکور وارد است:

۱. البته چنان‌که گذشت، استاد رحمته‌الله 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 مرتکب نشد، ولی اصلاً نیت روزه نکرد، و یا اینکه نیت خوردن کرد ولی چیزی نخورد، افطار نکرده و در نتیجه کفاره که بر افطار مترتب است بر وی لازم نگشته، ولی روزه‌اش را باطل کرده و قضای روزه بر او 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 ارتماس را نداند، با تصمیم به ارتماس، روزه او باطل نمی‌گردد؛ بلکه بطلان روزه تنها در صورت تحقق ارتماس خارجی است.<sup>۱</sup>

### اشکال سوم: توقف «ابطال روزه با قصد مفطر» بر «عدم ارتکاب مفطر»

ثالثاً، با قطع نظر از اشکال اول و دوم می‌توان گفت: قصد مفطر از مقدمات لاینفک تحقق مفطر است. اگر مفطر خارجاً تحقق یافت، با فعل خارجی افطار صورت می‌گیرد؛ ولی اگر مفطر تحقق نیافت، نفس مقدمه (قصد مفطر)، موجب افطار است و هیچ محذور عقلی در کار نیست.<sup>۲</sup>

### دلیل دوم: صحیحۀ یونس

دلیل دوم بر اینکه جنابت، موضوع بطلان روزه است نه مجرد جماع، روایت یونس است:

علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی بن عبید عن یونس قال: قال: «فی

۱. این مسئله محل اختلاف است؛ ولی بسیاری از فقها (العروة الوثقی (المحشی)، ج ۳، ص ۵۲۹) از جمله استاد<sup>رحمته</sup> بر این نظرند، (رسالة توضیح المسائل، ص ۳۳۹، م ۱۶۹۷).

۲. این اشکال در حقیقت همان مطلبی است که در اشکال چهارم بر کلام مرحوم آقای خونی در صحیحۀ قفاط مطرح شد و از کلام صاحب وقایة الادهان در بحث تجزی استفاده شد.

المسافر الذی یدخل أهله فی شهر رمضان وقد أكل قبل دخوله قال: یکف عن الأكل بقية یومه وعلیه القضاء وقال: فی المسافر یدخل أهله و هو جنب قبل الزوال ولم یکن أكل فعلیه أن یتم صومه ولا قضاء علیه یعنی إذا كانت جنبته من احتلام.<sup>۱</sup>

### بررسی سندی

«یونس» در این روایت، همان «یونس بن عبد الرحمن» است.<sup>۲</sup>

۱. الکافی، ج ۴، ص ۱۳۲، ح ۹؛ وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۱۹۰، ح ۵.
۲. یونس بن ظبیان که در اسناد نیز از او تعبیر به «یونس» می شود، در سند روایت مورد بحث، مراد نیست و از مجموع قرائن ذیل می توان این امر را ثابت کرد؛ زیرا:
  - اولاً، از نظر طبقه، یونس بن ظبیان کسی است که محمد بن سنان فراوان از او روایت نقل کرده (برای نمونه: الکافی، ج ۲، ص ۳۶۷، ح ۲؛ تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۴۹، ح ۲۸) و حتی گاهی با دو واسطه (برای نمونه: الکافی، ج ۴، ص ۶۴، ح ۸؛ الأمالی (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 ۸؛ 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 ظبیان از نظر طبقه کسی است که صفوان و ابن ابی عمیر از او نقل روایت کرده اند (تهذیب الأحکام، 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 ظبیان نقل روایت نمی کند. ثانیاً، یونس بن ظبیان از دوستان مفضل بن عمر است (برای نمونه: الکافی، ج ۱، ص ۴۷۴، ح ۵؛ و ج ۴، ص ۵۷۵، ح ۲) و حتی مفضل از او روایت نقل کرده است (برای نمونه: الکافی، ج ۱، ص ۵۳۷، ح ۲) و سنش بیش از مفضل بوده است (الکافی، ج ۴، ص ۵۷۵، ح ۲).
  - ثالثاً، محمد بن عیسی راوی کتاب یونس بن عبد الرحمن است (فهرست الطوسی، 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 ظبیان - با تصریح به نام او - توسط محمد بن عیسی نقل نشده است.
- خامساً، محمد بن عیسی از اصحاب امام رضا علیه السلام است (رجال الطوسی، ص ۳۶۷، رقم ۵۴۶۴) در حالی که یونس بن ظبیان از اصحاب امام صادق علیه السلام است و حتی یک روایت از امام کاظم علیه السلام هم نقل نکرده است و طبق نقل کثی و همچنین نقل ابن ادریس از جامع برنطی، زمان امام صادق علیه السلام از دنیا رفته است (رجال الکثنی، ص ۳۶۴، رقم ۶۷۵: حدّثني محمد بن قولويه، عن سعد بن عبد الله بن أبي خلف القمي عن الحسن بن علي الزّيتوني، عن أبي محمد القاسم بن الهروري، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن

اما در بررسی سندی این روایت چند مطلب قابل توجه است:

#### مطلب اول: تعبیر «عن یونس قال قال» در نسخه صحیح وسائل

مطلب اول این است که گرچه در بعضی از چاپ‌های وسائل «قال» تکرار نشده، اما در وسائلی که از روی نسخه مرحوم شیخ حرّ مقابله شده و در طبع آل البیت چاپ شده و همچنین در کافی، تکرار شده است؛ لذا اینکه نقل غیر مکرر را مرحوم آقای خوئی به وسائل نسبت داده<sup>۱</sup>، از چاپ صحیح وسائل نیست.

#### مطلب دوم: صدور تعبیر «یعنی إذا کانت ...» از یونس

مطلب دوم این است که تعبیر «یعنی إذا کانت جنابته من احتلام»، از چه کسی است؟ مرحوم آقای خوئی هر دو احتمال (کلام امام علیه السلام یا کلام یونس) را ممکن دانسته است.<sup>۲</sup>

اما بسیار بعید و غیر متعارف است که امام علیه السلام با صیغه غایب، کلام خود را تفسیر کنند؛ لذا این تفسیر از یکی از راویان این روایت است. گاهی روات، تفسیری در کنار روایت می‌نوشتند و در هنگام استنساخ وارد متن می‌شد. این روایت را فقیه این طور نقل کرده است:

و روی یونس بن عبد الرحمن عن موسى بن جعفر علیه السلام أنه قال: «فی المسافر یدخل أهله و هو جنب قبل الزوال و لم یکن أکل فعلیه أن یتّم صومه و لا قضاء علیه قال: یعنی إذا کانت جنابته من احتلام.»<sup>۳</sup>

لذا می‌توان در تأیید مدعای فوق چنین گفت که این تفسیر مربوط به یونس است؛ زیرا هم در نقل کافی<sup>۴</sup> و هم در فقیه، تعبیر «یعنی إذا کانت جنابته من احتلام»

یونس بن ظبیان فقال: رحمه الله و بنی له بیتا فی الجنة کان والله مأمونا علی الحدیث؛ السرائر، ج ۳، ص ۵۷۸؛ عنه عن هشام بن سالم قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن یونس بن ظبیان ...». سادساً، روایت مورد بحث، در فقیه (ج ۲، ص ۱۴۳، ح ۱۹۸۵) با تصریح به نام «یونس بن عبد الرحمن» و نام «موسی بن جعفر علیه السلام» نقل شده است.

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۲، ص ۱۸.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۲، ص ۱۸.

۳. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۴۳، ح ۱۹۸۵.

۴. طبق همه نسخ موجود از کافی شریف، «قال» تکرار شده است (الکافی (دار الحدیث)، ج ۷، ص ۵۵۸، ح ۹).

وجود دارد و در این دو نقل، یونس مشترک است.<sup>۱</sup> البته اگر یونس یا هر راوی دیگری هم این تتمه را بیان نمی‌کرد، باز هم معلوم بود که «ولا قضاء علیه» به صورت مطلق اراده نشده و در موارد اجنباب عمدی، قطعاً قضا ثابت است.<sup>۲</sup>

**مطلب سوم: بررسی دو وجه آقای خوئی در اعتبار مضمرة یونس**  
مطلب سوم این است که مرحوم آقای خوئی با دو وجه، این روایت مضمرة را معتبر می‌داند.

**وجه اول: عدم روایت یونس از غیر امام**  
بیان ایشان در وجه اول چنین است:

«و لکن الموجود فی الکافی تکرار اللفظة فرواها هكذا: عن یونس فی حدیث قال: قال ... إلخ، فهي إذن مضمرة لا مقطوعة، و یجری علیها حیثنذ حکم سائر المضممرات المعتبرة، نظراً إلى أن یونس لا یروی عن غیر الإمام علیه السلام بحیث ینقلها الکافی و کذا الشیخ فی کتابیه.»<sup>۳</sup>  
ایشان فرموده این روایت، مقطوعه نیست<sup>۴</sup> بلکه مضمرة است؛ زیرا در نقل کافی، لفظ «قال» تکرار شده است؛ لذا حکم سایر مضممرات را دارد و یونس جز از امام علیه السلام نقل نمی‌کند.

**بررسی وجه اول**  
مراد ایشان این نیست که یونس همیشه کلام امام علیه السلام را مستقیم نقل می‌کند؛ بلکه

۱. استاد علیه السلام 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 طریقی 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 علیه السلام در سطور آتی (بررسی وجه دوم مرحوم آقای خوئی در اعتبار مضمرة یونس) مطالبی را بیان خواهد کرد.

۲. مرآة العقول، ج ۱۶، ص ۳۳۶.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۲، ص ۱۸.

۴. مرحوم آقای خوئی در مباحث سابق خود (مفطرات صوم)، این روایت را مقطوعه دانسته است (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۱، ص ۱۱۶)، و در مباحث شرائط وجوب صوم آن را مضمرة دانسته است (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۲، ص ۱۸).

مراد ایشان این است که نقل یونس از غیر امام علیه السلام بسیار است، اما او با واسطه یا بدون واسطه، کلام امام علیه السلام را نقل می‌کند، یا مراد این است که اگر بدون واسطه نقل کند، معلوم می‌شود که سخن امام علیه السلام را نقل می‌کند، ایشان می‌فرماید نسبت به اشخاص دیگر نیز همین‌طور است.<sup>۱</sup>

اما به نظر می‌رسد که یونس یا اشخاص دیگر فقط قول امام علیه السلام را نقل نمی‌کنند.<sup>۲</sup> یکی از اقسام روایات، روایت موقوفه است. در روایت موقوفه ممکن است که راوی، فتوای یکی از بزرگان را که قابل اعتناست، نقل کند، مثلاً مرحوم کلینی فتوای فضل بن شاذان را نقل می‌کند<sup>۳</sup>، گاهی فتوای یونس را نقل می‌کند<sup>۴</sup>، در حقیقت قول فقیهی را که کاشف ظنی از قول امام علیه السلام است، نقل می‌کند. یونس نیز ممکن است به همین صورت عمل کند؛ یعنی فتوای دیگری را نقل کند<sup>۵</sup>؛ البته در هر

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۲، ص ۱۸.

۲. برای نمونه عمر بن اذینه گاهی نظر زراره را نقل می‌کند (الکافی، ج ۷، ص ۱۰۰)؛ ر.ک: الکافی، ج ۷، ص ۸۲ و ۹۶.

۳. الکافی، ج ۶، ص ۹۳؛ و ج ۷، ص ۸۸، ۹۰، ۹۵، ۹۸، ۱۱۶، ۱۰۵، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۶۱، ۱۶۶ و ۱۶۸.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۵۴، ج ۳؛ و ص ۵۰۹ و ۵۲۹؛ و ج ۷، ص ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۱ و ۲۱۲.

۵. مانند این روایت موقوفه که از یونس نقل شده است:

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ قَالَ: «الذَّمِّي تَكُونُ لَهُ الْمَرْأَةُ الذَّمِّيَّةُ فَتَسْلَمُ امْرَأَتَهُ قَالَ: هِيَ امْرَأَتُهُ يَكُونُ عِنْدَهَا بِالنِّهَارِ وَلَا يَكُونُ عِنْدَهَا بِاللَّيْلِ قَالَ فَإِنْ أَسْلَمَ الزَّجَلُ وَلَمْ تَسْلَمْ الْمَرْأَةُ يَكُونُ الزَّجَلُ عِنْدَهَا بِاللَّيْلِ وَالتَّهَارِ» (الکافی، ج ۵، ص ۴۳۷، ح ۸).

استاد علیه السلام در بررسی 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 علیه السلام باشد، فاعل «قال» اول، یونس است؛ لذا روایت، مضمرة 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 نشده بلکه منتهی به یکی از اصحاب (یونس) است، موقوفه است؛ پس هر دو احتمال 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 اجتهاد از قواعد کلیه و تطبیق مسئله کلی بر فرعی از فروع را ندارد، معتبر هستند. توضیح اینکه: به مقتضای «علینا إلقاء الأصول وعلیکم التفریع» (هشام بن سالم عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعلیکم أن تفرعوا»؛ أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا علیه السلام قال: «علینا إلقاء الأصول إليکم وعلیکم التفرع»؛ السرائر، ج ۳، ص ۵۷۵؛ وسائل الشیعة، 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 دومین «قال» در «قال قال» امام معصوم است؛<sup>۱</sup> لذا با این تقریب می‌توان کلام مرحوم آقای خوئی را متمم کرد.

**وجه دوم: نقل روایت یونس از امام کاظم علیه السلام در فقیه**

بیان مرحوم آقای خوئی در وجه دوم اثبات اعتبار این روایت مضمهر چنین است: «علی آن الصدوق رواها بعینها عن یونس عن موسی بن جعفر علیه السلام، فلا إشکال فی السند أيضاً».<sup>۲</sup>

**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<sup>۳</sup> که البته طریق مذکور در فهرست، طبق نظر مختار نه طبق نظر ایشان، صحیح است<sup>۴</sup>؛ زیرا طبق مبنای

از شاگردان ائمه علیهم السلام نقل شده، اجتهاد شخصی آن‌هاست؛ لذا حجت نیست. اما در مواردی که چنین نیست، اصل عقلایی بر این استوار است که کلام راوی را از باب شهادت عن حی 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 قاعده عقلایی است. این امر منافاتی 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.

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 علیه السلام محمد بن علی ماجیلویه، ثقه 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 ماجیلویه در آن است، معتبر باشد، برای

مرحوم آقای خوئی، وثاقت محمد بن علی ماجلیویه که در این طریق وجود دارد و از مشایخ مرحوم صدوق است، ثابت نیست.<sup>۱</sup>

### بررسی دلالی

مرحوم آقای خوئی<sup>۲</sup> در استدلال به روایت یونس در بحث مفطرات روزه فرموده است که این روایت دلالت دارد جنابت غیر اختیاری ناشی از احتلام مانع از صحت روزه نیست؛ لذا مفهومش این است که اگر جنابت عمدی بود مبطل روزه است.<sup>۳</sup>  
اما همان طور که بر تمسک به روایت قنطاط مناقشاتی مطرح شد، استدلال به این روایت نیز با اشکالات متعددی مواجه است.<sup>۴</sup>

تصحیح سند روایت فقیه کفایت نخواهد کرد؛ زیرا محتمل است طریق شیخ صدوق 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 صدوق است و این برای تصحیح نقل فقیه کافی باشد، مبتنی بر نظریه تعویض سند است که طبق نظر مختار استاد<sup>۵</sup> این مبنا ناتمام است؛ اما مرحوم آقای خوئی این مبنا را پذیرفته است؛ برای نمونه: موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۸، ص ۵۲۲.

۱. برای نمونه: موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱۱، ص ۲۶۲.

۲. استاد<sup>۶</sup> 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 الخوئی، ج ۲۱، ص ۱۱۵-۱۱۶.

۴. از آنجا که استاد<sup>۷</sup> 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 إذا كانت جنابته من احتلام» نتیجه گرفته که موضوع بطلان روزه، جنابت اختیاری است. اما می توان گفت:

اولاً، این تعبیر از امام<sup>۸</sup> نیست و چنان که در کلام استاد<sup>۹</sup> بیان شد، اطلاق آن هم قابل اخذ نیست. ثانیاً، این تعبیر مفهوم بالجمله ندارد؛ یعنی اشکال دوم بر صحیح قنطاط نیز بر صحیح یونس وارد است.

ثالثاً، حتی اگر مفهومی بالجمله در این تعبیر وجود داشته باشد، معنایش این است که هرگاه جنابت عمدی در کار بود، روزه باطل است؛ اما معنایش 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 می شود، گرچه جنابت حاصل نشود. لذا با استدلال مرحوم آقای خوئی، در وطی بهیمه (که مرحوم آقای خوئی موجب جنابت نمی داند)، نمی توان منکر بطلان روزه شد. با لحاظ این اشکال، روشن می شود که اشکال سوم و چهارم بر روایت قنطاط، 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 قمّاط به آن تمسک کرده است:

أخبرني علي بن حاتم قال: أخبرني القاسم بن محمد قال: حَدَّثَنَا حمدان بن الحسين عن الحسين بن الوليد عن عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام لأيّ علة لا يفطر الاحتلام الصائم والنكاح يفطر الصائم قال: لأنّ النكاح فعله والاحتلام مفعول به.»<sup>۵</sup>

### وجه استدلال آقای حکیم به روایت عمر بن یزید

ایشان درباره این روایت فرموده است:

«فإنّ الظاهر منه كون المرتكز في ذهن السائل مساواة الاحتلام و النكاح في حصول الجنابة التي هي السبب في الإفطار، فالجواب بالفرق بينهما بالعمد وعدمه تقرير لما في ذهنه.»<sup>۶</sup>

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 نكاح، 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 عليه 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 الشیعة، ج ۱۰، ص ۱۰۴، ح ۴؛ علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۷۹، ح ۱.

در وسائل الشیعة در سند، «حمدان بن الحسين عن الحسن بن الوليد» و در علل الشرائع در سند، «حمدان بن الحسن عن الحسين بن الوليد» آمده که ظاهراً هر دو نادرست است و صحیح آن مطابق متن است که مطابق بحار الأنوار است و از مراجعه به اسناد دیگر مانند روایات این دو راوی در علل الشرائع، این مطلب به روشنی برداشت می‌شود.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۸، ص ۲۴۰.





### روایت دوم: مرسله علی بن حکم

أحمد بن محمد عن علی بن الحکم عن رجل عن أبی عبد الله عليه السلام قال: «إذا أتى الرجل المرأة في الدبر وهي صائمة لم ينقض صومها وليس عليها غسل»<sup>۱</sup>.

### ضعف سند و فتوای قریب به اتفاق اصحاب بر خلاف مفاد دو روایت

ولی علاوه بر ضعف سند این روایت، هیچ کس در مسئله نقض صوم بر طبق این روایت فتوا نداده؛ بلکه تقریباً اتفاق بر فتوای به خلاف آن وجود دارد و هر کس که مسئله را عنوان کرده حکم به بطلان روزه کرده است.<sup>۲</sup> تنها شیخ طوسی با کلمه «احوط» حکم به بطلان کرده<sup>۳</sup> و کشف الرموز نیز در این مسئله «فیه خلاف»<sup>۴</sup> تعبیر کرده و شاید به همین احتیاط شیخ نظر داشته است<sup>۵</sup>، وگرنه مخالف صریحی در مسئله نیافتیم؛ لذا روایت، قابل اعتماد نیست<sup>۶</sup> و بطلان صوم با وطی در دبر روشن است.

۱. تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۳۱۹، ح ۴۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۷، ح ۹.

۲. بسیاری از فقهاء مبطل روزه را جنابت دانسته و در باب طهارت نیز فتوای به تحقق جنابت با وطی در دبر داده‌اند. در هر حال، بسیاری نیز در باب صوم تصریح کرده‌اند که وطی در دبر موجب بطلان روزه است و مخالفی یافت نشد. عمده کسانی که متعرض شده‌اند، محقق حلی در شرائع و نافع و علامه حلی در قواعد و شارحین این کتب هستند.

إصباح الشیعة، ص ۱۳۷؛ المختصر النافع، ج ۱، ص ۶۵؛ شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۱۷۰؛ کشف الرموز، ج ۱، ص ۲۷۹؛ إرشاد الأذهان، ج ۱، ص ۲۹۶؛ قواعد الأحکام، ج ۱، ص ۳۷۲؛ ایضاً: جامع المقاصد، ج ۳، ص ۶۲؛ مختلف الشیعة، ج ۳، ص ۳۹۰؛ ایضاح ترددات الشرائع، ج ۱، ص ۲۴؛ ایضاح ترددات الشرائع، ج ۱، ص ۹۶؛ غایة المرام، ج ۱، ص ۳۱۱؛ ایضاً: التنقیح الرائع، ج ۱، ص ۳۵۶؛ المهذب البارع، ج ۲، ص ۲۵؛ الروضة البهیة، ج ۱، ص ۳۸۵؛ مسالك الأفهام، ج ۲، ص ۱۵؛ مسالك الأفهام، ج ۱، ص ۴۹ (باب جنابت)؛ مدارک الأحکام، ج ۶، ص ۴۴؛ کفایة الأحکام، ج ۱، ص ۲۲۸؛ تکمیل مشارق الشموس، ص ۵۰۶؛ الحقائق الناضرة، ج ۱۳، ص ۱۰۹؛ ریاض المسائل، ج ۵، ص ۳۰۶؛ أنوار الفقاهة، کتاب الصیام، ص ۱۴؛ جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۲۱۹؛ کتاب الصوم (شیخ انصاری)، ص ۲۷.

۳. المبسوط، ج ۱، ص ۲۷۰.

۴. کشف الرموز، ج ۱، ص ۲۷۹.

۵. کاشف الرموز بلافاصله پس از «فیه خلاف» کلام شیخ طوسی را مطرح کرده است: «قال الشيخ في كتاب الصوم من المبسوط: يفسد و يوجب القضاء و الكفارة، ثم قال: و قد روی، أنه لا ينقض، و تردد في باب الغسل من الجنابة».

۶. شیخ طوسی در باب زیادت از کتاب الصیام پس از نقل مرسله علی بن الحکم فرموده است: «قال محمد بن الحسن: هذا الخبر غير معمول عليه و هو مقطوع الإسناد لا يعول عليه»، (تهذیب الأحکام،

## نتیجه نهایی: کفایت صدق عرفی جماع در بطلان صوم

نتیجه مطالب فوق آن است که صدق عرفی جماع برای بطلان روزه کافی است و لذا وطی در دبر نیز موجب بطلان روزه است.

## بررسی احکام مقطوع الحشفه یا فاقد الحشفه

مسألة ۴: «الوطی فی دبر المرأة كالوطء فی قبلها فی وجوب الغسل .... و کون المناط فیہ دخول الحشفة أو مقدارها و ...»<sup>۱</sup>

موضوع برخی از احکام، التقاء ختائین است. همچنین موضوع بطلان روزه طبق نظر برخی مانند مرحوم آقای خوئی - چنان که در بحث اخیر (مبطل روزه) گذشت - بر خلاف نظر مختار، التقاء ختائین است؛ لذا با لحاظ اعتبار التقاء ختائین، اگر کسی مقطوع الحشفه باشد یا - به تعبیری که علامه افزوده<sup>۲</sup> - از اصل خلقت فاقد الحشفه باشد، چه حکمی دارد؟

چهار احتمال در این مسئله وجود دارد:

**احتمال اول:** مقدار ختنه‌گاه از آلت بدون حشفه معتبر باشد. این احتمال در کلمات جمع کثیری از فقهاء<sup>۳</sup> 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، قطعاً مسئله «لم یَنْفُضْ صَوْمَهَا» 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؛ النهایة (شیخ طوسی)، ص ۱۴۸).

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۸ - ۸۰۹.

۲. تحریر الأحکام، ج ۱، ص ۹۱.

۳. المبسوط، ج ۴، ص ۲۶۴؛ إصباح الشیعة، ص ۴۱۷؛ تحریر الأحکام، ج ۱، ص ۹۱؛ تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۲۲۹؛ نهایة الإحکام، ج ۱، ص ۹۶؛ منتهی المطلب، ج ۲، ص ۱۸۷؛ ذکری الشیعة، ج ۱، ص ۲۲۰؛ غایة المرام، ج ۱، ص ۶۷؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۵۰۱؛ مسالک الأفهام، ج ۹، ص ۲۱۵؛ وج ۱۴، ص ۳۲۹؛ مدارک الأحکام، ج ۱، ص ۲۷۲؛ کشف الغطاء، ج ۲، ص ۱۷۵؛ مفتاح الکرامه، ج ۳، ص ۱۸ و ۱۱۳؛ جواهر الکلام، ج ۳۰، ص ۳۶۰؛ کتاب الطهارة (شیخ انصاری)، ج ۲، ص ۵۶۵.

نپذیرفته است.<sup>۱</sup>

**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 بار گردد.

**احتمال سوم:** احکام مذکور (مانند وجوب غسل و بطلان روزه) بر مقطوع الحشفه و فاقد حشفه بار نشود.

**احتمال چهارم:** مطلق دخول، منشأ احکام باشد.

سه احتمال اول مردود است؛ زیرا ادله اشتراط التقاء ختانیین 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 ختانیین، احتمال اول یا دوم را در مورد فاقد حشفه برداشت نمی‌کند؛ و شاهد بر این مطلب آن‌که عرف از ادله مذکور، عدم وجوب غسل، عدم لزوم حد زنا و ... را در مورد مقطوع 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 آلتش 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 را ثابت می‌کند؛ پس وجه چهارم صحیح است و احکام شرعی در مقطوع الحشفه و فاقد الحشفه به مجرد دخول بار می‌شود.

### بررسی حرمت مصاهرتی ناشی از وطی دبر

مسألة ۴: «الوطی فی دبر المرأة كالوطء فی قبلها فی ... و فی حرمة البنت و الأم غیر ذلك من أحكام المصاهرة المعلقة علی الدخول ...»<sup>۲</sup>.

### اشکال آقای بروجردی بر عبارت عروه

مرحوم آقای بروجردی در تعلیقه بر عروه فرموده است: «لا مدخل للدخول علی

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۶، ص ۲۵۶.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۸ - ۸۰۹.

البننت فی حرمة الأم و لعل مراده على تقدير القول بدخله فيها.<sup>۱</sup>  
 توضیح کلام ایشان این است که عنوان باب در این مسئله، «احکام الدخول على الزوجة»<sup>۲</sup> 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 البننت و الأم...» و ظاهر این عبارت - با توجه 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 «رَبَايَبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ»<sup>۳</sup> صحیح است ولی نسبت به مادر زوجه صحیح نیست؛ زیرا مادر زوجه بر اساس صریح آیه «أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ»<sup>۴</sup> 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 اوسع از موضوع عنوان باب در نظر گرفته است؛ مثلاً در مسئله مورد بحث فرموده: «الوطی فی دبر المرأة...»<sup>۵</sup> که در آن «مرأة» موضوع قرار گرفته نه «الزوجة»؛ همچنین مواردی مانند

۱. العروة الوثقی (المحشی)، ج ۵، ص ۵۰۴.

برخی دیگر از بزرگان نیز در تعلیقه بر عروه از مرحوم آقای بروجردی تبعیت کرده اند: «حرمتها غیر متوقفة على الدخول (الإمام الخميني)»؛ «يعني حرمة الأم المزني بها على القول بها و أما أم المعقودة فتحرم بمجرد العقد ولا مدخلية للدخول على البننت في حرمتها (الگلپایگانی)» (العروة الوثقی (المحشی)، ج ۵، ص ۵۰۴).  
 مرحوم آقای خوئی نیز - طبق تقریرات - همین اشکال را مطرح کرده است (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۱۱).

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۸، فصل ۱: «فيما يتعلق بأحكام الدخول على الزوجة و فيه مسائل».

۳. النساء، ۲۳.

۴. النساء، ۲۳.

۵. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۸.

«ثبوت حد الزنا إذا كانت أجنبية»<sup>۱</sup> و «ثبوت مهر المثل إذا وطنها شبهة»<sup>۲</sup> شاهد بر اوسع بودن موضوع از عنوان «الزوجة» است؛ لذا هرچند حرمت مادرِ زوج، متوقف بر دخول نیست ولی چون موضوع مسئله، «مرأة» است، مقصود، حرمت مادرِ غیر زوج، مثل مادرِ مَزْنی بها، مادرِ مملوکه، مادرِ محلّله و مادرِ موطوءه به شبهه است که متوقف بر دخول است. به نظر می‌رسد تحلیل نیز دارای چنین حکمی باشد بدین معنی که اگر کسی أمّه خود را برای دیگری تحلیل کند، فقط با وطی نفر دوم، بنت و أمّ مدخوله بر وی حرام می‌گردد.<sup>۳</sup> در هر حال، در این موارد هم لازم است که الحاق «وطی دبر» به «وطی قُبُل» در حکم مذکور مورد بررسی قرار گیرد.

• ثانیاً، مراجعه به نسخ اصلی عروه نشان می‌دهد که عنوان «احکام الدخول علی الزوجة» در نسخ مذکور وجود نداشته و از زیادات دیگران است؛ لذا اشکال مذکور از اساس وارد نیست.<sup>۴</sup>

۱. همان.

۲. همان.

۳. حکم کنیز محلّله را می‌توان از عمده روایات باب ۲۱ وسائل (ج ۲۰، ص ۴۶۵) - وُلُوْ بِالْغَاءِ خصوصیت از مملوکه بودن برای واطی - استفاده کرد. برای نمونه:

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عمير عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَحَدِهِمَا عليه السلام فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ قَالَ «فِي رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ جَارِيَةٌ فَوَطَّئَهَا ثُمَّ اشْتَرَى أَمَهَا وَابْنَتَهَا قَالَ: لَا تَحُلْ لَهُ».

ح ۵: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَاسَنَادَهُ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مُسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «يَحْرُمُ مِنَ الْإِمَاءِ عَشْرٌ لَا تَجْمَعُ بَيْنَ الْأُمِّ وَالْإِبْنَةِ وَلَا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ ...»

ح ۱۰: وَ رَوَاهُ الْكَلِينِيُّ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى مِثْلَهُ وَ زَادَ فِيهِ وَ «عَنِ الرَّجُلِ تَكُونُ عِنْدَهُ الْمَمْلُوكَةُ وَ ابْنَتُهَا فَيُطَا أَحَدَاهُمَا فَتَمُوتُ وَ تَبْقَى الْأُخْرَى أَوْ يَصْلَحُ أَنْ يَطَّأَهَا قَالَ: لَا».

ح ۱۱: وَ عَنْهُ عَنْ حَمِيدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي بصير عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «قُلْتُ لَهُ: الرَّجُلُ تَكُونُ عِنْدَهُ الْمَمْلُوكَةُ وَ ابْنَتُهَا» وَ ذَكَرَ مِثْلَهُ.

۴. استاد علیه السلام: مرحوم آقای بروجردی با دقت و پختگی فراوانی که داشته، در مقام، دچار غفلت شده و گروهی از بزرگان نیز از ایشان تبعیت کردند. خداوند، بزرگان را به اشتباهات روشن و بین مبتلا می‌کند تا مرز معصوم و غیر معصوم برای مردم روشن گردد.

## موارد اشکال در الحاق وطی دُبر به وطی قُبُل

مسألة ۴: «... نعم فی کفایتہ فی حصول تحلیل المطلقة ثلاثا إشکال کما أنَّ فی کفایة الوطی فی القبل فیہ بدون الإنزال أيضا كذلك لما ورد فی الأخبار من اعتبار ذوق عسیلته و عسیلتها فیہ و کذا فی کفایتہ فی الوطی الواجب فی أربعة أشهر و کذا فی کفایتہ فی حصول الفئة و الرجوع فی الإیلاء أيضا.»<sup>۱</sup>

وطی در دُبر در برخی از احکام ممکن است به وطی در قُبُل ملحق نشود. مرحوم سید در الحاق وطی دُبر به قُبُل در سه مورد اشکال کرده است و ما مورد چهارمی<sup>۲</sup> را به آن می‌افزاییم که «کفایت وطی در دُبر در احصان» است. البته طبق نظر مختار در هیچ‌یک از این موارد چهارگانه، وطی در دُبر ملحق به وطی در قُبُل نمی‌شود.

### مورد اول: وطی محلِّل

مورد اول از مواردی که مرحوم سید اشکال کرده، کفایت وطی دُبر در وطی محلِّل است. در این فرع، سه مطلب بررسی می‌شود:

مطلب اول: بررسی اجمالی ادله اعتبار دخول در نکاح محلِّل.

مطلب دوم: بررسی کفایت وطی دُبر در وطی محلِّل.

مطلب سوم: بررسی اعتبار انزال در وطی محلِّل.

### مطلب اول: بررسی اجمالی ادله اعتبار دخول در نکاح محلِّل

در مورد مطلب اول، ادله‌ای اقامه شده که عبارت است از: قرآن، اخبار و اجماع.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۸.

۲. چنان‌که در ابتدای بحث احکام مشترک بین وطی قُبُل و دُبر، در باورقی بیان شد، فروع دیگری قابل مطرح شدن است از جمله: مسئله الحاق وطی در دُبر به وطی در قُبُل در مورد کفایت سکوت باکره از رضایت به نکاح، و مسئله الحاق وطی در دُبر در تحقُّق ثیبوت.

### 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 «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ»<sup>۱</sup> فرموده است: معنای نکاح، یا وطی است یا لا اقل در این آیه، مراد از نکاح، وطی است.<sup>۲</sup>

### اشکال: عدم صحت اطلاق «واطی» 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.<sup>۳</sup>

### دلیل دوم و سوم: روایات و اجماع مسلمین

دلیل دوم و سوم بر اعتبار دخول در نکاح محلّ، روایات<sup>۴</sup> و اجماع مسلمین است

۱. البقرة، ۲۳۰.

۲. جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۱۶۰.

۳. طبق نظر استاد<sup>۵</sup> معنای نکاح در همه آیات و در عمده 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؛ تهذیب اللغة، ج ۴، ص ۶۴؛ المحيط في اللغة، ج ۲، ص ۳۸۲؛ الصحاح، ج ۱، ص ۴۱۳؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۴۷۵؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ۸۲۳؛ 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 الشیعة، ج ۲۲، ص ۱۲۹، باب ۷: «باب أنه يشترط في المحلل الذخول بالزوجة»؛ برای نمونه، ح ۱: محمّد بن الحسن یاسناده عن صفوان عن ابن بکیر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «فإذا طلقها ثلاثاً لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره فإذا تزوجها غيره ولم يدخل بها و طلقها أو مات عنها لم تحل لزوجها الأول حتى يذوق الآخر عسلتها».

تفصیل این روایات در بررسی مطلب دوم (کفایت وطی دُبر در وطی محلّ) خواهد آمد.



و فقط سعید بن مسیب به عنوان مخالف ذکر شده است.<sup>۱</sup>

### مطلب دوم: بررسی کفایت وطی دُبر در وطی محلّل

مطلب دوم از این فرع، بررسی کفایت وطی دُبر در وطی محلّل است.

استدلال شیخ طوسی به اجماع مسلمین و روایت نبوی بر عدم کفایت وطی دُبر مرحوم شیخ طوسی ظاهراً نخستین کسی است که اجماع مسلمین و روایت نبوی را برای اثبات عدم کفایت وطی دُبر مطرح کرده است. ایشان فرموده است:

«و الوطی فی الدبر یتعلّق به أحکام الوطی فی الفرج، من ذلك إفساد الصوم، وجوب الکفارة وجوب الغسل، وإن طأعته كان حراما محضاً کما لو أتى غلاماً، وإن أکرهها فعليه المهر، ويستقرّ به المسمى، ويجب به العدة، و يخالف الوطی فی الفرج فی فصلین فی الإحصان فإنه لا یشیت، ولا يقع به الإباحة للزوج الأول بلا خلاف فی هذین لقوله ﷺ: «حتى تذوقی عسیلته و یذوق عسیلتک» و هی لا تذوق العسیلة فی دبرها و روی فی بعض أخبارنا أنّ نقض الصوم و وجوب الکفارة و الغسل لا یتعلّق بمجرد الوطی إلا أن ینزل فإن لم ینزل فلا یتعلّق علیه ذلك.»<sup>۲</sup>

ایشان وطی دُبر را در وطی محلّل کافی ندانسته و درباره آن دعوی «لا خلاف» کرده است و مراد از «لا خلاف» 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<sup>۳</sup> را ذکر کرده است.

۱. الخلاف، ج ۴، ص ۵۰۲؛ المبسوط (سرخی)، ج ۶، ص ۹؛ همچنین: مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۴۶؛ مسالك الألفهام، ج ۹، ص ۱۶۷؛ ریاض المسائل (چاپ قدیم)، ج ۲، ص ۱۸۱؛ جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۱۶۰.

۲. المبسوط، ج ۴، ص ۲۴۳.

۳. برای نمونه: صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۵۵، ح ۱۱۱: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَعَمْرُو النَّاقِدُ - وَاللَّفْظُ لِعَمْرٍو - قَالَا: حَدَّثَنَا سَفِيَانُ عَنْ الزَّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: «جَاءَتِ امْرَأَةٌ رَفَاعَةَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ

### 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؛<sup>۱</sup> 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 جماع توسط مرد

دسته اول، روایاتی است که در آن، «ذوق عسیله» مطرح شده، ولی فقط به مرد اسناد داده شده است. «عُسیله» مصغر «عسل» و به معنای قطعه‌ای از عسل است. این کلمه کنایه از حلاوت و لذت فی الجملة جماع و مباشرت است و این نکته را می‌رساند که برای حلیت مزبور، درک حدّ اقلّی از لذت مباشرت لازم است. در برخی کتب لغت نیز به این معنا اشاره شده است.<sup>۲</sup> این روایات در ذیل آمده است:

#### روایت اول: صحیحۀ ابی بصیر

محمد بن جعفر الرّزّاز عن ایوب بن نوح و أبو علی الأشعری عن محمد بن عبد الجبّار و محمد بن إسماعیل عن الفضل بن شاذان و حمید بن زیاد عن ابن سماعة

فقال: كنت عند رفاعة فطلّفتني فبث طلاقى فتزوجت عبد الرحمن بن الزبير وإن ما معه مثل هدية الثوب فتبسم رسول الله ﷺ فقال: «أتريد أن ترجعني إلى رفاعة لا حتى تدوف عسيلة ويدوق عسيلتك». قالت: وأبو بكر عنده وخالد بالباب ينتظر أن يؤذن له فنادی يا أبا بكر ألا تسمع هذه ما تجهر به عند رسول الله ﷺ».

۱. طبق فحصى که انجام شد اولین شخصی که پس از شیخ طوسی این مسئله را مطرح کرده مرحوم کیدری است: إصباح الشيعة، ص ۴۳۱.

علامه حلی نیز متعزّض این مسئله شده و البته وطی دبر را ملحق به وطی در قُبَل نکرده است: تحریر الأحکام (چاپ قدیم)، ج ۲، ص ۵۷؛ إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۳۱؛ قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۵۰.

۲. ابن اثیر در نهایی، پس از ذکر کلمه «عُسیله» و اشاره به تصغیر آن می‌گوید: «و انما صغره إشارة الي القدر القليل الذي يحصل به الحل»، النهاية (ابن اثیر)، ج ۳، ص ۲۳۸.

کَلَهُمْ عَنْ صفوان عَنْ ابْنِ مسکان عَنْ أَبِي بصیر قَالَ:

«قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ الْمَرْأَةُ الَّتِي لَا تَحِلُّ لِرُجُلِهَا حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ قَالَ: هِيَ الَّتِي تَطْلُقُ ثُمَّ تَرَجِعُ ثُمَّ تَطْلُقُ ثُمَّ تَرَجِعُ ثُمَّ تَطْلُقُ الثَّالِثَةَ فَهِيَ الَّتِي لَا تَحِلُّ لِرُجُلِهَا حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ وَيَذُوقَ عَسِيلَتِهَا»<sup>۱</sup>

روایتی دیگر نیز با همین سند<sup>۲</sup> از ابی بصیر نقل شده که مختصرتر است و ظاهراً با روایت مذکور متحد است:

صفوان عَنْ ابْنِ مسکان عَنْ أَبِي بصیر عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: «فِي الْمَطْلُوقَةِ التَّطْلِيقَةِ الثَّالِثَةِ لَا تَحِلُّ لَهُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ وَيَذُوقَ عَسِيلَتِهَا»<sup>۳</sup>

روایت دوم: صحیح زرارہ

صفوان<sup>۴</sup> عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ:

«فِي الرَّجُلِ يَطْلُقُ أَمْرَأَتَهُ تَطْلِيقَةً ثُمَّ يَرَجِعُهَا بَعْدَ انْقِضَاءِ عَدَّتِهَا فَإِذَا طَلَّقَهَا الثَّالِثَةَ لَمْ تَحِلَّ لَهُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِذَا تَزَوَّجَهَا غَيْرَهُ لَمْ يَدْخُلْ بِهَا وَطَلَّقَهَا أَوْ مَاتَ عَنْهَا لَمْ تَحِلَّ لِرُجُلِهَا الْأَوَّلِ حَتَّى يَذُوقَ الْآخَرَ عَسِيلَتِهَا»<sup>۵</sup>

بررسی سندی (نقل صفوان از موسی بن بکر قبل از وقف)

موسی بن بکر، ثقه<sup>۶</sup> است و درباره او گفته شده که واقفی<sup>۷</sup> است؛ اما طبق نظر مختار،

۱. الکافی، ج ۶، ص ۷۶، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۱۱۸، ح ۱.

۲. سند این روایت معلق بر سند روایت اول ابی بصیر است؛ لذا هر دو سند یکی است.

۳. الکافی، ج ۶، ص ۷۶، ح ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۱۱۴، ح ۱۰.

۴. سند این روایت نیز در کافی شریف، معلق بر روایت ابی بصیر است؛ لذا تا صفوان، عیناً سندش متحد با روایت ابی بصیر است.

۵. الکافی، ج ۶، ص ۷۶، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۱۱۳، ح ۹.

۶. علاوه بر اینکه صفوان، ابن ابی عمیر، برنطی و جعفر بن بشیر از او نقل روایت کرده اند، اجلائی مانند علی بن الحکم الأتباری نیز از او اکثار روایت کرده اند.

۷. رجال الطوسی، ص ۳۴۳، رقم ۹.

درباره اصحاب امام کاظم ﷺ در رجال شیخ که بنابر تحقیق در موارد فراوانی، شیخ طوسی افرادی را از

صفوان قبل از وقف از او نقل کرده است<sup>۱</sup> لذا روایت، صحیحه است، نه مؤثقه.

### روایت سوم: مؤثقه سماعه

زرعه<sup>۲</sup> عن سماعة قال: «سألت عن رجل طلق امرأته فتزوجها رجل آخر ولم يصل إليها حتى طلقها تحل للأول قال: لا حتى يذوق عسيلتها»<sup>۳</sup>

این روایت در نوادر احمد بن محمد بن عیسی<sup>۴</sup> نقل شده که طبق نظر مختار، این کتاب از حسین بن سعید، شیخ احمد بن محمد بن عیسی است.<sup>۵</sup>

جمله موسی بن بکر، واقفی دانسته در حالی که نجاشی و خود مرحوم شیخ در فهرست، با واقفی بودن عده کثیری از این افراد مخالفت کرده‌اند؛ زیرا با دربارهٔ مذهب این افراد سکوت کرده‌اند یا اینکه آنها را ثقه دانسته‌اند که نشان از وثاقت در مذهب نیز هست؛ لذا احتمال رجوع این عده از وقف، جدی است و مستقلاً نمی‌توان شهادت شیخ به بقاء این افراد بر واقفی بودن را پذیرفت. در مقام نیز، موسی بن بکر با لحاظ اینکه نه شیخ در فهرست و نه مرحوم نجاشی چنین نسبیتی به او نداده‌اند، بعید 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<sup>۶</sup> تنها از روایان ثقه امامی نقل می‌کند.

طبق تحقیق، به جهت اختلاف شدید بین امامیه و واقفه در ابتدای وقف، و احتراز شدید امامیه از ارتباط با واقفه، روایت از واقفه در ابتدا عادتاً وجود نداشته و با لحاظ اینکه موسی بن بکر از واقفه 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 عیسی نقل شده و در حقیقت متعلق به حسین بن سعید است، با نام زرعه آغاز شده است؛ اما نقل مستقیم حسین از زرعه با اشکال مواجه است. بنابر گفته 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 را هم همانند زرعه دانسته است (رجال النجاشی، ۸۵۰/۳۱۱).

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 اجلاء ثقات هستند و روایت به جهت واقفی بودن زرعه، مؤثقه به شمار می‌آید.

۳. النوادر (اشعری)، ص ۱۱۲، ح ۲۷۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۱۳۰، ح ۳.

۴. النوادر (اشعری)، ص ۱۱۲، ح ۲۷۶.

۵. وجه کلام استاد<sup>۷</sup> این است که با لحاظ روایان اول اسناد 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 أبی حاتم

سهل عن أحمد بن محمد بن مثنی عن أبی حاتم عن أبی عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يطلق امرأته الطلاق الذي لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ثم تزوجه رجل آخر ولم يدخل بها قال: لا حتى يذوق عسيلتها»<sup>۱</sup>

مراد از احمد بن محمد، «احمد بن محمد بن أبی نصر» و مراد از «مثنی»، «مثنی بن ولید حنطا» یا «مثنی بن عبد السلام» است که ظاهراً هر دو «مثنی» ثقه هستند<sup>۲</sup>.

نضر بن سويد است که از مشايخ حسين بن سعيد است، نه احمد بن محمد بن عيسى؛ زیرا احمد از او با واسطه حسين نقل می‌کند و تنها در یک مورد در کتب اربعه احمد بن محمد بن عيسى از نضر بی‌واسطه نقل حدیث کرده (الکافی، ج ۷، ص ۳۸۰، ح ۵) که آن نیز با واسطه حسين بوده و سقط شده است. فضالة بن ايوب نیز که در ابتدای اسناد کتاب نوادر است، مانند نضر بن سويد است و در هیچ سندی احمد بن محمد بن عيسى بدون واسطه از او روایت نقل نکرده است؛ لذا احمد بن محمد بن عيسى تنها راوی کتاب نوادر حسين بن سعيد است نه مؤلف آن.

البته این کلام استاد علیه السلام به این معنا نیست که همه کتاب از حسين بن سعيد است؛ زیرا بسیاری از راویان ابتدای سند در این کتاب، مشترک بین حسين و احمد هستند؛ رک: مقاله «نوادر احمد بن محمد بن عيسى یا کتاب حسين بن سعيد؟».

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۵، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۱۲۹، ذیل ح ۱.

۲. توضیح بیشتر: برای اثبات وثاقت مثنی در این سند، از راه‌هایی می‌توان استدلال کرد: راه نخست: عبارت کنشی.

در رجال کنشی از محمد بن مسعود (عیاشی) از علي بن الحسن (بن فضال) نقل می‌کند: «سلام و المثنی بن الولید و المثنی بن عبد السلام کلهم حنطون کوفتون لا بأس بهم» (رجال الکشي، ص ۳۳۸، رقم ۶۲۳؛ رجال الکشي (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 ثقه را نمی‌توان از جهت حدیثی خالی از بأس و ایراد دانست.

راه دوم: روایت مشايخ ثلاث (بزنی، صفوان و ابن أبی عمیر).

«احمد بن محمد بن أبی نصر» از «مثنی» در همین روایت برای اثبات وثاقت وی کافی است، حال مراد از مثنی هر که باشد، زیرا «ابن أبی نصر» از کسانی است که «لایروون و لایرسلون الا عن ثقه»، (العدة فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۵۴). در برخی اسناد، بزنی یا 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 بزنی 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» صفوان از مثنی نقل روایت کرده است (الإختصاص، النص، ص ۶؛ الخرائج و الجرائح، ج ۲، ص ۸۴۰).

ولی «ابی حاتم» شناسایی نشد.<sup>۱</sup>

### عدم دلالت روایات دسته اول برای اثبات کفایت وطی دبر

شهید ثانی در مسالک فرموده است: تعبیر «یذوق عسیلتها» دلالت دارد که تنها وطی در قُبُل موجب حلیت می‌گردد؛ زیرا در وطی دبر، حتی مرد هم لذت جماع را درک نمی‌کند.<sup>۲</sup>

«ابن ابی عمیر» نیز از مثنی بن الولید با تصریح به نام او روایت می‌کند (الأمالی (شیخ صدوق)، النص، ص ۳۴۵، ح ۲).  
راه سوم: اکثار روایت اجلّاء.

برای توثیق مثنی بن الولید الحنطاط می‌توان از مجموع روایات اجلّانی همچون «الحسن بن علی الوشاء» و «علی بن الحکم» 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 «مثنی الحنطاط» یا «مثنی» را «مثنی بن الولید» بدانیم، چنان‌که استاد بر این باور است).

راه چهارم: روایت «جعفر بن بشیر» از «مثنی بن الولید الحنطاط» با عنایت به کلام نجاشی در ترجمه جعفر بن بشیر: «روي عن الثقات وروا عنه» (رجال النجاشی، ص ۱۱۹، رقم ۳۵۴) دلیل بر وثاقت وی است، (الخصال، ج ۲، ص ۶۵۱، ح ۵۲؛ الإختصاص، النص، ص ۲۵۰؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۲، نادر من الباب و هو منه، ح ۱؛ و ص ۴۳، ح ۲۶؛ و ص ۲۵۷، ح ۱۶؛ و ص ۲۱۵-۲۱۶، ح ۱۷؛ و ص ۲۸۳، ح ۲؛ و ص ۳۱۴، ح ۳؛ و ص ۴۱۲، ح ۹؛ و ص ۴۷۴، ح ۱). (این راه نیز مانند راه قبلی متوقف بر این است که مراد از «مثنی الحنطاط» یا «مثنی» را «مثنی بن الولید» بدانیم).

سه راه اخیر بر طبق مبنای برخی از بزرگان از جمله استاد رحمته الله صحیح است؛ ولی راه نخست بعید نیست که بر طبق مبانی تمامی علماء مورد پذیرش قرار گیرد.

۱. توضیح بیشتر: در اصحاب امام صادق علیه السلام کسی با کنیه ابو حاتم دیده نمی‌شود. از سوی دیگر مثنی یا مثنی الحنطاط روایاتی چند از «حاتم بن اسماعیل» دارد، (الکافی، ج ۵، ص ۲۲۴، ح ۲؛ و ج ۶، ص ۴۶۹، ح ۱۳؛ و ص ۴۷۵، ح ۶؛ و ص ۴۷۶، ذیل ح ۹؛ المحاسن، ج ۲، ص ۶۳۵، ذیل ح ۱۳۲). از این رو به نظر می‌رسد که «ابو حاتم» مصحف «حاتم» بوده. «حاتم بن اسماعیل مدنی» از رجال عاظمه بوده که در کتب رجال عاظمه و خاصه ترجمه 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 ۲۴؛ تهذیب الکمال، ج ۵، ص ۱۸۷، رقم ۹۹۲، التاریخ الكبير، ج ۳، ص ۷۷، ح ۲۷۸؛ الثقات (ابن حبان)، ج ۸، ص ۲۱۰).

استاد رحمته الله این احتمال را که شهرت «ابو حاتم رازی» منشأ تصحیف «حاتم» به «أبی حاتم» گردیده، احتمال خوبی می‌داند. با پذیرش این احتمال، مراد از مثنی، «مثنی حنطاط» است؛ ولی مثنی حنطاط خود عنوان مبهمی است. ولی همچنان‌که استاد رحمته الله اشاره کرده مراد از مثنی حنطاط در اسناد مثنی بن الولید حنطاط است. یا به جهت انصراف مثنی به وی یا به جهت حنطاط نبودن سایر افراد مستقی به مثنی.

۲. مسالک الأتفهام، ج ۹، ص ۱۶۷.

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.<sup>۱</sup> با تبیین 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 کفایت وطی در دبر وجود نداشته باشد، ممکن است وطی در دبر برای وطی محلّل کافی باشد؛ لذا اگر تعبیر «تذوق عسیلتها» در روایات نیامده بود، امکان الحاق وطی در دُبر به وطی در قُبُل 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 لا اقلّ شمول این تعبیر کنایی نسبت به وطی دُبر روشن نیست. به علاوه اگر روایات دسته دوم نیز - که در ادامه خواهد آمد - اعتبارش ثابت شود عدم کفایت وطی دبر ثابت خواهد شد که توضیح آن خواهد آمد.

### دسته دوم: روایات اعتبار درک لذت جماع توسط طرفین

دسته دوم روایات، ذوق عسیله را به زن و شوهر دوم - هر دو - نسبت داده است.

#### روایت اوّل: مرسله سماعه

عن سماعة بن مهران قال:

«سألته عن المرأة التي لا تحلّ لزوجها حتى تنكح زوجا غيره قال: هي التي تطلق ثم تراجع ثم تطلق ثم تراجع ثم تطلق الثالثة فهي التي لا تحلّ لزوجها حتى تنكح زوجا غيره وتذوق عسيلته ويذوق عسيلتها وهو قول الله: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِخْسَانٍ﴾ التسريح بالإحسان التّطليقة الثالثة»<sup>۲</sup>

۱. الحدائق الناضرة، ج ۲۵، ص ۳۲۹.

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۲، ص ۱۲۲ و ۱۲۳، ح ۱۳؛ تفسیر العناشي، ج ۱، ص ۱۱۶، ح ۳۶۴. متن روایت مطابق با تفسیر عیاشی مطبوع آمده است. در وسائل چاپ آل البيت متن روایت نسبت به متن فوق ناقص است و چنین آمده است: «و سألته عن المرأة التي لا تحلّ لزوجها حتى تنكح زوجا غيره

## روایت دوم: روایت دعائم

وَعَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «أَتَمَّهَا قَالَا: إِذَا طَلَّقَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا لِلْعَدَّةِ لَمْ تَحُلْ لَهُ حَتَّى تَنْكَحَ زَوْجًا غَيْرَهُ وَيَدْخُلَ بِهَا وَيَذُوقَ عَسِيلَتَهَا وَتَذُوقَ عَسِيلَتِهِ»<sup>١</sup>

## روایت سوم: نبوی مجازات نبویه

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَنَّهُ قَالَ وَقَدْ سئِلَ عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ تَحْتَهُ امْرَأَةٌ فَطَلَّقَهَا ثَلَاثًا، فَتَزَوَّجَتْ بَعْدَهُ رَجُلًا، فَطَلَّقَهَا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا، هَلْ تَحُلْ لَزَوْجِهَا الْأَوَّلِ؟ فَقَالَ (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ): «لَا، حَتَّى يَكُونَ الْآخِرُ قَدْ ذَاقَ مِنْ عَسِيلَتِهَا، وَذَاقَتْ مِنْ عَسِيلَتِهِ»<sup>٢</sup>

## روایت چهارم: نبوی مبسوط و عوالی

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَنَّهُ قَالَ لَزَوْجَةِ رِفَاعَةَ لَمَّا حَلَّلَهَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الزَّيْبِرِ فَقَالَتْ: إِنَّ لَهُ هَدْبَةَ كَهَدْبَةِ الثُّوبِ»<sup>٣</sup> أَتْرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِي إِلَى رِفَاعَةَ لَا حَتَّى تَذُوقِينَ عَسِيلَتِهِ وَيَذُوقَ عَسِيلَتِكَ»<sup>٤</sup>

## بررسی سندی روایات چهارگانه

روایات چهارگانه فوق از نظر سند ضعیف است، مگر آن‌که از تکرر روایات مذکور که از پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امام باقر و امام صادق عليهما السلام نقل شده، نسبت به مفاد آن‌ها اطمینان حاصل شود، هرچند سند تک تک احادیث مذکور معتبر نباشد.

و تَذُوقَ عَسِيلَتِهِ وَ يَذُوقَ عَسِيلَتَهَا وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِنْ سَأَلَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيعٍ بِإِحْسَانٍ» قَالَ: التَّسْرِيعُ بِإِحْسَانِ التَّطْلِيقَةِ الثَّلَاثَةِ؛ الْبَيْتَةُ نَقْلٌ بِحَارٍ مُطَابِقٌ بِإِفسَادِ عِيَالِيٍّ مُطْبُوعٍ اسْتِ بِأَتَاوَاتِي دَرِ ذِيلِ أَنْ: يَعْنِي بِهِ جَاى عِبَارَتِ «التَّسْرِيعُ بِالْإِحْسَانِ التَّطْلِيقَةِ الثَّلَاثَةِ» دَرِ بَحَارِ (ج ١٠١، ص ١٥٥، ح ٦٦) چنین آمده است: «أَنْ تَسْرِحَ التَّطْلِيقَةُ الثَّلَاثَةُ».

١. دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٢٩٧، ح ١١١٥؛ مستدرک الوسائل، ج ١٥، ص ٣٢٧، ح ٣.

٢. المجازات النبویة، ص ٣٢٤-٣٥٠، [المجاز] (٣٠٦)؛ مستدرک الوسائل، ج ١٥، ص ٣٢٦-٣٢٧، ح ١.

٣. المصباح المنیر، ج ٢، ص ٦٣٥؛ «(هدبة) الثوب طرنه مثال غرفة و ضم الذال للإتباع لغة و فی حدیث المطلقة ثلاثا قالت إن ما معه (كهدة) الثوب شبهت ذكره فی الاسترخاء و عدم الانتشار عند الإفضاء بهدبة الثوب».

النهاية (ابن اثیر)، ج ٥، ص ٢٤٩؛ «حدیث امرأة رفاعه «إن ما معه مثل هدبة الثوب» أرادت متاعه، و أنه رخو مثل طرف الثوب، لا یغنی عنها شیئا».

٤. عوالی اللآلی، ج ٢، ص ١٤٤، ح ٤٠٣؛ مستدرک الوسائل، ج ١٥، ص ٣٢٨، ح ٥.

در مستدرک مطبوع چنین آمده است: «إنه له هریة كهریة الثوب».



۱. استاد رحمته الله: شنیده شده که وطنی در دبر منشأ شکایات در عصر حاضر هم گردیده و پرونده های بسیاری  
 از این موضوع تشکیل شده است.

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

۳. در حقیقت در کنایه مراد تفهیمی غیر از مراد استعمالی است و در فهم مراد تفهیمی تعبیر کنایی  
 نمی توان به اطلاق مراد استعمالی تمسک کرد؛ لذا در مقام نمی توان گفت که در وطنی دبر چنانچه ذوق  
 عسیله رخ دهد، اطلاق تعبیر «يَذُوقُ عُسَيْلَتَهَا» شامل آن می شود؛ زیرا این معنا مراد تفهیمی 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.

### مطلب سوم: بررسی اعتبار انزال در وطی محلل

مطلب 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.<sup>۱</sup> 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 فقها، 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.<sup>۲</sup>

### 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 فقها - به ویژه فقهای متقدم - می‌توان دریافت که آن‌ها بر عدم اعتبار آن اتفاق نظر داشته‌اند؛<sup>۳</sup> 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 لا اقل شمول آن نسبت به وطی دبر روشن نیست.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۸.

۲. جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۱۶۰-۱۶۱.

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 وطی بدون انزال نیز موجب تحلیل می‌شود.

با همین استدلال می‌توان کلام بسیاری از فقها 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 وطی واجب زن

مورد دوم از مواردی که مرحوم سید در الحاق وطی دُبر به قُبُل تردید کرده حق وطی زن است: «و کذا فی کفایته فی الوطی الواجب فی أربعة أشهر...»<sup>۲</sup>  
ترک مواقعه زوجه دائم بیش از چهار ماه جایز نیست، مگر در موارد استثناء مثل

که انزال شرط نیست.

المبسوط، ج ۴، ص ۲۴۷: «إذا تزوج امرأة ليبیحها للزوج الأول ففيه ثلاث مسائل ...» فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۱۷۸: «و صفة الزوج الذي تحل المرأة للزوج الأول أن يكون بالغا و يعقد عليها عقدا صحيحا دائما و يذوق عسيلتها بأن يطأها و تذوق عسيلته بلا خلاف بين أهل العلم» جامع الخلاف و الوفاق، ص ۴۸۷؛ شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۱۷: «يعتبر في زوال التحريم شروط أربعة أن يكون الزوج بالغا و في المراهق تردد أشبهه أنه لا يحل و أن يطأها في القبل وطأ موجبا للغسل و أن يكون ذلك بالعقد لا بالملك و لا بالإباحة و أن يكون العقد دائما لا متعة»؛ إيضاح ترددات الشرائع، ج ۲، ص ۳۱-۳۲؛ تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۷؛ قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۱۳۶: «الثاني: المحلل و يشترط فيه أربعة: أ: البلوغ، فلا اعتبار بوطء الصبي و إن كان مراهقا على إشكال. ب: الوطء قبلا حتى تغيب الحشفة، و لا يشترط الإنزال. بل لو أكسل حلت»؛ إيضاح الفوائد، ج ۳، ص ۳۳۴: «و لا يتحقق ذلك إلا في البالغ إذا وطئ في القبل مغيبا للحشفة و العسيلة قال عبيد بن القاسم بن سلام: إنها لذة الجماع و ذهب آخرون أنها الأنزال و قيل: على الأول إجماع الصحابة»؛ مسالك الأفهام، ج ۹، ص ۱۶۷؛ كشف اللثام، ج ۸، ص ۸۵: «و لا يشترط الإنزال بل لو أكسل حلت للعموم، و ما قيل: من كون العسيلة هي الإنزال إن سلم، فلا شبهة أنه لا يراد بذوقها إلا الالتذاذ بالوطء، و لا يتوقف على الإنزال و إن 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 دُبر برای اسقاط حق وطی واجب زن کفایت می‌کند یا خیر؟

### نظر مختار: عدم کفایت وطی دبر

مرحوم سید در این مسئله اشکال می‌کند و مردد است؛ اما نظر مختار، عدم کفایت است؛ زیرا مفاد روایات<sup>۱</sup> این است که وطی مذکور مانند حق مضاجعت، از حقوق زن و برای ارفاق به اوست و وطی در قُبُل است که از حقوق زن حساب می‌شود و ارفاق به اوست و وطی در دبر عرفاً از 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 قُبُل است.<sup>۲</sup>

### مورد سوم: وطی به جهت رجوع در ایلاء

مورد سوم از مواردی که مرحوم سید در الحاق وطی دُبر به قُبُل تردید کرده، وطی به جهت رجوع در ایلاء است: «و کذا فی کفایتیه فی حصول الفتنه و الرجوع فی الإیلاء ایضاً».<sup>۳</sup>

ایلاء آن است که کسی برای اضرار به زوجه‌اش قَسَم بخورد که مواقعه با او را بیش

۱. عمده دلیل در حق واجب وطی زن، صحیحۀ صفوان است:

احمد بن محمد عیسی عن علی بن احمد بن آشیم عن صفوان بن یحیی قال: «سألت الرضا علیه السلام عن الرجل یكون عنده المرأة الشابة فیمسك عنها الأشهر و السنة لا یقر بها لیس یرید الإضرار بها یكون لهم مصیبة یكون فی ذلك أثمًا قال: إذا تركها أربعة أشهر كان أثمًا بعد ذلك إلا أن یكون یاذنهما» (تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۹، ح ۵۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۰، ح ۱). طبق نظر استاد<sup>۴</sup> با لحاظ صحیحۀ صفوان به ضمیمه لا حرج و لا ضرر و ادله ایلاء، تعمیم حکم به غیر شابه نیز میسر است. در این صحیحۀ از جهت اینکه حق وطی، نوعی ارفاق در حق زوجه است، چنین حقی را برای زن ثابت کرده و با وطی دبر چنین حقی اداء نمی‌شود. بلکه اگر زن به این وطی به جای از قُبُل راضی شود، مطلب دیگری است.

۲. استاد<sup>۵</sup> در ذیل مسئله هفتم از همین بخش، ادله و نظر مختار خود را به تفصیل بیان خواهد کرد، (مسأله ۷: «لا یجوز ترك وطیء الزوجة اكثر من أربعة أشهر، ... و فی كفاية الوطء فی الدبر اشكال ...»، العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۰).

۳. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۸.

از چهار ماه یا دائماً ترک کند<sup>۱</sup> که در این صورت زوجه می‌تواند به حاکم مراجعه کند و حاکم، چهار ماه به زوج فرصت رجوع و مواقعه با همسرش را می‌دهد (فته) و بعد از چهار ماه، زوج را مجبور به طلاق یا وطی با او می‌کند.<sup>۲</sup> حال آیا وطی دُبر کافی است؟

### کلام کاشف اللثام: عدم کفایت وطی دُبر

صاحب کشف اللثام، وطی دبر را کافی ندانسته و فرموده است: «و فی الخروج من الإیلاء فإنه لا یحصل الفته إلا بالوطء فی القبل، و هو من جهة أن الإیلاء لا یقع إلا به دون الوطء دبراً، فلا حاجة إلى استثنائه أيضاً.»<sup>۳</sup>

صاحب جواهر<sup>۴</sup> نیز همین مطلب را فرموده و مانند شیخ طوسی<sup>۵</sup> به جای ذکر ایلاء، تحقق احصان را به عنوان استثناء مطرح کرده است.<sup>۶</sup>

در هر حال، وجه عدم تحقق ایلاء در فرض مذکور - چنان‌که مرحوم آقای حکیم فرموده است<sup>۷</sup> - این است که تحقق ایلاء مشروط به این است که قَسَم برای اضرار به زوجه باشد و مسلّم است که ترک وطی در دبر موجب اضرار به زوجه نیست؛ بنابراین چنانچه مردی قسم بخورد که وطی دبر نکنند، مَولی محسوب نمی‌شود.

۱. برای نمونه: شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۶۴؛ اللّٰمعة الدمشقیّة، ص ۲۰۳.

۲. استاد رحمته الله: با اینکه ایلاء، یک نوع قَسَم است ولی برخی احکام متعارف قَسَم را ندارد، از جمله اینکه ترک وطی بیش از چهار ماه در قَبْل با اینکه امر مرجوحی است و حلف به آن کالعدم است، ولی ایلاء واقع می‌شود و قَسَم منعقد می‌گردد. علاوه اینکه پس از شکایت زن نزد حاکم، مرد را مجبور به حنث و اداء کفّاره یا طلاق می‌کنند.

۳. کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۶۹.

۴. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۱۱.

۵. المبسوط، ج ۴، ص ۲۴۳.

۶. بسیاری دیگر از فقهاء نیز مانند شیخ طوسی ایلاء را به عنوان استثناء نیاورده‌اند. برای نمونه: إصباح الشیعة، ص ۴۳۱؛ إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۳۱؛ تحریر الأحکام (چاپ قدیم)، ج ۲، ص ۲۸؛ قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۵۰؛ القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۱۷۷.

البته برخی دیگر ایلاء را ذکر کرده‌اند: نضد القواعد الفقهيّة، ص ۴۲۱؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۵۰۲.

۷. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۶۷.

توجیه آقای حکیم برای تعمیم ایلاء به قَسَم بر ترک وطی دُبَر

مرحوم آقای حکیم پس از تبیین و توجیه کلام کاشف اللثام، فرموده است:

«اللهم إلا أن يقال: ترك الوطء دبراً وإن لم يوجب إضراراً بالزوجة من جهة التلذذ، ولكنه إضرار بها من جهة الهجران، فإذا وطأها دبراً فقد انتفى الهجران والإضرار المقصود منه.»<sup>۱</sup>

### نظر مختار: عدم کفایت وطی دُبَر در رجوع از ایلاء

اما در پاسخ به مرحوم آقای حکیم می توان گفت: ترک وطی در دبر که نزد زن ها منکر است و متعارفاً از آن اجتناب می کنند و باعث ایذاء آنها می شود، عرفاً به معنای هجران و بی اعتنائی به زن نیست<sup>۲</sup>؛ لذا اگر مرد تمام تمتعات را به شکل مطلوب انجام دهد و وطی در دبر را ترک کند، عرفاً این عمل او هجران و بی اعتنائی به زن نیست؛ پس ایلاء آن است که زوج قسم بخورد بیش از چهار ماه، وطی در قُبُل را ترک کند؛ ولی اگر قسم یاد کند که تا ابد، وطی در دبر نکند، ایلاء محقق نشده و احکام آن مترتب نیست.

لذا حنث و رجوع در ایلاء، با وطی در قُبُل محقق است نه وطی در دُبَر و استثناء الحاق وطی در دبر به وطی در قُبُل در مواردی است که مطلقاً وطی موضوع باشد؛ ولی اگر موضوع نذر، قسم و امثال آن از اَوَّل، وطی در قُبُل باشد، وطی در دُبَر تخصصاً از آن خارج است و نیازی به استثناء آن نیست.

### مورد چهارم: وطی معتبر در صدق احصان

مورد چهارم از مواردی که در الحاق وطی دُبَر به قُبُل محلّ اختلاف است، اعتبار وطی در دُبَر در صدق احصان است. مردی که می تواند از زنش متمتع شود، مُحْصِن

۱. مستمسک العروة الوثقی، 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 نزاعی، احوال نادر اشخاص در تقنین لحاظ نمی شود.

است و در صورت زنا باید رجم شود.<sup>۱</sup> إحصان در صورتی که مرد امکان تمتع از قُبُل را داشته باشد، مسلّم است؛ ولی صدق آن در صورتی که تنها امکان تمتع از دُبر را داشته باشد، محلّ بحث است؛ زیرا در حدیث وارد شده: «من كان له فرج يغدو عليه ويروح فهو محصن»<sup>۲</sup> و شمول عنوان «فرج» نسبت به «دُبر» محلّ اختلاف است.

### نظر مختار: بی‌اعتباری «تمکّن از وطی دُبر» در «احصان»

بنابر مختار، اطلاق کلمه فرج، ظهور در خصوص قُبُل دارد؛ لذا چنین شخصی مُحصّن نیست و رجم نمی‌شود؛ بلکه باید حدّ جلد بر او جاری گردد.

۱. برای نمونه: شرائع الإسلام، ج ۴، ص ۱۴۱-۱۴۲؛ تحریر الأحکام، ج ۵، ص ۳۱۷.

۲. الکافی، ج ۷، ص ۱۷۹، ح ۱۰؛ وسائل الشیعة، 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 عليه السلام قال: «قلت: ما المحصن رحمك الله قال: من كان له فرج يغدو عليه ويروح فهو محصن».

## بررسی حنث «قسم بر ترک وطی» با وطی در دبر

مسألة ۵: «إذا حلف على ترك وطء امرأته في زمان أو مكان يتحقق الحنث بوطئها دبراً إلا أن يكون هناك انصراف إلى الوطی فی القبل من حیث کون غرضه عدم انعقاد النطفة.»<sup>۱</sup>

دو مطلب در عبارت عروه مطرح است:

### مطلب اول: لغویت قید «فی زمان أو مكان» در عبارت عروه

مطلب 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، قَسَم صحیح شخص از نظر زمان و مکان مطلق است و عنوان ایلاء هم بر آن صدق نمی‌کند؛ ولی مسئله مذکور در مورد آن مطرح است؛ مثل اینکه شخص به صورت مطلق قَسَم بخورد که زوجه متعه خود را وطی نکند، یا با موافقت زوجه دائمش یا به جهت ضرری، قَسَم یاد کند که او را وطی نکند.

### مطلب دوم: بررسی احتمالات «انصراف به وطی در قبل» در عروه

مطلب دوم این است که در «انصراف» مذکور در عبارت عروه دو احتمال وجود دارد:

۱. قصد فرد، عام است؛ ولی عرفاً این لفظ به معنای خاص انصراف دارد.

۲. معنای لفظ، عام است؛ ولی ارتکاز فرد، خاص است.

دو احتمال مذکور، در ادامه تبیین و بررسی می‌شود:

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۹.



## احتمال اول: انصراف به خاص (وطی قُبُل) با وجود قصد عام

برای تبیین احتمال اول، ابتدا مقدمه‌ای بیان می‌شود:

در تحقق عقود نمی‌توان به صرف قصد اكتفاء 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 امضاء قرار نمی‌گیرد.

با توجه به مقدمه فوق می‌توان احتمال اول را چنین تبیین کرد:

گاهی مراد قلبی حالف اعم از وطی در قُبُل و دُبُر است؛ ولی الفاظی که در قَسَم به‌کار برده است، به حسب متفاهم عرفی منصرف به وطی در قُبُل و کاشف از این معناست. ممکن است گفته شود که در چنین فرضی قَسَم، مطابق مراد مُنشئ، مورد امضاء شارع مقدس قرار نمی‌گیرد؛ زیرا الفاظ، کاشف از مراد واقعی او نیست و اما اینکه حکم قَسَم مذکور چیست دو احتمال در مسئله وجود دارد:

الف: قَسَم مذکور باطل باشد و عمل به آن حتی در وطی قُبُل نیز واجب نباشد.  
ب: قَسَم مذکور منحل شود و تنها نسبت به وطی در قُبُل که شرایط انشاء درباره آن موجود است، صحیح باشد و احکام قَسَم بار شود؛ ولی نسبت به وطی در دبر احکام قَسَم بار نگردد؛ چون نسبت به آن انشائی صورت نپذیرفته است. این احتمال نظیر مسئله «بیع ما یملک و ما لا یملک فی عقد واحد» است که بیع مذکور نسبت به «ما یملک» صحیح و نسبت به «ما لا 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 عقود مانند بیع و اجاره صحیح نیست؛ چرا که در باب عقود، طرفین معامله، اشخاص بوده و چنانچه الفاظ، حاکی از مراد نباشد موجب غرر و 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 برای انشاء عقد کفایت می‌کند.

### احتمال دوم: انصراف قصد به جماع از قُبَل

احتمال دوم در مراد صاحب عروه از «انصراف» این است که گرچه معنای لفظ، عام است، ولی ارتکاز فرد، خاص است.<sup>۱</sup>

تبیین احتمال دوم نیز محتاج مقدمه‌ای است:

گاهی معنای متعارف از الفاظی که اداء می‌شود 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 می‌کند. در چنین صورتی جمود به لفظ، صحیح نبوده و باید قصد قلبی فرد، لحاظ شود.

طبق مقدمه فوق در تبیین احتمال دوم می‌توان گفت:

متعارف از قَسَم، اعم از وطی در دُبُر و قُبَل است؛ ولی قصد واقعی و ارتکاز حالف، به وطی در قُبَل انصراف داشته دارد؛ یعنی اگر از او پرسیده شود که مراد تو از قسم چه بود؟ جواب می‌دهد که مراد وی خصوص وطی در قبل بوده؛ چرا که هدفش از قَسَم، عدم تولید نسل است.

### اقوائت احتمال دوم با سه شاهد روایی

بعید نیست که مراد مرحوم سید همین احتمال دوم باشد. در این صورت، قصد واقعی فرد که قَسَم بر ترک وطی در قُبَل است، ملاک بوده و با وطی در دُبُر، حنث قسم صورت نمی‌پذیرد.

مطلب مذکور در موارد مشابه هم جریان دارد؛ مثلاً شخصی می‌داند که پیاز برای او زیان دارد و با وجود علاقه زیاد به پیاز، قَسَم می‌خورد که خوردن آن را ترک کند. پس از مدتی متوجه می‌شود که چنانچه پوست روی پیاز 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 قصد ارتکازی متکلم، منصرف به معنای خاص است.

برطرف می‌شود. اگر او پوست پیاز را کنده و آن را بخورد، قسم خود را حنث نکرده و پرداخت کفاره بر وی واجب نیست؛ زیرا اگر در حین قسم به وی توجه داده می‌شد که با جدا کردن پوست روی پیاز، زیان آن برطرف می‌شود، قطعاً چنین صورتی را از موضوع قسم خود خارج می‌کرد.

روایاتی نیز شاهد بر این مطلب است. در ذیل به سه روایت اشاره می‌شود:

#### اول: صحیحۀ عبد الرحمن بن حجّاج

عنه عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجّاج قال:

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن امرأة حلفت بعتق رقيقها أو بالمشى إلى بيت الله أن لا تخرج إلى زوجها أبداً وهو بيلد 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 أنّ ذلك لا ينبغي لها لم تحلف فلتخرج إلى زوجها وليس عليها شيء في يمينها فإن هذا أبر.»<sup>۱</sup>

#### روایت دوم: صحیحۀ أبی بصیر

عبیس بن هشام التاشری عن ثابت عن أبی بصیر عن أبی عبد الله عليه السلام قال:

«سألته عن رجل أعجبته جارية عمته فخاف الإثم وخاف أن يصيبها حراماً وأعتق كلّ مملوك له وحلف بالأيمان أن لا يمسّها أبداً فماتت عمته فورث الجارية أعليه جناح أن يطأها فقال: إنما حلف على الحرام ولعلّ الله أن يكون رحمه فوزّته إياها لما علم من عفته.»<sup>۲</sup>

#### روایت سوم: صحیحۀ أبی ولّاد الحنّاط

عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن ابن محبوب عن أبی ولّاد الحنّاط قال:  
«اكثریت بغلا إلى قصر ابن هبيرة ذاهبا و جائيا بكذا وكذا ...

۱. تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۲۹۰، ح ۶۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۳، ص ۲۸۳، ح ۲.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۳۰۱، ح ۱۱۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۳، ص ۲۸۷، ح ۱.

فأخبرت صاحب البغل بعذرى وأردت أن أتحلل منه ممّا صنعت وأرضيه فبذلت له خمسة عشر درهما فأبى أن يقبل فتراضينا بأبى حنيفة فأخبرته بالقصة وأخبره الرجل ... فقال: ما أرى لك حقاً ... قال: فخرجنا من عنده وجعل صاحب البغل يسترجع فرحمته ممّا أفتى به أبو حنيفة فأعطيته شيئاً وتحللت منه فحجبت تلك السنة فأخبرت أبا عبد الله عليه السلام بما أفتى به أبو حنيفة فقال: فى مثل هذا القضاء وشبهه تحبس السماء ماءها وتمنع الأرض بركتها قال: فقلت لأبى عبد الله عليه السلام: فما ترى أنت ... قال: نعم قيمة بغل يوم خالفت ... قلت: إني كنت أعطيته دراهم ورضى بها وحللتنى فقال: إنما رضى بها وحللك حين قضى عليه أبو حنيفة بالجور والظلم ولكن ارجع إليه فأخبره بما أفتيتك به فإن جعلك فى حل بعد معرفته فلا شىء عليك بعد ذلك ...<sup>۱</sup>

### بررسی دلالی

در این روایت، أبی ولّاد سؤال می‌کند که من دراهمی به او دادم و از وی حلالیت طلبیدم و او مرا حلال کرد، این کافی نیست؟ حضرت فرمودند که: حلال کردن وی در فرض فتوای ابوحنیفه بوده و معلوم نیست با فرض 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 را در حکم عدم اذن می‌داند؛ مثلاً اگر دزدی به منزل شخصی رفته و شخص به تصور اینکه وی از اعضاء خانواده اوست به او اجازه بردن بعضی از اموال را بدهد، مسلماً این اذن که ناشی از یک اشتباه است، مجوز بردن مال نیست و چنانچه مال برده شود، مصداق سرقت است.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۲۹۰-۲۹۱، ح ۶؛ وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۱۱۹، باب ۱۷، ح ۱.

### 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.<sup>۱</sup>

با توجه به مباحث گذشته مشخص می‌شود که کلام ایشان قابل قبول نیست؛ چرا که اذن اشتباه در موارد جزئی هم در حکم عدم اذن است.

### نظر مختار در تحقق حنث: ملاک بودن قصد نادر

نتیجه مطالب فوق این است که بسیاری از انشائات که در واقع طبق فروض خاصی ایجاد شده است، در صورت عدم فرض مزبور، باطل است و احکام خاص آن انشاء را ندارد.

در مسئله مورد بحث نیز اگر قصد واقعی شخص، قسم بر ترک وطی در قُبُل باشد، حرمت وطی فقط نسبت به وطی در قُبُل 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.<sup>۲</sup>

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 (مثلاً نصف اجرت المثل) ولی در صورتی که علم به بطلان می‌داشت حاضر به گرفتن کمتر از اجرت المثل نمی‌شد. استاد رحمته‌الله 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 - کراهت تعلیقی مضر است؛ لذا به عنوان مثال، صرف اینکه فرد، به تخیل 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 غبنی، مغبون از روی اشتباه خیال کرده که معامله به نفع او است و بالاقل 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 غبنی و نکاح مذکور، قائل به بطلان نشده‌اند.

جواب حلی: در صحیحہ ابی ولاد، محتمل است که صاحب بغل حق خود را ساقط نکرده بوده، بلکه با توجه به فتوای ابو 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 سلسله 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 فلان معامله غبنی 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 ترتب آثار است.

اما برخی دیگر از امور مانند اباحه، ابراء و هبه جزء الزامیات جامعه نیستند. در این امور بعید نیست که جنبه‌های تقدیری باید رعایت شود؛ بنابراین اگر کسی از روی اشتباه، شخصی را نسبت به حق خود تحلیل، و یا چیزی را اباحه کند، این تحلیل و اباحه در صورتی اثر دارد که کراهت تعلیقی در آن نباشد. مثلاً اگر جماعتی به خانه کسی وارد شوند و در میان آنها دزدی به قصد دزدیدن 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 کراهت تعلیقی دارد. در این مثال، عرف با استناد به کراهت تعلیقی، تصرفات دزد و قاتل را مصداق اکل مال به باطل می‌داند و بر طبق کراهت تعلیقی حکم می‌کند. به نظر می‌رسد بناء عقلاء و فطرت طبیعی افراد، به عدم جواز در امثال این موارد حکم می‌کند.»

در تبیین کلام استاد علیه السلام می‌توان گفت:

اگر در مواردی، قبول مانعیت کراهت تعلیقی 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 کبرایی صادق است؛ لذا رضایت فعلی در این عقود کافی است.

اما اگر اختلال نظام یا حرج نوعی لازم نیاید، کراهت تعلیقی مانع است و بعید نیست که در ابراء، اباحه و عقود جایزه، حرج نوعی لازم نیاید؛ ولی با این حال، ممکن است در برخی فروض خاص از ابراء، اباحه و عقود جایزه، عقلاء، کراهت تعلیقی را مانع ندانند؛ لذا استاد علیه السلام معتقداند ارائه ضابطه تام برای این منظور مشکل است.

---

## فصل ۲: حکم عزل

---





## حكم عزل مرد

مسألة ۶: «يجوز العزل بمعنى اخراج الآلة عند الانزال و افراغ المنى خارج الفرج في الأمة وإن كانت منكوحة بعقد الدوام والحرّة المتمتع بها و مع إذنها وإن كانت دائمة، و مع اشتراط ذلك عليها في العقد و في الدبر و في حال الاضطراب من ضرر أو نحوه. و في جوازه في الحرّة المنكوحة بعقد الدوام في غير ما ذكر قولان: الأقوى ما هو المشهور من الجواز مع الكراهة، بل يمكن أن يقال بعدمها أو أخفيتها في العجوزة و العقيمة و السليطة و البذية و التي لا ترضع ولدها. و الأقوى عدم وجوب دية النطفة عليه و إن قلنا بالحرمة. و قيل بوجوبها عليه للزوجة و هي عشرة دنانير، للخبر الوارد فيمن أفزع رجلا عن عرسه فعزل عنها الماء من وجوب نصف خمس المائة عشرة دنانير عليه. لكنّه في غير ما نحن فيه، و لا وجه للقياس عليه مع أنّه مع الفارق...»<sup>۱</sup>

در فرض وجود هشت قید، در جواز عزل اختلاف نظر وجود دارد؛ لذا اگر یکی از این قیود محقق نباشد، نزاعی در جواز عزل نیست.

این قیود عبارت‌اند از:

۱. زن، معقودهٔ مرد باشد نه ملک یمین یا محلّلهٔ او.
۲. دائمه باشد نه متمتع بها.
۳. حرّه باشد؛ لذا عزل مرد از زوجهٔ خود که أمه دیگری است، بلا اشکال است.
۴. زوجه اذن نداده باشد.
۵. هنگام عقد، حق عزل برای زوج شرط نشده باشد.
۶. وطی در قبّل باشد.
۷. امتناع مرد از عزل موجب ضرر قابل توجه به خودش یا زن نگردد و به طور کلی عنوان ثانوی مجوّز در کار نباشد.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۹.

۸. زوجه جزء پنج طایفه مستثنی در روایت یعقوب الجعفری نباشد.<sup>۱</sup>

### احتمالات چهارگانه در مسئله

چهار احتمال بلکه شاید چهار قول در مسئله وجود دارد:

۱. حرمت عزل و وجوب دیه (ده دینار).

۲. حرمت عزل بدون وجوب دیه.

۳. جواز عزل و وجوب دیه.

۴. جواز عزل و عدم وجوب دیه.

### قائلین به حرمت عزل

مسئله جواز یا حرمت عزل از قدیم مورد بحث بین علما بوده است. پنج فقیه بزرگ در شش کتاب صریحاً به حرمت فتوا داده‌اند که عبارت‌اند از: شیخ طوسی در خلاف<sup>۲</sup> و مبسوط<sup>۳</sup> (بلکه در خلاف ادعای اجماع شده است<sup>۴</sup>)، ابن حمزه در وسیله<sup>۵</sup>، کیدری در اصباح<sup>۶</sup>، شهید اول در لمعه<sup>۷</sup>، فاضل مقداد در تنقیح<sup>۸</sup>.

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۴۳: روی القاسم بن یحیی عن جده الحسن بن راشد عن یعقوب الجعفری قال سمعت أبا الحسن علیه السلام يقول: «لا بأس بالعزل فی سنة وجوه المرأة التي أیقنت أنها لا تلد و المستنة و المرأة التلیطة و البذیة و المرأة التي لا ترضع ولدها و الأمة.» (وسائل الشیعة، 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. إصباح الشیعة، ص ۴۳۱.

۷. اللعة الدمشقیة، ص ۱۷۴.

۸. التنقیح الرائع، ج ۳، ص ۲۴.

## شهرت جواز عزل بین قدماء و متأخرین

البته ممکن است از مقنعه استظهار شود که شیخ مفید نیز قائل به حرمت بوده؛ لکن این استظهار تمام نیست.

توضیح مطلب:

در مقنعه آمده است: «لیس لأحد أن يعزل عن زوجة له حرة إلا أن ترضى منه بذلك وله أن يعزل عن الأمة بغير رضاها واختيارها»، ولی این عبارت دال بر حرمت نیست؛ زیرا:

• اولاً، عنوان باب، «باب السنة فى عقود النكاح و زفاف النساء و آداب الخلوة و الجماع»<sup>۱</sup> می باشد و کلمه «سنة» در تعبیرات فقهای زمان شیخ مفید بر خلاف روایات<sup>۲</sup> اختصاص به استحباب دارد.<sup>۳</sup>

• ثانیاً، در انتهای این باب تصریح می کند که موارد مطرح شده از مستحبات است: «و لو أنّ انساناً تعدی ما رسمناه فى جميع ما عددناه لم یکن بذلك فاسقاً و لا تارکاً فرضاً لکنه یكون مخطئاً خطیئة مخالفاً للسنة تارکاً فضلاً»<sup>۴</sup>، پس کتاب مقنعه از کتب دال بر تحریم خارج است.

۱. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۱۶.

۲. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۱۴.

۳. برای نمونه، رک:

تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۵۵۲ ح ۵۵: روى زرارة عن أبی جعفر عليه السلام أنه قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة الظهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود ثم قال القراءة سنة و التشهد سنة فلا تنقض السنة الفريضة». ج ۳، ص ۳۰، ح ۲۰... عن علي عليه السلام قال: «الأغلف لا يؤم القوم وإن كان أقرأهم لأنه ضعیف من السنة أعظمها و لا تقبل له شهادة و لا یصلی علیه إلا أن یكون ترك ذلك خوفاً على نفسه». ص ۲۸۶، ح ۱۱: ... عن علي عليه السلام قال: «ما كان یكبر النبي صلى الله عليه وآله في العیدین إلا تكبيرة واحدة حتى أبطأ علیه لسان الحسين عليه السلام فلما كان ذات يوم عید ألبسته أمه عليه السلام و أرسلته مع جدّه فکبر رسول الله صلى الله عليه وآله فکبر الحسين عليه السلام حين کبر النبي صلى الله عليه وآله سبعة ثم قام في الثانية فکبر النبي صلى الله عليه وآله و کبر الحسين عليه السلام حين کبر خمسا فجعلا رسول الله صلى الله عليه وآله سنة و ثبتت السنة إلى اليوم».

۴. به عنوان نمونه می توان تعبیر «السنة» را در مقنعه (ص ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۵۴ و ...) ملاحظه کرد که در مستحبات به کار رفته است.

۵. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۱۶.



برخی از فقها نیز در نقل اقوال، دلیل قائلین به حرمت را رد کرده‌اند بدون اینکه ادله مجوزین را رد کنند که ظاهر در قبول قول به جواز است، مانند ابن فهد در المذهب البارع<sup>۱</sup>.

البته برخی نیز به نقل اقوال و احیاناً ادله مسئله اکتفا کرده و هیچ جانبی را تقویت نکرده‌اند، مانند علامه در تذکره<sup>۲</sup> و تحریر<sup>۳</sup>، و عمیدی در کنز الفوائد<sup>۴</sup>. ولی بی شک مشهور بین فقها (قدیماً و جدیداً) جواز عزل است. علامه حلی در مختلف<sup>۵</sup> این فتوا را به «مشهور» و فخر المحققین در ایضاح<sup>۶</sup> و عمیدی در کنز الفوائد<sup>۷</sup> و صاحب حدائق<sup>۸</sup> آن را به «مشهور بین الاصحاب» و شهید ثانی در روضه<sup>۹</sup> و نیز صاحب حدائق در موضعی دیگر از حدائق<sup>۱۰</sup> آن را به «اشهر»، و شهید ثانی در مسالك<sup>۱۱</sup> و صاحب مدارک در نهایه المرام<sup>۱۲</sup> و کاشف اللثام<sup>۱۳</sup> آن را به «اکثر» و محقق ثانی در جامع المقاصد<sup>۱۴</sup> آن را به «اکثر متأخرین» نسبت داده‌اند.

در حال، قائلین به جواز عزل عبارت‌اند از مرحوم کلینی<sup>۱۵</sup> (با عنایت به عنوان باب العزل در کافی و اکتفا به نقل روایات مجوزه)، ابن جنید (با توجه به عبارت منقول

۱. المذهب البارع، ج ۳، ص ۲۰۸ - ۲۰۹.
۲. تذکره الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۶.
۳. تحریر الأحکام، 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 مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۱۵۶.
۱۰. الحدائق الناضرة، ج ۲۴، ص ۱۷۱.
۱۱. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۶۴.
۱۲. نهایه المرام، ج ۱، ص ۵۸ - ۵۹.
۱۳. کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۶۹.
۱۴. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۵۰۳.
۱۵. الکافی، ج ۵، ص ۵۰۴، باب العزل.

از وی که جواز عزل را به روایاتی از امام سجاد و امام باقر و امام صادق علیهم السلام نسبت داده و چیزی در ردّ این روایات نگفته است و سکوت او ظهور در این دارد که فتوای او نیز جواز است<sup>۱</sup>، صدوق در فقیه<sup>۲</sup> (زیرا ایشان در این کتاب فتوایی، تنها روایت محمد بن مسلم را که دالّ بر جواز است، آورده و روایت معارض آن را نقل نکرده)، سلار در مراسم<sup>۳</sup>، شیخ طوسی در نهاییه<sup>۴</sup>، ابن بزّاج در مهذب<sup>۵</sup>، ابن ادریس در سرائر<sup>۶</sup>، مهذب الدین نیلی در نزهة الناظر<sup>۷</sup>، محقق حلی در شرایع<sup>۸</sup> و النافع<sup>۹</sup>، یحیی بن سعید در جامع<sup>۱۰</sup>، فاضل آبی در کشف الرموز<sup>۱۱</sup>، علامه حلی در قواعد<sup>۱۲</sup>، تبصره<sup>۱۳</sup>، ارشاد<sup>۱۴</sup>، تلخیص<sup>۱۵</sup>، مختلف<sup>۱۶</sup>، فخر المحققین در ایضاح<sup>۱۷</sup>، ابن فهد در المهذب البارع<sup>۱۸</sup> و مقتصر<sup>۱۹</sup>،

۱. مختلف الشیعة، ج ۹، ص ۴۲۸.

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۲، ح ۴۴۹۴: «و سأل محمد بن مسلم أبا جعفر علیه السلام عن العزل قال الماء للزجل یصرفه حیث یشاء».

۳. المراسم، ص ۱۵۱.

۴. النهایة (شیخ طوسی)، ص ۴۸۲.

۵. المهذب (ابن بزّاج)، ج ۲، ص ۲۲۳.

۶. السرائر، ج ۲، ص ۶۰۷.

۷. نزهة 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 الأحکام، ج ۳، ص ۵۰.

۱۳. تبصرة المتعلّمين، ص ۱۳۴.

۱۴. إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۵.

۱۵. تلخیص المرام، ص ۱۹۴.

۱۶. مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۱۱۲.

۱۷. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۱۲۵-۱۲۶.

۱۸. المهذب البارع، ج ۳، ص ۲۰۸-۲۰۹.

۱۹. المقتصر من شرح المختصر، ص ۲۲۷.

صیمری در غایه المرام<sup>۱</sup>، محقق کرکی در جامع المقاصد<sup>۲</sup> و ظاهر شهید ثانی در مسالک<sup>۳</sup> (در روضه نیز به جواز مایل است)<sup>۴</sup>، محقق اردبیلی در مجمع الفائدة<sup>۵</sup>، صاحب مدارک در نهاية المرام<sup>۶</sup>، ظاهر مجلسی اول در روضة المتقین<sup>۷</sup>، و سبزواری در کفایه<sup>۸</sup> و فیض کاشانی در مفاتیح الشرائع<sup>۹</sup>، کاشف اللثام<sup>۱۰</sup>، صاحب حدائق<sup>۱۱</sup>، صاحب ریاض<sup>۱۲</sup>، نراقی در مستند<sup>۱۳</sup>، شیخ انصاری در کتاب النکاح<sup>۱۴</sup>.

### روشن نبودن فتوای سید مرتضی در مقام

فاضل مقداد در تنقیح، سید مرتضی را نیز در زمره فقهای تجویز کننده عزل برشمرده<sup>۱۵</sup>؛ ولی با عنایت به عدم یافتن عنوان این مسئله در کتب موجود سید مرتضی و نیز عدم نقل علامه حلی<sup>۱۶</sup> و دیگران که اختلافات فقها را نقل کرده اند، احتمال اشتباه فاضل مقداد در این نقل وجود دارد، همچنان که در تنقیح اشتباهات فاحش دیگری نیز در همین مبحث رخ داده است.

۱. غایه المرام، ج ۳، ص ۱۴.
۲. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۵۰۳.
۳. مسالک الأفهام، ج ۷، ص ۶۴.
۴. الروضة البهیة (چاپ مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۱۵۶.
۵. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۴، ص ۳۳۶.
۶. نهاية المرام، ج ۱، ص ۵۸.
۷. روضة المتقین، ج ۸، ص ۳۲۵-۳۲۸.
۸. کفایة الأحکام، ج ۲، ص ۸۸.
۹. مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۸۸.
۱۰. کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۷۰.
۱۱. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۸۶-۸۸.
۱۲. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۶۵.
۱۳. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۷۵.
۱۴. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۷۲.
۱۵. التنقیح الرائع، ج ۳، ص ۲۴.
۱۶. مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۱۱۲.

البته ممکن است گفته شود که قول به کراهت در أمالی سید مرتضی وجود دارد که عبارت آن در ذیل، توضیح داده می شود.

### توضیح کلام سید مرتضی در أمالی

سید مرتضی در مجلس هفتاد و نهم از أمالی به تناسب بحث، حدیثی از پیامبر ﷺ نقل می کند: «روي عن النبي ﷺ أنه سئل عن العزل، فقال: ذلك الوأد الخفي» بعد می فرماید: «وقد روى عن جماعة من الصحابة كراهية ذلك، فقال قوم فى الخبر الذى ذكرنا أنه منسوخ» سپس در توضیح اینکه چگونه به آن نسخ گفته اند می فرماید: «چون به پیامبر اکرم ﷺ می گویند که یهود عزل را «المؤودة الصغرى» می دانند، حضرت ﷺ می فرمایند: «كذب اليهود»، یعنی این سخن یهود نادرست است و خداوند اگر بخواهد که کسی وجود پیدا کند و متولد شود، با عزل نمی توان مانع تحقق اراده الهی شد، بنابراین عزل، مؤودة صغری نیست.»<sup>۱</sup>

در توضیح مطلب سید مرتضی می توان گفت که در برخی روایات دیگر<sup>۲</sup> به همین مضمون تصریح شده و دال بر آن است که هر نسمة و روحی که در علم الهی موجود است، وجود پیدا می کند و با عزل و امثال آن از بین نمی رود.

مرحوم سید مرتضی در ادامه می فرماید: «وقد يجوز ان يكون قوله ﷺ ذلك الوأد الخفى على طريق التأكيد للترغيب فى طلب النسل و كراهية العزل لأنه محظور محرم»<sup>۳</sup>. عبارت مذکور ظاهر در پذیرش قول به کراهت نیست؛ زیرا ایشان می فرماید که

۱. غرر الفوائد و درر القلائد، ج ۲، ص ۲۸۲.

۲. غرر الفوائد و درر القلائد، ج ۲، ص ۲۸۲.

۳. روایات مختلفی در این باره وجود دارد از جمله روایت عبد الرحمن حداء: ابو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن الحداء عن أبي عبد الله ﷺ قال: «كان علي بن الحسين ﷺ لا يرى بالعزل بأساً فقرا هذه الآية ﴿وَإِذَا أَخَذَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِ ذُرِّيَّتَهُ وَأَشْهَدَهُ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ فكل شيء أخذ الله منه الميثاق فهو خارج وإن كان على صخرة صماء» (الكافي، ج ۵، ص ۵۰۴، ح ۴؛ وسائل الشيعية، ج ۲۰، ص ۱۴۹، ح ۳). روایات دیگری نیز در اسناد عامه وجود دارد که در دلیل چهارم از ادله تحریم 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 القلائد، ج ۲، ص ۲۸۲.

از جماعتی از صحابه قول به کراهت 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 کراهت تنافی پیدا نکند، ولی اینکه آیا می‌توان به روایت اعتماد کرد و به استناد آن فتوا به کراهت داد، از کلام ایشان استفاده نمی‌شود؛ لذا محتمل است که صاحب تنقیح 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 ما نرسیده است. نام این کتاب در هر دو فهرست (شیخ<sup>۱</sup> و نجاشی<sup>۲</sup>) آمده است.

### ادله تحریم عزل و بررسی آن

نحوه طرح بحث در کلمات برخی از فقها همچون مرحوم آقای خوئی<sup>۳</sup> 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 الطوسی، ص ۲۸۹.

۲. رجال النجاشی، ص ۲۷۱.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، 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، دعوی اجماع بر حرمت عزل و ثبوت دیه کرده است: کتاب النکاح:

«العزل عن الحرة لا يجوز الا برضاها، فمن عزل بغير رضاها اثم، و كان عليه نصف عشر دية الجنين عشرة دانير، 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 الفرقة وأخبارهم وطريقة الاحتياط.»<sup>۱</sup>

کتاب الدیات:

«إذا عزل الرجل عن زوجته الحرة بغير اختيارها فإن عليه عشرة دانير، و خالف جميع الفقهاء في ذلك. دليلنا اجماع الفرقة و اخبارهم.»<sup>۲</sup>

مراد از «جميع الفقهاء» فقهای عامه است.

#### اشکال: شهرت جواز عزل

اما بسیاری از فقها مسئله را عنوان نکرده، و اکثر کسانی که عنوان کرده‌اند فتوا به جواز داده‌اند و قائلین به حرمت، اندک هستند.<sup>۳</sup> 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 فتوای دیگران هم چنین

۱. الخلاف، ج ۴، ص ۳۵۹.

۲. الخلاف، ج ۵، ص ۲۹۳.

۳. در مطالب قبل، شهرت جواز عزل اثبات شد و بیان شد برخی مانند مرحوم کلینی، ابن جنید، صدوق و سائر فتوا به جواز عزل داده‌اند.

بوده است.

همان‌گونه که خود مرحوم شیخ در کتاب الحج از خلاف می‌نویسد:  
 «اذا كان لولده مال روى أصحابنا أنه يجب عليه الحج و يأخذ منه  
 قدر كفايته و يحج به و ليس للابن الامتناع منه و خالف جميع  
 الفقهاء أى العامة فى ذلك. دليلنا الأخبار المروية فى هذا المعنى  
 من جهة الخاصة قد ذكرناها فى الكتاب الكبير و ليس فيها ما  
 يخالفها تدل على إجماعهم على ذلك»<sup>۱</sup>

بدهی 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 فتوا ندهند.

خلاصه، نمی‌توان با کبریات کلی که صغرای آن را خود شیخ تعیین کرده، و به  
 سبب آن دعوی اجماع کرده، موافقت کرد.

**بطلان انتساب «ادعای اجماع بر استحباب ترک عزل» به شیخ طوسی**  
 صاحب جواهر نیز اجماع محکی توسط شیخ طوسی را رد 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  
 ترک عزل کرده است نه تحریم آن.<sup>۲</sup>

اما این مطلب اخیر صحیح نیست. در کتاب النکاح خلاف، به حرمت تصریح  
 شده<sup>۳</sup> و در دیات خلاف فرموده: «علیه عشرة دنانیر»<sup>۴</sup> و از این عبارت، استحباب  
 ترک عزل فهمیده نمی‌شود.<sup>۵</sup> همچنان‌که از عبارت دیات مختلف الشيعة نیز

۱. الخلاف، ج ۲، ص ۲۵۰؛ رک: كشف القناع عن وجوه حجة 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 ترک عزل) را با مختار شیخ اشتباه گرفته باشد  
 (الخلاف، ج ۴، ص ۳۵۹، مسألة ۱۴۳: «العزل عن الحرة لا يجوز إلا برضاها، فمتى عزل بغير رضاها أثم،  
 و كان عليه عشر دية الجنين عشرة دنانير. و للشافعي فيه قولان: أحدهما: أنه محظور لا يجوز - مثل ما

چنین مطلبی قابل برداشت نیست و علامه در مختلف، فتوای شیخ در نکاح خلاف و دیات خلاف را نقل می‌کند<sup>۱</sup> 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 می‌شود. این دلیل بر دو مقدمه استوار است:

مقدمه اول: ثبوت دیه در عزل.

مقدمه دوم: ملازمه بین ثبوت دیه و ثبوت حرمت.

مقدمه اول (ثبوت دیه در عزل) و بررسی ادله آن

برای اثبات مقدمه اول ممکن است به دو دلیل تمسک شود.

دلیل اول: روایت یونس بن عبدالرحمن و ابن فضال

دلیل اول، روایتی از امیر المؤمنین علیه السلام در باب دیات است.<sup>۲</sup>

علی بن ابراهیم عن أبيه عن ابن فضال و محمد بن عيسى عن يونس جميعا قالا: «عرضنا كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين عليه السلام على أبي الحسن عليه السلام فقال هو صحيح وكان مما فيه أن أمير المؤمنين عليه السلام جعل دية الجنين مائة دينار ... وأفتى عليه السلام في مني الرجل يفرغ عن عرسه فعزل عنها الماء ولم يرد ذلك نصف خمس المائة عشرة دانائير ...»<sup>۳</sup>

قلناه - غیر آنکه لایوجب الدیه. و المذهب: أن ذلك مستحب، و ليس بمحذور. دلیلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم، و طريقة الاحتیاط».

۱. مختلف الشیعة، ج ۹، ص ۴۲۷.

۲. ر.ک: تحریر الأحکام، ج ۳، ص ۴۲۶؛ نهاية المرام، ج ۱، ص ۶۰؛ كشف اللثام، ج ۷، ص ۲۷۰.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۲۸۵، ج ۹.

نقل روایت در کافی چنین است:

و بهذا الإسناد عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «جعل دية الجنين مائة دينار و جعل مني الرجل إلى أن يكون جنينا خمسة أجزاء ... و أفتى عليه السلام في مني الرجل يفرغ من عرسه فعزل عنها الماء و لم يرد ذلك نصف

**اشکال دلالی: عدم تعدی از مورد روایت (افزاع اجنبی) به مقام**  
 بر مضمون این روایت در مورد خودش، سید مرتضی ادعای اجماع کرده<sup>۱</sup> و فقهای

خمس المائة عشرة دنانیر... (الکافی، 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 ابيه عن ابن فضال و محمد بن عیسی عن یونس جميعا قالوا: «عرضنا كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين عليه السلام على أبي الحسن الرضا عليه السلام فقال: هو صحيح» (الکافی، ج ۷، ص ۳۳۰، ح ۱).  
 در تهذیب نیز این روایت با همین دو سند نقل شده است (تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۲۸۵، ح ۹؛ علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن فضال و محمد بن عیسی عن یونس جميعا قالوا: «عرضنا كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين عليه السلام على أبي الحسن عليه السلام فقال: هو صحيح و كان ممّا فيه أنّ أمير المؤمنين عليه السلام جعل دية الجنين مائة دينار...»

سند سوم: سندی با روایت ابو عمرو المتطّیب از امام صادق عليه السلام از طریق ظریف بن ناصح.  
 عذّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن ظريف عن ابيه ظريف بن ناصح قال حدثني رجل يقال له عبد الله بن أيوب قال حدثني أبو عمرو المتطّيب قال: «عرضته على أبي عبد الله عليه السلام قال: أفتنى أمير المؤمنين عليه السلام فكتب الناس فتياه و كتب به أمير المؤمنين إلى أمرائه و رؤوس أجناده فمما كان فيه إن أصيب شفر العين الأعلى فشتر فديته ثلث دية العين مائة دينار و ستة و ستون دينارا و ثلثا دينار...» (الکافی، ج ۷، ص ۳۳۰، ح ۲).

لذا مراد از «بالاسناد الاول» منحصرأ دو طریق اول (ابن فضال و یونس) نیست. مؤید این مدعا آن است که در اولین تعبیر به «بالاسناد الاول»، بخشی از روایت ظریف نیز نقل شده است:

«... فديتها مائة و ثلاثة و ثلاثون دينارا و ثلث دينار و إن أصيبت فشينت شينا قبيحا فديتها ثلاثمائة و ثلاثة و ثلاثون دينارا و ثلث دينار و ذلك نصف ديتها» و في رواية ظريف بن ناصح قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال: بلغنا أنّ أمير المؤمنين عليه السلام فضلها لأنها تمسك الطعام مع الإنسان فلذلك فضلها في حكومته» (الکافی، ج ۷، ص ۳۳۲).

نقل فقیه، مشابه همین سند سوم کافی (روایت ظریف) است (کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۷۵، ح ۵۱۵).  
 روی الحسن بن علی بن فضال عن ظريف بن ناصح عن عبد الله بن أيوب قال حدثني الحسين الزّاسني عن ابن أبي عمير الطّبيب قال: «... و جعل للتطّعة عشرين دينارا و هو الرجل يفرغ عن عرسه فيلقى نطفته و هي لا تزيد ذلك فجعل فيها أمير المؤمنين عليه السلام عشرين دينارا الخمس...» و البته با نقل دیگری از تهذیب که تلفیقی از نقل سند اول و سند دوم کافی است بسیار نزدیک است (تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۲۹۵، ح ۲۶)؛ رک: توضیح الأسناد المشکلة، ج ۲، ص ۳۴۷-۳۴۸.

درهرحال، به دلیل وجود عبدالله بن ایوب در سند که مجهول است، روایت ظریف بن ناصح معتبر نیست؛ اما روایت ابن فضال و یونس معتبر است؛ لذا عمده 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.<sup>۱</sup>

**دلیل دوم:** وجود روایتی دیگر برای حکم به دیه

ممکن است گفته شود که نظر فقها در اثبات دیه به روایت دیگری است که در کتب حدیثی موجود ذکر نشده است. وجود این روایت مستقل، از کلمات برخی فقها روشن می‌گردد، و بعید نیست که کلمات شیخ هم به همین ناظر باشد.

**شواهد وجود روایت دیگر در عبارات فقهاء**

ابن ادریس می‌نویسد: «من افزع رجلا و هو علی حال الجماع فعزل عن امرأته کان علیه دية ضیاع النطفة عشرة دنایر...»<sup>۲</sup> و پس از بیان مطالبی می‌فرماید:

«و قد روي أنه إذا عزل الرجل عن زوجته الحرة بغیر اختیاریها کان علیه عشر دية الجنین یسلم اليها و هذه رواية شاذة لا یعول علیها و لا یلتفت اليها لأن الاصل براءة الذمة، و لأننا قد بینا أن العزل عن الحرة مکروه، لیس بمحظور.»<sup>۳</sup>

۱. طبق برخی نسخ کافی شریف «و لم ترد» به جای «و لم یرد» آمده است (الکافی (دار الحدیث)، ج ۱۴، ص ۴۶۱) که منطبق با نقل فقیه است؛ زیرا طبق نقل فقیه دو تعبیر «و هی لا ترید ذلک» و «و لم ترد ذلک» به کار رفته است (کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۷۶ و ۷۷).

از سوی دیگر به جای تعبیر «یفرغ» در بسیاری از نسخ کافی «یفرغ» آمده که ممکن است به صورت معلوم خوانده شود. در برخی از همین نسخ، «و هی لا ترید» آمده که طبق آن می‌توان به وجوب دیه بر شوهر قائل شد (ر.ک: کشف الرموز، ج ۲، ص ۶۷۷). و اگر «یفرغ» مجهول خوانده شود و «لا یرید» یا «لم یرد» در روایت آمده باشد، با این معنا مناسب است که زن یا اجنبی سبب عزل شده باشد. مرحوم مجلسی فرموده است: «قوله لعنه: "یفرغ عن عرسه" علی بناء الفاعل أي یعزل الرجل المنی و لا ترید المرأة ذلک فیعطیها عشرة دنایر أو علی بناء المفعول أي تفعل المرأة أو اجنبی غیرها ما یصیر سببا للعزل، و الرجل لا یرید ذلک. و فی الفقیه: و هی لا ترید ذلک فیؤید الأول، و فی التهذیب: و هو لا یرید فیؤید 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. السرائر، ج ۳، ص ۴۱۸.

۳. السرائر، ج ۳، ص ۴۱۸-۴۱۹.

ایشان با اینکه در مسئلهٔ افزاع، فتوا به 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 می‌نویسد: «و من افزع رجلا مجامعا یزید الانزال فعزل فعليه عشر دية الجنین»، پس از آن آورده: «و روی آنه إذا عزل عن امرأته الحرّة کرها فعليه لها مثل ذلك.»<sup>۱</sup>

فاضل آبی - شاگرد محقق حلّی - در کتاب کشف الرموز برای اثبات دیه به دو روایت تمسک می‌کند؛ یکی روایت افزاع (همان روایت ابن فضال و یونس) و دیگری روایت خاص مسئله. ایشان می‌گویند: «وفی اخرى، لا یعزل عن الحرّة إلا یاذنها فإن عزل فعليه عشرة دنائیر، و قال المتأخر هذه رواية شاذة لا عمل له فلا دية.»<sup>۲</sup> در مختلف هم عبارتی دارد که نشان از روایت مستقل است. ایشان از مقنعه چنین نقل می‌کند:

«إذا عزل الرجل عن زوجته الحرّة بغير اختيارها فإنّ عليه عشر دية الجنین یسلّمه إليها و هی عشرة دنائیر علی ما جاء به بعض الحديث.»<sup>۳</sup>

جمله «علی ما جاء به بعض الحديث» در نسخ موجود مقنعه نیست؛ بنابراین یا در نسخه علامه از مقنعه وجود داشته، یا ضمیمه‌ای است که علامه حلّی بر عبارت مفید افزوده، و به هر حال از آن برمی‌آید که شیخ مفید یا علامه حلّی به وجود روایتی در خصوص مسئلهٔ عزل معتقداند.

از عبارت مبسوط و خلاف و نهایی هم شاید همین معنا استفاده گردد. در مبسوط چنین آمده است:

«إن كانت تحتها مملوكة جاز له أن یعزل بغير أمرها بلاخلاف وإن كانت زوجة فإن كانت أمة كان له العزل أيضا وإن كانت حرة فإن أذنت له فلا بأس وإن لم تأذن فهل له العزل علی وجهین أحدهما

۱. الجامع للمشائخ، ص ۶۰۳.

۲. استاد بالله: مراد از متأخر در اصطلاح فاضل آبی، ابن ادریس است که عصر وی قریب به عصر اوست.

۳. کشف الرموز ج ۲، ص ۶۷۷.

۴. مختلف الشیعة، ج ۹، ص ۴۲۷-۴۲۸.

لیس له ذلك وهو أظهر في رواياتنا لأنهم أوجبوا في ذلك كفارة...»

از ظاهر این عبارت شاید استفاده شود که روایتی وجود دارد که با این تفصیل خاص كفارة را لازم کرده؛ لذا این روایت نمی‌تواند روایت افزاع باشد، بلکه روایت مستقلی است.

در خلاف در کتاب نکاح چنین آمده است:

«العزل عن الحرة لا يجوز إلا برضاها فمن عزل بغير رضاها أثم و كان عليه نصف عشر دية الجنين عشرة دنانير دليلنا اجماع الفرقة و أخبارهم و طريقة الاحتياط.»<sup>۲</sup>

و در کتاب الدیات می‌نویسد: «و كذلك إذا عزل عن زوجته الحرة بغير اختيارها فإنَّ عليه عشرة دنانير ... دليلنا اجماع الفرقة و أخبارهم.»<sup>۳</sup>  
و در نهایت می‌گوید: «إذا عزل الرجل عن زوجته الحرة بغير اختيارها كان عليه عشر دية الجنين يسلمه اليها على ما روي في الاخبار.»<sup>۴</sup>  
از مجموع این عبارات ممکن است انسان مطمئن شود که روایتی دیگر نزد علمای گذشته بوده که به دست ما نرسیده است. بسیاری از کتاب‌ها تا زمان شهید اول وجود داشته ولی پس از آن کسی از آنها مستقیماً مطلبی نقل نمی‌کند. به احتمال قوی منشأ نابودی این‌گونه کتاب‌ها، حمله تیمور بوده که بعد از شهید اول رخ داده است.<sup>۵</sup> در حمله تیمور، ایران و شام که دو مرکز عمده کتاب‌های دینی بوده‌اند،

۱. المبسوط، ج ۴، ص ۲۶۷.

۲. الخلاف، ج ۴، ص ۳۵۹.

۳. الخلاف، ج ۵، ص ۲۹۳.

۴. النهاية (شيخ طوسي)، ص ۷۷۹.

۵. تاریخ وفات شهید اول، سال ۷۸۶ هجری قمری بوده است:

أمل الأمل، ج ۱، ص ۱۸۲: «و كانت وفاته سنة ۷۸۶: أعيان الشيعة، ج ۱۰، ص ۶۰: «و رأيت في آخر نسخة مخطوطة من كتاب البيان للشهيد ما صورته: قتل المصنف بدمشق في رجة القلعة مما يلي سوق الخيل ضحى ۶۰ يوم الخميس ناسع شهر جمادي الأولى سنة ۷۸۶ و صلب و بقي معلقاً هناك إلى قرب العصر ثم انزل و أحرق اه و عن خط ولده أبي طالب محمد على ظهر إجازته [إجازة] أبيه لابن الخازن ما صورته: استشهد والذي الإمام العلامة كاتب الخط الشريف شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مكي بن محمد بن حامد شهيداً حريقاً بعده بالنار يوم الخميس ناسع جمادي الأولى سنة ۷۸۶ و كل 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. می توان گفت عبارات علما که از آن ثبوت روایت مستقل صراحتاً استفاده می شود، سه کتاب است؛ سرائین ادریس<sup>۱</sup>، جامع یحیی بن سعید<sup>۲</sup> و کشف الرموز فاضل آبی<sup>۳</sup>.

فعل بر حبة 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:

تسلیة المجالس، ص ۹۳۰: «سلطان زین العابدین بن شاه شجاع، بعد از پدر بجای او نشست. میان او و پسر عمش شاه یحیی و عمش سلطان ابو یزید مخالفات و منازعات دست داد. چون در شهر سنه تسع و ثمانین و سبعمائه امیر تیمور گورکان بعراق عجم آمد و در اصفهان قتل عام کرد و از آنجا متوجه شیراز شد جمهور آل مظفر بخدمتش پیوستند مگر شاه منصور بن مظفر که در شوشتر بود» و ص ۹۳۷: «امیر تیمور از ماوراء النهر بقصد تسخیر خراسان بحدود هرات نزول فرمود و در محرم سنه ثلاث و ثمانین و سبعمائه هرات را بعد از قتال و جدال بگرفت و ملکغیاث الدینرا بفرمان امیر تیمور با پسرش ملک محمد بقتل رسانیدند».

مفتاح السعادة و مصباح السيادة، ج ۲، ص ۴۸: «و لما توفي الأمير تیمور في شعبان سنة سبع و ثمانمائة، خرج من بلاد ما وراء النهر، فوصل الى خراسان ...»

صبح الأعشى، ج ۷، ص ۳۳۰: «و من هذه المملكة انساب علی بلاد ایران حتی استولی علی جمیعها، و سار الی بلاد الهند فاستولی علیها ثم طاح الی الشام في سنة ست و ثمانمائة و عاث فسادا».

۱. السرائر، ج ۳، ص ۴۱۸.

۲. الجامع للشرائع، ص ۶۰۳.

۳. کشف الرموز، ج ۲، ص ۶۷۷.





جهت همسان سایر روایات نیست<sup>۱</sup>، ولی با استنباط همراه نیست، به خلاف کتاب نهایی و مقنعه که چه بسا با استنباط همراه باشد، و لذا خود نمی تواند مستند روایی تلقی گردد.

به هر حال از آنجا که شیخ طوسی در تهذیب که شرح مقنعه است، روایت مستقلی در ثبوت دیه عزل نقل نکرده، نمی توان 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 می گوید: «هذه رواية شاذة لا يعول عليها»<sup>۲</sup>. صاحب ریاض پس از اشاره به ادعای اجماع کتاب خلاف بر ثبوت دیه - که ایشان آن را ذاتاً حجت می داند<sup>۳</sup> - افزوده است که این اجماع منقول، با ادعای ابن ادریس نسبت به شذوذ روایت تعارض کرده و در نتیجه نمی توان اجماع منقول شیخ را پذیرفت؛ زیرا مراد از روایت شاذ، بالاتفاق روایتی است که یا اصلاً قائل نداشته یا قائل به آن اندک باشد، و روایتی که در مسائل محلّ ابتلا مانند عزل، مورد فتوای هیچ فقیهی نبوده یا فتوا دهندگان به آن، نادر کالمعدوم باشند، شرط حجیت را ندارد و از ادله اعتبار خبر واحد، حجیت آن ثابت نمی شود.<sup>۴</sup>

کلام ابن ادریس علاوه بر ریاض در کتب دیگر همچون جواهر نیز مورد توجه واقع شده است.<sup>۵</sup>

۱. استاد رحمته الله: 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 کرده اند که به دلیل عدم ربط آن با این بحث، از ذکر آن خودداری شد.

۲. السرائر، 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 جهة غير متوجه إلا على القول بعدم حجية الإجماع المنقول بخبر الأكاد، و لكنه خلاف التحقيق، سيما إذا احتف بالقرآن، مثل الشهرة العظيمة القديمة» (ریاض المسائل، ج ۵، ص ۲۹۷).

۴. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۶۳.

۵. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۱۳.

### پاسخ: شهرت قوی و جواب دیه در قدماء

ولی کلام صاحب ریاض بسیار عجیب است؛ زیرا شهرت بسیار قوی در ثبوت دیه قبل از زمان ابن ادریس و پس از آن تا زمان ابن فهد حلی وجود داشته است.

پیش از ابن ادریس، مفید در مقنعه<sup>۱</sup>، ابوالصلاح حلبی در کافی<sup>۲</sup>، شیخ طوسی در خلاف<sup>۳</sup>، مبسوط<sup>۴</sup> و نهایه<sup>۵</sup>، ابن حمزه<sup>۶</sup>، ابن زهره (که تقریباً معاصر ابن ادریس است) در غنیه، حکم به لزوم دیه کرده‌اند، بلکه او بنابر رسم خود دعوی اجماع هم کرده است.<sup>۷</sup>

پس از ابن ادریس هم غالب فقها به لزوم دیه فتوا داده‌اند، مانند علامه حلی در ارشاد<sup>۸</sup>، قواعد<sup>۹</sup> و تلخیص<sup>۱۰</sup>.

حتی برخی از فقها اصل دیه را مسلم انگاشته‌اند، همچون محقق حلی 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.<sup>۱۱</sup>

علامه نیز در کتاب نکاح تحریر<sup>۱۲</sup> اصل دیه را مسلم دانسته، ولی در دیات تحریر در ثبوت دیه تردید کرده است.<sup>۱۳</sup>

۱. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۷۶۳.

۲. الکافی فی الفقه، ص ۳۹۲.

۳. الخلاف، ج ۴، ص ۳۵۹.

۴. المبسوط، ج ۴، ص ۲۶۷.

۵. النهایة (شیخ طوسی)، ص ۴۸۲ (که در آنجا حکم به کراهت عزل نموده) و ص ۷۷۹ (که در آنجا حکم به لزوم دیه نموده است).

۶. الوسيلة، ۴۵۶.

۷. غنیة النزوع، ص ۴۱۵.

۸. إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۵.

۹. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۵۰.

۱۰. تلخیص المرام، ص ۱۹۴.

۱۱. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۴.

۱۲. تحریر الأحکام، ج ۳، ص ۴۲۶.

۱۳. تحریر الأحکام، ج ۳، ص ۶۲۷.

فاضل مقداد در نکاح تنقیح فرموده است: «على القول بالتحريم لا كلام في وجوب دية النطفة عشرة دانير يعطيها المرأة وكذا على القول بالكراهية.»<sup>۱</sup> و در كتاب الديات اين كتاب درباره ثبوت ديه مي‌گويد: «و عليه الفتوى.»<sup>۲</sup> فاضل آبي در كتاب الديات، وجوب ديه را به اكثر نسبت داده و خود بدان مایل شده است.<sup>۳</sup>

به هر حال، قبل از اين ادریس، قائل صريح به عدم ثبوت ديه يافت نشد. از سيد مرتضی فتاوی در اين زمينه نقل نشده و عنوان مسئله در كتب موجود ايشان ديده نمی‌شود.

تنها کسی که كلام وی ممکن است ظاهر در عدم ديه تلقی گردد سَلار در مراسم<sup>۴</sup> است؛ زیرا متعرض ثبوت ديه نشده، ولی آن هم صريح در اين امر نیست؛ زیرا عدم تعرض به اين مسئله در كتاب موجزی همچون مراسم همانند عدم تعرض علامه در تبصره<sup>۵</sup> دليل بر حکم ايشان به عدم نیست، لذا علامه در كتب ديگر خود به ثبوت ديه فتوا داده است.

البته پس از اين ادریس، محقق حلّی در المختصر النافع<sup>۶</sup> و كتاب الديات شرائع<sup>۷</sup>، فاضل آبی<sup>۸</sup>، علامه در مختلف<sup>۹</sup>، ابن فهد در مقتصر<sup>۱۰</sup>، محقق کرکی در جامع المقاصد<sup>۱۱</sup>،

۱. التنقیح الرائع، ج ۳، ص ۲۵.

۲. التنقیح الرائع، ج ۴، ص ۵۲۲.

۳. كشف 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. كشف الرموز، ج ۲، ص ۱۰۷.

۹. مختلف الشيعة، ج ۹، ص ۴۲۸-۴۲۷.

۱۰. المقتصر من شرح المختصر، ص ۲۲۷.

۱۱. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۵۰۵-۵۰۶.

شهید ثانی در مسالك<sup>۱</sup> و روضه<sup>۲</sup>، صاحب مدارک در نهاية المرام<sup>۳</sup>، فیض کاشانی در مفاتیح<sup>۴</sup>، سبزواری در کفایه<sup>۵</sup>، علامه مجلسی در مرآة العقول<sup>۶</sup>، محدث بحرانی در حدائق<sup>۷</sup>، صاحب ریاض<sup>۸</sup>، نراقی در مستند<sup>۹</sup>، صاحب جواهر<sup>۱۰</sup> و شیخ انصاری در کتاب النکاح<sup>۱۱</sup> 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 بپذیریم؛ 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 مبنا را 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. مسالك الأتھام، ج ۷، ص ۶۵.
۲. الروضة البهتة، ج ۳، ص ۱۵۶.
۳. نهاية المرام، ج ۱، ص ۶۰.
۴. مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۸۸.
۵. كفاية الأحكام، ج ۲، ص ۸۸.
۶. مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۳۱۵.
۷. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۸۸-۸۹.
۸. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۶۳.
۹. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۷۶-۷۷.
۱۰. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۱۳.
۱۱. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۷۲-۷۳.

## مقدمه دوم: ملازمه بین دیه و تحریم

حال با فرض ثبوت دیه، آیا ملازمه بین ثبوت دیه و حرمت وجود دارد؟

### اقوال فقها در ملازمه بین دیه و تحریم

ابن ادریس قائل به ثبوت ملازمه بین ثبوت دیه و تحریم است؛ زیرا در ردّ ثبوت دیه، به مکروه بودن عزل تمسک کرده است.<sup>۱</sup> این مطلب از مسالک<sup>۲</sup> هم استفاده می‌شود. صاحب مدارک نیز در نهایه المرام<sup>۳</sup> از فتوای محقق حلی به ثبوت دیه با اینکه قائل به جواز عزل است، تعجب کرده که نشان از ثبوت ملازمه در نزد صاحب مدارک دارد. از حدائق<sup>۴</sup> و یکی از عبارات جواهر<sup>۵</sup> نیز این ملازمه استفاده می‌گردد. ولی جماعتی دیگر از بزرگان همچون فاضل آبی در کشف الرموز<sup>۶</sup>، علامه در مختلف<sup>۷</sup>

۱. السرائر، ج ۳، ص ۴۱۸-۴۱۹.

۲. مسالک الأفهام، ج ۷، ص ۶۵.

۳. نهایه المرام، ج ۱، ص ۶۰.

۴. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۸۹.

۵. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۱۳: «فمن الغریب ما فی المتن والقواعد من الحكم بالدية مع القول بالجواز».

صاحب جواهر چند سطر قبل از این عبارت فرموده است: «وجوب الدية لا يقتضي الحرمة»؛ لذا ممکن است اشکال شود که در این عبارت، ایشان صریحاً منکر ملازمه شده است. اما در پاسخ می‌توان گفت: این کلام صاحب جواهر با قطع نظر از ادله اثباتی است؛ لذا ایشان بعد از این عبارت فرموده است: «علی أنه قد یناقش فیہ بعدم ظهور الخبر المزبور فیما نحن فیہ، و عدم جواز القیاس بعد فقد النص، و الاعتبار القاطع و نحوهما مما یجدي فی التنفیح خصوصاً بعد وضوح الفرق بین جنایة الوالد والأجنبي و المعارضة بظاهر النصوص المجوزة المشتملة علی «أنه ماؤه یضعه حیث شاء» و نحو ذلك مما هو ظاهر أو صریح فی عدم استحقاق الزوجة علیه شینا ... فمن الغریب ما فی المتن والقواعد من الحكم بالدية مع القول بالجواز ...»

لذا ایشان کلام تحقیق خود را با تعبیر «علی أنه قد یناقش» آغاز کرده است و فرموده: با وجود روایات جواز عزل نمی‌توان وجوب دیه را پذیرفت؛ زیرا روایات مذکور بالملازمه دال بر عدم وجوب دیه است؛ بنابراین، ایشان بین جواز عزل و عدم وجوب دیه، ملازمه قائل است و به همین دلیل فرموده است: «... فمن الغریب ما فی المتن والقواعد من الحكم بالدية مع القول بالجواز ...».

۶. کشف الرموز، ج ۲، ص ۶۷۷.

۷. مختلف الشیعة، ج ۹، ص ۴۲۸.

مجلسی اول در روضه المتقین<sup>۱</sup>، فاضل اصفهانی در کشف اللثام<sup>۲</sup> ملازمه را انکار کرده اند.

**دلیل انکار ملازمه:** اعم بودن دیه از عقوبتی و جبرانی

دلیل انکار ملازمه، مطلبی است که نظیر آن در باب کفارات وجود دارد؛ زیرا کفاره بر دو قسم است:

• قسم اول: کفاره عقوبتی (مانند کفاره افطار در ماه رمضان)؛ این کفاره در هنگام معذور بودن شخص به جهتی همچون نسیان ثابت نیست. کفاره عقوبتی ملازم با حرمت است.

• قسم دوم: کفاره جبرانی؛ که برای جبران نقص پدید آمده در عمل است؛ همچون فدیة افطار برای پیر، مرضعه و مریض. در این گونه موارد، با اینکه انسان معذور است، کفاره ثابت است؛ بلکه گاه، انسان مأمور به کاری است با این حال کفاره لازم می شود؛ همچون کفاره تظلیل در باب حج که به جهت اضرار شدید، گاهی تظلیل لازم می شود؛ 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 عقوبتی؛ لذا ثبوت دیه اعم از دیه عقوبتی است و نمی توان به اعم، برای اثبات اخص استدلال کرد؛ پس ملازمه ای 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 می شود 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، فدیة 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 می شود که عزل (اختیاراً) حرام است. البته جعل کفاره همواره علامت تعزیر و عقوبت نیست؛ زیرا قطعاً در مورد امثال مضطر و ناسی، جعل کفاره برای جبران است.

۱. روضه المتقین، ج ۸، ص ۳۲۷.

۲. کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۷۰.

### دلیل سوم تحریم عزل: مخالفت عزل با حکمت نکاح (استیلا)

دلیل سوم برای اثبات حرمت عزل، تمسک به حکمت نکاح است.

#### تقریب استدلال و تأیید آن با روایت مفصل

از جمله وجوهی که برای تقریب حرمت عزل گفته شده، آن است که عزل با حکمت نکاح، استیلا و بقای نسل، منافات دارد؛ لذا باید آن را حرام دانست.<sup>۱</sup> مؤید این وجه، روایت مفصل بن عمر در کتاب هدایه حسین بن حمدان خصیبی (حضینی) است. مفصل به امام صادق علیه السلام می گوید که: «من مطالبی از شما درباره متعه شنیده ام که می خواهم آنها را بر شما عرضه کنم.» سپس حضرت می فرماید: «هفتاد خصوصیت در متعه وجود دارد.» و آنگاه، ویژگی ها را به ترتیب و به طور مفصل بر می شمارد. از جمله در قطعه ای از روایت آمده است:

«... وَ رَوَيْنَا عَنْكُمْ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ إِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ الزَّوْجَةِ وَ الْمَتْعَةِ بِهَا أَنَّ الْمَتْعَةَ لَهُ أَنْ يَعْزَلَ عَنِ الْمَتْعَةِ وَ لَيْسَ لِلزَّوْجِ أَنْ يَعْزَلَ عَنِ الزَّوْجَةِ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَ هُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾. وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَ يُهْلِكَ الْخَرْثَ وَ النَّسْلَ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ.»<sup>۲</sup>

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 عاقله چنین استدلالی بیان شده باشد (مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۱۱۳).  
۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۴۷۸.

در کتاب الهدایة الکبری (چاپ بیروت، انتشارات بلاغ)، نیز با همین مضمون و عبارات مشابه، این تعبیر آمده است؛ اما در نقل بحار از کتاب الهدایة تفاوتی وجود دارد و چنین نقل شده است: بحار الأنوار، ج ۱۰۰، ص ۳۰۵: «و قول امیر المؤمنین علیه السلام: «لعن الله ابن الخطاب فلولاه ما زنى إلا شقى أو شقى لأنه كان يكون للمسلمين غناء في المتعة عن الزنا ثم تلاه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَ هُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾. وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَ يُهْلِكَ الْخَرْثَ وَ النَّسْلَ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ»؛ 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 زنا است؛ لذا ارتباطی با عزل نطفه ندارد. خصوصاً که اولاً آیه شریفه مناسب با عزل نطفه ندارد، بلکه مناسب با مصادیقی دارد که موجب هلاک نسل و حرث و فساد عام است، و ثانیاً در مورد کسی است که خصومت او از همه شدیدتر است ﴿أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾



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 موقت که جنبه رسمی نداشته و حالت مخفی دارد، این اشکال مطرح نیست.

#### اشکال اول: منحصر نبودن غرض نکاح در استیلا

اما نکاح تنها به غرض استیلا صورت نمی‌گیرد و تنها فایده آن بقای نسل نیست؛ بلکه ثمرات زیادی بر آن مرتب 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 مزبور 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 تحریمی شود.

#### اشکال سوم: عدم تنافی عزل فی الجملة با استیلا

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 فسادى در قرآن با چنین تعبیری که شمولیت و وسعت در آن متبادر است «سعى فی الأرض..» سازگار نیست، رابعاً درباره کسی است که تولیت و مسئولیت و منصبی دارد. خامساً در مقابل این شخص کسی را مطرح کرده که «يُشْرِى نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ»؛ لذا این درباره کسی صادق است که قدرت و منصبی دارد و در جامعه تأثیرگذار است و لذا در برخی اخبار، این آیه را بر اوّلی و دومى تطبیق کرده اند (تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۰۰، ح ۲۸۷: عن الحسين بن بشار قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن قول الله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُغْنِيكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ قال: فلان و فلان، ﴿وَيُهْلِكُ الْخَزْنَ وَالنَّسْلَ﴾ النسل هم الذرية و الحرث الزرع»؛ رک: إرشاد القلوب، ج ۲، ص ۳۰۴). با توجه به این مطالب، علاوه بر اشکال پنجم (ضعف سند روایت مفضل) که استاد رحمته 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 روينا عنكم أنكم قلتم إن الفرق بين الزوجة و المتمتع بها أن المتمتع له أن يعزل عن المتعة و ليس للزوج أن يعزل عن الزوجة»، مورد تردید جدی خواهد بود.

فرزندى به وجود نیايد، بلکه محل کلام، عزل به صورت قضیه جزئیه است.

**اشکال چهارم:** عدم مطلوبیت استیلا 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 استیلا قطعاً مطلوب نیست؛ بلکه شاید در جواز و مشروعیت آن هم شبهه شود، پس با استحباب استیلا که دائمی نیست نمی توان 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 کرده اند.<sup>۱</sup>

### دلیل چهارم تحریم عزل: تضييع مال بودن عزل

دلیل چهارم برای اثبات حرمت عزل، تمسک به حرمت تضييع مال است.

#### تقريب استدلال: مالیت نطفه و حرمت اتلاف مال

تقریبی دیگر برای قول به حرمت عزل، که از تقریب پیشین بهتر و کم اشکال تر به نظر می رسد، آن است که: اگرچه تهیه مال برای اشخاص الزامی نیست؛ ولی اتلاف و ضایع کردن مال موجود هم جایز نیست و نِعَم الهی مانند جاه و مقام و مال را نمی توان عمداً ضایع نمود. بر این اساس، با آن که وقاع بدون انزال بالاتفاق جایز است، ولی از آنجا که نطفه چیزی ارزشمند و مال به شمار می رود، اتلاف آن مانند تضييع سایر اموال و منافع، ناروا و غیر عقلایی و در نتیجه حرام است.  
در واقع این دلیل از یک صغرا (عزل، اتلاف شیء با ارزش 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.

۱. رجال النجاشی، ص ۶۷.

اشکال اول: علت تامه نبودن عزل برای انتفاء ولادت

اولاً، 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،<sup>۱</sup> 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.<sup>۲</sup>

روایات دالّ بر عدم تأثیر عزل در عدم ولادت فرزند

در روایات خاصه چنین آمده است:

أبو علی الأشعری عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن ابن  
أبی عمیر عن عبد الرحمن الحدّاء عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «کان  
علی بن الحسین علیه السلام لا یری بالعزل بأساً فقرأ هذه الآية ﴿وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ  
مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكَ  
قَالُوا بَلَىٰ﴾ فكلّ شيء أخذ الله منه الميثاق فهو خارج وإن كان علی  
صخرة صماء».<sup>۳</sup>

۱. این کلام به این معنا نیست که بدون وجود اسپرم از طریق معجزه جنین تشکیل شود؛ بلکه مراد این است که چه بسا حتی در صورت عزل به جهت وجود اسپرم در مایع غیر منی نیز جنین تشکیل شود و تعبیر روایات مثل «وإن كان علی صخرة صماء» در روایت آنی (عبد الرحمن) ظاهراً تعبیری کنایی است و به معنای تعطیلی اسباب نیست.

۲. توضیح بیشتر: کلام استاد علیه السلام ناظر به بحثی در مسئله قضا و قدر است. برخی در تأثیر اموری مانند دعا و صدقه - بلکه امور عادی همچون معالجه - در رفع بیماری اشکال کرده‌اند 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 می‌سازد؛ 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 تحقق شیء بی تأثیر باشد. طبق روایات، عزل از اموری است که در استیلا نقشی ندارد.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۵۰۴، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۹، ح ۳.

برخی اخبار عاقله 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.»<sup>۱</sup>

عن أبي سعيد: «إن رجلاً قال يا رسول الله إن لي جارية وأنا أعزل عنها وأنا أكره أن تحمل وأنا أريد ما يريد الرجال وإن اليهود تحدث أن العزل المؤودة الصغرى قال: كذبت يهود، لو أراد الله أن يخلقه ما استطعت أن تصرفه.»<sup>۲</sup>

با توجه به تکذیب یهود در این روایت، چنین به نظر می آید 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 إن لي جارية أطوف عليها وأنا أكره أن تحمل. فقال: «اعزل عنها إن شئت فإنه سيأتيها ما قدر لها». قال فلبث الرجل ثم أتاه فقال إن الجارية قد حملت. قال قد أخبرتك أنه سيأتيها ما قدر لها.»<sup>۳</sup>

عن ابن محيريز قال: «دخلت المسجد فرأيت أبا سعيد الخدری فجلست إليه فسألته عن العزل فقال أبو سعيد خرجنا مع رسول الله ﷺ في غزوة بنى المصطلق فأصبنا سبياً من سبى العرب فاشتھينا النساء واشتدت علينا العزبة وأحببنا الفداء فأردنا أن نعزل ثم قلنا نعزل ورسول الله ﷺ بين أظهرنا قبل أن نسأله عن ذلك

۱. سنن أبي داود (چاپ دار الکتاب العربی)، ج ۲، ص ۲۱۸، ح ۲۱۷۲.

۲. سنن أبي داود (چاپ دار الکتاب العربی)، ج ۲، ص ۲۱۸، ح ۲۱۷۳.

۳. سنن أبي داود (چاپ دار الکتاب العربی)، ج ۲، ص ۲۱۸، ح ۲۱۷۵؛ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۶۴، رقم ۱۳۴.

در صحیح مسلم ج ۲، ص ۱۰۶۰ «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 الکبری (نسائی)، ج ۳، ص ۳۰۷، ح ۵۴۸۶ و ۵۴۸۷ و السنن الکبری (بیهقی)، ج ۷، ص ۳۷۲-۳۷۵، ح ۱۴۳۳-۱۴۳۱۵ و مانند آن نقل شده است.

فسألناه عن ذلك فقال: ما عليكم أن لا تفعلوا ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة إلا وهى كائنة.<sup>۱</sup>

همین روایت در عوالی الثّالی چنین آمده است:

«روى أبو سعيد الخدرى أيضا بينا نحن عند رسول الله ﷺ إذ قام رجل من الأنصار فقال يا نبي الله إنا نصيب سبایا و نحب الأثمان كيف ترى من العزل فقال رسول الله ﷺ وإنکم لتفعلون ذلك لا علیکم أن لا تفعلوا فإنها ليست نسمة كتب الله أن تخرج إلا وهى خارجة.»<sup>۲</sup>

از پیامبر ﷺ سؤال شده که ما در تمتعات از این اُسرء که ملک ما هستند، آیا حق عزل داریم؟<sup>۳</sup> در این روایت حضرت ﷺ می فرمایند که اگر شما عزل نکنید، مشکلی برای شما پیش نمی آید «لا علیکم ان لا تفعلوا»؛ زیرا عزل نمی تواند مانع تحقق اراده الهی بر استیلا گردد. لحن روایت بر کراهت 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 استیلا 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 منشأ ولادت فرزند نیست؛ پس دلیل چهارم حرمت عزل (حرمت اتلاف مال)، بر فرض 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 اتلاف شی با ارزش

اما اشکال کبروی اول از این ناحیه است که قبح اتلاف مال، قبح فعلی عقلی

۱. سنن أبی داوود (چاپ دار الکتاب العربی)، ج ۲، ص ۲۱۸، ح ۲۱۷۴.

۲. عوالی اللّالی، ج ۱، ص ۱۱۲.

۳. استاذ ﷺ: 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 قبح اتلاف نطفه در کار نیست. بنابراین، عزل همانند «نابود 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، عقلاً قبیح نیست.<sup>۱</sup>

مؤید عدم تمامیت کبرای این دلیل، آن است که در برخی موارد، اتلاف نطفه صدق می‌کند ولی قطعاً عزل جایز است، همچون عزل در آیه 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 صحت کبرای فوق است.

جواز عزل در این موارد مؤید است نه دلیل؛ زیرا ممکن است کسی بگوید قبح اتلاف شیء با ارزش از قواعد عقلی اقتضایی است که قابل منع شرعی است و با عارض شدن ملاک اقوی، ملاک حرمت اتلاف شیء با ارزش از تأثیر می‌افتد. در مباحث سابق<sup>۲</sup>، درباره عناوین ثانویه که مانع از تأثیر ملاک‌های ذاتی هستند، گفته شد که حکم ظاهری 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 قبح عقلی اتلاف شیء با ارزش به ما نرسد، در مقام ظاهر باید حکم به حرمت کرد. حال که در موارد استثناء شده، دلیل بر جواز عزل وجود دارد، از قاعده عقلی فوق رفع ید می‌شود، ولی در سایر موارد که دلیل بر جواز به ما نرسیده است، باید

۱. برای تبیین بیشتر درباره مبنای این اشکال کبروی، 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 اجنبیه، معالجه؛ و مباحث خمس، معدن، ذیل عبارت «و المدار علی صدق کونه معدنا عرفا و إذا شک فی الصدق لم یلحقه حکمها فلا یجب خمسة من هذه الحیثیه بل یدخل فی أرباب المکاسب و یجب خمسة إذا زادت عن منونة السنة من غیر اعتبار بلوغ النصاب فيه» (العروة الوثقی، ج ۲، ص ۳۶۹).

طبق مقتضای عمل کرد و فتوا به حرمت داد.

البته با توجه به موارد بسیار جواز عزل، ثبوت اصل قاعده در اینجا محل تأمل است.<sup>۱</sup>

### 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 نمی‌شود.

### دلیل پنجم تحریم عزل: روایات

دلیل پنجم برای اثبات حرمت عزل، روایات ذیل است:

#### روایت اول: یعقوب جعفی (جعفری)

روی القاسم بن یحیی عن جده الحسن بن راشد عن یعقوب الجعفی قال سمعت أبا الحسن علیه السلام يقول: «لا بأس بالعزل في سته وجوه المرأة التي أيقنت أنها لا تلد والمستة والمرأة السليطة والبذية والمرأة التي لا ترضع ولدها والأمة».<sup>۲</sup>

مرحوم نراقی در مستند<sup>۳</sup> این روایت را با لحاظ مفهوم عدد از ادله تحریم قرار داده و سپس از آن جواب داده؛ ولی صاحب حدائق<sup>۴</sup> به همین روایت، بر جواز استدلال کرده است. ابتدا به بررسی سندی و سپس به بررسی دلالی این روایت پرداخته می‌شود.

۱. ظاهراً مراد این است که موارد متعدد تجویز شارع سبب می‌شود 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 آتی (روایت یعقوب جعفی) بیان شده است. یکی از موارد جواز عزل، فرضی است که زوجه راضی به عزل باشد و این فرض از عناوین ثانوی مانند ضرورت نیست تا گفته شود حکم اقتضایی عقل به دلیل تجویز شارع، فعلی نشده است.

۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۴۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۵۲، ح ۴.

۳. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۷۵.

۴. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۸۷.

## بررسی سندی و راه‌های اعتبار بخشی آن

مسالك به سند این روایت اشکال کرده است<sup>۱</sup>. سند روایت تا قاسم بن یحیی صحیح است<sup>۲</sup> ولی در سند این روایت دو بحث وجود دارد:

• بحث اول: وثاقت قاسم بن یحیی و جدّ 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 شکل آمده) مصخف جعفری است؛ زیرا «یعقوب جعفی» در جایی دیده نشده، ولی یعقوب جعفری، یعقوب بن جعفر بن ابراهیم الجعفری است که حسن بن راشد، از وی روایت دارد<sup>۳</sup>، و همین روایت در عیون<sup>۴</sup> و خصال<sup>۵</sup>

۱. مسالك الأقدام، ج ۷، ص ۶۵.

۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۹۰: «و ما کان فیہ عن القاسم بن یحیی فقد رویته عن أبي؛ و محمد بن الحسن علیه السلام عن سعد بن عبد الله؛ و الحمیري جميعا عن أحمد بن محمد بن محمد بن عیسی، و ابراهیم بن هاشم جميعا عن القاسم بن یحیی؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۲۷۸، ح ۱۷: «حدّثنا أبي علیه السلام قال حدّثنا سعد بن عبد الله عن محمد بن عیسی بن عبید عن القاسم بن یحیی عن جدّه عن یعقوب الجعفری قال سمعت أبا الحسن علیه السلام...».

۳. نام کامل این راوی «یعقوب بن جعفر بن ابراهیم بن محمد الجعفری» است (المحاسن، ج ۲، ص ۶۳۱، ح ۱۱۳؛ ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۱۹۰) و در چند روایت از کافی با همین لقب «الجعفری» آمده است، دو مورد با نام «یعقوب بن جعفر بن ابراهیم الجعفری» (الکافی، ج ۵، ص ۴۸، ح ۴؛ و ج ۶، ص ۵۵۰، ح ۳؛ الکافی (دار الحديث)، ج ۹، ص ۴۶۲، ح ۴؛ و ج ۱۳، ص ۲۹۹، ح ۳) و در دو مورد با نام «یعقوب بن جعفر الجعفری» (الکافی، ج ۱، ص ۱۲۵، ح ۱؛ الکافی (دار الحديث)، ج ۱، ص ۳۱۰، ح ۱؛ الکافی، ج ۱، ص ۳۰۸، ح ۵؛ الکافی (دار الحديث)، ج ۲، ص ۶۵، ح ۵).

۴. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۲۷۸، ح ۱۷: حدّثنا أبي علیه السلام قال حدّثنا سعد بن عبد الله عن محمد بن عیسی بن عبید عن القاسم بن یحیی عن جدّه عن یعقوب الجعفری قال سمعت أبا الحسن علیه السلام یقول: «لا بأس بالعزل فی سته ووجه المرأة التي أیقنت أنها لا تلد و المسنة و المرأة السلیطة و البذیة و المرأة التي لا ترضع ولدها و الأمة».

۵. الخصال، ج ۱، ص ۳۲۹، ح ۲۲: حدّثنا أبي علیه السلام قال حدّثنا سعد بن عبد الله عن محمد بن عیسی عن القاسم بن یحیی عن جدّه عن یعقوب الجعفری قال سمعت أبا الحسن علیه السلام یقول: «لا بأس بالعزل فی سته ووجه المرأة التي أیقنت أنها لا تلد و المسنة و المرأة السلیطة و البذیة و المرأة التي لا ترضع ولدها و الأمة».



با لفظ جعفری آمده که همین صحیح است.<sup>۱</sup>  
 به هر حال وثاقت یعقوب جعفری نیز نیاز به بررسی دارد.  
 از سه راه ممکن است سند این روایت تصحیح شود:  
 راه اول: اثبات وثاقت قاسم، حسن و یعقوب.  
 راه دوم: انجبار ضعف سند به عمل اصحاب.  
 راه سوم: فتوای مرحوم صدوق با استناد به این روایت.

راه اول: اثبات وثاقت قاسم بن یحیی و حسن بن راشد و یعقوب بن جعفر  
 ابتدا راه اول که اثبات وثاقت قاسم بن یحیی، حسن بن راشد و یعقوب بن جعفر  
 است، بررسی می شود.

ادله وثاقت قاسم بن یحیی و حسن بن راشد  
 دو دلیل ممکن است در اثبات قاسم و حسن مطرح شود.

دلیل اول: تمسک به وثاقت رجال کامل الزیارات و تفسیر قمی  
 دلیل اول این است که این دو نفر در اسناد کامل الزیارات<sup>۲</sup> و تفسیر علی بن ابراهیم<sup>۳</sup>

۱. معجم رجال الحديث، ج ۲۱، ص ۱۶۴، رقم ۱۳۷۸۲.

۲. کامل الزیارات، النص، ص ۱۰، ۸۰، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۹۱، ۱۹۸.

۳. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۱۵؛ و حدّثنی أبی عن حمید بن شعیب عن الحسن بن راشد قال قال أبو عبد الله علیه السلام: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَحَبَّ أَنْ يَخْلُقَ الْإِمَامَ أَخَذَ شَرْبَةً مِنْ تَحْتَ الْعَرْشِ مِنْ مَاءِ الْعَرْشِ أَعْطَاهَا مَلَكًا فَسَقَاهَا إِيَّاهُ فَمِنْ ذَلِكَ يَخْلُقُ الْإِمَامَ، فَإِذَا وَلَدَ بَعَثَ اللَّهُ ذَلِكَ الْمَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ أَنْ يَكْتُبَ بَيْنَ عَيْنَيْهِ «وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَغَدَلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّيِّعُ الْغَلِيْبُ» فَإِذَا مَضَى ذَلِكَ الْإِمَامَ الَّذِي قَبْلَهُ رَفَعَ لَهُ مَنَارًا يَبْصُرُ بِهِ أَعْمَالَ الْعِبَادِ، فَلِلَّذَلِكَ يَحْتَجُّ بِه عَلَى خَلْقِهِ».

این مضمون توسط ابن راشد در کافی شریف و تأویل الآيات 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: محمد بن یحیی عن محمد بن الحسين عن موسى بن سعدان عن عبد الله بن القاسم عن الحسن بن راشد قال سمعت أبا عبد الله علیه السلام يقول: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا أَحَبَّ أَنْ يَخْلُقَ الْإِمَامَ أَمَرَ مَلَكًا فَأَخَذَ شَرْبَةً مِنْ مَاءِ تَحْتَ الْعَرْشِ فَيَسْقِيهَا إِيَّاهُ فَمِنْ ذَلِكَ يَخْلُقُ الْإِمَامَ فَيَمُكِّتُ أَرْبَعِينَ يَوْمًا وَلَيْلَةً فِي بَطْنِ أُمِّهِ لَا يَسْمَعُ الصَّوْتَ ثُمَّ يَسْمَعُ بَعْدَ ذَلِكَ الْكَلَامَ فَإِذَا وَلَدَ بَعَثَ ذَلِكَ الْمَلِكَ فَيَكْتُبُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ «وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَغَدَلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّيِّعُ الْغَلِيْبُ» فَإِذَا مَضَى الْإِمَامَ الَّذِي كَانَ قَبْلَهُ رَفَعَ لِهَذَا مَنَارٍ مِنْ نُورٍ يَنْظُرُ بِهِ إِلَى أَعْمَالِ الْخَلَائِقِ فِيهِذَا يَحْتَجُّ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ».

وجود دارند.

### اشکال: بطلان مبنای وثاقت رجال کامل الزیارت و تفسیر قمی

اما این دو مبنا ناتمام است؛ زیرا در مورد کامل الزیارات 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 عمده آن از تفسیر قمی است) و روشن هم نیست که مقدمه آن متعلق به علی بن ابراهیم باشد<sup>۱</sup> لذا مجرد آمدن نام راوی در اسناد موجود در این تفسیر، موجب توثیق وی نمی شود.

### دلیل دوم: توثیق مرحوم صدوق (أصَحُّ 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.<sup>۲</sup> این دلیل، کلام صدوق است که در باب «زیارة قبر ابی عبدالله الحسین بن علی بن ابی طالب (علیه السلام) المقتول بکربلا» روایت الحسن بن راشد را نقل کرده و می گوید:

«قد اخرجت فی کتاب الزیارات و فی کتاب مقتل الحسین بن علی

بن ابی طالب (علیه السلام) أنواعا من الزیارات و اخترت هذه لهذا الكتاب

لأنها أصَحُّ الروایات عندي من طریق الروایة و فیها بلاغ و کفاية.»<sup>۳</sup>

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 «أصَحُّ» بر أصَحُّ نسبی نه صحَّت مطلق

ممکن است گفته شود که از کلمه «أصَحُّ الروایات عندي» استفاده نمی شود که

تأویل الآیات نیز 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 یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۵۹۸.

مفَضَّل و مفَضَّل علیه هر دو صلاحیت اطلاق لفظ «صحیح» علی وجه الاطلاق را داشته باشند. اگر دو روایت هر دو ضعیف باشند ولی یکی از جهتی بر دیگری برتری داشته باشد، می‌توان گفت که روایت برتر از دیگری، اصح است؛ لذا ابن غضائری در ذیل عنوان حسن بن علی بن ابی حمزه می‌گوید: «ضعیف فی نفسه و ابوه أوثق منه»<sup>۱</sup>

**پاسخ:** وجود قرینه بر دلالت «اصح» بر صحت مطلق

اما در پاسخ می‌توان گفت در اینجا با توجه به روایات بسیار در باب زیارات امام حسین (علیه السلام) و با عنایت به وضع کتاب فقیه و تقید مرحوم صدوق به نقل روایات معتبر، می‌توان از این کلمه، اعتبار سندی روایت را نتیجه گرفت. با عنایت به این نکته، مراد از «اصح»، صحت از جهت متن زیارت نیز نیست؛ بلکه همان صحت سند مراد است.

**دلیل وثاقت یعقوب جعفری:** وجود او در اسناد تفسیر قمی

برای اثبات وثاقت یعقوب بن جعفر، ورود نام او در تفسیر قمی<sup>۲</sup> بنابر مبنای مرحوم آقای خوئی دلیل بر وثاقت اوست.

**اشکال:** بطلان مبنای وثاقت رجال تفسیر قمی

اما طبق نظر مختار، این مبنا 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 اعتنائی از علما بر طبق این روایت، ضعف سند را جبران می‌کند، هرچند مشهور بر طبق آن فتوا نداده باشند.

**اشکال اول:** عدم احراز عمل فقها به این روایت

اما مجرد فتوای پنج فقیه در شش کتاب به حرمت عزل<sup>۳</sup>، دلالت بر این ندارد که مستند همگی روایت یعقوب جعفری باشد، به ویژه با توجه به اینکه هیچ‌یک از

۱. الرجال لابن الغضائری، 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 حمزه، این روایت را به عنوان دلیل ذکر نکرده‌اند<sup>۱</sup> بلکه سال‌ها بعد، مرحوم نراقی در مستند، مفهوم این روایت را به عنوان وجهی برای اثبات حرمت برشمرده است.<sup>۲</sup>

### اشکال دوم: عدم جبر سند در صورت مخالفت مشهور

به علاوه، اگر عمل مشهور هم جابر ضعف سند باشد، عمل گروهی از علما در صورتی که مخالف مشهور فقها 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 حجّیت اخبار) مسدود است، با توجه به دلیل انسداد کبیر یا انسداد صغیر، ظنّ حجت می‌گردد و از عمل مشهور نسبت به یک روایت، برای ما ظنّ حاصل می‌گردد.

هیچ‌یک از این دو طریق در عمل گروهی از علما تمام نیست؛ زیرا عمل این عده از علماء، اطمینان‌آور نیست و اگر هم ظنی از آن حاصل شود، ظنّ ضعیفی است و دلیل انسداد هر ظنی را معتبر نمی‌سازد، بلکه تا لازم نباشد از ظنّ قوی به ظنّ ضعیف تعدی نمی‌شود. لذا برای اعتبار روایت تنها باید سند آن را تصحیح کرد.

۱. الوسيلة، ص ۳۱۴.

۲. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۷۵.

البته واضح است که مرحوم نراقی چنان‌که استاد<sup>علیه السلام</sup> 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 إنا عددنی أو وصفی، و شیء منهما لیس بحجة» که در بررسی دلالی این روایت مطرح و بررسی می‌شود؛ ولی در هر حال مرحوم نراقی از نظر سندی این روایت را مخدوش ندانسته است.

### راه سوم: فتوای 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<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup>. از نظر روش رجالی، صدوق سخت‌گیر است و چنین نبوده که هر حدیثی را بپذیرد و به سند آن اعتماد کند هر چند گاهی مرحوم صدوق و استادش 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 آن‌که فتوای 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 فتوای شیخ صدوق از اعتماد در امور غیر الزامی

اما این راه نیز قابل مناقشه است؛ زیرا فتوای مرحوم صدوق در صورتی نشانه اعتماد ایشان به اسناد روایت است که در احکام الزامی باشد؛ زیرا پذیرش مبنای تسامح در ادله سنن در میان قداما امری شایع بوده است؛ لذا صدوق در این مسئله، صحیح‌ه محمد بن مسلم را که دال بر جواز است، نیز نقل کرده<sup>۳</sup> و این نشان می‌دهد که وی در مسئله قائل به جواز بوده و خواسته با ذکر روایت جعفری مواردی را استثنا کند که یا اصلاً کراهت ندارند یا کراهت ضعیفی دارند. بلی اگر فتوای ایشان حرمت بود و از

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۴۳.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۴۸، رقم ۹۳۹؛ فهرست الطوسی، ص ۴۱۰.

۳. مرحوم صدوق در فقیه در «باب ما أحل الله ﷻ من النکاح و ما حرم منه» صحیح‌ه محمد بن مسلم را نقل کرده بدون اینکه روایت معارض را نقل کند (کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۲، ح ۴۴۹۴؛ و سأل محمّد بن مسلم أباً جعفر علیه السلام عن العزل قال: «الماء للزجل بصره حیث یشاء»).

حرمت یک استثنایی ذکر می‌کرد، نشانهٔ اعتماد ایشان به سند روایت بود.

#### نتیجه نهایی: ضعف سند روایت یعقوب

نتیجهٔ بررسی سندی این روایت آن است که روایت یعقوب جعفری از نظر سند قابل تصحیح نیست و لذا با فرض قبول دلالت آن، فقط به عنوان مؤید حرمت عزل قابل استناد است.

#### بررسی دلالتی

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 منطوق روایت، عدم وجود «بأس» در شش مورد و مفهوم آن، ثبوت «بأس» در غیر از شش مورد مذکور در روایت است، و وجود «بأس» دال بر تحریم عزل است.

#### اشکال: عدم حجیت مفهوم عدد و وصف

اما مرحوم نراقی در مستند<sup>۱</sup> و به تبع ایشان مرحوم آقای حکیم<sup>۲</sup> 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 تحدید

در پاسخ می‌توان گفت: هرچند عدد، وصف یا لقب، به نحو مطلق، مفهوم ندارد، ولی در مقام که مقام تحدید است، ظهور قوی در مفهوم دارد؛ زیرا متفاهم عرفی از تعبیر امام (علیه 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 تعبیری 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 و ائمه منحصر به دوازده نفراند.

۱. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۷۶.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۷۱.

بنابراین از کلام امام علیه السلام در حدیث می‌توان انحصار جواز عزل را به شش مورد مذکور استفاده کرد.

### پاسخ دوم: وجود مفهوم فی الجملة در روایت

اگر دلالت روایت بر مفهوم به نحو سالبه کلیه نیز انکار شود، دلالت روایت بر مفهوم به نحو سالبه جزئی به راحتی نمی‌توان انکار کرد. این روایت کالصریح است که جواز عزل در همه موارد نیست و اگر در تمام موارد عزل جایز بود «لا بأس بالعزل» را مقید به «فی ستة وجوه» نمی‌کردند، خصوصاً که متعارف موارد مباشرت، 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، «بأس» 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 دال بر انحصار باشد؛ به این بیان که به عنوان مثال هنگامی که در تعابیر فقها گفته می‌شود: «المشهور کذا» 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 ندارد 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: «لا بأس بالعزل فی ستة وجوه»، گویا می‌فرمایند: «الجانز 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 مواضع شده بود و به باقی موارد نظر نبود، عبارت مناسب این بود: «لا بأس بالعزل فی وجوه، منها...»

**اشکال عام بر همه تقاریب سه گانه: 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 مبتین تالی فاسد و عواقب 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 عواقب سوء وجود دارد، مثل آنکه موجب می شود بسیاری از اعمال، مقبول خداوند واقع نشود، یا تنزل رتبه پیدا شود؛ لذا کلمه «بأس» وضعاً در اعم از تالی فاسدهای تحریمی و تنزیهی به کار می رود. البته اگر علی وجه الاطلاق در موردی اثبات بأس شد، بعید نیست که مراد، بأس تحریمی باشد. مثلاً اگر در موردی ابتداءً بفرمایند: «شعر خواندن در روز جمعه بأس دارد» بعید نیست بالاطلاق، استفاده حرمت شود، و یا در بعضی از موارد، قرائنی وجود دارد که می بینیم سؤال از اصل جواز شده است، در اینجا اگر پاسخ داده باشند «فیه بأس» می فهمیم که یعنی جایز نیست و حرام است؛ زیرا در پاسخ سؤال، به کلی گویی اکتفا نمی شود، بلکه مطابق سؤال جواب داده می شود و این تطابق اقتضاء می کند که بأس دلالت بر تحریم کند. اما اگر ابتداءً علی وجه الاطلاق اثبات بأس نشود و کلام امام علیه السلام نیز در پاسخ به سؤال از جواز نباشد، در اینجا «بأس» قاصر از دلالت بر تحریم است.

لذا در جایی که معلوم است سائل، حکم اصل مسئله را می داند و فقط از برخی فروع آن سؤال می کند، مثلاً می پرسد که «شعر خواندن در مدائح و مرثی ائمه علیهم السلام چه حکمی دارد؟» اگر امام علیه السلام بفرمایند «لا بأس»، معلوم می شود 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 می فهمد و نفی بأس را نیز به همان معنا می فهمد، یعنی اگر اصل مسئله حرمت باشد، در فرع مورد سؤال، نفی بأس دلالت بر نفی حرمت دارد و اگر اصل مسئله کراهت باشد، نفی بأس دلالت بر نفی



کراهت دارد.

به بیان دیگر، در این مورد و مواردی که با قرائن فهمیده می‌شود که حکم اصل مسئله نزد سائل یا نزد عموم مخاطبین معلوم بوده است، «لا بأس» به همان معنای معلوم به کار رفته است، یعنی آن تالی فاسد و عواقب سوئی که در اصل مسئله موجود است (و سائل یا مخاطبین می‌دانند) در این فرض و این فرع وجود ندارد. حال اگر آن تالی فاسد حرمت باشد، نفی حرمت و اگر کراهت باشد، نفی کراهت استفاده می‌شود؛ لذا در چنین مواردی «لا بأس» اعم از نفی تحریم و تنزیه خواهد بود و خود کلمه، دلالتی بر هیچ‌یک 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 تنزیهی است، بیان نشده و ساکت است.

روایت دوم: صحیحۀ محمد بن مسلم

الحسین بن سعید عن صفوان عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام أنه سئل عن العزل فقال: «أما الأمة فلا بأس وأما الحرّة فإني أكره ذلك إلا أن يشترط عليها حين يتزوجها.»<sup>۱</sup>

اشکالی در سند این روایت نیست.

بررسی دلالتی

ولی دلالت روایت نیازمند بررسی است.

مراد از تعبیر «أکره»

درباره اینکه مراد از تعبیر «فإني أکره» چیست، سه نظر وجود دارد:

- نظر اول: کراهت مصطلح؛ شهید ثانی فرموده که «کره» همان مفهوم مصطلح کراهت (تنزیه) است و اگر گاهی در معنای تحریم به کار رود، از

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۷، ح ۴۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۵۱، ح ۱.

باب مجاز و به سبب وجود قرینه است.<sup>۱</sup> عده‌ای از فقها<sup>۲</sup> همین روایت را دلیل بر کراهت عزل شمرده‌اند.

**نقد نظریه اول:** برخی<sup>۳</sup> گفته‌اند، این نظر قابل مناقشه است؛ زیرا کراهت به معنای لغوی - که در روایات هم به همان معنای لغوی به کار رفته - به مفهوم مبعوض بودن است. مثلاً اینکه گفته می‌شود فلانی این کار را «عن کُره» انجام داده، مراد انجامش با اکراه و بغض است. معلوم نیست که این مبغوضیت، مبغوضیت تنزیهی باشد؛ همچنانکه تحریم هم، از آن استفاده نمی‌شود.

• **نظر دوم:** مبغوضیت تحریمی (حرمت)؛ برخی فقها بر آن هستند که عند الاطلاق، از کراهت مبغوضیت تحریمی یعنی حرمت استفاده می‌شود و تنها با وجود قرینه می‌توان از این معنا دست برداشت و آن را حمل بر معنای مصطلح کراهت نمود. علامه در تذکره دلیل تحریم عزل را همین روایت آورده است<sup>۴</sup> و همچنین مرحوم آقای خوئی تعبیر کراهت را ظاهر در تحریم می‌داند<sup>۵</sup>. در برخی منابع فقهی از جمله ایضاح<sup>۶</sup> و مستند<sup>۷</sup> 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 کراهت مصطلح بدون قرینه به قدری زیاد است که نمی‌شود گفت بر خلاف معنای موضوع له به کار رفته است. و اگر کسی بگوید لفظ کراهت برای حرمت وضع نشده است، لکن معنای

۱. الروضة البهیة (چاپ مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۱۵۶.

۲. مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۳۰۳؛ کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۶۹؛ کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۷۲.

۳. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۸۸؛ مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۷۱.

۴. تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۶.

البته ایشان در تذکره نه قول به تحریم و نه قول به کراهت 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.

### 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 در پاسخ تفصیل می‌دهند و می‌فرمایند: «أما الأمة فلا بأس» معلوم می‌شود که در عزل از حره، «بأس» هست و از سوی دیگر، نفی بأس، ظهور در نفی حرمت دارد؛<sup>۴</sup> همچنان‌که وجود بأس دال بر حرمت است و

۱. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۱۲۶.

۲. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۸۸.

۳. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۷۵-۷۶.

۴. زیرا سؤال از جواز عزل است نه فروع مسئله، و در چنین شرایطی کلام امام علیه السلام ظهور در جواز دارد، چنان‌که استاد در اشکال عام بر تقاریب سه گانه روایت یعقوب جعفری بیان فرمود.

از تعابیر فقها برمی آید که این نکته نزد آنان مسلم و مفروغ عنه بوده است، به طوری که مثلاً مرحوم نراقی<sup>۱</sup> و آقای حکیم<sup>۲</sup> در روایت قبلی، دلالت «فیہ بأس» را بر حرمت پذیرفته اند ولی گفته اند روایت یعقوب جعفری دلالت بر مفهوم «فیہ بأس» ندارد. لذا در روایت مورد بحث نیز با توجه به تعبیر «نفی بأس» درباره آیه و تقابل آن با حکم حرّه، می توان گفت که عزل از حرّه حرام است و معنای «اکره» در ذیل حدیث هم ذاتاً اعم از حرمت و کراهت است؛ ولی به قرینه صدر روایت، مراد کراهت تحریمی است؛ پس صدر روایت، دال بر حرمت است و ذیل روایت هم حرمت را نفی نمی کند؛ 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 کراهت حرمت باشد، به چه دلیل تصرف در ذیل، مقدم بر تصرف در صدر باشد؟ یعنی ممکن است به جای اخذ به ظهور «لا بأس» در صدر و حمل کراهت در ذیل بر معنای تحریم، گفته شود «بأس» در صدر - که ظاهر در تحریم است - به قرینه کراهت در ذیل، حمل بر معنای اعم شود، و قهراً «لا بأس» نفی اعم خواهد بود. به عبارت دیگر، چون کراهت در ذیل، ظاهر در معنای اعم (جامع مغوضیت) است، در صدر نیز همین جامع نفی شده است؛ لذا در مورد آیه بغضی 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 هیچ کدام 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.<sup>۳</sup>

۱. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۷۵.

۲. مستمسک العروة الوثقی، 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 کراهت اصطلاحی نیز وضعی نیست تا گفته شود از ظهور اطلاقی بأس در تحریم به قرینه ظهور وضعی کراهت باید رفع ید کرد. به علاوه اصل مبنای تقدم ظهور وضعی بر ظهور اطلاقی ناتمام است.

اشکال دوم: تفاوت تعبیر «اکره ذلک» با تعبیر «یکره ذلک»

اشکال دوم آن است که تعبیر «اکره ذلک» مانند «یکره» نیست تا گفته شود چون «یکره» در لسان روایات بر اعم از کراهت اصطلاحی و حرمت اطلاق می‌شود، در مقابل «لا بأس» که قرار گرفت متعین در حرمت و وجود بأس می‌شود، بلکه تعبیر «اکره ذلک» در روایت با «لا بأس» تقابل ندارد و بر کراهت اصطلاحی حمل می‌شود و بر حرمت بالخصوص یا اعم از کراهت و حرمت حمل نمی‌شود.

پاسخ: دلالت قوی تعبیر «اکره ذلک» بر حرمت

اما این اشکال، صحیح نیست و تعبیر «اکره ذلک» نه تنها ظهور روایت در حرمت را ضعیف نمی‌کند بلکه آن را تقویت نیز می‌کند؛ زیرا با رجوع به کلمات قدما روشن می‌شود انتساب کراهت به افراد، نشانگر فتوای آنها به کراهت است؛ مثلاً وقتی می‌گویند «و کره مالک» یعنی: «أفتی مالک بالکراهة» و در این روایت که حضرت فرموده‌اند: «فأنا أکره ذلک» یعنی «أفتی أنا بالکراهة» و انتساب کراهت به حضرت نشانه فتوای ایشان در مقابل عامه است و با توجه به اینکه عامه تا زمان حضرت صادق علیه السلام قائل به کراهت اصطلاحی عزل بوده‌اند، کراهت را متشخص در حرمت می‌کند.

اشکال به پاسخ: رفع ید از ظهور با توجه به روایات دیگر

اما این پاسخ قابل مناقشه است؛ زیرا اگرچه ظهور قرینه فوق و اختصاصی بودن حکم امام علیه السلام صحیح است یعنی حضرت در مقابل فقهای عامه، یک حکم ویژه‌ای صادر کرده‌اند؛ اما این قرینه، روایت را نص نمی‌سازد و با توجه به نص روایات دیگر که دالّ بر جوازند، باید از این ظهور رفع ید کرد و به گونه‌ای این تعبیر امام علیه السلام را بر خلاف ظهور آن توجیه کرد. بدین بیان که در روایاتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره عزل، تعبیر «الوَادُ الْخَفِي»<sup>۱</sup> به کار رفته بود؛ لذا جای این توهّم بوده است که حال که پیامبر صلی الله علیه و آله این کار را تحریم کرده‌اند و بعضی از فقهای عامه متأخر همچون شافعی در بعضی از اقوالش<sup>۲</sup> و احمد در ظاهر کلامش به استناد همین مطلب از

۱. تذکره الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۶.

۲. این تعبیر به معنای «زنده به گور کردن مخفی» است (المحیط فی اللغة، ج ۹، ص ۳۹۶).

۳. الخلاف، ج ۴، ص ۳۵۹.

پیامبر اکرم ﷺ، حکم به تحریم داده‌اند که نشان از وجود چنین قولی در زمان امام باقر یا امام صادق علیه‌السلام دارد، چگونگی است که ائمه معصومین علیه‌السلام که فرزندان پیامبرانند، به این حکم عمل نمی‌کنند؟<sup>۱</sup> لذا محتمل است که حضرت می‌خواسته‌اند 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 کراهت می‌خواسته‌اند 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. المحلی بالآثار ج ۹، ص ۲۲۴: «وصح المنع منه عن جماعة كما رؤينا عن حماد بن سلمة عن عبيد الله بن عمر عن نافع: أن ابن عمر كان لا يعزل، وقال: لو علمت أحدا من ولدي يعزل لنكته. قال أبو محمد: لا يجوز أن ينكل على شيء مباح عنده. ومن طريق الحجاج بن المنهال نا أبو عوانة عن عاصم بن بهدلة عن زر بن حبیش أن علي بن أبي طالب كان يكره العزل.

ورؤينا أيضا من طريق شعبة عن عاصم عن زر عن علي نا يونس بن عبد الله نا أحمد بن عبد الله بن عبد البصير نا أحمد بن خالد نا محمد بن عبد السلام الخشنی نا محمد بن بشار نا يحيى بن سعيد القطان نا سليمان التيمي عن أبي عمرو الشيباني عن عبد الله بن مسعود أنه قال في العزل: هي الموءودة الخفية

ورؤينا هذا الخبر من طريق سعيد بن منصور قال: نا معتمر بن سليمان التيمي حدثني أبو عمرو الشيباني عن ابن مسعود أنه قال في العزل: هي الموءودة الصغرى

وبه إلى محمد بن بشار نا عبد الرحمن بن مهدي نا شعبة نا زيد بن خمير عن سليمان بن عامر قال: سمعت أبا أمامة الباهلي يقول وقد سئل عن العزل؟ فقال: ما كنت أرى مسلما يفعله

ومن طريق سعيد بن منصور نا هشيم نا ابن عون قال حدثني نافع عن ابن عمر قال: ضرب عمر على العزل بعض بنيه

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. المغني (ابن قدامة)، ج ۷، ص ۲۹۹: «وقال ابن عباس: تستأذن الحرة، ولا تستأذن الأمة».

۲. استاد شافعی و احمد بن حنبل هر دو متأخر از امام صادق علیه‌السلام می‌باشند؛ ولی با توجه به اینکه فقیهان بر خلاف اتفاق و تسلّم علماء فتوا نمی‌داده‌اند، علی القاعده برخی از فقهاء متقدم بر آنها که معاصر امام صادق علیه‌السلام یا متقدم بر آن حضرت بوده‌اند، چنین نظری داشته و لافل جای توهّم آن بوده است که حضرت که فرزند پیامبر اکرم ﷺ بوده‌اند بر خلاف عامه که به روایات حضرت رسول ﷺ پایبند نیستند، با استناد به این روایت بر خلاف تمام عامه فتوا به حرمت دهند.

به تحریم نکرده‌اند، و با توجه به این احتمال که یهود چنین تعبیراتی در مورد عزل داشته‌اند، لذا بعید نیست که روایت «الوآد الخفی» از اسرائیلیات باشد؛ لذا حکم امام به کراهت، ناظر به این جنبه باشد و نفی صدور روایت از ناحیه پیامبر کند.<sup>۱</sup>

### اشکال سوم: اراده اشمئزاز از کراهت

اشکال سوم این است که ممکن است مراد از «أکره ذلك» اشمئزاز نفسانی حضرت از این کار باشد؛ بنابراین این روایت دال بر حرمت نیست.

### پاسخ: تبعیت اراده ائمه علیهم‌السلام از اراده الهی

اما این اشکال صحیح نیست؛ زیرا نفسانیت ائمه علیهم‌السلام هم تابع اراده الهی است «وما یطق عن الهوی»<sup>۲</sup> بنابراین عزل مورد کراهت امام علیه‌السلام مربوط به مکلفین است، نه فعل شخصی امام علیه‌السلام. 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 مبتن 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 علیهم‌السلام هم برای فهمیدن حکم شرعی بوده است.

اگر گفته شود چرا ائمه علیهم‌السلام مختلف رفتار کرده، برخی عزل می‌کرده‌اند و برخی عزل نمی‌کرده‌اند، در پاسخ گفته می‌شود کراهت شرعی عزل، استثناهایی دارد و اختلاف سیره ائمه علیهم‌السلام به جهت اختلاف شرائط زمان بوده، مثلاً به جهت نامناسب بودن همسران عزل صورت می‌گرفته، همچون دختران امام کاظم علیه‌السلام که به نقلی ازدواج نکرده‌اند. اشاره به اختلاف حضرت داود و حضرت سلیمان (علی نبینا و آله و علیهما السلام) هم برای تفهیم همین معنا است.<sup>۳</sup>

۱. شاهد این مطلب روایتی از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در منابع عامه (سنن أبی داود (چاپ دار الکتب العربی)، ج ۳، ص ۴۹۸) است: «إِنَّ رَجُلًا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ لِي جَارِيَةً وَأَنَا أَعَزُّ عَنْهَا وَأَنَا أَكْرَهُ أَنْ تَحْمَلَ وَأَنَا أَرِيدُ مَا يَرِيدُ الرِّجَالُ وَإِنَّ الْيَهُودَ تَحَدَّثُ أَنَّ الْعَزْلَ الْمُؤَوَّدَةَ الصَّغِيرُ قَالَ كَذَبَتْ يَهُودُ، لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْلُقَهُ مَا اسْتَطَاعَتْ أَنْ تَصْرِفَهُ».

۲. النجم، ۳.

۳. اشاره به اختلاف این دو نبی مکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در روایت ابی بصیر از روایات تجویز عزل خواهد آمد.

روایت سوم: صحیحۀ دوم محمد بن مسلم

الحسن بن محبوب عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل المسلم يتزوج المجوسية فقال لا ولكن إن كانت له أمة مجوسية فلا بأس أن يطأها ويعزل عنها ولا يطلب ولدها»<sup>۱</sup>.  
چون تعبیر «المجوسية» در سؤال سائل آمده، لذا ممکن است امام عليه السلام به همین دلیل آن را در پاسخ درج کرده‌اند نه اینکه مجوسی بودن کنیز، در جواز عزل خصوصیت داشته باشد.

نقل کافی چنین است:

عده من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن محبوب عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام أيتزوج المجوسية قال لا ولكن إن كانت له أمة»<sup>۲</sup>.

این روایت به احتمال اقوی 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 مجوسی دارد تمتع از او اشکال ندارد و دیگر عزل در آن مطرح نشده است.

اشکال دلالی: 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.<sup>۳</sup>

روایت چهارم: روایات دعائم

در دعائم نیز، دو روایت دال بر حرمت عزل آمده است:

• روایت اول: عنه عليه السلام أنه قال:

«الوَدَّ الخفي أن يجامع الرجل المرأة فإذا أحس الماء نزعها منها فأنزله

۱. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۰۷، ح ۴۴۲۳؛ تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۲۱۲، ح ۶۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۵۴۳، ح ۱.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۵۷، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۵۴۳، ذیل ح ۱.

۳. در بررسی دلالت روایت یعقوب جعفری به تفصیل موارد ظهور «بأس» در حرمت بیان شد.



فیما سواها فلا تفعلوا ذلك فقد نهى رسول الله ﷺ أن يعزل عن الحرّة  
 إلّا بإذنها و عن الأمة إلّا بإذن سيدها يعني ﷺ إذا كان لها زوج لأنّ  
 ولدها يكون مملوكا للتسيد فلا يجوز العزل عنها إلّا بإذنه و كذلك  
 للحرّة حقّ في الولد فلا يجوز العزل عنها إلّا بإذنها فأما المملوكة  
 فلا بأس بالعزل عنها ولا يلتفت إلى إذنها في ذلك.<sup>۱</sup>

ظاهر «فلا تفعلوا» و ظاهر «فقد نهى رسول الله ﷺ» حرمت عزل است.

• روایت دوم: عن جعفر بن محمد ﷺ أنّه قال:

«لا بأس بالعزل عن الحرّة بإذنها و عن الأمة بإذن مولاه و لا بأس أن  
 يشترط ذلك عند التّكاح و لا بأس بالعزل من المرضع مخافة أن  
 تعلق فيضّر ذلك بالولد روي ذلك عن رسول الله ﷺ».<sup>۲</sup>

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:

**مطلب اول:** عدم وجود روایت معتبر دالّ بر حرمت عزل

اولاً، دلالت روایات معتبر سندی بر تحریم تام نیست و تنها روایت دعائم دلالتش  
 تام است ولی سند آن معتبر نیست؛ لذا روایت معتبر دالّ بر حرمت وجود ندارد.

**مطلب دوم:** امکان حمل اخبار حرمت بر کراهت با لحاظ اخبار جواز

ثانیاً، با فرض قبول تمامیت دلالت روایات معتبر بر حرمت، باید روایات جواز و  
 امکان جمع عرفی این دو دسته نیز بررسی شود و چنان که در اشکال بر دلیل ششم  
 خواهد آمد، جمع عرفی این دو دسته، حمل روایات حرمت بر کراهت است.

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۳۳، ح ۱۶۵۸؛ دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۲، ح ۷۷۷.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۳۴، ح ۱۶۵۸۷؛ دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۲، ح ۷۸۰.

### دلیل ششم تحریم عزل: ترجیح روایات حرمت (مخالف عامه) بر روایات جواز

با قطع 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<sup>۱</sup>، دو تعبیر «فیه بأس» و «لا بأس» جمع عرفی ندارند؛ زیرا نمی‌توان در یک کلام آن دو را با هم آورد؛ لذا در مقام، باید به اخبار علاجیه رجوع کرد. از سوی دیگر معظم عاقله تا زمان 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 کراهت را نقل کرده است<sup>۲</sup>. البته فرموده است که یکی از دو قول شافعی و ظاهر کلام احمد، قول به حرمت است<sup>۳</sup>. ولی این مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا شافعی<sup>۴</sup> دو سال پس از وفات امام صادق علیه السلام و احمد حنبل<sup>۵</sup> هم شانزده سال پس از وفات آن حضرت به دنیا آمده‌اند و نظر آنها مخّل به مطلب مذکور نیست و

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۴، ص ۲۴۴.

این مبنای آقای خوئی از آقای نایینی اخذ شده است و آقای خوئی نیز در اجود التقریرات آن را رد نکرده است (اجود التقریرات، ج ۱، ص ۵۳۶).

۲. تذکره الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۶.

۳. تذکره الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۶.

۴. التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، ص ۴۴: «ولد الشافعي في سنة خمسين ومائة ومات في آخر يوم من رجب سنة أربع ومائتين»؛ تاريخ العلماء النحويين، ص ۲۳۰: «مات سنة أربع ومائتين وله أربع وخمسون سنة»؛ تاريخ بغداد، ج ۲، ص ۶۸: «ولد الشافعي في سنة خمسين ومائة ومات في آخر يوم من رجب سنة أربع ومائتين».

۵. سير السلف الصالحين، ص ۱۰۵۳: «قال أحمد: ولدت سنة أربع وستين ومائة». با توجه به اینکه شهادت امام صادق علیه السلام سال ۱۴۸ قمری بوده (اثبات الوصية، ص ۱۸۹: «و كان عمر أبي عبد الله عليه السلام ستا وستين سنة. و قبض في سنة ثمان وأربعين ومائة من الهجرة و كان مولده في سنة ثلاث و ثمانين من الهجرة») 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 به مخالف عامه<sup>۱</sup> اقتضا می‌کند که روایات حرمت مقدم شود چنان‌که برخی از فقهای بزرگ<sup>۲</sup> قائل به حرمت شده‌اند.

### اشکال: تقدیم جمع عرفی بر رجوع به مرجحات

اما این بیان وقتی تمام است که جمع عرفی بین روایات جواز و حرمت ممکن نباشد؛ لذا باید ابتدا روایات کثیره مجوزه 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 کراهت است و نوبت به مرجحات نمی‌رسد.<sup>۳</sup>

### 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 الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶، ح ۱؛ و ص ۱۱۶، ح ۲۴؛ و ص ۱۱۸-۱۲۳، ح ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۴۲ و ۴۶.

۲. برای نمونه: المبسوط، ج ۴، ص ۲۶۷؛ الخلاف، ج ۴، ص ۳۵۹؛ اللمعة الدمشقیة، ص ۱۷۴.

۳. همان‌طور که استاد<sup>رحمه‌الله</sup> 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<sup>رحمه‌الله</sup> اشکال دیگری نیز وجود دارد؛ زیرا نفس اتصال، ممکن است قرینیتی ایجاد کند و منشأ این شود که عرف بین دو کلام جمع کند بر خلاف 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، صحیحه ابی عبد الرحمن الحذاء و موثق عبد الرحمن ابی عبد الله) صریح در ترخیص‌اند، روایات حرمت حمل بر کراهت خواهد شد.

### روایت اول: صحیحہ رفاعہ

ابن محبوب عن رفاعة قال<sup>۱</sup>:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام أشتري الجارية فربما احتبس طمئها من فساد دم أو ريح في الرحم فتسقى الدواء لذلك فتطمث من يومها أفيجوز لي ذلك وأنا لأدري ذلك من حبل هو أو من غيره فقال لي لا تفعل ذلك فقلت له إنه إنما ارتفع طمئها منها شهرا ولو كان ذلك من حبل إنما كان نطفة كنطفة الرجل الذي يعزل فقال لي إنَّ النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقه ثم إلى مضغة ثم إلى ما شاء الله وإنَّ النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم يخلق منها شيء فلا تسقها دواء إذا ارتفع طمئها شهرا و جاز وقتها الذي كانت تطمث فيه»<sup>۲</sup>

#### تقریب استدلال: تقریر ارتکاز جواز عزل در نزد سائل

تقریب استدلال به صحیحہ رفاعہ 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 كنطفة 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 را می‌توان از روایات مجوزه شمرد.

۱. سند کامل این روایت به قرینه روایت قبلی در کافی چنین است: «عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن رفاعة بن موسى التَّخَّاس قال: ...».

۲. الکافی، ج ۳، ص ۱۰۸، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۳۸، ح ۱.

**اشکال: عدم تنافی 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.

**توضیح مطلب:**

در عزل دو بحث وجود دارد:

• بحث اول: آیا عزل ذاتاً جایز است یا محرم؟

• بحث دوم: آیا عزل با حق زوجه تنافی دارد یا خیر؟ در نتیجه، عزل باید با

اجازه زوجه صورت گیرد یا بدون اجازه زوجه هم جایز است؟

آنچه روایت رفاعه بدان ناظر است، جواز ذاتی عزل است و این امر، منافات با وجود حق زوجه در این مورد ندارد. در روایت رفاعه، امام علیه السلام 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 - چنان‌که خواهد آمد - بالاجماع عزل جایز است و در فرض شرط یا رضایت زوجه نیز چنین است؛ بنابراین، از روایت رفاعه 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 رفاعه برداشت نمی‌شود.

### روایت دوم: صحیحۀ محمد بن مسلم

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن العلاء عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن العزل فقال ذاك إلى الرجل يصرفه حيث شاء.»<sup>۱</sup> این روایت در فقیه به این صورت است: «سأل محمد بن مسلم أبا جعفر علیه السلام عن العزل قال الماء للرجل يصرفه حيث يشاء.»<sup>۲</sup> در هر حال، این روایت صحیح است.<sup>۳</sup>

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۰۴، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۷۱، ح ۱.

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۲، ح ۴۴۹۴.

۳. طریق مرحوم صدوق به محمد بن مسلم در مشیخه فقیه نیز طریق صحیحی است. کتاب من لایحضره

روایت سوم: موثق محمد بن مسلم به نقل یعقوب بن سالم

أحمد بن محمد العاصمی عن علي بن الحسن بن فضال عن علي بن أسباط عن عمه یعقوب بن سالم عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا بأس بالعزل عن المرأة الحرة إن أحب صاحبها وإن كرهت ليس لها من الأمر شيء»<sup>۱</sup>

بررسی سندی

کلینی از احمد بن محمد عاصمی - که ثقة است - روایت را نقل کرده است. علی بن حسن بن فضال فطحی، ثقة<sup>۲</sup> است. علی بن اسباط<sup>۳</sup> یا امامی و یا فطحی، ثقة است. یعقوب بن سالم<sup>۴</sup> ثقة و محمد بن مسلم هم عدل امامی است؛ لذا روایت موثق است.

روایت چهارم: موثق محمد بن مسلم به نقل علاء بن رزین

البرقی عن القاسم بن محمد عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام الرجل تكون تحته الحرة يعزل عنها قال ذلك إليه إن شاء عزل وإن لم يشأ لم يعزل»<sup>۵</sup>

الفقيه، ج ۴، ص ۴۲۴: «و ما كان فيه عن محمد بن مسلم الثقفی فقد رويته عن علي بن أحمد بن عبد الله ابن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن جده أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه محمد بن خالد، عن العلاء بن رزین، عن محمد بن مسلم».

۱. الکافي، ج ۵، ص ۵۰۴، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۵۰، ح ۴.

۲. رجال النجاشي، ص ۲۵۷، رقم ۶۷۶.

۳. علی بن اسباط فطحی بوده و برخی گفته اند از آن رجوع کرده است (رجال الکشي، ص ۵۶۳، رقم ۱۰۶۱؛ رجال النجاشي، ص ۲۵۲، رقم ۶۶۳).

۴. رجال النجاشي، ص ۴۴۹، رقم ۱۲۱۲.

۵. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۶۱، ح ۵۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۵۰، ح ۵.

### بررسی سندی: توثیق قاسم بن محمد جوهری

در سند روایت مراد از القاسم بن محمد، جوهری است<sup>۱</sup> که هرچند واقفی است<sup>۲</sup>

۱. به عنوان نمونه با مراجعه به کتاب‌های محاسن برقی، کافی، تهذیب و کتب شیخ صدوق، روشن است که محمد بن خالد برقی از جوهری با تصریح به نام او بسیار روایت نقل کرده است. از سویی جوهری نیز همانند علاء بن رزین 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 راوی کتاب کاسولا است:

رجال الطوسی، ص ۴۳۶، رقم ۷: «القاسم بن محمد الأصفهانی المعروف بكاسام 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، منقری باشد، اصفهانی مراد است؛ زیرا او راوی کتاب منقری است (کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۶۷: «و ما کان فیه عن سلیمان بن داود المنقری فقد رويته عن أبي عبد الله عن سعد بن عبد الله، عن القاسم بن محمد الأصفهانی، عن سلیمان بن داود المنقری المعروف بابن الشاذکونی»؛ رجال النجاشی، ص ۱۸۵، رقم ۴۸۸: «سلیمان بن داود المنقری أبو أيوب الشاذکونی بصري ليس بالمتحقق بنا غير أنه روی عن جماعة أصحابنا من أصحاب جعفر بن محمد عليه السلام و كان ثقة. له كتاب. أخبرناه عدة من أصحابنا عن محمد بن وهبان بن محمد قال: حدثنا أبو القاسم علي بن محمد بن كثير بن حمويه العسكري الصوفي قال: حدثنا أبو عبد الرحمن محمد بن أحمد الزعفراني عن القاسم بن محمد عنه به.»).

۲. رجال الطوسی، ص ۳۴۲، رقم ۱: «القاسم بن محمد الجوهری له كتاب واقفی.»  
استاد علیه السلام این احتمال را هم مطرح کرده است که شاید 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 یلق أباه عبد الله عليه السلام و هو مثل ابن أبي غراب و قالوا إنه كان واقفياً» (رجال الکشی، ص ۴۵۲، رقم ۸۵۳)؛ در حالی که نصر بن صباح از غلات است (رجال النجاشی، ص ۴۲۸، رقم ۱۱۴۹: «نصر بن صباح أبو القاسم البلخي غال المذهب. روی عنه الکشی له كتب 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 العزيز الکشي عنه.») و توثیقی ندارد.

از سویی دیگر، طبق نظر استاد علیه السلام 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 نیمی از آنها را به عنوان واقفی نام برده‌اند، از واقفه‌های اولیه باشند که بعداً مستبصر شدند، و لذا 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، ثقه است؛ زیرا حسین بن سعید راوی کتاب اوست؛ پس روایت، موثق است.

### روایت پنجم: موثق عبد الرحمن بن ابی عبد الله

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بکیر عن عبد الرحمن بن أبی عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العزل فقال ذاك إلى الرجل.»<sup>۱</sup>  
عبد الرحمن بن ابی عبد الله، همان عبد الرحمن بن میمون و از ثقات است<sup>۲</sup> و ابن فضال و ابن بکیر هم، هرچند که فطحی مذهب اند؛ ولی از ثقات اند؛<sup>۳</sup> لذا این روایت، موثق است.

### روایت ششم: صحیح ابی عبد الرحمن الحدّاء (أیوب بن عطية)

أبو علي الأشعري<sup>۴</sup> عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن ابن أبی عمير عن

۱. تنها در تهذیب بیش از ۲۰۰ روایت از او به واسطه حسین بن سعید نقل شده است؛ البته در برخی از اسناد، صفوان (برای نمونه: تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۲۵۷، ح ۳۸؛ و ص ۲۵۹-۲۶۰، ح ۴۸؛ و ج ۷، ص ۲۶۳، ح ۶۱) و ابن ابی عمیر (برای نمونه: تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۸۷، ح ۲۱۶) نیز از او روایت نقل کرده اند و طبق مبنای استاد علیه السلام این دلیل بر وثاقت خواهد بود؛ اما چنان که ایشان در برخی مباحث کتاب النکاح در ذیل مسائل شرائع (بررسی حق فسخ مرد در صورت معلوم شدن زانیه بودن 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 ۵۴، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۹، ح ۲.

۳. رجال الطوسی، ص ۲۳۶، رقم ۱۲۵؛ رجال النجاشی، ص ۳۰، رقم ۶۲.

۴. فهرست الطوسی، ص ۱۲۳، رقم ۱۶۴؛ و ص ۳۰۴، رقم ۴۶۴.

۵. توضیح بیشتر: در جامع احادیث الشیعة [ج ۲۰، ص ۲۱۲، ح ۳]، سند حدیث چنین است «محمد بن یحیی عن أبی علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار...» در حالی که محمد بن یحیی که محمد بن یحیی العطار است با ابو علي اشعري که همان احمد بن ادریس است در یک طبقه و هر دو از مشایخ بدون واسطه کلینی هستند و منشأ اشتباه 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 تعبیر 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 بدوی 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 عليه السلام قال:

«كان علي بن الحسين عليه السلام لا يرى بالعزل بأساً فقرأ هذه الآية: ﴿وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ قَالَ بَلَىٰ! فكل شيء أخذ الله منه الميثاق فهو خارج وإن كان على صخرة صماء».<sup>۲</sup>

**اثبات اعتبار سند با بیان احتمالات سه گانه در سند**

در این روایت تنها اعتبار عبد الرحمن الحذاء نیاز به بررسی دارد. بر مبنای وثاقت مشایخ ابن ابی عمیر می‌توان وثاقت وی را ثابت کرد. البته در سند اشکالی دیده می‌شود؛ زیرا ابن ابی عمیر و صفوان هر دو در یک طبقه بوده، بلکه صفوان اندکی تقدّم طبقه بر ابن ابی عمیر دارد، لذا روایت صفوان از ابن ابی عمیر بسیار بعید است. در حل این اشکال می‌توان احتمالاتی را مطرح کرد:

• احتمال اول: کلمه «عن» بعد از صفوان مصحّف «واو» بوده و ابن ابی عمیر معطوف بر صفوان است؛ لذا وجه دیگری برای اعتبار عبد الرحمن حذاء بر پایه اعتبار مشایخ صفوان پدید می‌آید.

• احتمال دوم: سند این روایت ممکن است چنین باشد: «... صفوان عن ابن عمیره و عبد الرحمن الحذاء عن ابی عبد الله عليه السلام»؛ زیرا احتمال اول مبتنی بر نسخه چاپی کافی (چاپ اسلامیّه) مطرح شد، در حالی که در اینجا نسخ مختلفی وجود دارد که احتمال دوم را مطرح می‌کند.<sup>۳</sup> مراد از

يعقوب تردید نمی‌کنند و این عدم توجه، باعث شده است که در جامع الاحادیث، محمد بن یحیی 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 هر چند که در کافی اسناد بدون هیچ اشکالی آمده است در حاشیه جامع الاحادیث آن را معلق بر سند سابق دانسته و محمد بن یحیی را در صدر سند کافی نیز مفروض دانسته است. به هر حال، بودن یا نبودن محمد بن یحیی العطار که از اجلاء ثقات است در اعتبار روایت تأثیری ندارد. ۱. الأعراف، ۱۷۲.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۰۴، ح ۴؛ وسائل الشیعه، 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 می‌تواند مروی عنه صفوان باشد چنان که در برخی اخبار چنین است (کامل الزیارات، ص ۱۸۸،

ابن عمیره، سیف بن عمیره از روایت ثقه است.<sup>۱</sup> طبق این احتمال هر چند در اعتبار سند تردیدی باقی نمی ماند و اعتبار آن بر مبنای وثاقت مشایخ صفوان هم نخواهد بود؛ ولی با توجه به عطف عبد الرحمن حذاء و عدم انحصار وی (عبد الرحمن) در طبقه مشایخ صفوان، دیگر نمی توان وثاقت عبد الرحمن حذاء را نتیجه گرفت؛ زیرا طبق مبنای توثیق مشایخ صفوان، تنها مشایخی ثقه هستند که منحصر بوده یا همراه وی راوی ثقه ای واقع نشده باشد.

• احتمال سوم: حق این است که نسخه صحیح چنین است: «صفوان عن ابن عطیة ابی عبد الرحمن الحذاء»<sup>۲</sup>؛ لذا مراد از ابو عبد الرحمن حذاء در سند، ایوب بن عطیة است که در رجال نجاشی ترجمه و صریحاً توثیق شده<sup>۳</sup> لذا سند بی اشکال است.<sup>۴</sup>

ح ۳) لذا ممکن است در استنساخ به جای «ابن عمیره» به جهت انس ذهنی با فردی مشهور مثل «ابن ابی عمیر»، «ابن ابی عمیر» نگاشته شده باشد، چنان که در برخی نسخ روایت مورد بحث، «ابی عمیره» ثبت شده است (الکافی (دارالحدیث)، ج ۱۱، ص ۱۵۵) لذا ممکن است طبق این نسخه اخیر، «ابی» مصحف «ابن» باشد.

۱. رجال النجاشی، ص ۱۸۹، رقم ۵۰۴؛ فهرست الطوسی، 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 می شود. در برخی نسخ تهذیب به جای «عن» بعد از «ابن ابی عمیر» «واو» دیده می شود. در نسخه چاپ سابق کافی (ج ۲، ص ۵۹)، «عن ابی عمیر»، در نسخه چاپی تهذیب (ج ۷، ص ۴۱۷ ح ۴۲)، و در برخی نسخ کافی: «عن ابی عمیره»، و در برخی نسخ دیگر کافی: «و ابن ابی عمیر و عبد الرحمن...» و در حاشیه و سائل از برخی نسخ: «عن ابی عمیره عبد الرحمن الحذاء» آمده است. این اختلاف بسیار در نسخ، نشان از خللی جدی در سند است. از سوی دیگر عبد الرحمن الحذاء در جایی جز کافی (ج ۷، ص ۱۸۱، ح ۵: صفوان بن یحیی عن عبد الرحمن الحذاء عن ابی عبد الله علیه 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 عطیة ابو عبد الرحمن الحذاء» ترجمه کرده و صفوان بن یحیی را راوی کتاب وی قرار داده است. برخی نیز ابو عبد الرحمن الحذاء را از اصحاب الصادق علیه السلام دانسته و روایت وی از آن حضرت و غیر 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 می گوید: «... حدَّثنا صفوان بن یحیی قال حدَّثنا ابو عبد الرحمن بن عطیة

### روایت هفتم: موثقه ابی بصیر

سعد بن عبد الله فی بصائر الدرجات عن محمد بن الحسین بن ابی الخطاب (و الحسن) بن موسی الخشاب و محمد بن عیسی بن عبید عن علی بن أسباط عن یونس بن عبد الرحمن عن إسحاق بن عمار عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام قال: «قلت له ما تقول فی العزل فقال كان علي علیه السلام لا یعزل و أما أنا فأعزل فقلت هذا خلاف فقال ما ضرّ داود أن خالفه سلیمان و الله یقول: ﴿فَقَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾»<sup>۱</sup>.

طبق این روایت، سیره عملی حضرت امیرالمؤمنین و حضرت صادق علیهما السلام در مسئله عزل متفاوت بوده؛ ولی این اختلاف، اشکالی ندارد و هر دو در جای خود صحیح بوده است. چه بسا عزل امام صادق علیه السلام به این جهت بوده که مشکل اولاد ناصالح مطرح بوده و امام علیه السلام بر آن واقف بوده و با عزل در صدد جلوگیری از آن بوده<sup>۲</sup> یا در مواردی عزل می کرده که استثناء از کراهت عزل بوده است. به هر حال، منشأ اختلاف عمل این دو امام بزرگوار علیهما السلام اختلاف شرائط بوده، مانند اختلاف دینی بزرگ یعنی داود و سلیمان علیهما السلام که در آیه قرآن بدان اشاره شده است. همان تفهیمی که در آیه قرآن به حضرت سلیمان نسبت داده شده<sup>۳</sup> درباره ائمه هم بوده است.

بکنابه «رجال النجاشی» (ص ۱۰۳). این عبارت نشان می دهد که ایوب بن عطیه به کنیه معروف بوده است. با توجه به آنچه گذشت ظاهراً اصل سند مورد بحث چنین بوده است: صفوان عن ابن عطیه ابی عبد الرحمن الحذاء، و سپس کلمه «عطیه» به عمیر یا عمیره تصحیف شده (که این دو واژه بسیار در کتابت شبیه عطیه هستند) و نیز «ابی» به «عن» تبدیل شده و سپس «ابن عمیر» یا «ابن عمیره» به ابن ابی عمیر که راوی بسیار مشهوری است بدل گشته است. در نسخ گاه یک یا چند تصحیف از این دست رخ داده و اختلاف شدید نسخ را پدید آورده است.

مؤید احتمال فوق این است که ابی عبد الرحمن الحذاء در نسخه چاپی محاسن (ج ۱، ص ۱۴۲، ح ۳۷) به عبد الرحمن الحذاء تبدیل شده ولی در نسخه بحار (ج ۲۷، ص ۹۱، ح ۴۶) به صورت صحیح آمده که نقل تفسیر عیاشی (ج ۱، ص ۱۶۹) نیز آن را تأیید می کند.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۵۰، ح ۶.

۲. مطلب فوق با عدم تأثیر عزل در تحقق فرزند - که در اشکال بر تمسک به حرمت ترضیع مال بیان شد - منافات ندارد؛ زیرا ممکن است گاهی در قضای الهی چنین تأثیری وجود داشته باشد و ائمه علیهم السلام به آن واقف اند.

۳. الأنبیاء، ۷۸-۷۹: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمَا شَاهِدِينَ ۖ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَاهُمْ حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾.

### روایت هشتم: روایت اسماعیل بن عیسی اشعری

احمد بن محمد بن عیسی عن سعید بن اسماعیل عن أبيه قال: «سألت الرضا عليه السلام عن رجل تزوج امرأة بشرط أن لا يتوارثا وأن لا يطلب منها ولدا قال لأحب»<sup>۱</sup>

#### تقریب استدلال: ظهور «لأحب» در کراهت

مردی با زنی ازدواج کرده است و ظاهراً ازدواج دائم است<sup>۲</sup> و شرط کرده‌اند که از یکدیگر ارثی نبرده و صاحب اولاد نیز نشوند. امام علی علیه السلام می‌فرماید: چنین شرطی را دوست ندارم.

از روایت استفاده می‌شود که عزل، جایز است ولی مکروه است.

**اشکال:** احتمال دلالت «لأحب» بر حرمت بالاحاظ شرط عدم توارث در عقد دائم اما تعبیر «لأحب» هرچند ذاتاً ظهور در کراهت دارد، ولی در ارث نبردن مسلماً به معنی حرمت است؛ چرا که در ازدواج دائم، شرط عدم توارث باطل است؛ لذا «لأحب» در قسمت عدم ارث به معنی حرمت است و دیگر در قسمت عدم استیلا ظهور در کراهت نخواهد داشت، بلکه معنای حرمت نیز محتمل است؛ پس روایت از این جهت مجمل بوده و برای حرمت یا جواز قابل استدلال نیست.

در باره تفسیر این آیه اختلاف نظر وجود دارد. عمده ترین اقوال در این باره عبارت‌اند از:

۱. اختلاف در حکم نبوده بلکه حضرت داود و حضرت سلیمان علیهما السلام مناظره می‌کردند و مراد از «یحکمان» «مُناظران» بوده است (المحاسن، ج ۱، ص ۲۷۷، ح ۳۹۷).
  ۲. اختلاف در حکم نبوده بلکه حضرت داود به حضرت سلیمان علیهما السلام ارجاع داده بود تا جانشینی او را برای مردم تثبیت کند (تفسیر القمی، ج ۲، ص ۷۳، روایت ابی بصیر).
  ۳. حکم حضرت سلیمان، ناسخ حکم حضرت داود علیهما السلام بوده و هر دو به امر خدا بوده است (الکافی، ج ۵، ص ۳۲۲، ح ۳).
  ۴. اختلاف در حکم بوده، ولی حکم حضرت سلیمان ارفق و مناسب‌تر برای صاحب غنم بوده و هر دو حکم نیز صحیح بوده است (الکافی، ج ۵، ص ۳۰۱، ح ۲؛ مجمع البیان، 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 الأحکام، ج ۷، ص ۳۷۵، ح ۷۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۳۰۲، ح ۲.
  ۲. در متعه عدم توارث نیازی به شرط کردن ندارد؛ به علاوه تزویج به قول مطلق در کلام سائل، بعید نیست منصرف به ازدواج دائم باشد، خصوصاً اینکه ظاهراً سؤال از قضیه شخصی است نه قضیه فرضیه؛ و لذا اگر ازدواج موقت مراد بود، حتماً باید در سؤال مطرح می‌شد.

### نتیجه بررسی روایات جواز

از بررسی روایات جواز استفاده می شود که عزل نه تنها جواز ذاتی دارد، بلکه حتی اگر زوجه هم راضی به آن نباشد مرد حق عزل دارد. از میان روایات جواز، صحیحۀ رفاعه، صحیحۀ ابی عبد الرحمن حذاء و موثقۀ ابی بصیر فقط جواز ذاتی را ثابت می کرد اما باقی روایات جواز، دالّ بر عدم حق زوجه در این مسئله است، جز روایت اسماعیل بن عیسی که حتی دالّ بر جواز ذاتی هم نیست.

### نظر مختار: کراهت فی الجملة عزل در عقد دائم

نظر مختار در مقام، کراهت عزل است، مگر مواردی مانند رضایت زن یا اشتراط ضمن عقد بر عزل بوده باشد.<sup>۱</sup>

توضیح مطلب:

با توجه به آنچه در بررسی روایات حرمت بیان شد، هیچ دلیلی بر حرمت عزل وجود ندارد و با لحاظ روایات جواز روشن شد که ادله جواز، صریح در عدم حق زوجه علاوه بر جواز ذاتی است. البته روایات موهّم حرمت، دلالت بر کراهت دارد، جز

۱. ظاهراً مراد استاد رحمته الله 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 کراهت را منحصر در موارد رضایت زوجه یا اشتراط نمی داند. البته روایت یعقوب سندش ضعیف است، ولی موارد مذکور در آن، تعبدی نیست و روایات حرمت که حمل بر کراهت شد، نسبت به موارد مذکور در روایت یعقوب اطلاق ندارد تا خروج آن محتاج به دلیل باشد.

روی القاسم بن یحیی عن جدّه الحسن بن راشد عن یعقوب الجعفی قال سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «لا بأس بالعزل فی سنة وجوه المرأة التي أیقنت أنها لا تلد والمسنّة والمرأة التلیطة والبذیة والمرأة التي لا ترضع ولدها والأمة». (کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۴۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۵۲، ح ۴).  
الحسین بن سعید عن صفوان عن العلاء عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام «أنه سئل عن العزل فقال أنا الأمة فلا بأس وأما الحرة فإني أكره ذلك إلا أن يشترط عليها حين یتزوجها» (تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۷، ح ۴۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۵۱، ح ۱).

صاحب جواهر نیز در این باره بیانی دارد که قابل توجه است:

جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۱۴: «و علی کل حال فلا ریب فی أن الأقوی الجواز حتی فی الوطء الواجب، لكن مع الکراهة إلا مع الشرط أو الاذن، مع احتمالها فیهما ایضاً وإن خفت عملاً بإطلاق النهی المحمول علیها الذی لا یحکم علیه المقید، مضافاً إلى قول النبی صلى الله عليه وآله: «إنه الواد الخفی»».

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 با لحاظ صراحت روایات جواز، روایات حرمت حمل بر کراهت می‌شود و نتیجه تغییری نمی‌کند.

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.<sup>۱</sup>

#### دلیل اول: اجماع

اتفاق و اجماع فقها بر این است که عزل در متعه جایز است؛ چرا که مشهور فقها که عزل در دائم را جایز شمرده‌اند، بالاولویه در متعه آن را جایز می‌شمردند و فقهائی که آن را در دائم حرام دانستند، در مسئله متعه آن را جایز می‌دانند. مثلاً شیخ طوسی در مبسوط می‌فرماید: احکام متعه را در نهاییه ذکر کرده‌ایم<sup>۲</sup> و در نهاییه تصریح به جواز عزل در متعه می‌فرماید<sup>۳</sup>. در خلاف چون در این مسئله با عامه مخالفتی نداشته، مسئله را مطرح نکرده است.

ابن حمزه در وسیله بین زوجۀ دائمه و متمتع بها فرق نهاده است.<sup>۴</sup>

۱. با توجه به اینکه دلیلی بر حرمت عزل نه در عقد دائم و نه در عقد موقت وجود ندارد، اصل برائت نیز برای اثبات جواز عزل کافی است. البته تمسک به دلیل اولویت نیز طبق نظر استاد رحمته الله صحیح است؛ یعنی وقتی جواز عزل در عقد دائم با ادله‌ای غیر از برائت 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. النهایه (شیخ طوسی)، ص ۴۹۲.

۴. الوسيله، ص ۳۱۴.

شیخ مفید چنین فرموده است: «و من أراد أن يعقد نكاح متعة فليستسر به إن شاء و يشترط فيه أجلًا محدودًا و أجرًا معيّنًا موصوفًا و يشترط فيه أيضًا عزل الماء إن شاء.» که از آن جواز استفاده می‌شود؛<sup>۱</sup> زیرا وقتی ایشان شرایط متعه را بیان می‌کند می‌فرماید از خصوصیات متعه آن است که هر زمان مرد بخواهد عزل می‌کند؛ لذا مرد این را قبل از عقد، شرط و اظهار می‌کند تا به زوجه تفهیم شود.<sup>۲</sup>

محقق کرکی در باب متعه تنها قول را فتوای به جواز دانسته است<sup>۳</sup> چنان‌که صاحب جواهر و مرحوم آقای حکیم نیز این نسبت را به ایشان داده‌اند.<sup>۴</sup>

در کتب بسیاری از فقها ادعای اتفاق بر جواز عزل در متعه شده است:

الف. در ایضاح فخر المحققین<sup>۵</sup> و تنقیح فاضل مقداد<sup>۶</sup> ادعا شده که در ازدواج دائم، خلاف است؛ لذا استفاده می‌شود که در متعه اختلاف نیست.  
ب. روضه المتقین: «لا نزاع».<sup>۷</sup>

ج. مفاتیح فیض: «لا خلاف»<sup>۸</sup> و کفایه سبزواری: «لا اعراف خلافا»<sup>۹</sup>.

۱. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۴۹۸.

۲. استاد بزرگوار: گذشته از آن‌که نسبت حرمت عزل از جزء دائم به مفید نیز تمام نیست چنان‌که در بیان اقوال فقها گذشت.

۳. ممکن است این اشکال مطرح شود که ظاهر عبارت شیخ مفید این است که مرد، چنین شرطی کند نه اینکه از خصوصیات متعه این است که مرد هر زمانی بخواهد - اگرچه شرط نکرده باشد - بتواند عزل کند. اما در پاسخ می‌توان گفت موارد دیگری که در عبارت شیخ مفید آمده است (اجل و مهر) از احکام متعه 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: «والأحوط أن يشترط على المرأة جميع شرائط المتعة من ارتفاع الميراث والعزل إن أراد والعدة وغير ذلك» (تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۶۳).

۴. جامع المقاصد، ج ۱۳، ص ۳۳.

۵. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۱۴؛ مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۶۹.

۶. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۱۲۵.

۷. التنقیح الزائع، ج ۳، ص ۲۴.

۸. روضه المتقین، ج ۸، ص ۳۲۵.

۹. مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۸۸.

۱۰. کفایه الأحکام، ج ۲، ص ۸۸.

د. شرح لمعه: «موضع وفاق»<sup>۱</sup> در نهایی المرام<sup>۲</sup> و کشف اللثام<sup>۳</sup> نیز ادعای «اتفاق» شده است.

ه. در ریاض<sup>۴</sup> و جواهر الکلام<sup>۵</sup> ادعای «اجماع» شده است.

تعبیراتی مشابه تعبیرات ذکر شده در کلمات فقها وجود داشته و از آنها استفاده می شود مسئله اجماعی و بلا خلاف است. به عنوان نمونه، صاحب حدائق می گوید: «ظاهرهم الاتفاق»<sup>۶</sup> و در جای دیگر می گوید: «نقل غیر واحد من الاصحاب أنه موضع وفاق»<sup>۷</sup>.

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 فی الحكم أن الحكم مختص بالزوجة الحرة مع عدم الشرط. وزاد بعضهم كونها منكوحة بالعقد الدائم»<sup>۸</sup> که ظاهر این تعبیر این است که مسئله اتقاقی نیست و این تعبیر باید از سهو قلم ایشان باشد، چرا که خود ایشان در محلی دیگر از مسالک دعوای اتفاق کرده است.<sup>۹</sup>

### دلیل دوم: روایات

دلیل دیگر جواز عزل در متعه، روایات است. مرحوم آقای حکیم<sup>۱۰</sup> و مرحوم آقای خوئی<sup>۱۱</sup> می فرمایند دلیل روایی بر جواز عزل در متعه وجود ندارد.

۱. الروضة البهية (چاپ مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۲۴۱.

۲. نهایی المرام، ج ۱، ص ۵۹.

۳. کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۸۶.

۴. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۳۳۹.

۵. جواهر الکلام، ج ۲۰، ص ۱۸۷.

۶. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۸۶.

۷. الحدائق الناضرة، ج ۲۴، ص ۱۷۱.

۸. مسالک الأفهام، ج ۷، ص ۶۵.

۹. مسالک الأفهام، ج ۷، ص ۴۶۰.

۱۰. مستمسک العروة الوثقی، 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 (الحضینی) آمده است:

قال الصادق عليه السلام: «يا مفضل حدثني أبي محمد بن علي عن آبائه يرفعه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال إن الله أخذ الميثاق على سائر المؤمنين أن لا تعلق منه فرج من متعة إنه أحد محن المؤمن الذي تبين إيمانه من كفره إذا علق منه فرج من متعة و قال رسول الله صلى الله عليه وآله ولد المتعة حرام وإن الأجود أن لا يضع التطفة في رحم المتعة.»<sup>۱</sup>

در قسمتی دیگر از روایت آمده است: «وإن من شرط المتعة أن الماء له يضعه حيث يشاء من المتمتع بها.»<sup>۲</sup>  
در این روایت که سند ضعیفی دارد<sup>۳</sup> عزل در متعه نه تنها جایز شمرده شده بلکه به انجام آن سفارش شده است.

### روایت دوم: روایت ابن ابی عمیر

علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير وغيره قال: «الماء ماء الزجل يضعه حيث شاء إلا أنه إذا جاء ولد لم ينكره و شدد في إنكار الولد.»<sup>۴</sup>

### بررسی سندی

سند این روایت را مرحوم شهید ثانی در مسالک اشکال کرده و از آن به مقطوعه<sup>۵</sup> ابن

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۴۷۹-۴۷۸، ح ۱۷۳۴۸.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۴۷۸، ح ۱۷۳۴۸.

۳. رجال النجاشی، ص ۶۷، رقم ۱۵۹.

رجال ابن الغضائری، ص ۵۴، رقم ۱۳.

۴. الکافی، ج ۵، ص ۴۶۴، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۷۰، ح ۵.

۵. مسالک الألقام، ج ۷، ص ۴۶۰.

البته مرحوم شهید ثانی در جای دیگری از مسالک از این روایت تعبیر به حسنه می‌کند (مسالک الألقام، ج ۱۰، ص ۲۲۷).

ابی عمیر تعبیر می‌کند.<sup>۱</sup> البته طبق نظر مختار این روایت صحیح است.<sup>۲</sup>

### بررسی دلالی

وجه استدلال به روایت برای اثبات جواز عزل در عقد موقت و اختصاص روایت به متعه، این است که در ذیل روایت، امام علیه 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 متعه است و در متعه بحث در این

۱. چنان‌که استاد رحمته الله در برخی مباحث (کتاب الحج، حکم نسیان طواف، روایات استنباه، مضمرة این مسکن) فرموده است، برخی مانند شهید اول و شهید ثانی اصطلاح «مقطوعه» را در مورد روایات «مضمرة» به کار می‌برند، نه در مورد روایات «مرسله». در کتب این دو فقیه به وفور، شواهد این استعمال وجود دارد. به عنوان نمونه: غایة المرام، ج ۴، ص ۴۴۹؛ الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة، ج ۱، ص ۳۹۶؛ الروضة البهیة، ج ۱، ص ۲۷۷؛ و ج ۲، ص ۱۴۳؛ رسائل الشہید 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 بر خلاف مضمرة که مرجع ضمیر آن محل کلام است.

۲. به عقیده استاد رحمته الله چنانچه در مباحث دیگری از کتاب نکاح (اسباب حرمت نکاح، سبب ششم (کفر)، بررسی موقوفه یونس) و همچنین، مباحث عقد متعه (تجدید عقد در متعه، بررسی موقوفه ابی بصیر) فرموده است، روایات موقوفه‌ای که جنبه اجتهاد از قواعد کلیه و تطبیق مسئله کلی بر فرعی از فروع را ندارد، معتبر است، به مقتضای «علینا إلقاء الأصول و علیکم التفريع» (هشام بن سالم عن ابی عبد الله علیه السلام قال: «إنما علینا أن نلقي إليکم الأصول و علیکم أن تفرعوا»؛ أحمد بن محمد بن أبی نصر عن أبی الحسن الرضا علیه السلام قال: «علینا إلقاء الأصول إليکم و علیکم التفريع» السرائر، ج ۳، ص ۵۷۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۶۲، ح ۵۲). در برخی موارد، مطالبی که از اصحاب و فقهاء شاگردان ائمه علیهم السلام نقل شده، اجتهاد شخصی آن‌هاست 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 حسی، کاشف از قول امام معصوم علیه السلام می‌دانند و حمل آن بر شهادت بعید از حسی یعنی اجتهاد شخصی راوی، بسیار خلاف قاعده عقلایی است. این امر منافاتی 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 رحمته الله در متن آمده که صحت سند این روایت است، بر اساس این مبنا قابل تبیین و تطبیق است؛ زیرا این روایت موقوفه جنبه اجتهاد از قواعد کلی ندارد، علاوه بر اینکه تعبیر «و شدّ فی انکار الولد» در روایت فوق، اگر ظهور در تشدید امام علیه السلام در انکار نداشته باشد، لافل اشعار دارد؛ زیرا متعارف نیست که ناقل از ابن ابی عمیر چنین حالتی را از غیر معصوم (ابن ابی عمیر) نقل کند.

است که آیا حکم فراش جاری است؟ امام علیه السلام می فرمایند اگر صاحب فرزند گردید بر طبق قاعده «الولد للفراش» در این مورد نیز حکم جاری است و وی 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 قاجاق بوده و توصیه هم می شده که به حمل نینجامد، انگیزه انکار ولد بسیار قوی است و جا دارد که از انکار ولد نهی شود.

• احتمال دوم: استدراک مربوط به عزل است یعنی اگر عزل کند و در خارج رحم انزال کند و در نتیجه ولدی ایجاد شود، وی حق انکار ولد را ندارد؛ زیرا لازمه قطعی عزل، عدم استیلا نیست. طبق این احتمال نیز حتماً این تعبیر مختص به متعه است؛ زیرا در تعبیر «الا انه إن جاء ولد لم ينكره» قید عزل نیامده است، حال اگر روایت حمل بر عقد دائم شود، استدراک نسبت به مسئله عزل صحیح نیست؛ زیرا عزل در عقد دائم، غالبی نیست تا گفته شود بدون قید «إن عَزَلَ» حمل بر فرض عزل می شود؛ 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 می گردد.

به عبارتی دیگر، روایت مذکور اگر نسبت به عزل و عدم عزل اطلاق داشته باشد، مختص به متعه است؛ زیرا وجهی ندارد که با شدت، از انکار ولد در عقد دائم نهی شود. اگر هم نسبت به عزل و عدم عزل اطلاق نداشته باشد و در فرض عزل این استدراک 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 غلبه ای وجود دارد.

روایت سوم: روایت هشام بن سالم الجوالیقی

محمّد بن أحمد 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 متعة مرة مبهمه ... قلت ما أقول

لها قال تقول لها أتزوجك على كتاب الله و سنة نبيه و الله وليي و

وليك كذا وكذا شهرا بكذا وكذا درهما على أن الله لي عليك كفيلا  
لتفني لي ولا أقسم لك ولا أطلب ولدك ولا عدة لك علي...<sup>١</sup>

در این 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.

**روایت چهارم: فقه الرضا (ع)**

فقه الرضا (ع):

«الوجه الثاني نكاح بغير شهود ولا ميراث وهي نكاح المتعة بشروطها وهي أن تسأل المرأة فارغة هي أم مشغولة بزواج أو بعده أو بحمل فإذا كانت خالية من ذلك قال لها تمتعيني نفسك على كتاب الله وسنة نبيه ﷺ نكاحا غير سفاح كذا وكذا بكذا وكذا وتبين المهر والأجل على أن لا ترثيني ولا أتركك وعلى أن الماء أضعه حيث أشاء...»<sup>٢</sup>

**روایت پنجم: روایت أحول**

محمد بن أحمد بن يحيى عن العباس بن معروف عن صفوان عن القاسم بن محمد عن جبیر أبی سعید المكفوف عن الأحول قال:

«سألت أبا عبد الله (ع) 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 این روایت به دلیل ضعف موسی بن سعدان و عبد الله بن القاسم ضعیف است.

رجال النجاشي، ص ٢٤٢، رقم ١٠٧٢: «موسی بن سعدان الحنات ضعیف فی الحدیث کوفی؛ الرجال لابن الغضائری، ج ١، ص ٩٠، رقم ٨: «موسی بن سعدان الحنات کوفی. روی عن أبی الحسن (ع) ضعیف فی مذهبه غلو».

رجال النجاشي، ص ٢٢٦، رقم ٥٩٣: «عبد الله بن القاسم الحارثي ضعیف غال كان صحب معاوية بن عمار ثم خلط و فارقه...»؛ و رقم ٥٩٤: «عبد الله بن القاسم الحضرمي المعروف بالبطل كذاب غال يروي عن الغلاة لا خير فيه ولا يعتد 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 ضعیف متروك الحدیث معدول عن ذكره»؛ و رقم ١٦: «عبد الله بن القاسم الحضرمي كوفی. ضعیف أيضا غال متهافت لا ارتفاع به».

٢. مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص ٤٦١، ح ١٧٢٩٣؛ فقه الرضا (ع)، ص ٢٣٢.

كَفَّ مَنْ بَرَّ يَقُولُ لَهَا زَوْجِي نَفْسُكَ مَتَعَةٌ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَسِتَّةٌ نَبِيَّةٌ  
نِكَاحًا غَيْرَ سَفَاحٍ عَلَى أَنْ لَا أَرْتُكَ وَلَا تَرْتُبِي وَلَا أَطْلُبُ وَلَدَكَ إِلَى  
أَجَلٍ مَسْمُومٍ فَإِنْ بَدَا لِي زِدَّتْكَ وَزِدَّتَنِي<sup>۱</sup>.

از روایات فوق که عزل در ردیف حقوق دیگر متعه مانند عدم توارث قرار دارد،  
جواز عزل استفاده می‌شود.

بنابراین مسئله جواز عزل در متعه قطعی است و اجماع فقها بر آن بوده و روایات  
نیز بر آن دلالت می‌کند.

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۶۳، ح ۶۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۴۴، ح ۵.  
به دلیل ناشناخته بودن «جبیر أبو سعید المکفوف» اعتبار سند این روایت ثابت نیست.

## حکم عزل زن

مسألة ۶: «... و اما عزل المرأة بمعنى منعها من الإنزال في فرجها فالظاهر حرمة بدون رضا الزوج فانه منافي للتمكين الواجب عليها، بل يمكن وجوب دية النطفة عليها»<sup>۱</sup>

دو مطلب در این مقام بررسی می شود:

### مطلب اول: حرمت عزل زن به دلیل حرمت نشوز

مطلب 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 و لذا تمکین تام نخواهد بود.

### مطلب دوم: بررسی ثبوت دیه بر زن

مطلب دوم این است که علاوه بر حرمت عزل توسط زن، آیا بر زن دیه نیز واجب است؟

### دلیل وجوب دیه بر زن: روایت افزاع اجنبی

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<sup>۲</sup> افزاعی (ترساندنی) که منشأ عزل گردد، موجب

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۹.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۲۸۵، ح ۹: علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن فضال ومحمد بن عيسى عن يونس جميعا قالا: «عرضنا كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين عليه السلام على أبي الحسن عليه السلام فقال هو

اتلاف نطفه و ثبوت دیه 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، بی‌ارتباط محض نیست، گرچه این حق اخلاقی او در حد الزام نیست. لذا اگر در روایتی، برای اجنبی اثبات دیه شود، بسیار بعید است که بتوان با الغاء خصوصیت از اجنبی، به آن روایت در مورد زوجه تمسک 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 بعضی لذائذ هم محروم می‌کند؛ لذا با اجنبی متفاوت است. با عنایت به موارد فوق، بسیار بعید است که از روایت اثبات دیه بر اجنبی، تا این حد بتوان الغاء خصوصیت کرد و حکم زن را نیز از آن استفاده کرد؛ لذا استفاده حکم زن از حکم اجنبی، قیاس مع الفارق خواهد بود. به اطلاق روایت اجنبی هم نمی‌توان تمسک کرد؛ چون در اطلاقات باید یک نحوه ظهوری باشد که اگر به متعارف اشخاص القاء گردد آن را بفهمند و بسیار بعید است که بتوان چنین ظهوری را استفاده کرد.

## جواز عزل در وطی واجب

مسألة ۶: «.... هذا، ولا فرق فی جواز العزل بین الجماع الواجب و غیره حتی فیما یجب فی کل اربعة اشهر»<sup>۱</sup>

### حل تناقض بین کلام مرحوم سید در مقام و فرع بعد

در اینجا برخی مانند مرحوم آقای خوئی<sup>۲</sup> و آقای گلپایگانی<sup>۳</sup> بین این فرع و مسئله بعدی تناقضی دیده‌اند. در مسئله بعدی، مرحوم سید می‌فرماید: «لا يجوز ترك وطی الزوجة اکثر من أربعة اشهر... وفي كفاية الوطى من الدبر اشكال كما مرّ و کذا فی الادخال بدون الانزال لانصراف الخبر الى الوطى المتعارف و هو مع الانزال»<sup>۴</sup>

اشکال ایشان این است که در مسئله ۶، 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 ۷ ادعا کرده است، نیست؛ زیرا با ادعای انصراف خواسته حکم به عدم کفایت در فرض عدم انزال کند، پس این دو مسئله متناقض‌اند.

اما بسیار بعید 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 نباید 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 ۷، اصل انزال محل بحث است و اینکه اگر کسی

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۹.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۲۰.

۳. العروة الوثقی مع التعليقات، ج ۲، ص ۷۷۰.

۴. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۰.



فقط دخول کند و انزالی صورت نگیرد (نه در رحم و نه در خارج رحم) آیا این کفایت از وطی واجب و حق زوجه می‌کند یا نه؟ که سید فرموده است با توجه به انصراف جماع به موارد متعارف که با انزال همراه است، چنین جماعی کافی نیست. اما در مسئله ۶، اصل انزال مفروض است، اما این انزال در خارج از فرج بوده و در این فرض، مرحوم سید با عزل هم حق زوجه را برآورده دانسته است؛ لذا در موردی که اصلاً انزال نباشد، ایشان قائل به انصراف شده است؛ چون بسیار غیر متعارف است که شخص دخول کند و اصلاً انزالی صورت نگیرد. اما در موردی که انزال هست - و لذا داخل فروض متعارف جماع است - اما این انزال همراه با عزل است، از حق واجب زوجه کفایت می‌کند، و امروزه برای جلوگیری، انزال به همراه عزل، بسیار مرسوم است و از وسایلی برای جلوگیری استفاده می‌شود که گرچه ظاهراً انزال در فرج می‌شود ولی چون این وسائل، جلوگیری از ریختن منی در رحم می‌کند، در حکم عزل است.

پس موضوع دو مسئله، متفاوت است. در یکی اصل انزال موضوع است (که در اینجا انصراف هست) و در دیگری اصل انزال، مفروض و انزال در فرج و یا در خارج فرج و به صورت عزل موضوع است و لذا تناقضی در کار نیست.

البته به نکته‌ای در اینجا باید توجه کرد و آن اینکه مرحوم سید چنین تعلیل آورده است: «لأنصراف الخبر إلى 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 انزال نشود، امری بسیار غیر متعارف است و لذا می‌توان ادعای انصراف کرد؛ اما فرضی که انزال همراه عزل است، این صورت کمتر از صورت انزال در فرج تعارف دارد ولی این مقدار عدم تعارف، معلوم نیست که موجب انصراف گردد؛ چون قبلاً گفته شد اگر در فرضی، یک طرف پنجاه و پنج درصد شیوع 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 وطی کند، در اینجا چون وطی متعارف همراه با انزال است و وطی بدون انزال به قدری

نادر است که کالعدم دانسته می‌شود، انصراف مقبول است؛ اما فرض انزال همراه عزل، گرچه قدری - بر خلاف زمان کنونی - خلاف متعارف بوده است؛ اما به قدری نیست که کالعدم 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 بازوجه

---

۹	فصل ۱: حکم وطی در دبر
۱۱	حکم وطی در دبر غیر حائض
۱۱	دو نکته عبارتی در عروه
۱۱	قائلین به جواز وطی در دبر (قول مشهور)
۱۲	مرحوم کلینی در کافی
۱۳	شیخ مفید در المسائل الطوسیه
۱۴	سید مرتضی در سه کتاب
۱۵	شیخ طوسی در نهاییه، 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 حلبیون
- ۱۷ مرحوم ابن ادریس حلی در السرائر
- ۱۷ مرحوم محقق در شرایع و نافع
- ۱۷ نکته‌ای در مورد فهم فتاوی محقق
- ۱۹ فائلین به حرمت وطی در دبر
- ۱۹ مرحوم صدوق در فقیه
- ۱۹ انتساب حرمت به قمیون در کشف الرموز
- ۱۹ اشاره 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 ابوالفتح رازی در کشف الرموز
- ۲۱ مرحوم ابن حمزه در الوسيلة
- ۲۱ بطلان انتساب قول حرمت به معصوم علیه السلام
- ۲۲ انتساب حرمت به دو کتاب لب اللباب راوندی و بلائیل القلاقل
- ۲۴ بررسی ادله جواز وطی دبر
- ۲۴ آیات
- ۲۴ آیه اول: آیه محیض
- ۲۴ نکات تفسیری
- ۲۵ تبیین مفاد آیه درباره شرط جواز مقاربت بعد از حیض
- ۲۵ تناقض صدور ذیل طبق قرائت تخفیف (حتی یطهرن)
- ۲۵ جواب تناقض طبق مبنای شرطیت اغتسال
- ۲۵ جواب اول: لزوم انقطاع دم علاوه بر اغتسال
- ۲۶ جواب دوم: دلالت «یطهرن» بر شرطیت طهارت از حدث حیض
- ۲۶ جواب تناقض طبق مبنای کفایت انقطاع خون

- ۲۶ جواب اول: دلالت ذیل آیه بر نفی کراهت و طی بعد از غسل
- ۲۷ جواب دوم: دلالت ذیل آیه بر استحباب جماع در فرض غسل حیض
- ۲۷ تقریب استدلال به آیه برای اثبات جواز و طی دبر
- ۲۸ تقریب اول: استدلال مرحوم محقق به اسم مکان بودن «المحیض»
- ۲۸ اشکال: استعمال محیض در سایر موارد قرآن در معنای مصدری
- ۲۹ تبیین و بررسی پاسخ محقق حلی به اشکال تقریب اول
- ۳۰ پاسخ اول: قیاسی بودن وزن «مفعیل» برای اسم مکان
- ۳۰ تفسیر اول پاسخ اول: وابسته بودن معنای سماعی به استعمال
- ۳۰ اشکال پاسخ اول طبق تفسیر اول: وجود استعمال در معنای سماعی
- ۳۱ تفسیر دوم پاسخ اول: ترجیح معنای قیاسی بر سماعی هنگام شک
- ۳۱ اشکال پاسخ اول طبق تفسیر دوم: عدم وجود دلیل بر کبرای ترجیح
- ۳۲ پاسخ دوم: مخالف اجماع بودن معنای مصدری (اعتزال کلی در زمان حیض)
- ۳۲ اشکال: عدم ظهور اعتزال در کناره گیری کلی
- ۳۲ پاسخ سوم: نیاز به تقدیر طبق معنای مصدری
- ۳۳ اشکال اول: عدم نیاز به تقدیر بالحاظ وجود «فی»
- ۳۳ اشکال دوم: عرفی بودن تقدیر «زمان» در مثل مقام
- ۳۳ پاسخ چهارم: مطابقت اسم مکان با شأن نزول
- ۳۳ اشکال: عدم اثبات شأن نزول از طریق معتبر
- ۳۴ نتیجه نهایی بررسی تقریب اول
- مطلب اول: استعمال «المحیض» در معنای مصدری و عدم دلالت آیه بر جواز و طی دبر
- ۳۴
- مطلب دوم: خلاف ظاهر بودن اراده دو معنای متفاوت از «محیض» در آیه
- ۳۶
- تقریب دوم: استدلال به مفهوم آیه محیض
- ۳۸
- اشکال اول
- ۳۹
- مقدمه اول: نبود مفهوم وصف در فرض احتمال وضوح حکم موارد عدم وصف
- ۳۹
- مقدمه دوم: احتمال وضوح حکم و طی دبر در غیر حیض
- ۴۰
- اشکال دوم
- ۴۱
- مقدمه اول: نظارت آیه به احکام اختصاصی حائض
- ۴۱
- مقدمه دوم: احتمال حرمت و طی دبر در غیر حیض
- ۴۱

- ۴۱ نتیجه بررسی آیه محیض: عدم استفاده حکم وطی دبر از آیه محیض
- ۴۲ آیه دوم: آیه حرث ﴿فَاتُّوا حَرْثَكُمْ أُنْیَ شِئْنُمْ﴾
- ۴۲ استدلال اول (استناد مرحوم سید مرتضی به آیه حرث) و بررسی آن
- ۴۲ مطلب اول: دلالت ﴿أُنْیَ﴾ بر «کیف» و «این»
- ۴۲ مطلب دوم: عدم جواز حمل «أُنْیَ» بر زمان در مقام
- ۴۳ مطلب سوم: دلالت ﴿أُنْیَ﴾ بر اعم از زمان و مکان
- ۴۳ دو تقریب برای مطلب سوم و بررسی آن
- ۴۳ تقریب اول
- ۴۳ مقدمه اول: صحت استعمال لفظ در بیش از یک معنا
- ۴۳ مقدمه دوم: لزوم حمل مشترک لفظی بر تمام معانی از جمله ظرف مکان
- ۴۳ نتیجه: دلالت آیه بر جواز وطی دبر
- ۴۳ اشکال تقریب اول: غیر عرفی بودن استعمال لفظ در بیش از یک معنا
- ۴۴ تقریب دوم: دلالت «أُنْیَ» بر مشترک معنوی (ظرف اعم از زمان و مکان)
- ۴۴ اشکال: عدم شمول جامع نسبت به «کیف»
- ۴۴ استدلال دوم: کفایت هریک از معانی «أُنْیَ» (کیف و این) در اثبات جواز وطی دبر
- ۴۵ اشکال بر استدلال دوم
- ۴۵ اشکال اول: ظرف زمان بودن «أُنْیَ» بالحاظ صدر آیه
- ۴۵ پاسخ: عدم قرینیت صدر آیه برای دلالت «أُنْیَ» بر زمان
- ۴۶ اشکال دوم و بررسی آن
- ۴۶ کلام آقای حکیم: انصراف ظرف مکان به مکان فعل نه متعلق فعل
- ۴۶ پاسخ: عدم توهم حرمت مباشرت در مورد مکان مباشرت
- ۴۶ کلام آقای خوئی: دلالت ظرف مکان بر مکان مباشرت بالحاظ عدم اراده وقاع در همه
- ۴۷ مواضع بدن
- ۴۷ پاسخ: تفاوت بین وقاع و اتیان
- ۴۷ اشکال سوم: اراده «قُبُل» از حرث
- ۴۸ تأیید اشکال سوم با بررسی معنای حرث و لحاظ مناسبات حکم و موضوع
- ۵۱ آیه سوم: آیات مربوط به قوم لوط
- ۵۱ تقریب استدلال: وجود جایگزین شرعی برای لواط

- اشکال به استدلال ۵۱
- اشکال اول: دلالت آیات بر جواز اطفاء شهوت از راه متعارف ۵۱
- اشکال دوم: عدم سرایت حکم قوم لوط به شریعت خاتم ۵۲
- جواب اشکال دوم ۵۲
- جواب اول: اصل نسخ احکام شرایع سابق ۵۲
- جواب دوم: دلالت عدم ردّ مفاد آیه بر تأیید آن ۵۳
- اشکال جواب دوم: احتمال اختصاص تأیید مفاد آیه به زمان سابق ۵۳
- جواب سوم: وجود احکام ثابت و غیر قابل نسخ در شرایع مختلف ۵۳
- استناد به آیه قوم لوط در روایات برای حکم جواز ۵۵
- روایات جواز وطی دبر ۵۵
- دسته اول: روایات جواز بدون فرض حیض ۵۶
- روایت اول: صحیح‌ه صفوان ۵۶
- دلالت روایت بر جواز، نه کراهت وطی دبر ۵۶
- روایت دوم: صحیح‌ه ابن یقطین ۵۸
- بررسی سند ۵۸
- بررسی دلالت ۵۹
- روایت سوم: موثق‌ه عبد الله بن ابی یعفور ۶۱
- بررسی سند (علی بن اسباط) ۶۱
- نقلی دیگر از عبد الله بن ابی یعفور ۶۲
- بررسی دلالت ۶۳
- روایت چهارم: روایت حماد بن عثمان ۶۳
- بررسی سند (احتمال مرسل بودن روایت) ۶۳
- بررسی دلالت (تقیه‌ای بودن روایت) ۶۴
- روایت پنجم: مرسله حفص بن سوجه ۶۵
- بررسی سند ۶۵
- بررسی دلالت ۶۵
- روایت ششم: موثق‌ه یونس بن عمار ۶۷
- بررسی سند (اثبات وثاقت یونس بن عمار) ۶۷

- ۶۹ بررسی دلالت
- ۶۹ کلام آقای خوئی: انعقاد نذر در ترک وطی دبر
- ۷۰ اشکال بر کلام آقای خوئی
- ۷۲ روایت هفتم: مرسله علی بن الحکم
- ۷۲ بررسی سند
- ۷۳ اشکال دلالتی
- ۷۳ اشکال اول: عدم دلالت «صحت صوم در فرض وطی دبر» بر حلیت وطی دبر
- ۷۳ اشکال دوم: نبود فتوا طبق مفاد روایت
- ۷۳ پاسخ اشکال دوم: عدم اجماع بر خلاف مفاد روایت
- ۷۴ دسته دوم: روایات دالّ بر جواز وطی دبر در حال حیض
- ۷۵ موثق هشام بن سالم
- ۷۶ بررسی سند
- ۷۸ تقریب استدلال: اولویت جواز وطی دبر در غیر حیض بر جواز در حیض
- ۷۸ اشکال اول: عدم اولویت در مسئله
- ۷۸ پاسخ: اجماع بر عدم فرق بین حائض و غیر آن
- ۷۸ اشکال دوم: ناظر نبودن روایات باب حیض به موارد حرام ذاتی
- ۷۹ پاسخ: ناظر بودن روایات طبق فهم عرفی
- ۸۰ کلام شهید ثانی: نبود آیات و روایات معتبر دالّ بر جواز وطی دبر
- ۸۰ اشکالات کلام شهید ثانی
- ۸۰ اشکال اول: وجود صحیحه صفوان و ابن یقطین در روایات جواز
- ۸۱ اشکال دوم: وجود روایات موثق در روایات جواز
- ۸۱ اشکال سوم: مستفیضه بودن روایات جواز
- ۸۲ اشکال چهارم: جریان اصل حلیت با قطع نظر از روایات
- ۸۲ بررسی ادلّه حرمت وطی دبر
- ۸۲ آیات
- ۸۲ آیه محیض
- ۸۲ الف. فقره «هُوَ اَذَى»



- تقریب استدلال: دلالت «أُذی» بر آلودگی به ضمیمه اقدربودن دبر از موضع حیض ۸۲
- اشکال اول: احتمال اراده معنای «اذیت» در «أُذی» ۸۳
- اشکال دوم: علت تامه نبودن قذارت برای لزوم اعتزال ۸۴
- اشکال سوم: احتمال اراده قذارت معنوی از «أُذی» در آیه ۸۴
- ب: فقره «فَأْتَوْهَنَ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» ۸۵
- 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 «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» به جهت احتمال وضوح حکم و طی دبر ۸۶
- اشکال سوم: مفهوم نداشتن «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» به جهت عدم نظارت آیه بر حرمت ذاتی ۸۷
- اشکال چهارم: وجود احتمالات دیگر در «أَمَرَكُمُ اللَّهُ» ۸۸
- اشکال پنجم: ظهور «فَأْتَوْهَنَ» در ترغیب نه ترخیص ۸۹
- اشکال ششم: ظهور «فَأْتَوْهَنَ» در ترخیص بدون حرازت با قطع نظر از اشکال پنجم ۸۹
- اشکال هفتم: ترخیصی بودن امر در «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» ۹۰
- پاسخ اشکال هفتم: عرفی نبودن استعمال ماده امر در ترخیص ۹۰
- تقریب دوم ۹۱
- جریان برخی اشکالات تقریب اول بر تقریب دوم ۹۱
- تقریب سوم ۹۲
- جریان برخی اشکالات تقریب دوم بر تقریب سوم ۹۲
- اشکالی دیگر بر تقریب سوم: سازگاری جواز مشروط به رضایت زن با مفهوم آیه ۹۲
- روایات حرمت و طی دبر ۹۳
- روایت اول: صحیحہ معمر بن خلاد ۹۳
- بررسی نقل های دیگر روایت ۹۳
- روایت دوم: روایت سدیر ۹۴
- روایت سوم: مرسله هاشم و ابن بکیر ۹۴

- ۹۵ بررسی سندی
- ۹۵ بررسی دلالی
- ۹۶ روایت چهارم: مرسله ابان
- ۹۶ روایت پنجم: روایت ابی بصیر
- ۹۷ روایت ششم: روایت فتح بن یزید جرجانی
- ۹۷ روایت هفتم: روایت زید بن ثابت
- ۹۷ روایت هشتم: خبر دعائم
- ۹۷ حل تعارض روایات مجوّزه و روایات ناهیه
- ۹۸ حل تعارض صحیحہ معمر با روایت ابن ابی یعفور در دلالت آیه حرث
- ۹۸ جمع اول: کلام مرحوم فیض
- ۹۹ جمع دوم: کلام آقای حکیم
- ۹۹ اشکال بر جمع دوم
- ۱۰۰ بررسی مطالب آقای خوثی در تعارض روایات جواز و حرمت وطی دبر
- ۱۰۰ مطلب اول: ظهور روایت معمر در حرمت وطی دبر
- ۱۰۰ تأیید مطلب اول
- ۱۰۱ مطلب دوم: تعارض مستقر بین روایات بالاحاظ عدم امکان جمع در کلام واحد
- ۱۰۱ اشکال: ملاک نبودن قابلیت جمع دو کلام در جمع عرفی
- ۱۰۳ مطلب سوم: رجوع به «فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» و حکم به حرمت وطی دبر
- ۱۰۳ اشکالات متعدد بر استفاده حرمت وطی دبر از آیه
- ۱۰۴ مطلب چهارم: شاهد جمع بودن صحیحہ ابن ابی یعفور (جواز وطی در فرض رضایت زن)
- ۱۰۵ اشکال: محرز نشدن وجود قید رضایت در صحیحہ ابن ابی یعفور
- ۱۰۵ مطلب اول: عدم جریان قواعد حمل مطلق بر مقید در روایت واحد با نقل متعدد
- ۱۰۷ مطلب دوم: ثابت نبودن همیشگی اصل عدم زیاده در نقل های متعدد از روایت واحد
- ۱۰۸ مطلب سوم: جاری نشدن اصل عدم زیاده با فرض تعدد صدور روایت
- ۱۰۸ تحلیل ها و تصاویر مختلف از آمدن قید بعد از وقت حاجت
- ۱۰۸ تصویر اول: نسخ حکم مطلق با آمدن قید

- ۱۰۹ تصویر دوم: ظاهری بودن حکم مطلق
- ۱۰۹ تصویر سوم: عدم نقل قید توسط راوی روایت مطلق
- ۱۰۹ عدم ترجیح «احتمال عدم نقل زیاده» بر «احتمال افزودن زیاده از راوی»
- ۱۰۹ نتیجه نهایی مطالب سه گانه: عدم احراز قید «رضایت» در روایت ابن ابی یعفور
- ۱۱۰ مطلب چهارم: اثبات شرطیت «رضایت» طبق صحیحہ معمر و اصل اولیه
- ۱۱۰ جمع های دیگر بین روایات جواز و روایات حرمت وطی دبر (صحیحہ معمر)
- ۱۱۰ جمع اول: دلالت صحیحہ معمر بر بطلان مستند جواز وطی دُبر نه بطلان اصل جواز
- ۱۱۰ اشکال: ظهور صحیحہ معمر در بطلان مدعا و مستند
- ۱۱۱ جمع دوم: حمل روایات ناهیه بر تقیه
- ۱۱۱ اشکال های جمع دوم
- ۱۱۱ اشکال اول: عدم احراز فضای تقیه بالحاظ فتوای مالک به جواز
- ۱۱۱ اشکال دوم: نبود تقیه در روایات پیامبر ﷺ و علی علیه السلام
- ۱۱۲ اشکال سوم: عدم تقیه در کلام ابتدایی امام علی علیه السلام
- ۱۱۲ اشکال چهارم: تقدم جمع دلالتی بر حمل به تقیه
- ۱۱۲ جمع سوم: اشتراط جواز وطی در دبر به رضایت زوجه
- ۱۱۳ جمع چهارم: حمل بر کراهت
- ۱۱۸ نظر مختار: کراهت شدیدہ وطی دبر در فرض رضایت زن و حرمت در فرض عدم رضا
- ۱۲۰ حکم وطی در دبر حائض
- ۱۲۰ عدم ملازمه بین جواز وطی دبر غیر حائض و حائض
- ۱۲۰ بررسی اقوال فقهاء و ادله آن
- ۱۲۱ قول اول: حرمت مطلق استمتاع
- ۱۲۲ وجه قول اول: ترجیح روایات منع مطلق به سبب موافقت با کتاب
- ۱۲۳ ابتناء وجه قول اول بر دو مقدمه
- ۱۲۳ مقدمه اول: مصدر بودن «مَحِیض» نه اسم مکان
- ۱۲۴ بررسی مقدمه اول

- ۱۲۵ مقدمه دوم: اراده اقرب المجازات (مطلق استمتاع) در فرض تعدد اراده معنای حقیقی
- ۱۲۶ اشکال مقدمه دوم: ملاک بودن کثرت استعمال نه اقرب المجازات
- ۱۲۷ معنای آیه اعتزال و مخالفت آن با روایت عبد الرحمن
- ۱۲۹ قول دوم: حرمت استمتاع از ناف تا زانو
- ۱۲۹ انتساب قول دوم به سید مرتضی
- ۱۳۱ دلیل قول دوم: صحیحہ حلبی و موثقہ ابی بصیر
- ۱۳۲ مناقشه آقای خوئی
- ۱۳۳ مطلب اول: وجود روایات معارض با صحیحہ حلبی و موثقہ ابی بصیر
- ۱۳۳ مطلب دوم: حل تعارض
- ۱۳۳ راه اول: حمل روایات حرمت بر کراهت
- ۱۳۳ راه دوم: حمل روایات حرمت بر تقیه
- ۱۳۳ اشکال بر آقای خوئی
- ۱۳۳ اشکال اول: اختلافی بودن مسئله در عامه
- ۱۳۴ اشکال دوم: عدم امکان جمع عرفی طبق مبنای آقای خوئی
- ۱۳۶ قول سوم: حرمت جماع در قبل و دبر
- ۱۳۷ قول چهارم: اختصاص حرمت جماع به قبل
- ۱۳۸ شاذ نبودن «حرمت وطی در دبر حائض» در فتوای قدماء
- ۱۳۹ بررسی روایات مسئله
- ۱۳۹ دسته اول (موثقہ عبد الرحمن): حرمت مطلق استمتاع از حائض
- توجیه فتوای شهید اول (کراهت مطلق تمتع از حائض در غیر قبل) با لحاظ موثقہ
- ۱۴۰ عبد الرحمن
- ۱۴۰ اشکال بر فتوای شهید اول
- ۱۴۰ اشکال اول: ناسازگاری عدم حلیت با کراهت ضعیف
- ۱۴۱ اشکال دوم: عدم امکان حمل جواز بر کراهت شدید بدون تنبیه به آن
- ۱۴۱ معنای مختار در موثقہ عبد الرحمن: حرمت همه مراتب وطی در قبل
- ۱۴۲ دسته دوم (موثقہ حجاج): لزوم پوشیدن پیراهن توسط حائض هنگام استمتاع

- ۱۴۲ دسته سوم (صحیحہ حلبی و موثقہ أبی بصیر): حرمت استمتاع از ناف تا زانو
- ۱۴۳ دسته چهارم (مرسلہ عمر بن حنظلہ): اختصاص جواز به تفخیز
- ۱۴۳ ارسال روایت به سبب عدم امکان نقل محمد بن خالد از اسماعیل جعفری
- ۱۴۵ بررسی دلالتی
- ۱۴۶ دسته پنجم: نهی از وطی حائض با عناوین مختلف
- ۱۴۶ روایات مشتمل بر عناوین وارده در قرآن
- ۱۴۶ عنوان «اعتزال»
- ۱۴۷ عنوان «قرب»
- ۱۴۷ عنوان «اتیان»
- ۱۵۰ روایات مشتمل بر هشت عنوان دیگر
- ۱۵۰ عنوان «غشیان»
- ۱۵۰ عنوان «وطی»
- ۱۵۰ عنوان «مجامعه»
- ۱۵۱ عنوان «مواقعہ»
- ۱۵۱ عنوان «الوقوف علیہا»
- ۱۵۳ عنوان «مش» (صحیحہ محمد بن مسلم)
- ۱۵۳ عنوان «ایقاب» (روایت عمر بن یزید)
- ۱۵۳ مناقشہ در نقل بی واسطہ محمد بن خالد برقی از عمر بن یزید
- ۱۵۵ بررسی دلالتی
- ۱۵۵ عنوان «امساک» (صحیحہ خلف بن حماد)
- ۱۵۵ بررسی دلالتی روایات دسته پنجم
- ۱۵۵ مطلب اول: عدم اطلاق در اکثر روایات دسته پنجم با ذکر اقسام آن
- ۱۵۵ قسم اول: روایات ترتب کفارہ بر وطی حائض
- ۱۵۶ قسم دوم: روایات دال بر غایت حرمت وطی
- ۱۵۷ قسم سوم: روایت خلف بن حماد (فرق خون حیض و بکارت)
- ۱۵۸ قسم چهارم: روایات احکام مستحاضہ
- ۱۵۸ قسم پنجم: روایات تفسیر آیہ اعتزال
- ۱۵۹ مطلب دوم: بررسی روایات مطلق

- ۱۵۹ روایت عمر بن یزید و ضعف سندى آن
- ۱۶۰ صحیحہ لیث مرادى و اشکال دلالی آن
- ۱۶۱ صحیحہ عیص بن قاسم و اشکال دلالی آن
- ۱۶۲ نتیجه: عدم وجود روایت معتبر دال بر حرمت وطی دُبر حائض
- ۱۶۲ دسته ششم: اختصاص حرمت استمتاع به قُبُل
- ۱۶۲ قسم اول: روایات حلیت «ما دون الفرج»
- ۱۶۲ مؤثقه معاویه بن عمار، عبد الله بن سنان و مرسله عیسی بن عبد الله
- ۱۶۳ تقریب دلالت: دلالت «دون الفرج» بر «غیر قُبُل»
- ۱۶۳ اشکال اول: شمول «فرج» نسبت به «دبر»
- ۱۶۴ پاسخ: انصراف «فرج» به «قُبُل»
- ۱۶۴ اشکال دوم: احتمال دلالت «دون» بر «پایین» و شواهد آن
- ۱۶۵ تأیید عدم دلالت «دون الفرج» بر «غیر قُبُل»
- ۱۶۸ قسم دوم: روایات حلیت همه تمتعات جز موضع دم
- ۱۶۸ روایت اول: مؤثقه هشام بن سالم
- ۱۶۸ تقریب دلالت
- ۱۶۸ اشکال: احتمال دلالت «دون» بر «پایین» نه «غیر»
- ۱۶۸ روایت دوم: مرسله عبد الله بن بکیر
- ۱۶۹ بررسی سندى
- ۱۷۰ قسم سوم: روایات حلیت تمتع از حائض جز «قُبُل» او
- ۱۷۰ روایت عبد الملك بن عمرو
- ۱۷۰ اتحاد دو نقل روایت عبد الملك
- ۱۷۱ بررسی سندى
- ۱۷۱ بررسی دلالی
- ۱۷۱ مطلب اول: صراحت نقل اول در جواز وطی در دبر
- ۱۷۳ مطلب دوم: قرآن عدم زیاده «بعینه» در «ما عدا القبل منها بعینه»
- ۱۷۴ بررسی جمع طوائف شش گانه روایات
- ۱۷۴ مطلب اول: تعارض دسته دوم و سوم با روایت عبد الملك بن عمرو
- ۱۷۵ مطلب دوم: عرفی نبودن حمل روایات دسته دوم و سوم بر کراهت

- ۱۷۶ مطلب سوم: ترجیح روایت عبد الملک بر روایات معارض
- ۱۷۷ نتیجه نهایی: احتیاط استحبابی موکد در اجتناب از وطی دبر
- ۱۷۸ بررسی تحقق نشوز با عدم تمکین از دُبر
- ۱۷۸ قائلین به تحقق نشوز با عدم تمکین از دُبر
- ۱۸۳ ادله تحقق نشوز با عدم تمکین از دُبر
- ۱۸۳ دلیل اول: قرآن کریم
- ۱۸۳ آیه اول: آیه حرث
- ۱۸۳ تقریب استدلال: دلالت آیه بر جواز مطلق انتفاع از «محصول کِشت»
- ۱۸۴ اشکال: ظهور «حرث» در «کِشتزار» در آیه شریفه
- ۱۸۵ آیه دوم: آیه «خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا»
- ۱۸۵ تقریب استدلال: عدم تأمین آرامش مرد با نداشتن حق وطی دبر
- ۱۸۵ اشکال: صدور آیه جهت تذکر نعم الهی نه تشریع
- ۱۸۵ ذلیل دوم: روایات
- ۱۸۷ دسته اول: امر به اطاعت زوج در سیاق مستحبات
- ۱۸۹ اشکال دلالی: مانعیت سیاق مستحبات از ظهور در وجوب
- ۱۸۹ دسته دوم: امر به اطاعت زوج در سیاق واجبات
- ۱۹۰ اشکال دلالی: عدم وجوب اطاعت از شوهر در همه امور
- ۱۹۰ دسته سوم: لزوم اطاعت از زوج در مسائل جنسی
- ۱۹۱ اشکال دلالی: در مقام بیان نبودن نسبت به جواز انواع تمتعات
- ۱۹۱ دسته چهارم: مذمت زنان عاصیه
- ۱۹۲ اشکال دلالی: عدم اطلاق نسبت به عصیان تمام اوامر زوج
- ۱۹۲ دسته پنجم: حرمت اسخاط زوج
- ۱۹۲ اشکال دلالی: عدم حرمت اسخاط شوهر در همه امور
- ۱۹۴ دسته ششم: روایات دال بر لعبه بودن زن
- ۱۹۴ اشکال دلالی: صدور روایات لعبه جهت بیان اجتناب از آزار زن

- نظر مختار: اشتراط رضایت زن در جواز وطی دبر ۱۹۴
- احکام مشترک بین وطی در قُبُل و دُبُر ۱۹۷
- وجوب غسل ناشی از وطی دبر و بررسی ادله آن ۱۹۸
- دلیل اول: اجماع ۱۹۸
- مناقشه در اجماع ۱۹۹
- مطلب اول: مخالفین وجوب غسل در وطی دبر ۱۹۹
- مطلب دوم: تردید یا اجمال عبارات برخی در وجوب غسل در وطی دبر ۲۰۴
- مطلب سوم: حدسی بودن اکثر اجماعات منقول ۲۰۵
- دلیل دوم: آیه «أَوْ لَا مَسْئَرُ الْيَسَاءِ فَلَرَّ تَجِدُوا مَاءً» ۲۰۷
- اشکال: عدم ظهور معنای کنایی «ملاسه» در اعم از وطی قبل و دبر ۲۰۷
- دلیل سوم: روایات وجوب غسل ۲۰۸
- روایت اول: صحیحۀ محمد بن مسلم ۲۰۹
- بررسی دلالتی ۲۰۹
- روایت دوم: موثقه محمد بن مسلم ۲۰۹
- بررسی سندی ۲۱۰
- اتحاد موثقه محمد بن مسلم با روایت قبل ۲۱۰
- روایت سوم: صحیحۀ بزنتی ۲۱۰
- بررسی سندی ۲۱۰
- بررسی دلالتی ۲۱۱
- روایت چهارم: صحیحۀ داوود بن سرحان ۲۱۱
- روایت پنجم: صحیحۀ اول عبدالله بن سنان ۲۱۱
- بررسی دلالتی ۲۱۲
- روایت ششم: صحیحۀ دوم عبدالله بن سنان ۲۱۲
- روایت هفتم: صحیحۀ ابی مریم ۲۱۲



- روایت هشتم: روایت حلبی (تفسیر عیاشی) ۲۱۳
- دو نکته دلالتی پیرامون روایات مطلقه اول تا هشتم ۲۱۳
- نکته اول: عدم شمول روایات مطلقه نسبت به لواط ۲۱۳
- نکته دوم: تناقض در کلام آقای خوئی بین مقام و حکم وطی غلام ۲۱۴
- روایت نهم: صحیحہ حمران بن أعین ۲۱۵
- روایت دهم: معتبره عبید بن زرارہ ۲۱۵
- بررسی سندی ۲۱۵
- بررسی دلالتی صحیحہ حمران و معتبره عبید ۲۱۶
- اثبات اطلاق روایات اول تا هشتم نسبت به وطی دبر ۲۱۷
- روایت یازدهم: مرسله حفص بن سوقه ۲۱۸
- بررسی سندی ۲۱۸
- بررسی دلالتی ۲۱۹
- اشکال: احتمال اراده جماع در قُبُل از پشت در «یأتی أهله من خلفها» ۲۱۹
- پاسخ: عدم توهم تأثیر «نحوه نزدیکی در قُبُل» در حکم ۲۲۰
- بررسی روایات تقیید وجوب غسل به وطی قُبُل ۲۲۱
- دسته اول: روایات التقاء ختانیین ۲۲۱
- روایت اول: صحیحہ حلبی ۲۲۲
- روایت دوم: صحیحہ زرارہ ۲۲۲
- روایت سوم: صحیحہ محمد بن اسماعیل ۲۲۲
- روایت چهارم: موثقہ دُرُست بن أبی منصور ۲۲۳
- بررسی سندی (اعتبار کتاب دُرُست بن أبی منصور) ۲۲۳
- بررسی دسته اول ۲۲۴
- تقریب تقیید روایات وجوب غسل به وطی قُبُل ۲۲۴
- پاسخ اول: لزوم غسل در وطی دبر به سبب تلازم حد و غسل ۲۲۵
- اشکال بر پاسخ اول ۲۲۶
- اشکال اول: مقید بودن برخی روایات حدّ به التقاء ختانیین ۲۲۶
- اشکال دوم: لزوم تقیید روایات حدّ با روایات غُسل ۲۲۶
- پاسخ دوم: تعارض روایت محمد بن عذافر با روایات التقاء ختانیین ۲۲۶

- ۲۲۷ اشکال پاسخ دوم
- ۲۲۷ اشکال اول: لزوم طرح روایت ابن عذافر به دلیل تعارض با روایات مطلقه کثیره
- ۲۲۷ اشکال دوم: عدم تعارض روایت ابن عذافر طبق نسخه صحیح سرائر
- ۲۲۸ اشکال سوم: حمل روایت ابن عذافر بر التقاء خارجی ختانی
- 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 دبر
- ۲۳۰ دسته دوم: روایات صریح در نفی غسل در فرض وطی دبر
- ۲۳۰ روایت اول: مرفوعه أحمد بن محمد بن عیسی
- ۲۳۰ روایت دوم: مرسله علی بن حکم
- ۲۳۱ روایت سوم: مرفوعه محمد بن خالد برقی
- ۲۳۱ اشکال سندی بر روایات دسته دوم
- ۲۳۱ دلیل چهارم: روایات بطلان صوم با جماع
- ۲۳۱ اشکال: عدم ملازمه بین ابطال صوم و ایجاب غسل
- ۲۳۲ نظر مختار: وجوب غسل در وطی دبر زن به دلیل اطلاق روایات
- ۲۳۲ لزوم مهر، عده و حد زنا در وطی دبر و بررسی ادله آن
- ۲۳۳ بطلان صوم با وطی دبر و بررسی ادله آن
- ۲۳۳ لزوم بررسی حد دخول در ابطال صوم
- ۲۳۳ کلام سید مرتضی: اعتبار استیعا ب دخول در بطلان صوم
- ۲۳۳ بررسی کلام سید مرتضی
- ۲۳۳ مطلب اول: کفایت روایات التقاء ختانی در رد کلام سید مرتضی
- ۲۳۴ مطلب دوم: مطرح نبودن اعتبار غیوبه حشفه در بطلان صوم قبل از محقق حلی
- ۲۳۴ کلام آقای خوئی: تقیید مفطریت دخول به تحقق جنابت
- ۲۳۵ ادله اعتبار جنابت در بطلان روزه و بررسی آن
- ۲۳۵ دلیل اول: صحیح قنطاط
- ۲۳۵ بررسی اشکالات استدلال آقای خوئی به صحیح قنطاط

- اشکال اول: مفروض نبودن جماع در روایت ۲۳۷
- اشکال دوم: عدم ظهور روایت قماط در حدوث بطلان حین حدوث جنابت ۲۳۸
- اشکال سوم: لزوم تصرف در ظهور صحیحۀ قماط ۲۳۹
- اشکال چهارم: انحصار سببیت دخول برای بطلان به غیر موارد جنابت ۲۳۹
- عدم سببیت تجزئ برای عقاب مستقل در موارد معصیت ۲۳۹
- اشکال پنجم: عدم دلیل بر سببیت جنابت برای بطلان در غیر مورد روایت قماط ۲۴۱
- اشکال ششم: لزوم لغویت تعلیق بطلان صوم بر جماع ۲۴۱
- پاسخ اشکال ششم ۲۴۲
- پاسخ اول: لغو نبودن تعلیق بطلان صوم بر جماع بالحاظ سببیت جماع برای جنابت ۲۴۲
- پاسخ دوم: لغو نبودن تعلیق بطلان صوم بر جماع بالحاظ امارت جماع برای جنابت ۲۴۲
- اشکال هفتم: امکان معترف بودن علل شرعی (جنابت) نسبت به علل حقیقی (مطلق دخول) ۲۴۲
- پاسخ: ظهور ادله در حدوث معلول با تحقق علل شرعی نه قبل از آن ۲۴۴
- اشکالات نظیر مقام به رابطه «نیت افطار و بطلان روزه» ۲۴۴
- اشکال اول: خلط بین ابطال و افطار روزه ۲۴۵
- اشکال دوم: عدم ملازمه بین نیت مفطر و بطلان روزه ۲۴۵
- اشکال سوم: توقف «ابطال روزه با قصد مفطر» بر «عدم ارتکاب مفطر» ۲۴۵
- دلیل دوم: صحیحۀ یونس ۲۴۵
- بررسی سندی ۲۴۶
- مطلب اول: تعبیر «عن یونس قال قال» در نسخه صحیح وسائل ۲۴۷
- مطلب دوم: صدور تعبیر «یعنی إذا کانت...» از یونس ۲۴۷
- مطلب سوم: بررسی دو وجه آقای خوئی در اعتبار مضمرة یونس ۲۴۸
- وجه اول: عدم روایت یونس از غیر امام ۲۴۸
- بررسی وجه اول ۲۴۸
- وجه دوم: نقل روایت یونس از امام کاظم علیه السلام در فقیه ۲۵۰
- اشکال بر وجه دوم طبق مبنای آقای خوئی ۲۵۰
- بررسی دلالتی ۲۵۱
- دلیل سوم: روایت عمر بن یزید ۲۵۲
- وجه استدلال آقای حکیم به روایت عمر بن یزید ۲۵۲

- اشکال سندی و دلالی  
۲۵۳
- بررسی روایات صحت صوم با وجود وطی از دبر  
۲۵۳
- روایت اول: مرفوعه أحمد بن محمد بن عیسی  
۲۵۳
- روایت دوم: مرسله علی بن حکم  
۲۵۴
- ضعف سندی و فتوای قریب به اتفاق اصحاب بر خلاف مفاد دو روایت  
۲۵۴
- نتیجه نهایی: کفایت صدق عرفی جماع در بطلان صوم  
۲۵۵
- بررسی احکام مقطوع الحشفه یا فاقد الحشفه  
۲۵۵
- بررسی حرمت مصاهرته ناشی از وطی دبر  
۲۵۶
- اشکال آقای بروجردی بر عبارت عروه  
۲۵۶
- پاسخ به اشکال آقای بروجردی  
۲۵۷
- موارد اشکال در الحاق وطی دُبر به وطی قُبُل  
۲۵۹
- مورد اول: وطی محلِّل  
۲۵۹
- مطلب اول: بررسی اجمالی ادله اعتبار دخول در نکاح محلِّل  
۲۵۹
- دلیل اول: قرآن کریم  
۲۶۰
- اشکال: عدم صحت اطلاق «واطی» بر زن  
۲۶۰
- دلیل دوم و سوم: روایات و اجماع مسلمین  
۲۶۰
- مطلب دوم: بررسی کفایت وطی دُبر در وطی محلِّل  
۲۶۱
- استدلال شیخ طوسی به اجماع مسلمین و روایت نبوی بر عدم کفایت وطی دُبر  
۲۶۱
- اشکال: عدم حجیت اجماع منقول  
۲۶۲
- بررسی روایات مسئله  
۲۶۲
- دسته اول: روایات کفایت درک لذت جماع توسط مرد  
۲۶۲
- روایت اول: صحیحہ ابی بصیر  
۲۶۲
- روایت دوم: صحیحہ زرارہ  
۲۶۳

- ۲۶۳ بررسی سندی (نقل صفوان از موسی بن بکر قبل از وقف)
- ۲۶۴ روایت سوم: موثقه سماعه
- ۲۶۵ روایت چهارم: روایت ابی حاتم
- ۲۶۶ عدم دلالت روایات دسته اول برای اثبات کفایت وطی دبر
- ۲۶۷ دسته دوم: روایات اعتبار درک لذت جماع توسط طرفین
- ۲۶۷ روایت اول: مرسله سماعه
- ۲۶۸ روایت دوم: روایت دعائم
- ۲۶۸ روایت سوم: نبوی مجازات نبویه
- ۲۶۸ روایت چهارم: نبوی مبسوط و عوالی
- ۲۶۸ بررسی سندی روایات چهارگانه
- ۲۶۹ بررسی دلالتی روایات چهارگانه: عدم کفایت وطی دبر در تحلیل
- ۲۷۰ نظر مختار: عدم کفایت وطی دبر در محلّل
- ۲۷۰ مطلب سوم: بررسی اعتبار انزال در وطی محلّل
- ۲۷۰ کلام صاحب جواهر: ظهور «یذوق عسیلتها» در اعتبار انزال
- ۲۷۰ اشکال: ظهور «یذوق عسیلتها» در اعتبار درک کمترین لذت جماع نه انزال
- ۲۷۱ مورد دوم: حق وطی واجب زن
- ۲۷۲ نظر مختار: عدم کفایت وطی دبر
- ۲۷۲ مورد سوم: وطی به جهت رجوع در ایلاء
- ۲۷۳ کلام کاشف اللثام: عدم کفایت وطی دبر
- ۲۷۴ توجیه آقای حکیم برای تعمیم ایلاء به قَسَم بر ترک وطی دُبر
- ۲۷۴ نظر مختار: عدم کفایت وطی دُبر در رجوع از ایلاء
- ۲۷۴ مورد چهارم: وطی معتبر در صدق احصان
- ۲۷۵ نظر مختار: بی اعتباری «تمکّن از وطی دُبر» در «احصان»
- ۲۷۶ بررسی حنث «قسم بر ترک وطی» با وطی در دبر

- ۲۷۶ مطلب اَوَّل: لغویت قید «فی زمان أو مکان» در عبارت عروه
- ۲۷۶ مطلب دوم: بررسی احتمالات «انصراف به وطی در قُبُل» در عروه
- ۲۷۷ احتمال اَوَّل: انصراف به خاص (وطی قُبُل) با وجود قصد عام
- ۲۷۷ اشکال: معیار بودن قصد در خَلَف با وجود انصراف لفظ
- ۲۷۸ احتمال دوم: انصراف قصد به جماع از قُبُل
- ۲۷۸ اقوائیت احتمال دوم با سه شاهد روایی
- ۲۷۹ اَوَّل: صحیحہ عبد الرحمن بن حجّاج
- ۲۷۹ روایت دوم: صحیحہ اُبی بصیر
- ۲۷۹ روایت سوم: صحیحہ اُبی وِلاد الحنّاط
- ۲۸۰ بررسی دلّالی
- ۲۸۱ بطلان تفصیل مرحوم نائینی بین اذن کلی و جزئی
- ۲۸۱ نظر مختار در تحقق حث: ملاک بودن قصد نادر

## فصل ۲: حکم عزل

- ۲۸۳
- ۲۸۵ حکم عزل مرد
- ۲۸۶ احتمالات چهارگانه در مسئله
- ۲۸۶ قائلین به حرمت عزل
- ۲۸۷ شهرت جواز عزل بین قدماء و متأخرین
- ۲۹۰ روشن نبودن فتوای سید مرتضی در مقام
- ۲۹۱ توضیح کلام سید مرتضی در اُمالی
- ۲۹۲ ادلّه تحریم عزل و بررسی آن

- ۲۹۳ دلیل اول: اجماع
- ۲۹۳ ادعای اجماع توسط شیخ طوسی
- ۲۹۳ اشکال: شهرت جواز عزل
- ۲۹۴ بطلان انتساب «ادعای اجماع بر استحباب ترک عزل» به شیخ طوسی
- ۲۹۵ دلیل دوم: ملازمه بین ثبوت دیه و حرمت
- ۲۹۵ مقدمه اول (ثبوت دیه در عزل) و بررسی ادله آن
- ۲۹۵ دلیل اول: روایت یونس بن عبدالرحمن و ابن فضال
- ۲۹۶ اشکال دلالی: عدم تعدی از مورد روایت (افزاع اجنبی) به مقام
- ۲۹۷ دلیل دوم: وجود روایتی دیگر برای حکم به دیه
- ۲۹۷ شواهد وجود روایت دیگر در عبارات فقهاء
- ۳۰۰ وجه نبود روایت مذکور در کتب شیخ
- ۳۰۰ اشکال بر دلیل دوم
- ۳۰۰ اشکال اول: عدم کفایت شواهد وجود روایت مستقل
- ۳۰۲ اشکال دوم: عدم حجیت روایت مذکور به دلیل شاذ بودن
- ۳۰۳ پاسخ: شهرت قوی و جوب دیه در قدمات
- ۳۰۶ مقدمه دوم: ملازمه بین دیه و تحریم
- ۳۰۶ اقوال فقهاء در ملازمه بین دیه و تحریم
- ۳۰۷ دلیل انکار ملازمه: اعم بودن دیه از عقوبتی و جبرانی
- ۳۰۷ نظر مختار: ملازمه بین دیه و تحریم عزل اختیاری
- ۳۰۸ دلیل سوم تحریم عزل: مخالفت عزل با حکمت نکاح (استیلا)
- ۳۰۸ تقریب استدلال و تأیید آن با روایت مفضل
- ۳۰۹ اشکال اول: منحصر نبودن غرض نکاح در استیلا
- ۳۰۹ اشکال دوم: الزامی نبودن ایجاد غرض امر استحبابی (نکاح)
- ۳۰۹ اشکال سوم: عدم تنافی عزل فی الجمله با استیلا
- ۳۱۰ اشکال چهارم: عدم مطلوبیت استیلا در برخی موارد
- ۳۱۰ اشکال پنجم: ضعف سند روایت مفضل بن عمر

- ۳۱۰ دلیل چهارم تحریم عزل: تضییع مال بودن عزل
- ۳۱۰ تقریب استدلال: مالیت نطفه و حرمت اتلاف مال
- ۳۱۰ اشکالات صفروی
- ۳۱۱ اشکال اول: علت تامه نبودن عزل برای انتفاء ولادت
- ۳۱۱ روایات دال 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 اتلاف شی با ارزش
- ۳۱۵ اشکال دوم: ورود ادله شرعی بر حکم عقلی اقتضایی
- ۳۱۵ دلیل پنجم تحریم عزل: روایات
- ۳۱۵ روایت اول: یعقوب جعفی (جعفری)
- ۳۱۶ بررسی سندی و راه های اعتبار بخشی 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 دلیل اول: تمسک به وثاقت رجال کامل الزیارات و تفسیر قمی
- ۳۱۸ اشکال: بطلان مبنای وثاقت رجال کامل الزیارات و تفسیر قمی
- ۳۱۸ دلیل دوم: توثیق مرحوم صدوق (أصح الروایات عندي)
- ۳۱۸ اشکال: امکان دلالت «أصح» بر أصح نسبی نه صحت مطلق
- ۳۱۹ پاسخ: وجود قرینه بر دلالت «أصح» بر صحت مطلق
- ۳۱۹ دلیل وثاقت یعقوب جعفری: وجود او در اسناد تفسیر قمی
- ۳۱۹ اشکال: بطلان مبنای وثاقت رجال تفسیر قمی
- ۳۱۹ راه دوم: انجبار ضعف سند با عمل گروهی از اصحاب
- ۳۱۹ اشکال اول: عدم احراز عمل فقها 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 دلالتی



- ۳۲۲ تقریب اول: تمسک به مفهوم وصف یا عدد
- ۳۲۲ اشکال: عدم حجیت مفهوم عدد و وصف
- ۳۲۲ پاسخ اول: وجود مفهوم بالجملة عدد در مقام تحدید
- ۳۲۳ پاسخ دوم: وجود مفهوم فی الجملة در روایت
- ۳۲۳ تقریب دوم: تمسک به اطلاق مقامی
- ۳۲۳ تقریب سوم: تمسک به اطلاق لفظی روایت
- ۳۲۴ اشکال عام بر همه تقاریب سه گانه: عدم دلالت «بأس» بر حرمت در مقام
- ۳۲۵ روایت دوم: صحیحۀ محمد بن مسلم
- ۳۲۵ بررسی دلالتی
- ۳۲۵ مراد از تعبیر «أکره»
- ۳۲۷ تقریب استدلال برای اثبات حرمت عزل باقرینیت صدر برای ذیل
- ۳۲۸ اشکال اول: عدم تقدم ظاهر صدر بر ظاهر ذیل
- ۳۲۹ اشکال دوم: تفاوت تعبیر «أکره ذلك» با تعبیر «یکره ذلك»
- ۳۲۹ پاسخ: دلالت قوی تعبیر «أکره ذلك» بر حرمت
- ۳۲۹ اشکال به پاسخ: رفع ید از ظهور با توجه به روایات دیگر
- ۳۳۱ اشکال سوم: ارادۀ اشمئزاز از کراهت
- ۳۳۱ پاسخ: تبعیت ارادۀ ائمه عليهم السلام از ارادۀ الهی
- ۳۳۲ روایت سوم: صحیحۀ دوم محمد بن مسلم
- ۳۳۲ اشکال دلالتی: عدم ظهور «بأس» در حرمت در مقام
- ۳۳۲ روایت چهارم: روایات دعائم
- ۳۳۳ نتیجۀ بررسی روایات تحریم
- ۳۳۳ مطلب اول: عدم وجود روایت معتبر دال بر حرمت عزل
- ۳۳۳ مطلب دوم: امکان حمل اخبار حرمت بر کراهت باللاحظ اخبار جواز
- ۳۳۴ دلیل ششم تحریم عزل: ترجیح روایات حرمت (مخالف عامه) بر روایات جواز
- ۳۳۵ اشکال: تقدیم جمع عرفی بر رجوع به مرجّحات
- ۳۳۵ ادلۀ جواز عزل (روایات مجوّزه) و بررسی آن
- ۳۳۶ روایت اول: صحیحۀ رفاعه

- ۳۳۶ تقریب استدلال: تقریر ارتکاز جواز عزل در نزد سائل
- ۳۳۷ اشکال: عدم تنافی بین جواز ذاتی و وجوب ناشی از حق زوجه
- ۳۳۷ روایت دوم: صحیحہ محمد بن مسلم
- ۳۳۸ روایت سوم: موثقہ محمد بن مسلم به نقل یعقوب بن سالم
- ۳۳۸ بررسی سندی
- ۳۳۸ روایت چهارم: موثقہ محمد بن مسلم به نقل علاء بن رزین
- ۳۳۹ بررسی سندی: توثیق قاسم بن محمد جوهری
- ۳۴۰ روایت پنجم: موثقہ عبد الرحمن بن ابی عبد الله
- ۳۴۰ روایت ششم: صحیحہ ابی عبد الرحمن الحدّاء (ایوب بن عطیة)
- ۳۴۱ اثبات اعتبار سند یا بیان احتمالات سه گانه در سند
- ۳۴۳ روایت هفتم: موثقہ ابی بصیر
- ۳۴۴ روایت هشتم: روایت اسماعیل بن عیسی اشعری
- ۳۴۴ تقریب استدلال: ظهور «لأحبّ» در کراهت
- ۳۴۴ اشکال: احتمال دلالت «لأحبّ» بر حرمت با لحاظ شرط عدم توارث در عقد دائم
- ۳۴۵ نتیجه بررسی روایات جواز
- ۳۴۵ نظر مختار: کراهت فی الجملة عزل در عقد دائم
- ۳۴۶ ادله جواز عزل در عقد موقت
- ۳۴۶ دلیل اول: اجماع
- ۳۴۸ دلیل دوم: روایات
- ۳۴۹ روایت اول: روایت مفصّل بن عمر
- ۳۴۹ روایت دوم: روایت ابن ابی عمیر
- ۳۴۹ بررسی سندی
- ۳۵۰ بررسی دلالی

- روایت سوم: روایت هشام بن سالم الجوالیقی ۳۵۱
- روایت چهارم: فقه الرضا علیه السلام ۳۵۲
- روایت پنجم: روایت أحول ۳۵۲
- حکم عزل زن ۳۵۴
- مطلب اول: حرمت عزل زن به دلیل حرمت نشوز ۳۵۴
- مطلب دوم: بررسی ثبوت دیه بر زن ۳۵۴
- دلیل وجوب دیه بر زن: روایت افزاع اجنبی ۳۵۴
- اشکال: اجنبی محض نبودن زوجه در اتلاف نطفه ۳۵۵
- جواز عزل در وطی واجب ۳۵۶
- حل تناقض بین کلام مرحوم سید در مقام و فرع بعد ۳۵۶

کتابنامه این مجموعه را علاوه بر مجلد دوازدهم، در صفحه اینترنتی زیر نیز می‌توانید مشاهده کنید:

