



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



ارشد
علیه
اصحاب
السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

کتاب نجام

تقریرات

حضرت آیت اللہ شبیری زنجانی (مدظلہ)



«جلد ۴»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نکاح: تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی

نویسنده:

آیت الله العظمی سید محمد جواد شبیری زنجانی

ناشر چاپی:

موسسه پژوهشی رای پرداز

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست	۵
نکاح : تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی جلد ۴	۳۵
مشخصات کتاب	۳۵
اشاره	۳۵
۱۳۷۸/۶/۲۷ شنبه درس شماره (۱۱۶) کتاب النکاح/سال دوم	۱۰۴۵
اشاره	۱۰۴۵
خلاصه درس قبل و این جلسه:	۱۰۴۵
الف): بررسی مجدد مسئله ۵۰	۱۰۴۵
(۱) متن مسئله	۱۰۴۵
(۲) توضیح مسئله	۱۰۴۶
ب): وجوه مختلف برای وجوب اجتناب در دو حالت مسئله	۱۰۴۷
اشاره	۱۰۴۷
(۱) وجه اول: تمسک به عام در شبهه مصادقیه مخصّص	۱۰۴۷
(۲) توضیح وجه دوم و سوم برای لزوم اجتناب	۱۰۴۹
(۳) فرق بین وجه دوم و وجه سوم	۱۰۵۰
ج) تذکر یک نکته در معنای نسائهن	۱۰۵۱
(۱) توضیح مبنای مرحوم سید «ره» و اشکال آن	۱۰۵۱
(۲) پاسخ اشکال	۱۰۵۲
(۳) اشکال دیگر به مرحوم سید «ره»	۱۰۵۳
۱۳۷۸/۶/۲۸ یکشنبه درس شماره (۱۱۷) کتاب النکاح/سال اول	۱۰۵۵
اشاره	۱۰۵۵
خلاصه درس قبل و این جلسه:	۱۰۵۵
الف): بررسی وجوه چهارگانه برای لزوم اجتناب در موارد مشتبه	۱۰۵۵
(۱) نقل وجوه چهارگانه (یادآوری و تکمیل)	۱۰۵۵

- ۱۰۵۶ ----- (۲) بررسی وجه دوم
- ۱۰۵۸ ----- (۳) مورد جریان قاعده مقتضی و مانع و عدم تطبیق آن بر مقام
- ۱۰۵۹ ----- (۴) بررسی وجه سوم (مبنای مرحوم آقای نایینی ره) و وجه چهارم (استصحاب عدم ازلی) -
- ۱۰۵۹ ----- (۵) تذکری کلی
- ۱۰۶۱ ----- (ب): ادامه مسئله ۵۰
- ۱۰۶۱ ----- (۱) متن مسئله
- ۱۰۶۱ ----- (۲) توضیح مسئله و بررسی آن
- ۱۰۶۲ ----- (۳) حکم شک در محارم سببی -
- ۱۰۶۵ ----- ۱۳۷۸/۶/۲۹ دوشنبه درس شماره (۱۱۸) کتاب النکاح/سال دوم
- ۱۰۶۵ ----- اشاره
- ۱۰۶۵ ----- خلاصه درس قبل و این جلسه:
- ۱۰۶۵ ----- الف) تذکری در باره عبارت متن:
- ۱۰۶۶ ----- (ب) ادامه مسئله ۵۰:
- ۱۰۶۶ ----- (۱) متن عروه
- ۱۰۶۶ ----- (۲) توضیح عبارت متن و تذکر یک نکته:
- ۱۰۶۷ ----- (۳) کلامی از مرحوم آقای خوئی - قدس سره -
- ۱۰۶۸ ----- (ج) ادامه مسئله ۵۰:
- ۱۰۶۸ ----- (۱) متن مسئله
- ۱۰۶۸ ----- (۲) توضیح مسئله
- ۱۰۶۹ ----- (۳) تذکر یک نکته
- ۱۰۷۰ ----- (۴) اشکال به کلام مرحوم سید - قدس سره -
- ۱۰۷۰ ----- (د) حکم سایر صور مسئله
- ۱۰۷۰ ----- اشاره
- ۱۰۷۱ ----- (۱) حکم شک در مسلمان یا کافر بودن طرف مقابل -
- ۱۰۷۱ ----- (۲) حکم شک در کنیز بودن یا محله بودن طرف مقابل (بر طبق مبانی قوم)
- ۱۰۷۴ ----- (۳) نظر استاد - مدّ ظلّه - در مسئله شک در کنیز بودن یا محله بودن

۱۰۷۵ ----- ۱۳۷۸/۶/۳۰ سه شنبه درس شماره (۱۱۹) کتاب النکاح/سال دوم -

۱۰۷۵ ----- اشاره

۱۰۷۵ ----- خلاصه درس قبل و این جلسه:

۱۰۷۵ ----- الف) دنباله استدلال به آیات در جواز یا عدم جواز نظر

۱۰۷۵ ----- در آغاز بحث دو نکته را متعرض می شویم و سپس بعضی از فروع مسئله ۵۰ را مطرح می کنیم:

۱۰۷۵ ----- نکته اول: توضیحی در باره نحوه استناد حکم «ربیبه» از آیه شریفه

۱۰۷۶ ----- نکته دوم: بحث در باره «نِسَائِهِنَّ» در آیه شریفه

۱۰۷۶ ----- اشکال به انصراف «نِسَائِهِنَّ» از زنان مسلمان

۱۰۷۶ ----- اشاره

۱۰۷۶ ----- پاسخ اشکال:

۱۰۷۶ ----- مقدمه اول:

۱۰۷۸ ----- مقدمه دوم:

۱۰۷۸ ----- نتیجه:

۱۰۷۹ ----- فرع اول: نگاه کسی که نمی دانیم از مصادیق «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» هست یا خیر؟

۱۰۸۰ ----- فرع دوم: حکم کسی که نمی دانیم از «بَالِغِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ» هست یا خیر؟

۱۰۸۱ ----- فرع سوم: حکم کسی که نمی دانیم از مصادیق «أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» هست یا خیر؟

۱۰۸۱ ----- چند فرع دیگر:

۱۰۸۱ ----- اشاره

۱۰۸۱ ----- ۱ - (کافرات)

۱۰۸۲ ----- ۲ - (اعراب بادیه نشین)

۱۰۸۲ ----- ۳ - (بیمار)

۱۰۸۲ ----- (ب) بررسی مسئله ۵۱:

۱۰۸۲ ----- (۱) متن مسئله

۱۰۸۳ ----- (۲) توضیحاتی درباره مسئله ۵۱

۱۰۸۴ ----- ۱۳۷/۶/۳۱ چهارشنبه درس شماره (۱۲۰) کتاب النکاح/سال دوم -

۱۰۸۴ ----- اشاره

خلاصه درس قبل و این جلسه:	۱۰۸۴
الف) طرح مسئله ۵۱ و ترجمه آن:	۱۰۸۴
ب) ذکر نکات توضیحی و تکمیلی در ذیل مسئله:	۱۰۸۴
نکته اول:	۱۰۸۴
نکته دوم:	۱۰۸۵
نکته سوم:	۱۰۸۶
ج) کلام مرحوم آیت الله خوئی (ره) در اعانت بر ائمه:	۱۰۸۶
د) کلام مرحوم آیت الله حکیم (ره) در اعانت بر ائمه:	۱۰۸۶
ه) نقد کلام مرحوم آقای خوئی ره و مرحوم آقای حکیم ره توسط استاد مدّ ظلّه:	۱۰۸۷
۱۳۷۸/۷/۳ شنبه درس شماره (۱۲۱) کتاب النکاح/سال دوم	۱۰۹۰
اشاره	۱۰۹۰
خلاصه درس قبل و این جلسه:	۱۰۹۰
الف) بررسی مسئله ۵۲:	۱۰۹۰
۱) متن مسئله	۱۰۹۰
۲) توضیح مسئله	۱۰۹۱
۳) کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سرّه - و توضیح آن	۱۰۹۱
۴) بررسی کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سرّه - توسط استاد مدّ ظلّه	۱۰۹۲
۵) نظر استاد - مدّ ظلّه - در مسئله	۱۰۹۴
ب) بررسی مسئله اول از فصل جدید:	۱۰۹۵
۱) متن عروه	۱۰۹۵
۲) توضیح مسئله	۱۰۹۵
۳) نقل اقوال فقهاء (قائلین به جواز)	۱۰۹۶
۴) اقوال سایر فقهاء (قائلین به حرمت)	۱۰۹۹
۱۳۷۸/۷/۴ یکشنبه درس شماره (۱۲۲) کتاب النکاح/سال دوم	۱۱۰۱
اشاره	۱۱۰۱
خلاصه درس قبل و این جلسه:	۱۱۰۱

- الف) بررسی اقوال در مسئله جواز یا عدم جواز وطی در دبر: ۱۱۰۱
- ۱) قول مشهور ۱۱۰۱
- ۲) قائلین به تحریم از امامیه: صدوق، ابن حمزه ۱۱۰۱
- ۳) ابو الفتوح رازی، راوندی، صاحب البابل ۱۱۰۲
- ۴) ادعای استماع تحریم از حضرت حجت علیه السلام ۱۱۰۳
- ب) بیان استدلالات مجوزین و مانعین: ۱۱۰۳
- اشاره ۱۱۰۳
- ۱) استدلال به آیه شریفه (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ...) ۱۱۰۳
- اشاره ۱۱۰۳
- حرمت مقاربت در حال حیض و شرائط رفع حرمت ۱۱۰۴
- استدلال مجوزین به آیه شریفه ۱۱۰۵
- ۱۳۷۸/۷/۵ دوشنبه درس شماره (۱۲۳) کتاب النکاح/سال دوم ۱۱۰۸
- اشاره ۱۱۰۸
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۱۱۰۸
- الف) توضیحی درباره نحوه دستیابی به نظریه مرحوم محقق (ره): ۱۱۰۸
- ب) بررسی استناد مرحوم محقق (ره) برای جواز به آیه «فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» : ۱۱۰۹
- اشاره ۱۱۰۹
- ۱) تقریب استدلال مرحوم محقق (ره) ۱۱۱۰
- ۲) بررسی استدلال مرحوم محقق (قدس سره) توسط استاد - مدّ ظلّه - ۱۱۱۱
- ۳) کلام محقق در معنای «محيض» در صدر آیه شریفه ۱۱۱۲
- اشاره ۱۱۱۲
- اشکال و پاسخ: ۱۱۱۳
- ج) استناد سید مرتضی (ره) برای جواز به «فَأْتُوا حُرَّتْكُمْ أَتَىٰ سِتْنَتُمْ» : ۱۱۱۶
- ۱۳۷۸/۷/۶ سه شنبه درس شماره (۱۲۴) کتاب النکاح/سال دوم ۱۱۱۸
- اشاره ۱۱۱۸
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۱۱۱۸

- الف) ادامه بحث در آیه «محیض»: ۱۱۱۸
- (۱) نکته تکرار کلمه «محیض» در آیه شریفه ۱۱۱۸
- (۲) نقد نکته فوق ۱۱۱۹
- (۳) ادامه استدلال به آیه «محیض» ۱۱۲۰
- ب) استدلال به آیه «حرث» برای جواز وطی در دبر: ۱۱۲۰
- اشاره ۱۱۲۰
- (۱) کلام سید مرتضی (ره) ۱۱۲۰
- (۲) تقریب کلام سید مرتضی (ره) ۱۱۲۱
- (۳) خلاصه اشکال مرحوم آقای حکیم (ره) و جواب استاد - مدّ ظلّه - ۱۱۲۲
- ج) استدلال به آیات مربوط به قوم لوط برای جواز وطی در دبر: ۱۱۲۳
- اشاره ۱۱۲۳
- (۱) تقریب استدلال به آیات فوق ۱۱۲۴
- (۲) اشکال به استدلال به این آیات ۱۱۲۴
- د) آیاتی که در تحریم وطی در دبر مورد استدلال قرار گرفته است: ۱۱۲۵
- (۱) «هُوَ أَذًی» در آیه «محیض» ۱۱۲۵
- (۲) «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» در آیه «محیض» ۱۱۲۶
- ۱۳۷۸/۷/۷ چهارشنبه درس شماره (۱۲۵) کتاب النکاح/سال دوم ۱۱۲۷
- اشاره ۱۱۲۷
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۱۱۲۷
- الف) استدلال به آیات قرآن در حرمت وطی در دبر: ۱۱۲۷
- (۱) آیه محیض ۱۱۲۷
- (۲) «فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» ۱۱۲۷
- اشاره ۱۱۲۷
- پاسخ طبری به استدلال به آیه شریفه ۱۱۲۸
- (۳) بررسی تقریب اول و بررسی کلام طبری ۱۱۲۸
- اشاره ۱۱۲۸

- اشکالات دیگر بر تقریب اول ۱۱۲۹
- ۴) نقد اشکال پنجم ۱۱۳۱
- ب) تقریب دوم: استدلال به آیه شریفه «فَأْتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» ۱۱۳۲
- اشاره ۱۱۳۲
- بررسی تقریب دوم ۱۱۳۲
- ۱۳۷۸/۷/۱۰ شنبه درس شماره (۱۲۶) کتاب النکاح/سال دوم ۱۱۳۳
- اشاره ۱۱۳۳
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۱۱۳۳
- بررسی روایات در جواز یا عدم جواز وطی در دبر ۱۱۳۳
- الف) صحیحۃ صفوان: ۱۱۳۳
- اشاره ۱۱۳۳
- ۱) بررسی دلالت روایت ۱۱۳۳
- ۲) نقد استدلال فوق بر کراهت ۱۱۳۴
- ب) صحیحۃ ابن یقطین: ۱۱۳۵
- اشاره ۱۱۳۵
- ۱) بررسی سند روایت ۱۱۳۵
- ۲) بررسی دلالت روایت ۱۱۳۵
- تقریب اول: (صاحب حدائق ره) ۱۱۳۶
- تقریب دوم: (علامه طباطبائی ره) ۱۱۳۶
- بررسی تقریب دوم: ۱۱۳۷
- تقریب سوم از استاد مدّ ظلّه: ۱۱۳۷
- ج) موثقه عبد الله بن أبی یعفور: ۱۱۳۸
- اشاره ۱۱۳۸
- ۱) بررسی سند روایت ۱۱۳۸
- ۲) دلالت روایت ۱۱۳۹
- د) موثقه ای دیگر از عبد الله بن أبی یعفور: ۱۱۳۹

- ه) روایت حتماد بن عثمان: ۱۱۳۹ - - - - -
- اشاره ۱۱۳۹ - - - - -
- ۱) بررسی سند روایت ۱۱۴۰ - - - - -
- ۲) بررسی دلالت روایت ۱۱۴۰ - - - - -
- و) مرسله حفص بن سوجه: ۱۱۴۱ - - - - -
- اشاره ۱۱۴۱ - - - - -
- ۱) بررسی سند روایت ۱۱۴۱ - - - - -
- ۲) بررسی دلالت روایت ۱۱۴۱ - - - - -
- ۱۳۷۸/۷/۱۱ یکشنبه درس شماره (۱۲۷) کتاب النکاح/سال دوم ۱۱۴۳ - - - - -
- اشاره ۱۱۴۳ - - - - -
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۱۱۴۳ - - - - -
- الف) روایت یونس بن عمار: ۱۱۴۳ - - - - -
- ۱) متن روایت ۱۱۴۳ - - - - -
- ۲) بحث سندی ۱۱۴۴ - - - - -
- ۳) بحث متنی (نقل و بررسی کلام مرحوم آقای خوئی ره) ۱۱۴۵ - - - - -
- ۴) توضیح در باره ادله کراهت ۱۱۴۷ - - - - -
- ۵) اشکالی دیگر بر کلام مرحوم آقای خوئی ره و نقد آن ۱۱۴۹ - - - - -
- ب) مرسله علی بن الحکم: ۱۱۵۰ - - - - -
- ۱) متن روایت ۱۱۵۰ - - - - -
- ۲) توضیحی در باره روایت ۱۱۵۰ - - - - -
- ۳) اشکال مرحوم آقای خوئی (قدس سزه) و بررسی آن ۱۱۵۰ - - - - -
- ج) سایر روایات مجوزه: ۱۱۵۲ - - - - -
- اشاره ۱۱۵۲ - - - - -
- ۱) اصل استدلال به روایات باب حیض ۱۱۵۲ - - - - -
- ۲) متن موثقه هشام بن سالم ۱۱۵۳ - - - - -
- ۳) بحث سندی در روایت بالا ۱۱۵۴ - - - - -

- (د) روایت محزمه (صحيحه معمر بن خلّاد) ۱۱۵۵
- (۱) متن روایت ۱۱۵۵
- (۲) تذکری درباره متن روایت ۱۱۵۵
- (۳) کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سزه ۱۱۵۶
- (۴) نقد نکته دوم در کلام مرحوم آقای خوئی (میزان در جمع عرفی) ۱۱۵۷
- (۵) نقد نکته سوم در کلام مرحوم آقای خوئی (قرآن، مرجع اخبار ناهیه است) ۱۱۵۹
- (۶) نقد نکته چهارم در کلام مرحوم آقای خوئی (شاهد جمع بودن صحيحه ابن ابی یعفور) ۱۱۶۰
- ۱۳۷۸/۷/۱۲ دوشنبه درس شماره (۱۲۸) کتاب النکاح/سال دوم ۱۱۶۳
- اشاره ۱۱۶۳
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۱۱۶۳
- الف) بررسی دو راه جمع میان صحيحه معمر بن خلّاد و روایات مجوزه: ۱۱۶۳
- (۱) متن صحيحه معمر بن خلّاد ۱۱۶۳
- (۲) توضیحی در باره مراد از «حرث» در آیه شریفه ۱۱۶۴
- (۳) مفهوم آیه شریفه و روایت معمر بن خلّاد بنا بر تحلیل مذکور ۱۱۶۵
- اشاره ۱۱۶۵
- الف - راه جمع اول (جمع شیخ طوسی «ره») ۱۱۶۶
- نقد راه جمع اول: ۱۱۶۶
- ب - راه جمع دوم (مرحوم نراقی ره) ۱۱۶۷
- نقد جمع دوم: ۱۱۶۷
- ج - راه جمع سوم: (روایت معمر دلالت بر اصل مبعوضت دارد نه بر حرمت) ۱۱۶۷
- د - راه جمع چهارم ۱۱۶۸
- (۴) نحوه جمع صحيحه معمر بن خلّاد با روایت عبد الله بن أبی یعفور ۱۱۶۹
- اشاره ۱۱۶۹
- الف - راه جمع اول: ۱۱۶۹
- ب - راه جمع دوم (مرحوم آقای حکیم «ره») ۱۱۷۰
- نقد جمع دوم: ۱۱۷۰

- ب) بررسی استدلال به «فَأْتَوْهُنَّ مِنْ خِثِّ أَمْرِكُمْ اللَّهُ» برای حرمت: ۱۱۷۰
- ۱) استدلال قدما به آیه برای حرمت ۱۱۷۰
- ۲) پاسخ طبری به استدلال مزبور ۱۱۷۱
- ۳) پاسخ استاد - مدّ ظلّه - به طبری در تقریب قول قدما ۱۱۷۱
- ۴) فرمایش مرحوم آقای خوئی (ره) در این باره ۱۱۷۲
- ۵) نقد استاد - مدّ ظلّه - ۱۱۷۲
- ۱۳/۷/۱۳۷۸ سه شنبه درس شماره (۱۲۹) کتاب النکاح/سال دوم ۱۱۷۳
- اشاره ۱۱۷۳
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۱۱۷۳
- الف) تقریب دلالت آیه شریفه «فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» بر جواز وطی در دبر ۱۱۷۳
- اشاره ۱۱۷۳
- ۱) نقد استدلال به آیه «فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» بر جواز وطی در دبر ۱۱۷۴
- اشاره ۱۱۷۴
- ادامه بحث جلسه گذشته ۱۱۷۷
- ۲) نکته ای حدیثی ۱۱۷۹
- ۳) نتیجه استظهار از روایات ۱۱۷۹
- اشاره ۱۱۷۹
- اشتراط رضایت زوج خلاف فتاوی قوم نیست ۱۱۸۰
- ۴) کلام شهید ثانی (ره) در حکم وطی در دبر ۱۱۸۰
- اشاره ۱۱۸۰
- بررسی کلام شهید ثانی ره ۱۱۸۰
- ب) بررسی روایات حرمت ۱۱۸۱
- اشاره ۱۱۸۱
- نتیجه بحث روایات حرمت ۱۱۸۲
- ۱۴/۷/۱۳۷۸ چهارشنبه درس شماره (۱۳۰) کتاب النکاح/سال دوم ۱۱۸۳
- اشاره ۱۱۸۳

- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۱۱۸۳
- الف) استدلال به روایات حیض برای جواز وطی در دبر (تکمیل): ۱۱۸۳
- اشاره ۱۱۸۳
- ۱) طرح اشکال ۱۱۸۳
- ۲) پاسخ استاد «مدّ ظلّه» ۱۱۸۴
- ب) اثبات کراهت وطی در دبر از مجموع روایات: ۱۱۸۵
- اشاره ۱۱۸۵
- نتیجه: ۱۱۸۶
- تذکر یک نکته: ۱۱۸۶
- ج) بحث در دوران امر بین زیاده و نقیصه: ۱۱۸۷
- اشاره ۱۱۸۷
- مقدمه ۱۱۸۷
- ۱) نکته ای از مرحوم آقای شریعت اصفهانی ره ۱۱۸۷
- ۲) نقد نکته مرحوم آقای شریعت اصفهانی ره با تقریب استاد ۱۱۸۸
- ۳) علت زیاد شدن «فی الاسلام» ۱۱۸۸
- د) بودن یا نبودن قید «علی مؤمن» در حدیث لا ضرر: ۱۱۸۹
- فرمایش مرحوم آقای خمینی (ره) در ثبوت قید «علی مؤمن» ۱۱۸۹
- پاسخ اشکال: مرحوم آقای خمینی (ره) در پاسخ اشکال می فرمایند: ۱۱۹۰
- ۱۳۷۸/۷/۱۷ شنبه درس شماره (۱۳۱) کتاب النکاح/سال دوم ۱۱۹۲
- اشاره ۱۱۹۲
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۱۱۹۲
- الف) تکمیل تقریب مرحوم آقای خمینی قدس سرّه: ۱۱۹۳
- اشاره ۱۱۹۳
- اشکال صغروی تقریب فوق: ۱۱۹۵
- ب) ادامه کلام مرحوم آقای خمینی قدس سرّه: ۱۱۹۶
- اشاره ۱۱۹۶

- نقد فرمایش مرحوم آقای خمینی قدس سره ۱۱۹۶
- خلاصه بحث ۱۱۹۸
- ج) دوران امر بین اصل عدم زیاده و اصل عدم نقیصه: ۱۱۹۸
- اشاره ۱۱۹۸
- ۱) احتمال تلخیص و اقتصار ۱۱۹۹
- اشاره ۱۱۹۹
- بررسی بیان فوق: ۱۱۹۹
- ۲) احتمال تقطیع ۱۲۰۰
- اشاره ۱۲۰۰
- بررسی بیان فوق: ۱۲۰۰
- د) تکمله، بررسی موارد عدم جریان اصول عقلایی: ۱۲۰۱
- ۱۳۷۸/۷/۱۸ یکشنبه درس شماره (۱۳۲) کتاب النکاح/سال دوم ۱۲۰۴
- اشاره ۱۲۰۴
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۱۲۰۴
- الف) توضیحی در باره چند اصل مشابه اصله عدم زیاده: ۱۲۰۴
- اشاره ۱۲۰۴
- ۱) عدم جریان اصله عدم التقیه ۱۲۰۵
- ۲) عدم جریان اصله الحقیقه ۱۲۰۶
- ۳) عدم جریان اصله عدم التقطیع ۱۲۰۶
- ۴) عدم جریان اصله عدم الخطأ ۱۲۰۶
- ب) بررسی تعارض اصله عدم زیاده و اصله عدم النقصه: ۱۲۰۸
- ۱) تحریر محلّ بحث (یادآوری و تکمیل) ۱۲۰۸
- ۲) حکم تعارض اصله عدم زیاده و اصله عدم النقصه ۱۲۱۰
- ۳) مناشئ اختصاصی زیاده ۱۲۱۳
- ج) دلیل انسداد صغیر: ۱۲۱۷
- ۱) اصل تقریب دلیل در موارد مشابه ۱۲۱۷

- ۱۲۱۹ (۲) جریان دليل انسداد صغير در باب نسخ
- ۱۲۲۱ ۱۳۷۸/۷/۱۹ دوشنبه درس شماره (۱۳۳) كتاب النكاح/سال دوم
- ۱۲۲۱ اشاره
- ۱۲۲۱ خلاصة درس قبل و اين جلسه:
- ۱۲۲۱ الف) برخی از علل و عوامل وقوع تقيصه يا زياده:
- ۱۲۲۱ اشاره
- ۱۲۲۱ (۱) «اشتباه در تطبيق» به «ضميمه سهو قلم» يا «رعایت احترام»، از علل وقوع زياده
- ۱۲۲۲ (۲) «نقل به معنا» از علل ديگر زياده و تقيصه
- ۱۲۲۴ (۳) «تحريف» از جمله عوامل مهم تقيصه
- ۱۲۲۵ نتیجه:
- ۱۲۲۵ ب) تطبيق مباحث پيشين بر روايت مورد بحث (روايت ابن أبي يعفور):
- ۱۲۲۵ اشاره
- ۱۲۲۶ بررسی اختلاف متن در روايت ابن أبي يعفور و امکان اخذ به زياده
- ۱۲۲۸ ج) بررسی کراهت وطی در دبر:
- ۱۲۲۸ (۱) ادله ای برای قول به کراهت
- ۱۲۲۸ (۲) بررسی احتمال تقیه در روايات نهی کننده
- ۱۲۳۰ ۱۳۷۸/۷/۲ سه شنبه درس شماره (۱۳۴) كتاب النكاح/سال دوم
- ۱۲۳۰ اشاره
- ۱۲۳۰ خلاصة درس قبل و اين جلسه:
- ۱۲۳۰ الف) بررسی اقوال و اجماعات در مسئله وطی در دبر حائض:
- ۱۲۳۰ (۱) تنقيح محل بحث و ارتباط آن با مسئله قبل
- ۱۲۳۱ (۲) ادعای اجماع و شهرت بر جواز و نقد آن
- ۱۲۳۱ (۳) استشهاد به کلمات فقهاء در تحریم غير موضع دم
- ۱۲۳۳ ب) بررسی روايات وارده در استمتاع از حائض:
- ۱۲۳۳ (۱) طوائف مختلف روايات و مضامين گوناگون آن
- ۱۲۳۳ (۲) عدم امکان استدلال به مطلقات در ما نحن فيه

۳) بیان روایات خاصه و چگونگی جمع بین آنها - ۱۲۳۴

اشاره - ۱۲۳۴

الف - روایات ظاهر در اختصاص حرمت به موضع دم - ۱۲۳۵

روایت اول: - ۱۲۳۵

روایت دوم: - ۱۲۳۵

روایت سوم: - ۱۲۳۶

روایت چهارم: - ۱۲۳۶

روایت پنجم: - ۱۲۳۶

روایت ششم: - ۱۲۳۶

روایت هفتم: - ۱۲۳۶

ب - روایات داله بر ممنوعیت سایر استمتاعات - ۱۲۳۸

روایت اول: - ۱۲۳۸

روایت دوم: - ۱۲۳۸

روایت سوم: - ۱۲۳۸

روایت چهارم: - ۱۲۳۹

۱۳۷۸/۷/۲۴ شنبه درس شماره (۱۳۵) کتاب النکاح/سال دوم - ۱۲۴۱

اشاره - ۱۲۴۱

خلاصه درس قبل و این جلسه: - ۱۲۴۱

أ) اقوال مختلف در مسئله تمتع از حائض: - ۱۲۴۱

اشاره - ۱۲۴۱

۱) قول اول: حرمت مطلق استمتاع - ۱۲۴۱

۲) قول دوم: حرمت بین السره و الركبه - ۱۲۴۲

۳) قول سوم: حرمت قبل و دبر - ۱۲۴۲

۴) قول چهارم: اختصاص حرمت به قبل - ۱۲۴۲

ب) بررسی اقوال: - ۱۲۴۲

اشاره - ۱۲۴۲

- (۱) توجیه قول اول ۱۲۴۲
- اشاره ۱۲۴۲
- بررسی استدلال فوق: ۱۲۴۳
- تطبیق بر ما نحن فیه ۱۲۴۶
- (۲) توجیه قول دوم ۱۲۴۷
- (۳) بررسی استدلال به این روایات در کلام مرحوم آقای خوئی «ره» ۱۲۴۸
- (۴) بررسی فرمایش مرحوم آقای خوئی «ره» ۱۲۴۸
- (۵) نظر استاد مدّ ظلّه - در مورد روایات مورد بحث ۱۲۴۹
- ۱۳۷۸/۷/۲۵ یکشنبه درس شماره (۱۳۶) کتاب النکاح/سال دوم ۱۲۵۱
- اشاره ۱۲۵۱
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۱۲۵۱
- الف) روایات مختلف درباره استمتاع از حائض: ۱۲۵۱
- (۱) اقسام روایات ۱۲۵۱
- (۲) نقل روایت طائفه اول: مطلق استمتاع حرام است ۱۲۵۲
- (۳) نقل روایت طائفه دوم: فقط آنچه پیراهن می پوشاند، حرام است (موتّق حجاج الخشاب) ۱۲۵۲
- (۴) نقل روایات طائفه سوم: فقط بین السره و الركبه حرام است ۱۲۵۲
- (۵) نقل روایت طائفه چهارم: اجازه تفخیز داده شده است (روایت عمر بن حنظله) ۱۲۵۴
- (۶) نقل روایات طائفه پنجم (روایت عمر بن یزید) ۱۲۵۴
- (۷) بررسی روایات فوق ۱۲۵۴
- ب) ادله ناهیه از مطلق وطی: ۱۲۵۶
- (۱) اشاره کلی به ادله ۱۲۵۶
- (۲) اشاره به روایات مشتمل بر عناوین وارده در قرآن ۱۲۵۷
- امر به اعتزال: ۱۲۵۷
- نهی از قرب: ۱۲۵۷
- نهی از اتیان: ۱۲۵۷
- (۳) اشاره به سایر روایات ناهیه ۱۲۵۹

غُشیان:	۱۲۵۹
وطی:	۱۲۶۰
مجامعه:	۱۲۶۰
مواقعه:	۱۲۶۰
الوقوع علیها:	۱۲۶۰
مست:	۱۲۶۲
ایقاب:	۱۲۶۲
امر به امساک از زوجه:	۱۲۶۲
نهی از نکاح:	۱۲۶۲
(۴) بررسی دلالت روایات فوق	۱۲۶۴
اشاره	۱۲۶۴
نکته ای حدیثی:	۱۲۶۷
بررسی اطلاق داشتن روایت لیث مرادی	۱۲۶۷
بررسی اطلاق داشتن صحیحہ عیص بن القاسم	۱۲۶۸
(ج) بررسی روایات مجوزہ	۱۲۶۹
(۱) اقسام روایات مجوزہ	۱۲۶۹
(۲) بررسی روایات قسم اول (ما دون الفرج)	۱۲۷۰
اشاره	۱۲۷۰
نقد روایات «ما دون الفرج»	۱۲۷۱
۱۳۷۸/۷/۲۶ دوشنبه درس شماره (۱۳۷) کتاب النکاح/سال دوم	۱۲۷۲
اشاره	۱۲۷۲
خلاصه درس قبل و این جلسه:	۱۲۷۲
الف) مراد از تعبیر «ما دون الفرج» در روایات مورد بحث:	۱۲۷۲
(۱) معنای «ما دون الفرج» به نظر استاد مدّ ظلّه	۱۲۷۲
(۲) ادله و شواهد معنای مذکور برای «ما دون الفرج»	۱۲۷۳
ب) بررسی دلالت روایات بر جواز وطی در دبر در حال حیض و نظر مقبول استاد - مدّ ظلّه :-	۱۲۷۴

۱۲۷۴	اشاره
۱۲۷۵	(۱) موثقة هشام بن سالم
۱۲۷۵	(۲) روایت عبد الملک بن عمرو
۱۲۷۵	اشاره
۱۲۷۵	بحث اول: متن دو نقل مختلف از روایت عبد الملک بن عمرو:
۱۲۷۶	بحث دوم: سند و دلالت روایت عبد الملک بن عمرو:
۱۲۷۷	(۳) مرسله عبد الله بن بکیر
۱۲۷۸	(۴) موثقة عبد الله بن سنان
۱۲۷۸	(۵) موثقة معاویه بن عمار
۱۲۷۹	(۶) نتیجه بحث
۱۲۷۹	(ج) بحث در باره مسئله سوم:
۱۲۷۹	(۱) متن مسئله
۱۲۷۹	(۲) شهرت قول به تحقق نشوز با عدم تمکین، نسبت به وطنی در دبر
۱۲۸۰	(۳) برخی تعبیر فقها در این باره
۱۲۸۳	۱۳۷۸/۷/۲۷ سه شنبه درس شماره (۱۳۸) کتاب النکاح/سال دوم
۱۲۸۳	اشاره
۱۲۸۳	خلاصه درس قبل و این جلسه:
۱۲۸۳	(الف) بررسی یکی از علل سقطهائی که در اسناد روایات واقع شده است:
۱۲۸۳	(۱) نقل قول صاحب معالم
۱۲۸۴	(۲) نمونه هائی از تعلیق اسناد و عدم توجه بعضی از محدثین
۱۲۸۶	(۳) عدم جریان اصل عدم خطا در اینگونه موارد
۱۲۸۶	(ب) تعلیق در حدیث عمر بن حنظله و عمر بن یزید:
۱۲۸۶	(۱) سند روایت عمر بن حنظله که بیشتر از تفخیز را جایز نمی دانست، این طور است
۱۲۸۷	(۲) روایت عمر بن یزید که می فرمود «له ما بین الیتیمها و لا یوقب»
۱۲۸۷	(ج) بحث در روایت عبد الملک بن عمرو - روایت دال بر جواز وطنی در دبر حائض :-
۱۲۸۷	اشاره

نتیجه بحث: ۱۲۸۹

جهت احتیاط در اجتناب: ۱۲۸۹

(د) دنبال مسئله تحقق نشوز با ممانعت زوجه از وطنی در دبر (مسئله سوم عروه): ۱۲۸۹

اشاره ۱۲۸۹

۱ - روایاتی که زن باید از شوهر اطاعت کند، ۱۲۹۰

اشاره ۱۲۹۰

نقد استاد: ۱۲۹۰

۲ - روایاتی که تعبیر می کند زن لُعبَةُ مرد و برای ملاعبه او است. ۱۲۹۰

اشاره ۱۲۹۰

نقد استاد: ۱۲۹۰

۳ - آیه شریفه: «نِسَاؤُكُمْ خَرْجَتْ لَكُمْ فَاتُّوا خَرْجَكُمْ...» ۱۲۹۲

اشاره ۱۲۹۲

نقد استاد: ۱۲۹۲

۴ - از روایت معمر بن خلّاد استفاده می شود که اهل مدینه وطنی در دبر را جایز دانسته ۱۲۹۲

اشاره ۱۲۹۲

نقد استاد: ۱۲۹۲

نتیجه بحث: ۱۲۹۲

۱۳۷۸/۷/۲۸ چهارشنبه درس شماره (۱۳۹) کتاب النکاح/سال دوم ۱۲۹۴

اشاره ۱۲۹۴

خلاصه درس قبل و این جلسه: ۱۲۹۴

الف) بررسی روایات اطاعت: ۱۲۹۴

اشاره ۱۲۹۴

دسته اول: روایات اطاعت زوج که در سیاق مستحب ذکر شده است ۱۲۹۴

دسته دوم: روایات اطاعت زوج که در سیاق واجبات است ۱۲۹۵

اشاره ۱۲۹۵

نتیجه: ۱۲۹۶

دسته سوم: روایات لزوم اطاعت زوج حتی در شرائط سخت	۱۲۹۷
دسته چهارم: روایاتی که زنان عاصیه و غیر مطیع مذمت گردیده اند.	۱۲۹۸
دسته پنجم: روایات حرمت سخت زوج بر زنان	۱۲۹۸
جمع بندی:	۱۲۹۹
ب) بررسی مسئله ۴:	۱۲۹۹
۱) طرح مسئله و ترجمه آن	۱۲۹۹
۲) حاشیه مرحوم آقای بروجردی قدس سره الشریف	۱۲۹۹
۳) پاسخ استاد مدّ ظلّه به اشکال مرحوم آقای بروجردی «ره»	۱۳۰۰
ج) ادله وجوب غسل با وطی در دبر مرأه:	۱۳۰۱
۱) ادله مرحوم آقای خوئی (ره) بر وجوب غسل	۱۳۰۱
۲) پاسخ استاد مدّ ظلّه به ادله مرحوم آقای خوئی ره	۱۳۰۱
۳) ادله استاد مدّ ظلّه در وجوب غسل هنگام وطی در دبر	۱۳۰۲
اشاره	۱۳۰۲
*صحیحه محمد بن مسلم:	۱۳۰۲
- مؤتقه محمد بن مسلم	۱۳۰۳
- صحیحه بزنی	۱۳۰۳
سند روایت:	۱۳۰۳
- بررسی متن روایت:	۱۳۰۴
- صحیحه داود بن سرحان	۱۳۰۴
- صحیحه عبد الله بن سنان	۱۳۰۴
خلاصه:	۱۳۰۴
۴) لزوم التقاء ختائین در وجوب غسل	۱۳۰۵
اشاره	۱۳۰۵
روایت معارض:	۱۳۰۵
بررسی روایت معارض	۱۳۰۵
۱۳۷۸/۸/۴ سه شنبه درس شماره (۱۴۰) کتاب النکاح/سال دوم	۱۳۰۷

۱۳۰۷ اشاره
۱۳۰۷ خلاصه درس قبل و این جلسه:
۱۳۰۷ الف) ادلة فقهاء سابقین بر وجوب غسل در وطی در دُبر:
۱۳۰۸ ب) نقل فرمایش مرحوم آقای حکیم ره در استدلال بر وجوب غسل:
۱۳۰۸ (۱) دلیل اجماع
۱۳۰۸ (۲) نقد استاد - مدّ ظلّه -
۱۳۰۸ اشاره
۱۳۱۰ *بررسی اجماع سید مرتضی به وجوب غسل در وطی در دُبر:
۱۳۱۱ (۳) دلیل دیگر آقای حکیم ره؛ روایت حفص بن سوجه
۱۳۱۱ اشاره
۱۳۱۱ *نقد استاد - مدّ ظلّه -
۱۳۱۲ *نظر استاد - مدّ ظلّه - در باره اصحاب اجماع
۱۳۱۲ *دلالت روایت حفص بن سوجه
۱۳۱۲ اشکال آقای خوئی ره به دلالت روایت:
۱۳۱۲ جواب استاد - مدّ ظلّه -
۱۳۱۳ ج) بقیه روایات:
۱۳۱۳ اشاره
۱۳۱۳ (۱) صحیح محمد بن مسلم
۱۳۱۳ اشاره
۱۳۱۴ دلالت حدیث:
۱۳۱۵ (۲) صحیح حمران بن أعین
۱۳۱۵ اشاره
۱۳۱۵ *سند روایت:
۱۳۱۵ *دلالت هر دو حدیث
۱۳۱۶ *نتیجه بحث:
۱۳۱۷ ۱۳۷۸/۸/۵ چهارشنبه درس شماره (۱۴۱) کتاب النکاح/سال دوم

- ۱۳۱۷ اشاره
- ۱۳۱۷ خلاصه درس قبل و این جلسه:
- ۱۳۱۷ الف) مفطريت جماع و حد آن در ابطال صوم:
- ۱۳۱۷ اشاره
- ۱۳۱۷ (۱) سابقه و چگونگی طرح مسئله در کلمات فقهاء
- ۱۳۱۸ (۲) بررسی روایات و کیفیت استفاده حد مفطريت جماع از آنها
- ۱۳۱۹ (۳) آیا «جماع» مفطرى مستقل یا فردى از افراد جنابت است ؟
- ۱۳۱۹ (۴) استدلال مرحوم آقای خویی بر مفطريت جماع به ملاک جنابت
- ۱۳۲۰ (۵) نقد کلام مرحوم آقای خویی
- ۱۳۲۲ ۱۳۷۸/۸/۸ شنبه درس شماره (۱۴۲) کتاب النکاح/سال دوم
- ۱۳۲۲ اشاره
- ۱۳۲۲ خلاصه درس قبل و این جلسه:
- ۱۳۲۲ الف) بررسی اجمالی مباحث مطرح در احکام وطی در دبر:
- ۱۳۲۳ ب) بررسی ادله قائلین به عدم جریان احکام وطی در دبر بر وطی در قبل:
- ۱۳۲۳ (۱) روایات التقاء ختائین
- ۱۳۲۳ (۲) فرمایش مرحوم آقای خوئی ره
- ۱۳۲۴ (۳) بررسی کلام مرحوم آقای خوئی ره توسط استاد مدّ ظلّه
- ۱۳۲۶ ج) بررسی روایات التقاء ختائین:
- ۱۳۲۶ اشاره
- ۱۳۲۷ (۱) روایت شیخ صدوق از کتاب درست
- ۱۳۲۷ (۲) توضیح سند روایت درست
- ۱۳۲۷ (۳) بررسی دلالت روایت درست
- ۱۳۲۸ (۴) اشکال دلالت روایت در مورد وطی در دبر
- ۱۳۲۸ د) ادله یکسان بودن احکام وطی در قبل و دبر:
- ۱۳۲۸ (۱) اطلاعات
- ۱۳۲۸ اشاره

- ۱۳۲۸ ----- *اشکال وارد بر اطلاعات
- ۱۳۲۹ ----- *جواب از اشکال
- ۱۳۲۹ ----- (۲) روایت حفص بن سوقه
- ۱۳۲۹ ----- (۳) اطلاق روایات وارده در طواف نساء
- ۱۳۲۹ ----- اشاره
- ۱۳۳۰ ----- *نتیجه:
- ۱۳۳۱ ----- ۱۳۷۸/۸/۹ یکشنبه درس شماره (۱۴۳) کتاب النکاح/سال دوم
- ۱۳۳۱ ----- اشاره
- ۱۳۳۱ ----- خلاصه درس قبل و این جلسه:
- ۱۳۳۱ ----- الف) ادامه بررسی کلام مرحوم آقای خوئی ره در مناط بطلان صوم در باب جنابت:
- ۱۳۳۱ ----- (۱) خلاصه کلام مرحوم آقای خوئی ره (یادآوری)
- ۱۳۳۲ ----- (۲) تکمیل تقریب مرحوم آقای خوئی - قدس سره - توسط استاد - مدّ ظلّه -
- ۱۳۳۳ ----- (۳) یادآوری بحث فقهی مشابه
- ۱۳۳۴ ----- (۴) بررسی کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره - توسط استاد - مدّ ظلّه -
- ۱۳۳۴ ----- اشاره
- ۱۳۳۴ ----- اشکال اول: کلام مرحوم آقای خوئی
- ۱۳۳۶ ----- اشکال دوم:
- ۱۳۳۶ ----- اشکال سوم: اشکالی به مرحوم آقای خوئی - قدس سره - و پاسخ آن
- ۱۳۳۷ ----- (۵) مقدمه ای در تبیین اشکال سوم
- ۱۳۳۸ ----- (۶) تبیین اشکال سوم و سایر اشکالات به مرحوم آقای خوئی ره
- ۱۳۳۹ ----- (۷) نتیجه بحث
- ۱۳۴۰ ----- (۸) بررسی روایت دال بر عدم افطار به وطی در دبر
- ۱۳۴۱ ----- ب) حکم مقطوع الحشفه یا فاقد الحشفه:
- ۱۳۴۱ ----- (۱) طرح بحث
- ۱۳۴۱ ----- (۲) نظر استاد - مدّ ظلّه - در مسئله
- ۱۳۴۳ ----- ۱۳۷۸/۸/۱۰ دوشنبه درس شماره (۱۴۴) کتاب النکاح/سال دوم

- ۱۳۴۳ اشاره
- ۱۳۴۳ خلاصه درس قبل و این جلسه:
- ۱۳۴۳ الف) عدم الحاق وطی در دبر به وطی در قبل نسبت به برخی احکام:
- ۱۳۴۳ (۱) متن عروه (ادامه مسئله ۴) - - - - -
- ۱۳۴۴ (۲) توضیح متن - - - - -
- ۱۳۴۴ (۳) بررسی کلام مرحوم صاحب جواهر ره درباره اعتبار دخول در نکاح محلّ - - - - -
- ۱۳۴۵ ب) اعتبار دخول و وطی در قبل برای حلیت زن سه طلاقه بنا بر احادیث: - - - - -
- ۱۳۴۵ (۱) استناد شیخ (ره) در مبسوط به روایات: - - - - -
- ۱۳۴۵ (۲) نقل روایات مربوطه - - - - -
- ۱۳۴۵ اشاره - - - - -
- ۱۳۴۶ *روایات دسته اول: - - - - -
- ۱۳۴۶ اول) روایت ابی بصیر: - - - - -
- ۱۳۴۶ دوم) موثقه زراره: - - - - -
- ۱۳۴۷ سوم) روایت سماعه: - - - - -
- ۱۳۴۷ چهارم) روایت ابی حاتم: - - - - -
- ۱۳۴۹ *روایات دسته دوم: - - - - -
- ۱۳۴۹ اول) روایت سماعه بن مهران: - - - - -
- ۱۳۵۰ دوم) روایت دعائم الاسلام: - - - - -
- ۱۳۵۰ سوم) روایت مذکور در المجازات النبویه (سید رضی - ره -): - - - - -
- ۱۳۵۰ چهارم) روایت امالی شیخ (ره) که در عوالی اللآلی هم آمده: - - - - -
- ۱۳۵۱ (۳) دلالت احادیث مزبور از نظر استاد - مدّ ظلّه - - - - -
- ۱۳۵۱ (۴) بررسی استدلال مرحوم صاحب مسالک (ره) - - - - -
- ۱۳۵۲ ج) آیا برای حلیت زن سه طلاقه برای شوهر اول، تحقّق انزال هم معتبر است ؟ - - - - -
- ۱۳۵۲ (۱) فرمایش مرحوم مصتّف (ره) - - - - -
- ۱۳۵۲ (۲) فرموده مرحوم صاحب جواهر (ره) - - - - -
- ۱۳۵۳ (۳) بررسی کلام صاحب جواهر (قدس سرّه) - - - - -

۱۳۵۴ ----- ۱۱/۸/۱۳۷۸ سه شنبه درس شماره (۱۴۵) کتاب النکاح/سال دوم -

۱۳۵۴ ----- اشاره

۱۳۵۴ ----- خلاصه درس قبل و این جلسه:

۱۳۵۴ ----- الف) طرح دو مسئله در تحلیل مطلقه ثلاثه:

۱۳۵۵ ----- ب) عدم کفایت وطی در دُبر در اسقاط وجوب وطی در چهار ماه، - دنباله مسئله ۴ عروه :-

۱۳۵۶ ----- ج) عدم تحقق حنث و رجوع در ایلاء با وطی در دُبر: -

۱۳۵۶ ----- اشاره

۱۳۵۶ ----- بیان مسئله:

۱۳۵۶ ----- نظر استاد - مد ظله -

۱۳۵۷ ----- د) از مستثنیات «وحدت حکم وطی در قبل و دُبر» زناى محصنه است: -

۱۳۵۸ ----- ها) بررسی مسئله ۵:

۱۳۵۸ ----- اشاره

۱۳۵۸ ----- ۱) نیازی به قید «فی زمانٍ أو مکانٍ» نیست -

۱۳۵۹ ----- ۲) بیان مسئله

۱۳۵۹ ----- و) بررسی مسئله ۶:

۱۳۵۹ ----- اشاره

۱۳۵۹ ----- ۱) تحریر محل بحث

۱۳۶۰ ----- ۲) احتمالات و اقوال در مسئله

۱۳۶۰ ----- ۳) طرح اجماع شیخ طوسی رحمه الله

۱۳۶۰ ----- اشاره

۱۳۶۲ ----- نقد استاد مد ظله:

۱۳۶۲ ----- ۴) بررسی اجماع مرحوم شیخ رحمه الله

۱۳۶۳ ----- ۵) حکم عزل در متمتع بها

۱۳۶۴ ----- ۱۲/۸/۱۳۷۸ چهارشنبه درس شماره (۱۴۶) کتاب النکاح/سال دوم

۱۳۶۴ ----- اشاره

۱۳۶۴ ----- خلاصه درس قبل و این جلسه:

- الف) صدق رجوع در ایلاء با وطی در بر: ----- ۱۳۶۴
- ۱) آیا وطی در دبر مصداق رجوع در ایلاء است؟ ----- ۱۳۶۴
- ۲) قول کشف اللثام در مسئله ----- ۱۳۶۴
- ۳) پاسخ مرحوم آقای حکمی نسبت به قول کشف اللثام ----- ۱۳۶۵
- ۴) نقد فرمایش مرحوم آقای حکیم توسط استاد مد ظله ----- ۱۳۶۵
- ب) بررسی مجدد مسئله ۵: ----- ۱۳۶۵
- اشاره ----- ۱۳۶۵
- ۱) طرح مسئله ۵ و ترجمه آن ----- ۱۳۶۵
- ۲) وجه اول از مراد مرحوم سید در این مسئله ----- ۱۳۶۶
- ۳) نقد استاد مد ظله به وجه اول ----- ۱۳۶۷
- ۴) وجه دوم از مراد مرحوم سید در این مسئله ----- ۱۳۶۷
- ۵) بررسی وجه دوم از مراد مرحوم سید ره ----- ۱۳۶۸
- اشاره ----- ۱۳۶۸
- روایت اول: صحیحہ عبد الرحمن بن حجاج ----- ۱۳۶۹
- روایت دوم: ----- ۱۳۶۹
- روایت سوم: صحیحہ أبی ولّاد الحنّاط ----- ۱۳۷۰
- طرح یک نکته کلی: ----- ۱۳۷۰
- استناد به روایت: ----- ۱۳۷۱
- خلاصه: ----- ۱۳۷۱
- ۱۳۷۸/۸/۱۶ یکشنبه درس شماره (۱۴۷) کتاب النکاح/سال دوم ----- ۱۳۷۲
- اشاره ----- ۱۳۷۲
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ----- ۱۳۷۲
- الف) بررسی حکم عزل مرد: ----- ۱۳۷۲
- ۱) اشاره به فتاوی فقها ----- ۱۳۷۲
- ۲) ادله تحریم ----- ۱۳۷۴
- ۳) کلمات فقهاء درباره روایت مستقل در ثبوت دیه در عزل ----- ۱۳۷۵

- ۴) نقد ثبوت روایت مستقل ۱۳۷۷
- ۵) بررسی نسبت شدوذ در روایت ثبوت دیه و اشاره به فتوای فقهاء در مسئله ۱۳۷۸
- ۶) بررسی مقدمه دوم دلیل اول تحریم (ملازمه بین دیه و تحریم) ۱۳۸۱
- ۷) نظر استاد - مدّ ظلّه - در مورد ملازمه بین دیه و تحریم ۱۳۸۲
- ب) دلیل دوم تحریم (روایت یعقوب جعفری): ۱۳۸۲
- اشاره ۱۳۸۲
- ۱) متن روایت ۱۳۸۲
- ۲) استدلال به روایت ۱۳۸۲
- ۳) بررسی اشکال سندی روایت فوق ۱۳۸۳
- اشاره ۱۳۸۳
- بحث اول: وثاقت قاسم بن یحیی و جد وی حسن بن راشد ۱۳۸۳
- بحث دوم: وثاقت یعقوب جعفری ۱۳۸۴
- راهی برای اعتبار این روایت ۱۳۸۴
- ۱۳۷۸/۸/۱۷ دوشنبه درس شماره (۱۴۸) کتاب النکاح/سال دوم ۱۳۸۶
- اشاره ۱۳۸۶
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۱۳۸۶
- الف) بحث درباره اعتبار سند و چگونگی دلالت روایت «یعقوب جعفری (یا جعفری)»: ۱۳۸۶
- ۱) بیان تقریبی برای اعتبار سند روایت ۱۳۸۶
- ۲) بحث درباره دلالت حدیث ۱۳۸۷
- اشاره ۱۳۸۷
- نتیجه: ۱۳۸۹
- ب) تقریب استناد به ادله ای دیگر برای حرمت عزل: ۱۳۸۹
- ۱) متن صحیح محمد بن مسلم (دلیل اول) ۱۳۸۹
- ۲) بررسی سند روایت و مراد از تعبیر «اکره» در روایت مذکور ۱۳۹۰
- اشاره ۱۳۹۰
- نظر اول: کراهت مصطلح، ۱۳۹۰

- نقد استاد مدّ ظلّه بر نظریه اول: ۱۳۹۰
- نظر دوم: مبغوضیت تحریمی (حرمت)؛ ۱۳۹۰
- نقد استاد مدّ ظلّه بر نظریه دوم: ۱۳۹۱
- نظر سوم: معنای اعم؛ و مختار استاد مدّ ظلّه ۱۳۹۱
- ۳) نظر استاد - مدّ ظلّه - درباره معنای «کراهت» در حدیث (تقریب معنای حرمت) ۱۳۹۱
- ۴) روایت مفصّل برای حرمت عزل (دلیل دوم) ۱۳۹۲
- ۵) استناد به مخالفت عزل با حکمت نکاح یا استیلا (دلیل سوم) ۱۳۹۳
- ۶) استناد به این که عزل تضییع مال است (دلیل چهارم) ۱۳۹۳
- ۷) تقریب قول به حرمت در مقام جمع بین روایات (دلیل پنجم) ۱۳۹۴
- ج) توضیحی پیرامون فتوای مرحوم سید مرتضی (ره) درباره عزل: ۱۳۹۵
- ۱) انتساب قول به کراهت به سید مرتضی (ره) ۱۳۹۵
- ۲) نقل و توضیح عبارت مرحوم سید مرتضی (ره) در امالی ۱۳۹۵
- ۳) آیا کلام سید (ره) دال بر قول به کراهت است؟ ۱۳۹۶
- ۱۳۷۸/۸/۱۸ سه شنبه درس شماره (۱۴۹) کتاب النکاح/سال دوم ۱۳۹۷
- اشاره ۱۳۹۷
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۱۳۹۷
- الف) ادامه بررسی وجوه مذکوره در حرمت عزل و نقد آن: ۱۳۹۷
- ۱) تکمیل استدلال به صحیحۀ محمد بن مسلم بر تحریم ۱۳۹۷
- ۲) تقریب چگونگی ترجیح روایات مانعه و مناقشه در آن ۱۳۹۸
- ۳) اشکال بر استدلال به روایت یعقوب جعفری - جعفری ۱۳۹۹
- ۴) نقد حکم عقل به لزوم حفظ نطفه و حرمت تضییع آن ۱۳۹۹
- ۵) اشاره به برخی روایات در تأیید پاسخ فوق ۱۴۰۲
- ۶) روایتی دیگر در ردّ دلیل عقلی گذشته و بررسی دلالت روایت بر جواز عزل ۱۴۰۳
- ۷) توهم منافات جواز عزل با حکمت تشریع نکاح و ردّ آن ۱۴۰۵
- ب) تحقیق در روایات وارده در جواز عزل: ۱۴۰۶
- ۱) روایت محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام ۱۴۰۶

- (۲) روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله ۱۴۰۶
- (۳) روایت عبد الرحمن الحذاء ۱۴۰۶
- (۴) روایت محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام ۱۴۰۹
- (۵) روایت ابی بصیر ۱۴۰۹
- ۱۳۷۸/۸/۱۹ چهارشنبه درس شماره (۱۵۰) کتاب النکاح/سال دوم ۱۴۱۰
- اشاره ۱۴۱۰
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۱۴۱۰
- الف) روایات دال بر جواز عزل: ۱۴۱۰
- (۱) صحیحہ یا مؤثقة محمد بن مسلم ۱۴۱۰
- اشاره ۱۴۱۰
- سند روایت: ۱۴۱۰
- توضیح روایت: ۱۴۱۰
- (۲) احمد بن محمد بن عیسی عن سعید بن اسماعیل عن أبیه: ۱۴۱۱
- اشاره ۱۴۱۱
- توضیح این روایت: ۱۴۱۱
- (۳) معتبره رفاعة ۱۴۱۱
- اشاره ۱۴۱۱
- مناقشه در دلالت روایت ۱۴۱۲
- ب) روایات دال بر حرمت: ۱۴۱۳
- (۱) روایت دعائم ۱۴۱۳
- (۲) روایت دیگر از دعائم ۱۴۱۳
- (۳) روایت یعقوب جعفی ۱۴۱۳
- (۴) صحیحہ محمد بن مسلم ۱۴۱۴
- ج) آیا جواز عزل از حقوق زن است ؟ (جمع بین روایات): ۱۴۱۴
- اشاره ۱۴۱۴
- (۱) طرح دو دسته روایت ۱۴۱۴

- (۲) جمع ما بین روایات ----- ۱۴۱۵
- (۳) شهرت کراهت عزل در فتوای فقهاء ----- ۱۴۱۵
- (د) بررسی جواز عزل در ازدواج موقت (متعّه): ----- ۱۴۱۶
- اشاره ----- ۱۴۱۶
- (۱) اقوال فقهاء در جواز عزل در متعه ----- ۱۴۱۸
- (۲) بررسی روایات دال بر جواز عزل در متعه ----- ۱۴۱۹
- اشاره ----- ۱۴۱۹
- روایت مفضل بن عمر ----- ۱۴۱۹
- روایت ابن اُبی عمیر ----- ۱۴۲۰
- استدلال به روایت: ----- ۱۴۲۰
- سند روایت: ----- ۱۴۲۰
- روایت هشام بن سالم الجوالیقی ----- ۱۴۲۱
- روایت فقه الرضا (علیه السلام) ----- ۱۴۲۱
- روایت احوّل ----- ۱۴۲۱
- ۱۳۷۸/۸/۲۲ شنبه درس شماره (۱۵۱) کتاب النکاح/سال دوم ----- ۱۴۲۲
- اشاره ----- ۱۴۲۲
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ----- ۱۴۲۲
- الف) تذکر چند نکته در تکمله بحثهای سابق: ----- ۱۴۲۲
- (۱) تکمله بحث در دلالت روایت یعقوب جعفری (یا جعفری): ----- ۱۴۲۲
- (۲) تکمله بحث در دلالت صحیح محمد بن مسلم (بررسی وجه اول در دلالت روایت بر تحریم: ----- ۱۴۲۴
- (۳) وجهی دیگر در اثبات دلالت صحیح محمد بن مسلم بر تحریم و پاسخ آن: ----- ۱۴۲۵
- ب) ادامه مسئله ۶: ----- ۱۴۲۷
- (۱) متن مسئله: ----- ۱۴۲۷
- (۲) توضیح مسئله: ----- ۱۴۲۷
- (۳) مسئله وجوب دیه نطفه بر زن در فرض فوق: ----- ۱۴۲۷
- (۴) پاسخ از تقریب فوق توسط استاد «مدّ ظلّه»: ----- ۱۴۲۸

ج) ادامهٔ مسئله ۶ (تتمه): ----- ۱۴۲۹

۱) متن مسئله و توضیح اشکالی بر مصنف: ----- ۱۴۲۹

۲) پاسخ از اشکال تناقض بین ذیل مسئله ۶ و مسئله ۷: ----- ۱۴۲۹

درباره مرکز ----- ۱۴۳۲

نکاح: تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی جلد ۴

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: نکاح: تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی؛ سید محمد کاظم طباطبایی یزدی (۱۲۴۷-۱۳۳۷ق)

باب نکاح و بر مبنای کتاب عروه الوثقی مرحوم سید یزدی تنظیم شده است.

عنوان های دیگر العروه الوثقی. گزیده. شرح

ناشر: موسسه پژوهشی رای پرداز

مکان نشر: قم - ایران ۱۳۸۲ - ۱۳۸۳

زبان: فارسی

مشخصات ظاهری: ۲۵ جلد

موضوع: فقه - نکاح (ازدواج)

موضوع: زناشویی (فقه)

کد کنگره: ۲ ک ۲ ش ۱ / ۱۸۹ BP

ص: ۱

اشاره

ص: ۱

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در این جلسه بار دیگر به بررسی مسئله ۵۰ (۱) از مقدمات نکاح پرداخته، حکم موارد اشتباه در فرد جایز النظر با فرد محرم النظر را بیان کرده و دو حالت اشتباه محرم به نامحرم و اشتباه مماثل به غیر مماثل را طرح نموده، سه وجه برای لزوم اجتناب در این دو حالت در شبهه بدویه و شبهه غیر محصوره بیان نموده که عبارت اند از تمسک عام در شبهه مصداقیه مخصص (که مرحوم سید آن را در این مسئله جاری نمی دانند) و قاعده مقتضی و مانع (مبنای مرحوم سید) و مبنای مرحوم آقای نائینی.

الف): بررسی مجدد مسئله ۵۰

(۱) متن مسئله

إذا اشتبه من يجوز النظر اليه بين من لا يجوز بالشبهه المحصوره، وجب الاجتناب عن الجميع، وكذا بالنسبه الى من يجب التستر عنه و من لا- يجب و إن كانت الشبهه غير محصوره أو بدويه، فان شك في كونه مماثلاً أو لا، أو شك في كونه من المحارم النسبيه أو لا، فالظاهر وجوب الاجتناب، لان الظاهر من آيه وجوب الغض أن جواز النظر مشروط بامر وجودی و هو كونه مماثلاً أو من المحارم فمع الشك يعمل بمقتضى العموم، لا من باب التمسك بالعموم في الشبهه المصداقيه، بل

ص: ۱۰۱۱

۱- (۱) این جلسه، نخستین جلسه سال تحصیلی ۷۸-۷۹ بوده، از این رو استاد مسئله ۵۰ را که در سال قبل به اجمال بدان پرداخته شده و در تنظیم مباحث آن نیز کاستی هایی دیده می شود مجدداً طرح و با تفصیل بررسی می کنند.

لاستفاده شرطیه الجواز بالمماثلة، او المحرمیه، او نحو ذلك، فليس التخصيص في المقام من قبيل التنويع، حتى يكون من موارد اصل البراءة، بل من قبيل المقتضى و المانع...

(۲) توضیح مسئله

بحث در این است: فردی مشتبه است که آیا از افرادی است که می توان به او نظر کرد یا از افرادی است که جاز نیست، این مسئله سه صورت اصلی دارد:

صورت اول: شبهه، شبهه محصوره است، که حکم آن روشن است و طبق قانون علم اجمالی که به تفصیل در اصول بحث شده می باید از تمام اطراف شبهه اجتناب کرد.

صورت دوم: شبهه، شبهه غیر محصوره است.

صورت سوم: شبهه، شبهه بدویه است.

این سه صورت محل بحث است و مرحوم سید هفت حالت آن را بیان کرده است ولی مسئله هیجده صورت دارد که حکم آن می بایست بیان گردد و تا حدودی از کلمات سید، حکم سایر صور هم استفاده می گردد، البته با تغییراتی در نحوه تعبیر.

مرحوم سید در اینجا دو مسئله را عنوان کرده است، یکی مسئله اشتباه فرد جایز النظر به فرد محرم النظر، دیگری اشتباه فرد واجب التستر از فرد غیر واجب التستر، در هر حال اگر علم اجمالی در شبهه محصوره وجود داشته باشد، باید احتیاط کرد، و در شبهه بدویه یا شبهه غیر محصوره - که در حکم بدویه است - حالت های مختلفی تصویر می شود.

مرحوم سید در صدر مسئله دو حالت را مطرح کرده اند.

حالت اول: منشأ شک، در این است که نمی دانیم این فرد از محارم نسبی است یا خیر، که اگر بدانیم از محارم نسبی است، جواز نظر و عدم لزوم تستر ثابت می گردد،

ص: ۱۰۱۲

و اگر بدانیم از محارم نسبی نیست حرمت نظر و لزوم تستر معلوم می گردد.

حالت دوم: منشأ شک، در مماثل بودن یا نبودن طرف مقابل است. مثلاً اگر مکلف مرد باشد، نمی داند طرف مقابل مرد است تا بتوان به موی وی - مثلاً - نگاه کرد یا زن است تا اینکه نگاه به وی جایز نباشد، و همین طور در جایی که مکلف زن باشد، شک در مرد یا زن بودن طرف مقابل دارد.

مرحوم سید در این دو صورت حکم به وجوب اجتناب نموده اند، و وجه آن را قاعده مقتضی و مانع می دانند نه تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص، توضیح کلام ایشان در ادامه خواهد آمد.

(ب): وجوه مختلف برای وجوب اجتناب در دو حالت مسئله

اشاره

در دو حالت مسئله، چهار وجه می توان ذکر کرد که وجوب اجتناب را در پی دارد که به دو وجه آن در کلام سید اشاره رفته است.

(۱) وجه اول: تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص

مرحوم سید این وجه را در این مسئله نادرست می داند.

در توضیح کلام سید اشاره کوتاهی به شبهه مفهومی و شبهه مصداقیه و احکام آنها مفید است، گاه در موارد تخصیص، منشأ شک، اجمال مفهوم است، همچون مثال معروف: اکرم العلماء الا الفساق منهم، یا «اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق من العلماء»، ما معنای فاسق را نمی دانیم که آیا خصوص مرتکب کبیره است (در نتیجه مرتکب صغیره داخل در حکم عام باشد) یا اعم از مرتکب کبیره و صغیره است (و در نتیجه مرتکب صغیره هم از حکم عام خارج است)، ولی گاه منشأ شک، اجمال مفهوم نیست، بلکه معنا یا مفهوم مخصص روشن است (مثلاً در مثال فوق می دانیم که مراد از فساق خصوص مرتکب کبیره است یا اعم است) یا مفهوم روشن نیست ولی اجمال مفهوم منشأ شک ما نیست مثلاً در مورد کسی که مردد است بین فردی که مرتکب کبیره است، یا فردی که اصلاً گناه نمی کند، این شبهه ناشی از اجمال مفهوم

نیست، چه ما اگر هم شک در مفهوم داشته باشیم و معنای فساق را ندانیم این شک به شبهه ما ربطی ندارد و از این رو اگر اجمال مفهومی هم برطرف شود، باز شک ما پابرجاست.

در شبهه مفهومی یا مصداقیه مخصص، اگر مخصص متصل باشد نمی توان به عام تمسک کرد، ولی اگر مخصص منفصل باشد، به عقیده مشهور در شبهه مفهومی می توان به عام استناد جست ولی ما این مبنا را قبول نداریم، ولی در شبهه مصداقیه مشهور قائل به عدم جواز تمسک به عام هستیم. ولی مرحوم سید تمسک به عام را در این گونه شبهه هم جایز می داند، ولی با این حال شرط تمسک، منفصل بودن مخصص می باشد که در این مسئله مخصص متصل است، بنابراین نمی توان به عام تمسک جست.

حال باید درباره متصل بودن مخصص در اینجا توضیح بدهیم.

در آیه غَضّ بر زنان لازم دانسته که بجز چند گروه از دیگران تستر نموده و زینتهای خود را به آنها نشان ندهند، ظاهر عرفی این جمله این است که چون نگاه مرد نامحرم مفسده داشته شارع مقدس برای جلوگیری از تحقق این مفسده و مبعوض ذاتی امر به تستر را به زنان متوجه ساخته است پس بالملازمه العرفیه حرمت نظر مرد نامحرم به زن هم از آیه استفاده می گردد، و همین طور در طرف مستثنی، وقتی اختیاراً و بدون طرد عناوین ثانویه همانند حرج و اضطرار، اجازه داده شود که زن خود را به مردی نشان دهد، عرف استفاده می کند که نظر این مرد هم به زن جایز است، پس از آیه حکم حرمت نظر مرد به زن نامحرم و جواز نظر مرد به زن محرم استفاده می گردد و از منطوق آن نیز لزوم تستر زن از مرد نامحرم و عدم لزوم تستر از مرد محرم استفاده می گردد.

البته در آیه از طوائف هفتگانه محارم نسبی، از پدر، پسر، برادر، برادرزاده، خواهرزاده اسم برده شده از عمو و دایی ذکری به میان نیامده که سابقاً وجه آن را

توضیح دادیم که به جهت اختصار و اکتفاء به بیان حکم موضع مشابه می باشد، چون نسبت دایی با زن همانند نسبت خواهرزاده با وی است و همین طور نسبت عمو همانند نسبت برادرزاده است و عرفاً از بیان حکم برادرزاده و خواهرزاده، حکم عمو و دایی هم استفاده می گردد.

اما در مورد متصل بودن استثناء مماثل دو بیان می توان ذکر کرد:

بیان اول: انصراف آیه غض از نظر به غیر مماثل، درباره این بیان در جلسات آینده توضیح خواهیم داد.

بیان دوم: تمسک به جمله «أَوْ نِسَائِهِنَّ» در آیه شریفه، این بیان همچنان که روشن است تنها در مورد نظر زن به زن می باشد و در مورد نظر مرد به مرد نمی آید و از سوی دیگر مبتنی بر این است که ما مراد از نسائهن را مطلق نساء بدانیم، ولی اگر ما مراد از نساء را طائفه خاصی از نساء همانند نساء مؤمنات یا نساء حرائر بدانیم نمی توان این بیان را در اینجا بیان کرد، پیشتر درباره مفهوم نسائهن به تفصیل بحث کردیم و وجوه چندی را برای تفسیر این کلمه به مطلق نساء ذکر کردیم که ضرورتی نیست که دوباره تمام آن بحثها را تکرار کنیم، تنها نکته ای را در اینجا در ادامه بحث خواهیم آورد.

بهر حال جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه به عقیده مرحوم سید در این بحث کارساز نیست، بلکه دلیل لزوم اجتناب وجه دیگری است.

۲) توضیح وجه دوم و سوم برای لزوم اجتناب

وجه دوم: قاعده مقتضی و مانع

مرحوم سید با تمسک به این قاعده لزوم اجتناب را نتیجه گرفته اند، چون حکم جواز نظر معلق شده به امر وجودی (مماثل بودن یا محرم بودن) که از این استفاده می گردد که این امر وجودی مانع است و تا مانع احراز نگردد باید به مقتضی - به کسر - که عام بر آن دلالت می کند عمل نمود و حکم به ثبوت مقتضی - به فتح -

وجه سوم: مبنای مرحوم آقای نایینی

مرحوم آقای نایینی قاعده مقتضی و مانع را نپذیرفته^(۱) و به وجه دیگری مطلب را تقریر می کنند، ایشان در حاشیه عروه می فرمایند: و يدل نفس هذا التعليق على اناطه الرخصه و الجواز باحراز ذلك الامر و عدم جواز الاقتحام عند الشك فيه و يكون من المداليل الالتزامية العرفيه، و سپس مثالهایی از این قاعده ذکر کرده و ادعاء تسالم بر این امثله نموده اند و فرموده اند:... و غیر ذلك مما علق فيه حكم ترخيصى وضعى او تكليفى على امر وجودى و ليس شىء من ذلك مبنياً على التمسك بالعموم فى الشبهه المصادقيه و لا على قاعده المقتضى و المانع.

پس به عقیده ایشان اگر امر ترخیصی به یک امر وجودی معلق گردد، و ما در تحقق و عدم تحقق این امر وجودی شک کنیم در نتیجه در ثبوت ترخیص و عدم آن شک کنیم، در اینجا اهل عرف حکم به ثبوت ترخیص می کنند و برای ثبوت آن، احراز آن امر وجودی را لازم می شمردند.

(۳) فرق بین وجه دوم و وجه سوم

بین مبنای مرحوم سید و مبنای مرحوم آقای نایینی تفاوتهایی دیده می شود و هر یک از این بزرگان قیدی را در مبنای خود اخذ کرده اند که در مبنای دیگر نیست.

مرحوم سید قانون مقتضی و مانع در خصوص عام و خاص^(۲) مطرح می کند، نه

ص: ۱۰۱۶

۱- (۱) نقل کردند که وقتی در نزد مرحوم آقای نایینی از قاعده مقتضی و مانع سخن به میان می آمد، رنگ چهره ایشان دگرگون می شد و بسیار عصبانی می شدند، ایشان این قاعده را که مرحوم آقا شیخ هادی طهرانی بسیار بران معتقد بوده و تمام اصول دیگر را بدان باز می گردانده اصلاً قبول نداشتند.

۲- (۲) (توضیح بیشتر کلام استاد - مد ظله -) گویا مرحوم سید فرق قائل نیست بین جایی که عموم عام از وضع کلمه ناشی شده باشد، یا به جهت مقدمات حکمه از مطلق معنای عام استفاده شود، در نتیجه ایشان در آیه شریفه ۶ «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا...» نیز قاعده مقتضی و مانع را پیاده می کند و لازم نیست جمله «کل انسان لفي خسر» بکار رفته باشد تا این قاعده اجرا شود، بلکه در تمام موارد استثناء این قاعده مصداق پیدا می کند.

در هر نوع تعلیقی،^(۱) ایشان عام را مقتضی و خاص را مانع می دانند و قاعده مقتضی و مانع را در این مورد تطبیق می کند، ولی در مبنای مرحوم آقای نائینی قید عام و خاص اخذ نشده، ولی شرط دیگری ذکر شده که آن این است که امری ترخیصی معلق شده باشد، بنابراین اگر ما عامی داشته باشیم و خاصی که امری وجودی بود، در اینجا طبق مبنای سید می توان قاعده مقتضی و مانع را پیاده کرد، خواه خاص حکم ترخیصی را در بر داشته باشد یا حکم الزامی را، ولی در مبنای مرحوم آقای نائینی حتماً باید خاص حکم ترخیصی را متعرض شده باشد تا بتوان به مبنای ایشان عمل نمود.

البته این دو مبنا در یک جهت اشتراک دارند و آن جهت این است که تعلیق باید به امر وجودی باشد، مرحوم سید این قید را به این سبب می زند که مانعیت را تصحیح کند چون مانع امری است وجودی، و مرحوم آقای نائینی هم در موضوع بنای عقلاء چنین قیدی را معتقدند که باید تعلیق بر امر وجودی باشد.

بررسی این دو وجه ذکر و بررسی وجه چهارم را به جلسه آینده وامی نهیم.

ج) تذکر یک نکته در معنای نسائهن

۱) توضیح مبنای مرحوم سید «ره» و اشکال آن

در مورد کلمه «نِسَائِهِنَّ» در آیه شریفه غرض مبانی چندی وجود دارد که برخی از آنها با وجود اضافه نساء به «هن»، مراد از این ترکیب را مطلق نساء دانسته اند، از جمله مرحوم سید که احتمال داده اند که مراد از نسائهن جواری و خدم باشد، یعنی امه زن که بنده است و کلفت وی که از احرار می باشد، در این احتمال مرحوم سید

ص: ۱۰۱۷

۱- (۱) (توضیح بیشتر کلام استاد - مد ظله -) تعلیق گاه از جمله شرطیه استفاده می گردد و گاه از وصف یا غایت و مانند آن که در بحث مفاهیم بدانها اشاره شده و گاه تعلیق از استثناء یک شیء، مثلاً اگر گفته شود: المرأة تحيض الى خمسين سنة الا امرأة القرشيه فانها تحيض الى ستين سنة، در اینجا از استثناء مرأه قرشیه استفاده می گردد که شرط حیض دیدن زن تا سن ۶۰ سالگی، قرشی بودن وی می باشد، مرحوم سید تنها در این گونه موارد قاعده مقتضی و مانع را جاری می کنند، نه در سایر موارد تعلیق.

اشکالی بدوی بنظر می آید که زن، زینت خود را به هر زن دیگری می تواند نشان دهد و لازم نیست که طرف مقابل مملوکه یا کلفت این زن باشد، بلکه ممکن است اصلاً مملوکه یا کلفت نباشد، بلکه اگر مملوکه یا کلفت هم باشد، مملوکه یا کلفت این زن نبوده بلکه برای کس دیگری باشد، در اینجا نیز قطعاً زن می تواند از زن دیگر تستر نکند، البته در مورد زن غیر مسلمان برخی اظهار زینت را جایز نمی دانند ولی در مورد زن مسلمان بحثی در میان نیست پس تضییق حکم به خصوص جوارى و خدم این زن چه وجهی دارد.

۲) پاسخ اشکال

در پاسخ این اشکال می توان گفت که حکم اختصاص به این موارد ندارد و تمام زنها را شامل می شود و ذکر این قید از باب اشاره به حکمت جعل می باشد، در توضیح این پاسخ اشاره به آیه «رَبِّائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ» مفید است، در اینجا حکم در مورد تمام ربائب است و قید «در دامن انسان بودن» (فِي حُجُورِكُمْ) دخالتی در حکم ندارد بلکه علماء فرموده اند که به جهت غلبه وجود این قید ذکر شده است، ما عرض کردیم که صرف غلبه وجودی مصحح نمی گردد که موضوع مقام اثبات را اخص از موضوع مقام ثبوت قرار داده و قیدی را که در حکم ثبوتی هیچ دخالتی ندارد در دلیل اخذ کنیم، بلکه غلبه وجودی سبب می گردد که این قید به عنوان حکمت جعل ذکر و به این معنا که در مورد ربیبه آیه شریفه اشاره می کند که ربیبه هایی که در نزد شما هستند و حکم اولاد شما را دارند طبعاً جنبه محرمیت پیدا می کنند، پس این قید «فِي حُجُورِكُمْ» اشاره به حکمت (نه علت جعل که حکم را به مورد خود اختصاص دهد) دارد، در بحث ما نیز می توان نظیر این کلام را گفت، چون در عصر صدور آیات زنها کمتر از منزل خارج می شده اند و با زنان غریبه کمتر در ارتباط بودند از این جهت کلمه «نِسَائِهِنَّ» ذکر شده از باب غلبه «جریاً علی الغالب» و به جهت بیان حکمت جعل، ولی حکم ثبوتی در مورد مطلق نساء است

ان قلت: اگر ما «نِسَائِهِنَّ» و تضیق آن را به جوارى و خدم از باب حکمت جعل هم بدانیم، حد اکثر دلیل ما، از دلالت بر تضیق ثبوتی حکم می افتد و دلیل بر تخصیص نخواهد بود، ولی دلیل بر تعمیم هم نخواهد بود پس ما تعمیم را باید از خارج استفاده کنیم در نتیجه مخصّص ما متصل نخواهد بود، بلکه مخصص منفصلی بوده پس مجال بحث از تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص پدید می آید.

قلت: اگر ما «نِسَائِهِنَّ» را از باب حکمت بدانیم، با تناسب حکم و موضوع که به منزل قرائن محفوفه به کلام است حکم را می توانیم تعمیم دهیم مثلاً وقتی گفته می شود:

«ادخل السوق و اشتر اللحم»، عرف قید «سوق» را ملغی می فهمد و با تناسب حکم و موضوع درک می کند که غرض تهیه گوشت است حال از هر جایی که تهیه شود و ذکر سوق از باب «جریاً علی الغالب» است، پس همین جمله دلیل تعمیم است.

بنابراین در این جهت اشکالی بر مرحوم سید وارد نیست.

البته اشکال دیگری می توان به کلام سید وارد دانست که معنایی که شما برای «نِسَائِهِنَّ» ذکر کرده اید، با معنایی که برای «ما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» ذکر می کنید ناسازگار است.

۳) اشکال دیگر به مرحوم سید «ره»

پیشتر درباره معنای «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» بحث کردیم، به عقیده ما این ترکیب هم غلامان (عبید) و هم کنیزان (اماء) را شامل می شود پس زن می تواند موی خود را به عبد خویش نشان دهد، ولی مشهور این مطلب را قبول ندارند و مراد از این جمله را خصوص کنیزان دانسته اند، و غلام زن را همانند سایر مردان اجنبی

ص: ۱۰۱۹

۱- (۱) (توضیح کلام استاد - مد ظله -) بنظر می رسد که برای این که تقید «نِسَائِهِنَّ» را جریاً علی الغالب بدانیم، می بایست معنای آن را خصوص جوارى و خدم ندانست، بلکه مطلق همراهان و معاشران شخص دانست، چه ارتباط زن با مادر، خواهر، دختر و... بسیار زیاد است و اگر این افراد داخل در نِسَائِهِنَّ نباشند نمی توان حکم به غلبه نمود.

می دانند، مرحوم سید این مبنا را پذیرفته، با پذیرش این مبنا دیگر نمی توان نسائهن را مطلق زنان دانست (۱)، گرچه عطف خاص به عام (عموم و خصوص مطلق) - خصوصاً با «أو» - صحیح نیست، البته اگر مراد از «ما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» اعم از عیید و اماء باشد نسبت بین این عنوان و عنوان نسائهن عموم و خصوص من وجه می گردد که عطف آنها به هم مانعی ندارد.

«* والسلام*»

ص: ۱۰۲۰

۱- (۱) اصل این اشکال سابقاً طرح شد، ولی تأکید استاد - مد ظله - در این بحث بر این است که کلام خود مرحوم سید - قدس سره - در تفسیر «او ما ملکت ایمانهن» با احتمال ایشان در تفسیر نسائهن ناسازگار است.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه قبل درباره این مسئله که اگر شک کنیم طرف مقابل محرم یا ممائل است یا خیر؟ سه وجه ذکر کردیم که اجتناب از مورد مشکوک را ثابت می کرد، در این جلسه ضمن ذکر وجه چهارم (استصحاب عدم ازلی) ناتمامی تمام این وجوه را اثبات می کنیم و در ادامه به بررسی صورت شک در زوجیت و عدم زوجیت طرف مقابل پرداخته صور مختلف این مسئله و حکم هر صورت را بیان می کنیم، در ادامه به بررسی حکم شک در محارم سببی می پردازیم، استفاده حکم تمام طوائف محارم سببی را از آیه غَضّ و نیز نحوه جریان استصحاب را در این طوائف توضیح می دهیم.

الف): بررسی وجوه چهارگانه برای لزوم اجتناب در موارد مشتبه

۱) نقل وجوه چهارگانه (یادآوری و تکمیل)

بحث در این بود که اگر طرف مقابل انسان مردّد بین محرم نسبی یا نامحرم یا بین ممائل و غیر ممائل باشد آیا می توان به وی نگاه کرد و تستر از وی لازم است؟ در این گونه موارد چهار وجه بر لزوم اجتناب می توان ذکر کرد:

وجه اول: تمسک به عام در شبهه مصداقیه که مرحوم سید (به جهت متصل بودن مخصّص) آن را در این مسئله جاری نمی داند.

وجه دوم: قاعده مقتضی و مانع، چون عام مقتضی وجوب تستر و حرمت نظر

ص: ۱۰۲۱

است و عنوان مماثل و محرم مستثنی بوده و از باب ممانع است و وقتی مقتضی قطعی است تا ممانع احراز نشده، باید بر طبق مقتضی - به فتح - عمل نمود.

وجه سوم: مبنای مرحوم آقای نایینی: تعلیق امر ترخیصی به یک امر وجودی عرفاً اقتضا می کند که تا امر وجودی احراز نشده ترخیصی در کار نیست و باید اجتناب نمود.

وجه چهارم: استصحاب عدم ازلی: در تمام موارد ترخیص که مخصّص امر وجودی است این وجه ذکر می گردد، تقریب این وجه در مقام این است که طرف مقابل یک زمان موجود شده، قبل از وجود، عنوان مماثل بر وی صدق نمی کرده، حال هم که موضوع موجود شده نمی دانیم عدم ازلی تبدیل به وجود شده و متصف به عنوان مماثل گردیده یا نه؟ استصحاب عدم ازلی را جاری می کنیم، یا در شک در محرمیت و عدم آن، چون عناوین خاصه به جهت محرمیت همچون عنوان مادر، خواهر،... اوصاف وجودی هستند که قبل از وجود زنی که طرف روبروی ما قرار دارد، قهراً موجود نبوده است و زن متصف به این اوصاف نبوده است، و پس از وجود زن، استصحاب عدم تحقق این عناوین را به نحو استصحاب عدم ازلی جاری می کنیم و نتیجه می گیریم که هنوز هم متصف به این اوصاف نیست قهراً حکم مستثنی منه (لزوم تسرّ و حرمت نظر) ثابت می گردد.

۲) بررسی وجه دوم

در مورد قاعده مقتضی و ممانع و تطبیق آن در این مسئله دو اشکال وجود دارد:

اشکال اول: چه دلیلی وجود دارد که در همه جا عام مقتضی است و خاصّ ممانع؟ بلکه تخصیص می تواند به جهت تلخیص در عبارت باشد، یعنی ممکن است عام دو دسته افراد داشته باشد: یک دسته اقتضای حکم داشته باشند و دسته دیگر اصلاً اقتضای حکم نداشته باشند، ولی چون اگر بخواهیم تمام افراد اقتضادار را ذکر کنیم عبارت طولانی می شود، از جمله استثنا استفاده می کنیم، مثلاً اگر گفته شود

ص: ۱۰۲۲

تمام فانوسهای خیابان تا ساعت ده روشن است، مگر چند فانوسِ خاص که کمتر روشن می باشند، در اینجا ممکن است این چند فانوس خاص به علت وجود باد، کمتر روشن بمانند و خاموش شوند و ممکن است بدین علت باشد که نفت کمتری در آنها ریخته شده قهراً زودتر خاموش می شوند، خلاصه استثنای امر وجودی هم می تواند با حفظ مقتضی به جهت وجود مانع در افراد استثنا شده باشد و هم می تواند به جهت عدم وجود اصل مقتضی در این افراد باشد و در استثنا لازم نیست حتماً از باب وجود مانع باشد.

اشکال دوم: قاعده مقتضی و مانع به طور کلی ناتمام است و تنها در مواردی مانند باب تراحم ملاکات و عناوین ثانویه ثابت است که مسئله ما از مصادیق آن بشمار نمی رود.

در توضیح این اشکال می گوئیم: کسانی که قاعده مقتضی و مانع را باور دارند شاهی بر این مطلب نیاورده اند و امثله ای برای آن ذکر نکرده اند که انسان بالفطره درک کند که قاعده مقتضی و مانع، قاعده عقلایی است و بنای عقلا بر طبق آن است، بلکه می توان با ذکر برخی امثله ناتمامی این قاعده را ثابت نمود. اگر کسی به بیماری کشنده ای مبتلا باشد که اگر معالجه نکند می میرد، آیا اگر ما شک کنیم که این شخص معالجه کرده یا نه؟ به صرف وجود بیماری که مقتضی مرگ است، حکم به مرگ وی شده و احکام آن بار می گردد؟ قطعاً چنین نیست، یا اگر دشمن به کسی حمله کرده که اگر دفاع نکند کشته می شود، آیا با شک در دفاع کردن این شخص، می توان احکام مردن را بر او مترتب ساخت؟ بی شک نه؛ بنای عقلا و نه حکم شرع در این موارد بر عمل به مقتضی نمی باشد.

این امثله را ما پیشتر ذکر کردیم، ولی این مثالها در رد قاعده مقتضی و مانع کافی نیست، زیرا در این مثالها استصحاب بقای حیات در کار است و ما اگر قاعده مقتضی و مانع را هم تمام بدانیم در جایی است که استصحاب بر خلاف آن نباشد، ولی

می توان این امثله را به امثله مشابه دیگر تبدیل کرد که در آن استصحاب جاری نباشد و آن در جایی است که توارد حالتین در کار باشد، مثلاً اگر اطاقی در ساعاتی از اول شب تاریک بوده و در ساعاتی روشن؛ و ما در متقدم و متأخر از این دو شک داشته باشیم، و تاریکی هم از اموری است که مقتضی استمرار آن وجود دارد و تنها با رافع بر طرف می گردد، آیا به صرف احتمال وجود مقتضی می توان حکم به تاریک بودن اطاق کرد؟ قطعاً چنین نیست.

(۳) مورد جریان قاعده مقتضی و مانع و عدم تطبیق آن بر مقام

ما قاعده مقتضی و مانع را در جایی جاری می دانیم که ملاک ذاتی حرمت وجود داشته باشد و شک داشته باشیم که آیا عناوین ثانویه ای در کار است که فعلیت این ملاک را از بین ببرد یا نه؟ مثلاً غیبت ذاتاً حرام است و در موارد اضطرار جایز می گردد، شک در حدوث اضطرار، مجوز غیبت نیست و در این گونه موارد بنای عقلاً بر عمل به مقتضی است و باید عنوان ثانوی احراز گردد تا از به فعلیت رسیدن ملاک ذاتی جلوگیری کند، در این موارد قاعده مقتضی و مانع - کبرویا - درست است، ولی بر این بحث تطبیق نمی گردد، زیرا در جایی که مسئله تراحم عنوان ثانوی با عنوان اولی در کار است، انسان نمی تواند اختیاراً خود را در موضوع عنوان ثانوی داخل کرده تا به ناچار ملاک ذاتی و مصلحت واقعی فوت گردد، مثلاً در هنگام اکراه، خوردن شراب جایز است، ولی انسان نمی تواند جایی برود که می داند او را مجبور به خوردن شراب می کنند، زیرا تفویت مصلحت واقعی به حکم عقل جایز نیست (۱).

حال با توجه به این نکته می گوئیم آیا عناوین استثنا شده در آیه غَضّ از این باب

ص: ۱۰۲۴

۱- (۱) (توضیح کلام استاد - مدّ ظلّه -) و به عبارت دیگر در این موارد به فرموده مرحوم آخوند: «يعاقب بالنهاي السابق الساقط» در اینجا هر چند در هنگام اضطرار تکلیف ساقط است، ولی همان نهی سابق در زمان اختیار از شرب خمر در آینده، کفایت می کند که عقاب بر شرب خمر بعدی را تصحیح کند چه «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار».

تراحم در ملا-ك است كه انسان اختياراً نمى تواند خود را داخل در آن بکند؟ آيا ازدواج کردن كه سبب پيدایش عنوان «لِیُعُولَتِهِنَّ» و چه بسا عنوان پدر بودن «آبَائِهِنَّ» را به همراه مى آورد عمل محرمى است؟ آيا با آن همه ترغیب به ازدواج مى توان چنین حرفى را زد كه جواز ازدواج از باب اهم و مهم و تراحم عنوان ثانوى با عنوان اولی است و گرنه ذاتاً ازدواج ذو مفسده و حرام است، قطعاً چنین چیزی صحیح نیست.

پس قاعده مقتضى و مانع در بحث ما جاری نمی گردد و وجه دوم ناتمام است.

۴) بررسی وجه سوم (مبنای مرحوم آقای نایینی ره) و وجه چهارم (استصحاب عدم ازلی)

مبنای مرحوم آقای نایینی ره، تنها یک ادعا است و دلیلی بر آن ذکر نشده و هیچ کس نه از علمای سابق، نه از متأخران آن را نپذیرفته اند، حتی شاگردهای ایشان هم كه چه بسا اصرار دارند مطالب ایشان را قبول كنند آن را قبول نكرده اند.

استصحاب عدم ازلی هم كه برخی همچون مرحوم آقای خوئی ره و مرحوم آقای حكیم ره پذیرفته اند مورد پذیرش برخی دیگر همچون مرحوم آقای بروجردی ره قرار نگرفته و ما نیز آن را غیر عرفی و نادرست می دانیم چنانچه در سال گذشته توضیح داده شد.

۵) تذکری کلی

آنچه تاکنون ذکر کردیم، درباره لزوم تستر بر زنی كه شك می كند طرف مقابل محرم است یا نیست و یا مماثل است یا غیر مماثل؟ جاری است، ولی در مورد مردی كه در مماثل بودن طرف مقابل شك می كند چنین وجوهی جاری نیست، زیرا اگر ما دلالت صدر آیه غَضَّ «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» و «قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ...» را بر اطلاق حرمت نظر انكار كنیم (كه ما بر این باوریم) قهراً مجالی بر این وجوه

زیرا چنین دلیل عامی نداریم که «مکلف نباید به هیچ کس نگاه کند مگر به مماثل» البته دو نکته از آیه شریفه «وَلَا يُدِينَ...» استفاده می شود:

(۱) «مرد نباید به زن نگاه کند مگر محرم باشد.»

(۲) «زن می تواند به زن نگاه کند.»

در مورد نگاه مرد به شخصی که معلوم نیست زن است یا مرد؟ نمی توانیم به آیه استدلال کنیم چون شبهه مصداقیه نکته اول است و همچنین در مورد نگاه زن به شخصی که زن بودن او معلوم نیست نمی توانیم به آیه استدلال کنیم، چون شبهه مصداقیه نکته دوم است و اگر هم استدلال صحیح بود نتیجه آن جواز نظر بود نه حرمت و اگر ما همچون مرحوم سید دلالت صدر آیه را بپذیریم، در صدر آیه استثنای متصلی همچون استثنای محارم یا مماثل ذکر نشده است. قهراً نمی توان تمسک به عام در شبهه مصداقیه را در این صورت با استناد به متصل بودن مخصّص ابطال کرد، چون استثنای این موارد به مخصّص منفصل بوده و بنا بر مبنای مرحوم سید در جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل باید بتوان به عام تمسک جست.

البته ممکن است گفته شود که حکم وجوب غصّ نظر از موارد نظر به مماثل ذاتاً منصرف است، پس مخصّص متصل است نه منفصل و نمی توان به عام تمسک جست. این کلام با پذیرش ادعای انصراف (که هم بعید نیست) کلام صحیحی است ولی با توجه به انصراف سایر وجوه مسئله هم ناتمام می باشد، چه از انصراف، مسئله استثنا و عام و تخصیص بدست نمی آید تا وجوه گذشته بتواند پیاده گردد(۱).

ص: ۱۰۲۶

۱- (۱) (توضیح بیشتر کلام استاد - مدّ ظله -) در جایی که ما ادعای انصراف دلیل از نظر به مماثل می کنیم، به منزله این است که از ابتدا گفته شود «ای مکلفین به مخالفان در جنس نگاه نکنید» و معنای انصراف استثنا نیست بنابراین در اینجا نه عامی داریم که از آن مقتضی تحریم استفاده شود و نه خاصی که به منزله مانع تلقی گردد تا مبنای مرحوم سید مطرح شود، و نه تعلیق امر ترخیصی به امر وجودی در کار است تا مبنای مرحوم آقای نایینی مطرح

بنابراین کلام مرحوم سید که تمسک به عام در شبهه مصداقیه را نمی پذیرد و به قاعده مقتضی و مانع توسل می جوید ناتمام است، چون بنا بر یک فرض (منفصل بودن استثنای مماثل) به هر دو می توان استناد جست، و بنا بر فرض دیگر (ادعای انصراف) هیچ یک از این دو قاعده جاری نمی شود و در هر حال تفکیک بین این دو وجه صحیح نیست.

ب: ادامه مسئله ۵۰

۱) متن مسئله

«و إذا شك في كونه زوجه أولاً، فيجری - مضافاً الى ما ذكر من رجوعه الى الشك في الشرط - أصله عدم حدوث الزوجيه و كذا لو شك في المحرميه من باب الرضاع...»

۲) توضیح مسئله و بررسی آن

اگر انسان شك کند که طرف مقابل همسر اوست یا نیست؟ در اینجا نیز مرحوم سید می فرمایند که علاوه بر وجه قبل (قاعده مقتضی و مانع) وجه دیگری هم در اینجا در کار است و آن استصحاب عدم حدوث زوجیت است، چون زوجیت امری حادث است و مسبوق به عدم است و قهراً مجالی برای استصحاب (آن هم نه به نحو استصحاب عدم ازلی که صحت آن محل کلام است) خواهد بود، همچنین در محارم رضاعی، چون رضاع امری است مسبوق به عدم، با استصحاب عدم تحقق رضاع حکم به نامحرمیت و در نتیجه حرمت نظر می شود.

کلام ایشان در مورد محارم رضاعی صحیح است ولی در شك در زوجیت

عبارت ناقص است، زیرا در اینجا همیشه حالت سابقه عدم زوجیت نیست، بلکه سه صورت تصویر می گردد:

صورت اول: حال سابقه عدم زوجیت باشد که استصحاب عدم زوجیت همچنان که ایشان فرموده اند جاری می شود.

صورت دوم: کحالت سابقه زوجیت باشد، مثلاً اگر مردی شک می کند که زن او، از حباله زوجیتش با طلاق یا فسخ یا انفساخ خارج شده قهراً جای استصحاب زوجیت و ترتیب آثار آن می باشد.

صورت سوم: توارد حالتین، یک زمان زوجیت در کار بوده و یک زمان عدم زوجیت که معلوم نیست کدام متقدم و کدام متأخر که مجال استصحاب نیست. (۱) و یا باید به اصول دیگر همچون قاعده مقتضی و مانع یا اصاله البراء تمسک نمود.

۳) حکم شک در محارم سببی

در مورد محارم سببی و مصاهرتی (غیر از زوجه) در کلام سید مطلبی ذکر نشده ولی از مجموع کلمات ایشان حکم آن استفاده می گردد، در مورد محارم سببی همچون محارم نسبی قاعده تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص، مصداق پیدا نمی کند، چون اخراج محارم سببی هم از عموم حرمت ابداء زینت، به تخصیص متصل است نه به تخصیص منفصل.

در توضیح این مطلب عرض می کنیم که در آیه شریفه غَضّ، دو طائفه از محارم سببی ذکر شده اند یکی: آباء بعولتهن (عروس و پدر شوهر) و دیگری: ابناء بعولتهن

ص: ۱۰۲۸

۱- (۱) (توضیح بیشتر کلام استاد - مدّ ظلّه -)، البته عدم جریان استصحاب در جایی است که زمان هر دو مجهول باشد ولی اگر زمان یکی معلوم و زمان دیگری مجهول باشد، بحث معروف پیش می آید که آیا می توان استصحاب را در خصوص مجهول التاریخ جاری نمود و آیا تعارضی در اینجا پیش می آید یا خیر؟ که تفصیل آن در محل خود مذکور است. مبنای استاد - مدّ ظلّه - جریان استصحاب در مجهول التاریخ و عدم جریان استصحاب در معلوم التاریخ می باشد، و استاد در اینجا در مقام تفصیل شقوق مسئله توارد حالتین نیستند.

(پسران شوهر و نامادری) ولی دو طائفه دیگر ذکر نشده اند، یکی: داماد (که محرم سببی مادر زن است) و دیگری: شوهر مادر مدخوله (که محرم سببی ربیه است «وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»).

این دو طائفه هم قطعاً از محارم می باشند و اجماع و ادله لفظی بر محرمیت آنها دلالت می کند که در بحثهای آینده ذکر خواهیم کرد، ولی در آیه بدانها اشاره نشده ولی می توان گفت که حکم داماد و مادر زن از حکم مذکور در آیه در مورد عروس و پدر شوهر (آبَاءُ بُعُولَتِهِنَّ) استفاده می شود چون نسبت مشابهی دارد، همچون دایی و عمو که حکم آن از برادرزاده و خواهرزاده استفاده می گردید.

ربیه نیز به منزله فرزند انسان است، همچنان که از توصیف «اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ» این معنا بدست می آید، پس از آیه دیگری می فهمیم که مراد از «آبَائِهِنَّ» اعم از اباء حقیقی و آباء تنزیلی (شوهر مادر والد مقامی ناپدری) می باشد، همچنان که در مورد اولاد رضاعی هم از آیات و روایات دیگر فهمیدیم که اینها اولاد تنزیلی می باشند، پس با توجه به حکومت ادله رضاع بر ادله محارم نسبی، احکام نسب بر محارم رضاعی بار می شود، در اینجا نیز آیه «وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ» به منزله حاکم بر آیه غَضّ بوده و شوهر مادر را در حکم پدر قرار داده و ربیه را فرزند تنزیل می نماید پس اشکالی در کار نیست که تمام محارم مصاهرتی به تخصیص متصل از تحت آیه غَضّ خارج شده اند و مجالی برای تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص نیست.

سایر وجوه چهارگانه (قاعدۀ مقتضی و مانع، مبنای مرحوم آقای نایینی، استصحاب عدم ازلی) هم بر فرض تمامیت در این مسئله جاری می گردد، ولی آیا در اینجا می توان به وجه دیگر و آن استصحاب عدم (به نحو عادی) تمسک جست در اینجا می گوئیم در سه طائفه از چهار طائفه محارم نسبی جریان استصحاب روشن است: مادر زن، عروس، نامادری، زیرا هر سه طائفه مسبوق به عدم

می باشند و استصحاب مادر زن نبودن و عروس نبودن و نامادر نبودن جاری می گردد، ولی در مورد ربیبه مسئله به این روشنی نیست، اگر زنی فرزندی داشته باشد، بعد ازدواج کند و دخول صورت گیرد با ازدواج و دخول حکم ربیبه بار می شود، در نتیجه در صورت شک استصحاب عدم ربیبه بودن به راحتی جاری می شود، ولی در باب ربیبه لازم نیست تولد فرزند زن قبل از ازدواج باشد، بلکه اگر کسی زن مدخوله خود را طلاق دهد و بعد زن ازدواج کند و بچه دار شود، این بچه به شوهر سابق زن محرم است و ربیبه او می باشد، در این صورت نمی توان استصحاب عدم ربیبه بودن را در صورت شک جاری کرد مگر به نحو استصحاب عدم ازلی که عده ای آن را قبول ندارند.

در پاسخ این مطلب می گوئیم لازم نیست ما استصحاب ربیبه نبودن دختر را جاری کنیم، بلکه می توانیم استصحاب عدم تزویج با مادر یا عدم دخول به وی را جاری ساخته و در نتیجه قهراً احکام ربیبه بر دختر وی بار نمی شود. به این مثال توجه کنیم اگر کسی شک دارد که با زنی ازدواج کرده یا نه؟ و سپس این زن خواهر دار می شود، در اینجا می توانیم استصحاب عدم تحقق ازدواج با آن زن را جاری ساخته در نتیجه ازدواج با خواهر وی مجاز خواهد بود، خلاصه ما لازم نیست اصل را در عدم ربیبه بودن جاری کنیم بلکه اصل را در سبب ربیبه بودن که تزویج و دخول با مادر است جاری ساخته، قهراً آثار ربیبه نبودن دختر بار می شود و این استصحاب عدم زوجیت مبتنی بر پذیرش استصحاب عدم ازلی نیست.

«* و السلام*»

ص: ۱۰۳۰

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

از جلسه قبل بررسی شک در موارد استثنا شده در آیه غَضَّ از وجوب تستر و حرمت نظر بررسی شد. در این جلسه مسئله شک در انسان بودن طرف مقابل و شک در بالغ یا ممیز بودن وی و شک در کنیز یا محله بودن وی را بررسی کرده و ضمن تذکر چند نکته عبارتی، خواهیم گفت که گاه می توان استصحاب عادی (نه به نحو عدم ازلی) را در این موارد جاری ساخت و از آن حرمت نظر یا وجوب تستر یا عدم آنها را نتیجه گرفت و گاه استصحاب جاری نیست که با تمسک به اصل براءت جواز نظر و عدم لزوم تستر ثابت می گردد.

الف) تذکری در باره عبارت متن:

در عبارت متن عروه در توضیح جریان قاعده مقتضی و مانع، این عبارت دیده می شود: «فليس التخصيص في المقام من قبيل التنويع حتى يكون من موارد اصل البراءة بل من قبيل المقتضى و المانع» ایشان می فرماید که استثنا باعث تنويع نمی شود تا بتوان به اصل براءت تمسک کرد. این کلام اشکال واضحی دارد که هر نوع تخصیص و استثنا لاجرم موضوع را به دو نوع تقسیم می کند، وقتی گفته می شود: اکرم العلماء و سپس گفته شود: لا تکرّم الفسّاق منهم، بالبداهه این تخصیص منشأ تنويع می گردد. ما دو قسم عالم داریم: عالم فاسق و عالم غیر فاسق که اولی وجوب اکرام ندارد و دومی دارد، پس چطور مرحوم مصنف می فرماید که تخصیص در اینجا باعث تنويع

ص: ۱۰۳۱

نمی شود؟ بنظر می رسد که مراد ایشان این است که تخصیص باعث تنويع از جهت اقتضا نمی گردد و عام را به دو قسم اقتضا دار و بدون اقتضا تقسیم نمی کند، بلکه تمام افراد عام اقتضا دارند و تنها افراد استثنا شده از جهت فعلیت کوتاه می باشند و مانع از تحقق مقتضی - به فتح - در آنها در کار است، بنابراین تخصیص به حسب فعلیت قطعاً باعث تنويع عام می شود، ولی از جهت عالم اقتضا عام را به دو نوع تقسیم نمی کند، پس مجال برای قاعده مقتضی و مانع پدید می آید.

(ب) ادامه مسئله ۵۰:

(۱) متن عروه

«نعم لو شك في كون المنظور اليه او الناظر حيواناً أو انساناً و الظاهر عدم وجوب الاحتياط لانصراف عموم وجوب الغض الى خصوص الانسان»

(۲) توضیح عبارت متن و تذکر یک نکته:

حالتی که در اینجا مطرح است این است که ما نمی دانیم ناظر انسان است یا حیوان بنابراین باید از وی تستر کرد یا خیر؟ یا این که نمی دانیم منظور الیه انسان است یا حیوان، بنابراین نظر حرام است یا نه؟ در این گونه موارد جای قاعده مقتضی و مانع نیست، بلکه اصل براءت جاری می گردد، چون ما در اینجا عامی نداریم که به عنوان عموم اثبات اقتضای حرمت نظر به انسان و حیوان - یا حرمت نظر انسان و حیوان - را بنماید و در مورد حیوان مانعی از این اقتضا وجود داشته باشد تا قاعده مقتضی و مانع بتواند مطرح گردد، بلکه از آیه غَضِّ بحسب متفاهم عرفی از اول حرمت نظر به انسان و وجوب تستر از نگاه انسان فهمیده می شود، و حیوان - چه در ناحیه ناظر و چه در ناحیه منظور الیه - از اول از مفاد آیه بیرون است، پس مجال برای قاعده مقتضی و مانع نیست، بنابراین با اصل براءت حکم به جواز نظر و عدم لزوم تستر می گردد.

ص: ۱۰۳۲

البته ایشان یک تعبیر ذکر کرده اند که خالی از مسامحه نیست، ایشان اطراف شک را حیوان و انسان قرار داده اند، در حالی که حکم اختصاص به این مورد نداشته، در جایی که شک بین انسان و جماد هم باشد همین مسئله پیش می آید، مثلاً چه بسا از دور چیزی دیده می شود که مردّد بین مجسمه یا انسان می باشد، که این گونه مثال شایع است، بنابراین بهتر بود عبارت بدین گونه باشد: «نعم لو شك فی كون المنظور اليه او الناظر انساناً أو غير (غير انسان)». البته در مورد ناظر فرض شک بین انسان یا جماد تصویر نمی شود، چون جماد نمی تواند ناظر باشد (۱) ولی این امر عبارت بالا را با اشکال مواجه نمی کند زیرا مانعی ندارد که مصداق غیر انسان در مورد منظور الیه اعم از حیوان و جماد باشد و در مورد ناظر خصوص حیوان، و معنای عبارت فوق این نیست که مصداق غیر انسان در هر دو فرض یکسان است.

۳) کلامی از مرحوم آقای خوئی - قدس سره -

مرحوم آقای خوئی (ره) در اینجا در وجوب تستر اعضای زن بین وجه و کفین و سایر اعضای وی فرق گذاشته اند و فرموده اند در وجه و کفین در موارد مشکوک که وجود ناظر محترم احراز نشده تستر لازم نیست، ولی سایر اعضای زن همانند عورت می باشد که اگر در معرض دید ناظر محترم باشد باید پوشیده شود و لازم نیست وجود ناظر محترم احراز گردد. این تفکیک مبتنی بر مبنای ایشان در تفسیر آیه غَضّ می باشد که به تبع صاحب اسداء الرغاب مراد از «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» را با مراد از «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ...» مغایر دانسته اند و مراد از جمله نخست را حرمت ابدای غیر از وجه و کفین بدون توجه به وجود و عدم وجود ناظر محترم دانسته اند (۲) و فقط جمله دوم را به فرض قطع به وجود ناظر محترم مربوط

ص: ۱۰۳۳

۱- (۱) البته می توان این صورت را هم فرض کرد که نمی دانیم که طرف مقابل جماد است یا انسان؟ که ناظر محترم است، در نتیجه در لزوم تستر از این طرف شک می کنیم، ولی این صورت را با عبارت فوق نمی توان بیان کرد و مثلاً با این عبارت «لو شك فی كون ما يراه ناظراً محترماً او جماداً»، بیان نمود.

۲- (۲) فقط صورت قطع به نبودن ناظر محترم را از آن استثنا کرده اند. پس احتمال وجود ناظر محترم را برای لزوم

با پذیرش این مبنا کلام ایشان در اینجا صحیح است که در فرض شک در وجود ناظر محترم هم اعضای بدن زن (غیر از وجه و کفین) باید پوشیده بماند و در این فرض ستر وجه و کفین لازم نیست ولی ما اصل این مبنا را صحیح نمی دانیم و این کلام را تنها در خصوص عورت به معنای خاص آن (یعنی سواتین) صحیح می دانیم که لازمه حفظ عورت این است که از موارد مشکوک هم اجتناب شود، بنابراین مرد نمی تواند همین طور مکشوف العوره از خانه بیرون رود، هر چند یقین نداشته باشد که ناظر محترمی او را می بیند، در نتیجه در جایی هم که شک می کند طرف مقابل مجسمه است یا انسان؟ می باید احتیاط کرد و عورت را پوشاند. ولی ما گفتیم که در سایر اعضای زن (غیر عورت به معنای خاص خود) این مبنا پذیرفته نیست، بنابراین اصل برائت است.

ج) ادامه مسئله ۵۰:

۱) متن مسئله

«وإن كان الشك في كونه بالغاً أو صبيّاً أو طفلاً ممیزاً أو غير ممیز ففی وجوب الاحتیاط وجهان من العموم علی الوجه الّذی ذکرنا و من امکان دعوی الانصراف و الاظهر الاول»

۲) توضیح مسئله

اگر شک داشته باشیم که طرف مقابل بالغ است یا نابالغ، یا ممیز است یا غیر ممیز، آیا می توانیم به وی نگاه کنیم یا خود را از وی نپوشانیم؟ مرحوم سید دو وجه ذکر می کنند:

وجه اول: اینکه ما به قاعده مقتضی و مانع عمل کنیم، چون یکی از موارد استثنا شده از حرمت ابدای زینت، «أَوِ الطُّفْلِ الَّذِي لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ»، است ما

بحث کردیم که مراد از این عبارت طفل نابالغ است که به حسب متعارف نمی تواند تمتعات جنسی ببرد. بنابراین طبق مبنای سید که در عام و خاص به قاعده مقتضی و مانع، تمسک می کند جای این قاعده خواهد بود و تا مانع اثبات نگردد بر طبق مقتضی عمل می کنیم و حکم به حرمت نظر و کشف می کنیم.

وجه دوم: ادعای انصراف به نابالغ یا غیر ممیز کنیم و بگوییم ادله حرمت نظر و کشف بدن اختصاص به نگاه بالغین دارد و در مورد نگاه کردن به نابالغین و باز گذاشتن بدن در مقابل نگاه نابالغین مقتضای اصل عملی برائت است.

مرحوم سید وجه اول را اظهر می داند و دعوی انصراف را نمی پذیرد، آیا کسی که یک دقیقه قبل بالغ نبود، حال بالغ شده، در دقیقه قبل دلیل انصراف داشت ولی در دقیقه بعد دلیل انصراف ندارد؟! و همین طور در مورد تمیز، آیا در فاصله کوتاه بین ممیز و عدم ممیز می توان تفکیک قائل شده و قبل از تمیز را منصرف دانست؟! پس حق این است که انصرافی در کار نیست. بنابراین طبق مبنای سید قاعده مقتضی و مانع جاری می گردد.

(۳) تذکر یک نکته

مرحوم سید در اینجا بلوغ و عدم بلوغ و نیز عدم تمیز را با هم ذکر کرده اند با این که طبق مبنای ایشان ملاک بلوغ است، پس چرا تمیز را هم ضمیمه کرده اند؟

در پاسخ این سؤال دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: این تردید به اعتبار دو احتمال یا دو قول در مسئله است، پیشتر در عبارت سید (مسئله ۳۵) در مستثنیات جواز نظر خواندیم: «منها غیر الممیز من الصبی و الصبیه فانه يجوز النظر اليهما بل اللمس، و لا يجب التستر منهما، بل الظاهر جواز النظر اليهما قبل البلوغ»، در اینجا ایشان نخست مسئله غیر ممیز را طرح کرده و سپس با کلمه «بل الظاهر» معیار را غیر بالغ قرار داده اند، گویا دو قول و لا اقل دو احتمال در مسئله می باشد که البته مختار ایشان این است که ملاک بلوغ است و تمیز

موضوعیت ندارد، پس مراد ایشان از عبارت «ان كان الشك في كونه بالغاً أو صبيّاً، أو طفلاً ممیزاً أو غیر ممیزاً» این است که: «على القولين أو الاحتمالين في المسألة»

احتمال دوم این است که فرض تمیز مربوط به عورت و فرض بلوغ مربوط به سایر اعضا باشد، چون ایشان در باب تخلی (نه در باب نکاح، محل بحث ما) فرموده اند که نسبت به قبل و دبر، ستر از ممیز لازم است و نگاه کردن به قبل و دبر ممیز جایز نیست، بنابراین اگر کسی شک کند که طرف مقابل ممیز است یا نه؟ در نتیجه شک می کند که آیا می تواند به عورت او نگاه کند یا عورت خود را به او نشان دهد؟ این مسئله برای پاسخ به این سؤال مطرح می باشد.

۴) اشکال به کلام مرحوم سید - قدس سره -

مرحوم سید در این بحث به قاعده مقتضی و مانع تمسک کرده ولی آقایان اشکالی بر ایشان کرده اند که اشکال واردی است، فرموده اند که اگر قاعده مقتضی و مانع صحیح هم باشد در جایی است که استصحاب عدم مانع در کار نباشد و با وجود استصحاب جایی برای این قاعده نیست و در اینجا استصحاب عدم بلوغ یا عدم تمیز در کار است، برای توضیح اشکال می گوئیم که اگر کسی شک کند زنش با طلاق یا فسخ یا انفساخ از حباله نکاح او خارج شده، با استصحاب، حکم به بقای زوجیت و در نتیجه جواز نظر و عدم لزوم تستر زن و سایر احکام زوجیت می کند و در اینجا نمی توان به قاعده مقتضی و مانع تمسک کرد، با اینکه «لِبُعُولَتِهِنَّ» هم خود از مستثنیات «وَلَا يُبَيِّدِينَ زِينَتَهُنَّ» می باشد و همانند «أَوِ الطُّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» می باشد، پس همچنان که در مورد زوجه به استصحاب بقای زوجیت رجوع می شود نه به قاعده مقتضی و مانع، در مورد شک در بلوغ و عدم بلوغ هم باید به استصحاب عدم بلوغ (نه به این قاعده) تمسک جست.

د) حکم سایر صور مسئله

اشاره

ص: ۱۰۳۶

در آیه قرآن مستثنیاتی چند برای حرمت ابدای زینت ذکر شده که مرحوم سید حکم شک در تمام آنها را ذکر نکرده، در آیه قرآن محارم نسبی و محارم مصاهرته ذکر شده که حکم آن گذشت، در محارم مصاهرته سید تنها عنوان زوجیت را ذکر کرده ولی سایر طوائفی که در اثر زوجیت حکم محرمیت پیدا می کنند ذکر نکرده که ما گفتیم در این طوائف هم استصحاب عدم تحقق زوجیت یا عدم دخول جاری می گردد و حکم به عدم محرمیت می گردد، در محارم رضاعی هم که تنزیلاً به منزله محارم نسبی هستند استصحاب عدم تحقق رضاع محرم جاری است.

(۱) حکم شک در مسلمان یا کافر بودن طرف مقابل

مستثنای دیگر آیه «أَوْ نِسَائِهِنَّ» می باشد، اگر ما نسائهن را مطلق زنان دانستیم، بحثی است که مرحوم سید عنوان کرده ولی اگر ما نسائهن را نساء مؤمنات دانستیم که ما این معنا را استظهار کردیم (۱)، در نتیجه تستر زنان را از نساء غیر مؤمنات لازم دانستیم، قهراً این مسئله پیش می آید که اگر ما در اسلام و کفر طرف شک کنیم، این مسئله نیز سه حالت دارد: حالت سابقه کفر باشد، حالت سابقه اسلام باشد، توارد حالتینی باشد که حکم هر سه حالت پیشتر بیان شد.

(۲) حکم شک در کنیز بودن یا محله بودن طرف مقابل (بر طبق مبانی قوم)

ص: ۱۰۳۷

۱- (۱) (توضیح کلام استاد - مدّ ظلّه -) اگر ما مراد از نسائهن را مطلق نساء بدانیم ولی با عنایت به روایت حفص بن البختری، تستر زنان از زنان غیر مؤمن را لازم بدانیم، باز این مسئله موضوع پیدا می کند، ولی چون در اینجا زنان کافر از مطلق زنان (که خود مستثنی آیه غضّ می باشند) استثنا شده، حکم مسئله شکل دیگری به خود می گیرد، مثلاً نتیجه استصحاب عدم ازلی در اینجا جواز نظر خواهد بود و همین طور قاعده مقتضی و مانع چنین نتیجه ای بیار می آورد و مبنای مرحوم آقای نایینی جاری نیست چون لزوم تستر معلق به امر وجودی شده است نه ترخیص، تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص هم با توجه به منفصل بودن مخصص مطرح می گردد ولی نتیجه آن جواز نظر است نه حرمت نظر، ولی چون استاد این مبانی را ناتمام می دانند باز حکم مسئله تابع همان سه حالت مذکور در متن است که آیا حالت سابقه اسلام یا کفر یا توارد حالتین می باشد.

یکی دیگر از مستثنیات حرمت نظر مسئله مملوکیست، یعنی مرد می تواند به کنیز خود نگاه کند و کنیز می تواند خود را از مولای خود نپوشاند، حال اگر کسی شک کند که طرف مقابل کنیز اوست یا نه، آیا می تواند به او نگاه کند یا خیر؟ یا اگر کنیز شک کند که طرف مقابل مولای اوست یا نه، آیا لازم است خود را بپوشاند یا خیر؟ برای تحقیق مسئله باید ببینیم که ما در اینجا چه دلیلی را در نظر می گیریم، اگر صدر آیه غَضَّ «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ». را در نظر بگیریم بر فرض دلالت آیه را بر حرمت نظر به هر کس یا هر کس از جنس مخالف بپذیریم قطعاً این آیه از نظر مولا به کنیز منصرف است، زیرا روشن است که مولا- هرگونه تمتعی را از کنیز می تواند برد و نگاه از مصادیق روشن جواز برای مولاست، در نتیجه در اینجا ما عا می نداریم که حرمت نظر مولا به کنیز را هم اثبات کند تا قاعده مقتضی و مانع یا تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص یا کلام مرحوم آقای نایینی یا استصحاب عدم ازلی پیش بیاید، بلکه تمسک به عام در این موارد، تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام است که بی تردید جایز نیست. همین طور اگر روایات را بر اطلاق حرمت نظر به اجنبیه دلیل بگیریم قطعاً از نظر مولا به کنیز منصرف بوده و وجوه چهارگانه فوق جاری نیست.

اگر ما ذیل آیه غَضَّ «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» را در نظر بگیریم، در اینجا هم یا ما مراد از مؤمنات (مرجع ضمیر «هن») را خصوص زنان احرار بگیریم (که ما بر این باوریم)، قهراً آیه شریفه به مسئله مولا و کنیز بی ارتباط می گردد، در نتیجه وجوه چهارگانه فوق مجال نخواهد یافت، ولی اگر ما مراد از مؤمنات را اعم بدانیم قهراً مسئله مولا و کنیز داخل در مستثنی منه می باشد که صریحاً استثنا نشده اند، و ممکن است ما مخصیص را منفصل بدانیم که عبارت است از آیه شریفه: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ»، این آیه تمتعات فرجی از مملوکه را مجاز دانسته که قهراً بالاولویه جواز سایر تمتعات و نگاه، از آن استفاده می گردد، با

منفصل بودن مخصص، وجوه چهارگانه قبل مطرح می گردد حتی تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص (هم بنا بر فرض پذیرش) می تواند مطرح گردد.

ولی صحیح این است که مخصص در اینجا هم متصل است، زیرا ما پیشتر گفتیم که استثنای مولا و کنیز از دو جمله آیه شریفه غَضَّ، بالاولویه یا به ظهور عرفی استفاده می گردد، یکی از جمله «او لُبُعُولَتِهِنَّ» دیگری از جمله «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ».

وقتی جواز نظر شوهر به زن که تنها مالک برخی از منافع زن است، ثابت شد، بالاولویه جواز نظر مولا به کنیز که مالک عین و تمام منافع او نیز هست استفاده می گردد.

و نیز وقتی ما مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» را اعم از عبید و اماء دانستیم^(۱) می توان گفت از جواز نظر عبد به مالکه خود، عرفاً استفاده می شود که مالک به کنیز خود می تواند نگاه کند، چون نسبت هر دو یکسان است، بنابراین در اینجا نیز نمی توان تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص را مطرح کرد.

موضوع دیگری که نظیر همین مسئله نگاه به امه محله است، اگر مولا کنیز خود را برای کسی تحلیل کند، قهراً وی می تواند به محله خود نگاه کند، این مورد از تحت «لا- يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» به مخصص منفصل (که سنت می باشد) خارج شده و هیچ انصرافی هم در کار نیست، پس وجوه چهارگانه فوق می تواند مطرح شود و جایی برای تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص پیدا می شود.

ولی ما که هیچ یک از این وجوه را تمام نمی دانیم، باید در مسئله مالک و مملوکه و مسئله تحلیل، حالات دیگری را مطرح کنیم، که این حالات بر طبق مبانی قوم هم باید طرح شود.

ص: ۱۰۳۹

۱- (۱) (توضیح کلام استاد - مدّ ظلّه -) البته اگر ما مراد از این جمله را خصوص اماء بدانیم قهراً به درد بحث ما نمی خورد، چون از نظر مالکه به کنیز خود که نظر به مماثل است نمی توان حکم نظر مولا- به کنیز را که نظر به مخالف است، استفاده کرد.

۳) نظر استاد - مدّ ظلّه - در مسئله شک در کنیز بودن یا محلّله بودن

در این دو مسئله هم باید سه حالت مختلف را طرح کنیم:

حالت اول: حالت سابقه کنیزی یا محلّله بودن است که استصحاب جواز نظر و عدم لزوم ستر را ثابت می کند.

حالت دوم: حالت سابقه عدم کنیزی و عدم محلّله بودن است که استصحاب حرمت نظر و لزوم ستر را اثبات می کند.

حالت سوم: توارد حالتین که همان حکم متعارف توارد حالتین در این مورد جاری می گردد.

بهر حال اگر ما با استصحاب بتوانیم جواز نظر و عدم لزوم ستر را ثابت کنیم مجالی برای وجوه گذشته همچون قاعده مقتضی و مانع باقی نخواهد بود زیرا استصحاب بر این قاعده و مانند آن مقدم است.

ولی در جایی که استصحاب اصلاً جاری نگردد یا با تعارض با استصحاب دیگر ساقط شود، قواعد دیگر می تواند مطرح شود که به عقیده ما این قواعد ناتمام است و باید به اصل براءت تمسک نموده حکم به جواز نظر و عدم لزوم ستر بنماییم.

«* و السلام*»

ص: ۱۰۴۰

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات پیش، مسئله ۵۰ درباره حکم موارد شبهه نسبت به جواز یا عدم جواز نظر مورد نقد و تحلیل قرار گرفت و بیشتر موارد مذکور در این مسئله بررسی شد، در این جلسه توضیحاتی بیشتر پیرامون برخی موارد یاد شده می آید و حکم فروعی که تاکنون متعرض آن نشدیم، نیز مطرح خواهد شد و به ویژه به موارد مستثنای از حکم جواز نظر در آیه شریفه «غَضَّ» خواهیم پرداخت. سپس بحث در باره مسئله ۵۱ را آغاز خواهیم کرد.

الف) دنباله استدلال به آیات در جواز یا عدم جواز نظر

در آغاز بحث دو نکته را متعرض می شویم و سپس بعضی از فروع مسئله ۵۰ را مطرح می کنیم:

نکته اول: توضیحی در باره نحوه استناد حکم «ریبه» از آیه شریفه

ما قبلاً گفتیم که در باره حرمت نظر به ربائب در آیه شریفه چیزی ذکر نشده، ولی ریببه (و همین طور اولاد رضاعی) تنزیلاً داخل تعبیر «أَبْنَائِهِنَّ» در آیه می شود. برخی آقایان در بحث، می گفتند که ما ممکن است حکم ربائب را از تعبیر «أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ» استفاده کنیم. بدین تقریب که چون در آیه شریفه اولاد شوهر استثنا شده و ارائه زینت به آنها تجویز گردیده، بگوئیم که اولاد زن هم همین حکم را دارد و در واقع در آیه شریفه برای بیان حکم «ربائب» به «أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ» اکتفا شده است.

ص: ۱۰۴۱

اما باید گفت که این استدلال را نمی توان پذیرفت، زیرا شرایط محرمیت این دو گروه با یکدیگر تفاوت دارد، در محرمیت ربائب دخول به زن شرط است، ولی در اولاد شوهر چنین شرطی برای محرمیت وجود ندارد. بنابراین نمی توان برای بیان حکم «ربائب» به بیان حکم «أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ» اکتفا نمود.

نکته دوم: بحث در باره «نِسَائِهِنَّ» در آیه شریفه

همچنان که پیشتر به تفصیل بررسی شد، در باره مراد از «نِسَائِهِنَّ» در آیه شریفه، نظرات مختلفی وجود دارد، از جمله معنای «مطلق زنان که در زن بودن مماثل یکدیگرند» (به نظر مرحوم سید «ره») ولی ما معنای آن را «زنان مؤمن» دانستیم. با قطع نظر از این بحث، این بحث نیز - همچنان که در جلسات پیشین گذشت - طرح شده که آیا ادله لزوم ستر برای زن از لزوم ستر وی در برابر زن مسلمان که از نظر جنسیت و مذهب با آنها مماثلت دارد، انصراف دارد یا نه ؟

اشکال به انصراف «نِسَائِهِنَّ» از زنان مسلمان

اشاره

اشکالی که برای انصراف مذکور بیان شده، آن است که اگر این انصراف را در ادله مزبور، از جمله در آیه شریفه «غَضِّ»، بپذیریم، در این صورت استثنای مذکور در آیه (نِسَائِهِنَّ) استثنای منقطع خواهد شد، در حالی که بالوجدان این استثنا منقطع نیست، بنابراین با توجه به اینکه استثنا متصل است، باید گفت که عموم نهی همچنان پابرجا بوده و انصرافی در کار نیست. پس قاعده مقتضی و مانع منطبق خواهد شد.

پاسخ اشکال:

در پاسخ این اشکال می توان گفت که:

مقدمه اول:

استثنا منافاتی با انصراف ندارد و با پذیرش انصراف مزبور، که بالوجدان صحیح بنظر می رسد، هم می توان استثنا را متصل دانست. توضیح آن که در بسیاری موارد برای توضیح و تأکید مستثنی منه عامی را در نظر می گیرند و فردی

را که اگر استثنا هم نمی کردند به تناسب حکم و موضوع، حکم از آن منصرف بود، از آن مستثنی منه عام استثنا می کنند. در این قبیل موارد، استثنا جنبه تأکیدی دارد و ظاهر را تبدیل به نص می نماید و به آن صراحت و وضوح می بخشد. بر این اساس، نمی توان به صرف این دلیل که استثنا منقطع می شود، ظهور کلام و انصراف آن را نادیده گرفت و منکر شد. در توضیح مطلب دو مثال زیر قابل توجه است:

(۱) هرگاه مثلاً گفته شود که: «فرد مریض لازم نیست که روزه بگیرد»، فهم متعارف، این حکم را حکمی ارفاقی می داند و اطلاق حکم را از بیماری که روزه برای او نافع است (مثلاً به جهت فشار خون)، منصرف می داند و هیچ گاه اشخاص متعارف از این کلام و تعبیر، جواز افطار را برای چنین مریضی نمی فهمند. با وجود این ممکن است شارع برای تأکید و تصریح مطلب این فهم عرفی را در قالب استثنا بیان داشته بگوید: «همه بیماران می توانند روزه نگیرند مگر کسی که روزه گرفتن برای او نافع باشد»، و اگر شارع این استثنا را هم نمی کرد، مفاد آن از حکم بالا فهمیده می شد، ولی برای تأکید و تصریح مطلب، استثنای مزبور صریحاً در کلام آورده می شود.

(۲) وقتی بگویند «المؤمنون، عند شروطهم» یعنی مؤمن باید به تعهدش عمل کند، این تعبیر از مواردی مانند قرارداد نسبت به قتل یک نفر یا قرارداد فحشا و مانند اینها منصرف است و اگر استثنا هم نمی شد، این مطلب فهمیده می شد، برای آنکه تصریح و تأکید شود که چنین شروطی لازم الوفا نیست، مستثنی منه را عامه شروط در نظر می گیرند و شرط محلل حرام یا محرم حلال را استثنا می کنند و می گویند «الا شرطاً احل حراماً أو حرم حلالاً» پس این استثنا متصل است هر چند اگر این استثنا را هم نمی کردند، عرف متشرعه این حکم را از این موارد منصرف می دید. لکن در این عبارت مستثنی منه عام فرض شده پس استثنا آن متصل است (۱).

ص: ۱۰۴۳

۱- (۱) هنگامی که در یک جمله مسند الیه یا مسند تأکید می شود، مانند آن که گفته شود: «جاء زيد نفسه»، مفهوم تأکید آن نیست که مفاد جمله، هرگاه بدون تأکید آورده می شد، متفاوت بود؛ بلکه مثلاً از جمله «جاء زيد» استفاده می شود که خود زيد آمده است، ولی واژه «نفسه» برای تأکید مطلب و طرد توهم مخالف با مراد متکلم توسط وی آورده شده است.

حتی در باره بسیاری از استثنائهای منقطع گفته اند که در واقع استثنا متصل است.

زیرا مراد از مستثنی منه معنای متعارف و منصرف الیه آن نیست، بلکه اعم از آن است. مثلاً در جمله «ما جاء من القوم الا حماراً» گفته اند که مراد، قوم با تمام متعلقاتش می باشد. در نتیجه استثنا متصل است نه منقطع.

خلاصه بر فرض که تناسب حکم و موضوع موجب انصراف و تضییق دامنه موضوع حکم گردد، به طوری که اگر استثنا هم صورت نمی گرفت، عرف موضوع را به نحو متضییق و مخصّص می فهمید، این امر منافاتی با استثنا ندارد و استثنا را می توان نوعی تأکید و تصریح مطلب به شمار آورد. در ما نحن فیه هم هر چند حکم لزوم ستر از زمان مماثل در دین و جنسیت منصرف است، ولی در جنبه استثنا، مقسم اعم از معنای انصرافی فرض شده و استثنا خورده است تا تصریحی به مطلب باشد. بنابراین استثنای موجود در آیه شریفه منافاتی با آن ندارد که بگوئیم اقتضاء دلیلی بر حرمت نظر زن به مماثل وجود نداشته، فرض مزبور در صورت شک مجرای براءت است.

مقدمه دوم:

اگر در متعارف موارد بپذیریم که عام ظاهر در مقتضی داشتن عنوان عام، و خاص ظاهر در مانعیت عنوان خاص است، در چنین مواردی که عام در نظر گرفتن مستثنی منه، نکته ای ادبی دارد و برای تأکید و تصریح به استثنا، مستثنی منه عام در نظر گفته شده است، لفظ عام کشف از داشتن ملاک و مقتضی نمی کند.

نتیجه:

در آیه شریفه «ابداء» نمی توانیم بگوئیم «کل ابداء فیه المفسده» الا موارد استثنا، که اگر شک کردیم آیا این زن مسلمان است یا مرد اجنبی؟ طبق قاعده مقتضی و مانع، حکم به حرمت نظر بنمائیم بلکه نسبت به مواردی که حکم را عرف

منصرف می بیند، اصل وجود مقتضی و ملاک مشکوک است و مجرای این قاعده نیست (۱).

فرع اول: نگاه کسی که نمی دانیم از مصادیق «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» هست یا خیر؟

کسی که نمی داند از مصادیق «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» هست یا خیر، آیا می تواند نگاه کند؟ حکم پوشش زن در این مورد چیست؟

پیشتر گفته شد که مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» یا خصوص غلمان است، که در این صورت عطف در آیه شریفه عطف مباین به مباین می شود، یا این که اعم از غلمان و جواری مراد است که در این صورت عطف عامین من وجه می گردد که از نظر ما اشکالی ندارد. حال در اینجا در صورت حصول شک که زن نمی داند این شخص غلام او هست یا خیر؟ آیا می تواند خود را نپوشاند؟ وظیفه ناظر در این فرض چیست؟

این مسئله حالات مختلفی داشت، گاه مثلاً مردی که مملوک زن می باشد، سابقه مملوکیت دارد و گاه ندارد و گاهی هم توارد حالتین پیش می آید، یعنی در زمانی مملوک او و در زمانی آزاد بوده و مقدم و مؤخر، معلوم نیست. احکام آنها متفاوت است و حکم هر یک از این سه حالت بر آن مترتب خواهد شد. بنابراین نمی توان به طور کلی حکم به وجوب اجتناب کرد. حال در مواردی که استصحاب در کار نیست، این بحث که آیا قاعده مقتضی و مانع در اینجا جاری می شود (آن چنانکه مرحوم سید ره فرموده) یا نه؟ و نیز این بحث که آیا در مخصص متصل می توان تمسک به عام در شبهه مصداقیه نمود یا خیر؟ مشابه همان بحثهایی است که در

ص: ۱۰۴۵

۱- (۱) سؤال: آیا می توانیم ادعا کنیم که حرمت ابدای زینت از مطلق زنان - مسلمان و کافر - منصرف است؟ پاسخ: چندان روشن نیست زیرا نکاتی که در مورد زنان کافره هست که «فانهن یصفن ذلک لازواجهن» و اینکه شارع مقدس نمی خواهد زنهای مسلمان و کافره مختلط شوند و می خواهد حریم زنهای مسلمان حفظ شود و... نکاتی است که مانع انصراف می گردد.

فروع پیشین مطرح بود و ما به تفصیل بررسی کردیم. به نظر ما اگر استصحاب نتواند جاری شود تا اقتضای تحریم کند، مبانی مطرح شده تمام نیست و باید اصل براءت را در تمامی صور جاری دانست.

فرع دوم: حکم کسی که نمی دانیم از «بَالِغِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ» هست یا خیر؟

«بَالِغِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَةِ» را دو گونه می توان معنا کرد: یکی معنای مشابه مفهوم «الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ»، یعنی اینکه بگوییم مراد مردانی هستند که بر اثر کهولت سن و ایجاد ضعف و فترت در ادراکات عقلی و لذائذ شهوانی نیازی به زنان ندارند بلکه محتاج سرپرست و اداره کننده زندگی می باشند. در این صورت در هنگام شک در حصول این عنوان، می توان استصحاب عدم را جاری دانست، همچنان که در قواعد نیز استصحاب عدم جاری است. زیرا در هر دو گروه می توان گفت که آنان زمانی به سن کهولت و پیری نرسیده بوده اند و این را می توان استصحاب کرد. بنابراین باید وجوب اجتناب را پذیرفت.

اما بنا بر معنای دیگری که از «بَالِغِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَةِ» شده و در برخی احادیث نیز بیان گردیده، مراد اشخاصی هستند که از درک سلیم عقلانی بی بهره اند و محتاج قیم و سرپرست اند و نیاز شهوانی هم ندارند، هر چند سن آنان زیاد نیست. (الابله او الاحمق الذی لا یأتی النساء). در این صورت، می توان برای بالغین غیر اولی الاربه (در فرض قبل) حالت های مختلفی را فرض کرد: گاه حالت سابقه وی سلامت جسمانی و عقلانی بوده و ما شک می کنیم که بعداً عوارض مزبور برای او حاصل شده است یا نه؟ و گاهی بر عکس قبلاً فاقد ادراک و شهوت بوده و ما احتمال می دهیم که نیاز شهوانی و درک عقلی حاصل شده باشد و گاه توارد حالتین پدید می آید. در هر یک از این صور، استصحاب متناسب با حالت سابقه جاری می شود و اگر حالت سابقه در کار نباشد، مجرای براءت خواهد بود.

فرع سوم: حکم کسی که نمی دانیم از مصادیق «أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» هست یا خیر؟

ما پیشتر این تعبیر را در آیه شریفه حمل بر معنای «غیر بالغ» نمودیم. مرحوم سید بنا بر قاعده مقتضی و مانع حکم به وجوب اجتناب در صورت حصول شبهه در این مورد کرده است. ولی این سخن ایشان مورد مناقشه قرار گرفته و آن این است که قاعده مقتضی و مانع با وجود استصحاب جاری نمی شود (توضیح آن در جلسات قبل گذشت) و لذا در این فرع استصحاب بقای طفولیت را جاری دانسته، احکام آن (از جمله حلیت نظر) را بار می کنند. این مناقشه به نظر ما کاملاً درست است.

چند فرع دیگر:

اشاره

موارد دیگری نیز در ادله وجود دارد که از حکم حرمت نظر و وجوب ستر استثنا شده است، ولی استثنای در آن موارد منفصل است نه متصل. در این موارد اگر حالت سابقه ای وجود داشته باشد، باید استصحاب مقتضی و مناسب را جاری دانست و الا اگر تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل یا قاعده مقتضی و مانع یا استصحاب عدم ازلی را تمام بدانیم، حکم به حرمت نظر می کنیم و گرنه مقتضای اصل عملی براءت است. اینک به برخی از مهم ترین موارد مزبور اشاره می کنیم:

۱ - (کافرات)

به موجب احادیث نظر به موی زنان کافر جایز است و از حکم نظر استثنا شده است، حال اگر فردی شک کند که این زن آیا زن کافر است تا بتوان به وی نگاه کرد یا کافر نیست تا نظر حرام باشد؟ و اماره ای هم در کار نباشد (مانند وجود در بلاد اسلامی یا...)، در این صورت اگر مبنای تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص را بپذیریم یا قاعده مقتضی و مانع را در مورد جاری بدانیم یا استصحاب عدم ازلی را تمام بدانیم (و عدم ازلی محتمل البقاء باشد) چنین نگاهی حرام خواهد بود و الا مقتضای اصل عملی براءت است.

۲ - (اعراب بادیه نشین)

در بارهٔ اعراب بادیه نشین که از مستثنیات حکم حرمت نظر بشمار می روند نیز باید گفت که در بیشتر موارد حالت سابقه ای برای آنان وجود دارد، یعنی معلوم نیست که از ابتدا این گونه افراد واجد تمدن و فرهنگ بالا شده باشند. بنابراین می توان استصحاب عدم تمدن را جاری کرده جواز نظر را قائل شد.

حتی اگر قائل به جواز تمسک به عام در شبههٔ مصداقی مخصص منفصل هم شویم، استصحاب را باید مقدم بر این قبیل عامها و همچنین مقدم بر قاعدهٔ مقتضی و مانع دانست و اگر استصحاب نباشد یکی از مبانی ثلاث است و اگر آن مبانی را تمام بدانیم، برائت جاری می کنیم.

۳ - (بیمار)

بنا بر ادله، پزشک در صورت حرج یا ضرورت می تواند به بیمار خود نگاه کند. حال اگر پزشک شک کند که آیا این شخص مریض اوست تا جواز نظر داشته باشد یا فردی دیگر است تا جایز النظر نباشد؟ در این صورت اگر با استصحاب نتوانیم مریض بودن را ثابت کنیم باید قاعدهٔ مقتضی و مانع را جاری دانست و این قاعده در این قبیل موارد تمام است. زیرا نظر به عنوان اولی حرام است و حرج و اضطرار و مانند اینها به عنوان ثانوی نظر را جایز می کنند، بنابراین اقتضای حرمت وجود دارد و با شک در مانع (حصول عنوان ثانوی) حکم مقتضی جاری می شود. پس در اینجا می توان گفت که - اگر حالت سابقه و استصحابی در کار نباشد - طیب حق ندارد به فرد مشکوک نگاه کند و حصول حرج یا اضطرار باید ثابت شود.

(ب) بررسی مسئله ۵۱:

(۱) متن مسئله

«يجب على النساء التستر كما يحرم على الرجال النظر ولا يجب على الرجال التستر وان كان يحرم على النساء النظر، نعم حال الرجال بالنسبة الى العوره حال النساء، و يجب عليهم التستر مع العلم بتعمد النساء في النظر من باب حرمة الاعانه على الاثم»

ص: ۱۰۴۸

بر طبق این مسئله زنان باید تمام بدن خود را به استثنای وجه و کفین (اگر این استثناء را بپذیریم) بپوشانند، ولی لازم نیست که مردان بدن خود را مستور کنند، هر چند نگاه کردن زن به بدن مرد به طور عمدی حرام است. البته پیشتر به تفصیل گفته شد که نگاه کردن زن به آن قسمت از بدن مرد که به طور متعارف، ظاهر و مکشوف می باشد، مانند سر و گردن و صورت و دستان، جایز است، اما نظر او به سایر قسمت‌های بدن مرد جایز نمی باشد. بنابراین مثلاً نگاه کردن زن به بدن مردان ورزشکاری که بدن آنان بیش از مقدار متعارف مکشوف می باشد، جایز نیست. بر این مسئله دعوای اجماع شده و به علاوه می توان از آیه شریفه «قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» چنین استنباط نمود که حرمت نظر به عنوان یک اصل اولی برای زن هم وجود دارد، نهایت اینکه مستثنیات حرمت نظر درباره زن دامنه اش وسیع تر از مستثنیات حرمت نظر مرد به زن است و از حدود «ما ظَهَرَ» که در آیه شریفه درباره زنان آمده وسیع تر است، ولی به هر حال نسبت به غیر مواضعی که عادتاً و در تمام فصول و ازمنه ظاهر و مکشوف است، حرمت نظر برای زن وجود دارد. علاوه بر اجماع و آیه شریفه، سیره هم بر این نکته دلالت دارد. ادامه توضیح مسئله در جلسه بعد مطرح خواهد شد، ان شاء الله.

«* و السلام *»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات قبل مسئله ۵۰ مورد بحث و بررسی مجدد قرار گرفت. در این جلسه مسئله ۵۱ مجدداً طرح گردیده و ضمن بررسی آن به کلام مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای حکیم در این مسئله نسبت به معاونت بر اثم اشاره کرده و نکاتی از کلام ایشان را مورد نقد و بررسی قرار می دهیم.

الف) طرح مسئله ۵۱ و ترجمه آن:

«(مسأله ۵۱): «يجب على النساء التستر كما يحرم على الرجال النظر و لا- يجب على الرجال التستر و إن كان يحرم على النساء النظر، نعم حال الرجال بالنسبة الى العوره حال النساء، و يجب عليهم التستر مع العلم بتعمد النساء فى النظر من باب حرمة الاعانه على الاثم».

همانگونه که بر مردان نگاه کردن به زنها حرام است بر زنها نیز پوشش واجب است. نگاه کردن زنان به مردان جائز نیست، درحالی که بر مردان در مقابل زنها پوشش لازم نیست - بلی پوشش عورت بر مردان لازم است - همچنین بر مردان لازم است در صورتی که علم به تعمد نگاه کردن زنان به آنها دارند، خود را بپوشانند چرا که بپوشاندن آنها از باب معاونت بر اثم و حرام است.

ب) ذکر نکات توضیحی و تکمیلی در ذیل مسئله:

نکته اول:

همانگونه که ملاحظه گردید جمله «نعم حال الرجال بالنسبة الى العوره حال

ص: ۱۰۵۰

النساء» جمله ای است معترضه و جمله پس از آن تکمیل جمله قبل است (۱).

مرحوم آیت الله بروجردی با داشتن دقت نظر فوق العاده، در این مسئله، معترضه بودن جمله را غفلت فرموده و جمله بعد از آن را تکمیل همین جمله دانسته اند و ایراد فرموده اند چرا در جمله بعد مرحوم سید قید فرموده با علم به نگاه کردن عمدی زنان، تستر عورت بر مردان واجب است در حالی که بدون این قید و در موردی که علم به نگاه اتفاقی زنان نیز داشته باشد، تستر بر مردان واجب است.

فرمایش مرحوم آقای بروجردی در مسئله عورت صحیح است.

ایشان سپس در جایی که علم به نگاه اتفاقی ندارد و فقط در معرض نگاه کردن می باشد احتیاط را در پوشش و ستر می دانند و بنظر می رسد با توجه به آیه «وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفُوجِهِمْ حَافِظُونَ» و نظر به اینکه به حسب روایات حفظ فرج در آیه شریفه به معنای حفظ آن از دیدن است می توان در مواردی که علم به رؤیت عورت (اعم از عمدی و اتفاقی) و در مواردی نیز که فقط در معرض نگاه کردن (اعم از عمدی و اتفاقی) می باشد، فتوی به لزوم ستر و پوشش عورت داده شود.

نکته دوم:

در عبارت «مع العلم بتعمد النساء فی النظر» باید نکته ای افزوده می شد که در صورتی تستر لازم است که زنها نیز علم و یا ما بحکم العلم به حرمت نظر داشته باشند (۲). ولی اگر زن از کسی تقلید می کند که وی نگاه کردن به مردان را اشکال

ص: ۱۰۵۱

۱- (۱) مرحوم آیت الله آقای آقا سید أبو الحسن اصفهانی در نگارش وسیله النجاه در مواردی که عروه الوثقی مطالبی دارد همان مطلب را اخذ کرده و به صورت کامل تر و پخته تر و خلاصه تر تکمیل نموده اند. در این مسئله برای اشتباه نشدن، جمله معترضه را حذف فرموده اند.

۲- (۲) ما بحکم العلم در مواردی است که زنان شک در حرمت نظر دارند یا غفلت از حرمت نظر دارند یا نگاه کردن را جایز می پندارند، و در این جهل یا غفلت معذور نیستند مثلاً وظیفه زن فحص از مسئله بوده و به جهت تقصیر فحص ننموده و لذا جاهل به مسئله مانده است. در چنین مواردی حرمت نظر بر آنها منجز است و اثم دارد و مسئله اعانت بر اثم مطرح می گردد.

نمی کند. در چنین موردی تستر بر مرد لازم نیست چرا که نظر برای طرف مقابل حرام نمی باشد تا عدم تستر معاونت بر اثم باشد.

نکته سوم:

به نظر جمعی از فقها در نگاه زن به مردان (بدون تَلَذُّذ و رِیْبِه) مواردی که به صورت عادت پوشیده نیست، مجاز شمرده شده و استثنا گردیده است و لذا مناسب بود اشاره ای به موارد استثنا نیز می گردید.

ج) کلام مرحوم آیت الله خوئی (ره) در اعانت بر اثم:

مرحوم آقای خوئی می فرمایند: اینکه صاحب عروه پوشش مردان را در مواردی که علم به تعمید النساء در نظر دارند از باب حرمت معاونت بر اثم واجب دانسته است به صورت مطلق صحیح نیست بلکه باید بین موردی که مرد خود را نمی پوشاند بدین قصد که زن به وی نگاه کند و موردی که چنین قصدی را ندارد فرق گذاشت، در مورد اول پوشاندن بر مرد واجب است چرا که با نپوشاندن خود سبب حرام شده و بر کار او «تعاون» و همکاری در عمل مَبْغُوضِ مولی که همانا نظر زن به وی است، صدق می شود. ولی در مورد دوم حکم به حرمت صحیح نیست چرا که اولاً در جائی که قصد ندارد اعانت بر اثم صدق نمی کند (صغری حکم ثابت نیست) و ثانیاً علی الفرض که اعانت بر اثم صدق کند، دلیل بر حرمت اعانت بر اثم به صورت مطلق وجود ندارد (کبری حکم ثابت نیست) بلکه اعانت ظالمین حرام است و در غیر مورد ظلم سیره قطعیه قائم است که اعانت اثم به حرام نیست چرا که نانوائی که نان خود را می فروشد و می داند که اجمالاً مثلاً بعضی از افراد جهت افطار محرم نان می خرند و یا صاحب ماشین که افراد را سوار می کند علم اجمالی دارد که برخی از افراد جهت انجام امر محرم سفر می کنند؛ مسلم است که کار نانوا یا صاحب ماشین و امثال آنها اعانت بر اثم هم باشد، حرام نیست بلکه تعاون و همکاری در انجام اثم حرام است و مورد از مصادیق تعاون نمی باشد.

د) کلام مرحوم آیت الله حکیم (ره) در اعانت بر اثم:

مرحوم آقای حکیم نیز می فرماید: اولاً اعانت بر شیء متوقف بر آنست که با

انجام دادن مقدمات، قصد داشته باشد که سبب انجام فعل گردد و در مواردی که فاعل مقدمه، قصد ایجاد ذی المقدمه نباشد، اعانت صدق نمی کند. بنابراین مجرد علم مرد به اینکه زن به وی نگاه می کند، باعث وجوب تستر بر وی از باب حرمت اعانت بر اثم نمی گردد. ثانیاً سیره قطعی بر این است که پوشاندن و تستر بر مردان لازم نیست.

ایشان در ادامه می فرمایند: اگر کسی وجوب تستر را از باب نهی از منکر لازم بدانند اولاً- سیره فوق الذکر دلیل بر تقیید خوردن اطلاعات نهی از منکر در مقام است و ثانیاً معنای نهی از منکر وجوب تستر نیست بلکه همانگونه که مراد از امر به معروف احداث داعی به انجام عمل است (نه ایجاد مقدمات معروف) مراد از نهی از منکر نیز ایجاد داعی به ترک عمل است پس مراد زجر تشریعی است نه زجر تکوینی، پس در مقام نمی توان بدان تمسک نمود.

ه) نقد کلام مرحوم آقای خوئی ره و مرحوم آقای حکیم ره توسط استاد مدّ ظلّه:

در کلام ذکر شده توسط مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای حکیم نکاتی قابل تأمل است:

نکته اول: نکته ای مشترک در کلام دو فقیه بزرگوار وجود دارد که «صدق اعانت بر اثم متوقف بر قصد تسبیب می باشد.» بنظر می رسد که قصد در این مسئله خصوصیتی ندارد چرا که در انتساب برخی افعال به اشخاص علم و قصد و حتی اختیار نیز معتبر نیست و حتی چنانچه در خواب در اثر غفلت کاری از کسی سر بزند این کار به وی منتسب است و بنا بر فرمایش این دو بزرگوار اگر مثلاً دو ورزشکار با لباسهائی که بیشتر بدن آنها عریان است در حضور زنان ظاهر شوند و هر دو علم دارند که زنهای عمداً به آنها نظر می کنند چنانچه یکی از آنها با قصد نشان دادن بدن به زنان ورزش کند معاونت بر اثم کرده و دیگری اگر بدون قصد نشان دادن بدن و فقط

به قصد ورزش، ورزش کند معاونت بر اثم نکرده است. در حالی که روشن است هر دو به نگاه زنان کمک کرده اند هر چند یکی از آنها قصد نداشته است.

ایشان می فرمایند: «اگر قصد نگاه کردن باشد، تعاون نیز صدق می کند» و این عجیب است چرا که تعاون زمانی صدق می کند که فعل مشترکاً توسط دو نفر انجام شود و هر دو در انجام فعل شریک باشند ولی در مثال، فعل حرام، نظر کردن زنهارت و قصد نگاه کردن هیچ اثری در شرکت در فعل و ایجاد عنوان تعاون ندارد و برای صدق اعانت بر اثم کافی است بدانند که زنهارت به وی نگاه می کنند. بنابراین قصد داشتن یا نداشتن تأثیری در صدق اعانت بر اثم ندارد و همین که مرد علم دارد چنانچه بدن خود را نپوشاند زنهارت به وی عمداً نگاه کرده و به حرام می افتند از باب حرمت اعانت بر اثم بر وی واجب است خود را بپوشاند.

نکته دوم: ادعایی که در کلام بزرگواران مطرح گردیده بود که سیره قطعی جاری است بر اینکه پوشش را بر مرد لازم نمی دانند حتی اگر علم اجمالی باشد به اینکه اعانت بر اثم نیز می باشد؛ بنظر می رسد در صورتی که نتیجه مقدمات بعیده عمل، اثم و گناه کردن باشد سیره قطعی جاری است بر اینکه پوشش بر مرد لازم نیست ولی اگر نتیجه مقدمات قریبه عمل، اثم و گناه کردن باشد علاوه بر اینکه اعانت بر اثم صدق می کند چنین سیره ای نداریم مثلاً اگر کسی قصد شرب خمر را دارد چنانچه دیگری لیوان شراب را در اختیار وی گذارد، عرفاً اعانت بر اثم صدق می کند و وی مرتکب حرام شده است چرا که در موردی که نتیجه مقدمات بعیده عمل، گناه کردن است اگر قائل به حرمت شویم، نظام عالم بر هم خورده و موجب عسر و جرح می گردد ولی در مورد دیگر بنای عقلا بر این است که اعانت بر اثم وجود داشته و وی را مؤاخذه می کند و سیره قطعی بر جواز چنین کارهایی جاری نیست.

نکته سوم: در کلامی که مرحوم آقای حکیم در مورد عدم جریان نهی از منکر مطرح

نموده اند؛ بنظر می رسد درست است که نهی از منکر در مقابل امر است و به معنی انشای نهی و ایجاد داعی به ترک عمل می باشد ولی به تناسب حکم و موضوع استفاده می شود که انشا بما هو انشا خصوصیتی ندارد بلکه مقصود از نهی از منکر این است که باید یک کاری کرد که منکر واقع نگردد، هر چند، گاهی مراد از نهی از منکر این است که نهی شونده تربیت و اصلاح شود ولی علاوه بر جنبه تربیتی آن مقصود اصلی این است که منکر واقع نشود، بنابراین همانگونه که بر انسان واجب است هر چند تکویناً از ایجاد منکر جلوگیری نماید بالاولویه در موردی که می داند با اقدام عمل توسط وی، منکر توسط شخص دیگری انجام می گردد، باید از انجام عمل خودداری نماید.

«* والسلام*»

ص: ۱۰۵۵

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در این جلسه در باره کیفیت نظر محرم بحث خواهیم کرد، که آیا می بایست با نفس نگاه، اعضای طرف مقابل تمییز داده شود و یا مرد یا زن بودن، انسان یا حیوان بودن، انسان یا جماد بودن طرف مقابل روشن باشد؟ پس از بررسی مسئله به این نتیجه می رسیم که اگر اعضای زن مشخص باشد، نگاه حرام است و پوشاندن آن بر زن واجب است، هر چند رنگ اعضا مشخص نباشد یا انسان بودن و یا زن بودن زن با نفس نگاه مشخص نشده باشد. ولی اگر اعضای زن مشخص نباشد دلیلی بر حرمت نگاه و لزوم پوشاندن نداریم.

در ادامه جلسه به مسئله جواز یا حرمت وطی در دبر پرداخته، ضمن نقل اقوال فقها در مسئله، شهرت قوی حکم به جواز را نتیجه می گیریم.

الف) بررسی مسئله ۵۲:

۱) متن مسئله

«هل المحرم من النظر ما يكون على وجه يتمكن من التمييز بين الرجل والمرأه، وانه العضو الفلانی او غیره، أو مطلقه؟ فلو رأى الـجنبه من بعيد، بحيث لا يمكن تمييزها و تمييز اعضائها، أولا- يمكن تمييز كونها رجلاً او امرأه، بل أولا يمكن تمييز كونها انساناً او حیواناً او جماداً، هل هو حرام أم لا؟ وجهان الاحوط الحرمة»

ص: ۱۰۵۶

بحث در این است که مقصود از نگاه کردن حرام چیست؟ آیا نگاه کردن است که مرد یا زن بودن طرف با نگاه معلوم گردد، یا مشخص باشد که چه عضوی از اعضای زن است یا صورت است یا گردن؟ بلکه آیا باید با نگاه انسان یا حیوان یا جماد بودن طرف تمیز داده شود، یا مقصود از نگاه، نگاه خاصی نیست، بلکه مطلق نگاه محرم است خواه تمیز داده شود یا تمیز داده نشود؟ پس دو احتمال در اینجا مطرح است.

پس اگر از دور شبی پیدا باشد که مرد یا زن بودن آن با نگاه مشخص نمی شود، یا اعضایش را از هم تمیز نمی دهد یا انسان و غیر انسان بودن آن مشخص نمی گردد، در اینجا بنا بر احتمال اول که تمیز، شرط است، این نگاه حرام نمی باشد و بنا بر احتمال دوم که مطلق نگاه حرام است، این گونه نگاه محرم می باشد، مرحوم سید در اینجا نظر قاطعی نمی دهند، بلکه احتیاط می کنند.

در توضیح صورت مسئله تذکر این نکته لازم است که بحث ما در صورت شک در مرد یا زن بودن طرف مقابل نیست، حکم صورت شک در مسئله ۵۰ بیان شده، بلکه مفروض این است که زن بودن طرف مقابل را می داند ولی با نگاه کردن این مسئله را نفهمیده بلکه از جهت دیگری به آن پی برده است و اگر آن جهت نبود به صرف نگاه، جنس طرف مشخص نمی شد یا اعضای او تشخیص داده نمی شد.

۳) کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره - و توضیح آن

ایشان در توضیح کلام مصنف (الاحوط الحرمه) می فرمایند این کلام، مبتنی بر مبنای مصنف است که از صدر آیه غَضَّ «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» حرمت نظر استفاده گردد، بنابراین مبنا، اطلاق آیه اقتضا می کند که خواه تمیز داده شود یا نشود، نگاه حرام باشد. ولی ما این مبنا را نپذیرفته ایم، بلکه حرمت نظر را از ذیل آیه

«وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ...» استفاده کردیم، در این صورت بعید نیست بگوییم که نظر به ذراع زن - مثلاً - در صورتی صدق می کند که تمیز داده شود.

در توضیح این کلام می گوییم، اگر گفته شود شما جواهرات را نباید نشان دهید، متفاهم عرفی از این کلام این است که به گونه ای آن را در معرض دید قرار ندهید که جواهر بودن آن را طرف مقابل تشخیص دهد، و اگر اصلاً جواهر بودن آن را تشخیص ندهد، ارائه زینت نیست، بلکه در صدق ارائه، تمیز عنوانی که متعلق ارائه واقع شده، شرط است.

ایشان در خاتمه می فرمایند: حکم به حرمت در جایی که اعضای زن تمیز داده شده، مشکل است تا چه رسد به این که مرد یا زن بودن یا انسان یا جماد آن مشخص نباشد.

۴) بررسی کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره - توسط استاد مدّ ظله

در سه موضع از کلام ایشان اشکال دیده می شود:

موضع اول: ایشان وجه احتیاط سید را تمسک به اطلاق صدر آیه غَضّ ذکر کرده اند، در حالی که اگر مرحوم سید اطلاق آیه را می پذیرفت باید می فرمود:

«الاحقوى الحرمة»، پس این کلام ایشان وجه «الاحوط الحرمة» مرحوم سید نیست، وجه احتیاط مرحوم سید این است که در انصراف ادله حرمت نظر از این گونه نظرهایی که در آن تمیز وجود ندارد، تردید دارد طبیعتاً فتوی به حرمت نداده بلکه احتیاط کرده اند.

موضع دوم: ایشان با عنایت به آیه «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» حکم به حرمت را در مسئله مشکل دانسته اند، مبنای کلام ایشان چنانچه گذشت این است که در صدق ابداء زینت و صدق نگاه به زینت، تمیز متعلق شرط است و باید با نفس نگاه متعلق ابداء از غیر آن مشخص گردد و علم خارجی کفایت نمی کند، ولی برای ما صحت این مبنا روشن نیست، و بر فرض پذیرش آن نیز اشکالی در استدلال به آیه پدید نمی آورد.

در توضیح این امر می‌گوییم اگر در آیه شریفه مصادیق زینت (زینت به حمل شائع) یعنی اعضای بدن زن موضوع قرار گرفته بود مثلاً گفته می‌شد به ذراع زن نگاه نکنید، ممکن بود بگوییم، نظر به ذراع زن در جایی که ذراع از غیر ذراع تشخیص داده نمی‌شود، صدق نمی‌کند، ولی در اینجا خود عنوان زینت متعلق ابداء قرار گرفته است (نه عناوین خاصیه مصادیق آن)، در اینجا اگر نفس زینت بودن احراز گردد، کفایت می‌کند و لازم نیست تشخیص داده شود که چه قسمی از اقسام زینت است، بنابراین همین که بدن زن مشخص باشد کفایت می‌کند هر چند اعضای بدن از یکدیگر تمیز داده نشود^(۱).

حال اگر ما بگوییم که زینت عنوان مشیر به مصادیق زینت است و به منزله این است که از ابدای تک تک مصادیق زینت (اعضای بدن زن) نهی شده است باز چرا تنها اعضای بدن زن را زینت بشمار می‌آوریم و کل بدن زن را زینت حساب نمی‌کنیم؟

بنابراین بر فرض که زینت عنوان مشیر به مصادیق باشد می‌توان گفت که از آیه حرمت ابدای بدن زن استفاده می‌شود و در صدق این مفهوم لازم نیست که گردن و صورت از یکدیگر تشخیص داده شود، بلکه اگر بدن زن با نگاه مشخص باشد هر چند اعضا تمیز داده نشود، مفهوم ارائه در رؤیت صدق می‌کند.

موضع سوم: ایشان جواز را در جایی که انسان یا جماد یا مرد یا زن بودن طرف مقابل با نگاه مشخص نباشد روشن تر از جایی که اعضا از یکدیگر تمیز داده نمی‌شود دانسته‌اند، در حالی که مسئله به عکس است چنانچه توضیح خواهیم داد.

ص: ۱۰۵۹

۱- (۱) (توضیح بیشتر کلام استاد - مدّ ظلّه -) با ذکر مثال دیگری کلام متن را توضیح می‌دهیم: اگر گفته شود، «به زیور زن نگاه نکن»، این جمله با جمله «به النگوی زن یا به دستبند وی نگاه نکن» تفاوت دارد، در جمله اول اگر اصل زیور بودن زن مشخص باشد، کفایت می‌کند بنابراین اگر معلوم نباشد که النگو است یا دستبند، ضرری در صدق این جمله نیست، ولی در جمله دوم، بنا بر مبنای مرحوم آقای خوئی باید النگو بودن یا دستبند بودن هم مشخص باشد.

آنچه ذوق فقهی در این مسئله اقتضا می کند این است که اگر اعضای بدن از یکدیگر تشخیص داده شود ظاهراً نگاه حرام است، هر چند رنگ اعضا به جهت تاریکی یا دوری یا جهت دیگر مشخص نباشند، مرحوم سید در بحث تخلّی فرموده اند که اگر رنگ عورت دیده نشود اشکالی ندارد، ولی به نظر می رسد که اگر کسی در تاریکی مکشوف العوره باشد که اعضای بدن از یکدیگر تمیز داده شود، اشکال دارد هر چند رنگ و خصوصیات اعضا مشخص نباشد، و انصرافی که در فرض آینده خواهیم گفت، در این فرض نمی آید.

ولی اگر اعضا از یکدیگر تمیز داده نشود، مثلاً به جهت دوری تنها شبیحی از زن دیده شود بنظر می رسد که ادله حرمت از این صورت انصراف داشته باشد و لااقل عرف در شمول اطلاق نسبت به این گونه موارد شک می کند، زیرا جهاتی که در روایات به عنوان فلسفه و حکمت جعل حرمت نگاه ذکر شده که تحریک نوعی و تهییج نوعی شهوات است در این گونه موارد نیست، خلاصه تناسبات حکم و موضوع در تضییق و توسعه عناوینی که در موضوع حکم قرار گرفته اند، دخیل است و در اینجا لااقل عرف ظهور ادله را در اطلاق نمی فهمد، مقتضای اصل عملی هم در این گونه موارد براءت است، این انصراف در جایی که پاره ای از خصوصیات زن که در تحریک نوعی دخالت دارند، همچون چاقی و لاغری مشخص باشد و اعضا از هم تشخیص داده شود، جاری نیست، هر چند رنگ اعضا مشخص نباشد، چون در این موارد هم مرتبه ای از تحریم و تهییج شهوی را داراست و با اطلاقات حکم به تحریم می گردد.

و در اینجا فرقی نیست که با نگاه زن یا مرد بودن طرف مقابل روشن شود یا خیر؟ زیرا گاه زنها چنان لباس و قیافه ای برای خود درست می کنند که اگر انسان از قبل نداند نمی تواند تشخیص دهد که طرف مقابل زن است، به نظر می رسد که

اطلاقات در شمول این موارد کاستی ندارد، بلکه گاه یک مجسمه چنان شبیه زن است که ما با نگاه نمی توانیم تشخیص بدهیم که طرف مقابل زن است، در این صورت اگر ما بدانیم که طرف زن است نه مجسمه، نگاه کردن حرام است هر چند نگاه ما، زن بودن طرف را برای ما مکشوف نساخته باشد.

(ب) بررسی مسئله اول از فصل جدید:

(۱) متن عروه

فصل: فیما یتعلق بأحكام الدخول علی الزوجه و فیه مسائل

مسئله (۱): الاقوی - وفقاً للمشهور - جواز وطئ الزوجه و المملوکه دبراً، علی کراهه شدیدہ»

(۲) توضیح مسئله

بحث در این مسئله در جواز وطی در دبر زن است که از قدیم در کتب عامه و خاصه مورد بحث بوده، کلمات فقها و روایات در این مسئله مختلف است و در کیفیت استدلال به آیات و روایات اختلاف نظر دیده می شود و لازم است این بحث تنقیح گردد، در اینجا تذکر دو نکته مفید است، نکته اول: عنوان «فیما یتعلق بأحكام الدخول علی الزوجه» در نسخه اصل که به خط مرحوم مصنف است وجود ندارد و این عنوان در هنگام چاپ افزوده شده، این امر نتیجه ای دارد که پس از این ذکر خواهیم کرد.

نکته دوم: مصنف که علاوه بر زوجه، مملوکه را هم که محل ابتلاء نیست (۱) ضمیمه کرده بهتر بود محلله را هم ضمیمه می کرد.

بهر حال ما به اقوال فقها مراجعه کردیم، مشهور بسیار قوی بین فقهای امامی جواز است و در بین فقهای عامه حرمت، بنابراین اگر در روایات مسئله به تعارض

ص: ۱۰۶۱

۱- (۱) البته ممکن است در زمان مصنف احیاناً محل ابتلا قرار می گرفته ولی بهر حال نادر است.

قائل شدیم و نوبت به رجوع به مرجحات رسید، ترجیح با روایات جواز است هم از جهت موافقت با مشهور فقهای امامی و هم از جهت مخالفت با عامه.

حال اقوال فقهای امامی را در مسئله نقل می کنیم.

(۳) نقل اقوال فقهاء (قائلین به جواز)

- از کافی کلینی استفاده می گردد که ایشان به دو جهت قائل به جواز می باشند:

جهت اول: ایشان روایتی را که صریحاً بر جواز دلالت می کند آورده و نیز روایتی که دلالت آن روشن نیست، برخی آن را ظاهر در کراهت و برخی ظاهر در تحریم دانسته اند و بهر حال ظهور آن در تحریم ظهور قوی نیست (۱)، از نقل این دو روایت بدست می آید که نظر کلینی، جواز می باشد.

جهت دوم: ایشان قبل از این باب، بابی به نام «ما یحل للرجل من امرأته و هی طامث» (۲) گشوده که تنها روایاتی را نقل کرده که دلیل بر جواز وطی در دبر زن حائض است، وقتی وطی در دبر زن حائض جایز گشت به طریق اولی در حالت عادی جایز خواهد بود.

در توضیح این مطلب باید دانست که دو بحث در اینجا مطرح است، یکی جواز وطی در دبر در حال عادی و عدم حیض که برخی آن را جایز و برخی حرام دانسته اند، دیگری جواز وطی در دبر در حال حیض می باشد که تنها بر فرض جواز در حال عادی مطرح می گردد و برخی که در حال عادی وطی در دبر را جایز می دانند، در حال حیض به حرمت آن فتوا داده اند، ولی اگر در حال حیض وطی در دبر جایز باشد، دیگر وجهی برای حرمت در حال عادی باقی نمی ماند.

ص: ۱۰۶۲

۱- (۱) (توضیح کلام استاد - مدّ ظلّه -): کلینی در باب محاش النساء کافی ج ۵ ص ۵۴۰ صفوان بن یحیی را که صریح در جواز است، به همراه مرسله ابان عن بعض اصحابنا عن ابی عبد الله علیه السلام را که دلالت آن بر حرمت محل تأمل است: (هی لعبتک لا تؤذها) ذکر کرده که از ملاحظه این دو با هم فتوای ایشان به جواز استفاده می گردد.

۲- (۲) (کافی ج ۵ ص ۵۳۸)

- به شیخان (: شیخ مفید و شیخ طوسی) فتوای به جواز در مسالك (۱) و غیر آن نسبت داده شده، ما به مُقنعه مفید هم کتاب نکاح و هم بحث حیض کتاب الطهاره مراجعه کردیم چنین بحثی اصلاً در آن عنوان نشده بود، در سایر رسائل ایشان هم چنین فتوایی دیده نشده، تنها در مسائل طوسیه (که سؤالات شیخ طوسی از استاد خود شیخ مفید است) چنین فتوایی را یافتیم که می بایست نسبت جواز به مفید مستند به همین رساله باشد.

متن سؤال: «ما يقول سيدنا الجليل المفيد اطال الله بقاءه و كبت اعدائه: في رجل له [امرأه يستمتع بها] أيام حيضها او نفاسها، هل له وطؤها في غير الموضع افتنا متطولا ان شاء الله.

الجواب: الوطى في احشاش (۲) النساء مكروه و ليس عليهم حدّ و الاستمتاع بالمرأه أيام حيضها أو نفاسها، ما بين السره و الركبه بما عدا القبل يكون مكروهاً الا أنه لا يستحق به حداً و لا عقاباً. و كتب محمد بن محمد بن النعمان (۳).

- شیخ طوسی هم در کتب خود نهاییه (۴)، مبسوط (۵)، تبیان (۶)، حکم به جواز کرده و در خلاف هم ادعای اجماع بر این مطلب نموده مسئله ۱۱۷: «یکره اتيان النساء في ادبارهن و ليس ذلك بمحذور... دليلنا اجماع الفرقه و اخبارهم و أيضاً (۷).

- سید مرتضی در باب حیض استمتاع بمقدار ما بين السره و الركبه زن حائض را به طور کلی جایز نمی داند، چنانچه در معتبر (۸) و مختلف (۹) از شرح الرساله علم الهدی این فتوا نقل شده و در رسائل چاپ شده سید مرتضی این فتوا یافت نشده،

ص: ۱۰۶۳

۱- (۱) مسالك ۵۷:۷ و فی هامشه، و لم نثر علی مذهب المفید فیما لدينا من کتبه.

۲- (۲) احشاش، جمع الحش: الدبر.

۳- (۳) المسائل الطوسیه ص ۱۲ آثار شیخ مفید، مجلد سوم.

۴- (۴) النهایه و نکتهها، ۲۳۷:۱، ۳۵۳:۲.

۵- (۵) مبسوط ۲۴۳:۴.

۶- (۶) التبیان چاپ جامعه مدرسین ۳۲۸:۳ (عندنا، لا یحرم منها غیر موضع الدم فقط)

۷- (۷) الخلاف ۳۳۶:۴ و ۳۳۸، لاحظ أيضاً ۲۲۶:۱ / مسئله ۱۹۵.

۸- (۸) معتبر ۲۲۴:۱.

۹- (۹) مختلف (چاپ جامعه مدرسین) ۳۴۶:۱.

ولی در غیر زمان حیض در سه کتابش صریحاً فتوا به جواز داده و ادعای اجماع هم بر آن نموده است.

یکی در انتصار: مِمَّا شَنَعَ بِهِ عَلَى الْأَمَامِيَّةِ وَنَسَبَتْ إِلَى الْفَرْدِ بِهِ وَقَدْ وَافَقَ فِيهِ غَيْرُهَا الْقَوْلُ بِإِبَاحِهِ وَطَى النِّسَاءَ فِي غَيْرِ فُرُوجِهِنَّ الْمَعْتَادَةِ لِلْوَطَى، وَ أَكْثَرَ الْفُقَهَاءِ يَحْظَرُونَ ذَلِكَ... وَ الْحُجَّةُ فِي إِبَاحِهِ ذَلِكَ: اِجْمَاعُ الطَّائِفَةِ وَ أَيْضاً قَوْلُهُ تَعَالَى «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» (۱)... دیگری در رساله جوابات الموصليات الثالثة در ذیل عنوان: جواز نکاح النساء فی ادبارهن: «و هذه المسألة عليها إطباق الشيعة الإمامية و لا خلاف بين فقهاءهم و علمائهم في الفتوى بإباحه ذلك... و الحجة في إباحه هذا الوطى إجماع الفرقه المحققه عليه (۲)».

مورد سوم در جوابات المسائل الميافارقيات: «مباح للزوج أن يطأ زوجته في كل واحد من مخرجيها و ليس في ذلك شيء من الحظر و الكراهه، و الحجة في ذلك إجماع الفرقه الإمامية عليه (۳)».

عجیب این است که ایشان حتی کراهت را هم نفی کرده و دعوای اجماع فرقه امامیه بر آن نموده که نمی دانیم به چه جهت چنین ادعایی صورت گرفته است.

- کلام ابن ادریس هم ظاهر در اجماع است: «یکره للرجل ان یأتی النساء فی غیر الفروج المعتاده للجماع، و هی احشاشهن من غیر خطر و لا تحریم، عند فقهاء اهل البيت عليهم السلام (۴)».

- طبرسی هم در مجمع البیان در تفسیر آیه «فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» می گوید: «ای اجتنبوا مجامعتن فی الفرج... و هو قول محمد بن الحسن [الشیبانی] و یوافق مذهبنا أنه لا یحرم منها غیر موضع الدم (۵)».

- فقه القرآن راوندی هم نظیر همین عبارت را آورده (۶) که گویا از مجمع البیان گرفته است ولی در این عبارت کلمه «و قیل» بعد از مذهبنا افزوده که بی تردید اشتباه است.

ص: ۱۰۶۴

۱- (۱) انتصار: ۲۹۳ و ۲۹۴.

۲- (۲) رسائل السيد المرتضى ۱: ۲۳۳، م ۴۴.

۳- (۳) همان مصدر ۱: ۳۰۰، م ۵۶.

۴- (۴) سرائر ۲: ۶۰۶.

۵- (۵) مجمع البیان ۱: ۳۱۹.

۶- (۶) فقه القرآن ۱: ۵۳.

این عبارت یا زائد است یا مصحف «فی» می باشد، اشتباه بودن عبارت فقه القرآن هم از خود عبارتی که ذکر کردیم، و هم از ذیل عبارت وی، معلوم می گردد. چون ایشان پس از اشاره به آیه محیض و اختلاف فقها در وطی در دبر چنین نتیجه می گیرد: «مباشرة الحائض علی ثلاثة اضراب: محرم بلا خلاف و مباح بلا خلاف و مختلف فيه، فالمحظور بلا خلاف وطؤها فی الفرج و اما المباح فما عدا ما بین السرة و الركبة...»

و المختلف فيه ما بین السرة و الركبة غیر الفرج و الظاهر أن هذا أيضاً مباح (۱)».

- ابن زهره هم در غنیه دعوی اجماع در مسئله کرده می نویسد: وطی الحلائل من النساء فی الدبر غیر محظور بدلیل الاجماع المشار الیه (۲).

تقریباً تمام فقهای متأخر هم فتوا به جواز داده اند.

۴) اقوال سایر فقهاء (قائلین به حرمت)

کسی که صریحاً فتوا به حرمت داده ابن حمزه در وسیله است که می نویسد:

«حرم علیه وطیها فی المحاش (۳)».

و نیز ظاهراً صدوق قائل به حرمت می باشد، زیرا تنها روایت حرمت را در فقیه آورده است: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «محاش نساء امتی علی رجال امتی حرام (۴)».

شاید همین امر سبب گشته که برخی قول به تحریم را به قمی ها نسبت دهند، ما نمی دانیم این قول از چه مأخذی گرفته شده است؟ اولین کسی که این نسبت را داده فاضل آبی شاگرد محقق در کشف الرموز است که می گوید: «فأمّا القدماء من القمیین و الشیخ السعید جمال الدین ابو الفتوح (۵) و صاحب الواسطه یذهبون الی تحریم ذلك (۶)»، ولی علامه و عده ای دیگر، غیر از ابن حمزه کسی را قائل به تحریم ندانسته اند، ما

ص: ۱۰۶۵

۱- (۱) همان مصدر ۵۴:۱

۲- (۲) غنیه: ۲۸۷.

۳- (۳) وسیله: ۳۱۳.

۴- (۴) فقیه ۴۶۸:۳/۴۶۲۹.

۵- (۵) در باره نسبت تحریم به ابو الفتوح در جلسه آینده سخن خواهیم گفت.

۶- (۶) کشف الرموز ۱۰۵:۲، صاحب الواسطه همان ابن حمزه است.

احتمال می دهیم که فاضل آبی، این نسبت را استنباط کرده، چون فتوای صدوق را در فقیه بدست آورده، با خود گفته که باید پدر صدوق و ابن ولید و امثال آنها هم همین نظر را داشته باشند و فقهای قمی هم که معمولاً فتوای آنها نقل می شود همین دو سه نفر مراد است و شاید گاه سعد بن عبد الله و صفار هم مراد باشد، ولی غیر از اینها مراد نیست (۱)، متأخرین همچون فاضل مقداد و محقق کرکی و شهید ثانی هم به احتمال قوی به تبع فاضل آبی نسبت داده اند، و بنابراین نسبت این قول به قمیون ثابت نیست و بر فرض ثبوت هم مراد افراد اندکی است که بدانها اشاره شد.

بنابراین قول مشهور بی تردید قول به جواز است.

«* و السلام*»

ص: ۱۰۶۶

۱- (۱) یکی از آقایان در مسئله تحدید کَرّ قول سه وجب در سه وجب در سه وجب را اختیار کرده بوده و در پاسخ به ندرت این قول، نوشته است که این قول را به قمی ها نسبت داده اند، آن آقا کتب رجال همچون رجال نجاشی و فهرست شیخ را برداشته، هر چه قمی در آن ها بوده صورت برداری کرده بود و گفته بود که قول به سه وجب هم قول مشهوری است و مثلاً دویست نفر قائل دارد، با این که مراد از قمیها که مختلف از آنها فتوا نقل می کند، افراد اندکی هستند که در متن به آنها اشاره شده، نه هر کس که قمی باشد.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه گذشته ابتدا مسئله ۵۲ عروه را بررسی کردیم. سپس به مسئله جواز یا حرمت وطی در دبر پرداخته و ضمن نقل اقوال فقها حکم به جواز را مشهور دانستیم در این جلسه ضمن بیان قول مشهور نزد امامیه در مسئله، انتساب حرمت به جمعی از بزرگان را مورد ارزیابی قرار داده و آیه شریفه (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ...) را مطرح و استدلال مجوزین و مناقشات مانعین مورد نقد و بررسی قرار می گیرد.

الف) بررسی اقوال در مسئله جواز یا عدم جواز وطی در دبر:

۱) قول مشهور

این مسئله قدیماً و حدیثاً مورد بحث و اختلاف بوده است؛ مشهور بین عامه حرمت وطی در دبر، و مشهور بین امامیه جواز آن است.

۲) قائلین به تحریم از امامیه: صدوق، ابن حمزه

از امامیه صدوق و ابن حمزه قائل به تحریم شده اند. در کشف الرموز - و به تبع او در برخی کتابهای دیگر - به قمیون و شیخ ابو الفتوح نسبت داده اند که قائل به تحریم اند. البته ما از قمیون کسی غیر از صدوق را نیافتیم که قائل به تحریم شده باشد و حتی علامه که با صاحب کشف الرموز معاصر است در مختلف که معدّ برای نقل اختلافات امامیه می باشد، فقط ابن حمزه را قائل به تحریم دانسته است.

چه بسا صاحب کشف الرموز استظهار کرده است که چون صدوق نوعاً تابع مشایخ خویش است، والد صدوق و ابن الولید و امثال آنها با او هم رأی باشند و

مراد از قمّین نیز همین چند نفرند.

همچنان که در مجوزین هم حلیّون را قائل به جواز ذکر کرده است در حالی که تنها ابن زهره در غنیه، بر این مطلب تصریح دارد و أبو الصلاح حلبی که در استقلال رأی و از حیث زمان به ابن زهره مقدم است، در کافی و همین طور علاء الدین حلبی در اشاره السبق این مسئله را عنوان ننموده اند. بنابراین هیچ بعید نیست که فاضل آبی حدس زده که چون ابن زهره حلبی ادعای اجماع کرده حد اقل حلیّون با او هم مرامند.

۳) ابو الفتوح رازی، راوندی، صاحب البابل

از جمله کسانی که قائل به تحریم شمرده شده اند، ابو الفتوح رازی است. ولی اگر صدر و ذیل کلام او مورد دقت قرار گیرد، معلوم می شود که او نیز قائل به جواز است ایشان می گویند: روایات مانعه و مجوّزه داریم و مقتضای جمع روایات - همانطوری که شیخ طوسی فرمودند - حمل بر کراهت است. احتمالاً کسانی که تحریم را به وی نسبت داده اند، به بعضی از قسمتهای کلام او مراجعه کرده اند.

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

لباب راوندی، این کتاب چون در دسترس ما نیست، نمی توانیم بگوییم که او قائل به تحریم است؛ زیرا چه بسا کسانی که کلام وی را نقل کرده اند، همانند نقل کلام شیخ ابو الفتوح دچار اشتباه شده باشند و یا چیزی را که ظاهر در کراهت است، حمل به حرمت کرده باشند.

بلابل القلاقل، صاحب این کتاب شخصی است به نام سید أبو المکارم و چندان شناخته شده نیست. فقط می دانیم که قبل از مرحوم مجلسی می زیسته است. وی آیاتی را که با «قل» شروع شده، در این کتاب تفسیر و شرح کرده است و چون این کتاب هم در دست ما نیست، نمی توانیم به صرف نقلی که شده، اکتفا کنیم.

یک مطلبی که فی الجمله قابل اهمیت است عبارتی است که در کشف الرموز آمده که شخص فاضل و شریفی قائل به حرمت بود و ادعا می کرد این مطلب را از کسی شنیده است که قول او حجت می باشد. اما از این حیث که ناقل این ادعا یعنی صاحب کشف الرموز خود بر خلاف این نقل، قائل به جواز شده و اعتماد به این نقل نداشته است و از کلام آن شخص هم تعبیر به «ادعا» کرده پس این حرف هم چندان اعتبار نداشته و قابل اعتماد نیست.

(ب) بیان استدلالات مجوزین و مانعین:

اشاره

قبل از اینکه وارد ادله طرفین شویم، ذکر یک نکته لازم است و آن اینکه: اگر ما نتوانستیم بین روایات مجوزه و مانعه جمع کنیم و کار به تعارض روایات کشید قطعاً ترجیح با روایات مجوزه است؛ زیرا هم شهرت امامیه بر آن قائم است و هم مخالفت عامه محرز و ثابت می باشد. البته باید به صورت مفصل ادله را بررسی کرد تا ارزش هر یک از جهت سند و دلالت کاملاً معلوم شود و در صورت امکان بتوان جمع عرفی ما بین آنها نمود.

(۱) استدلال به آیه شریفه (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ...)

اشاره

فریقین به این آیه تمسک کرده اند و ما برای آنکه کاملاً مراد از آیه معلوم شود، مقداری از مباحث تفسیری آیه را نیز مورد بحث قرار می دهیم.

آیه چنین است: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ * نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لَأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ) (۱)

ص: ۱۰۶۹

در چند قسمت آیه لازم است بحث شود:

حرمت مقاربت در حال حیض و شرائط رفع حرمت

در جواز مقاربت بعد از حیض دو قول در مسئله است: جواز مقاربت بعد از انقطاع دم، جواز مقاربت بعد از اغتسال.

و در (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) دو قرائت است:

۱ - «حَتَّى يَطْهُرْنَ» یعنی تا پاک شوند، و ظاهرش این است که غایت حرمت مباشرت، نقای از خون حیض است. ۲ - «حَتَّى يَطْهُرْنَ» تطهر فعل صدوری شخص است و معنای آن تحصیل طهارت است یعنی حرمت مباشرت تا زمان غسل کردن ادامه دارد. ولی قرائت شایع فعلی قرائت اول است. بنا بر قرائت فعلی قرآن شریف، این سؤال مطرح است که صدر آیه می فرماید: غایت «لَا تَقْرُبُوهُنَّ» نقای از دم است و ذیل آیه «تَطْهَرْنَ» را موضوع قرار داده است، چگونه بین صدر و ذیل آیه شریفه جمع کنیم؟ جواب آن بر دو مبنای فوق چه می باشد؟

کسانی که قائلند اغتسال شرط است ممکن است جواب دهند که در قسمت اول فرمود «حَتَّى يَطْهُرْنَ» چون ممکن بود این توهم به وجود آید که در حیض هم مانند استحاضه غسل به تنهایی مصحح جواز مقاربت است و انقطاع دم در حائض همانند مستحاضه شرط نیست. بنابراین فرمود «حَتَّى يَطْهُرْنَ» که باید دم قطع شود تا اغتسال، مصحح مباشرت باشد.

و کسانی که قائلند انقطاع دم در رفع حرمت کافی است، سه گونه می توانند جواب دهند:

۱) امر به اتیان دلالمت می کند بر اینکه هیچ حزازی در متعلق امر نیست. در حالی که بعد از انقطاع دم، حرمت برداشته می شود ولی کراهت باقی است و «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ» برای آن آمده که بعد از اغتسال می توانید مباشرت کنید و در آن کراهتی هم نیست.

۲) می توان گفت در «فَأْتُوهُنَّ» ترغیب به مباشرت نیز هست یعنی بعد از اغتسال دیگر آثار حیض برداشته شده و به حالت قبل الحیض برمی گردد که مباشرت مستحب بود. همانند (إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) که یعنی حکم صید به همان حالت قبل از احرام برمی گردد و هر حکمی که قبلاً داشت، بعد از خروج از احرام به همان حکم برمی گردد.

۳) مراد از «حَتَّى يَطْهُرْنَ» از حدث حیض باشد که به وسیله اغتسال این طهارت حاصل می شود، البته این احتمال بعید است.

استدلال مجوزین به آیه شریفه

مجوزین به دو فقره آیه تمسک کرده اند:

۱ - (فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ) به این تقریب که محیض یا به معنای مصدری است و یا اسم مکان. و اگر در آیه شریفه مراد از محیض معنای مصدری باشد باید تقدیر زمان بشود و الا اینکه بفرماید از زنان اجتناب کنید، در خونریزی صحیح نیست.

ولی اگر معنای مکانی مراد باشد تقدیر لازم نیست و محقق در معتبر و صاحب مدارک در مدارک و نهاییه المرام عدم تقدیر را ترجیح داده اند. چون تقدیر خلاف اصل است.

پس آیه می فرماید: از زنان در محلّ حیض اجتناب کنید. مفهومش این است که اجتناب از غیر قبل در حال حیض لازم نیست. و اگر در حال حیض نهی نباشد بالاولویه و بالاجماع در غیر حال حیض نهی نیست و جایز است.

۲ - (فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتِ شَيْئًا) به این تقریب که «أَنْتِ» در مکان استعمال شده و مراد «هرکجا» است که شامل دبر نیز می شود.

بر این استدلال مرحوم آقای حکیم اشکال کرده اند که «أَنْتِ» به معنای مکان الفعل است نه موضع الاتیان من المراه و در روایات هم داریم: «و لو علی السرج» و خلاصه ظرف برای فعل است نه ظرف متعلق فعل.

این فرمایش ایشان قابل ملاحظه است. دربارهٔ این اشکال در جلسات بعد صحبت خواهیم کرد. مرحوم آقای خوئی هم این استدلال را مردود دانسته و بر آن سه اشکال کرده اند:

اشکال اول: «أَنَّى» زمانی است چون در صدر آیه یک زمان خاص استثنا شده بود و منع در یک زمان خاص بود، و این رفع همان منع است پس یعنی بعد از آن زمان مباشرت مانعی ندارد.

نقد اشکال: این اشکال ایشان تمام نیست چون منافاتی بین زمانی بودن منع و اطلاق جواز در همهٔ مواضع زن نیست. البته اگر قرینه ای برای منع، باشد حرف دیگری است.

اشکال دوم: اشکال دوم ایشان شبیه به فرمایش های آقای حکیم است که گذشت و ایشان آن را به این صورت بیان کرده اند: «أَنَّى» در اینجا اگر مکانی هم باشد مراد هر کجای زن نیست، چون هر کجا شامل گوش، دهان، دماغ و... می شود و این قطعی البطلان است، پس مراد مکان خارجی است.

نقد اشکال: این فرمایش ایشان هم صحیح نیست و نقضی که وارد کرده اند، جواب دارد؛ چون در آیهٔ شریفه فرموده «فَأْتُوا» و اتیان کل شیء بحسبه. مثلاً اتیان صورت، تقبیل و اتیان برخی مواضع، ملاسمه و اتیان بعضی، مباشرت است. بلی اگر در آیه فرموده بود در هر کجا که می خواهید، مواجهه کنید حرف ایشان درست بود. پس این اشکال به همان صورت که آقای حکیم فرمودند، بهتر است.

اشکال سوم: فرموده اند «حرث» به معنای کشتزار است و در اینجا مراد، محلّ نطفه و قُبُل می باشد. اگر به کسی گفتند: این بذر را هر کجا می خواهی بکار، منظور در جاهایی است که بذر قابل رویدن باشد، نه اینکه در چاه یا در دریا بینداز.

نقد اشکال: اشکال سوم هم به نظر ما وارد نیست چون حرث همانطور که در مفردات راغب هم آمده علاوه بر معنای مصدری و اسم مصدری در معنای اسم مفعول هم استعمال می شود و به معنای محروث و محصول و کشت نیز آمده و مراد آیه آن است که نساء، محصولی برای شما هستند و برای استفاده شما کاشته شده اند و لذا بر تمام اندام زن اطلاق حرث شده و نفرموده «فروج نساء کم حرث لکم».

مانند آنچه در روایات آمده که: «المرأه ریحانه» و زن به گل تشبیه شده یا در حدیث نبوی وارد شده است «ایاکم و خضراء الدمن، قیل: و ما الخضراء الدمن، قال صلی الله علیه و آله و سلم: المرأه الحسناء فی منبت سوء» که زنان زیبایی که اصالت خانوادگی ندارند به گل زیبای روییده در لجن زار، تشبیه شده اند.

بنابراین استعمال حرث به معنای محروث، کشت و محصول، هم لغّه و هم در آیات و روایات وارد شده و اینجا هم هیچ اشکالی ندارد که به همین معنی باشد (۱). و اگر اینجا بخواهد به معنای کشتزار باشد - و لو اینکه مفسرین گفته اند - خالی از مناقشه نیست؛ چون اینکه آیه شریفه فقط ناظر به صورتی باشد که زن و مرد قابلیت استیلا دارند و مقصدشان هم استیلا باشد، مستلزم آن است که بسیاری از فروض مانند وقتی که زن حامله است یا یائسه یا عقیم می باشد، آیه بدان صور ناظر نباشد و همین طور در جایی که مرد عقیم است یا زن و مرد قصد استیلا ندارند دیگر «فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» معنی نخواهد داشت.

خلاصه آنکه اشکالات مرحوم آقای خوئی بر استدلال مجوزین به آیه شریفه تمام نیست.

«* و السلام *»

ص: ۱۰۷۳

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات گذشته اقوال فقها را در مسئله وطی در دبر نقل کردیم و گفتیم مشهور امامیه قائل به جواز هستند. در این جلسه ابتدا توضیحی به عنوان تکمله بحث جلسه قبل درباره نحوه استفاده نظریه مورد قبول محقق قدس سره از تعبیر وی در شرایع و نافع آورده می شود، سپس استدلال مرحوم محقق برای جواز تمتع از حائض (به استثنای وطی در فرج) به آیه شریفه «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» مورد بررسی و تحلیل قرار می گیرد و در نهایت نحوه استدلال مرحوم سید مرتضی (ره) برای قول به جواز در ما نحن فیه به آیه شریفه «أَنِّي شِئْتُمْ» بیان می گردد.

از فقهای بزرگی که قائل به جواز هستند، باید از محقق نام برد، نسبت دادن این قول به محقق ره نیاز به توضیحی است که ذیلاً خواهد آمد:

الف) توضیحی درباره نحوه دستیابی به نظریه مرحوم محقق (ره):

درباره استناد به کتب فقهی مرحوم محقق در ما نحن فیه و سایر موارد ممکن است اشکالی توهم شود و آن این است که محقق (قدس سره) در آثار خود قول جواز را به مشهور نسبت داده (با تعبیری چون مشهور و اشهر و...) و مثلاً در شرایع تعبیر فرموده: «... فیه روایتان، احدهما الجواز و هی المشهوره بین الاصحاب»^(۱) یا در نافع گفته است: «فیه روایتان، اشهرهما الجواز علی الکراهیه»^(۲). بنابراین معلوم

ص: ۱۰۷۴

۱- (۱) شرائع الاسلام، طبع اسماعیلیان، قم، ج ۲، ص ۲۱۴.

۲- (۲) المختصر النافع، دار الاضواء بیروت ص ۱۹۶.

نمی شود که ایشان خود قائل به جواز بوده و لا- اقل می توان گفت که در مسئله تردید داشته و از این رو قول به جواز را به مشهور منتسب نموده است.

اما اشکال مزبور را باید مردود دانست. زیرا ما با فحص در کلمات و تعابیر مرحوم محقق (ره) (۱) درمی یابیم که دأب مرحوم محقق چنین است که هرگاه وی نظریه ای را به مشهور یا اشهر نسبت دهد و آن نظریه را نقد نکند و نظر مخالف خویش را ابراز ننماید، این امر نشانگر این است که فتوای او با نظریه مشهور موافق است. در بسیاری موارد که محقق (ره) ابتدا نظر مشهور را ذکر فرموده، بدون آنکه موافقت خود را با آن اعلام کند، در صدد اثبات آن برآمده و گویا نظر خود را بیان داشته و لذا پس از آن در مقام استدلال می فرماید «لنا علی ذلک...».

از جمله در همین مسئله، در مبحث مربوط به جواز استمتاع از غیر موضع دم در حال حیض با اشاره به قول به جواز از سوی اصحاب و شیخان (ره) و نیز نظر مرحوم سید، مبنی بر حرمت، با ادله متعدد، قول مشهور را اثبات می کند (با این تعبیر: «لنا قوله تعالى: فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ») به هر حال نباید تردید داشت که محقق (ره) در شرایع و نافع قائل به جواز بوده و در واقع قول مشهور را که نقل فرموده، پذیرفته است.

ب) بررسی استناد مرحوم محقق (ره) برای جواز به آیه «فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» :

اشاره

مرحوم محقق (ره) در مبحث حیض از کتاب معتبر (۲) برای جواز استمتاع از سره

ص: ۱۰۷۵

-
- ۱- (۱) عده ای از فقهای عظام (مانند علامه حلی ره) نیز این روش را دنبال کرده اند.
 - ۲- (۲) کتاب النکاح معتبر، ظاهراً اصلاً تألیف نشده است و لذا نظریات مرحوم محقق (ره) در این بحث برگرفته از مبحث حیض از «کتاب الطهاره» معتبر است.

تا رُکبه در حال حیض به استثنای (موضع الدم) به آیه شریفه (فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ) استدلال فرموده است به این بیان که:

(مقدمه اول:) به معنای موضع الدم و محل الحيض است.

(مقدمه دوم:) آیه شریفه در مقام بیان محرمات حال الحيض می فرماید از موضع الدم اجتناب کنید. مفهومش این است که بیش از این مقدار اجتناب لازم نیست.

پس وطی در دبر مانعی ندارد.

ما ابتدا استدلال ایشان را تقریب نموده و سپس به نقد آن می پردازیم:

(۱) تقریب استدلال مرحوم محقق (ره)

ایشان فرموده که «محیض» در آیه شریفه به معنای اسم مکان به کار رفته نه به معنای مصدری و برای این مدعا چهار وجه ذکر کرده است:

وجه اول: اسم مکان همواره به طور قیاسی بر وزن «مفعِل» یا «مفعِل» می آید، 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 نمود. بنابراین با توجه به این که مراد از محیض، موضع الدم است و شارع در مقام بیان هم بوده، سایر استتماعات را باید جایز دانست.

وجه دوم: اگر معنای مصدری محیض، مراد باشد، مفهوم آن امر به اعتزال کلی از زنان در هنگام حیض است، که پیروان برخی ادیان از جمله یهود قائل بدان بودند و اصلاً با زنان معاشرت نداشتند، در حالی که چنین حکمی بر خلاف اجماع است و اجماع فقها این مفهوم وسیع را برای اعتزال نفی می کند. پس باید مراد از محیض «موضع الدم» باشد.

وجه سوم: اگر محیض را به معنای مصدری بدانیم، باید کلمه «زمان» را در تقدیر بگیریم، زیرا بدون این تقدیر و اضممار، آیه شریفه، مفهوم مناسب و شایسته ای نخواهد یافت و صحیح نیست که بگوییم «در خونریزی» از زنان اجتناب کنید، بلکه باید گفت که در زمان خونریزی، از آنها اجتناب کنید. ولی اگر آن را به معنای مکانی بگیریم، نیازی به این تقدیر، که خلاف اصل می باشد، وجود نخواهد داشت. پس

معنای اسم مکان رجحان دارد.

وجه چهارم: شأن نزول آیه شریفه نیز چنین اقتضا دارد که مراد از «محیض» اسم مکان باشد، زیرا آیه شریفه در ردّ یهود که در هنگام حیض به طور کلی از زنان کناره گیری و اعتزال می نمودند، نازل شده است و درصدد القای این نکته است که اعتزال کلی نادرست می باشد و باید حدّی برای آن در نظر گرفت. این امر با معنای اسم مکانی برای محیض سازگار است.

۲) بررسی استدلال مرحوم محقق (قدس سرّه) توسط استاد - مدّ ظلّه -

وجوه یاد شده از استدلال مذکور از دیدگاه ما قابل تأمل است:

پاسخ وجه اول: ایشان می فرمایند «در دوران بین کاربرد قیاسی و کاربرد سماعی، کاربرد قیاسی مقدم است.»

کلام ایشان را به دو گونه می توان تفسیر کرد:

تقریب اول: بگوییم اگر لفظی استعمال شده و نمی دانیم در چه معنایی استعمال شده است؟ تا زمانی که استعمال آن کلمه در معنای سماعی ثابت نشده است، باید لفظ را به معنایی حمل کنیم که استعمال لفظ در آن معنی قیاسی است. عبارت دیگر، در معنای قیاسی، مطابق قیاس بودن، مصحح استعمال لفظ در آن معنی است و نیاز نداریم که از خارج اثبات کنیم که این لفظ در این معنی استعمال هم می شود ولی در معنای سماعی در صورتی استعمال لفظ در این معنی صحیح است که اهل لسان، لفظ را در آن معنی استعمال کرده باشند و اگر چنین استعمالی ثابت نباشد نمی توانیم لفظ را به معنای سماعی آن حمل کنیم. بنابراین اگر لفظی استعمال شده و معنایی دارد که استعمال این لفظ در آن معنا سماعی است و معنایی دارد که لفظ می تواند به طور قیاسی در آن معنی استعمال شود تا زمانی که ثابت نشده که لفظ در این معنای سماعی بکار برده می شود، باید لفظ را به معنای قیاسی آن حمل کنیم.

نقد استاد مدّ ظلّه: این فرمایش اگر کبرویاً تمام هم باشد با محلّ بحث ما - صغرویاً -

تطبیق نمی‌کند، زیرا بر فرض که بپذیریم که استعمال اسم مکان بر وزن مفعِل یا مفعَل، قیاسی و کاربرد مصدر بر آن وزن، سماعی است، این امر قابل انکار نیست که حتی در قرآن کریم، واژه «مَحِيض» به معنای مصدری به کار رفته است، «وَاللَّائِي يَنْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مَنْ نِسَائِكُمْ».

تقریب دوم: بگوئیم اگر لفظی داشتیم که گاهی در معنایی سماعی استعمال می‌شود و گاهی در معنایی قیاسی، در استعمالی که نمی‌دانیم در کدامیک از دو معنی استعمال شده؟ به معنای قیاسی آن حمل می‌کنیم.

نقد استاد مدّ ظله: این تقریب از نظر کسروی تمام نیست، بلکه ظهور لفظی دائر مدار کثرت موارد استعمال است، گاهی استعمال یک لفظ در یکی از دو معنی به قدری است که منشأ ظهور می‌گردد و گاهی این مقدار نیست و برای تعیین معنی باید به قرائن متوسل شد. بنابراین نمی‌توانیم بگوئیم اصلی یا قاعده‌ای وجود دارد که باید لفظ را بر معنای قیاسی آن حمل کرد، چنین قاعده یا بنایی عقلایی وجود ندارد.

مثلاً اگر کلمه «مسجد» هم به معنای محل سجود به کار رود و هم به معنای مصدری (سجده کردن) و معنای دوم قیاسی باشد، در این صورت هرگاه استعمال این واژه در معنای اول به سماع ثابت شده باشد، آیا می‌توان در موارد مشکوک کاربرد آن را در معنای قیاسی بر معنای سماعی مقدّم دانست؟ مسلماً نه، در اینجا هم باید گفت که دلیلی بر حمل واژه «مَحِيض» بر معنای قیاسی وجود ندارد، بله، اگر کاربرد آن در معنای سماعی (مصدری) به نحو مجاز بود، مجالی برای این گفته وجود داشت ولی از آنجا که کاربرد مزبور به نحو حقیقی است نه مجازی، نمی‌توان به چنین قاعده و اصلی ملتزم شد.

۳) کلام محقق در معنای «مَحِيض» در صدر آیه شریفه

اشاره

مرحوم محقق ره می‌فرمایند: کلمه «مَحِيض» در صدر آیه شریفه به معنای مصدری آن است، «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ» یعنی از «حِيض» از شما می‌پرسند «قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» حِيض در ذیل آیه یعنی «محل الحِيض» و علت اینکه در صدر آیه معنای اسم مکان ندارد، زیرا اگر اسم مکان معنی کنیم، باید کلمه‌ای در تقدیر بگیریم، «یعنی يسأَلُونَكَ عَنِ الْاِسْتِمَاعِ عَنْ مَحَلِّ الْحِيض» ولی اگر به معنای مصدری معنی کنیم، چنین تقدیری لازم نیست.

مرحوم محقق ره می فرمایند: کلمه «محیض» در صدر آیه شریفه به معنای مصدری آن است، «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ» یعنی از «حیض» از شما می پرسند «قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» محیض در ذیل آیه یعنی «محل الحيض» و علت اینکه در صدر آیه معنای اسم مکان ندارد، زیرا اگر اسم مکان معنی کنیم، باید کلمه ای در تقدیر بگیریم، «یعنی يسألونك عن الاستمتاع عن محل الحيض» ولی اگر به معنای مصدری معنی کنیم، چنین تقدیری لازم نیست.

نقد استاد مدّ ظلّه: قبل از نقد، این تذکر مناسب است که تمامیت استدلال مرحوم محقق ره مبتنی بر این نیست که محیض در صدر آیه به معنای مصدری باشد بلکه کلمه محیض در صدر آیه خواه به معنای مصدر و خواه اسم مکان، ضرری به استدلال ایشان نمی زند.

ولی فرمایش ایشان صحیح نیست، زیرا بسیار خلاف ظاهر است که کلمه «محیض» در آیه شریفه در دو معنی استعمال شده باشد و مانعی هم ندارد که محیض اول به معنای اسم مکان باشد و لازم نیست کلمه ای را در تقدیر بگیریم. بلکه وقتی سؤال از یک عین خارجی می کنیم، یعنی احکام مربوط به این عین چیست؟

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ» یعنی بگوئید خمر چه احکامی دارد، «و يسألونك عن محل الحيض» یعنی محل حیض چه احکامی دارد؟ و تقدیری هم لازم نمی آید.

اشکال و پاسخ:

اشکال: ممکن است گفته شود که اگر «محیض» در آیه شریفه در یک معنی استعمال شده بود، وجهی برای تکرار آن نبود و بجای تکرار آن ضمیر بکار می بردند و لذا مرحوم آقای طباطبائی قدس سرّه وجه این نکته را که محیض دوم به صورت ضمیر نیامده، آن می دانند که محیض اول به معنای خود حیض (مصدر) است، ولی محیض دوم به معنای زمان حیض است و اگر به صورت ضمیر می آمد، 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. بر این اساس، می توان این کلام مرحوم علامه طباطبائی (ره) را مؤید مبنای مرحوم محقق (ره) دانست و گفت که تکرار واژه

ص:

محیض و عدم اضممار آن خود دلیل بر این است که مفهوم آن دو در آیه، یکسان نبوده، متفاوت می باشد.

پاسخ: همچنان که راوندی در فقه القرآن گفته است، چه بسا برای اهتمام و تأکید نسبت به یک امر به جای ضمیر از اسم ظاهر استفاده می شود تا مطلب روشن تر و آشکارتر باشد. در اینجا هم می توان سرّ تکرار واژه محیض را این امر دانست. بنابراین حمل هر دو لفظ بر معنای واحد عرفاً اظهر و آشکارتر از آن است که بگوییم از آنها دو معنای مختلف اراده شده و از این رو اسم ظاهر تکرار 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 بمراتب بیشتر است.

سؤال: ممکن است سبب تکرار اسم ظاهر (محیض) و عدم اضممار را آن دانست که اگر محیض دوم به صورت ضمیر می بود، چه بسا این تصور پیش می آمد که ضمیر مزبور به کلمه «اذی» که نزدیکتر است، باز می گردد و یک کبرای کلی از آیه استفاده می شد که «کل اذیّ یجب الاجتناب فیه» پس در حال استحاضه هم اجتناب لازم است.

و این خلاف مقصود آیه شریفه است و لذا برای دفع این شبهه «محیض» به صورت اسم ظاهر آورده شده است.

پاسخ: اگر به صورت ضمیر هم آورده می شد، چنین احتمالی نمی رفت که ضمیر به «اذی» برگردد و یک مطلب کلی از آن استفاده شود تا تکرار لفظ محیض برای دفع آن احتمال باشد. ان شاء الله در جلسه بعد این مطلب را توضیح خواهیم داد.

پاسخ وجه سوم: وجه سوم مرحوم محقق (ره) را می توان چنین پاسخ داد که از کلمه «فی» مفهوم زمان استفاده می شود و نیاز به تقدیر آن نیست. یا اگر کلمه زمان در تقدیر گرفته شود، این تقدیر بسیار شایع است و خلاف اصل بشمار نمی رود. مثلاً هرگاه گفته شود «عاد زید فی مرضه»، مفهوم آن این است که زید در زمان بیماری خود

بازگشته است و در واقع معنای «فی مرضه»، «فی وقت مرضه» می باشد. در اینجا هم می توان گفت که تعبیر «فی المحيض» به معنای «در زمان حیض» است و به هیچ وجه تقدیری که موجب تکلف باشد، لازم نمی آید.

پاسخ وجه چهارم: درباره وجه چهارم باید گفت که نقلیاتی که درباره شأن نزول آیات وجود دارد و به طریق صحیح و معتبر به دست ما نرسیده، قابل استناد نیست و نمی توان برای فهم معنای دقیق آیات، بدانها استدلال و اعتماد نمود. درباره شأن نزولها مطالب مختلف و متنوعی در تفاسیر آمده، ولی اگر از طرق معصومین (علیه السلام) روایت صحیح و معتبری نیامده باشد، تنها برای تأیید مطلب مناسب است و سندیت ندارد. در ما نحن فیه هم درباره این که این آیه در رد یهود آمده باشد، روایت صحیح نداریم و البته از طرق عامه مطالبی نقل شده که برای ما حجّیت ندارد.

بررسی وجه دوم: از میان این وجوه چهارگانه، تنها وجه دوم قابل ملاحظه و اهتمام به نظر می رسد. وجه دوم آن بود که اگر معنای محيض را مصدری بدانیم، مفهوم آن اعتزال کلی و کناره گرفتن از زنان به هنگام حیض خواهد شد که با اجتماع فقها مخالف است و حیض قطعاً چنین حکمی ندارد. پس معلوم می شود که معنای مصدری مراد نیست و اسم مکان مراد است.

ولی حق این است که اگر معنای مصدری را مراد بدانیم، چنین تالی فاسدی به دنبال ندارد. زیرا در برخی موارد، کاربرد لفظ در یک معنای کنایی، به اندازه ای شیوع می یابد که عرف از آن واژه، مفهوم مشخص و مضیق می فهمد و در معنای عام و موسّع، ظهوری انعقاد نمی یابد. مانند کاربرد الفاظی چون اتیان، مباشرت و مقاربت در معنای وقاع به طور کنایی. در اینجا هم می توان گفت اعتزال در هنگام حیض کنایه از کناره گیری از موضع الدم است و با توجه به آلودگی آن موضع در زمان حیض، تناسب حکم و موضوع اقتضا دارد که مراد از اعتزال را کناره گرفتن و

خودداری از مباشرت در موضع بدانیم و لااقل قدر متیقن از اعتزال این است و اگر هم ظهوری در معنای عام داشته باشد، ظهور بسیار ضعیفی است و خلاف اجماع و تسلّم بودن این معنی مانند قرینه متصله ای است که معنای کنائی شایع آن را متعین می کند. بنابراین می توان محیض را به معنای مصدری دانست و چون معنای رائج و متعارف محیض همان معنای مصدری است و بسیاری از لغویان و مفسّران از جمله طبری نیز محیض را به معنای مصدری معنا کرده اند و این معنا با دیگر موارد کاربرد این واژه در قرآن کریم هم همسان است؛ بنابراین باید گفت معنای محیض، حیض است نه محلّ الحیض و اگر هم معنای مصدری را استظهار نکنیم، لااقل محتمل است که معنای مصدری باشد و ظهوری در معنای «محلّ الحیض» ندارد، پس استدلال مرحوم محقق ره تمام نیست.

البته از آنجا که این احتمال وجود دارد که مراد از اعتزال، نهی مطلق مباشرت باشد نه خصوص وقاع در موضع الدم، می توان نتیجه گرفت که آیه شریفه از این جهت اجمال و ابهام دارد و برای جواز وطی در دبر در حال حیض نمی توانیم به آن استدلال کنیم.

(ج) استناد سید مرتضی (ره) برای جواز به «فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ» :

مرحوم سید مرتضی (قدس سرّه) در حال حیض، همه تمتعات بین سره و رکه را جایز نمی داند، ولی برای جواز وطی در دبر، در غیر حالت حیض به آیه شریفه «أَنْتُمْ» استناد فرموده است. به گفته ایشان «أَنْتُمْ» در اینجا یا به معنای «کیف»، یا به معنای مکان می باشد. اما نمی توان آن را به معنای زمان دانست، زیرا «أَنْتُمْ» هیچ گاه به معنای قید زمان به کار نمی رود (مرحوم شیخ طوسی (ره) نیز این نکته را پذیرفته است). بلکه کلمه ای که به معنای زمان می باشد «ایّان» است و واژه های «أَنْتُمْ» و «این» هر دو مفهوم مکانی دارند. بنابراین از آیه شریفه استفاده می شود که هر نوع یا از هر

مکانی که خواستید، می توانید از زنان خود بهره مند شوید. پس دلالت بر جواز دارد.

بعد ایشان می فرمایند که شاهد این مطلب آن است که از نظر ادبی کاربرد آیه شریفه مذکور با قید مکانی درست است، و در مقام توضیح می توان گفت: «فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ مِنْ قَبْلِ أَوْ دُبْرٍ» و مفهوم این جمله با معنای آیه یکسان است، ولی اگر قید زمان آورده شود، معنای آن متفاوت خواهد شد.

مرحوم سید (ره) سپس فرموده: بر فرض که بپذیریم «أَنْتُمْ» علاوه بر مفهوم مکان، معنای زمانی هم دارد و لفظ مشترک است، باید آن را به هر دو معنا حمل کرد (لازم به ذکر است که از نظر سید مرتضی (ره) مشترک لفظی را باید به تمامی معانی آن حمل نمود، همچنان که مرحوم طبرسی صاحب مجمع البیان هر دو معنا را در آیه مراد دانسته است)، بنابراین می توان گفت که واژه «أَنْتُمْ» در هر دو معنا (مکان و زمان) به کار رفته و هر دو معنا اراده شده است. بررسی استدلال مرحوم سید مرتضی - قدس سره - را به جلسه بعد وامی گذاریم.

«* والسلام*»

ص: ۱۰۸۳

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

بحث ما در استدلال به آیاتی بود که به جواز وطی در دبر به آنها استناد شده بود.

یکی از آیات قرآن که در اطراف آن در جلسه قبل قدری بحث شد آیه ۲۲۲ سوره بقره بود:

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ»

در جلسه قبل در مورد کلمه محيض و معنى آن و اینکه تکرار این لفظ در آیه آیا به یک معنى است یا به دو معنى مختلف؟ سخن گفته شد اکنون دنباله بحث استدلال به آیه فوق و همچنین دیگر آیات مورد استناد مجوزین را پی می گیریم. سپس به ادله تحریم خواهیم پرداخت.

الف) ادامه بحث در آیه «محيض»:

۱) نکته تکرار کلمه «محيض» در آیه شریفه

در جلسه قبل در مورد تکرار لفظ محيض در آیه گفتیم که اگر بجای اسم ظاهر، ضمير بکار برده می شد، احتمال ارجاع آن به کلمه اذی مطابق قاعده نحوی «الضمير يرجع الى القريب» وجود داشت و در این صورت از تعبیر فاعتزلوا النساء فيه «فی الاذی» ممکن بود سوء تعبیر شود که هر اذی بطور کلی منهی است درحالی که چنین مطلبی صحیح نیست لذا اسم ظاهر را تکرار نموده است.

ص: ۱۰۸۴

اما بیان فوق خالی از اشکال نیست. بیان این اشکال محتاج مقدمه ای است که در مباحث دیگر نیز مفید خواهد بود و آن اینکه در استنتاجات اقترانی، صغری و کبری داریم و نتیجه ای که با فاء تفریع ذکر می شود مثلاً: العالم متغیر (صغری)، کل متغیر حادث (کبری)، فالعالم حادث (نتیجه). فاء تفریع بعد از متقدمین ذکر می شود. اما گاهی فاء تفریع بعد از صغری تنها ذکر می شود و کبرای قیاس مطوی است همچون: زید عالم (صغری)، فیجب اکرامه (نتیجه)، که کبرای کل عالم یجب اکرامه حذف شده است و گاهی فاء بعد از کبری ذکر می شود و صغری مطوی است همچون: کل عالم یجب اکرامه (کبری)، فزید یجب اکرامه (نتیجه)، که صغرای زید عالم، مطوی و محذوف است (۱).

پس در قیاسات سه صورت متصور است:

(۱) هر دو مقدمه (صغری و کبری) مذکور باشند. (۲) کبری حذف شده باشد و نتیجه به صغری تفریع شود. (۳) صغری حذف شده باشد و نتیجه به کبری تفریع شود.

اما نمی شود خود کبری را به صغری تفریع نمود مثلاً: زید عالم (صغری)، فکل عالم یجب اکرامه (تفریع کبری)، چون کبری اجنبی از مصداق بودن زید برای عالم است و ربطی میان صدق کبری و مصداق بودن فردی برای موضوع آن کبری (که در صغری ذکر می شود) نیست و زید چه عالم باشد و چه نباشد، ارتباطی به صدق کبری ندارد و لذا باید به جای «فاء»، «واو» آورده شود. (زید عالم و کل عالم یجب اکرامه)

حال اگر در آیه به جای تکرار کلمه محیض، ضمیر آورده می شد و این ضمیر به اذی بازگشت می نمود، دقیقاً تفریع کبری بر صغری می شد که صحیح نیست یعنی چنین

ص: ۱۰۸۵

۱- (۱) در اواخر حاشیه ملا عبد الله به ذکر قیاساتی پرداخته است که ظاهراً غیر منتج به نظر می رسند و در قالب هیچ یک از اشکال منطقی نیستند، در آنجا آمده است که این قیاسات مقدمه مطویه ای دارند که اگر ذکر شود مشکل قیاس روشن خواهد شد. سپس راههای کشف این مقدمه مطویه را متذکر شده است.

می شد: المحيض هو الاذى (صغری)، فاعتزلوا النساء فی الاذى یا فکل اذى یجب الاجتناب عنه (کبری). و این امر صحیح نیست. زیرا مصداق بودن محیض برای اذى، هیچ ربطی نداشت به اینکه از هر اذى باید اجتناب نمود. لذا با توجه به این تفریع باید گفت که حتی اگر ضمیر هم ذکر می شد، ارجاع آن به کلمه اذى مطابق قاعده نحوی صحیح نبود و خلاف منطق می شد. بلی اگر به جای «فاء» تفریع، «واو» آمده بود، ممکن بود اشکالی که در جلسه قبل گفته شد، مطرح گردد که در صورت ذکر ضمیر یک کبرای کلی استفاده می شد که صحیح نبود.

۳) ادامه استدلال به آیه «محيض»

اکنون به بحث خود در استدلال به آیه بازگردیم. ما در جلسه قبل به این نتیجه رسیدیم که ظاهر آیه این است که کلمه محیض در صدر و ذیل آیه به معنای واحد و از بین دو معنای مصدری و اسم مکانی لااقل محتمل است و معنای مصدری هیچ اشکالی ندارد و خلاف اجماع هم نیست چون متفاهم از این تعبیر چنان عمومی ندارد که خلاف اجماع باشد. پس جواز وطی در دبر در حال حیض را نمی توان از صدر آیه استفاده نمود. البته این بحث را به تفصیل بعداً مطرح خواهیم نمود ولی فعلاً در بحث ما که اصل جواز این کار است، آیه دلالتی ندارد. چون اگر جواز آن در حال حیض از آیه استفاده می شد، بالاولویه در بحث ما نیز جواز ثابت می شد نه بالعکس ولی آیه چنین دلالتی ندارد و لذا در بحث ما نیز قابل استدلال نیست.

ب) استدلال به آیه «حرث» برای جواز وطی در دبر:

اشاره

«نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» (۱)

۱) کلام سید مرتضی (ره)

سید مرتضی (۲) برای جواز در غیر حال حیض به این آیه استدلال کرده است بدین بیان که «انّی» در معنای زمانی به ندرت استعمال شده است و معنای اصلی انّی

ص: ۱۰۸۶

۱- (۱) سورة بقره - آیه ۲۲۳

۲- (۲) انتصار، ص ۱۲۵.

همان این و به معنای مکان است و البته به معنای کیف نیز هست. پس اگر به معنای مکان شد یعنی از هر مکانی که بخواهید متمتع شوید؛ لذا دلیل بر جواز وطی در دبر است. سپس می فرماید: حتی اگر استعمال آنی در زمان هم نادر نباشد، نهایتاً لفظ مشترک میان زمان و مکان خواهد بود و لفظ مشترک را باید به تمام معانی آن حمل نمود و در نتیجه معنی آیه این است که از هر مکانی و در هر زمانی که بخواهید متمتع شوید، بازهم دلیل بر جواز است.

صاحب مجمع البیان نیز این مبنا را در لفظ مشترک پذیرفته و چنین گفته است:

کیف شئتم و این شئتم.

(۲) تقریب کلام سید مرتضی (ره)

این بیان سید مرتضی را به سه شکل می توان تقریب نمود:

تقریب اول: مبنای سید مرتضی در مشترک لفظی این است که اولاً استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد صحیح است و ثانیاً لفظ مشترک را عند الاطلاق باید به تمام معنای آن حمل نمود.

که البته این مبنا را معمولاً نپذیرفته اند و گفته اند: یا محال است و یا خلاف ظاهر است و محتاج قرینه و.... ما نیز این مبنا را نپذیرفته ایم.

تقریب دوم: ممکن است گفته شود که لفظ «آنی» مشترک معنوی است. یعنی آنی به معنای «ظرف» است اعم از ظرف مکان و زمان.

لذا معنای آیه این است که در هر ظرفی برای شما مجاز است هم ظرف مکانی و هم ظرف زمانی. پس وطی در دبر جایز است.

لکن بر تقریب دوم نیز اشکالی وارد است که آن را غیر قابل پذیرش می سازد.

اشکال این است که مطابق نظر ایشان «آنی» مشترک میان این و کیف می باشد.

(و معنای کیف همچون زمان شاذ و نادر نیست بلکه معنای شایع آن است) و چون جامع و قدر مشترک عرفی میان کیف و این وجود ندارد نمی توان هر دو معنی را از

آن اراده نمود. در مشترک معنوی باید یک معنای جامع عرفی که شامل هر دو مورد باشد و تعدی از دو مورد نیز نکند، وجود داشته باشد ولی در اینجا چنین جامع عرفی قابل تصور نیست. لذا فقط بر تقریب اول استدلال تمام خواهد شد همانگونه که صاحب مجمع البیان نیز مشی نموده است. اما این استدلال بر مبنای سید مرتضی تمام خواهد بود و ما که مبنای ایشان را نپذیرفته ایم، استدلال مشکل خواهد شد.

تقریب سوم: ممکن است ما بدون آنکه مبنای سید مرتضی را بپذیریم، نیز بتوانیم استدلال به آیه را تمام نماییم. بدین بیان که ائی اگر به معنای این باشد دلالت آیه بر جواز وطی در دبر دلالت وضعی و بالعموم خواهد بود یعنی هر جا را خواستید مانعی نیست. اما اگر به معنای کیف باشد باز هم ممکن است دلالت آن را بر جواز وضعی دانست چون به معنی هر جور و هر نحو خواهد بود. «هر جور» معنای عامی است و می تواند هم نظر یهود را تخطئه کند که دخول در قُبُل را از طرف دُبر حرام می دانستند و هم هر دو نحو از تمتّع، قُبلاً و دُبراً را جایز بداند چون کیف معنای جامعی است که تمام اینها را شامل می شود. پس در هر حال و به هر معنی از معانی باشد، جواز استفاده می شود. بدون اینکه نیازی باشد به دنبال جامع عرفی میان دو معنی باشیم و مبنای سید مرتضی در مشترک لفظی را بپذیریم.

تذکر: سید مرتضی می فرماید: اما من ادعی ان المراد بذلک اباحه وطی المرأه من جهة دبرها فی قبلها بخلاف ما تکرهه اليهود من ذلک فهو تخصیص لظاهر القرآن بغیر دلیل و الظاهر متناول لما قالوه و لما قلناه(۱)

۳) خلاصه اشکال مرحوم آقای حکیم (ره) و جواب استاد - مدّ ظله -

در جلسات قبل در مورد اینکه ائی به معنای این باشد اشکالی از مرحوم آقای حکیم «ره» مطرح کردیم و آن را وارد دانستیم که ملخص اشکال این بود که ظهور این

ص: ۱۰۸۸

شتم در مکانهای خود فعل است نه در مکانهای متعلق فعل، یعنی اتیان به زوجه و تمتع از او در هر جایی که خواستید نه اتیان در هر جایی از زوجه که خواستید. اما این اشکال وارد نیست. چون توهم اشتباه یا تحریمی در مورد مکان اتیان و تمتع نبوده است تا لازم باشد آیه تصریح به جواز آن در مکانهای مختلف همچون زیر آسمان، زیر سقف، روی بام و غیره بنماید (۱). لذا اگر توهم تحریمی بوده در مورد امکان متعلق فعل اتیان یعنی اعضای بدن زوجه بوده است (۲) که آیه بدان ناظر است و مراد از اتیان را هم اگر معنای عام انتفاع بدانیم کما هو الظاهر آنگاه انتفاع از هر مکانی متناسب با آن مکان خواهد بود. انتفاع از صورت به تقبیل و از دُبر و قبل به دخول و... خواهد بود و آیه ناظر به جواز تمام این انتفاعات است.

به ضمیمه تذکر فوق، تقریب نهایی که از آیه گفته شد، استدلال را تمام خواهد کرد.

چون اگر ائی به معنای این باشد یعنی جواز تمتع از هر جایی که خواستید و اگر به معنای کیف باشد یعنی جواز تمتع هر جور که خواستید و در هر حال جواز ثابت است.

ج) استدلال به آیات مربوط به قوم لوط برای جواز وطی در دبر:

اشاره

«قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ» (۳)

«وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ * وَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ * قَالُوا أَوْ لَمْ نَنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ * قَالَ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ» (۴)

«أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ * وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ

ص: ۱۰۸۹

۱- (۱) ممکن است در بعضی از فروض نادر توهم تحریم در مورد مکان الفعل برود 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.

۲- (۲) مؤید این مطلب آن است که کلمه «فی» نیز ظرف زمان و مکان است و در صورتی که مکان باشد در مکان متعلق فعل نیز بکار رفته است چنانچه در روایات آمده است: اتیان النساء فی ادبارهن که فی در مورد مکان اتیان بکار نرفته بلکه مکان متعلق اتیان، مراد است.

۳- (۳) سوره هود - آیات ۷۸ و ۷۹

۴- (۴) سوره حجر - آیات ۶۷ تا ۷۱

(۱) تقریب استدلال به آیات فوق

تقریب استدلال به این آیات چنین است که لوط به قوم خود می گوید آن هدفی که شما از این میهمانانِ مردِ من می خواهید از دختران من نیز قابل حصول است و روشن است که قوم لوط به دنبال چه چیزی بودند و لوط می فرماید آن عمل (وطی در دبر) با زنان هم شدنی است و خداوند زن را برای شما آفریده است و این خواسته شما توسط زنان هم برآورده می شود.

شیخ طوسی به این آیات برای اثبات جواز استدلال کرده است و در بعضی از روایات هم به این آیات برای اثبات جواز استفاده شده است که بعداً آن ها را بررسی خواهیم نمود.

(۲) اشکال به استدلال به این آیات

سید مرتضی با اینکه خود قائل به جواز است، اما استدلال به این آیات را تمام نمی داند (۲). چون مراد از آیه این نیست که آنچه شما از مردان می خواهید با تمام خصوصیات حتی فرج، عین همان در زنان هم موجود است و می شود تمتع از دبر زن برد، بلکه مراد این است که شما می خواهید با لواط، اطفای شهوت کنید که امری غلط و نامتعارف است خداوند زن را برای این منظور آفریده است پس توسط زنان اطفای شهوت کنید که امری مقبول و جایز است و لذا اصلاً ناظر به خصوصیات اطفای شهوت نیست که به همان خصوصیتی که در مردان ممکن است دفع شهوت کرد، در زنان هم چنین امکانی هست. لذا اگر ناظر به خصوصیات نباشد و فقط راهی را برای دفع شهوت بیان کرده باشد قدر مسلم آن خواهد بود که دفع شهوت توسط زن از طریق متعارف آن وطی در فرج است و دلالتی بر جواز وطی در دبر نخواهد داشت. پس به این آیات نمی توان استدلال نمود.

ص: ۱۰۹۰

۱- (۱) سورة شعراء - آیات ۱۶۵ و ۱۶۶

۲- (۲) انتصار، ص ۱۲۶

(۱) «هُوَ أَذًى» در آیه «مَحِضٌ»

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِضِ» (۱)

تقریب استدلال: استدلال به قل هو اذی شده است بدین بیان که اذی به معنی آلودگی و قذارت است. لذا می فرماید: چون این محل هنگام حیض آلوده است نباید از آن متمتع شوید. حال بدون تردید محل غایط (دبر) اقدر و آلوده تر از محل خون حیض است پس بطریق اولی تمتع از آن جایز نیست.

نقد استدلال: اما به این استدلال اشکالاتی وارد است:

اشکال اول: اذی مشترک ما بین قذر و اذیت است و ممکن است مراد این باشد که زن در حال حیض ناراحتی شدید دارد و در حال اذیت است و لذا باید مراعات وی را نمود؛ لذا نمی توان از آن تعدی به حالت دیگر نمود.

اشکال دوم: اگر مراد از اذی، قذر و آلوده باشد که عده ای چنین گفته اند بازهم این نجاست نمی تواند علت تامه برای اجتناب از زن باشد چون این قذارت در استحاضه هم هست. حتی اگر در ایام حیض خون رقیق و همانند استحاضه باشد باید اجتناب نمود و اگر در ایام استحاضه خون غلیظ و همانند حیض باشد با اینکه قذارت و نجاست هست، اجتناب لازم نیست. بعلاوه در غیر حال حیض هم فرج نزدیک مخرج بول نیز هست و با اینکه بول هم نجاست و قذارت دارد، محذوری در تمتع از فرج نیست. لذا اذی به معنای نجاست، علت تامه نخواهد بود.

اشکال سوم: اگر به فرض اذی به معنای قذر و نجس و علت تامه برای تحریم باشد، معلوم نیست مراد از این نجاست و قذارت، نجاست و قذارت ظاهری باشد و ممکن است قذارت معنوی مراد باشد که در حیض هست و احکام خاصی دارد

ص: ۱۰۹۱

که در استحاضه و محل غایط آن قذارت معنوی نیست. در حیض نماز نباید بخواند، در مسجد نباید مکث کند و... اما این نوع قذارت معنوی با چنین احکام خاصه ای در محل غایط وجود ندارد. پس دلالت این آیه بر تحریم ناتمام است.

۲) «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» در آیه «مَحِيضٌ»

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ... وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» (۱)

تقریب استدلال: آیه می فرماید از ناحیه ای که خداوند امر فرموده است، اتیان کنید و بلا- اشکال غیر موضع دم، مورد امر خداوند نیست. چون امر به معنای الزام است و اقل مراتب آن رجحان است و تردیدی نیست که غیر محل دم رجحانی ندارد لذا آیه می فرماید وقتی که زنان پاک شدند، محلی را که خداوند راجح دانسته است، مورد تمتع قرار بده و در نتیجه در غیر محل دم جایز نیست.

نقد استدلال: در مورد استدلال فوق ممکن است گفته شود این دلیل مبتنی بر مفهوم است و عموماً در چنین مواردی مفهوم را نپذیرفته اند چون مفهوم لقب است. «* و السلام *

ص: ۱۰۹۲

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

بحث در ادله حرمت وطی در دبر بود، یکی از ادله آن، آیه محیض بود، به دو قسمت از آیه استدلال شده بود: ۱ - «قُلْ هُوَ أَذَى» ۲ - «فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ». در ادامه بحث جلسه گذشته دو تقریب بر استدلال به «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» بیان کرده به بررسی آن می پردازیم.

الف) استدلال به آیات قرآن در حرمت وطی در دبر:

۱) آیه محیض

یکی از ادله حرمت وطی در دبر آیه شریفه «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ...» است به فرازهایی از آیه شریفه بر حرمت وطی استدلال شده است: «قُلْ هُوَ أَذَى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ»

این آیه شریفه دستور اعتزال از حائض داده است، علت آن را «اذی بودن» بیان داشته است و اذی یعنی قذر و چون قذارت محل غائط بیشتر از قذارت موضع دم در زمان حیض است، بنابراین اعتزال از محل غائط لازم است، خواه در حال طهر باشد یا حیض. این استدلال را در جلسه گذشته بررسی کردیم.

۲) «فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ»

اشاره

تقریب های مختلفی بر دلالت این فراز از آیه شریفه بر حرمت وطی در دبر شده است:

* تقریب اول: آیه می فرماید پس از پاکی، از راههایی که خداوند دستور داده است

مقاربت کنید، منظور از امر و دستور الهی چیست؟ امری که در صدر آیه شریفه آمده است «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ۱» امر به اعتزال مربوط به خصوص محیض و محل دم است یعنی پس از پاکی دیگر اجتناب از محل دم لازم نیست یعنی اجتناب از غیر موضوع دم لازم است.

پاسخ طبری به استدلال به آیه شریفه

طبری (م ۳۱۰) به این تقریب اشکال کرده و گفته که اگر امر آیه شریفه ناظر به «فَاعْتَرِلُوا» باشد صدر و ذیل آیه شریفه متهاافت خواهند شد چون معنای فاعتزلوا لزوم اجتناب از موضع دم است. پس صدر آیه می فرماید آنچه در حال حیض حرام است، خصوص مباشرت در قبل است پس «وطی در دبر در حال حیض جایز است» و معنای «فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» این است که پس از پاکی فقط مباشرت در فرج جایز است یعنی «وطی در دبر در حال طهر جایز نیست»، و هیچ یک از مسلمین نگفته که وطی در دبر در حال حیض جایز و در حال طهر حرام است.

طبری: «و فی اجماع الجميع على ان الله - تعالى ذكره - لم يطلق في حال الحيض من اتیانهنّ فی ادبارهن شیئاً حرمه فی حال الطهر ولا حرّم من ذلك فی حال الطهر شیئاً أحله فی حال الحيض، ما يعلم به فساد هذا القول (۱)»

۳) بررسی تقریب اول و بررسی کلام طبری

اشاره

اولاً: آیه ناظر به خصوص احکام حائض بما هی حائض است و می گوید پس از طهر از جهت حیض مانعی در وطی در دبر نیست و منافات ندارد که ذاتاً وطی در دبر مطلقاً - در حال حیض و طهر - حرام باشد و حرمت ذاتی وطی در دبر از منطوق

ص: ۱۰۹۴

۱- (۲) جامع البیان فی تفسیر القرآن ج ۲، ص ۲۳۰، ذیل تفسیر آیه محیض

و مفهوم، صدر و ذیل آیه شریفه خارج است (۱).

با این بیان معلوم می گردد که هم اصل استدلال به آیه شریفه بر حرمت ذاتی وطی در دبر ناتمام است و هم اشکال طبری بر آن

اشکالات دیگر بر تقریب اول

ثانیاً: دلیلی نداریم که «أَمَرَکُمُ اللّهُ» اشاره به «فَاعْتَرِلُوا» باشد و معانی دیگری نیز در تفسیر «أَمَرَکُمُ اللّهُ» محتمل است:

اول: ممکن است امر در آیه شریفه ناظر به مواردی باشد که بخاطر ۴ ماه یا رجوع در ایلاء مباشرت، مأمور به باشد بنابراین «فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَکُمُ اللّهُ» یعنی پس از پاکی با زنها مباشرت کنید از آن جهت که خداوند متعال دستور مباشرت داده است و ماده امر هر چند ظهور در الزام دارد و ناظر به مواردی است که مباشرت واجب است (مانند مباشرت در چهار ماه و فئه در ایلاء) و در این موارد خصوص مباشرت در قبل واجب می باشد و مباشرت در دبر واجب نبوده و کافی نیست، لکن مفهوم این آیه، نفی وجوب از وطی در دبر است نه نفی جواز، آیه می فرماید پس از پاکی بر شما واجب است که - در موارد خاصی - قبلاً مباشرت کنید، مفهوم آن این است که در این موارد مباشرت در دبر واجب نیست ولی ممکن است جایز باشد پس دلالت بر حرمت وطی دبراً نمی کند.

دوم: ابن الحنفیه می گوید آیه شریفه ناظر به حکم مطلق نساء است نه خصوص زوجات، آیه می فرماید، در زمان حیض مباشرت با زنان ذاتاً حرام است مطلقاً - نکاحاً کان أو فجوراً - و پس از پاکی با زنان مباشرت کنید منتهی از راه حلال که ازدواج

ص: ۱۰۹۵

و ملک یمین و تحلیل باشد و از راههای فاسد (فجور) اقدام نکنید. یعنی بانوان در حال حیض مانع ذاتی دارند و پس از بر طرف شدن مانع از راههای مشروع اقدام کنید.

بنابراین تفسیر منطوق آیه شریفه لزوم شرطی نکاح و ملک یمین است و مفهوم آن حرمت فجور و زنا است و ربطی به حرمت وطی در دبر ندارد.

سوم: احتمال دیگر در معنای آیه شریفه قول زجاج و ابن کیسان است و شیخ طوسی نیز به این قول متمایل است، که پس از پاک شدن، مقاربت با همسرانتان جایز است لکن فقط در حالاتی که خداوند دستور داده است نه در حال احرام و روزه واجب و اعتکاف.

بنابراین احتمال نیز آیه شریفه منطوقاً و مفهوماً در مقام بیان حکم وطی در دبر نیست.

ثالثاً: استدلال به مفهوم آیه شریفه بر حرمت وطی در دبر مبتنی بر آن است که آیه جواز را منحصر به قبل کند ولی ممکن است «أَمَرَكُمُ اللَّهُ» در آیه، اشاره به دستور استحبابی مباشرت با نساء باشد و آیه در مقام ترغیب در وطی باشد و مسلم است که ترغیب وطی مخصوص به وطی در قبل است و مفهوم آن نفی ترغیب و استحباب در وطی در دبر است نه نفی جواز.

به بیان دیگر: محتمل است معنای آیه شریفه این باشد که غایت حرمت مباشرت حیض، طهر است و پس از آن مباشرت مستحب است همانطوری که قبل الحیض مستحب بود. یعنی پس از حیض احکام حیض مرتفع می شود و به همان شکلی که قبلاً مباشرت مستحب بود، الآن نیز مستحب است یعنی مباشرت در قبل.

چون اگر وطی در دبر حرام نبوده بلکه مکروه هم نباشد قطعاً مستحب نیست پس آیه ترغیب می کند که پس از پاکی در قبل مباشرت کنید و مفهوم آن این است که این ترغیب در مورد مباشرت در دبر نیست و منافات ندارد که جایز باشد ولی هیچ گونه ترغیبی در آن نباشد.

رابعاً: اگر چه آیه شریفه در مقام تجویز وطی در قبل هم باشد، استدلال به آن مبتنی

بر آن است که آیه شریفه مفهوم به نحو سالبه کلیه داشته باشد. مفهوم من حیث امر کم الله در حدّ مفهوم لقب است که مشهور قوی علماء منکر آن هستند.

خامساً: شیخ طوسی می فرماید اساساً امروز «ما امر کم الله» چون در مقام توهّم حظر است امر ترخیصی است و اختصاص ترخیص به وطی در قبل، اول الکلام است پس به آیه شریفه نمی توان استدلال کرد.

به بیانی دیگر: آیه شریفه می فرماید پس از پاکی از طرّقی که مجاز هستید مباشرت کنید و باید از خارج اثبات کنیم که آیا ترخیص اختصاصی به وطی در قبل دارد یا خداوند مباشرت در دبر را نیز اجازه داده است.

۴) نقد اشکال پنجم

این وجه به نظر ما مخدوش است زیرا هر چند صیغه امر کثراً ما در مقام ترخیص استعمال می شود مانند «إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» و «فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ» لکن صحت استعمال ماده امر و مانند آن در موارد ترخیص معلوم نیست بلکه استعمال آن عرفاً صحیح به نظر نمی آید و لذا صحیح نیست که بگوییم «خداوند به کسانی که از احرام خارج شده اند دستور داده که شکار کنند» یا بگوییم «شارع مقدس به کسانی که نماز واجبشان را سلام داده اند، امر کرده که صحبت کنند» یا سربازی که مرخصی آمده صحیح نیست که بگوید «فرمانده به من فرمان داد که به خانه بروم» خلاصه استعمال ماده امر و دستور و فرمان و کتب علیکم و فرض علیکم و... در موارد ترخیص که گوینده نسبت به انجام عملی بی تفاوت است، عرفاً صحیح به نظر نمی رسد (۱). بنابراین صحیح نیست که امر در آیه شریفه «أَمَرَكُمُ اللَّهُ» را بر اوامر ترخیصی حمل کنیم و این اشکال اخیر محلّ مناقشه است.

ص: ۱۰۹۷

۱- (۱) البته در برخی اصطلاحات اصولی ماده امر در مقام ترخیص بکار رفته است مثلاً می گوییم «امر در مقام توهّم حظر» لکن این استعمال خلاف اطلاقات عرفی است.

ب) تقریب دوم: استدلال به آیه شریفه «فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ»

اشاره

آیه شریفه جواز اتیان را منحصر به «ما امرکم الله» کرده است و اگر امر در «أَمَرَكُمُ اللَّهُ» الزامی هم نباشد، لااقل دلالت بر اصل مطلوبیت می کند و شکی نیست که وطی در دبر مطلوب نیست و اگر حرام نباشد لااقل مکروه است و اگر به فرض مکروه هم نباشد، قطعاً مستحب نیست پس آیه شریفه فقط وطی در قبل را تجویز کرده و دلالت بر حرمت وطی در دبر می کند.

بررسی تقریب دوم

پاسخ این تقریب نیز از کلمات گذشته روشن شد زیرا:

اولاً: محتمل است امر در آیه شریفه امری الزامی باشد - به صورتهای مختلفی که گذشت - و گفتیم مفهوم آن نفی وجوب است نه نفی جواز.

ثانیاً: اگر امر آیه استحبابی هم باشد آیه می فرماید پس از پاک شدن وطی در قبل مستحب است. مفهوم آن این است که وطی در دبر مستحب نیست پس دلالت بر عدم جواز آن نمی کند.

ثالثاً: آیه شریفه، فقط ناظر به احکام حائض بماهی حائض و غایت آن احکام است و مفهوم آن این است که حائض نسبت به وطی در دبر حکم خاصی ندارد و وطی در دبر می تواند در همه حالات - طهر و حیض - حرام باشد و می تواند همیشه حلال باشد.

رابعاً: مفهوم کلی داشتن آیه شریفه مبتنی بر مفهوم داشتن لقب است که مبنای باطلی است.

«* و السلام *»

ص: ۱۰۹۸

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

بحث ما در آیات مورد استناد مجوّزین و محرمین وطی در دبر بود. در این جلسه به بررسی روایات مربوطه می پردازیم و چون در این روایات اشاراتی به آیات قرآن شده است، ضمن آن، بحث در مورد آیات را تکمیل می نماییم.

بررسی روایات در جواز یا عدم جواز وطی در دبر

الف) صحیحه صفوان:

اشاره

(۱)

«يقول قلت للرضا عليه السلام ان رجلاً من موالیک امرنی ان اسألك عن مسأله و فهابک استحیا منك أن یسألك عنها. قال: و ما هی ؟ قال: قلت: الرجل یأتی امرأته فی دبرها؟ قال:

نعم، ذلك له. قلت: و أنت تفعل ذلك ؟ قال: لا، انا لا نفعل ذلك».

(۱) بررسی دلالت روایت

دلالت صحیحه فوق بر جواز روشن است. فقط کسانی خواسته اند از ذیل روایت (انا لا نفعل ذلك) استفاده کراهت نمایند. مشابه این صحیحه روایت دیگری نیز هست که در کتب روایی مثل جامع الاحادیث ذکر نشده ولی فاضل مقداد در تنقیح آن را آورده است که به دلیل استفاده کراهت از آن، به نقل آن می پردازیم:

ص: ۱۰۹۹

۱- (۱) گاهی از این روایت به صحیحه علی بن حکم تعبیر شده است که تعبیر درستی نیست و خلاف اصطلاح است زیرا علی بن حکم راوی از صفوان است. (وسائل الشیعه - باب ۷۳ از ابواب مقدمات نکاح - حدیث اول)

(۲) نقد استدلال فوق بر کراهت

به نظر می رسد که یک چنین تعبیراتی شاهد بر کراهت نباشد. اگر چنین گفته بود که کسی این کار را نکند، ممکن بود دلیل بر کراهت باشد. ولی تعبیر مذکور در روایت بیشتر جنبه شخصی دارد. خصوصاً اگر مواردی باشد که خلاف شئون متعارف و بر خلاف شخصیت اجتماعی گوینده باشد. لذا اگر گفت که ما چنین نمی کنیم، نهی کلی استفاده نمی شود. مثلاً اگر شخصی از مرجع تقلید بپرسد: آیا موتور سواری جایز است؟ جواب می دهد: جایز است. اما اگر بپرسد: آیا شما هم این کار را انجام می دهید؟ طبعاً پاسخ خواهد داد: «ما این کار را انجام نمی دهیم».

چون خلاف شئون است. و حتی اگر بگوید: «ما خانواده و نزدیکان خود را هم اجازه نمی دهیم» باز دلیل منع کلی نیست، بلکه جنبه شخصی و حفظ شئون را دارد (۲) لذا به طور کلی می توان گفت امری که خارجاً قبیح و خلاف شئون و حیثیت باشد خصوصاً در محیط عامه اگر آن را حرام بدانند، احتراز امام از انجام آن عمل و حتی منع نزدیکان و اصحاب خود از انجام آن، دلیل کراهت نیست و بعلاوه بنحو عموم افراد را منع نکرده است و فقط کسانی از نزدیکان و اصحاب را که شئون و

ص: ۱۱۰

۱- (۱) تنقیح - فاضل مقداد ج ۳، ص ۲۴ و مشابه همین روایت را محقق کرکی در جامع المقاصد ج ۱۲ ص ۵۰۱ نقل کرده است.

۲- (۲) شبیه مطلب فوق را صاحب حدائق در مسئله متعه (حدائق ج ۲۴ ص ۱۲۰) آورده است. و روی فی الکافی عن علی - و المراد به علی بن ابراهیم الذی هو أحد مشایخه - رفعه «قال: سأل أبو حنیفه ابا جعفر محمد بن النعمان صاحب الطاق، فقال له: یا أبا جعفر ما تقول فی المتعه أ تزعم أنها حلال؟ قال: نعم، قال: فما یمنعک أن تأمر نساءک أن یتمتعن و یکتسبن علیک؟ فقال له أبو جعفر: لیس کل الصنعات یرغب فیها و ان کانت حلالاً، و للناس أقدار و مراتب، یرفعون أقدارهم، و لکن ما تقول یا أبا حنیفه فی النبیذ أ تزعم أنه حلال؟ فقال: نعم، قال: فما یمنعک أن تقعد نساءک فی الحوانیت تباذات فیکتسبن علیک؟ فقال أبو حنیفه: واحده بواحدة و سهمک أنفذ (الکافی ج ۵، ص ۴۵۰، ح ۸)

حیثی‌شان همان شأن و حیثیت امام است، منع شده اند.

(ب) صحیحہ ابن یقظین:

اشاره

«احمد بن محمد بن عیسی عن الحسن (الحسن) بن علی بن یقظین (یا موسی بن عبد الملک عن رجل) قال سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن اتيان الرجل المرأة من خلفها. فقال: أحلتها آية من كتاب الله عز وجل قول لوط (عليه السلام) (هُؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ) وقد علم انهم لا يريدون الفرج...» (۱).

(۱) بررسی سند روایت

این روایت در بسیاری از کتب استدلالی به عنوان مرسله عبد الملک ذکر شده است. در حالی که روایت مسنده و حتی صحیح است. چون احمد بن محمد بن عیسی این روایت را بدو طریق از حضرت رضا نقل می کند: یکی به طریق ابن یقظین که بنا به اختلاف نسخ یا حسین بن علی بن یقظین است و یا حسن بن علی بن یقظین که هر دو ثقه اند. ابن یقظین مستقیماً از حضرت رضا نقل می کند. در تفسیر عیاشی نیز همین طریق آمده است. طریق دوم از موسی بن عبد الملک است که او از رجلی نقل کرده است و لذا این طریق مرسله است. البته احتمال قوی هست که این دو طریق، یکی باشد و آن رجل همان ابن یقظین باشد که موسی بن عبد الملک هم از او نقل نموده و احمد بن محمد بن عیسی نیز بلا واسطه از او در طریق اول نقل کرده است، چون بسیار مستبعد است که یک سؤال به تعبیر واحد و با جوابی به همان تعبیر، توسط دو شخص مختلف پرسیده شده باشد. بهر حال بدلیل طریق اول، روایت صحیح است و مرسل بودن طریق دوم ضرری نمی رساند.

(۲) بررسی دلالت روایت

در اینجا چون حضرت به آیه استدلال کرده اند وجه دلالت آیه بر مطلب نیز

ص: ۱۱۰۱

اما اگر این روایت نبود، در استدلال به آیه مشکله ای وجود داشت (۱) و آن این است که چگونه حکمی را که پیامبری در شرایع گذشته برای قوم خود بیان نموده است، به شرایع بعدی تسری دهیم و از حکم شریعت سابق حکم شرایع بعدی و شریعت خاتم را استفاده نمائیم؟ در اینجا تقریب های مختلفی شده است:

تقریب اول: (صاحب حدائق ره)

این تقریب ظاهراً از صاحب حدائق است. ایشان می فرماید: 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 آن حکم نسخ شده باشد و این نکته از همین روایت استفاده می شود.

تقریب دوم: (علامه طباطبائی ره)

مرحوم آقای طباطبائی هم بیانی دارند که هر جایی که در قرآن نقل مطلبی شده است و سپس قرآن آن مطلب را ردّ نکرده باشد، این خود دلیل امضا است. ایشان این مبنا را در موارد مختلف پیاده کرده اند. مثلاً وقتی قرآن سخنان مشرکین را نقل می کند، بلافاصله پس از آن می فرماید: «سبحان الله» که این تنزیه دلیل ردّ آن مطلب است. اما وقتی از قول پیامبران مطلبی نقل می شود، هیچ تخطئه و ایرادی بدان مطلب وارد نمی نماید. لذا این دلیل امضای آن مطالب است. ممکن است کسی به این بیان، حکم قوم لوط را در شریعت پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز جاری بداند.

ص: ۱۱۰۲

۱- (۱) غیر از اشکالی که قبلاً در بحث از آیه مطرح کردیم که ممکن است مراد لوط اطفای شهوت باشد. این تقریب بر فرض آن است که مراد لوط، اتیان النساء از دبر باشد به جای مردان و طبعاً در قوم لوط این عمل جایز بوده باشد. البته روایت مذکور در متن، اشکال را مرتفع می سازد و مراد لوط همان اتیان النساء فی ادبارهن به جای اتیان الرجال است.

تقریب دوم در مطلب مورد بحث ما کافی نیست، چون ممکن است گفته شود این امضا مربوط به زمینه خود می باشد و در زمان خودش صحیح است و لذا نمی توان حکم زمانهای بعدی و شرایع لاحق را از آن استفاده نمود. لذا در بحث ما حرف لوط برای قوم خودش و در زمان و زمینه خود او درست و صحیح بوده است ولی ممکن است مختص قوم او باشد و در شرایع بعدی درست نباشد.

تقریب سوم از استاد مدّ ظلّه:

ممکن است گفته شود در شرایع کلیّاتی هست که احکام ثابت است و لذا نسخ شدنی نیست. مثل ازدواج با محارم یا احکام مربوط به حقوق مردم یا احکام میان زن و شوهر که بعید است تفاوتی از این جهت میان شرایع وجود داشته باشد.

همچنین مثل شرب خمر که گفته اند تمام شرایع آن را تحریم کرده اند. لذا احکامی هست که بعید است زمان و مکان تأثیری در آنها داشته باشد. ولی ذهن در بعضی از عبادات ابایی ندارد که بحسب ازمنه تغییر کرده باشند. ولی بسیار بعید است که مرد در شرایع سابق ولایت تام و تمام بر زن داشته باشد ولی در شریعت سمحّه سهله تضییقی از این ناحیه بر مرد شده باشد (۱).

نکته: به مضمون این روایت، روایات دیگری نیز هست که به آیات دیگری از قرآن در مورد قوم لوط استدلال کرده است. در این موارد احتمال هست که اصل روایت یکی بوده است، منتهی راوی، اصل استدلال حضرت به آیه قرآن مربوط به قوم لوط را در خاطر داشته و خود آیه را فراموش کرده باشد و لذا در هر نقلی یکی از آیات قرآن در این زمینه را بیان کرده باشد. و الله العالم

ص: ۱۱۰۳

۱- (۱) تقریبی دیگر مبتنی بر استصحاب احکام شرایع سابق هم شده است که محل تأمل است. ما چون اساساً استصحاب را در شبهات حکمیه جاری نمی دانیم، از تعرض بدان صرف نظر کردیم.

«محمد بن مسعود العیاشی عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سمعت ابا عبد الله (علیه السلام) و ذکر عنده اتیان النساء فی ادبارهن. فقال: ما اعلم آیه فی القرآن احلّت ذلك الا واحده» **«إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ» (آیه ۱)**

در مجموع و با عنایت به این روایت معلوم می گردد که لوط (علیه السلام) به قوم خود فرموده است: آنچه شما از مردان می خواهید با زنان نیز تأمین می شود. و لذا استدلال به این آیات از قرآن نیز به ضمیمه این روایات تمام خواهد بود. چون در این روایات یکی صحیح است و ما بقی مؤید.

(ج) موثقه عبد الله بن أبي يعفور:

اشاره

«احمد بن محمد بن عیسی عن علی بن اسباط عن محمد بن عمران عن عبد الله بن أبي يعفور قال سألت ابا عبد الله علیه السلام عن الرجل يأتي المرأة في دبرها؟ قال: لا بأس اذا رضيت. قلت: فأين قول الله عزّ وجل «فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» قال: هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث امركم الله، ان الله تعالى يقول: «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» **(۲)**

(۱) بررسی سند روایت

این روایت فقط از ناحیه علی بن اسباط محل اشکال است که فطحی شده و معلوم نیست این انحراف تا آخر عمرش ادامه داشته یا مستبصر شده است. در هر حال اگر هم فطحی بوده، ثقه بوده است. نجاشی می گوید او از این انحراف عدول کرده و نقل می کند که به حضرت جواد مراجعه کرده و حضرت فطحیت را تخطئه کردند و او عدول کرده است. بهر حال کسانی معتقدند تا آخر عمر منحرف بوده است. در هر حال چون محتمل است که روایت را در غیر ایام انحراف نقل کرده

ص: ۱۱۰۴

۱- (۱) وسائل الشیعه باب ۷۳ ابواب مقدمات نکاح - حدیث ۱۲.

۲- (۲) وسائل، باب ۷۳ از ابواب مقدمات نکاح - حدیث ۲.

باشد، این روایت حکم موثق دارد. البته بعضی گفته اند اگر ثقه ای منحرف مطلبی نقل کرد و بعد مستبصر شد و در روایاتی که قبلاً نقل کرده بود، تشکیک نکرد علامت امضای آن نقل های سابق است. پس اگر ثابت شود که علی بن اسباط به مذهب حق عدول کرده است، روایات او - حتی اگر روایاتی که در زمان انحراف نقل کرده و بعداً در صحت آنها تشکیک نکرده است - صحیح خواهد بود.

این مبنا محل تأمل و اشکال است و باید در جای خود بررسی شود. بهر حال چون علی بن اسباط ثقه است، این روایت موثق خواهد بود.

(۲) دلالت روایت

دلالت روایت بر جواز وطی در دبر (اذا رضیت) روشن است، تفصیل بیشتر معنای روایت را به جلسات بعد واگذار می کنیم.

(د) موثق ای دیگر از عبد الله بن اُبی یغفور:

«احمد بن محمد بن عیسی عن معاویه بن حکیم عن احمد بن محمد عن حماد بن عثمان عن عبد الله بن اُبی یغفور قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يأتي المرأة في دبرها؟ قال: لا بأس به»^(۱)

در این طریق هم اشکالی نیست. فقط در مورد معاویه بن حکیم اختلاف شده است که آیا فطحنی بوده است یا نه؟ البته در وثاقت او تردیدی نیست احمد بن محمد هم بزنطی است، نتیجه آنکه این طریق هم موثق است. البته به احتمال قوی این روایت و روایت قبلی، روایت واحد است که تقطیع شده است.

(ه) روایت حماد بن عثمان:

اشاره

«احمد بن محمد بن عیسی عن ابن فضال عن الحسن بن الجهم عن حماد بن عثمان قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) و اخبرني من سأله عن الرجل يأتي المرأة في ذلك الموضع و في البيت

ص: ۱۱۰۵

جماعه. فقال لی و رفع صوته: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): من كلف مملوكه ما لا يطيق فليعنه (فليعه) ثم نظر في وجه اهل البيت ثم اصغى الي فقال: لا بأس به (۱).

(۱) بررسی سند روایت

سند این روایت، در بعضی از نسخ تهذیب به جای «او»، «واو» آمده است. اگر ما مطمئن می شدیم که نسخه «واو» صحیح است، روایت را موثق می دانستیم چون روایت دو طریق پیدا می کرد که یکی به حماد بن عثمان منتهی می شد و طریق دیگر به شخصی که معلوم نیست (اخبرنی من سألہ) و مرسله می گردید و ارسال، ضرری به موثق بودن نمی رساند. (چون ابن فضال فطحی و ثقه است لذا از طریق حماد بن عثمان موثق می شود). اما چون در نسخه تهذیب چاپی و استبصار چاپی «او» آمده است، لذا معلوم نیست کدام درست است و چون نتیجه تابع احسن مقدمات است، روایت از اعتبار ساقط است. البته اگر تردید از حماد بن عثمان بود طبق مبنای اعتبار روایات اصحاب اجماع، می توانستیم سند روایت را معتبر بدانیم ولی اینجا معلوم نیست که تردید فوق در سند از خود حماد بن عثمان است یا از حسن بن جهم بلکه بعید است تردید از حماد بن عثمان باشد زیرا با تفصیلی که وی روایت را نقل کرده مستبعد است که نداند آیا خود او از امام شنیده یا کسی برای وی نقل کرده است؟

اما بر مبنای ما که این مطلب را قبول نداریم، روایت معتبر نخواهد بود.

(۲) بررسی دلالت روایت

صاحب حدائق از این روایت و اینکه امام قسمتی از مطلب را بلند فرموده اند و سپس حکم نهایی را به آرامی بیان کرده اند، چنین نتیجه گرفته است که جوّ روایت، جوّ تقیه بوده و این روایت با توجه به محیط عامّه اگر نهی کرده باشد، امری طبیعی

ص: ۱۱۰۶

۱- (۱) وسائل الشیعه، باب ۷۳ از ابواب مقدمات نکاح - حدیث چهارم، البته در جامع الأحادیث ج ۲، ص ۲۱۷ «مملوک» به اشتباه «مملوک» نقل شده است.

است. چون نقل آن سخن از پیامبر با صدای بلند موجب شده است که عموم حاضرین فکر کنند که حضرت با کلام پیامبر جواب سائل را داده است که گویی این کار، خلاف است و نباید بشود و آنگاه جواب واقعی (لا بأس به) را به آرامی فرموده است. لذا جوّ تقیّه بوده است. و اگر روایتی در این جو صادر شود و ندانیم که تقیّه ای است یا خیر؟ اصلی به نام «أصالة عدم التقیّه» نداریم که روایات مشکوک را بر آن حمل کنیم. بهر حال، چون سند روایت را معتبر نمی دانیم، نمی توانیم بر تقیّه ای بودن جوّ بدان تمسک کنیم و روایات دیگر را از اعتبار بیندازیم.

(و) مرسله حفص بن سوجه:

اشاره

«الحسین بن سعید عن ابن ابی عمیر عن حفص بن سوجه عن اخبیره قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن رجل يأتي امرأته من خلفها قال: هو أحد المأتین فيه الغسل(۱)»

(۱) بررسی سند روایت

این روایت بر مبنای مشهور، یعنی اعتبار روایات اصحاب اجماع، بدلیل ابن ابی عمیر معتبر است. البته ما بنا به شهادت شیخ طوسی در عده مشایخ بلا واسطه ابن ابی عمیر را امامی عادل می دانیم ولی اینجا چون «عن اخبیره» بعد از حفص بن سوجه واقع شده و واسطه خورده است، نمی توانیم آن را صحیحه بدانیم.

(۲) بررسی دلالت روایت

اگر ذیل روایت نبود و فقط گفته بود هو احد المأتین(۲) ممکن بود، حمل شود بر آن مطلبی که یهود معتقد بودند و دخول در فرج را از پشت حرام می دانستند و تعبیر «یأتی اهلہ من خلفها» قابل حمل بر این معنا بود و لذا روایت در صدد نفی عقیده یهود بوده است که هم از طریق دبر و هم قبل، وطی در فرج جایز است. لذا دلالتی بر

ص: ۱۱۰۷

۱- (۱) وسائل باب ۷۳ از ابواب مقدمات نکاح، حدیث ۷.

۲- (۲) المأتی یعنی الوجه الذی یؤتی منه.

اما چون در ذیل روایت فرموده است «فیه الغسل» متعین می گردد که مراد وطی در دبر است زیرا هیچ کس احتمال نداده است که جماع در قُبُل به طریقی که یهود حرام می دانستند، ممکن است غسل نداشته باشد تا روایت در صدد نفی آن و اثبات غسل باشد. اما این احتمال بوده است که چه بسا وطی در دبر موجب غسل نباشد و شیخ طوسی در تهذیب (و شاید استبصار) تمایل به عدم وجوب غسل دارد. ایشان روایت نافی غسل و روایات مثبت غسل را حمل بر تقیه کرده است.

خلاصه آنکه کیفیت مباشرت در اثبات غسل دخالتی ندارد و آنچه توهم شده و جای سؤال داشته و مورد اختلاف بوده، محل اتیان است که آیا وطی در دبر هم غسل دارد یا نه ؟ که حضرت فرموده اند «فیه الغسل» همانطوری که در مورد بهیمه بسیاری گفته اند که حرام است ولی غسل ندارد و یا در مورد غلام نیز همین طور گفته اند. لذا جای سؤال داشته که حضرت هم حکم به جواز و هم وجوب غسل داده اند. بهر حال اگر در سند روایت تردیدی نداشته باشیم، دلالت آن تمام است.

«* و السلام*»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه قبل بررسی روایاتی را که بر جواز وطی در دبر دلالت می کرد، آغاز کردیم، در این جلسه به بررسی چند روایت دیگر (روایت یونس بن عمار - مرسله علی بن الحکم - مرسله ابن ابی یعفور) پرداخته و نیز با اشاره به روایات باب حیض از جواز وطی در دبر در باب حیض، جواز این عمل را در حال عادی نتیجه می گیریم، در ادامه به نقل صحیحہ عمر بن خلاد که دلیل بر حرمت دانسته شده و کیفیت جمع بین آن و بین سایر روایات پرداخته، درباره این ضابطه که «دو خبر متعارض در صورتی دارای جمع عرفی هستند که اگر متصل به هم باشند، یکی قرینه بر دیگری تلقی شده» بحث کرده ناتمامی آن را اثبات می کنیم، در ادامه درباره نسبت روایات مجوزه با آیه قرآن سخن گفته و نیز به بررسی نقلهای مختلف روایت ابن ابی یعفور پرداخته و خواهیم گفت که نمی توان قید «اذا رضیت» را که تنها در یکی از این نقلها آمده، معتبر دانست.

الف) روایت یونس بن عمار:

۱) متن روایت

«محمد بن احمد بن یحیی عن أبي اسحاق عن عثمان بن عيسى عن يونس بن عمار قال قلت لأبي عبد الله أو لأبي الحسن عليه السلام: انی ربما أتیت الجاریه من خلفها - یعنی دبرها - و نذرت فجعلت علی نفسی ان عدت الی امرأه هکذا فعلى صدقه درهم و قد ثقل ذلک علیّ. قال لیس علیک شیء و ذلک لک(۱)»

ص: ۱۱۰۹

۱- (۱) وسائل ۲۵۲۶۶/۱۴۷:۲۰ (باب ۷۳ از ابواب مقدمات النکاح/ ح * ۸، جامع احادیث الشیعه ۶۸۷/۲۱۷:۲۰، باب ۲۸ از ابواب مباشرة النساء/ ح ۱۱.

در سند روایت ابو اسحاق واقع شده که مراد از آن، ابراهیم بن هاشم قمی است که محمد بن احمد بن یحیی فراوان از وی روایت دارد، و گاه از وی به کنیه ابو اسحاق یا ابو اسحاق ابراهیم بن هاشم (۱) روایت می کند، و ابو اسحاق از عثمان بن عیسی بسیار روایت می کند. در وثاقت و جلالت ابراهیم بن هاشم بحثی نیست.

عثمان بن عیسی ثقه است ولی از رؤسای واقفه بوده و برخی عدول او را از مذهب وقف نقل کرده اند، و به هر حال چون زمان نقل ابراهیم بن هاشم از وی معلوم نیست و ممکن است در زمان وقف، روایت را از او شنیده باشد، روایات وی در حکم موثقه است، زیرا نتیجه تابع اخسّ مقدمتین است و با احتمال واقفی بودن راوی، روایت موثقه بشمار می رود نه صحیح.

البته اگر عدول وی از مذهب وقف ثابت می گردید، ممکن بود با تقریبی صحت روایت وی را اثبات کنیم، تقریب این است که کسی که از وقف - مثلاً - عدول می کند و به مذهب حق می پیوندد، اگر در روایاتی که سابقاً در زمان انحراف خود روایت کرده، اشکالی می دید، می بایست آنها را رد می کرد، و از عدم رد وی، امضای روایات سابق استفاده می شود. در نتیجه کأنه روایت سابق را در زمان امامی بودن هم نقل کرده است.

ولی در این تقریب اشکالی است که الآن مجال ذکر آن نیست، و به هر حال اصل عدول عثمان بن عیسی از مذهب وقف هم ثابت نیست. بنابراین، تقریب بالا، بر فرض صحت، موضوع ندارد.

تنها اشکالی که در سند باقی می ماند، درباره یونس بن عمار است که مرحوم

ص: ۱۱۱۰

آقای خوئی ره ظاهراً از این جهت، روایت را معتبر نمی دانند ولی، برای اثبات وثاقت یونس بن عمار از چند راه می توان یاری جست:

راه اول: روایه ابن اُبی عمیر از وی، ما مشایخ ابن اُبی عمیر را ثقه می دانیم.

راه دوم: روایت بزرگانی چون عثمان بن عیسی، یونس بن عبد الرحمن که مؤید وثاقت یونس بن عمار است.

راه سوم: عبارت نجاشی در ترجمه اسحاق بن عمار برادر یونس بن عمار، نجاشی در ترجمه اسحاق بن عمار می نویسد: «شیخ من اصحابنا ثقه و اخوته یونس و یوسف و قیس و اسماعیل و هو فی بیت کبیر من الشیعه» از دو قطعه این عبارت می شود در این بحث استفاده کرد: یکی عبارت آخر که بزرگی بیت اسحاق بن عمار مشعر به وثاقت و اعتبار وی است، و دیگری از صدر عبارت، در توضیح این عبارت توجه به نکته ای ضروری است که نجاشی عطف بر ضمیر مرفوع متصل را بدون فاصله هم جایز می داند، مثلاً- در برخی تراجم گفته است «ثقه و اخواه ایضاً» یا «کان وجهاً من وجوه اصحابنا و ابوه و عمومته و...» در عبارت فوق هم بعید نیست که «و اخوته» عطف بر ضمیر مستتر در ثقه باشد^(۱)، بنابراین توثیق نجاشی نسبت به یونس بن عمار هم استفاده می گردد.

با توجه به آنچه گفته شد در وثاقت یونس بن عمار تردیدی بر جای نمی ماند، بنابراین روایت در حکم موثقه است.

۳) بحث متنی (نقل و بررسی کلام مرحوم آقای خوئی ره)

مرحوم آقای خوئی در اینجا می فرماید که این روایت - صرف نظر از ضعف سند - از جهت متن، مقطوع البطلان است، زیرا وطی در دبر لا اقل مکروه است، و ترک مکروه راجح است، پس وجهی ندارد که نذر منعقد نشود.

ولی کلام ایشان از چند جهت ناتمام است:

اولاً: معلوم نیست که روایت به لفظ «نذرت» باشد، چون در اینجا اختلاف نسخه وجود دارد، در تهذیب به لفظ «نذرت»^(۲) می باشد، ولی در استبصار عبارت متن به

ص: ۱۱۱۱

۱- (۱) بنگرید قاموس الرجال ۳۵: ۱

۲- (۲) التهذیب ۵۰/۴۶۰: ۷

جای این کلمه «تفرزت» (۱) است. و در حاشیه از برخی نسخ: «تفرزت» - با قاف - نقل کرده که می تواند صحیح باشد، در صحاح آمده: «التفرز: التنطس و التباعد من الدنس» بنابراین معنای عبارت این می شود که من از این کار پلید کناره گرفتم (۲) ، و در نتیجه با خودم تعهد کردم که این کار را نکنم و همین امر منشأ سؤال شده است، زیرا نفس گفتن «علی کذا» این تردید را ایجاد می کند که این تعهد لازم الوفا است یا خیر؟ و از همین جهت در روایت تأکید نشده که حتماً باید «لله علی» گفته شود تا عمل به آن کار لازم گردد (۳).

ثانیاً: اگر نسخه «نذرت» هم صحیح باشد، معلوم نیست که مراد، نذر مصطلح شرعی باشد که کاری را برای خدا قرار داده باشد، بلکه ممکن است به همان معنای لغوی نذر که مطلق تعهد است، باشد که در نتیجه اثری بر آن بار نمی شود (۴).

ثالثاً: کراهت وطی در دبر چندان مسلم نیست، بلکه سید مرتضی دعوای اجماع بر عدم حرمت و عدم کراهت نموده - چنانچه گذشت - و ممکن است در

ص: ۱۱۱۲

۱- (۱) (توضیح بیشتر) کلمه تفرز از باب تفعل نیامده، ولی استفزاز به معنای استخفاف آمده که می تواند معنای صحیحی در این روایت داشته باشد، یعنی من این کار را پست شمردم.

۲- (۲) (توضیح بیشتر) واژه ای دیگر در اینجا محتمل می نماید که در نسخ موجود دیده نشده ولی از جهت معنایی بسیار مناسب است، شاید این واژه «تقدرت» یا «قدرت» باشد، در صحاح می گوید: قَدَرْتُ الشَّيْءَ بالكسر و تقدرته و استقدرته اذا كرهته

۳- (۳) (توضیح بیشتر) در وسائل بابی را در آغاز کتاب النذر گشوده است با عنوان: «باب انه لا ينعقد النذر حتى يقول: لله علی كذا و...» روایات چندی در ذیل آورده از جمله روایت منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام: اذا قال الرجل: علی المشی الی بیت الله... فلیس بشیء حتی یقول لله علی المشی الی بیته (وسائل ۲۳: ۲۹۳)

۴- (۴) (توضیح بیشتر) از روایات در کتاب النذر وسائل استفاده می گردد که در صدق نذر، افزودن قید «لله علی» شرط نیست، بلکه این قید شرط لزوم عمل است نه شرط اصل تحقق نذر است، مثلاً در روایت أبی الصباح الکتانی آمده: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قال: علی نذر قال لیس بشیء حتی یسمی لله صیاماً أو صدقه... (وسائل ۲۳: ۲۹۳ و نیز ۵/۲۹۷)

ادله ای که بر کراهت این کار ذکر شده، خدشه نمود. و این امر وابسته به کیفیت جمع بین ادله متعارضه در این باب است. توضیح اندکی در این باره در ادامه خواهیم داد، و تفصیل بحث را به جلسات آینده وامی نهیم.

(۴) توضیح در باره ادله کراهت

در باره کراهت این کار چند دلیل می توان مطرح کرد:

دلیل اول: «انا لا نفعل ذلک» در صحیحۀ صفوان (۱) و نیز مرفوعۀ ابن ابی یعفور (۲) متضمن نهی حضرت نسبت به اهل و خواص اصحاب خود «ما احب ان تفعله»، که در جلسه گذشته گفتیم که این دلیل ناتمام است (همچنان که صاحب حدائق هم اشاره کرده) و دلیل بر حرمت ذاتی عمومی نمی کند، چون قضیه، قضیه شخصی است و می تواند منشأ نهی و ترک این کار، لطمه حیثیتی باشد که از این کار به انسان می خورد، چون در عرف آن زمان این کار ناپسندیده بوده از افراد با شرافت سر نمی زده است، بخصوص با توجه به مبتلا بودن اصحاب ائمه با عامه مسئله حادثتر می گردد، چون مشهور عامه این کار را حرام می دانستند، چه بسا ارتکاب این عمل باعث تمسخر عامه شده و اذیت و آزار آنها را در پی داشته، بلکه ممکن بوده مسئله شکایت به دادگاه هم مطرح شود که باعث آبروریزی می گردد، در زمان کنونی هم شنیده شده که شکایتی از این موضوع در دادگاهها از سوی زنان طرح می شود، ممکن است در آن زمان هم همین مسائل اتفاق می افتاده و مشکله ایجاد می کرده است، خلاصه از این گونه خطابات شخصی نمی توان کراهت ذاتی آن هم به نحو عموم استفاده کرد.

بعلاوه در مورد نقل ابن ابی یعفور می توان گفت:

اولاً: این نقل مرسله است و از جهت سندی معتبر نیست (۳).

ص: ۱۱۱۳

۱- (۱) وسائل ۲۵۲۵۹/۱۴۵/۲۰ باب ۷۳ از ابواب مقدمات نکاح حدیث ۱

۲- (۲) وسائل ۲۵۲۶۴/۱۴۷/۲ باب ۷۳ از ابواب مقدمات نکاح حدیث ۶

۳- (۳) (توضیح بیشتر) بخصوص با عنایت به این نکته که این ذیل در هیچ یک از نقلهای دیگر روایت ابن ابی یعفور نیامده، چون روایت ابن ابی یعفور چهار نقل دارد و تنها در یکی از این نقلها این ذیل آمده است که آن هم مرفوعه است، درباره نقلهای روایت ابن ابی یعفور در کلام استاد - مدّ ظلّه - توضیح بیشتری خواهد آمد.

ثانیاً: خطاب شخصی است و از آن حکم عمومی استفاده نمی شود. ابن ابی یعفور خود از خواص اصحاب امام علیه السلام می باشد و شخصیتی در میان طائفه داشته (۱) و به طور طبیعی امام علیه السلام این گونه افراد را نهی می کرده است.

بنابراین کراهت وطی در دبر چندان مسلم نیست تا دلیل قطعی بر انعقاد نذر به ترک آن تلقی شده، روایت یونس بن عمار را مقطوع البطلان بگرداند.

دلیل دوم: جمع عرفی بین ادله ناهیه و ادله مجوز به وسیله حمل ادله ناهیه بر کراهت می باشد، ولی ممکن است چنین جمع عرفی پذیرفته نباشد و بلکه مثلاً روایات ناهیه حمل بر تقیه گردد که بررسی آن را در جلسات آینده خواهیم آورد.

صاحب حدائق هم این اشکال را طرح می کند که اگر ما ادله ناهیه را حمل به تقیه کنیم، دیگر چه دلیلی بر کراهت بر جای خواهد ماند؟ (۲) و سپس خود به مرفوعه ابن ابی عمیر تمسک می کند.

دلیل سوم: اجماع بر مبغوضیت وطی در دبر

ولی به نظر می رسد که چنین اجماعی در مسئله نباشد. بلکه ظاهر کلام سید مرتضی 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 می کند و اجماع بر مبغوضیت را ابطال می نماید.

ص: ۱۱۱۴

۱- (۱) (توضیح بیشتر) ابن ابی یعفور را نجاشی با تعبیر «ثقه، ثقه جلیل فی اصحابنا، کریم علی ابی عبد الله علیه السلام» ستوده است، وی از حواری امام باقر و امام صادق علیه السلام شمرده شده در روایتی درباره وی از امام صادق علیه السلام نقل شده: ما وجدت احداً یقبل وصیتی و یطیع امری الا عبد الله بن ابی یعفور، در روایت دیگری از آن حضرت می خوانیم: ما وجدت احداً أخذ بقولی و اطاع امری و هذا حذو اصحاب آبائی غیر رجلین رحمهما الله: عبد الله بن ابی یعفور و حرمان بن أعین، اما أنّهما مؤمنان خالصان من شیعتنا...، درجه فرمان پذیری ابن ابی یعفور از روایت دیگری در رجال کشی فهمیده می شود (رجال نجاشی: ۵۵۶/۲۱۳) رجال کشی ۲۰/۱۰، ۴۵۳/۲۴۶، ۳۱۳/۱۸۰، ۴۶۲/۲۴۹ و نیز ۴۶۱/۲۴۸، ۴۶۳/۲۴۹ و ۴۶۴

۲- (۲) حدائق ۸۵:۲۳ (توضیح بیشتر) دلیل دوم با دلیل اول در نتیجه متفاوت است، اگر دلیل دوم تمام باشد روایات ناهیه بر کراهت شدید حمل می گردد نه بر اصل کراهت، زیرا بدون کراهت شدید، نهی از عمل و اطلاق حرام بودن بر کار چندان زینده نیست، ولی دلیل اول، اصل کراهت را ثابت می کند، از این رو صاحب حدائق در اثبات کراهت شدید اشکال می کند ولی با تمسک به دلیل اول، اصل کراهت را می پذیرد.

برخی از دوستان اشکال دیگری را مطرح می کردند که در روایت یونس بن عمار آمده «و قد ثقل ذلک علی»، از این تعبیر استفاده می شود که مسئله برای او حرجی بوده، وقتی این کار حرجی شد، به طور طبیعی با عنایت به ادله نفی حرج می توان عدم انعقاد نذر را توجیه کرد.

ولی این اشکال وارد نیست، زیرا هر چند حرج رافع بسیاری از احکام است ولی از روایات استفاده می گردد که رافع لزوم وفای به نذر نیست، بلکه اگر کسی امر حرجی را نذر کند، واجب الوفا است، مثلاً در روایات نذر احرام، این روایت وجود دارد: «عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول لو أن عبداً أنعم الله عليه نعمة أو ابتلاه بليه فعافاه من تلك البليه فجعل على نفسه أن يحرم بخراسان كان عليه أن يتم (۱)»

در زمان سابق از خراسان تا مکه چند ماه طول می کشیده است و مُحرم بودن در این مدت از مصادیق روشن حرج است، ولی در این روایت بر لزوم عمل بدان تأکید شده، شارع مقدس می فرماید اگر خود شخص اقدام به حرج کند و آن را تعهد کند، باید به تعهد خود عمل کند، البته اگر نفس عمل ذاتاً مرجوح باشد، مسئله دیگری است ولی اگر سایر شرایط نذر موجود باشد حرجی بودن مانع از لزوم عمل به نذر نمی گردد. نظیر این کلام را علما در باب ضرر هم گفته اند که اگر کسی با علم و عمد دست به معامله ای بزند که ضرری است دیگر خیار فسخ وجود ندارد چون خود مکلف با اختیار خود اقدام به ضرر کرده است. (۲)

ص: ۱۱۱۵

۱- (۱) وسائل ۱۱/۳۲۷/۱۴۹۳۰، باب ۱۳ از ابواب المواقیت از کتاب الحج، ح ۳

۲- (۲) (توضیح بیشتر کلام استاد - مَدَّ ظَلَهُ -) بعید نیست که این گونه موارد، اساساً، تخصیصاً از تحت عموم یا اطلاق ادله نفی حرج یا نفی ضرر بیرون باشد، و ظهور عرفی این ادله تنها حرج یا ضررهایی را شامل شود که مستقیماً توسط شارع بر مکلف اعمال شده باشد نه به تبع تعهد خود مکلف (در معامله یا غیر آن) شارع آن را الزام کرده باشد.

(۱) متن روایت

«محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن الحكم، عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا أتى الرجل المرأة في الدبر و هي صائمه لم ينقض صومها و ليس عليها غسل»^(۱)

(۲) توضیحی در باره روایت

در سند روایت «عن رجل» واقع است بنابراین روایت مرسله است و قابل استناد نیست، در تقریرات مرحوم آقای خوئی این عبارت ساقط شده ولی از توضیحی که در باره ضعف سند روایت داده اند، معلوم می گردد که این عبارت از قلم مقرر سقط شده است.

در متن روایت هم کلمه «لم ينقض» هم می تواند به صیغه معلوم قرائت شود که ضمیر مستتر در آن به «اتيان الرجل في الدبر» بازمی گردد و «صومها» مفعول آن خواهد بود، و هم می تواند به صیغه مجهول باشد و «صومها» نائب فاعل آن.

(۳) اشکال مرحوم آقای خوئی (قدس سره) و بررسی آن

مرحوم آقای خوئی علاوه بر اشکال ارسال، مضمون روایت را هم مقطوع البطلان می دانند زیرا احدی از مسلمین بدان قائل نیستند.

ولی این بیان ایشان درست نیست^(۲)، زیرا در خبر دو حکم ذکر شده: یکی عدم لزوم غسل و دیگری عدم بطلان صوم. در مورد عدم لزوم غسل هیچ گونه اجماعی در مسئله نیست، بلکه شیخ طوسی خود در تهذیبین به این مضمون فتوا داده است.

ص: ۱۱۱۶

۱- (۱) وسائل الشیعه ج ۱۴ باب ۷۳ از ابواب مقدمات نکاح - حدیث ۹.

۲- (۲) مرحوم آقای خوئی حافظه قوی داشته و بسیار پرکار بوده و مشاغل زیادی هم داشته اند، از آفات حافظه قوی این است که انسان به حافظه خود اعتماد می کند و کمتر مراجعه می کند و همین امر سبب وقوع اشتباهات می گردد.

ایشان در تهذیب (۱) 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 عن ابي عبد الله عليهم السلام را ذکر می کند: «إذا أتى الرجل المرأة في دبرها فلم ينزل فلا غسل عليهما، فان انزل فعليه الغسل ولا غسل عليهما»، همین روایت را نیز در استبصار به همراه چند روایت آورده و در ذیل آن روایت مرسله حفص بن سوجه عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل يأتي أهله من خلفها قال هو أحد المأتين فيه الغسل (۲) را غیر قابل قبول دانسته و بدان عمل نمی کند و احتمال تقیه را در مورد آن مطرح می سازد (۳).

در باره سایر کتابها فحوصی انجام نگرفت، زیرا همین مقدار در اثبات عدم اجماع در مسئله کفایت می کرد.

در مورد عدم بطلان صوم هم مسئله از قطعیات نیست، محقق در شرایع بطلان صوم را «علی الاظهر» دانسته، شیخ طوسی هم در مبسوط می گوید: «يجب القضاء و الكفاره بالجماع في الفرج، انزل أم لم تنزل، سواء كان قبلاً أم دبراً فرج امرأة أو غلام أو ميتة أو بهيمه و علی کل حال، علی الظاهر من المذهب و قد روی أنّ الوطی فی الدبر لا یوجب نقض الصوم الا اذا انزل معه و إنّ المفعول به لا- ینقض صومه بحال و الأحوط الاول (۴)» این عبارت از نوعی تردید در مسئله حکایت می کند. ابن ادریس می گوید: «لما وقفت علی کلامه (ای کلام الشیخ فی اثبات القضاء و الکفاره فی الوطی دبراً فی شهر رمضان) کثر تعجّبی و الذی دفع به الکفاره به یدفع القضاء، مع قوله لا نص لاصحابنا فيه» و إذا لم یکن فیہ نص مع قولهم «اسکتوا کما سکت الله» فقد کلفه القضاء من غیر دلیل و ای مذهب لنا یقتضی وجوب القضاء،

ص: ۱۱۱۷

۱- (۱) تهذیب ۱/۲۴: ۲۷ (توضیح بیشتر) این عبارت شرح کلام مفید در مقنعه است: «و الجنابه تكون بشیئين: احدهما انزال الماء الدافق... و الآخر بالجماع فی الفرج سواء انزل المجامع أم لم ينزل» از قید «فی الفرج» برمی آید که مفید هم قائل به این قول است.

۲- (۲) استبصار ۱/۱۱۲: ۴

۳- (۳) - (توضیح بیشتر) البته شیخ طوسی در کتاب الصوم تهذیب در ذیل مرسله علی بن الحکم آورده: «قال محمد بن الحسن هذا الخبر غیر معمول علیه و هو مقطوع الاسناد لا یعول علیه»، ولی ظاهراً مراد شیخ قطعه «لم ینقض صومها» می باشد که به بحث صوم مربوط است نه قطعه «لیس علیها غسل»، و بهر حال از عبارت اجماع بر عدم عمل به روایت استفاده نمی گردد.

۴- (۴) المبسوط فی فقه الامامیه ج ۱، ص ۲۷۰

پس اشکالی از ناحیه مقطوع البطلان بودن مضمون روایت در کار نیست، بلکه اشکال روایت تنها ارسال است، ولی روایت بر جواز وطی در دبر دلالت ندارد، و تقریب روشنی برای آن وجود ندارد مگر ادعا شود که جماع محرم قطعاً ناقض صوم است و از آنجا که در اینجا حکم به عدم نقض صوم شده کاشف از جواز عمل است، ولی اثبات این ادعا دشوار است، و روایت تنها به عنوان مؤیدی بر جواز می تواند تلقی گردد.

ج) سایر روایات مجوزه:

اشاره

یکی از ادله جواز وطی در دبر در حال عادی روایات بسیاری است که این کار را در حال حیض مجاز دانسته است.

۱) اصل استدلال به روایات باب حیض

این روایات مستفیض بوده و اطمینان به صدور برخی از آنها حاصل است و نیاز به مراجعه تفصیلی به سند آنها نیست، علاوه بر این که برخی از اسناد آنها صحیح است، چنانچه خواهد آمد، اگر وطی در دبر در حال حیض جایز باشد بی تردید بالاولویه و الإجماع در حال عادی هم جایز خواهد بود، زیرا هیچ کس قائل به این نیست که در حال عادی وطی در دبر حرام است ولی در حال حیض جایز می گردد.

ان قلت: نمی توان در مسئله اولویتی قائل شد، چه ممکن است وطی در دبر در حال عادی حرام باشد ولی در حال حیض چون زن از وطی در قبل محروم است، به عنوان بدل، وطی در دبر اجازه داده شده باشد.

قلت: این مطلب در جای خود صحیح است. ولی اجماع مسلم بین فریقین چنین است که در حال حیض امری که ذاتاً جایز نبوده، مجاز می گردد، خصوصاً با توجه به

ص: ۱۱۱۸

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 چیزی که مرد ذاتاً باید از آن اجتناب کند، در حال حیض مجاز گردد.

البته این روایات مجوزه باب حیض با روایات ناهیه در همان باب، متعارض است که می بایست حمل به کراهت یا حمل به تقیه شود که نیاز به تفصیل بحث در این زمینه نیست.

حال ما به عنوان نمونه یک روایت از روایات مجوزه را که سند آن تمام است ذکر می کنیم.

(۲) متن موثقه هشام بن سالم

و بهذا الاسناد (۱) عن علی بن الحسن عن محمد بن عبد الله بن زرارہ عن محمد بن أبی عمیر عن هشام بن سالم عن أبی عبد الله علیه السلام فی الرجل یأتی المرأه فیما دون الفرج و هی حائض قائل لا بأس اذا اجتنب ذلک الموضع.

مراد از «بهذا الاسناد» در این سند چنین است: «ما اخبرنی به جماعه عن أبی محمد هارون بن موسی عن أبی العباس احمد بن محمد بن سعید عن علی بن الحسن بن فضال، و أخبرنی أيضاً أحمد بن عبدون عن علی بن محمد بن الزبیر عن علی بن الحسن بن فضال

ص: ۱۱۱۹

۱- (۱) جامع احادیث الشیعہ، ج ۲ (چاپ جدید) ۲: ۳۱۰۱/۶۴۰، باب ۲۱، از ابواب الحیض از کتاب الطهاره، ح ۲۰ و در وسائل ۲: ۲۲۵۳/۳۲۲ (باب ۲۵ از ابواب الحیض، ح ۶) روایت به گونه ای نقل شده که مناسب نیست. ایشان نخست روایتی را با این سند ذکر کرده اند «محمد بن الحسن باسناده عن علی بن الحسن بن فضال» و سپس روایت مورد بحث را با این سند آغاز نموده اند: «و عنه عن محمد بن عبد الله بن زرارہ...» از این عبارت چنین برداشت می شود که شیخ طوسی سند خود را به این دو روایت در متن تهذیب ذکر نکرده، بلکه به مشیخه و فهرست اعتماد کرده اند، با این که در تهذیب با عبارت مورد اشاره، سند خود را ذکر کرده که مشتمل بر دو طریق است و تنها طریق دوم آن در مشیخه و فهرست آمده است. (مشیخه تهذیب ص ۵۵، فهرست شیخ: ۳۸۱/۹۲)

در روایت بالا در قسمتی از سند که ذکر شده، بحثی در صحت سند نیست، تنها در باره محمد بن عبد الله بن زراره ممکن است مناقشه گردد. ولی درباره وی گفته شده: کان و الله محمد بن عبد الله [بن زراره] أصدق عندي لهجه من أحمد بن الحسن [بن علی بن فضال] فأنه رجل فاضل دین(۱)

از دو قطعه این عبارت وثاقت محمد بن عبد الله بن زراره استفاده می شود: یکی از کلمه «اصدق لهجه» با عنایت به این که احمد بن الحسن بن فضال توثیق صریح دارد و در وثاقت وی بحثی نیست، دیگر از کلمه «دین»، کسی که دروغگو باشد نمی تواند دین دار و متدین بشمار آید.

نکته دیگری که دلیل وثاقت محمد بن عبد الله بن زراره می باشد، اکثار روایه علی بن الحسن بن فضال از وی می باشد(۲)، اکثار روایت علی بن الحسن بن فضال با عنایت به جمله نجاشی در ترجمه وی «قلما روی عن ضعیف»(۳) دلیل بر وثاقت محمد بن عبد الله بن زراره می باشد(۴).

درباره قسمت نخست سند، این سند از دو طریق مجزا به علی بن الحسن بن فضال می رسد، در اعتبار طریق اول تردیدی نیست، هارون بن موسی تلعبیری از اجلای ثقات و احمد بن محمد بن سعید معروف به ابن عقده، زیدی ثقة است، «جماعه من أصحابنا» هم که در اول سند است، قطعاً معتبر است، زیرا بسیار مستبعد است که تمام این جماعت از غیر ثقات باشند و لا اقل باید فرد ثقة ای در این جماعت

ص: ۱۱۲۰

۱- (۱) رجال نجاشی: ۷۲/۳۶

۲- (۲) ر. ک. معجم رجال الحديث ۱۱: ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۶۶

۳- (۳) رجال نجاشی: ۶۷۶/۲۵۷

۴- (۴) (توضیح بیشتر)، استاد - مدّ ظلّه - اکثار روایت تمام اجلاء را از یک نفر دلیل بر توثیق وی می دانند و این امر را اختصاص به مشایخ علی بن الحسن بن فضال نمی دهند، این مبنا مورد پذیرش برخی از علماء نیست و در اینجا کلام متن، مبتنی بر این مبنا اختصاصی نیست، بلکه سخن در این است که حتی با انکار این مبنا در مورد خصوص علی بن الحسن بن فضال با عنایت به کلام نجاشی باید به اعتبار مشایخ کثیر الروایه وی حکم داد.

باشد(۱)، از سوی دیگر وقتی جماعتی مطلبی را نقل می کنند، خود باعث اطمینان به صدور آن می باشد.

در طریق دوم که با احمد بن عبدون آغاز می شود، علی بن محمد بن الزبیر واقع است که بنا بر تحقیق ثقه می باشد و بر فرض که وثاقت وی ثابت نگردد، اعتبار طریق اول کافی است(۲).

د) روایت معرّمه (صحيحه معمر بن خلاد)

۱) متن روایت

«احمد بن محمد بن عیسی عن معمر بن خلاد قال قال أبو الحسن عليه السلام ای شیء يقولون فی اتیان النساء فی اعجازهن ؟ قلت أنّه بلغنی أنّ اهل المدینه لا یرون به بأساً، فقال: ان اليهود کانت تقول اذا أتى الرجل المرأة فی خلفها، خرج الولد احوّل. فانزل الله عزّ و جلّ (نساؤکم حرّ لکم فأتوا حرّکم أنّی شئتّم من خلف أو قدام خلافاً لقول اليهود و لم یعن فی ادبارهن»

۲) تذکری درباره متن روایت

این روایت دو بار در تهذیب ذکر شده، یک بار با سندی که ذکر کردیم که با همین سند در استبصار هم آمده است(۳) و متن روایت همان گونه ای است که نقل کردیم ولی روایت بار دیگر با سند دیگری در تهذیب ذکر شده(۴)، ولی به جای «اهل

ص: ۱۱۲۱

۱- (۱) (توضیح بیشتر)، مراد از این جماعت برخی از مشایخ معروف شیخ طوسی به ویژه حسین بن عبید الله غضائری است و به احتمال زیاد شیخ مفید هم یکی از این جماعت است، غضائری که در چندین سند بین شیخ طوسی و تلعبیری واسطه شده، بنا بر تحقیق از اجلای ثقات و ارکان امامیه است که نباید در وثاقتشان تأمل نمود.

۲- (۲) (توضیح بیشتر) علاوه بر این، از دقت در اسناد این قسمت تهذیب معلوم می گردد که روایت از کتاب علی بن الحسن بن فضال که از کتب مشهوره طائفه بوده برداشته شده و در این موارد استاد - مدّ ظلّه - احراز اعتبار طریق را لازم نمی دانند.

۳- (۳) تهذیب ۷: ۴۱۵/۱۶۶۰، استبصار ۳: ۲۴۴/۸۷۷

۴- (۴) تهذیب ۷: ۴۶۰/۱۸۴۱

المدينه» اهل الكتاب ذکر شده است که باید ناصحیح باشد، زیرا در ذیل روایت حضرت به تفسیر آیه قرآن و بیان اشتباهی که در فهم آن مرتکب شده اند، پرداخته اند که نمی تواند ناظر به کلام اهل کتاب باشد، بلکه باید ناظر به کلام اهل مدينه باشد، و مراد مالک و اصحاب وی می باشند که وطی در دبر را جایز دانسته و به همین آیه هم برای جواز تمسک جسته اند.

۳) کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره -

مرحوم آقای خوئی می فرمایند در این روایت امام علیه السلام قول اهل مدينه را که درباره وطی در دبر گفته بودند: «لا بأس» رد می کند، در نتیجه امام علیه السلام اثبات بأس در این کار نموده که معنای آن حرمت می باشد، پس این روایت با روایت متقدم که جواز این کار را ثابت می کند، متعارض است، و این دو دسته جمع عرفی ندارند و نمی توان روایه معمر بن خلاد 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 تناقض و تهافت فهمیده نشود، و این ملاک در مقام موجود نیست زیرا نمی توان «لا- بأس به» و «به بأس» را در یک جمله جمع نمود، بنابراین پس از عدم امکان جمع عرفی باید به کتاب مراجعه نمود به مقتضای آیه شریفه «فأتوهن مما امرکم الله» حکم به حرمت نمود، ولی در مقام راه حل دیگری وجود دارد که تعارض را برطرف می سازد و رجوع به کتاب را منتفی می کند و آن صحیح ابن ابی یعفور است که تفصیل بین صورت رضا و عدم رضای زن داده است، این روایت شاهد جمع دو دسته روایات متعارض می باشد، بنابراین مشکل تعارض برطرف می گردد.

حاصل کلام ایشان ۴ نکته است:

نکته اول: از روایت معمر بن خلاد حرمت وطی در دبر استفاده می شود.

نکته دوم: میزان جمع عرفی بین دو روایت، امکان جمع نمودن آنها در یک کلام است (و این میزان در روایت ما وجود ندارد)،

ص: ۱۱۲۲

نکته سوم: اگر نتوانیم روایات را جمع کنیم باید به کتاب خدا مراجعه و حکم به حرمت کنیم.

نکته چهارم: صحیح ابن ابی یعفور شاهد جمع این دو دسته روایات است.

نکته اول فرمایش ایشان صحیح به نظر می رسد. ولی هیچ یک از سه نکته دیگر صحیح نیست چنانچه ذیلاً خواهد آمد.

۴) نقد نکته دوم در کلام مرحوم آقای خوئی (میزان در جمع عرفی)

ایشان می فرمایند که برای جمع عرفی باید دو روایت را با هم متصل ساخت، اگر یکی جنبه قرینیت برای دیگری پیدا کرد (مانند «رأیت اسداً یرمی» که کلمه یرمی مراد از اسد را تعیین می کند و آن را به معنای رجل شجاع تفسیر می نماید) جمع عرفی صحیح است ولی اگر با جمع آن دو، تعارض صدر و ذیل پیش آمد، جمع عرفی ناتمام است، این ملاک را ایشان در اینجا و در بحثهای بسیار دیگر ذکر کرده اند و در ذهنم می باشد که در بیانات مرحوم محقق حلی «ره» این کلام را دیده ام ولی اکنون محل آن را نمی دانم، ولی ما مکرر عرض کرده ایم که این مبنا، مبنای درستی نیست، زیرا گاه دو کلام در دو موقف گفته می شود که هر یک در جای خود صحیح است و هیچ گونه تهافت و تعارضی بین آن دو وجود ندارد، ولی نمی توان آن دو را در یک کلام جمع نمود، چون کلام واحد، دو موقف مختلف نمی پذیرد.

برای روشن شدن بحث به ذکر دو مثال می پردازیم:

مثال اول: گاه در مقام برشمردن محققان طراز اول و شخصیات برجسته علمی در مورد یک نفر می گوییم: او بی سواد است، معنای این جمله این است که در جایی که از بزرگان علم سخن گفته می شود، شخص کم سواد، به حساب نمی آید و بی سواد تلقی می شود، ولی گاه مثلاً می خواهیم نوشته ای را بخوانیم، چند نفر بی سواد که سواد خواندن و نوشتن هم ندارند، حاضر هستند، در اینجا ممکن است بگوییم که همان شخص مورد نظر با سواد است، مقصود این است که می تواند نوشته را

بخواند، ما در اینجا در دو جا، یک بار سواد را برای این شخص اثبات کرده ایم و یک بار نفی، ولی این دو با هم تنافی ندارد، هر چند نمی توان این دو جمله را در یک جمله جمع نمود و گفت: «فلانی بی سواد است و با سواد است»، زیرا کلام واحد دو موقف مختلف نمی تواند داشته باشد.

مثال دوم: گاه در جایی گفته می شود که خلف وعده - مثلاً - جایز نیست، ولی در جایی دیگر گفته می 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 می توان خلف وعده را حرام دانست، ولی در جایگاه احکام فقهی و حقوقی، می توان خلف وعده را جایز بشمار آورد ولی در کلام واحد چون نمی توان هم در جایگاه بیان حکم اخلاقی و هم در جایگاه بیان حکم حقوقی، بود، جمع بین دو جمله در یک کلام مستلزم تهافت و تعارض صدر و ذیل می باشد. بنابراین گاه عرف دو کلام را می بیند که یکی نافی و دیگری مثبت است با قائل شدن به اختلاف موقف و جایگاه متکلم، تعارض بدوی آن دو را منتفی می سازد با اینکه در یک کلام واحد قابل جمع نیستند.

با ذکر مثالی از آیات شریفه بحث را روشن تر می کنیم، در همین بحث نکاح در هنگام طرح روایات تعدد زوجات گفتیم که برخی در آیات قرآنی ادعای تناقض نموده اند، زیرا از یک طرف در آیه شریفه تعدد زوجات می خوانیم: (فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ. فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً) از این آیه استفاده می شود که گاهی انسان می تواند در مورد زنان خود به عدالت رفتار کند، در این فرض مجاز است، همسران متعدد برگزیند و گرنه تنها یک زن می تواند انتخاب کند، از سوی دیگر در آیه دیگر می خوانیم: (وَلَنْ تَشْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ...) در این آیه با حرف لن که برای نفی ابد است، امکان عدالت در میان زنان صریحاً نفی شده است، بنابراین دو آیه فوق با هم متناقض می باشند. ما عرض کردیم که

این سؤال از امام علیه السلام صورت گرفته، حضرت در پاسخ فرموده اند که هر یک از دو آیه به جهتی مربوط است که آیه دیگر بدان ناظر نیست، عدالت که به معنای مساوات است در آیه نخست، از نظر قوانین حقوقی و وظائفی که بر عهده شوهر نهاده شده از قبیل کسوه و نفقه و حق مضاجعت و مانند آن است که در شرع تعیین شده، اگر انسان احساس کند که تمام یا برخی از این حقوق را نمی تواند رعایت کند نمی تواند زنان متعدد داشته باشد، وگرنه می تواند. 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 می کند که مساوات در محبت قلبی در اختیار شما نیست، بلکه امری است خدادادی، و نباید برای رسیدن به آن تلاش بیهوده کنید.

پس هر دو آیه در جای خود صحیح است، ولی نمی توان این دو را کنار هم قرار داد و گفت: «فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنً وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً وَلِنْ تَشَاءُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ» عرف صدر و ذیل را با هم ناسازگار می بیند، با این که هر دو اگر در دو جای مختلف گفته شود، هیچ تنافی ندارند.

بنابراین ملاک که چون «لا بأس» و «فیه بأس» را نمی توان در یک کلام جمع کرد، بنابراین جمع عرفی ممکن نیست و باید به اخبار علاجیه رجوع کرد و در نتیجه مثلاً به آیات قرآن تمسک جست، ناتمام است.

(۵) نقد نکته سوم در کلام مرحوم آقای خوئی (قرآن، مرجع اخبار ناهیه است)

ایشان از آیه «فَمَا تُؤْهِنَنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكَ اللَّهُ» حرمت وطی در دبر را استفاده کرده اند، ما در باره معنای «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكَ اللَّهُ» بیشتر سخن گفتیم و در جلسات بعد بیشتر سخن خواهیم گفت که آیا معنای این جمله «من القبل» است یا ربطی به آن ندارد، حال این جهت را مفروض می گیریم، با این فرض که مراد از «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكَ اللَّهُ» آن گونه باشد که مرحوم آقای خوئی فرموده اند، ولی استفاده حرمت از آیه بر پایه

مفهوم استوار است، مرحوم آقای خوئی تصریح می کند که از قیود، مفهوم به نحو سالبه کلیه استفاده نمی شود، بلکه تنها این مطلب استفاده می شود که حکم بر روی طبیعی نرفته، و مفهوم، قضیه سالبه جزئیه می باشد، پس از آیه شریفه استفاده می شود که چنین نیست که اتیان در غیر فرج به طور کلی جایز باشد و این امر هم با این می سازد که اصلاً اتیان در دبر مطلقاً جایز نباشد یا این که در اتیان در دبر تفصیلی در کار باشد، بنابراین اگر ما بگوییم که اتیان در دبر در فرض رضایت زن جایز و در فرض کراهت زن حرام است، هیچ گونه تنافی با آیه ندارد. زیرا آیه در مقام سلب کلی نیست، بنابراین قدر متیقن از حرمت آیه، حرمت در فرض عدم رضایت زن - مثلاً - می باشد، و آیه در باره فرض رضایت زن ساکت است، در نتیجه در این مورد نمی توان به آیه تمسک کرد، بلکه باید به اصول مراجعه کرد، آقای خوئی و دیگر بزرگان در موارد شک، قائل به اصالت البراء هستند - چنانچه گذشت - پس در این مورد باید به اباحه حکم داد نه به حرمت، پس از آیه شریفه نمی توان حرمت مطلق و طی در دبر را استفاده کرد تا مرجح روایاتی باشد که به نحو مطلق این کار را حرام دانسته است.

(۶) نقد نکته چهارم در کلام مرحوم آقای خوئی (شاهد جمع بودن صحیحۃ ابن ابی یعفور)

پیش از پرداختن به اصل نقد، اشاره به مشرب مرحوم آقای بروجردی ره مفید است که دیگران بدان توجه داشته و بر طبق آن عمل نمی کردند، مرحوم آقای بروجردی در بسیاری اوقات، وقتی با دو یا چند نقل نزدیک به هم که از یک راوی نقل شده، برخورد می کردند؛ می فرمودند که اینها روایت واحده است و به توسط نقل به معنا، تفاوت‌های اندکی پیدا کرده و کم و زیاد شده است. اگر روایات متعدد باشد بحث‌های اصولی همچون اطلاق و تقیید موضوع می یابد، ولی اگر روایات واحد باشد، این بحث‌ها پیش نمی آید، زیرا در جایی که دو روایت باشد، می توان

گفت که یک روایت که از امام علیه السلام صادر شده، روایت دیگر را تقیید می زند ولی در جایی که هر دو در واقع یک روایت باشند و ندانیم که «ما صدر» به نحو مطلق بوده یا مقیداً؟ قهراً نمی توان روایت مقید را قرینه برای روایت مطلق قرار داد بلکه گونه دیگر از بحث باید طرح شود که در آینده بدان اشاره خواهیم کرد.

حال پس از ذکر این مقدمه به بحث خود بازمی گردیم، در این بحث صحیح به چهار طریق از ابن ابی یعفور نقل شده^(۱) که از امام صادق علیه السلام از این مسئله پرسش نمود و امام علیه السلام پاسخ داده اند، در این طرق تنها در یکی قید «اذا رضیت» آمده و در سایر نقلها این قید نیامده، البته تمام این نقلهایی که از این قید خالی است، معتبر نیست ولی یکی از آنها معتبر است و دو نقل دیگر غیر معتبر هم، مؤید آن است که این قید در آنها نیست، پس ثبوت این قید مشکوک بوده نمی توان روایت ابن ابی یعفور را شاهد جمع دانست.

نقل اول: نقل محمد بن حمران^(۲) از عبد الله بن ابی یعفور است، که متن سؤال، این است: «عن الرجل يأتي المرأة في دبرها»، این نقل تنها نقلی است که قید «اذا رضیت» را دارد و در ذیل آن سؤال و جواب دیگری در باره آیه «فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» طرح شده که در نقل معتبر دوم نیامده است.

نقل دوم: نقل معتبر حماد بن عثمان از عبد الله بن ابی یعفور است که قید «اذا رضیت» در آن نیامده، البته علت نیامدن این قطعه هم می تواند به جهت تقطیع در

ص: ۱۱۲۷

۱- (۱) جامع احادیث الشیعه ۶۸۰/۲۱۶:۲۰ و ۶۸۲/۲۱۷ و ۶۸۴ و ۶۸۹/۲۱۸، (باب ۲۸ از ابواب مباشرة النساء، احادیث ۴، ۶، ۸، ۱۳.

۲- (۲) (توضیح بیشتر) در مورد محمد بن حمران تذکر این نکته مفید است که مرحوم آقای خوئی با تکیه بر دلیلی مراد از این عنوان را محمد بن حمران نه‌دی می داند که صریحاً توثیق شده، استاد - مدّ ظلّه - این دلیل را ناتمام دانسته و استظهار کردند که مراد از محمد بن حمران، محمد بن حمران بن اعین شیبانی برادرزاده زراره است که صریحاً توثیق نشده ولی قرائنی همچون اکثار روایت بزرگان از وی و روایت ابن ابی عمیر و احمد بن محمد بن ابی نصر از وی بر وثاقت او دلالت می کند.

روایت باشد، و هم می تواند بدین جهت باشد که عبد الله بن اُبی یغفور خود این قطعه را برای حماد نقل کرده است، چون این قطعه مستقل از قطعه اول است، و ضرورتی ندارد که راوی تمام سؤال و جوابها را برای همه نقل کند، پس عدم اشمال روایت حماد از ابن اُبی یغفور بر قطعه دوم خبر، مشکلی در حکم به اتحاد ایجاد نمی کند، بهر حال در نقل حماد، همان سؤال ابن اُبی یغفور با همان الفاظ از امام علیه السلام صورت گرفته و امام (علیه السلام) در پاسخ تنها فرموده اند: «لا بأس به».

نقل سوم: مرسله ابن اُبی یغفور است که عیاشی نقل کرده است.

نقل چهارم: مرفوعه ابن اُبی یغفور است که متن سؤال هر دو: «عن اتيان النساء في اعجازهن» می باشد که در نقل چهارم این جمله اضافه شده: «و ما احب أن تفعل»

بهر حال ظاهراً تمام این نقلها در اصل یکی بوده، زیرا بسیار مستبعد است که این سؤال چند بار از امام تکرار شده باشد (۱)، و تفاوتها از نقل به معنا صورت گرفته است.

ان قلت: اگر اصل این نقلها، یک روایت باشد، نسبت به قید «إذا رضيت» دوران امر بین زیاده و نقضیه است و اصل ثابت عقلایی این است که مطابق نقل زائد، حکم می کنند و نقل ناقص را کنار می گذارند.

قلت: چنین اصل ثابت عقلائی که «الاصل عدم الزیاده» صحیح نیست و در جلسات آینده توضیح خواهیم داد.

پس اطمینان به وجود قید «إذا رضيت» نیست تا شاهد جمع باشد. «* و السلام *

ص: ۱۱۲۸

۱- (۱) (توضیح بیشتر) به ویژه در این سؤال که احیاناً با خجالت باید پرسیده شود، چنانچه در صحیح صفوان دیدیم که برخی از اصحاب از پرسش این سؤال حیا و شرم داشته است، در اینجا تکرار سؤال بعیدتر می گردد.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات پیش، شماری از روایات دال بر جواز وطی در دبر نقل گردیده، توضیحات لازم آورده شد. از جمله روایاتی که اشاره شد، صحیحۀ معمر بن خلّاد است که برخی ظاهر آن را دال بر حرمت دانسته اند. در این جلسه دو نحوه جمع این روایت با روایات مجوزۀ، مورد بررسی قرار خواهد گرفت و در این باره و نیز جمع این روایت با روایت عبد الله بن ابی یعفور توضیحاتی خواهیم داد. سپس دلالت آیه شریفه «فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» بر حرمت، مورد بحث قرار خواهد گرفت.

الف) بررسی دو راه جمع میان صحیحۀ معمر بن خلّاد و روایات مجوزۀ:

۱) متن صحیحۀ معمر بن خلّاد

«عن احمد بن محمد بن عيسى، عن معمر بن خلّاد قال: قال لي أبو الحسن - عليه السلام - أي شيء يقولون في اتیان النساء في اعجازهنّ؟ قلت: أنّه بلغني أنّ اهل المدینه لا يرون به بأساً:

فقال: إنّ اليهود كانت تقول: اذا أتى الرجل المرأة من خلفها خرج ولده احوّل فانزل الله عز و جل «نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» من خلف أو قدام خلافاً لقول اليهود، و لم يعن في ادبارهن(۱)»

قبل از بیان معنای حدیث معمر بن خلّاد و کیفیت جمع آن با ادله مجوزۀ، نکته ای را در معنای حرث در آیه شریفه بیان می کنیم.

ص: ۱۱۲۹

۱- (۱) وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب ۷۲ از ابواب مقدمات النکاح، طبع آل البیت، ج ۲۰، ص ۱۴۱، ح ۱؛ تهذیب، ج ۷، ص ۴۱، ح ۱۶۶۰

ما پیشتر «حرث» را به معنای «کشت» (یعنی هم به معنای مصدری و هم چیز کاشته شده) ذکر کرده بودیم و می گفتیم که تشبیه کردن زن به حرث در آیه بدین معناست که زنان شما به منزلهٔ کشت و محصولی می باشند که خداوند برای شما فراهم نموده (در روایات تعبیری مانند ریحانه و امثال آن نیز در توصیف زنان آمده است) و شما از این محصول به هر طریق و در هر زمان که بخواهید، می توانید بهره مند شوید. اما با مراجعهٔ بیشتر به منابع لغت و تفسیر معلوم شد که «حرث» معادل واژهٔ فارسی «کشت» نیست، بلکه معمولاً به یکی از این دو معنی بکار می رود:

الف - معنای مصدری یعنی آماده کردن زمین برای بهره برداری و زراعت با شخم زدن یا تخم پاشیدن.

ب - معنای مفعولی یعنی زمینی که برای زراعت آماده شده است و متعلق حرثِ مصدری، شجر و امثال آن نیست بلکه همواره در تمام کتب لغت، زمین «ارض» متعلق آن است «حرث الارض» می گویند ولی «حرث الشجر» نمی گویند بلکه می گویند «غرس الشجر». البته در برخی استعمالات نادر به معنای کشت و محصول نیز بکار رفته است لکن بخاطر کمی موارد استعمال نباید لفظ حرث را به معنای نادر آن حمل کرد و از بین دو معنای نخست معنای دوم با آیه شریفه مناسب است که مراد از حرث «محلّ الحرث» است.

بر این اساس، مراد از این تعبیر که «زن، حرث شما است» در واقع تشبیه زن به زمینی است که زمینهٔ تولّد فرزند در آن فراهم می شود، همچنان که گاه در روایات از زن تعبیر به «نبت» شده و نیز مادرانی که از آنان فرزندان ناشایسته باقی می ماند، «نبت سوء» خوانده شده اند. بنابراین در اینجا نیز مراد از حرث معنای مفعولی آن یعنی همان محلّ کشت و مفعول حرث (نه معنای مصدری حرث) می باشد و زنان به زمینهایی تعبیر و تشبیه شده اند که آمادگی ایجاد و رشد و پرورش اولاد در آن

۳) مفهوم آیه شریفه و روایت معمر بن خلاد بنا بر تحلیل مذکور

اشاره

حال آیا مراد از «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ» تنها تجویز تمتع از زن در موضع الدم است یا شامل سایر تمتعات نیز می شود؟

برخی گفته اند که مراد از کلمه نساء در آیه «فروج» می باشد و برخی دیگر نساء را مضاف الیه دانسته، مضاف را در تقدیر گرفته اند «فروج نسائکم»، ولی این دو احتمال بسیار مستبعد به نظر می رسد.

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 گردیده است، همچنان که به یک زمین، به اعتبار این که بخشی از آن قابلیت زراعت دارد، کشتزار گفته می شود، هر چند همه مواضع آن آماده کشت و برداشت محصول نباشد. بنابراین اطلاق مزبور عرفی است. آیه می فرماید از هر جای زن بخواهید می توانید تمتع ببرید، پس دال بر جواز وطی در دبر است. بعلاوه صحیح نیست آیه را مخصوص مباشرت در قبل بکنیم، چون عمده استمتاع از زن مربوط به غیر از زمانی است که برای تولید نسل، مباشرت می کنند و چنین نیست که هر گونه تمتع از فرج منجر به تولد فرزند شود، بلکه مثلاً تمتعات پس از بارداری تأثیری در حمل ندارد و از این گذشته پس از طهر زن، هر گونه تمتع از مواضع دیگر بدن هم جایز می باشد. بنابراین هر چند به زن، «حرث» اطلاق شده، ولی نباید حکم مزبور را تنها راجع به موضع الدم دانست و باید مفاد آیه را متضمن تجویز هر گونه تمتع نسبت به همسر بشمار آورد.

ولی باید گفت که چنین اطلاق یا عمومی از آیه قابل استفاده نیست، زیرا تناسب حکم و موضوع چنین اقتضا دارد که مراد آیه شریفه مخصوص تمتع از موضع دم باشد. زیرا معنی ندارد که ابتدا به عنوان مقدمه گفته شود که همه مواضع زن «حرث»

است و سپس از آن نتیجه گرفته شود که برای تحصیل ولد به سراغ وی بروید. در این صورت، استنتاج مذکور در آیه با مقدمه آن همخوانی و تناسب نخواهد داشت.

وقتی می گوئیم زن، مکان کاشتن بذر است، پس سراغ او بروید. یعنی برای تولید مثل سراغ او بروید، بنابراین با توجه به معنای «حرث» و مقدمه قرار گرفتن آن برای «فَأْتُوا»، معنای آیه این است که برای تولید نسل در قبل مباشرت کنید و ربطی به جواز یا حرمت وطی در دبر ندارد.

بر این اساس، مفهوم صحیحہ معمر بن خلاد نیز روشن می شود: روایت مزبور به صراحت بیان داشته که مراد این آیه تمتع برای تحصیل ولد است و از سوی دیگر نظر یهود که حدود خاصی برای این تمتع منظور داشته بودند، رد شده و بیان شده که وطی در قبل از طرف خلف جایز است و هیچ گونه قید و شرطی برای تمتع از فرج پذیرفته نشده است.

به هر حال ظاهر روایت معمر، رد اهل مدینه و بیان حرمت وطی در دبر است.

در باره نحوه جمع بین این روایت که ممکن است از آن حرمت استظهار شود با روایات مجوزه، راه حلهایی بیان شده که دو راه حل ذیلاً مورد بررسی قرار می گیرد:

الف - راه جمع اول (جمع شیخ طوسی «ره»)

یک راه جمع میان آنها، که مرحوم شیخ طوسی (قدس سره) بیان فرموده، آن است که اساساً میان این روایت با روایات دیگر تنافی وجود ندارد. زیرا این روایت درصدد تفسیر آیه شریفه و تبیین مراد آن است و آیه را در رد یهود دانسته است. اما نسبت به این مسئله که آیا وطی در دبر ثبوتاً جایز می باشد یا نه؟ ساکت است. از این رو با اثبات جواز از روایات دیگر، هیچ گونه تعارض و تنافی میان این روایت و آن احادیث ایجاد نمی گردد.

نقد راه جمع اول:

ولی چنین استظهاری از حدیث معمر بن خلاد بسیار مستبعد می نماید. زیرا از صدر و ذیل روایت به روشنی معلوم است که موضوع مورد بحث

ما در این روایت مطرح شده است. به علاوه کلام حضرت در ردّ نظر اهل مدینه (۱) یعنی مالک، فقیه مدینه می باشد که برای جواز به همین آیه «نِسْأُكُمْ حَزْثٌ لَّكُمْ...» استدلال می کرده است و بعید می نماید که گفته شود که حضرت می خواسته اند با قبول مدّعی وی تنها مدرک استدلال او را مردود بشمارند، بلکه ظاهر روایت آن است که امام (علیه السلام) در مقام ردّ مدّعی اهل مدینه با ایجاد خدشه در مستند آن بوده است.

ب - راه جمع دوم (مرحوم نراقی ره)

مرحوم نراقی در مستند روایت معمر بن خلّاد را حمل بر تقیّه کرده و فرموده که این روایت در مقام تقیه صادر شده است.

نقد جمع دوم:

ولی حمل روایت بر تقیّه نیز بسیار مستبعد است. زیرا تقیه در مقام اضطرار مطرح می شود و در اینجا اضطراری در کار نبوده است، زیرا حضرت ابتدائاً مطلب را مطرح کرده مورد بحث و سؤال قرار می دهند و کسی از آن حضرت سؤال نکرده بوده است تا الزامی برای طرح مطلب حاصل شده باشد. در این صورت با فرض عدم اضطرار، مجوّزی برای ایجاد مقدّمات مطلبی خلاف واقع (به عنوان ثانوی) وجود نخواهد داشت، بنابراین مجالی برای حمل روایت بر تقیه یا عناوین ثانویه دیگر وجود ندارد.

به نظر ما میان روایات مزبور به دو صورت می توان جمع نمود:

ج - راه جمع سوم: (روایت معمر دلالت بر اصل مبعوضیّت دارد نه بر حرمت)

روایات متعددی که وطی در دبر را تجویز کرده، دال بر اصل ترخیص آن است و در واقع این توهم را که فعل مزبور مانند لواط از محرمات ذاتی باشد، رد می کند و در فتاوای فقها نیز حرام ذاتی قلمداد نشده است. ولی این نکته ملازمه با نفی کراهت

ص: ۱۱۳۳

۱- (۱) در معدودی از نسخ به جای تعبیر «اهل المدینه»، «اهل الکتاب» آمده که درستی آن بعید به نظر می رسد، زیرا استدلال امام - علیه السلام - و استناد او به آیات با اهل کتاب مناسبت ندارد و در بیشتر نسخ نیز «اهل المدینه» آمده است. بنابراین نمی توان به نقل مزبور (اهل الکتاب) اعتماد و استناد کرد.

آن ندارد و ممکن است ثبوتاً مکروه باشد. از سوی دیگر، حدیث معمر بن خلّاد نظر پیروان مالک را که حتی آن را مکروه هم نمی دانستند (شاهد آن این که به آیه شریفه که هر گونه منعی چه تحریمی و چه تنزیهی را برداشته، استناد کرده اند)، مردود دانسته و فرموده که این آیه اصلاً به مطلب مزبور ناظر نیست. همچنین به موجب این حدیث این نظر آنان که خواسته اند از آن بالمره نفی بّاس نموده آن را مباح بشمارند، نادرست قلمداد شده است. زیرا مراد اهل مدینه از «لا بّاس» ظاهراً نفی بّاس به طور کلی است، به طوری که حرمت و کراهت هر دو نفی می گردد. پس روایت معمر دلالت بر اصل مبغوضیت می کند نه حرمت، پس منافاتی با ادله جواز ندارد. بنابراین می توان میان این ادله چنین جمع کرد که وطی در دبر حرمت ذاتی ندارد، ولی کراهت دارد و برای جواز هم نمی توان به آیه شریفه استدلال نمود، شاهد برای کراهت، روایات دیگری است که در جای دیگر بیان می کنیم.

د - راه جمع چهارم

از ادله مجوزه استفاده جواز می شود. یعنی استفاده می شود که ذاتاً جایز است ولی آیا جزو حقوق شوهر بر زن به شمار می رود و در نتیجه جلب رضایت او لازم نیست، همچنان که وطی در موضع دم یا سایر استمتاعات مانند تقبیل، همخوابگی و... این چنین است، یا آنکه از حقوق شوهر نیست و در نتیجه رضایت زن شرط است؟ از روایت معمر بن خلّاد برمی آید که مالک و اهل مدینه از آیه شریفه چنین استظهار می کرده اند که شوهر اختیار تام دارد و رضایت زن شرط نیست، یعنی از حقوق شوهر به شمار می رود (مانند وطی در فرج). حضرت فرموده اند که این استظهار نادرست است و آیه اصلاً مربوط به اثبات حق بودن آن برای شوهر نیست و بنا بر روایات از جمله همین روایت، حق بودن آن برای شوهر نفی شده است. به بیان دیگر مراد از نفی بّاس از سوی پیروان مالک، عدم بّاس به طور مطلق است، چه زن راضی باشد و چه نباشد. و حضرت این مبنا را مردود شمرده استناد به آیه شریفه

را هم نادرست دانسته اند. بر این اساس، به موجب این روایت از آنجا که وطی در دبر (بر خلاف سایر استماعات) از حقوق شوهر به شمار نمی رود، تنها در صورتی جایز است که رضایت زن تحصیل شده باشد. بنابراین راه حل، نتیجه و حاصل مبنای ما با مبنای مرحوم آقای خوئی (ره) یکسان می شود، هر چند دلیل تقریب و نحوه استدلال ما با ایشان متفاوت است.

۴) نحوه جمع صحیحہ معمر بن خلاد با روایت عبد الله بن ابي يعفور

اشاره

متن روایت عبد الله بن يعفور این چنین است:

«عبد الله بن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله - عليه السلام - عن الرجل يأتي المرأة في دبرها، قال لا بأس اذا رضيت. قلت: فأين قول الله عز وجل: «فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ»؟ قال: هذا في طلب الولد، فاطلبوا الولد من حيث امركم الله، ان الله عز وجل يقول: «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» (۱)

الف - راه جمع اول:

به نظر می رسد که برای جمع این روایت، که ممکن است از آن استظهار شود که آیه شریفه دال بر مطلب مورد بحث می باشد، با صحیحہ معمر بن خلاد می توان به نکته ای که مرحوم فیض (ره) فرموده، قائل شد، یعنی ذیل روایت، که در آن به آیه «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ» استناد شده، به عنوان دلیل برای پاسخی که حضرت به راوی داده اند، ذکر شده است نه به عنوان مستند اصل مسئله؛ یعنی حضرت برای اثبات اینکه قسمت مورد سؤال از آیه یعنی «فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» مربوط به طلب ولد و تولید نسل می باشد، به آیه شریفه «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ» استشهاد فرموده است و دلیل آن همین نکته اخیر است که بدون فاصله قبل از آن ذکر شده است. بنابراین هیچ گونه تعارضی میان این روایت و صحیحہ معمر بن خلاد، که ارتباط آیه شریفه را با ما نحن فیه مردود شمرده، وجود ندارد و علی رغم آن که مرحوم نراقی (ره) سخن

ص: ۱۱۳۵

فیض (ره) را خلاف ظاهر دانسته، به نظر ما استظهار او اگر مطابق با ظاهر روایت نباشد، لااقل خلاف ظاهر نیست و کاملاً درست به نظر می رسد.

ب - راه جمع دوم (مرحوم آقای حکیم «ره»)

مرحوم آقای حکیم این دو روایت را این گونه جمع کرده اند که حضرت برای پاسخ به اصل سؤال به آیه «نِسْأُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ» استناد کرده اند، اما استناد حضرت به این آیه از باب مجارات و اقناع خصم می باشد، یعنی امام (علیه السلام) خود معتقد به این مطلب نبوده اند، ولی از آنجا که طرف، آیه را دلیل بر جواز می دانسته، امام (علیه السلام) مطابق با رأی او استدلال فرموده است.

نقد جمع دوم:

ولی این جمع ایشان را نمی توان پذیرفت. زیرا از سؤالی که راوی کرده، معلوم می شود که وی در حکم جواز، اشکال داشته و طبعاً با استناد به آیه «نِسْأُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ» برای جواز موافق نبوده است و لذا پرسیده «فأین قول الله عزّ و جلّ...»، بلکه 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. بنابراین هیچ الزامی برای امام (علیه السلام) وجود نداشته که به مطلبی خلاف واقع، که خود آن را قبول نداشته، استدلال فرماید. بنابراین کلام مرحوم آقای حکیم را نمی توان پذیرفت.

ب) بررسی استدلال به «فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» برای حرمت:

۱) استدلال قدما به آیه برای حرمت

مراد از امر در «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» امر به اعتزال از قبل است. حال مراد از محیض یا مفهوم اسم مکان است همچنان که مرحوم محقق (ره) در معتبر فرموده، در این صورت مراد این آیه اجتناب از موضوع الدم خواهد بود، و یا این که مراد از محیض، حالت حیض (اسم زمان) است که در این فرض می توان گفت که مراد از اعتزال، اعتزال و اجتناب کلی و کامل، که در میان مجوس و... رسم بوده، نیست.

بلکه مراد از آن اعتزال جزئی است و به فعل متعارف یعنی مقاربت در قبل انصراف

دارد. بنابراین می توان گفت که یا مفهوم محیض موضع الدم و فرج است یا اعتزال در محیض بدان انصراف دارد. در هر حال، «فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» متضمن تجویز همان کاری است که با امر به اعتزال، حکم حرمت یافته بود که مفهوم این تعبیر آن است که اتیان در غیر موضع دم حرام می باشد.

۲) پاسخ طبری به استدلال مزبور

طبری (متوفای ۳۱۰) به این استدلال خرده گرفته که اگر چنین باشد که تحلیل مذکور در «فَأْتُوهُنَّ» همانند تحریم ذکر شده در «فَاعْتَرِلُوا» اختصاص به فروج داشته باشد، مفهوم آن این است که همه استمتاعات دیگر در حال حیض حلال باشند، ولی پس از پاکی زن حرام باشند و این مطلب بر خلاف اجماع مسلمین از شیعه و سنی است.

۳) پاسخ استاد - مدّ ظله - به طبری در تقریب قول قدما

ایراد وی وارد نیست، زیرا هرگاه مثلاً در رسائل عملی در صدد بیان احکام حائض باشند یا فردی از احکام حائض سؤال کند، مراد آن است که حائض چه حکمی دارد نه اینکه «حائض بما أنّه مکلف»، واجد چه احکامی است؟ درست است که برای حائض دروغ و غیبت و ایذاء و... حرام و زکات و خمس و امر به معروف و نهی از منکر واجب می باشد، ولی اینها به احکام حائض (بما انه حائض) مربوط نمی شود. در اینجا هم مراد از «يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ» احکام مربوط به تمتعات از حائض و موضع حیض است نه هر حکمی که حائض دارد، هر چند به عنوان انسان یا مکلف می باشد، بنابراین از آنجا که سؤال از تمتعات از فرج در حال حیض بوده، حکمی که بیان شده (اعتزال) هم مربوط به آن است. بنابراین اصولاً امر «فَاعْتَرِلُوا» 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 حلال بوده، اکنون هم (پس از حیض) حلال است و اگر قبلاً حرام ذاتی بوده، الآن هم حرمت دارد. اما ذیل آیه که فرموده «فَأْتُوهُنَّ» اتیان اعم است هم شامل اتیان در قبل می شود

و هم در دبر، ولی با توجه به قید «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» معلوم می شود که ترخیص تنها نسبت به اتیان در فرج است و از مفهوم آن استفاده می شود که غیر فرج حرمت ذاتی دارد و تنها فرج است که در غیر حال حیض حرمت ذاتی ندارد و در زمان حیض حرمت عرضی می یابد. بنابراین می توان به این نحو استدلال قدما را برای حرمت تقریب نمود.

۴) فرمایش مرحوم آقای خوئی (ره) در این باره

در تقریرات درس ایشان تقریب استدلال به این آیه برای حرمت چنین بیان شده که مراد از امر در آیه (مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ) امری است که در حال طهر شده است یعنی «فَأْتُوا حَرْثَكُمْ» و گفتیم که مراد از این امر تنها جواز اتیان در قبل است، بنابراین مراد از «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» نیز همان خواهد بود. بر این اساس، هر چند ما قائل به وجود مفهوم برای قید مذکور نشویم، از آنجا که این قید در آیه ظهور در احترازی بودن دارد، از آن استفاده می شود که مطلق اتیان جایز نیست و باید به قدر متیقن اکتفا نمود و قدر متیقن آن وطی در قبل است که در آیه «فَأْتُوا حَرْثَكُمْ» بیان شده است.

۵) نقد استاد - مدّ ظله -

فرمایش ایشان و نیز استدلال قدما از جهات متعدد قابل مناقشه است، از جمله این که از کجا معلوم است که «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» مربوط به فروج باشد؟ برای این قسمت آیه، معانی زیادی گفته اند و به گونه های مختلف تفسیر کرده اند: مثلاً از محمد بن حنفیه نقل شده که مراد از این تعبیر آن است که پس از طهر و رفع موانع نکاح، شما به سراغ زنان بروید و ازدواج کنید. برخی دیگر گفته اند که مراد آن است که موانع دیگر نزدیکی وجود نداشته باشد و مثلاً در حال صیام واجب، اعتکاف یا احرام نباشد. معانی متعدد دیگری هم بیان شده که تفاسیل آن را در لوامع صاحبقرانی می توان یافت و در جلسه بعد ان شاء الله توضیح خواهیم داد.

«* و السلام *»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در آغاز این جلسه نکته ای را در استدلال به مفهوم آیه شریفه «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» بر جواز وطی در دبر متعرض می شویم.

سپس در ادامه جلسه قبل به ادامه بررسی کلام مرحوم آیه الله خوئی (ره) در استدلال به آیه شریفه «فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» بر حرمت وطی در دبر می پردازیم و پس از آن روایاتی را که به آیات قوم لوط استشهاد کرده بود بررسی می کنیم و سپس به بررسی کلام شهید ثانی در مسالک می پردازیم.

در پایان گذری به روایات حرمت وطی در دبر داشته، کیفیت جمع بین آنها و روایات مجوزه را بیان می داریم و به نتیجه بحث می رسیم که وطی در دبر ذاتاً جایز است، لکن از حقوق شوهر نیست و مشروط به رضایت زوجه است، و الله العالم.

قبل از ادامه بحث گذشته در توضیح مطلبی از مباحث قبل، متعرض نکته ای می شویم:

در چند جلسه گذشته گفته شد که به آیه شریفه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذْيٌ فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» نمی توان برای جواز وطی در دبر در حال حیض استدلال کرد. این مطلب تنها بدان جهت نیست که آیه شریفه دلالت بر مفهوم ندارد بلکه با پذیرش مفهوم آیه شریفه نیز می گوییم، از مفهوم آیه نمی توانیم جواز وطی در دبر را نتیجه بگیریم.

الف) تقریب دلالت آیه شریفه «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» بر جواز وطی در دبر

اشاره

همانطور که قبلاً عرض شد، اکثر آقایان، منکر مفهوم وصف هستند، اما قول به

مفهوم نداشتن لقب، اتّفاقی است. و البته منظور این است که وصف و لقب فی حدّ نفسه مفهوم ندارند. لکن در عین حال، بعضی اوقات به خاطر وجود قرینه، وصف و حتی لقب هم مفهوم پیدا می کند. مثلاً اگر سؤال شود: «ما الذی لا ینجسه شیء؟» که غرض سائل این است که بداند چه آبی معتصم است؟ نه اینکه بخواهد با یک مثال و نمونه و یک مصداق از آب معتصم آشنا شود، در این صورت آنچه در پاسخ او بیان می شود، در واقع همه مصادیق آب معتصم است؛ و مفهومش این است که غیر مورد ذکر شده، معتصم نیست. همین مطلب ممکن است در مورد آیه «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» مطرح شود:

سؤال از وظیفه و تکلیف استمتاع نسبت به محیض است؛ مقتضای این سؤال، پاسخی است که دربرگیرنده تمام تکلیف نسبت به استمتاع از زن حائض باشد. لذا اگر مثلاً محیض دارای دو حکم باشد - مثل حرمت وطی قبلاً و دبراً - باید بیان شود و اگر فقط به یکی از دو حکم (یعنی حرمت وطی در قبل) اکتفا گردد، پاسخ ناقص خواهد بود، چون ظاهر کلام در پاسخ چنین سؤال، این است که تمام مصادیق تکلیف نسبت به محیض بیان شده و طبعاً مفهومش آن است که غیر از آن، تکلیفی نسبت به محیض نیست.

بنابراین، اکتفا به بیان حکم واحد (حرمت وطی در قبل) بدین معناست که فقط وطی در قبل حرام است. لذا ما در چنین مواردی قائل به مفهوم می شویم.

(۱) نقد استدلال به آیه «فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» بر جواز وطی در دبر

اشاره

استدلال به آیه شریفه بر جواز وطی در دبر از دو جهت قابل مناقشه است:

(اولین جهت مناقشه آیه «فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» دلالت بر مفهوم نمی کند) قبل از مناقشه در دلالت آیه شریفه تذکر این نکته مناسب است که این بحث با پذیرش این نکته است که مراد از «محیض» در آیه شریفه «محل حیض» است.

اینکه ما در پاره ای از موارد به لحاظ وجود قرینه، نسبت به وصف و لقب، قائل

به مفهوم می شویم، در جایی است که ذکر وصف یا لقب، به جهت بیان فائده ای - مثل تعمیم حکم یا بیان برخی مراتب شمول حکم - نباشد. بنابراین اگر حکمی نسبت به غیر مورد قید، روشن و مسلّم، و فقط شمول آن نسبت به موردی مشکوک باشد، در این صورت آوردن قید و وصف، نه برای تخصیص و احتراز از غیر مورد قید، بلکه برای اثبات و شمول حکم نسبت به مورد قید است. مثل اینکه می دانیم عالم عادل باید اکرام شود، حال اگر گفته شود: عالم فاسق را اکرام کنید، به این معناست که حکم اکرام، شامل عالم فاسق هم می شود، لذا مفهومش این نیست که اکرام عالم غیر فاسق لازم نیست. همچنین وقتی می فرماید: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفُّ» بدین معناست که حرمت اعتراض به والدین شامل گفتن «اف» هم می شود. نه آنکه اختصاص به «اف گفتن» داشته باشد.

و به عبارت دیگر، چنانچه موضوع شک، فقط دارای یک فرد، و حکم بقیه افراد روشن باشد، در این صورت قائل به مفهوم نمی شویم (۱).

در مورد آیه نیز چنانچه صورت مخفی و مورد سؤال، فقط وطی در قبل بوده و حکم وطی در دبر برای سائلین روشن بوده است (جوازاً او تحریماً) آیه مورد بحث مفهوم نخواهد داشت. و ما چون از وضعیت زمان صدور آیه شریفه اطلاع نداریم پس آیه شریفه «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» دلالت بر مفهوم نخواهد داشت.

دومین جهت مناقشه مفهوم «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» برای اثبات جواز وطی در دبر کافی نیست) اگر بپذیریم که آیه شریفه «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» دلالت بر مفهوم می کند ولی مفهومی که از آیه شریفه استفاده می شود، برای اثبات جواز وطی در دبر کافی نیست. زیرا سؤال از محیض به دو صورت قابل تصویر

ص: ۱۱۴۱

۱- (۱) در کلمات بعضی از اعظام جمله ای هست که شاید مرادشان مطلب مندرج در متن باشد و آن اینکه می فرمایند «گاهی قید برای تعمیم حکم آورده می شود» شاید مرادشان این باشد که شمول حکم نسبت به غیر مورد قید روشن است و نسبت به مورد قید مشکوک و برای بیان تعمیم حکم نسبت به مورد قید، تصریح به مورد قید می کنند و می گویند «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفُّ» یا تصریح به تعمیم می کنند مانند «أَنِّي سِتُّمُ».

سؤال از مطلق احکام حائض به طوری که در برگیرنده تکلیف حائض نسبت به دروغ و غیبت و... نیز باشد.

سؤال از احکامی که در حالت حیض پیدا می شود.

اگر سؤال از مطلق احکام باشد، طبعاً شامل تکلیف نسبت به وطی در دبر هم می شود و در این صورت اگر در پاسخ، اکتفای به بیان حرمت وطی در قبل شود، مفهومی این است که وطی در دبر جایز است. لکن ظاهراً سؤال در آیه، درباره وظیفه و تکالیفی است که در خصوص حالت حیض پیدا می شود. حال اگر وطی در دبر در حال طهر حرام بوده و حیض تأثیری در آن حکم نداشته باشد، سؤال که در آیه شریفه آمده است، ناظر به وطی در دبر نیست تا اینکه اکتفا کردن در پاسخ به حرمت وطی در موضع دم، دلالت کند که وطی در دبر جایز است. پس مفهوم «فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» این نیست که وطی در دبر جایز است و باید از جای دیگر استفاده کرد که در حالت طهر آیا وطی در دبر حرام است یا خیر؟ با توجه به نکته ای که بیان شد، بحث جلسه گذشته را پی می گیریم.

مرحوم آقای خوئی با استفاده از مفهوم «فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» قائل به حرمت وطی در دبر شدند و فرموده اند چون از آیه شریفه استفاده می شود که «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ» جواز مباشرت اختصاص به «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» دارد و این آیه شریفه اشاره به آیه بعد دارد. در آیه بعد امر «فَأْتُوا حُرُوكُمْ أُنْثَىٰ شِئْتُمْ» روشن می کند که «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» خصوصاً وطی در قبل است.

در جلسه قبل دو اشکال به این مطلب بیان شد.

اشکال اول: معلوم نیست که «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» اشاره به آیه بعد داشته باشد.

شاید مراد آیه شریفه این باشد که با زنان در حال حیض مباشرت نکنید «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ» بعد از پاکی هم به راههای فاسد نروید و از راه های مشروع (ازدواج، ملک یمین،

تحلیل) با آنها مقاربت کنید. چون در این آیه سؤال از خصوص همسران انسان نیست، بلکه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ» مطلق است و سؤال از مطلق حائض است.

اشکال دوم: اگر سؤال آیه شریفه در خصوص همسران انسان هم باشد، ممکن است معنای آیه این باشد که با همسرانتان در زمان حیض مقاربت نکنید و پس از پاک شدن مقاربت جایز است؛ لکن در مواردی که خداوند دستور داده است، و الا در حال روزه واجب و اعتکاف و احرام و... جایز نیست.

ادامه بحث جلسه گذشته

اشکال سوم: همانطوری که در آغاز این جلسه گفته شد، آیه شریفه ناظر به خصوص احکام حیض است که حیض چه امری را حرام می کند (از اموری که ذاتاً حلال است) و اگر وطی در دبر ذاتاً حرام باشد آیه شریفه صدرأ و ذیلاً، منطوقاً و مفهوماً، اصلاً ناظر به وطی در دبر نیست.

معنای «فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» این است که با انقطاع دم یا انجام غسل، حرمتِ اتیان در قبل، مرتفع گشته است یعنی آنچه که منحصرأ از ناحیه حیض، حرام شده بود، اکنون بخاطر پاک شدن از حیض حلال است، و نظر به اینکه وطی در دبر اصلاً در سؤال و جواب مندرج نشده، حکم وطی در دبر را از مفهوم آیه نمی توان استفاده کرد.

اشکال چهارم: استدلال مرحوم آقای خویی ره مبتنی بر این است که امر «فَأْتُوهُنَّ» یک امر ترخیصی باشد، نه امری که در مقام بعث و تحریک صادر شده باشد. لکن همانطور که قبلاً هم عرض شد، اثبات این مدعا مشکل است، بخصوص که بعضی از روایات نیز آیه را به این معنا تفسیر کرده اند 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 می شود، نه حرمت آن.

علاوه بر آنکه به نظر ما همانگونه که از آیه «وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» استفاده می شود،

معنای اوامری که در مقام توهّم حظر صادر می شود، مطلق جواز نیست، بلکه آمر در اینگونه اوامر به حسب معمول در صدد بیان نفی هرگونه حزازت و منع است تحریماً و تنزیهاً، پس بر اساس مبنای آقای خوئی هم معنای آیه عبارت از این است که پس از انقطاع دم یا بعد از غسل، وطی در قبل، هیچ منع و حزازتی ندارد «لا تحریماً و لا تنزیهاً»، و لذا مفهوم آیه این خواهد شد که وطی در غیر موضع دم، فی الجمله دارای حزازت است تحریماً أو تنزیهاً، بنابراین حرمت وطی در دبر از مفهوم آیه «فَأْتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» استفاده نمی شود.

اشکال پنجم: اگر مفهوم داشتن «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» را نیز بپذیریم و بپذیریم که اشاره به آیه شریفه «فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ» مفهوم فی الجمله خواهد داشت نه مفهوم کلی، منطوق آیه می فرماید: پس از پاکی می توانید در قبل مقاربت کنید «أَنْتُمْ» و این جواز از جمله حقوق شوهر است و مشروط به رضایت زوجه نیست و مفهوم آن این است که چنین جوازی - که از حقوق شوهر باشد - در ناحیه وطی در دبر نیست پس ممکن است وطی در دبر ذاتاً جایز باشد ولی مشروط به رضایت زوجه باشد همچنان که از حدیث ابن ابی یعفور استفاده می شد. پس اگر بپذیریم که «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» به آیه بعدی «فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ» ناظر است از آن نمی توانیم حرمت وطی در دبر را نتیجه بگیریم.

البته مرحوم شیخ و صاحب جامع المقاصد نیز جوابهایی غیر از آنچه ما عرض کردیم، داده اند، که به لحاظ طولانی شدن بحث، از طرح آنها صرف نظر می کنیم.

اما روایاتی که در آنها به آیات شریفه مربوط به قوم لوط استناد شده که در صحیحۀ عبد الرحمن بن حجاج، امام صادق علیه السلام می فرمایند: «ما علم آیه فی القرآن احلّت ذلك الا واحده: إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ... (۱)»

و در روایت موسی بن عبد الملک می خوانیم: «احلّتها آیه من کتاب الله قول لوط:

ص: ۱۱۴۴

هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ وَ قَدْ عَلِمَ أَنَّهُمْ لَا يَرِيدُونَ الْفَرْجَ (۱)» و روایت ابن یقطین که فرموده اند: «ما ذکر الله ذلک فی الکتاب الا- فی موضع واحد و هو قوله عزّ و جلّ: أَ تَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ وَ تَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ (۲)»

نظر به اینکه سندهای آنها ضعیف است، تنها برای تأیید آنچه ما استفاده کردیم - جواز ذاتی و طی در دبر - خوب است.

(۲) نکته ای حدیثی

اینکه امام علیه السلام می فرمایند: فقط یک آیه قرآن آن را حلال نموده، و در روایت دیگر به آیه ای غیر از آن استناد می کنند، دو توجیه دارد:

توجیه اول: به احتمال قوی به لحاظ وحدتی است که از نظر معنا بین آیات مربوطه وجود دارد، پس کلمه آیه، یعنی آیه ای که از نظر نوعی یک آیه است، زیرا همه آنها روی موضع واحدی تکیه دارند و در واقع ردّ مالک است که آیه حرث، دلالت بر جواز ندارد تا در نتیجه حقی از حقوق شوهر باشد (۳).

توجیه دوم: البته محتمل است همین وحدت موضوع، باعث خطای روات گشته و هر کدام، آیه ای از آیات مربوطه را به عنوان مستند جواز ذکر کرده باشند.

(۳) نتیجه استظهار از روایات

اشاره

تا اینجا از مجموع روایات استفاده کردیم که وطی در دبر ذاتاً جایز است و لکن

ص: ۱۱۴۵

۱- (۱) جامع احادیث الشیعه ج ۲۰، ص ۲۱۶

۲- (۲) جامع احادیث الشیعه ج ۲۰، ص ۲۱۶

۳- (۳) سؤال: در مرسله عیاشی از عبد الله بن ابی یعفور آمده که «سألته عن اتيان النساء فی اعجازهن قال لا بأس، ثم تلا هذه الآية (نَسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنِّي شَتَّيْتُكُمْ)» (جامع الاحادیث ۲۱۶/۲۰) در این روایت جواز وطی در دبر به آیه شریفه حرث، مرتبط دانسته شده است. پاسخ: این روایت در نقل عیاشی، ناقص نقل شده است و شاهدش نقل کامل صحیحۀ عبد الله بن ابی یعفور است که در تهذیب و استبصار آمده است (جامع الاحادیث ۲۱۷/۲۰) و در نقل عیاشی هم آمده «ثم تلا هذه الآية» که اشاره به فاصله دارد و آیه شریفه حرث، در نقل کامل روایت ابن ابی یعفور مربوط به تولید نسل و وطی در قبل است.

این از حقوق شوهر نیست و لذا بدون رضایت زوجه، مجاز به این کار نخواهد بود.

اشترای رضایت زوج خلاف فتاوی قوم نیست

صاحب جواهر در ردّ قول به جواز مشروط به رضایت زوجه، می فرماید: «لم أر به قائلًا- بل یمكن دعوی تحصیل الاجماع المركب علی خلافه»

ظاهراً ایشان به فتاوی قدما مراجعه نفرموده اند، چه همانطور که ما عرض کردیم کسانی که به استناد روایات به حرمت یا جواز فتوی داده اند، در مقام بیان حق زوج و زوجه نبوده اند، بلکه عناوین ذاتی را مطرح کرده و قائل به حرمت یا جواز ذاتی شده اند. بنابراین عدم قول به فصل و اجماع مرکبی نیز در کار نیست.

۴) کلام شهید ثانی (ره) در حکم وطی در دبر

اشاره

مرحوم شهید ثانی در ضمن بحث مفصلی می فرمایند: در مورد وطی در دبر ۲۲ روایت وارد شده که ۱۱ مورد از طریق خاصه است که ۸ روایت آنها دال بر تحلیل و ۳ روایت از آنها تحریم را می رساند. و از ۱۱ روایت عامه، ۱۰ مورد دلالت بر تحریم و یکی از آنها دال بر جواز است و لکن به جهت ضعف سند، تمامی آنها را کنار می گذاریم. ایشان دلالت آیات را نیز کافی ندانسته و حتی تمسک به اصل را نیز مشکل دانسته اند.

بررسی کلام شهید ثانی ره

ما نیز استدلال به آیات شریفه را مخدوش دانستیم، لکن در مورد روایات:

اولاً - در بین آنها احادیث صحیحه ای مثل روایت صفوان وجود دارد که صاحب مدارک هم آن را صحیحه می داند.

روایت ابن یقظین هم دو طریق دارد: یکی مرسل که صاحب جامع المقاصد و...

نقل کرده اند و دیگری مسند که صحیح است.

ثانیاً - تعدادی از روایات موثق است، مثل روایت ابن ابی یغفور که در طریق آن

معاویه بن حکیم واقع است.

ثالثاً - در تحلیل وطی در دبر زن ۸ روایت وارد شده که مستفیض و به حسب متعارف، اطمینان آور است. چون این اسناد به یک راوی برگشت نمی کند.

رابعاً از همه اینها گذشته، با رفع ید از آیات و روایات، نوبت به اصالة الحل می رسد که سابقین نیز به آن تمسک کرده اند.

ب) بررسی روایات حرمت

اشاره

و اما روایتی که ظاهر در حرمت وطی در دبر است:

سند این روایات ضعیف است (۱)، ولی شاید بتوانیم بگوئیم که مجموعاً مستفیض است و اطمینان آور.

از نظر دلالت نیز بعضی از آنها مثل روایت معمر بن خلاد که در تفسیر آیه وارد شده، کافی نیست و تنها برای تأیید خوب است.

روایت هاشم و ابن بکیر نیز مرسل است - گرچه به حسب نقل جامع الاحادیث ظاهراً صحیح السند است - زیرا اگر کسی به طبقات وارد باشد، حتی بدون مراجعه هم می فهمد که احمد بن محمد بن عیسی، ابن بکیر را درک نکرده است پس سقطی واقع شده است در جامع الاحادیث می گوید: احمد بن محمد بن عیسی عن هاشم و ابن بکیر عن أبي عبد الله عليه السلام قال هاشم: لا تعری ولا تفرث و ابن بکیر قال: لا یفرث ای لا یأتی من غیر هذا الموضع (۲).

با توجه به حدیثی که در تهذیب و استبصار قبل از این روایت ذکر شده، سند این روایت که معلق بر آن است، بدین گونه می شود:

عن احمد بن محمد بن عیسی عن العباس بن موسی عن یونس أو غیره عن

ص: ۱۱۴۷

۱- (۱) زیرا احمد بن محمد بن عیسی که در او حرفی نیست و ابن بکیر هم جزء اصحاب اجماع است.

۲- (۲) جامع الاحادیث ۲۱۹/۲۰

هاشم بن المثنی و ابن بکیر. که ظاهرش این است که به همان اسناد در روایت قبلی در این روایت هم از هاشم و ابن بکیر نقل شده است.

که با توجه به «عن یونس أو غیره»، روایت مرسله است. علاوه بر اینکه دلالت آن نیز به خاطر نسخ مختلفی که وجود دارد، چندان روشن نیست.

نتیجۀ بحث روایات حرمت

بنابراین اثبات حرمت به وسیله این روایات نیز ممکن نیست و بر فرض که به لحاظ کثرت و تعدّد روایات هم به صدور آنها اطمینان پیدا کنیم، در تعارض با روایات محلّله، به جهت مخالفت با عامه و شهرت بسیار قوی جواز از نظر روایت و فتوی، ترجیح با روایات تحلیل است، علاوه بر اینکه قبل از آن ممکن است در جمع دلّالی، روایات تحریم، حمل به کراهت شود و حمل کردن روایاتی که «حرام» در آن گفته شده، بر کراهت شدیدۀ مانعی ندارد.

«* و السلام*»

ص: ۱۱۴۸

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات گذشته ادله جواز وطی در دبر، مورد بررسی قرار گرفت و به این نتیجه رسیدیم که وطی در دبر ذاتاً حلال است ولی از حقوق زوج به شمار نمی آید و در صورت عدم رضایتِ زوجه، حرام می گردد. در این جلسه ضمن طرح مجدد یکی از ادله جواز، کراهت وطی در دبر را اثبات کرده و سپس به مناسبت وجود قید «و ان رضیت» در نقل روایت ابن ابی یعفور و عدم وجود آن در سائر نقلها، بحثی در مورد تقدیم اصاله عدم زیاده در دوران امر بین اصاله عدم زیاده و اصاله عدم نقیصه مطرح می گردد.

الف) استدلال به روایات حیض برای جواز وطی در دبر (تکمیل):

اشاره

گفته شد یکی از ادله ای که برای جواز وطی در دبر وجود دارد، ولی ذکر نشده است؛ روایاتی است که در باب حیض وجود دارد و مستفاد از آنها جواز وطی در دبر در حال حیض است و مستفاد از آن به طریق اولی در غیر باب حیض نیز جواز وطی در دبر است چرا که از مسلمات بین فریقین است که حال غیر حیض شدیدتر از حال حیض نمی باشد.

۱) طرح اشکال

به این استدلال ایراد گردیده است که روایاتی که در باب حیض ذکر گردیده است، ناظر به این جهت است که تأثیر یا عدم تأثیر حیض در چیزی که قبلاً حلال بوده، چیست؟ سؤال در این روایات از این است که چیزی که قبلاً حلال بوده و به جهت حیض حرام شده است، چه می باشد؟ و 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 فقط از اثر حیض در چیزهائی که حلال بوده است، پرسیده شده است و از آنجا که ممکن است وطی در دبر ذاتاً حرام باشد، نمی توان به روایات باب حیض استناد کرد.

۲) پاسخ استاد «مَدَّ ظَلَهُ»

اگر مفاد این روایات مطابق بیان اشکال کننده، این باشد که در مواردی که شک در حلیت داشته باشیم، این روایات نسبت به حکم آن ساکت است و فقط حکم مواردی را بیان کرده که قبل از حیض، علم به حلیت آن داریم؛ در نتیجه باید بگوئیم نه تنها حلیت وطی در دبر از این روایات استفاده نمی گردد، بلکه حلیت تمتعات دیگر (بجز فرج که در حال حیض قطعاً حرام است). نیز از این روایت استفاده نمی شود؛ چرا که اثبات حلیت بر اساس این نظر باید از دلیل خارج استفاده شود.

ولی حق این است که اگر تعبیر «ما یحل للرجل من امرأته و هی حائض؟ قال مادون الفرج»^(۱) به عرف القا گردد، عرف از همین تعبیر می فهمد که «مادون الفرج» مطلقاً حلال است و نیازی نمی بیند که از خارج بدست آورد چه چیزی ذاتاً حلال بوده است تا از این روایت نتیجه بگیرد که در زمان حیض حرام نشده است. به عبارت دیگر، عرف از این روایت، تحلیل مطلق می فهمد نه تحلیل معلق و مشروط (که اگر قبلاً حلال بوده هنوز هم حلال است). لذا فقهای عظام نیز این روایات را دال بر حلیت جواز وطی در دبر، در حال حیض دانسته اند و اثبات حلیت را موکول به ادله دیگر ننموده اند. و بنابراین مستفاد از روایات حیض این است که غیر از موضع دم در حال حیض، سایر تمتعات، حلال است و به دلالت اولویت در غیر حال حیض نیز حلال می باشد.

ص: ۱۱۵۰

۱- (۱) جامع احادیث الشیعه چاپ جدید ج ۲، به احادیث باب ۲۱ ابواب الحیض رجوع کنید.

در فتاوی فقها شهرت عظیم بر کراهت وجود دارد و با بررسی روایات می توان ابراز داشت، تمامی روایات دال بر کراهت از جهت سند ضعیف بوده و قابل استناد نمی باشند.

ولی چنانچه موضوع واحدی در حد استفاضه نقل گردیده باشد، اطمینان نوعی بر توثیق اجمالی یکی از روایات و نهایتاً اثبات مضمون مشترک روایات حاصل می گردد هر چند تک تک روایات از جهت سند مورد وثوق نباشند.

در موضوع مورد بحث روایات متعددی که از آن استفاده کراهت نموده اند، وجود دارد. با بررسی این روایات می توان گفت دسته ای از روایات ظهور در کراهت ندارند، مانند روایت صحیحۀ صفوان بن یحیی (۲) و مرفوعۀ عبد الله بن ابی یغفور (۳) چرا که همانگونه که قبلاً ذکر شد، انجام ندادن عمل و یا حکم کردن امام به شخصی مانند عبد الله بن ابی یغفور که از علما و بزرگان است مبنی بر عدم انجام عمل، ممکن است به جهت خلاف شأن بودن آن باشد نه کراهت. و حمل روایت ابن بکیر (۴) بر نهی از وطی در دبر، صحیح نیست چرا که 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.

در دسته دوم روایات؛ ملاک نهی، ایذا، قرار گرفته و مفهوم آن این است که در صورت عدم ایذا، نهی وجود ندارد و در نتیجه اثبات کراهت نمی شود (مانند

ص: ۱۱۵۱

۱- (۱) نتیجه مطالب طرح شده در جلسه چهارشنبه ۷۸/۷/۱۴ اثبات عدم کراهت می باشد ولی در این قسمت با توجه به اینکه مطالب طرح شده، در جلسات بعد تنظیم گردیده است، استاد مدّ ظلّه از رأی ابراز شده، عدول فرمودند.

۲- (۲) وسائل باب ۷۳ از ابواب مقدمات النکاح، حدیث اول - ج ۲۰، ص ۱۴۵، چاپ آل البیت

۳- (۳) وسائل باب ۷۳ از ابواب مقدمات النکاح، حدیث ششم - ج ۲۰، ص ۱۴۷، چاپ آل البیت

۴- (۴) وسائل باب ۷۲ از ابواب مقدمات النکاح، حدیث سوم - ج ۲۰، ص ۱۴۲، چاپ آل البیت

روایت ابان و روایت فتح بن یزید جرجانی^(۱) و دسته سوم روایات؛ حمل بر تقیه گردیده است مانند روایت سریر^(۲) که مطابق تحقیق حمل کردن روایت بر کراهت مقدم بر حمل بر تقیه می باشد. و در دسته چهارم روایات؛ امکان حمل بر تقیه نمی باشد و ظهور در کراهت دارد. مانند روایت أبو بصیر^(۳) و روایت دعائم عن علی «علیه السلام»^(۴).

نتیجه:

با توجه به اینکه حد اقل سه روایت ظاهر در کراهت می باشند (روایت سدید، روایت أبو بصیر و روایت دعائم) و اشتها عظیم در فتاوی فقهای عظام بر کراهت است، استظهار کراهت از مجموع روایات خالی از وجه نیست هر چند به سند تک تک روایات وثوق و اطمینان وجود ندارد و چون تعبیر این روایات «حرام» می باشد در مقام جمع با روایات مجوزه حمل بر کراهت شدید می شود^(۵).

تذکر یک نکته:

در عده ای از کتب مانند مهذب البارع ابن فهد، جامع المقاصد محقق کرکی، مسالک شهید ثانی، کراهت وطی در دبر را به سید مرتضی نسبت داده اند ولی این نسبت صحیح نیست چرا که با مراجعه به کتاب میافاریات سید مرتضی معلوم می شود ایشان در وطی در دبر مطلق حظر (اعم از حرمت و کراهت) را نفی کرده و حتی این مطلب را به اجماع طائفه نسبت داده اند^(۶).

ص: ۱۱۵۲

۱- (۱) وسائل باب ۷۲ از ابواب مقدمات النکاح، حدیث ۴ و ۱۰ - ج ۲۰، ص ۱۴۳ و ۱۴۴، چاپ آل البيت

۲- (۲) وسائل باب ۷۲ از ابواب مقدمات النکاح، حدیث ۲ و ۵ - ج ۲۰، ص ۱۴۲ و ۱۴۳، چاپ آل البيت

۳- (۳) وسائل باب ۷۲ از ابواب مقدمات النکاح، حدیث ۹ - ج ۲۰، ص ۱۴۴، چاپ آل البيت

۴- (۴) جامع الاحادیث ج ۲۰، ص ۲۱۸ رقم ۶۹۱

۵- (۵) ممکن است برای اثبات کراهت به قاعده تسامح در ادله سنن و اخبار من بلغ استناد شود، ولی بنا بر نظر استاد که در موارد مختلف مطرح گردیده است، این استناد صحیح نیست و استفاده مزبور از اخبار من بلغ دارای اشکال است.

۶- (۶) رسائل الشریف المرتضی - جلد اول - ۳۰۰ - مسئله ۵۶ سید مرتضی می فرمایند: «و لیس فی ذلک شیء من الحظر و الکراهه، و الحجه فی ذلک اجماع الامامیه»

اشاره

(بودن قید «فی الاسلام» در حدیث لا ضرر)

(۱)

مقدمه

این بحث توسط برخی از علما در بحث قاعده لا ضرر مطرح گردیده و جهت مطرح شدن نیز این بوده که روایت لا ضرر و لا ضرار به نقل برخی با قید «فی الاسلام» یا «علی مؤمن» همراه گردیده است. بحث در این است که اگر شک کنیم این قید وجود نداشته و زیاد شده است یا وجود داشته و کم شده است، اصل عدم زیاده مقدم است یا اصل عدم نقیصه؟

۱) نکته ای از مرحوم آقای شریعت اصفهانی ره

مرحوم آقای شریعت اصفهانی ره در رساله ای که به نام قاعده لا ضرر تألیف نموده اند (۲)، می فرمایند:

در منابع اهل سنت این روایت فقط از ابن عباس و عباد بن صامت نقل گردیده و هر دو روایت را بدون زیاده نقل نموده اند و در هیچ یک از منابع اهل سنت عبارت «فی الاسلام» وجود ندارد. ولی ابن اثیر در کتاب نهایه روایت را با قید «فی الاسلام» آورده و معلوم نیست وی این قید را از کجا آورده است.

مرحوم آقای نائینی در رساله لا ضرر می فرمایند: از کلام آقای شریعت اصفهانی بدست می آید، ایشان فکر کرده اند که اول کسی که این روایت را با عبارت «فی الاسلام» آورده، ابن اثیر (متوفای ۶۰۶) است. لذا تعجب می کند که از کجا آورده در حالی که در منابع قبلی بوده و قبلاً صدوق (متوفای ۳۸۱) در فقیه قید «فی الاسلام» را آورده است.

ص: ۱۱۵۳

۱- (۱) علت طرح این بحث این است که روایت ابن ابی یعفور در بیشتر نقلها بدون قید «و ان رضیت» و در یک نقل همراه با قید نقل شده است و هنگام شک در زیادی قید یا عدم آن، نوبت به این بحث می رسد.

۲- (۲) قاعده لا ضرر - شریعت اصفهانی - صفحه ۱۲ - چاپ جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

مرحوم آقای خمینی ره در کتاب الرسائل ص ۲۵ با توجه به کلام مرحوم آقای شریعت می فرمایند: این قید «فی الاسلام» در هیچ یک از روایات معتمد نیامده است و تنها در مرسله صدوق و مرسله علامه و مرسله ابن اثیر وارد شده است. نقل علامه که ارزش مستقل ندارد، چون بعید نیست که از فقیه گرفته باشد. نقل صدوق هم قابل اعتماد نیست و بعید نیست که در آن تحریفی رخ داده باشد و شاید در نقل ابن اثیر نیز چنین مشکلی وجود داشته باشد.

خلاصه اینکه می فرمایند بودن قید «فی الاسلام» از طریق معتبر ثابت نشده است تا نوبت به دوران امر بین زیاده و نقیصه شود.

(۳) علت زیاد شدن «فی الاسلام»

مرحوم آقای خمینی ره می فرمایند شاید زیاد شدن آن به توسط بعضی از نسخ صورت گرفته است و علت این بوده که اصل روایت چنین بوده است:

«لا ضرر و لا ضرار فالاسلام یزید خیراً و لا یزید شراً» و یکی از اشتباهاتی که متعارفاً برای نسخ اتفاق می افتد، تکرار یک لفظ از روی غفلت می باشد و احتمالاً عبارت «فالاسلام» در استنساخ تکرار گردیده و نسخ بعدی تکرار «فالاسلام» را غلط دانسته و با ظن و گمان خود عبارت را تصحیح اجتهادی نموده و فاء را به فی تبدیل کرده و روایت به «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام فالاسلام یزید خیراً و لا یزید شراً» تبدیل گردیده است (۱).

ص: ۱۱۵۴

۱- (۱) استاد «مدّ ظلّه» فرمودند: از این گونه اشتباهات متعارفاً صورت می پذیرد و نمونه مشابه آن را بدین صورت نقل نمودند: در اسانید مکرراً، عبارت «عمر بن عبد العزیز عن رجل عن جمیل بن دراج» واقع شده است. شبهه در اینجا بود که رجل کیست که عمر بن عبد العزیز مکرراً از وی حدیث نقل کرده و نام وی را ذکر نکرده است. ولی با مراجعه به موارد دیگر معلوم شد اصل سند بدین قرار بوده است «عمر بن عبد العزیز زحل عن جمیل بن دراج» و در بعضی نسخ کلمه زحل به رجل تصحیف گردیده و نسخ بعدی اجتهاداً رجل را به عن رجل تصحیح کرده اند. شاهد اول) در کتاب کافی روایتی را با همین سند و با تعبیر عن رجل از برقی نقل نموده است ولی با مراجعه به کتاب محاسن برقی معلوم شد تعبیر برقی بدین شکل است: «عمر بن عبد العزیز الملقب بزحل عن جمیل بن دراج» و پس از انتقال به کتاب کافی، تصحیفات ذکر شده صورت گرفته است. شاهد دوم) در نسخه شهید ثانی ره از کافی «عن رجل» به «زحل» تصحیح شده است. شاهد سوم) در بعضی از نسخ نیز عمر بن عبد العزیز عن رجل عن جمیل بن دراج دارد که یک مرحله تصحیف در آن رخ داده است.

بعد می فرمایند عجیب است که یکی از روایاتی که «لا ضرر و لا ضرار» در ذیل آن نقل شده، حدیث شفعه است، این حدیث در منابع حدیثی چون کافی بدون کلمه «فی الاسلام» آمده ولی طریحی در مجمع البحرین که نقل می کند روی ارتکاز ذهنی کلمه «فی الاسلام» را به حدیث افزوده است و شاید همین انس و ارتکاز ذهنی باعث شده که ابن اثیر در نهایه این حدیث را با قید «فی الاسلام» بیاورد.

(د) بودن یا نبودن قید «علی مؤمن» در حدیث لا ضرر:

فرمایش مرحوم آقای خمینی (ره) در ثبوت قید «علی مؤمن»

مرحوم آقای خمینی (ره) می فرمایند: در اثبات کلمه «علی مؤمن» می توان گفت:

اولاً: هر چند کلمه «علی مؤمن» در روایات وجود ندارد مگر در روایت مرسل عبد الله ابن مسکان عن زراره در قضیه سمره بن جندب. و علی القاعده به روایات مرسل نمی توان اعتماد کرد مضمون روایت و مطابقت اصل این مضمون مرسله و جوهر قضیه آن با دو روایت معتبر (عبد الله بن بکیر عن زراره و اُبی عبيدة حذاء^(۱))، بنظر می رسد روات این دو روایت در نقل روایت قصد ذکر تمام خصوصیات را نداشته و مطلب ذکر شده را نیز نقل به معنی کرده اند. و مرسله زراره در صدد بیان تمام خصوصیات قضیه بوده است و در چنین شرائطی اولاً به قرینه روایات تعبیر معمولاً وثوق به صدور روایت، مرسلی نیز که با آن روایات اتحاد جوهری دارند، وجود داشته و ثانیاً چون روایت مرسله زراره در صدد بیان تمام خصوصیات بوده، وجود تمام قیود را اثبات می کند و بنابراین ظاهراً قید عبارت «علی مؤمن» وجود داشته است.

ثانیاً: بنای عقلا در دوران امر بین زیاده و نقیصه بر تقدیم اصاله عدم زیاده بر اصاله عدم نقیصه است. بنابراین بودن قید «علی مؤمن» بر نبودن آن ترجیح دارد.

طرح اشکال: اگر گفته شود علت تقدیم اصالت عدم زیاده بر اصالت عدم نقیصه

ص: ۱۱۵۵

بنای عقلا- بر این مطلب است که غفلت در ذکر نکردن مطلب بیشتر از غفلت در زیاد کردن مطالب می باشد و این بنای عقلا در موردی که مثلاً روایتی را چند نفر با نقص و یک نفر با زیادی نقل کنند، جاری نیست چرا که لازمه جریان آن نسبت دادن غفلت به تعداد زیادی برای تصحیح اشتباه توسط فرد دیگری می باشد^(۱) و در مثال مورد بحث در بیشتر نقل ها بدون قید «علی مؤمن» و فقط در یک نقل با قید «علی مؤمن» ذکر شده است.

بعلاوه منشأ زیاد کردن قید «علی مؤمن» تنها غفلت نیست تا بگوییم احتمال غفلت در طرف زیاده کمتر است از احتمال غفلت در نقل ناقص، بلکه احتمال دیگر در این است که علت زیاده قید «علی مؤمن» مناسبت حکم و موضوع باشد چرا که عنایت الهی بر مؤمنین شامل می گردد و مؤمنین مستحق نفی ضرر می باشند و شاید این مناسب حکم و موضوع باعث زیادی قید توسط روات گردیده است.

پاسخ اشکال: مرحوم آقای خمینی (ره) در پاسخ اشکال می فرمایند:

اولاً: اگر شک در زیاده یا نقیصه فقط به جهت شک در این مسئله باشد که آیا از ناحیه راوی غفلتاً مطلبی زیاد شده یا کم شده است که مستشکل ذکر کرده؟ صحیح است ولی در مورد بحث زیاد شدن عبارت، جهت، غفلت یا زیادی عمدی است، ولی کم شدن عبارت، به دواعی مختلف صورت می گیرد چرا که کم شدن گاه مستند به غفلت و گاه مستند به زیادی عمدی و گاه مستند به اختصار و گاه مستند به این است که متکلم در مقام بیان تمام قضیه نیست و گاه مستند به این است که راوی قید را توضیحی می داند و وجود و عدم آن را مساوی می پندارد و گاه مستند به دواعی دیگری می باشد و شکی نیست در مواردی مانند مثال در دوران امر بین اصالت عدم زیاده و اصالت عدم نقیصه، اصالت عدم زیاده مقدم است چرا که نقیصه به دواعی مختلف معقول و ممکن است.

ص: ۱۱۵۶

۱- (۱) مثلاً اگر چند نفر یک صفحه را استنساخ کنند و پس از استنساخ ببینیم کلمه ای در صفحه وجود دارد که فقط یک نفر آن را ذکر کرده و بقیه آن را ذکر نکرده اند. در چنین مواردی احتمال اینکه اشتباه از یک نفر باشد و دیگران را به غفلت نسبت ندهیم، کمتر نیست و نتیجتاً تقدیم اصاله عدم زیاده بر اصاله عدم نقیصه در مواردی مانند مثال صحیح نیست.

ثانیاً: در صورتی نقل متعدد مقدم بر نقل واحد است که مطلب نقل شده متعدد، در نقل، متحد باشد ولی اگر مطلب نقل شده متعدد را به صورت اختلافی نقل کرده باشند، خود شاهد بر این است که داعی، دقت در نقل وجود نداشته و هر یک به جهت خاصی مطلب را نقل کرده است و فقط مسئله دوران بین الغفلتین نیست بلکه هر کدام عمداً مقداری از اصل قضیه را نقل نکرده اند و قضیه را به شکل مختصر نقل کرده اند و در مثال مورد بحث نیز نقل های متعددی که بدون قید «علی مؤمن» ذکر گردیده است، با هم اختلاف داشته و این شاهد آن است که عمداً قضیه را مختصر نقل کرده اند. و در مقابل روایت مرسله در مقام تفصیل بوده و مطالب را با جزئیات بیشتر ذکر کرده است. خلاصه آنکه در نقل عبد الله بن بکیر و ابی عبیده حذاء شواهدی است که قصد اختصار داشته اند ولی مرسله در مقام ذکر تمام خصوصیات بوده است.

ثالثاً: اگر مراد از تناسب حکم و موضوع ذکر شده در اشکال این است که این تناسب منشأ گردیده تا راوی عمداً مطلب را زیاد کرده، قطعاً صحیح نیست چرا که فرض بر این است که راوی را ثقه و معتبر دانستیم و زیاده عمدی با وثاقت راوی منافات دارد (۱) و اگر مراد این است که تناسب حکم و موضوع سبب گردیده که در ذهن راوی این مطلب خطور کرده و به زبانش جاری شده است و قید را اضافه کرده است، این مطلب نیز صحیح نیست چرا که اضافه غیر عمدی و سبق لسان از راوی در جایی متصور است که مناسبت در ذهن مرتکز باشد. مثلاً لازم بین شیء ممکن است به صورت ارتکازی اضافه شود، چرا که با حضور کلمه در ذهن لازم آن نیز حاضر می شود. ولی در مثال مورد بحث قطعاً با ذکر عبارت «لا ضرر و لا ضرار» کلمه «علی مؤمن» به ذهن نمی آید تا سبق لسانی صورت گیرد.

فرمایشات ذکر شده از جهاتی قابل مناقشه است که ان شاء الله در جلسات آینده بیان می گردد. «* و السلام *

ص: ۱۱۵۷

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

به مناسبت روایات مورد استناد در جواز وطی در دبر، چون در یکی از روایات تعبیر «اذا رضیت» داشت و در بعضی روایات دیگر این تعبیر نبود، به بحث از اصل عدم زیاده پرداختیم. چون این بحث در موارد زیادی مورد استفاده است، قدری به تفصیل آن را بررسی نموده و پس از این نیز پی می گیریم و چون فقها و اصولیین این بحث را ذیل روایات «لا ضرر» و در اینکه آیا قید «فی الاسلام» یا «علی مؤمن» در این روایات اصالتاً وجود دارد یا نه؟ مطرح کرده اند، ما نیز همان بحث را طرح کردیم. در این جلسه نیز احتمالات مختلفی را در مورد اصل عدم زیاده و سپس ترجیح این اصل بر اصل عدم نقیصه (یا بالعکس) و همچنین دیگر اصول عقلایی مشابه چون اصل عدم خطا و... مطرح نموده و بعضی موارد را مورد نقد و بررسی قرار می دهیم.

در جلسه قبل گفته شد که مرحوم آقای شریعت ره می فرمایند، در هیچ نسخه معتبری از روایات «لا ضرر»، قید «فی الاسلام» را نیافته ایم. پس از آن مرحوم آقای نائینی متذکر شده اند که غیر از نهاییه ابن اثیر و تذکره علامه، صدوق نیز در فقیه آن را با قید «فی الاسلام» در کتاب الارث، البته مرسلاً نقل کرده است. مرحوم آقای خمینی (قدس سرّه) نیز که مرسلات صدوق را حجت می دانند، با این همه در این مورد با مرحوم شریعت هم عقیده اند و ایشان تقریبی نیز داشتند که در جلسه قبل مطرح کردیم که این زیاده در فقیه را در اثر دو اشتباه می دانستند که توضیح آن گذشت.

بیان مرحوم آقای خمینی ره در مورد زیادی بودن «فی الاسلام» در فقیه و عدم جریان اصل عدم زیاده در اینجا (با آن که مراسیل وی را حجت می دانند) محتاج مقدمه دیگری است که باید ضمیمه شود و آن اینکه:

ما قبلاً مکرر توضیح داده ایم که بسیاری از اصول مورد استناد علما همچون اصاله الظهور، اصاله الاطلاق، اصاله العموم، اصاله الحقیقه، اصاله عدم زیاده و... را نمی توان به عنوان ظن خاص، دارای اعتبار عقلایی و شرعی شمرد. چون در اکثر مواردی که توهم اعتبار این اصول شده است؛ یا اطمینان عقلایی به مراد متکلم وجود دارد و یا از محتملات دیگری که توجه به آنها موجب شک در مراد شود (نه احتمالاً-تی که بقدری ضعیف است که حکم عدم را داشته باشد) غفلت داریم. زیرا اگر به معنای کلام ظن داشته و توجه به محتملات دیگر داشته باشیم، برای کشف مراد سؤال خواهیم کرد. مثلاً اگر گفته شد «قال زید» و ما شصت درصد احتمال دهیم که مراد زید بن عمرو است و چهل درصد احتمال آنکه مراد زید بن بکر باشد، قطعاً سؤال خواهیم کرد که مراد کدام زید است و عقلاً به احتمال شصت درصد اکتفا نمی کنند و آن را کاشف از اینکه مراد زید بن عمرو باشد، نمی دانند. و چنین نیست که از قاعده اولی در باب ظنون که عدم حجّیت است، اصول مربوط به باب الفاظ استثنا شده باشد. البته آنچه که گفته شد در فرض امکان کشف مراد متکلم (انفتاح) صادق است اما در فرض انسداد و عدم امکان کشف مراد (همچون سؤال کردن در مثال فوق) عقلاً توسعه ای قائل می شوند. پس اگر مقدمات انسداد صغیر در باب الفاظ تمام باشد، خصوص اصول لفظیه ظنیه حجت خواهند شد و اگر مقدمات انسداد کبیر تمام باشد، طبعاً کلیّه ظنون، حجّیت خواهد داشت و اختصاصی به ظنون مربوط به باب الفاظ در کشف مراد نخواهد داشت. و ظنون لفظی و غیر لفظی در عرض یکدیگر خواهند بود و در نتیجه اگر ظنی اقوی شد، طبعاً مقدم

پس اگر در کشف مراد اطمینان داشته باشیم و یا از احتمال خلاف غفلت داشته باشیم، جای اجرای این اصول خواهد بود و اگر اطمینان نبود و از محتملات مختلف غافل نبودیم، روشن است که عقلاً چنین اصولی را جاری نمی کنند و معتبر نمی دانند؛ مگر مقدمات انسداد تمام شود که باعث حجیت ظنون شود.

بعلاوه در ظنون فوق، ظن نوعی محل بحث است نه ظن شخصی (یعنی ظن نوع مردم در این مورد خاص، که اگر این مورد برای متعارف مردم اتفاق بیفتد، ظن پیدا می کنند) لذا اصول لفظیه در مواردی که برای متعارف مردم موجب اطمینان یا ظن (در فرض انسداد) نمی شود، جاری نمی گردد، و اگر از این اصول برای متعارف مردم در نوع موارد چنین اطمینان یا ظنی حاصل شود، کافی نیست که در مواردی که چنین اطمینان یا ظنی حاصل نمی شود، این اصول را جاری بدانیم (۲). حال در اصل عدم زیاده نیز بیان فوق جاری است یعنی ما چنین اصلی نداریم که حتی در مواردی که نوع مردم اطمینان یا ظن پیدا نمی کنند، این اصل به عنوان خاص جاری باشد. و معمول موارد یا اطمینان به عدم زیاده هست و یا ظنی است که از باب انسداد معتبر شده است.

حال با عنایت به مقدمه فوق، مرحوم آقای خمینی می فرمایند ما نمی توانیم

ص: ۱۱۶۰

۱- (۱) ما قبلاً در مباحث گذشته گفته ایم که بعید نیست شیخ انصاری نیز قائل به انسداد باشد و چون مسئله خیلی معرکه آرا بوده است شیخ نخواستہ نظر خود را به تصریح بیان کند و از لابلای کلماتش این نظر وی قابل استشمام است زیرا شیخ در بحث از حجیت خبر واحد، خبر اطمینانی را حجت می داند و اخبار اطمینانی حجم کمی از کل اخبار آحاد است و قطعاً نمی تواند علم اجمالی کبیر در مورد تکالیف را منحل نماید و از طرف دیگر در بحث انسداد می فرماید آنچه مهم است این است که ببینیم آیا ادله معتبر موجود (از جمله خبر اطمینانی برای انحلال این علم اجمالی کفایت می کند یا نه؟ و نظر خود را بیان نمی کند که آیا ایشان کافی می داند یا نه؟ لذا در مجموع می توان گرایش شیخ به انسداد را فهمید.

۲- (۲) حتی در مواردی می بینیم که عقلاً به بینه ترتیب اثر نمی دهند مثلاً اگر دو عادل در امری شهادت داده باشند، متعارف مردم به خاطر خصوصیت آن امر ممکن است که بگویند که آن دو عادل اشتباه کرده اند و لذا اگر دلیل تبعیدی نبود بنای عقلاً به اخذ این موارد هم نیست. مثلاً دو عادل شهادت بدهند که در حضور دهها هزار نفر، ۵ قاتل را اعدام کردند، اگر فقط دو عادل شهادت به چنین مطلبی بدهند، عقلاً کافی نمی دانند.

بگوئیم «فی الاسلام» جزء حدیث است. با اینکه در فقیه ذکر شده و مراسیل وی را هم حجت می دانند، بعید نیست که این جزء زیادات نساخ باشد و اصل عدم زیاده اگر در موارد دیگر حجت است، روی اطمینان عقلاست. چون عقلا می بیند کسی که یک صفحه مطلب را از اول تا آخر استنساخ می کند، بسیار نادر است که یکباره بخواهد کلمه ای اضافه کند. عموم عقلا اطمینان به عدم چنین اضافاتی دارند. اما در خصوص این مورد دلیل معقولی داریم که موجب سلب اطمینان می شود و حتی اگر اصل عدم زیاده را نیز در موارد دیگر حجت بدانیم، وجود این دلیل موجب می شود که اطمینان متعارف مردم سلب گردد. چون وقتی می بینیم تمام کتب حدیثی از عامه (۱) و خاصه مورد فحص قرار گرفت و بسیار هم تتبع شد کم کم به نظر می آید که این باید زیادی باشد. بعلاوه توجیه معقولی نیز برای این زیاده می توان ارائه کرد که آن را متعارف می نماید یعنی نوعاً اگر کسی آن را بفهمد موجب سلب اطمینان و حتی ظن وی می گردد. این توجیه را قبلاً گفتیم و آن اینکه گاهی یک لفظ در اثر غفلت ناسخ تکرار می گردد (۲)، سپس شخصی دیگر به عنوان تصحیح و جلوگیری از تکرار لفظ «فالا سلام» را به «فی الاسلام» تبدیل می نماید. حال با اینکه این زیاده در کلام فقیه هست، عنایت به دو نکته فوق موجب می شود که کسی اطمینان به اصالت آن در روایت نخواهد داشت.

اشکال صغروی تقریب فوق:

ما گرچه کبرویاً با تقریب فوق موافقیم اما صغرویاً این مطلب را ناتمام می دانیم.

چون در اینجا فحص و تتبع کامل نشده است. کلمه «فی الاسلام» را صدوق غیر از فقیه در معانی الاخبار (۳) نیز نقل کرده است. بعلاوه دقت در کلام صدوق در فقیه نیز

ص: ۱۱۶۱

۱- (۱) مثلاً سیوطی در جمع الجوامع که سعی در جمع آوری تمام کتب حدیثی داشته است، «فی الاسلام» را ذکر نکرده است.

۲- (۲) کسانی که اهل استنساخ باشند یا با آن آشنایی داشته باشند، می دانند که چنین غفلتهایی بسیار متعارف است.

۳- (۳) معانی الاخبار - ص ۲۸۱، مصباح کفعمی - ۳۴۶، عوالی اللئالی ج ۲ - ص ۷۴ و ج ۳ - ص ۲۱۰

اثبات اصالت آن را می نماید. قبل از صدوق هم عده زیاد دیگری نقل کرده اند که فعلاً بررسی آن از موضوع بحث ما خارج است.

(ب) ادامه کلام مرحوم آقای خمینی قدس سرّه:

اشاره

مرحوم آقای خمینی قدس سرّه پس از آنکه ترجیح می دهند که قید «علی مؤمن» در قضیه سمره بن جندب وجود دارد، سؤالی را مطرح می کنند که ممکن است کسی بگوید به جهت تناسب حکم و موضوع قید «علی مؤمن» به مرسله زراره اضافه شده است. در پاسخ می فرمایند: تناسب حکم و موضوع و ارتکازات در صورتی می تواند منشأ زیاد شدن عبارتی گردد که ملازمه، بین باشد و چون بین تصور «لا ضرر و لا ضرار» و تصور «علی مؤمن» ملازمه بینی نیست بنابراین نمی تواند ارتکاز و تناسب حکم و موضوع باعث زیاد شدن عبارت شود.

نقد فرمایش مرحوم آقای خمینی قدس سرّه

حال مطلبی که برای ما مبهم است این است که خود ایشان که در اینجا وجود ارتکاز و تناسب حکم و موضوع را برای زیاد شدن قید «علی مؤمن» کافی نمی دانند چطور در مورد اینکه چرا قید «فی الاسلام» در نقل طریحی در مجمع البحرین و ابن اثیر در نهایه اضافه شده است، می فرمایند لعلّ که ارتکاز منشأ اضافه شدن این عبارت باشد. از جهت ارتکاز و بین بودن، وجداناً فرقی میان «علی مؤمن» و «فی الاسلام» نیست.

البته به نظر ما در هیچ یک از این دو مورد ارتکازی در کار نیست، نه ارتکاز معنوی در کار است و نه ارتکاز فرمی و عبارتی، تمام احکامی که توسط پیامبر آورده شده قانون اسلام است لکن هیچ گاه کسی پس از نقل یک حکم، کلمه «فی الاسلام» را نمی افزاید که بگوید «الصلاه واجبه فی الاسلام» - «کتب علیکم الصیام فی الاسلام» همچنین ارتکاز لفظی هم در کار نیست و عباراتی که با «لا» شروع شده، هر چند

برخی از آن با قید «فی الاسلام» همراه است مانند «لا رهبانیه فی الاسلام» لکن خیلی موارد را داریم که این اضافه را ندارد.

در تعبیر «علی مؤمن» نیز همین طور است. چون مراد ایمان اسلامی است و در اصطلاح پیامبر، ایمان و اسلام یکی است. پس در هیچ یک از این دو تعبیر ارتکازی در کار نیست. اما ممکن است تفاوت دیگری باشد که در کلام مرحوم آقای نائینی ره آمده است؛ ایشان می گویند ما چند مورد روایت داریم که شبیه یکدیگرند و در آنها «فی الاسلام» آمده است همچون: «لا صروره فی الاسلام»، «لا سیاحه فی الاسلام»، «لا رهبانیه فی الاسلام»، «لا حلف فی الاسلام»، «لا شغار فی الاسلام» و... حال ممکن است استیناس ذهن با این موارد موجب شود در روایت «لا- ضرر» نیز «فی الاسلام» افزوده شود. اما تعبیر «علی مؤمن» چنین نیست و مشابَهاتی ندارد. این حد اکثر توجیهی است که می توان کرد. ولی همانگونه که گفتیم این غیر از ارتکاز است چون موارد دیگری هم داریم که با تعبیری مشابه روایات فوق و نهی به «لا» وارد شده است ولی «فی الاسلام» همراه آن بذهن نمی آید و ارتکازی نیست همچون «لا ربا بین الوالد و الولد» به هر حال هیچ کدام از موارد مشابه که «فی الاسلام» آمده در حدی نیست که زیادتی «فی الاسلام» را متعارف کند.

البته در مورد طریحی که در مجمع البحرین «فی الاسلام» را افزوده است، ممکن است چنین توجیه کرد که ممکن است شعری یا روایتی به دلیل اشتها در حافظه شخص مانده باشد. خصوصاً مطالبی که انسان در جوانی و نوجوانی می آموزد در حافظه می ماند و وقتی که انسان مراجعه می کند همین که اول مطلب را دید، کمک حافظه موجب می شود ادامه مطلب را از روی حفظ و بدون دقت در مراجعه نقل نماید. خصوصاً در مورد طریحی که یکی از مصادرش نهاییه ابن اثیر است و در نهاییه «فی الاسلام» آمده است، در کتاب فقیه هم آمده است. لذا در ذهن و حافظه اش مانده است و بعد هنگام نوشتن مجمع البحرین با دیدن اول مطلب بقیه روایت را بر اساس حافظه نقل نموده و در نتیجه قید «فی الاسلام» اضافه شده است. این موارد که

به اتکا حافظه صورت گرفته، موجب می شود که سهو، امری عادی و متعارف گردد.

اما در مورد ابن اثیر که در نهاییه با قید «فی الاسلام» روایت را نقل کرده، مطلب چگونه است؟ او نیز از دیگران اخذ کرده است، زیرا این روایت با زیادتی «فی الاسلام» در مصادر دیگر قبل از ابن اثیر هم بوده است. ما چون در قاعده «لا ضرر» بحث نمی کنیم لذا نمی توانیم به تفصیل مطلب را دنبال کنیم و به این مقدار اکتفا می نماییم (۱).

خلاصه بحث

نتیجه این بحث که در مطلب ما نیز قابل استفاده است، اینکه ما دلیل نداریم که اصل عدم زیاده حتی در جایی که نوع مردم با توجه به خصوصیات مورد، حتی ظن هم پیدا نمی کنند، جاری و معتبر باشد و اصلاً ظن باقی نمی ماند که حتی در فرض انسداد و حجیت مطلق ظن بتوان بدان تمسک نمود.

ج) دوران امر بین اصل عدم زیاده و اصل عدم نقیصه:

اشاره

مرحوم آقای خمینی ره، می فرمایند اگر امر دایر شد بین اینکه بینیم زیادتی در کار است یا نقیصه؟ اصل عدم زیاده مقدم است حتی اگر راوی نقیصه، متعدد باشد

ص: ۱۱۶۴

۱- (۱) نمونه جالب و عجیب دیگر در این بحث، نقلی است که ابن ابی جمهور احصایی در عوالی اللثالی از بعض کتب شهید اول آورده که ابو سعید خدری از پیامبر (صلی الله علیه و آله) روایت کرده: «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» و بعد گفته است: (این عبارت محتمل است که از شهید اول باشد ولی به ظن قوی از خود ابن ابی جمهور است) این روایت در سنن ابی ماجه و سنن دارقطنی و مستدرک حاکم نیز نقل شده است ولی آنها غفلت کرده با اینکه مطابق مبنای بخاری و مسلم دارای شرط صحت بوده و باید در صحیح نقل می شده آن را در صحیح درج نکرده اند. ما پس از مراجعه به سنن ابن ماجه دیدیم که اولاً روایت از ابو سعید خدری نیست بلکه از ابن عباس و عباد بن صامت است و ثانیاً فی الاسلام ندارد. البته سنن دارقطنی نزد ما موجود نبود ولی مطابق نقل روایت ابو سعید هست ولی فی الاسلام ندارد و همچنین در مستدرک حاکم فی الاسلام ندارد. حال دلیل ثبت فی الاسلام در عوالی اللثالی در حالی که در مصادر نیست به ظن قوی همان مطلبی است که در مورد حافظه و استیناس ذهن اشاره کردیم. خصوصاً که اهل سنت می گویند فقه دایر مدار پنج جمله است و اگر کسی این پنج قاعده را در حفظ داشته باشد همیشه می تواند در فروع آن ها را تطبیق نماید. لذا در نوجوانی این قاعده به این شکل حفظ شده و در ذهن ماندگار گردیده و لذا هنگام تألیف چنین پنداشته که تمام مصادر هم مطابق محفوظات اوست و بدون دقت در مراجعه چنین ضبط کرده است.

و راوی با زیاده، یک نفر. لذا آن نقلی که «علی مؤمن» دارد مقدم بر نقلهای متعدد دیگری است که فاقد آن می باشد. ایشان توضیح می دهند که علت این تقدیم آن است که معنای احتمال زیاده این است که یا شخص عمداً به قصد دروغ و یا بی موالاتی چیزی افزوده باشد و یا غفلت کرده باشد و سهواً چیزی اضافه شده باشد ولی در مورد احتمال نقیصه غیر از موارد فوق (خلاف واقع عمدی یا سهوی) احتمالات دیگری نیز مطرح است. لذا احتمال تحقق نقص بیش از احتمال تحقق زیاده خواهد بود و طبعاً نقل با زیاده مقدم بر نقلهای ناقص می گردد. احتمالات دیگری که در ناحیه نقیصه مطرح است، چنین است:

(۱) احتمال تلخیص و اقتصار

اشاره

چنانچه شخص در مقام تلخیص و اقتصار باشد و نخواهد تمام کلام را بیاورد و یا آنکه چنین تصور نماید که وجود و عدم چنین عبارتی به مقصود متکلم ضرر نمی رساند و وجود آن را کالعدم بداند، لذا از نقل آن صرف نظر کند.

بررسی بیان فوق:

مطلبی که در بیان فوق مبهم و محل اشکال است این است، گاهی نقل به لفظ می شود و گاهی نقل به معنی، در نقل به لفظ (مانند نقل قرآن و ادعیه و خطب و حرزها) تمام الفاظ را ذکر می کنند و عبارتی را که به نظر راوی ضرری به مقصود متکلم نمی زند نه اضافه می کند و نه کم، و اگر نقل به معنی باشد مانند برخی از روایات، این احتمال در طرف نقیصه و زیاده یکسان است.

ممکن است چیزی را ناقل، کم کند و یا بيفزاید. و زیاده و نقیصه در باب نقل به معنا یکسان است و یک حکم دارد چون وقتی قرار شد، عین لفظ نباشد و فقط بیان مراد و مقصود، هدف ناقل باشد ممکن است چیزی را کم یا زیاد کند و احتمال این دو یکسان است. لذا همانطوری که در احتمال نقیصه گفته اند ممکن است ناقل وجود لفظی را کالعدم بداند و لذا آن را حذف نماید همین طور هم ممکن است

افزودن کلمه ای را در نقل به معنی مضرّ ندارند و بهتر وافی به مراد ببیند چون حفظ عین لفظ، مورد نظر نبوده است. لذا زیاده و نقیصه از این جهت در نقل به معنی مشترک و دارای احتمال مساوی است و ترجیحی هیچ کدام بر دیگری ندارد. لذا این احتمال دیگری در ناحیه نقیصه افزون بر احتمالات ناحیه زیاده نخواهد بود.

۲) احتمال تقطیع

اشاره

احتمال دیگری که در ناحیه نقیصه مطرح است و مرحوم آقای شریعت متعرض آن شده اند، احتمال تقطیع است. تقطیع در روایات امر شایعی است زیرا جمله مورد استشهاد، یک فقره از کلّ روایت است لذا به جهت اختصار به ذکر آن جمله اکتفا می شود. مثلاً در بحث از اینکه آیا در «ما لا نص فیه» باید برائت جاری نمود یا نه؟ به یک فقره از کل حدیث رفع استدلال می شود و می گویند: «قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): رفع ما لا يعلمون» و بقیه را نقل نمی کنند و این تقطیع بر اساس مورد احتیاج امری شایع و متعارف است. پس در ناحیه نقیصه این احتمال تقطیع وجود دارد چون وجود قسمتهای دیگر در این بحث نیاز نیست آن را به جهت اختصار حذف نموده است و آن قسمتهای دیگر در جای خود مفید و محل استشهاد است. اما در اینجا نیاز نیست لذا ناقص نقل نموده است اما چنین احتمالی در ناحیه زیاده فرض ندارد.

چون اگر بخواهد چیزی را که در اصل روایت نیست در محل نیاز بیفزاید (در صورتی که نقل به معنی هم در کار نباشد که بحث آن گذشت) جعل خواهد بود.

بدین ترتیب احتمال نقیصه بیش از احتمال زیاده می گردد.

بررسی بیان فوق:

تقطیع در جایی که جایز باشد صورت می گیرد و آن در مواردی است که قطعات حدیث مستقل از یکدیگرند. در اینجا تقطیع جایز بوده چون خللی به مطلب نمی رسد. همانگونه که در وسائل الشیعه بنحو شایعی این کار صورت گرفته است.

اما اینکه تقطیع بصورتی باشد که برخی از قیود یک مطلب را حذف کنند و مطلب را

حتی در محل استشهاد ناقص نماید، خلاف متعارف و غیر صحیح است. مثلاً در محل بحث ما اگر پس از ذکر «لا ضرر و لا ضرار»، کلمه «علی مؤمن» و یا کلمه «فی الاسلام» را حذف نمایند، مضمون حدیث ناقص می گردد. تمام جمله ذکر شود ولی عمداً کلمه ای که در استدلال در برخی موارد دخالت اساسی دارد، همانند «فی الاسلام» حذف گردد، چنین تقطیعی نادرست و غیر متعارف است و ما نمونه ای هم از آن سراغ نداریم. لذا این احتمال در ناحیه نقیصه در محل بحث ما فرض ندارد. اما در مواردی که تقطیع جایز است باز هم نمی توان از تقدیم احتمال نقیصه بر احتمال زیاده سخن گفت چون اصلاً اصل عدم نقیصه در چنین مواردی ذاتاً جاری نیست.

زیرا مثلاً- در مورد مسئله ای اگر استشهاد به روایتی شده باشد ما بگوییم اصل این است که پیامبر (صلی الله علیه و آله) یا معصوم در مجلس واحد فقط این جمله مورد استشهاد صادر شده و هیچ چیز دیگری صادر نگردیده، اساساً مطلب درستی نیست و چنین اصلی ذاتاً نداریم، زیرا عقلایی نیست. نه اینکه چنین اصلی داریم ولی چون تعارض می کند، ساقط می شود. خلاصه آنکه اصل عدم نقیصه در مواردی که جای تقطیع باشد و تقطیع امری متعارف و مرسوم باشد (یعنی ظهوری بر عدم تقطیع نباشد) نداریم تا با اصل عدم زیاده معارضه کند و سپس حکم به تقدیم اصل عدم زیاده نماییم. اما در جایی که تقطیع مرسوم و متعارف نباشد مثل مورد بحث ما، در اینجا این بحث مطرح است که زیاده را ترجیح بدهیم یا نقیصه را (مفروض آن است که نقل به معنی نشده باشد چون در فرض نقل به معنی همانطوری که گفته شد فرقی میان زیاده و نقیصه نیست و هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد) زیرا باید غفلتی در کار باشد تا منشأ زیاده یا نقیصه گردد.

(د) تکمله، بررسی موارد عدم جریان اصول عقلایی:

یکی از مباحث کلی و مهم و بسیار مفید این اصول مثل اصالة عدم خطا، اصالة عدم تعمد کذب و.. که اصول عقلایی اند، این است که ببینیم این اصول در چه

مواردی ذاتاً جاری نیستند، نه اینکه در اثر تعارض ساقط شده باشد و یا یکی بر عدمش ترجیح داده شود. مورد ذیل نمونه ای از این موارد است. در رجال شیخ، در شرح حال حجاج بن اریطاه آمده است «مات بالزری فی زمن أبی جعفر (علیه السلام)». قهپایی در حاشیه این مطلب گفته است که حجاج در زمان حضرت صادق (علیه السلام) وفات کرده است و لذا أبی جعفر صحیح نیست و باید أبی عبد الله (علیه السلام) باشد. ولی ما متوجه شدیم که کلام شیخ درست است و أبی جعفر صحیح است اما علیه السلام بعد از آن زیادی است و مراد أبی جعفر منصور است و در جاهای دیگر نیز نوشته اند که او در زمان أبی جعفر منصور که همزمان حضرت صادق (علیه السلام) است، وفات کرده است.

حال این از مواردی است که در جامعه شیعی رسم شده بعد از ذکر نام ائمه، علیه السلام افزوده شود و لذا هیچ اصل عقلایی نداریم که بنحو عام آن را اسقاط نماید، مگر در موارد استثنایی که شخصی مقید به حفظ عین لفظ باشد همچون قرآن که نباید کلمه ای پس و پیش یا کم و زیاد گردد. و الا متعارف اشخاص پس از نام ائمه، علیه السلام را می آورده اند و عده ای خود را مجاز می دانند که عمداً در مواردی که نیست، آن را بیفزایند و آن را احسان به طرف می دانند.

مثلاً همین قهپایی که در نقل، فردی بسیار امین است و مقید به اینکه کلمه ای پس و پیش نشود، خودش این تصرفات را جایز می داند. مثلاً در نسخه ای که علیه السلام نباشد، خود بدان می افزاید و حتی به این هم اکتفا نمی کند و در امثال ابی جعفر و یا ابی عبد الله به جای علیه السلام، تعبیر علیهما السلام را می آورد. مثلاً نسخه اصلی استبصار که به خط شیخ بوده (۱) به دنبال اکثر اسامی معصومین، علیه السلام وجود نداشته است ولی اکثر قریب به اتفاق نسخه های بعدی که از روی آن استنساخ شده است، علیه السلام دارد. زیرا تشیع کم کم که راسخ گردیده، شیعیان

ص: ۱۱۶۸

۱- (۱) بعدها که نسخه این المهدی که با نسخه شیخ مقابله شده بود، بدست ما رسید و آن را ملاحظه و با نسخه خود مقابله کردیم، دیدیم در اکثر موارد علیه السلام نبوده بعداً اضافه شده و در برخی موارد بوده و بعداً حذف شده و خلاصه عموم من وجه است. هر چند اضافه شدن آن بیشتر است.

خود را مقید می نمودند که اسامی معصومین را با احترام مناسب ادا نمایند و طبعاً در نقل مطلب هم اگر نام معصوم می آمده عمداً علیه السلام را اضافه می نمودند و یا اینکه ممکن است از باب عادت باشد چنانچه اکنون در میان شیعیان چنین چیزی عادت شده است و لذا در مثل همان ابی جعفر چون منصور آن ذکر نشده از باب عادت دنبال آن علیه السلام را اضافه می کردند.

پس در چنین مواردی نه در مورد خطا و نه عمد آن ذاتاً اصل عقلایی نداریم که مثلاً این موارد اسقاط شود. لذا اگر در موردی دیدیم که در نسخه ای بعد از نام معصوم، علیه السلام آمده است، نمی توانیم بگوییم نسخه اصلی نیز همین طور بوده است زیرا تقلید شیعه به آوردن علیه السلام و یا عادت آنها منشأ چنین اضافاتی ممکن است، باشد. لذا ذاتاً در این موارد اصل عقلایی جاری نیست نه اصل در ناحیه زیاده و نه نقیصه.

«* و السلام*»

ص: ۱۱۶۹

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات قبل به تناسب بحث از روایت ابن اُبی یعفر در جواز وطی در دبر که در برخی نقلهای آن قید «اذا ارضیت» وجود دارد و در اکثر نقلها این قید دیده نمی شود، بحث کلی تعارض اصاله عدم الزیاده با اصاله عدم النقیصه را آغاز کردیم، در آنجا گفتیم که محل بحث در جایی است که هر دو اصل، ذاتاً جریان داشته باشد، در این جلسه مواردی را که این دو اصل ذاتاً جاری نیستند، ذکر کرده در ضمن به تناسب، موارد عدم جریان ذاتی اصول مشابهی همچون اصاله عدم التقیه، اصاله الحقیقه، اصاله عدم التقطیع، اصاله عدم الخطأ را یادآور می شویم، در تعارض اصاله عدم الزیاده با اصاله عدم النقیصه خواهیم گفت که اگر تنها مسئله غفلت در کار باشد و عامل متعارف زیاده همچون انس ذهنی وجود نداشته باشد، معمولاً نقیصه مقدم است، بشرطی که اطمینان آور باشد، در باره عوامل دیگر زیاده و نقیصه هم، مدار اطمینان است. در اینجا به تناسب، عوامل اختصاصی زیاده را که در نقیصه نیست، متذکر می شویم، در خاتمه در باره تمامیت و عدم تمامیت دلیل انسداد صغیر که اعتبار ظن را در خصوص مقام اثبات می کند، بحث خواهیم کرد و عدم تمامیت آن را نتیجه خواهیم گرفت.

الف) توضیحی در باره چند اصل مشابه اصاله عدم الزیاده:

اشاره

در جلسه قبل گفتیم که گاه ذاتاً اصلی در کار نیست که زیاده یا نقیصه را نفی کند، حال بحث را در دایره گسترده تری طرح می کنیم: اصولی که در استنباط احکام

ص: ۱۱۷۰

جاری می شود، همچون اصالة الحقیقه، اصالة الجبهه (اصالة التتابق بین مراد استعمالی و مراد)...، گاه ذاتاً جاری نیست و گاه در اثر تعارض دو اصل با یکدیگر هر دو اصل یا اصل مرجوح از حجیت می افتد که در بحث تعارض احوال، در اصول بحث شده است، حال چند مثال از مواردی را که این اصول ذاتاً جاری نمی شود، ذکر می کنیم:

(۱) عدم جریان اصالة عدم التقیه

مرحوم حاج آقا رضا همدانی ره در مصباح الفقیه در بحث وقت صلوات مغرب می فرماید: اصل عدم التقیه در جایی ذاتاً جریان دارد که جوّ صدور روایت مشخص نباشد که آیا جوّ ارباب بوده است یا خیر؟ ولی در جایی که جوّ ارباب مسلّم باشد این اصل جاری نیست.

در توضیح این امر می گوئیم که اگر کسی مطلبی را کتباً یا شفاهاً گفت یا مطلبی را امضاء نمود، اگر ما ندانیم که این گفته یا امضاء به خاطر ارباب بوده یا نه؟ اصل عقلایی حکم می کند که به این احتمال ترتیب اثر نداده، گفته یا امضاء را نظر شخص تلقی کرده، معتبر بدانیم، ولی اگر در جایی جوّ ارباب مسلّم باشد، مثلاً می دانیم که کسی با تهدید به قتل او را به گفتن یا نوشتن مطلب وادار کرده باشد، ولی نمی دانیم که آیا مطلبی را که گفته یا نوشته، مطابق عقیده اش بوده که اگر اربابی هم در کار نبوده همین عقیده را داشت، یا این که به جهت ارباب و برای حفظ نفس و دفع افسد به فاسد این کار را بر خلاف عقیده^(۱) انجام داده است، در اینجا اصل جهتی (اصالة عدم التقیه) معتبر نیست زیرا هر چند محتمل است که گفته یا نوشته مورد بحث، مطابق واقع باشد ولی دیگر کاشفیت از واقع نداشته و در نزد عقلا طریق اثبات آن تلقی نمی گردد و عدم اعتبار آن نه به جهت تعارض است، بلکه ذاتاً حجت نیست.

ص: ۱۱۷۱

۱- (۱) که البته روشن است که دروغ گفتن در چنین ظرفی به هیچ وجه با عدالت منافات ندارد.

۲) عدم جریان اصالة الحقیقه

در کلمات شاعران که معمولاً تعبیرات جنبه کنایه و استعاره و تشبیه دارد، مثلاً مراد از گل و بلبل، معشوق و عاشق است، در اینجا اصالة الحقیقه جریان ندارد، مثلاً نمی توان گفت که اگر لفظ شراب و شاهد در کلام آنها بکار رفته، مراد معانی حقیقی آنها می باشد، هر چند این واژه ها اگر در کلام عادی بکار می رفت، به معنای حقیقی خود حمل می شد، ولی در شعر شعرا با عنایت به کثرت تشبیه و استعاره این اصل جریان ندارد.

۳) عدم جریان اصالة عدم التقطیع

در مواردی که تقطیع به گونه متعارف و شائع صورت می پذیرد، اصلی در کار نیست که تقطیع را نفی کند، مثلاً در جایی که روایت مشتمل بر دو حکم مستقل است که ارتباط روشنی با یکدیگر ندارند، در این گونه موارد تقطیع طبیعی بوده بسیار رخ می دهد و اصل عدم تقطیع جاری نیست، البته در نقل خطبه ها و ادعیه و مانند آن که بنا بر تقطیع نیست، بلکه مرسوم نقل کامل آنهاست، اصالة عدم التقطیع جریان دارد.

۴) عدم جریان اصالة عدم الخطأ

بزرگان در اصول، در بحث حجیت شهادت، گفته اند که شهادات تنها در امور حدسی و امور حدسی قریب به حسّ معتبر است و در امور حدسی حجت نیست، و ادله حجیت خبر واحد، فتوا را شامل نمی شود، زیرا فتوا امری است حدسی که در آن خطا بسیار دیده می شود و قطعاً فتوای عادل غیر فقیه معتبر نیست (بر خلاف اخبار عادل غیر فقیه که معتبر می باشد) و اعتبار فتوای فقیه هم از باب مراجعه به اهل خبره است نه از باب حجیت خبر و شهادت^(۱).

ص: ۱۱۷۲

۱- (۱) البته در مدرک اعتبار قول اهل خبره و شرایط حجیت آن، و وجود سیره عقلا در این زمینه بحثهایی وجود

البته در اینجا برخی از امور حدسی که قریب به حس بوده و منشأ حسی داشته، ملحق به حس بوده و حجت می باشد؛ همچون شجاعت و عدالت. از سوی دیگر برخی از امور حسی هم هستند که به علت کثرت وقوع خطا در آنها ملحق به حدس می باشند و معتبر نیستند، ذکر چند مثال در اینجا مفید است:

مثال اول: طلوع فجر، در طلوع فجر در تشخیص دقیق آن در میان انسانهای متعارف، اختلاف نظر دیده می شود، و بنابراین شهادت افراد در محدوده بسیار دقیق (مثلاً یک دقیقه و کمتر یا کمی بیشتر) اعتبار ندارد و نمی تواند آن حد خاص را ثابت کند، زیرا خطا در این گونه موارد زیاد است.

مثال دوم: قرائت اشیاء بسیار دقیق و ریز، شهادت افراد در قرائت کلمات بسیار ریز و ناخوانا به علت کثرت خطا افراد متعارف، ذاتاً معتبر نیست.

مثال سوم: در الف «ابن» در پاره ای موارد، یکی از روایات معروف احمد بن محمد بن سعید بن عقیله می باشد که معمولاً نام وی به همین شکل نگاشته می شود، ولی این نگارش اشتباه است، بلکه باید الف «ابن» قبل از عقده نوشته شود. زیرا عقده نام پدر سعید نیست، بلکه عقده چنانچه خطب بغدادی (۱) تصریح کرده لقب محمد - پدر احمد - است. پس "بن عقده" وصف یا عطف بیان از احمد است نه تابع سعید تا الف «ابن» حذف گردد (۲)، همچنین در کلمه محمد بن علی بن حنفیه، حنفیه نام پدر علی (حضرت امیر علیه السلام) نیست، بلکه نام مادر محمد است. بنابراین عبارت باید به صورت محمد بن علی ابن الحنفیه نگاشته شود (۳) در این گونه

ص: ۱۱۷۳

۱- (۱) تاریخ بغداد ۵: ۲۲.

۲- (۲) ما این نکته را به برخی از مصححان تذکر دادیم و ایشان در چاپ کتاب خود آن را اعمال کردند، ولی مناسب بود که لااقل در مقدمه کتاب تذکر می دادند که افزودن الف در ابن عقده، بر مبنای نسخ خطی صورت نگرفته، بلکه به جهت این نکته ظریف بوده است تا خوانندگان آگاهی بیشتری پیدا کنند و امانت کامل تر رعایت شده باشد.

۳- (۳) در کتب چاپی متأخر مرسوم است که در «ابن» که اول سطر واقع می گردد، الف را ابقاء می کنند، ولی ما بر خلاف این سنت در رجال نجاشی رفتار کردیم، زیرا با این کار برخی از فوائد رجالی از دست می رود، زیرا اگر

موارد هر چند ما در نسخ خطی متعدّد الف «ابن» را ساقط شده، ببینیم، نمی توانیم حکم به صحت «بن» - بدون الف - بنماییم زیرا این گونه نکات ظریف و دقیق را کمتر کسی متوجه می گردد، در نتیجه اصاله عدم الخطأ در این امور جاری نیست.

یکی از مواردی که اصل عدم خطأ ذاتاً جاری نیست مواردی است که تصحیح عبارت و تفسیر آن نیاز به تکلف داشته باشد، در این گونه موارد چون وقوع خطأ بسیار شایع است و اصل عدم خطأ بر پایه ندرت خطأ استوار است، اصل عدم خطأ در نزد عقلا جریان ندارد.

(ب) بررسی تعارض اصاله عدم الزیاده و اصاله عدم النقیصه:

(۱) تحریر محلّ بحث (یادآوری و تکمیل)

در جلسه قبل در باره تعارض اصاله عدم الزیاده و عدم النقیصه اندکی سخن گفتیم و متذکر شدیم که در برخی موارد اصلاً تعارض در کار نیست، زیرا با اصاله عدم الزیاده - ذاتاً - اعتبار ندارد یا اصاله عدم النقیصه، پس تنها یک اصل بدون معارض جاری است که حکم آن روشن است، اکنون با تفصیل بیشتر به این بحث می پردازیم:

در برخی موارد، اصاله عدم النقیصه به خودی خود جاری نیست، و آن در جایی است که تقطیع متعارف باشد که پیشتر توضیح داده شد، در این گونه موارد اگر دو نقل یکی مشتمل بر یک جمله مستقل زائد و دیگری فاقد آن پیدا کنیم، بین دو نقل تعارضی در کار نیست زیرا نقل فاقد آن جمله نافی وجود آن در اصل کلام نیست، پس اصاله عدم الخطأ در نقل، مشتمل بر جمله زائد حجت است و معارضی ندارد.

از سوی دیگر گاه اصاله عدم الزیاده ذاتاً جاری نیست، یکی از مصادیق این

بحث، کلماتی همچون «علیه السلام» پس از نام مبارک یکی از امامان معصوم و «صلی الله علیه و آله و سلم» پس از نام شریف حضرت رسول صلی الله علیه و آله می باشد(۱). در این گونه موارد بسیار شایع است که این عبارت افزوده شود، و ما اصلی نداریم که زائد بودن این عبارت را نفی کند. علت افزودن این گونه عبارات به متن یکی از دو عامل زیر می باشد:

عامل اول: عامل دینی که منشأ افزودن عمدی این گونه عبارات می گردد.

عامل دوم: عادت و انس ذهن(۲) که افزایش سهوی را سبب می گردد.

در این گونه موارد اصاله عدم الزیاده به خودی خود معتبر نیست و اگر ما دو نسخه داشته باشیم که یکی مشتمل بر این عبارت و دیگری فاقد آن باشد، ما حکم

ص: ۱۱۷۵

۱- (۱) (توضیح بیشتر) به تعبیر عام تر، جمیع عبارتهای تحّیات متعارف و مدح و ثنای عادی که پس از اسامی مبارک و نیز عبارتهای مذمت که پس از اسامی منحوس قرار می گیرد می تواند به سبب دو عامل مذکور در متن افزوده شود، مثلاً پس از نام جلّاله عباراتی همچون «جلّ و علا»، «عزّ و جلّ»، و «تعالی و تقدّس» دیده می شود که غالب آنها زائد می باشد، شاهد بر زیادی این عبارات این است که این تعبیر در هر نسخه ای به شکل و سیاقی خاص درج شده است، عباراتی همچون «رضی الله عنه» و «رحمه الله» پس از نام متوفیان بخصوص علما و بزرگان و یا ضمیمه کردن الفاظ لعن و نفرین پس از نام ظالمان اهل بیت از مصادیق این قاعده است، البته گفتنی است که حکم مصادیق این قاعده یکسان نیست، بلکه هر قدر ذکر این عبارات شایع تر و گسترده تر باشد جریان اصاله عدم الزیاده با دشواری بیشتری روبروست و در مصادیق این قاعده همه جا احتمال دو عامل بالا- یکسان نیست، بلکه در اموری که بار مذهبی بیشتری دارد، احتمال عامل مذهبی قوت بیشتری دارد. به هر حال در مورد کلماتی همچون علیه السلام و صلی الله علیه و آله، اصاله عدم الزیاده ذاتاً جاری نیست ولی در موارد دیگر ممکن است این اصل جریان داشته باشد، در حواشی آینده در این مورد توضیح بیشتری خواهیم داد.

۲- (۲) (توضیح بیشتر) عامل انس ذهن یا تداعی معانی، همان حالت انعکاس شرطی است که در روانشناسی مطرح است، دو مفهوم که بسیار با هم همراهند، نوعی همبستگی با یکدیگر می یابند که با تصور یکی دیگری هم به ذهن می آید و همین امر منشأ افزودن مفهوم دوم به متن می گردد، در اسناد گاه همراه بودن دو نام با یکدیگر سبب افزودن یکی پس از دیگری می گردد، ذکر این مثال مفید است که در اسناد بسیاری به این سند برخورد می کنیم: علی بن ابراهیم عن أبیه عن هارون بن مسلم عن مسعده... که در پاره ای نسخ کلمه «أبیّه» وارد نشده است (کافی ۶/۵۴:۱، ۴/۲۸۹:۲، ۴۰/۳۱۳:۵، ۴۹/۳۱۶، ۱/۵۳۴، ۳/۳۷:۶، ۹/۲۲۰، ۱/۲۲۱، ۳/۲۳۰، ۵/۲۳۵، ۴/۲۴۸، ۲/۳۰۲، ۵/۳۶۳، ۱/۳۸۹) در این گونه موارد سقط «أبیّه» در این همه اسناد توجیه منطقی ندارد ولی افزودن «أبیّه» کاملاً موجه است، زیرا روایات بسیار علی بن ابراهیم از پدرش، حالت انعکاس شرطی بین این دو امر، موجب سبق قلم و افزودن این واژه در سند می گردد. در باره نحوه تأثیر این عامل پس از این هم سخن خواهیم گفت.

به عدم وجود عبارت در اصل می کنیم، زیرا احتمال افزودن عبارتی که در اصل نبوده در اینجا بسیار قوی بوده و احتمال کاستن عبارت با فرض وجود آن در اصل، بسیار ضعیف و عرفاً منتفی است، زیرا اسقاط عمدی یا سهوی عبارت علیه السلام - مثلاً - توسط ناسخ شیعه بسیار نادر است و اصل، آن را نفی می کند. بنابراین اصاله عدم النقیصه، بلا معارض جاری می گردد.

بنابراین، محل بحث در دوران امر بین اصاله عدم الزیاده و اصاله عدم النقیصه این گونه موارد نیست، بلکه مواردی است که دو اصل اعتبار ذاتی داشته و تعارض آنها منشأ تردید ما گردیده است.

(۲) حکم تعارض اصاله عدم الزیاده و اصاله عدم النقیصه

در جایی که دو اصل فوق ذاتاً جاری باشد، آیا در مقام تعارض می توان یکی از این دو اصل را بر دیگری ترجیح داد؟ در پاسخ می گوئیم که اصل ثابت کلی در این مسئله وجود ندارد. بلکه صور مسئله مختلف است و احکام مختلفی دارد، در اینجا دو صورت اصلی را طرح می کنیم که خود صورتهای فرعی دیگری را با خود خواهند داشت:

صورت اول: جایی که تنها احتمال غفلت در کار باشد.

صورت دوم: جایی که علاوه بر احتمال غفلت، احتمالات دیگر همچون اشتباه در فهم یا تعمد در کار باشد.

صورت اول: در جایی است که دوران امر ما بین سبق قلم و سقط است، در اینجا یا قلم ناسخ از سر غفلت کلمه ای را به عبارت افزوده یا به اشتباه کلمه ای را از متن کاسته است در اینجا اگر مناشی متعارف زیاده سهوی همچون انس ذهن در کار نباشد^(۱) می توان سقط قلم را بر سبق قلم ترجیح داده و حکم کنیم که عبارت

ص: ۱۱۷۶

۱- (۱) (توضیح بیشتر) گفتنی است که انس ذهن و تداعی معانی گاه اصاله عدم الزیاده را از اعتبار ذاتی می اندازد و گاه در ظرف تعارض آن را مرجوح می سازد و گاه منشأ توقف می گردد. این سه حالت، وابسته به عواملی همچون

اصلی مشتمل بر کلمه زائده بوده است، زیرا افزودن سهوی یک کلمه در عبارت در این موارد بسیار نادر است، ولی کاستن سهوی آن، چندان نادر نیست. دقت در کار ناسخان و نحوه استنساخ، دلیل روشنی بر این امر است، ولی توجه به دو نکته لازم است:

نکته اول: ترجیح اصاله عدم الزیاده بر اصاله عدم النقیصه و حکم به ثبوت جمله افزوده تنها در صورتی درست است که احتمال نقیصه آن چنان قوت گیرد که عرف اطمینان کند که در عبارت اصلی نقصی صورت پذیرفته و گرنه مجرد ترجیح ظنی کفایت نمی کند. زیرا این اصول، دایر مدار اطمینان بوده و دلیلی بر اعتبار ظن در این موارد در کار نیست، چنانچه خواهد آمد.

نکته دوم: اصاله عدم الزیاده به طور مطلق بر اصاله عدم النقیصه مقدم نیست بلکه باید عوامل دیگر دخیل در کاشفیت (۱) را در نظر گرفت، از جمله مسئله وحدت و تعدّد ناقلان، بنابراین اگر جمله زیاده را یک نفر نقل کند ولی چند نفر عبارت را بدون آن روایت کنند، نمی توان به اصاله عدم النقیصه متمسک شد زیرا هر چند احتمال افزودن یک ناسخ از احتمال کاستن یک ناسخ ضعیف تر است، ولی احتمال غفلت چند ناسخ (۲) در نقل عبارت و کاستن سهوی از سوی آنان از احتمال

ص: ۱۱۷۷

۱- (۱) (توضیح بیشتر) استاد - مدّ ظلّه - ترجیح اصل عدم الزیاده را به مناط کاشفیت می دانند و به اصل عقلایی شبیه اصول عملیه در این مورد باور ندارند، قهراً می بایست تمام عواملی که در کاشفیت دخالت دارد همچون خصوصیات ناقل، کیفیت نقل و تعداد آن، موضوع نقل شده و... در محاسبه آید، برای تفصیل این بحث می توان به بحث کیفیت حصول علم در اخبار متواتر و قرائن مفید علم در اخبار آحاد و شرایط این قرائن که در کتب اصولی از قدیم همچون عدّه شیخ طوسی و ذریعه سید مرتضی به تفصیل آمده، مراجعه نمود.

۲- (۲) البته گاه غفلت چند ناسخ، منشأ واحد داشته و مثلاً از ریزی عبارت و دشوار خوانی آن ناشی شده باشد که در این صورت حکم غفلت یک ناسخ را دارد به عبارت دیگر درست است که در محاسبه احتمالات، باید به تعداد افراد توجه کرد، هر چه تعداد اطراف بیشتر باشد، احتمال اشتباه در تمام آنها بعیدتر می گردد، ولی این در

افزودن سهوی یک ناسخ ضعیف تر یا لااقل با آن مساوی است، زیرا هر چند زیاده سهوی از اشتباهاتی نیست که متعارف بوده در نتیجه اصاله عدم الزیاده ذاتاً آن را نفی می کند، ولی در خصوص این مورد با توجه به تعدد نقل مخالف می توان گفت که شخص ناسخ به گونه ای استثنایی با عبارت افزوده شده مأنوس بوده و در نتیجه سهواً آن را به متن افزوده یا لااقل در حکم به صحت عبارت زائد، تردید حاصل می گردد:

صورت دوم: دوران امر تنها بین دو غفلت نباشد، بلکه احتمالات دیگر هم در کار باشد. در اینجا در جلسات قبل، از مرحوم آقای خمینی قدس سرّه نقل کردیم که منشأ زیاده تنها غفلت است ولی نقیصه مناشی دیگری دارد که نقص عمدی را سبب می گردد همچون اختصار یا توهم عدم دخالت قید در معنای جمله. در نتیجه با اصاله عدم الغفله حکم به ثبوت عبارت یا قید زائد نموده و وقوع نقص عمدی را در نقل دیگر نتیجه می گیریم، از این کلام بر می آید که ایشان نسبت میان مناشی زیاده و مناشی نقیصه را عموم و خصوص مطلق دانسته اند ولی این مطلب صحیح نیست، بلکه نسبت مناشی غفلت و زیاده، عموم و خصوص من وجه است و زیاده علاوه بر غفلت از مناشی دیگری هم می تواند ناشی شده باشد که در بحثی مستقل بدان خواهیم پرداخت، بنابراین نمی توان با اصاله عدم الغفله، حکم به ثبوت عبارت زائد نمود. بهر حال بنظر ما در اینجا اصلی در کار نیست که به طور عام حکم به ثبوت یا عدم ثبوت عبارت افزوده نماید، بلکه تنها ملاک حصول اطمینان می باشد، به عقیده ما تمام اصولی که در مقام استنباط به کار گرفته می شود، همچون اصاله عدم الغفله، اصاله عدم الخطأ، اصاله العموم، اصاله الظهور، اصاله الاطلاق، اصاله الحقیقه و... تنها در صورت اطمینان، حجت است، مگر دلیل انسداد صغیر را تمام بدانیم که ظن نیز معتبر خواهد بود که در ادامه درباره این دلیل سخن خواهیم

گفت.

و قطع نظر از دلیل انسداد صغیر، ملاک در تمام اصول، اطمینان می باشد، بنابراین حتی اگر نسبت بین مناشئ زیاده و مناشئ نقیصه، عموم و خصوص مطلق هم باشد باز تنها اگر اتصال عدم الغفله سبب اطمینان - و لو نوعاً - گردد می توان با اعتماد به این اصل، حکم به وقوع نقیصه نمود.

در اینجا مناسب است در باره مناشئ اختصاصی زیاده سخن بگوییم.

۳) مناشئ اختصاصی زیاده

منشأ اول: خلط عادت مؤلف با عبارات حدیث می باشد، در کتاب فقیه، گاه صدوق عبارت خود را پس از نقل عبارت حدیث بلافاصله و بدون علامت مشخص ذکر می کند. گاه خود مطلب حدیث، دلیل بر آن است که پایان آن کجاست و گاه چنین دلالتی هم در کار نیست که در اینجا بسیاری اشتباه کرده اند و چه بسا عبارت صدوق را ذیل عبارت حدیث گرفته اند، در نتیجه عبارتی به حدیث افزوده شده که جزء اصل حدیث نیست.

از جمله این موارد، تفسیرهایی است که مؤلفان متأخر درباره روات اسناد بدان ضمیمه می کنند، مثلاً شیخ حرّ در معمول موارد که عبارت «ابن مسکان عن ابی بصیر» واقع است این جمله را می افزاید: «یعنی لیث المرادی»^(۱).

منشأ دوم: دخول حاشیه در متن، در کتب خطی، مطالعه کنندگان حواشی بسیار در حاشیه کتاب یا بین السطور می نگاشته اند که گاه ناسخ متأخر عبارت حاشیه را عبارت متن می پنداشته که از متن ساقط شده و در حاشیه نگاشته شده، در نتیجه در نسخه خود این عبارت را در متن درج می کرده است در نتیجه عبارتی به متن افزوده

ص: ۱۱۷۹

۱- (۱) رجوع کنید به وسائل ۱: ۵۹، ۸: ۱۰۷۸۳/۳۲۱، ۱۰۹۲۲/۳۶۷، ۹: ۱۱۸۵۸/۲۱۰، ۱۲۰۹۲/۳۰۹، ۱۲: ۱۶۴۹۹/۳۵۶، ۱۶۷۹۴/۴۶۶، ۱۷۰۴۸/۵۴۸، ۱۷۵۴۴/۱۹۰: ۱۳، ۱۸۳۷۷/۵۳۱، ۱۸۸۸۰/۱۶۵: ۱۴ و نیز موارد دیگر.

من در اوائل که گاه نسخ حدیثی را با نسخ معتبر مقابله می کردم، می دیدم که در کنار عبارات سند و متصل بدان کلماتی نوشته شده، مثلاً پس از «احمد بن محمد» در بین دو سطر و متصل به محمد با خط ریزتر نوشته شده «بن عیسی»، یا پس از کلمه «علی» در آغاز سند کافی نوشته شده «بن ابراهیم»، در آن زمان خیال می کردم که از نسخه، سقطی رخ داده و در زیر عبارت سند، افزوده شده است، ولی بعداً متوجه شدم که این عبارات، تفسیرهایی است که مطالعه کنندگان برای توضیح عبارت سند در حاشیه افزوده اند و در اصل سند نیست، و علت ریزتر نگاشتن آنها هم همین است که با عبارت متن مخلوط نشود، حال اگر ناسخی که اهل فن نیست از روی این گونه نسخ بخواهد نسخه نگاری کند قهراً به اشتباه می افتد و این توضیحات تفسیری را سقط پنداشته داخل در متن می آورد.

دخول حاشیه در متن البته آن چنان شایع نیست که اصالة العدم را ذاتاً از میان ببرد ولی در مقام تعارض بین دو نقل، گاه می تواند منشأ گردد که ما حکم به زائد بودن عبارت و دخول حاشیه به متن بنماییم.

حال ما چگونه می توانیم این گونه عبارات الحاقی را بشناسیم؟ یکی از راههای شناسایی دقت در روش تألیف کتاب است، اگر مثلاً مؤلفی هیچ گاه تاریخ وفات مؤلفین را ذکر نمی کند یا هیچ توضیح جغرافیایی یا حاشیه ادبی در کتابش دیده نمی شود، ولی پس از نام کسی در این کتاب، عبارت «المتوفی سنه...» دیدیم، یا پس از یک علم جغرافیایی توضیحی کامل در باره محل آن بینیم که اصلاً معهود نیست، یا توضیحات ادبی یا سایر نکاتی که با روش مؤلف بیگانه است، این ناسازگاری با روش مؤلف کاشف از این است که حاشیه داخل متن شده که البته گاه با این راه اطمینان می یابیم که حاشیه داخل متن شده است، گاه ظن و گاه احتمال عقلایی حاصل می شود.

در فهرست ابن ندیم تاریخ وفات برخی اشخاص درج شده که پس از وفات ابن ندیم می باشد و نیز در تاریخ بغداد و رجال نجاشی احیاناً با این گونه اطلاعات برخورد می کنیم که نمی تواند از مؤلف کتاب باشد و با وفات مؤلف نمی خواند و باید حاشیه ای باشد که داخل متن شده است (۱).

بهر حال اگر ما در یک کتاب به اطلاعاتی برخوردیم که با شیوه تنظیم آن کتاب مغایر بوده و در اکثر نسخ نیامده و تنها در یک نسخ آمده، نوعاً اطمینان حاصل می شود که این مطالب، الحاقی است و از اصل کتاب نیست.

علامه بر قرائتی همچون عدم تطابق تاریخ وفات ذکر شده با تاریخ وفات مصنف، گاه در یک روایت قرائن ویژه ای وجود دارد که باعث اطمینان به زائد بودن عبارت می گردد، به این روایت در باب زکات توجه فرمایید:

«صحيحه الفضلاء عن أبي جعفر و أبي عبد الله صلوات الله عليهما قالا: في صدقه الابل في كل خمس شاه الى أن تبلغ خمساً و عشرين فاذا بلغت ذلك ففيها ابنه مخاض، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمساً و ثلاثين فاذا بلغت خمساً و ثلاثين ففيها ابنه لبون ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمساً و اربعين فاذا بلغت خمساً و أربعين ففيها حقه طروقه الفحل، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ ستين فاذا بلغت ستين ففيها جذعه، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمساً و سبعين، فاذا بلغت خمساً و سبعين ففيها ابنتا لبون، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ تسعين، فاذا بلغت تسعين ففيها حقتان...».

همچنان که می بینید روایت فوق بر خلاف سایر روایات باب زکات ابل، در تمام نصابها یک عدد کمتر ذکر کرده و به جای ارقام ۲۶، ۳۶، ۴۶، ۶۱، ۷۶، ۹۱، ارقام

ص: ۱۱۸۱

۱- (۱) (توضیح بیشتر) البته گاه تاریخ وفات مؤلفان خود قطعی نیست و اطلاعات کتاب قرینه بر بطلان تاریخ وفات ذکر شده، می گردد، بنابراین می باید احتمال اصیل نبودن اطلاعات موجود در کتاب با احتمال اشتباه در تاریخ وفات مؤلف با هم مقایسه شود با تکیه بر قرائن، صحت یکی از این دو ثابت گردد، برای توضیح بیشتر در این زمینه به مقاله استاد - مدّ ظلّه - با نام أبو العباس نجاشی و عصر وی مراجعه شود (مجله نور علم، شماره ۱۲، ص ۲۱ به بعد)

۲۵، ۳۵، ۴۵، ۶۰، ۷۵، ۹۰ آورده است، این روایت در کافی و تهذیب ذکر شده و تمام نسخ چاپی و خطی از این دو کتاب که ما بدان مراجعه کرده ایم، به همین شکل است، و همین طور صدوق آن را در معانی الاخبار ذکر کرده و ما به نسخه ای از این کتاب برخورد نکرده ایم که روایت را به شکل دیگر نقل کرده باشد، ولی شیخ حرّ در وسائل پس از اشاره به ورود روایت در معانی الاخبار می نویسد:

«...الّا أنّه قال علی ما فی بعض النسخ الصحیحہ: فاذا بلغت خمساً و اربعین (فأن زادت واحده) ففیها بنت مخاض - الی ان قال: - فاذا بلغت خمساً و ثلاثین (فأن زادت واحده) ففیها ابنه لبون ثم قال: اذا بلغت خمساً و اربعین (و زادت واحده) ففیها حقہ، ثم قال: فاذا بلغت خمسہ و سبعین (و زادت واحده) ففیها بنتا لبون، ثم قال: فاذا بلغت تسعین (و زادت واحده) ففیها حقتان(۱)».

ما درباره این روایت مکرّر عرض کرده ایم که این عبارت «فان زادت واحده» یا «و زادت واحده» از روایت نیست، بلکه حاشیه ای است که داخل متن شده است، زیرا صرف نظر از این که در هیچ نسخه ای از نسخ کافی و تهذیب(۲) این عبارت نیامده و نیز ما در معانی الاخبار به چنین نسخه ای برخورد کرده ایم و تمام نسخی از این کتاب که ما دیدیم این عبارت را ندارد، دقت در خود حدیث می رساند که نمی تواند این عبارات اصیل بوده و در سایر نسخ افتاده باشد، زیرا هیچ معقول نیست که نسخا همواره به محض رسیدن به این عبارت اشتباه کرده (و مثلاً خوابشان ببرد) و در نتیجه عبارت ساقط شود، سقوط ۶ عبارت مشابه از روایت به هیچ وجه معقول نیست و امکان تصادف در وقوع سقط در خصوص این موارد عادتاً منتفی است، ولی زائد شدن این عبارات وجهی کاملاً منطقی دارد.

ص: ۱۱۸۲

۱- (۱) وسائل ۹/۱۱۳: ۱۱۶۴۵، باب ۱۲ از ابواب زکاة الانعام، ح ۷

۲- (۲) برخی از نسخ این کتابها بسیار معتبر بوده و چه بسا با اصل نسخه مصنف مقابله شده است. ولی در هیچ یک این زیادات دیده نمی شود.

در توضیح این امر می‌گوییم که برخی در جمع ما بین این روایت و سایر روایات باب گفته‌اند که نسبت بین این دو دسته روایت، اطلاق و تقیید است، چون وقتی گفته می‌شود «فاذا بلغت خمساً و عشرين ففيها بنت مخاض» این جمله مطلق است، چون به ۲۵ رسیدن، اعم از این است که به ۲۶ هم رسیده باشد یا به ۲۶ نرسیده باشد، پس روایات دیگر که ملاک را ۲۶ دانسته مقید این روایت شده بنابراین ملاک رسیدن به ۲۵ است با قید «و زادت واحده»، این جمع البته نادرست است (۱)، ولی بهر حال برخی بدان قائل شده‌اند (۲)، بنظر می‌رسد که در اینجا برخی از مراجعه‌کنندگان در حاشیه روایت قید «و زادت واحده» را ذکر کرده‌اند تا نظر خود را درباره جمع بین روایات ثبت کرده باشند، ناسخ بعدی این حواشی را جزء متن انگاشته آن را داخل در متن کرده است، این احتمال معقول است و مسلّم باید این عبارات را زائد دانست و گرنه وقوع سقط در این روایت در ۶ مورد مشابه معقول نیست.

بهر حال در دوران امر بین زیاده و نقیصه، ملاک حصول اطمینان است مگر دلیل انسداد صغیر را تام بدانیم که ظن را هم معتبر می‌گرداند.

(ج) دلیل انسداد صغیر:

(۱) اصل تقریب دلیل در موارد مشابه

در اعتبار شهادت ائمه رجال به وثاقت اشخاص، این شبهه طرح شده که غالب افراد توثیق شده از مشایخ مستقیم ارباب کتب رجال نبوده و ایشان آنها را اصلاً ندیده‌اند، حال چگونه می‌توان قول رجالیان را در باره کسانی که چه بسا چند قرن فاصله زمانی با آنها داشته باشند، معتبر دانست؟ ما در باره این شبهه در مباحث رجال در بحث فائده علم رجال سخن گفته ایم و پاسخهایی در این زمینه داده ایم، از

ص: ۱۱۸۳

-
- ۱- (۱) (توضیح بیشتر) زیرا اعداد در تحدید حدود نصوصیت عرفی داشته نه ظهور، وقتی گفته می‌شود مسافت شرعی در هشت فرسخی است، این صریح در این است که آغاز این حد، هشت فرسخ است نه بیشتر، پس این گونه جمعها، عرفی نیست.
- ۲- (۲) (توضیح بیشتر) از جمله مرحوم شیخ در تهذیب ۵۵/۲۲:۴ در ذیل روایت

جمله این پاسخ که در شهادت، هر چند ائمه رجال خود افراد توثیق شده را ندیده اند، ولی این احتمال هست که شهادت ایشان مستند به شهادت افرادی باشد که آنها را دیده و عدالت آنها را خود، درک کرده باشند و همین طور در هر طبقه افرادی وجود دارند که عدالت آنها با حدس قریب به حس آشکار شده، این افراد طبقه قبل را توثیق کرده و بنابراین رشته متصل از توثیقات نجاشی را به وثاقت راوی مورد نظر کشانده، پس توثیق نجاشی بر پایه حس استوار است و اگر ما شک هم در حسی یا حدسی بودن توثیق داشته باشیم با اصل حسی بودن و در نتیجه اعتبار شهادت را ثابت می کنیم.

به بیان دیگر در مورد کسانی چون زراره ما یقین داریم که در عصر خود به عدالت مشهور بوده و لااقل دو نفر بوده اند که وی را عادل می دانسته اند و این گونه نیست که به یکباره وثاقت و عدالت زراره اشتها یافته باشد. و در مورد بسیاری از شهادتهای رجالی نیز احتمال چنین مطلبی را می دهیم که با جریان اصالة الحس در شهادت بر امور محسوس و امور قریب به حس، که از اصول عقلایی است مطلب را تمام می کنیم. اگر ما با این راهها شبهه فوق را پاسخ گفتیم مسئله ای نیست، ولی اگر این راهها را ناتمام بدانیم نوبت به تمسک به دلیل انسداد صغیر می رسد، توضیح این دلیل این نیست که وقتی قول ثقه یا شهادت عادل در شرع معتبر دانسته شده و قول ایشان برای کسانی که پس از هزار و چند صد سال بعد هم می آید، حجت باشد، از سوی دیگر احراز عدالت و وثاقت افراد پس از این مدت طولانی به طریق اطمینانی معمولاً میسر نیست، نفس معتبر کردن قول ثقه در این شرایط دلیل بر آن است که در اینجا توسعه ای در کار هست و یا در مقام ثبوت مفهوم وثاقت و عدالت به گونه ای مضیق نیست که مشکل آفرین باشد یا در مقام اثبات، ظن برای احراز آن کفایت می کند.

دلیل انسداد صغیر در تمام مواردی که امثال قطعی یا اطمینانی حکم میسر نیست،

جاری است و کشف از توسعه حکم - لا اقل در مقام اثبات و احراز - می کند.

۲) جریان دلیل انسداد صغیر در باب نسخ

ممکن است کسی بگوید که در روایات، ما را به کتب ارجاع داده اند، مثلاً در روایت المفضل بن عمر می خوانیم: «قال قال أبو عبد الله عليه السلام: اكتب و بث علمك في اخوانك، فان مت فورث كتبك بنسك، فانه يأتي على الناس زمان هرج ما يأنسون فيه الا يكتبهم (۱)».

یا در روایت دیگر آمده: «فتعلموا العلم، فمن يستطع منكم أن يحفظه فليكتبه و ليضعه في بيته (۲)».

یا در روایت عبید بن زراره می بینیم: «قال أبو عبد الله عليه السلام: اكتبوا بكتبكم فانكم سوف تحتاجون اليها (۳)».

از این گونه روایات، اعتبار کتب استفاده می شود، از سوی دیگر با توجه به کثرت خطا در نسخ نمی توان در اخذ به نسخ تنها به اطمینان، اعتماد ورزید، پس نفس ارجاع به کتب، با توجه به انسداد راه علم در آنها در اکثر موارد کاشف از توسعه در طریق احراز آن می باشد و گرنه حکم شارع به اعتبار کتب تقریباً لغو می شود.

این استدلال همچنان که می بینید مبتنی بر انسداد راه علم در باب کتب است که این مقدمه به نظر ما ناتمام است چون نسخ خطی معتبر از کتب اربعه و غیر آن از کتب حدیثی بسیار است نسخی که بر مشایخ قرائت شده و چه بسا با نسخه اصل مقابله شد، با مراجعه به این نسخ و موارد ذکر روایات استدلال به آنها در کلمات فقهای گذشته، بسیاری از اوقات برای انسان اطمینان به صحت نسخه حاصل می گردد و اطمینان در این موارد همچون اطمینان در باب احراز عدالت روایت نیست که مصادیق نادری دارد و اگر قول رجالی حجیت بالخصوص نداشته باشد ما با مشکل

ص: ۱۱۸۵

۱- (۱) بحار ۲: ۲۷/۱۵۰.

۲- (۲) بحار ۲: ۲۷/۱۵۲.

۳- (۳) بحار ۲: ۴۰/۱۵۲.

روبرو می شویم و قهراً باید ظنون رجالی معتبر باشد، ولی در باب نسخ چنین نیست و موارد اطمینانی کم نیست، پس دلیل انسداد صغیر در این موارد ناتمام است.

البته در مواردی که معنا کردن عبارت با تکلف همراه است (۱) یا غرابتی در سند دیده می شود که احتمال وقوع تحریف یا تصحیف را طبیعی می سازد، در این گونه موارد با عنایت به کثرت وقوع خطا دیگر نمی توان اصاله عدم الخطا را جاری ساخت ولی جریان این اصل در سایر موارد پس از فحص کافی و مراجعه به نسخ معتبر و مقارنه بین آنها و اتفاق همگی در اثبات حدیث به شکل واحد، بدون اشکال است.

و السلام *

ص: ۱۱۸۶

۱- (۱) (توضیح بیشتر) پیشتر استاد - مد ظله - در توجیه عدم جریان اصاله الخطا در مواردی که تصحیح عبارت با تکلف همراه است، تقریبی از مرحوم آیه الله مجتهدی تبریزی نقل می کردند که در این گونه موارد اصل خطا مسلم است، چون جمله ای که برای تفهیم و تفهم صادر می شود اگر در افاده مقصود با پیچیدگی همراه باشد این خود خطای معنوی است، پس ما اصل خطا را در اینجا احراز کرده ایم و تردید در این است که خطا لفظی و نسخه ای است یا خطا معنوی، با علم اجمالی به خطا، اصل عدم خطا جاری نمی شود. تقریبی که در این درس ذکر شده تقریبی دیگر است و بر پایه کثرت خطا در موارد تکلف آمیز بودن متن استوار است که اصاله عدم الخطا را ذاتاً از اعتبار می اندازد.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات گذشته به تناسب قید «اذا رضیت» در یکی از روایات ابن ابی یعفور بحث دوران بین نقیصه و زیاده را مطرح کردیم و نتیجه گرفتیم که هر چند در مواردی که فقط دوران بین سبق قلم و سقط قلم باشد، حکم به ساقط شدن از قلم مقدم است، ولی در انطباق این قاعده به مواردش باید مجموعه عوامل مؤثر در نقیصه یا زیاده را در نظر بگیریم. در جلسه گذشته شماری از عوامل زیاده و نقیصه را برشمردیم و در این جلسه نیز به برخی از این عوامل اشاره می کنیم و نتیجه می گیریم که نسبت عوامل زیاده و نقیصه، عموم من وجه است. سپس تطبیق این بحث را بر روایت ابن ابی یعفور بررسی می کنیم و در پایان مسئله کراهت وطی در دبر را مجدداً بررسی کرده به این نتیجه می رسیم که وطی در دبر کراهت شدید دارد.

الف) برخی از علل و عوامل وقوع نقیصه یا زیاده:

اشاره

پیشتر برخی از عوامل متعدد وقوع نقیصه و زیاده در متون را برشمردیم. حال ابتدا دو عامل شایع زیاده و سپس یک سبب نقیصه را توضیح می دهیم:

۱) «اشتباه در تطبیق» به «ضمیمه سهو قلم» یا «رعایت احترام»، از علل وقوع زیاده

از جمله عوامل تحقق زیاده در متون، به ویژه متون روایی، آن است که گاه مراد از یک اسم، شخص خاصی است، ولی انسان به سبب انسی که با شخص دیگری دارد و نوعاً این اسم را در مورد شخص دیگری به کار می برد؛ آن را به اشتباه بر شخصی

ص: ۱۱۸۷

دیگر تطبیق می کند یا آن که بر اثر سبق قلم، چنین تطبیقی در متن روی می دهد.

امثله و مصادیقی را می توان برای این نکته ذکر نمود:

مثال اول: همچنان که قبلاً ذکر شد، در کتب رجال از جمله در نوشته های شیخ (ره) به طور معمول مراد از «أبی جعفر» امام باقر علیه السلام است. از این رو افرادی که با منابع و کتب مزبور سر و کار دارند، گاه در بسیاری از متون دیگر هم مراد از این واژه را امام باقر علیه السلام دانسته، به هنگام نقل حدیث تعبیر «علیه السلام» را هم عمداً بخاطر رعایت احترام یا سهواً بخاطر عادت به دنبال آن می آورند. در حالی که در واقع ممکن است مراد از «أبی جعفر» شخص دیگری و مثلاً ابی جعفر منصور، خلیفه عباسی، باشد.

مثال دوم: برخی برای اثبات ضعف روایات کامل الزیارات گفته اند که کامل الزیارات از عمر سعد روایت کرده است، در حالی که مراد از این عمر سعد، عمر سعد موجود در واقعه کربلا نیست، بلکه یکی از روات می باشد که در زمان امام صادق علیه السلام و دوران پس از آن حضرت می زیسته و از مشایخ نصر بن مزاحم است. در اینجا هم به سبب انس ذهنی با تعبیر مذکور معنای آن بر مفهوم مأنوس و مشهور حمل شده و این خلط صورت گرفته است. چه بسا فردی به دنبال نقل این سند از کامل الزیارات و مشتبه شدن این تعبیر با او، مثلاً کلمه لعنی را هم عمداً یا سهواً به دنبال آن بیفزاید و موجب زیاده شود.

۲) «نقل به معنا» از علل دیگر زیاده و نقیصه

در نقل به معنا چه بسا اشخاص به خصوصیات مطلب توجه نداشته الفاظ را زیاد و کم می کنند. مثلاً بسیاری از روایاتی که شیخ از موسی بن قاسم با روایاتی که کلینی از علی بن ابراهیم و حسین بن سعید نقل کرده اند و همچنین احادیثی که در موارد دیگر کلینی ره و شیخ ره و صدوق ره، روایت کرده اند، تفاوت هایی با یکدیگر دارند. ولی با توجه به موضوع مشترک آنها ما می فهمیم که این روایات در اصل یک

روایت بوده که به گونه های مختلف نقل به معنا شده است. در این موارد انسان با توجه به قرائن مختلف اطمینان می یابد که این چند روایت یک قضیه را منعکس می کنند و راویان در صدد نقل به معنای یک حدیث می باشند. این مسئله از علل شایع زیاده و نقیصه در روایات است.

هر چند به نظر ما نقل به معنا، روایت را از اعتبار ذاتی نمی اندازد، ولی نسبت به دقائق و جزئیاتی که از دید نوع افراد و متعارف مردم، مورد غفلت باشد، حجیت نخواهد داشت، هر چند به نظر دقیق عقلی قابل توجه باشد. از جمله مباحثی که در میان فقهای متأخر مطرح شده این است که با استصحاب «ترک شیء ذی فایده»، که عنوانی است عدمی، نمی توان «فوت» را که عنوانی وجودی است، اثبات کرد.

همچنین می گویند که با استصحاب عدم نجاست شیء نمی توان پاک بودن آن را اثبات نمود، زیرا طهارت بر خلاف عدم نجاست، عنوان وجودی است نه عدمی.

اما در اینجا هم باید گفت که حق این است که تفاوت میان این دو تعبیر تنها در حوزه های علمی مطرح می باشد و عرف متعارف تفاوتی میان آن دو قائل نمی شود.

همچنین مرحوم نائینی فرموده که اگر شارع بفرماید: «کن لا- شارب الخمر» نمی توان اصل براءت را جاری نمود، ولی اگر بگوید «لا تشرب الخمر»، می توانیم براءت را جاری کنیم، ولی به نظر می رسد که عرف تفاوتی میان این دو عبارت نمی فهمد و اختلاف آن دو مورد توجه و التفات عرف نیست. از این رو می بینیم که مباحثی مانند بحث اصل مثبت در میان فقهای متقدم اصلاً مطرح نبوده است و چون عرف بین این دو تعبیر فرقی نمی فهمد، لذا کاملاً طبیعی است که در نقل به معناها بجای یکی از این دو تعبیر، دیگری را به کار ببرد.

بر این اساس، در مواردی که متعارف افراد میان دو یا چند نقل به معنا تفاوتی عمده نمی بینند، نمی توان اصل عدم زیاده را جاری نمود. زیرا همچنان که گفتیم در نقل به معنا وقوع زیاده تداول دارد، ولی با این همه، چه بسا عرف تفاوتی میان

نقلهای مختلف قائل نیست، به ویژه هرگاه که این اختلافات و نقیصه و زیاده مربوط به امور جزئی و فرعی مسئله باشد.

۳) «تحریف» از جمله عوامل مهم نقیصه

از جمله عوامل شایع نقیصه، در متون اهل سنت، وقوع تحریف در کتب آنها است، زیرا آنان اصولاً تحریف به شکل اسقاط عمدی و ایجاد نقیصه در متون بسیار مرتکب می شدند و حتی بعضی از فرقه های عامه مانند «کرامیه» می گفتند که در مسائل دینی، انجام دادن تحریف، چه به نحو نقیصه و چه زیاده، مانند جعل حدیث و اسقاط جملات حدیث مجاز است و این کارها را بسیار انجام می دادند. از این رو در منابع و متون اهل سنت، تحریف بشکل نقیصه بسیار رخ داده و گاه بشکل زیاده هم صورت گرفته است. در متون شیعه تحریف حتی به صورت نقیصه به ندرت یافت می شود.

مرحوم آقای حاج سید صدر الدین جزایری از مرحوم آقا میرزا محمد تهرانی ساکن سامرا، که اهل تتبع و فردی فاضل و پراطلاع بوده، نقل می فرمود که ایشان می گفته که اگر من بخواهم مواردی از تحریفات اهل سنت را که در حفظ دارم بنویسم، کتابی به اندازه وسائل خواهد شد.

در جلسه ای که به مناسبت ورود مرحوم آقا میرزا محمد تقی قمی (ره) از مصر به قم تشکیل شده بود و مرحوم آقای بروجردی (قدس سرّه) حضور داشتند، مرحوم آقای قمی اخبار و اطلاعاتی درباره تقریب بین مذاهب بیان کردند. مرحوم آقای بروجردی (قدس سرّه) پرسیدند که آیا دارالتقريب توانسته است مسئله تحریف کتب را از بین ببرد یا نه؟ آقای قمی (ره) پاسخ مثبت داد و گفت: از آنجا که کتب قدما بسیار چاپ شده، زمینه تحریف از میان رفته است. از این جهت می بینیم که مثلاً هیکل، که در یکی از آثار خود روایتی را که به نفع شیعه بود، نقل کرد و در چاپ بعد آن را اسقاط نمود، مورد حمله شدید واقع شد و گفتند که اگر روایت اصیل

بوده، چرا آن را اسقاط نموده و اگر روایت نادرست بوده، چرا آن را قبلاً نقل کرده است. ایشان می فرمود که با توجه به طبع مکرر کتب قدمای اهل سنت و وجود ارتباط در دنیا، امروزه نمی توان مرتکب حریف شد و عملاً هم تحریف واقع نمی شود. مرحوم آقای بروجردی (قدس سرّه) فرمودند: ابن اثیر هنگامی که می خواهد مصادر کتاب خود را بیان کند، می گوید که من تا زمان طبری از کتاب او (تاریخ طبری) نقل می کنم به استثنای «مسالب صحابه» و بعد از زمان او از منابعی دیگر اخذ کرده ام. از این تعبیر وی استفاده می شود که در تاریخ طبری «مسالب صحابه» وجود داشته، در حالی که در کتابهای مطبوع امروزی این بحث دیده نمی شود و این نکته نشانگر وقوع تحریف در آن است. خلاصه نظر مرحوم آقای بروجردی (ره) آن بود که نسبت به کتب گذشته نیز اسقاط و تحریف بسیار در منابع اهل سنت صورت گرفته و آنان هر مبحثی را که با اهداف و مقاصد آنان هماهنگ نبوده، حذف کرده اند و حق هم همین است که مسئله تحریف در میان اهل سنت بسیار رایج و متداول بوده است و تحریف عمدتاً به صورت ایجاد نقیصه تحقق می یافته است.

نتیجه:

هنگامی که ما با اختلاف متون مواجه می شویم، نمی توانیم یک اصل کلی را (مانند اصل عدم زیاده) در همه موارد جاری کنیم، بلکه باید به عوامل تحقق زیاده یا نقیصه توجه نمود. گاه نسبت به وقوع زیاده یا نقیصه اطمینان حاصل می شود و گاهی اطمینان به وجود نمی آید، ولی به دلایلی احتمال یک طرف (مانند زیاده) از طرف دیگر بیشتر است که در این مواقع حجیت متن مبتنی بر قول به حجیت ظنون به طور مطلق (دلیل انسداد) می باشد. در برخی موارد هم هر دو احتمال وجود دارد (زیاده و نقیصه) و نمی توان یک طرف را بر طرف دیگر ترجیح داد و انسان ناچار از توقف است.

ب) تطبیق مباحث پیشین بر روایت مورد بحث (روایت ابن ابی یعفور):

اشاره

ص: ۱۱۹۱

بیشتر دیدیم که این روایت به چندین شکل نقل شده است. یکی از نقلهای آن متضمّن قید «اذا رضیت» بود و نقلهای دیگر که عمدتاً مرسل بودند، این قید را نداشتند. اگر تعارض میان دو نقل مختلف از حدیث واحد نبود، بلکه تعارض میان دو حدیث بود، ما به زیاده اخذ می کردیم و می گفتیم که در هیچ یک از آن دو نقیصه وجود ندارد، ولی با مراجعه به منابع حدیث ما درمی یابیم که حدیث واحد است؛ هر چند اختلافات جزئی دیده می شود. بنابراین حدیث به چند صورت نقل به معنا شده است و ما می توانیم مطمئن شویم که تنها یک قضیه اتفاق افتاده بوده است. بر این اساس امکان دارد که راوی بر مبنای ارتکاز یا عقیده شخصی خود نسبت به این مسئله که همه تمتّعات از زن از حقوق شوهر نیست، قید رضایت را در نقل به معنا افزوده باشد. با توجه به این احتمال، دیگر امکان اخذ به زیاده وجود ندارد، پس:

اولاً: با توجه به تعارض احتمالات یعنی تعارض احتمال وقوع خطا در نقل قید مزبور توسط راویان با احتمال افزودن قید بر اثر نقل به معنا توسط یک راوی، نمی توان اصل عدم زیاده را بر اصل عدم نقیصه ترجیح داد بنابراین بر طبق مشرب مرحوم آقای بروجردی (قدس سرّه)، از آنجا که ما یقین داریم که یک قضیه است و یکی از این نقلها خطا است و خطا یا در زیاده واقع شده یا در سقط، نمی توان به قید زیاده اخذ نمود.

ثانیاً: بر فرض که یک احتمال بر احتمال دیگر ترجیح داشته باشد و ظن حاصل شود، ما این ظن را مادامی که به حد اطمینان نرسیده، حجت نمی دانیم، هر چند در برخی موارد قائل به دلیل انسداد صغیر شویم. زیرا دلیل انسداد صغیر نسبت به این گونه موارد تمام نیست. و اگر مبنای مرحوم آقای بروجردی قدس سرّه را نیز نپذیریم و بگوئیم که این دو روایت حکایت از دو قضیه مختلف می کنند و باید معامله مطلق و مقید با آنها کرد، باز می گوئیم: دلیلی نداریم که نقل مشتمل بر زیاده مقدم باشد.

زیرا علم اجمالی داریم که یا ناقلِ زیاده خطا کرده است و یا ناقلِ نقیصه. و اصل عدم خطا در هیچ کدام مقدم نیست. توضیح مطلب آنکه دربارهٔ مطلقات که مقید آن (یا عامهایی که خاص آن) پس از زمان حاجت و وقت عمل به آن می آید، مانند این که شارع بفرماید «اکرم العلماء» و بعد از چند سال مثلاً قید «عدول» را به آن بزند، چندین تصویر و تحلیل وجود دارد برخی حکم دوم (مقید یا خاص) را ناسخ حکم نخست می دانند. یعنی مثلاً ابتدا تمامی علما واجب الاکرام بودند و بعد تنها علمای عادل و جوب اکرام یافته اند. برخی دیگر حکم اول را حکمی ظاهری شمرده، گفته اند که مصلحت آن بوده که مکلف بر طبق مؤدای دلیل اول (مثلاً: اکرم العلماء) عمل کند تا زمینهٔ مقتضی برای بیان مراد واقعی شارع فراهم شود، هر چند از ابتدا حکم واقعی مکلف همان حکم مقیدی بوده است (یعنی: وجوب اکرام علمای عادل) پس از اینکه زمان مقتضی برای بیان حکم واقعی رسیده، شارع آن را بیان فرموده است. تصویر سومی که در این باره وجود دارد و بیشتر پذیرفته شده، آن است که به هنگام صدور دلیل عام یا مطلق (مثل اکرم العلماء) قرائنی بوده که بر اساس آن قرائن، مخاطب تکلیف خود را فهمیده ولی راوی که روایت را نقل نموده آن قرائن را نقل نکرده است. دلیل خاص یا مقید «یعنی مثلاً اکرم العلماء العدول» در واقع دلیل بر وجود آن قرائن و کاشف از وجود آنها در آن زمان (وقت حاجت) می باشد و هیچ گونه تأثیری در تغییر حکم شارع ندارد.

بر اساس تحلیل سوم که قابل قبول به نظر می رسد، راوی، قرائن موجود در هنگام صدور روایت عام یا مطلق را منعکس نکرده است. بنابراین، بر فرض که بگوئیم که نقلهای مختلف به منزلهٔ مطلق و مقید هستند، باید به ناچار قائل به وقوع خطا توسط راوی بشویم یا بگوئیم زیاده نبوده و راوی زیاده از خودش زیاد کرده یا بگوئیم قرائنی بر زیاده در اصل بوده و راوی نقیصه آن قرائن را نقل نکرده است، و روشن است که اصل عدم خطا در هیچ یک از دو راوی مقدم نیست، پس چه بگوئیم که دو قضیه اتفاق افتاده و روایات مختلف حاکی از دو قضیه است و چه

بگوئیم که اینها نقلهای مختلفی از یک ماجرا می باشد، در هر صورت باید وقوع خطا را بپذیریم: یا خطا در عدم نقل قرینه یا خطا در سقط یا زیاده. پس بنا بر مبنای تعدد روایت هم نقل زیاده مقدم نیست و در هر حال نمی توان با این روایات وجود قید (رضایت) را اثبات نمود. البته، همچنان که قبلاً توضیح داده شد، ما مفاد «اذا رضیت» را از روایات دیگر استنباط می کنیم و نیازی به اخذ به این روایت (معتبره ابن ابی یعفور) نداریم. زیرا از صحیحۀ معمر بن خلّاد و روایات دیگر استفاده می شود که مراد آیه شریفه «أَنْتِ شَتْتُمْ» آن نیست که همه تمتّعات از حقوق شوهر است و امام (علیه السلام) در ردّ مالک و اهل مدینه، که تمامی تمتّعات و تصرفات را به استناد آیه شریفه از حقوق شوهر قلمداد می کردند، آن را مردود و نادرست شمرده اند. بنابراین در برخی تمتّعات از جمله وطی در دبر، رضایت زن شرط است و تردید در وجود این قید برای جواز وجود ندارد.

(ج) بررسی کراهت وطی در دبر:

(۱) ادله ای برای قول به کراهت

در مباحث پیشین گفته شد که دلیل بر کراهت وطی در دبر وجود ندارد. ولی به نظر می رسد که بتوان ادله ای برای کراهت آن یافت؛ زیرا:

اولاً: شهرت فتوایی بسیار قوی بر کراهت وجود دارد و تمامی فقها به جز سید مرتضی (ره) و معدودی دیگر قائل به کراهت آن شده اند.

ثانیاً: چند روایت وجود دارد که از آن نهی کرده و با توجه به روایات بسیار دال بر جواز، این روایات در مقام جمع باید حمل بر کراهت شوند. البته روایات مزبور صحیح السند، نیستند، ولی با توجه به تعدّد آنها به ضمیمه فتاوی فقها می توان نسبت به صدور آنها اطمینان حاصل کرد. همچنین باید گفت که از تعابیر این روایات، که تعبیراتی از این قبیل دارند: «سفلت، سفل الله بک، ایاکم و محاش النساء و محاش نساء امتی علی رجال امتی حرام»، می توان کراهت شدید را استنباط نمود، همچنان که بسیاری از فقها بدان قائلند.

(۲) بررسی احتمال تقیه در روایات نهی کننده

ص: ۱۱۹۴

ممکن است در دلالت روایات ناهیه از این جهت اشکال شود که این روایات را باید حمل بر تقیه نمود، به خصوص با توجه به مسلک مشهور عامه که قائل به حرمت بوده اند. بنابراین نمی توان به مدلول ظاهری آنها اخذ نمود.

ولی این اشکال نادرست است، زیرا؛

اولاً: هرگاه در مسئله ای زمینه ارباب و خوف و امثال اینها باشد، در این صورت امکان حمل بر تقیه وجود دارد. ولی در ما نحن فیه چنین وضعیتی وجود نداشته است؛ چون مالک که فقیه مدینه بوده و از سوی حاکمان هم مورد تأیید بوده (و «موطأ» را برای منصور نوشته بوده)، قائل به جواز بوده است. بنابراین برای حضرت امام صادق (علیه السلام) که در مدینه بوده اند، زمینه تقیه وجود نداشته است تا بتوان روایات منقول از حضرت را بر تقیه حمل کرد.

ثانیاً: برخی از روایات ناهی از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) و امیر المؤمنین (علیه السلام) نقل شده است و در آن دوران قطعاً تقیه وجود نداشته (به ویژه در زمان پیامبر «ص»). بنابراین به هیچ وجه الزامی برای چنین تقیه ای که حتی نسبت خلاف واقع به پیامبر (صلی الله علیه و آله) و امیر المؤمنین (علیه السلام) را هم تجویز نماید، نمی توان یافت.

ثالثاً: برخی از این روایات در پاسخ سؤال، صادر نشده و امام (علیه السلام) ابتدائاً حدیث را بیان داشته اند.

رابعاً: از این گذشته، می توان گفت که نوبت به اصل عدم تقیه هم نمی رسد. زیرا رتبه تقیه، متأخر از رتبه جمع دلالتی عرفی است و تنها در صورتی که عرف نتواند میان متعارضین جمع دلالتی کند، نوبت به جهت صدور و مسئله تقیه می رسد و در این موضوع ما جمع دلالتی عرفی داریم و آن حمل روایات ناهیه بر کراهت شدید است. بر این اساس، به نظر می رسد که کراهت شدید و طی در دبر قابل قبول باشد.

«* و السلام*»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در این جلسه بحث در جواز وطی در دبر حائض می باشد که ضمن بیان ارتباط آن با مسئله وطی در دبر، به طرح اقوال در مسئله پرداخته و اجماع و شهرت ادعا شده در جواز وطی در دبر حائض را نقد کرده و روایات مسئله را بررسی می نماییم. ماحصل جمع بین روایات، حرمت استمتاع از موضع دم بوده و سایر موارد نهی شده که از جمله آنها وطی در دبر است (به اختلاف موارد)، محکوم به کراهت خواهد بود.

متن عروه: مسئله ۲ - قد مرّ فی باب الحيض الاشكال فی وطء الحائض دبراً و ان قلنا بجوازه فی غیر حال الحيض.

الف) بررسی اقوال و اجماعات در مسئله وطی در دبر حائض:

۱) تنقیح محل بحث و ارتباط آن با مسئله قبل

در مسئله قبل حکم وطی در دبر گذشت و در آنجا قائل به جواز شدیم. البته حکم به جواز در آن مسئله ملازمه ندارد با اینکه در این مسئله هم قائل به جواز شویم. و ممکن است کسی همانند مرحوم صاحب عروه و بعضی دیگر، در مسئله وطی در دبر قائل به جواز باشد، ولی در خصوص حائض حرام بداند مانند سید مرتضی ره یا اشکال کند همانند مرحوم صاحب عروه و بعض دیگر.

ص: ۱۱۹۶

۲) ادعای اجماع و شهرت بر جواز و نقد آن

شیخ طوسی در خلاف^(۱): «ما بین السره و الركبه غیر الفرج، فیه خلاف، فعندنا أنّه لا بأس به و اجتنابه افضل... دلیلنا أن علیه اجماع الفرقه» و شیخ در تبیان با کلمه «عندنا» و طبرسی و راوندی^(۲) در مجمع البیان و فقه القرآن با تعبیر «مذهبنا» بر جواز وطی در دبر حائض، ادعای اجماع کرده اند. صاحب جواهر نیز ضمن ادعای شهرت در مسئله فرموده: «کادت تكون اجماعاً: و کذا [يجوز الوطی] فیما بینهما [ای السره و الركبه] حتی الوطی فی الدبر علی المشهور فی الجمله شهره کادت تكون اجماعاً^(۳)».

البته مطلب به این صورت که در جواهر آمده، نیست و هر چند که اشتهار جواز بین متأخرین قوی است و اکثر قوی متأخرین قائل به جواز می باشند ولی قول به حرمت در بین قدما قول شاذی نبوده و ظاهر کلمات عده ای از قدما و برخی از متأخرین، عدم فرق بین مخرجین است.

۳) استشهاد به کلمات فقهاء در تحریم غیر موضع دم

از ظاهر کلمات جماعتی زیادی از فقها استفاده می شود که فرقی بین موضع دم و دبر نیست و حکم به حرمت به نحو اطلاق کرده اند:

سید مرتضی قائل به حرمت استمتاع به ما بین سره و رکبه است. هر چند فتوای سید در دست ما نیست ولی بنا به نقل محقق در معتبر و علامه در مختلف^(۴) (و)

ص: ۱۱۹۷

۱- (۱) خلاف ۶۹/۱.

۲- (۲) البته عبارت راوندی در فقه القرآن خالی از اشکال نیست. ایشان در جایی جواز را موافق مذهب دانسته و در جایی فرموده، مسئله اختلافی است و در جای دیگر فرموده: الظاهر أنّ هذا - یعنی بین السره و الركبه - أيضاً مباح. البته اختلافی بودن را می توان بر اختلاف بین المسلمین حمل کرد و منافاتی با اجماع امامیه نخواهد داشت. ولی موافق مذهب بودن با استظهار اباحه الظاهر، سازگار نیست. و لذا باید موافقت با مذهب را در کلام ایشان بر مذهب مشهور یا مذهب مختار و یا موافق اصول و قواعد بودن حمل نمود. نه اجماع مصطلح (فقه القرآن، ۵۳: ۱).

۳- (۳) جواهر الکلام ۲۲۸/۳.

۴- (۴) مختلف ۳۴۶/۱.

عده دیگری که ظاهراً از این دو بزرگوار اخذ کرده اند)، سید در کتابی به نام شرح الرساله قائل به حرمت گردیده است. ابن ادریس نیز از کتاب مسائل الخلاف سید مرتضی همین مطلب را نقل نموده و شاید مسائل الخلاف همان الرساله باشد که فعلاً هیچ کدام در دسترس ما نیست.

محقق اردبیلی نیز در مجمع الفائده به قول سید مرتضی مایل شده و تحریم استمتاع به ما بین سره و رکه را غیر بعید دانسته است (۱).

البته فرمایش سید مرتضی و محقق اردبیلی اعم از مخرجین بوده ولی کلمات عده کثیری در خصوص فرجین است و میان موضع دم و دبر، فرق نگذاشته اند:

در فقه رضوی (۲) - که مؤلف آن معلوم نیست - و هدایه صدوق (۳) چنین تعبیر شده است: «متی ما اغتسلت علی ذلک، حلّ لزوجها أن یأتیها» و در مقنع صدوق آمده: «إذا وقع الرجل علی امرأه و هی حائض فان علیه أن یتصدق» (۴) و از آنجائی که لفظ اتیان و وقاع از الفاظ عامه بوده و مشترک در وطی قبل و دبر می باشد، کسی از این الفاظ اختصاص به قبل را نمی فهمد و لذا در زنا و امثال آن که با همین الفاظ وارد شده، فرق در اجرای حدود و سایر احکام میان قبل و دبر گذاشته نمی شود.

در مقنعه مفید، الجمل و العقود شیخ، مراسم سلار، اشاره السبق حلبی، جامع یحیی ابن سعید، مبسوط شیخ، موجز و محرر ابن فهد تعبیر کرده اند که: «یحرم علی زوجها وطؤها». در انتصار سید مرتضی، مهذب ابن فهد و غنیه ابن زهره نیز برای «وطی حائض» اثبات کفاره شده است (۵)، بنابراین با توجه به اینکه «وطی» اعم از وطی در قبل و دبر است، کلمات بزرگانی که نقل کردیم، ظاهر در حرمت وطی در

ص: ۱۱۹۸

۱- (۱) مجمع الفائده و البرهان ۱: ۱۵۳-۱۵۴.

۲- (۲) الفقه المنسوب للامام الرضا علیه السلام: ۱۹۳.

۳- (۳) الهدایه: ۲۱.

۴- (۴) ..

۵- (۵) ابن فهد در وسیله فرموده که بر زن حائض واجب است که شوهرش را از وطی، منع نماید. ولی چون ابن حمزه در غیر حال حیض نیز وطی در دبر را حرام می داند، فتوای ایشان در محل بحث ما مفید نیست.

دبر نیز می باشد. پس هر چند که عدۀ کثیری همچون شیخ طوسی، طبرسی، راوندی، علامه، محقق کرکی و اکثر قوی متأخرین قائل به جواز هستند ولی قول به حرمت نیز قائلین فراوانی دارد، لذا عمده ادله در مسئله و ملائک حکم، روایات خواهد بود.

(ب) بررسی روایات وارده در استماعات از حائض:

(۱) طوائف مختلف روایات و مضامین گوناگون آن

دستۀ اول: از روایات، روایاتی است که تحریم را متوجه به قبل و موضع الدم کرده است.

دستۀ دوم: روایاتی است که تحریم را متوجه فرج کرده است.

دستۀ سوم: روایاتی است که نهی از عناوینی کرده که اطلاق آن شامل مباشرت در دبر هم می شود. مضامینی که در این روایت وارد شده است، عبارتند از:

۱ - امر به اعتزال ۲ - نهی از ایقاب ۳ - نهی از مقاربت و قرب ۴ - نهی از مجامعت ۵ - نهی از غشیان ۶ - نهی از اتیان ۷ - نهی از مواقعه و وقوع علی الاهل ۸ - نهی از وطی ۹ - روایتی که فقط بین الفخذین را حلال کرده (که معلوم می شود دبر و قبل که بین الالیتین است، حرام است).

دستۀ چهارم: روایات متعددی که از استمتاع بین السره و الركبه نهی کرده است.

دستۀ پنجم: روایاتی که دستور به پوشیدن درع کرده است. «تلبس درعاً»

دستۀ ششم: روایتی که به طور مطلق هر گونه استماعی را حرام دانسته است، «لا شیء حتی تطهر».

(۲) عدم امکان استدلال به مطلقات در ما نحن فیه

بسیاری از این روایات، وارد مورد حکم دیگری هستند و از نظر حرمت، در مقام بیان نیستند و به اطلاق آنها نمی توان تمسک کرد. مانند:

ص: ۱۱۹۹

الف) روایاتی که کفاره را اثبات می کند. این روایات با فرض حرمت برخی استمتاعات، کفاره را اثبات کرده است.

ب) روایاتی که غایت حرمت را بیان می کنند. این روایات نیز با فرض حرمت، حدّ نهایی آن را بیان می کنند و از نظر حرمت در مقام بیان نیستند.

توضیح آنکه: در تحریم ربا اگر گفته شود که ربا حرام است، نشان دهنده اطلاق حکم و عدم تقیید و اشتراط آن به چیز دیگر است. ولی اگر بگویند کفاره ربا فلان کار است، دلالت بر اطلاق تحریم نکرده و در قیود و شرائط، تابع ادله خاصه در تحریم ربا است. بنابراین روایات کثیره ای که بر روی عناوینی چون وطی، غشیان، اتیان و ... به اطلاق اثبات کفاره نموده، یا حدّ نهایی حرمت آنها را بیان داشته، از این حیث در مقام بیان نبوده و ملاک حکم، روایات خاصه وارده در بیان حدود تحریم استمتاعات از حائض می باشد (۱).

۳) بیان روایات خاصه و چگونگی جمع بین آنها

اشاره

روایاتی که با مضامین مختلف در تحدید استمتاعات مجاز از حائض وارد شده اند، از دو دسته خارج نیستند: یا منحصرأً تحریم را متوجه قبل و موضع دم و فرج نموده و یا آنکه تحریم هر دو مخرج - دبر و قبل - را شامل می شود و چون طرفین روایات متعددی دارند، چندان نیازمند بحثهای سندی در اطراف روایات نیستیم. به عنوان نمونه برخی از روایات را نقل می کنیم:

ص: ۱۲۰۰

۱- (۱) سؤال: می توانیم بگوییم بسیاری از کلمات فقها که از آن استفاده حرمت مطلق وطی یا مجامعت یا ... شده بود در مقام ذکر کفارات یا بیان حد نهایی حرمت و ... می باشد پس از اطلاق آنها نمی توانیم به فتوای فقها پی ببریم. پاسخ: این مطلب نسبت به فقهای که در کتبشان اول اثبات حرمت کرده اند و سپس کفارات با غایت حرمت را بیان کرده اند، تمام است. لکن فقهای که با بیان کفاره، حرمت وطی یا مجامعت یا .. را نیز بیان داشته اند، از نظر حرمت نیز در مقام بیان بوده اند و لذا به اطلاق کلامشان می توانیم تمسک کنیم.

روایت اول:

«العیاشی فی تفسیره عن عیسی بن عبد الله قال قال ابو عبد الله المرأه حیض یحرم علی زوجها أن یأتیها لقول الله تعالی (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى یَطْهُرْنَ) فیستقیم للرجل أن یأتی امرأته و هی حائض فیما دون الفرج (۱)».

در این روایت «اتیان» در آیه شریفه به اتیان دو فرج، تفسیر شده است و هر چند که ابن ادريس در بحث از موجبات جنابت، مصرّ است بر اینکه فرج اعم از قبل و دبر می باشد. و ریشه لغوی فرج نیز عام است و شامل هر گونه شکافی می شود لکن به حسب تفاهم عرفی و اطلاقات روایی عامه و خاصه و کلمات فقهای عظام مانند شیخ، فرج در مورد زن که بکار می رود، منصرف به خصوص قبل است مگر تصریح به اطلاق شده باشد مانند تعبیر مقاربت و مباشرت که ریشه لغوی آن عام است و بحسب استعمالات، منصرف به نوع خاصی از استمتاع است. بنابراین، این روایت بیش از حرمت اتیان موضع دم را شامل نمی شود.

روایت دوم:

«علی بن الحسن عن محمد و احمد ابنی الحسن عن أبیها عن عبد الله بن بکیر عن بعض اصحابنا عن أبی عبد الله علیه السلام قال: اذا حاضت المرأه فلیأتها زوجها حیث شاء ما اتقی موضع الدم (۲)».

این روایت به علت ارسال از نظر ما معتبر نیست. ولی اگر کسی روایات ابن بکیر را که از اصحاب اجماع است، تمام بداند و از ارسال آن اغماض کند، از جهت دیگری روایت اشکال ندارد و موثقه می باشد و از جهت طریق شیخ به علی بن الحسن بن فضال حتی اگر به طریقی که علی بن محمد بن زبیر در آن واقع شده همانند مرحوم آقای خوئی ره که اوایل اشکال می کردند، خدشه کنیم طریقی که ابن عقده در آن واقع شده، طریقی معتبر می باشد.

ص: ۱۲۰۱

۱- (۱) وسائل الشیعه باب ۲۵ ابواب الحیض، حدیث نهم، ج ۲، ص ۳۲۲، چاپ آل البیت.

۲- (۲) وسائل الشیعه باب ۲۵ ابواب الحیض حدیث پنجم، ج ۲، ص ۳۲۲ چاپ آل البیت.

روایت سوم:

«علی بن الحسن عن محمد بن عبد الله بن زرارہ عن محمد بن أبی عمیر عن هشام بن سالم عن أبی عبد الله عليه السلام فی الرجل یأتی المرأة فیما دون الفرج و هی حائض.

قال: لا بأس اذا اجتنب ذلك الموضع»^(۱).

این روایت که معتبره می باشد، نیز ظاهر در انحصار تحریم در موضع دم می باشد چون بعید است از «ذلك الموضع» دو موضع و هر دو مخرج اراده شده باشد و بعیدتر آن است که از «ذلك» خصوص دبر اراده شده باشد. پس «ذلك الموضع» اشاره به خصوص فرج دارد.

روایت چهارم:

«عبد الملك بن عمرو قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام ما لصاحب المرأة الحائض منها؟ فقال: كل شيء ما عد القبل بعينه»^(۲).

روایت پنجم:

«عبد الملك بن عمرو قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام ما يحلّ للرجل من المرأة و هی حائض؟ قال: كل شيء غير الفرج. قال: ثم، قال: أنما المرأة لعبه الرجل»^(۳).

البته این دو روایت شاید در اصل یک روایت باشند.

روایت ششم:

«عبد الله بن سنان قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما يحلّ للرجل من امرأته و هی حائض؟ قال: ما دون الفرج»^(۴).

روایت هفتم:

«معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الحائض ما يحلّ لزوجها منها؟ قال: ما دون الفرج»^(۵).

و مراد از ما دون الفرج، غیر فرج است و دون به معنای پایین تر در اینجا صحیح

ص: ۱۲۰۲

۱- (۱) وسائل الشیعه باب ۲۵ ابواب حیض حدیث ششم، ج ۲، ص ۳۲۲ چاپ آل البیت.

۲- (۲) وسائل الشیعه باب ۲۵ ابواب حیض، حدیث اول، ج ۲، ص ۳۲۱، چاپ آل البیت.

۳- (۳) وسائل الشیعه باب ۲۵ ابواب حیض حدیث چهارم، ج ۲، ص ۳۲۲ چاپ آل البیت.

- ۴- (۴) وسائل الشیعه باب ۲۵ ابواب الحیض حدیث سوم، ج ۲، ص ۳۲۱ چاپ آل البیت.
- ۵- (۵) وسائل الشیعه باب ۲۵ ابواب الحیض حدیث دوم، ج ۲، ص ۳۲۱ چاپ آل البیت.

نیست. چون راوی از همه چیزهایی که حلال است، می پرسد و بالای فرج هم حکم پایین فرج را دارد. تطابق جواب با سؤال اقتضا می کند که دون به معنی غیر باشد.

ب - روایات داله بر ممنوعیت سایر استمتاعات

روایات دیگری که در ما نحن فیه وارد شده، مقدار بیشتری از موضع دم را شامل می شود و از استمتاعات دیگر نیز به نوعی منع کرده که این روایات نیز متعدد می باشند:

روایت اول:

«عمر بن یزید قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما للرجل من الحائض؟ قال:

ما بين أليتيها ولا يوقب(۱)».

این روایت، مطلق استمتاع به «ما بین أليتين» را تجویز کرده و فقط از ایقاب نهی می کند و نهی از ایقاب شامل دبر و قبل می شود، ضمناً بالاولویه از آن استفاده می شود که استمتاع از سایر مواضع نیز منعی نداشته و جایز می باشد.

روایت دوم:

«عمر بن حنظله قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما للرجل من الحائض؟ قال: ما بين الفخذين(۲)».

این روایت مقدار مجاز از استمتاع را منحصر در فخذین و تفخیز کرده، بنابراین استمتاع به أليتين هم جایز نمی باشد. البته بالاولویه استمتاع از سائر مواضع جایز می گردد.

روایت سوم:

روایاتی است که از استمتاع به ما بین سرّه و رکه منع کرده و چهار روایت به این مضمون داریم(۳).

و اگر بخواهیم بین این روایات و سایر روایتها جمع کنیم، ناچاریم اینها را حمل

ص: ۱۲۰۳

۱- (۱) وسائل باب ۲۵ ابواب الحيض، حديث هشتم، ۳۲۲/۲ چاپ آل البيت.

۲- (۲) وسائل الشیعه باب ۲۵ ابواب الحيض حديث هفتم، ج ۲، ص ۳۲۲ چاپ آل البيت.

۳- (۳) وسائل الشیعه باب ۲۶ از ابواب الحيض، ج ۲، ص ۳۲۳، چاپ آل البيت

بر کراهت کنیم. و این حمل به کراهت، اختصاص به این مورد ندارد، بلکه در تمام مواردی که در مراحل مختلفی نهی صورت گرفته، مراتب نهی تنزیهی است. مثلاً- در متروحات بئر که در روایات مقدار نزع، کم و زیاد ذکر شده، به غیر الزامی بودن حکم، حمل می شود.

در ما نحن فیه هم با توجه به اینکه در بعضی از روایات، فقط از استمتاع به قبل و موضع دم نهی شده و در روایت دیگر از ایقاب که شامل دبر نیز می شود، نهی گردیده و در روایت سوم از استمتاع به ألتین و در چهارمی ما بین سره و رکه نیز از مواضع ممنوع شمرده شده است؛ خود این اختلاف مراتب حکم، قرینه بر عدم الزامی بودن مراتب حکم می باشد. البته حرمت مباشرت در قبل حائض از مسلمات بین الفریقین است و در آن شکی نیست.

روایت چهارم:

روایتی است که از نظر سند معتبر بوده و شهید اول نیز طبق آن فتوای به کراهت داده است: «عبد الرحمن بن أبی عبد الله قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ما يحلّ له من الطامث؟ قال: لا شيء حتى تطهر^(۱)». این روایت نهی از مطلق استمتاع می کند. شهید اول این روایت را دال بر کراهت تمامی استمتاعات دانسته است. هر چند هیچ فقیهی را موافق ایشان نیافتیم.

البته این جمع که شهید فرموده و حمل بر کراهت کردن این روایت که مضمون آن حد اقل، ظاهر در کراهت شدید است، بعید می باشد چون با توجه به مراتبی که در روایات آمده، کراهت جمیع استمتاعات باید یک کراهت قریب به حلیت باشد و این با «لا- شيء حتى تطهر» که در پاسخ «ما يحلّ» آمده، سازگار نیست چون معنای روایت این می شود که «لا- يحلّ من الطامث شيء حتى تطهر» و عرفاً به هیچ عنوان صحیح نیست که کراهت کاری را که مبغوضیت ضعیف دارد با تعبیر «لا يحلّ» بیان کنیم.

ص: ۱۲۰۴

۱- (۱) وسائل باب ۲۴ ابواب الحيض حديث دوازدهم، ج ۲، ص ۳۲۰، چاپ آل البيت.

بنابراین همانطور که شیخ طوسی فرموده مراد از «لا شیء»، «لا شیء له من الوطی فی الفرج» یعنی هیچ مرتبه ای از مراتب وطی در فرج - اعم از مقدار ختنه گاه یا بیشتر یا در اوایل حیض یا اواخر آن - برای زوج در زمان حیض روا نیست.

بنابراین، این روایت از مراتب کراهت خارج بوده و حرمت مختص به قبل و موضع دم بوده و کراهت هم در مراتب دیگر که ضعیف ترین مرتبه آن ما بین سره و رکه است، كما هو المشهور بین المتأخرین، می باشد.

«* والسلام*»

ص: ۱۲۰۵

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

بحث ما در وطی در دبر بود و در حالت غیر حیض، قائل به کراهت شدید شدیم. مسئله دیگری که از جهتی به بحث قبلی ارتباط دارد، مسئله تمتع از زن حائض کلاً و وطی در دبر در حال حیض خصوصاً می باشد. کسانی که در حال حیض قائل به جواز باشند، در غیر حال حیض نیز به جواز قائلند و نه بالعکس. در این جلسه به نقل اقوال در این مسئله و سپس بررسی آیات و روایات این باب در نحوه جمع بین روایات خواهیم پرداخت.

أ) اقوال مختلف در مسئله تمتع از حائض:

اشاره

در امامیه چهار قول در مسئله وجود دارد:

أ) قول اول: حرمت مطلق استمتاع

مطابق این قول هر گونه تماس و ملاسمه حتی جزئی میان بدن مرد و شخص حائض ممنوع است و اختصاص به موضعی دون موضعی ندارد. این قول از اقدمین قدما می باشد. از عبیده سَلْمَانِی (۱) گفته شده که محدثین، سَلْمَانِی تلفظ کرده اند) که از خواص اصحاب امیر المؤمنین (علیه السلام) بوده است، نقل شده است که تماس هیچ عضوی از بدن شوهر با هیچ یک از اعضای بدن حائض جایز نیست. همچنین سید ابو المکارم (۲) صاحب کتاب بلابل القلاقل نیز این قول را اختیار کرده است.

ص: ۱۲۰۶

-
- ۱- (۱) سلمان منسوب به سلمان فارسی نیست. بلکه سلمان یکی از بطون عرب است همچون سلمان بن یشکر.
 - ۲- (۲) این سید أبو المکارم غیر از سید أبو المکارم ابن زهره، صاحب غنیه است و گاهی با یکدیگر اشتباه شده اند. بین این دو تفاوت‌های زیادی هست: ابن زهره از فرزندان اسحاق پسر حضرت صادق (علیه السلام) است و لذا سید حسینی

۲) قول دوم: حرمت بین السره و الركبه

طبق این قول استمتاع بین السره و الركبه حائض ممنوع و محرم است. سید مرتضی ره این نظر را دارد و محقق اردبیلی در مجمع الفائده و البرهان بدان تمایل پیدا کرده است (۱).

۳) قول سوم: حرمت قبل و دبر

قول سوم مواضع محرم در زن حائض را فقط مخرجین (قبل و دبر) می داند و مجامعت در این دو را حرام می داند که ظواهر کلمات بسیاری از فقهاء اقتضای این قول را دارد.

۴) قول چهارم: اختصاص حرمت به قبل

این قول را به مشهور نسبت داده اند که فقط موضع الدم (قبل) را حرام می دانند.

در میان عامه نیز غیر از قول اول، سه قول دیگر مطرح بوده و قائل دارد.

ب) بررسی اقوال:

اشاره

بررسی این اقوال باید هم از جهت آیات و هم روایات صورت گیرد:

۱) توجیه قول اول

اشاره

استدلالی که برای قول عبیده سلمانی و سید أبو المکارم در بلابل القلاقل می توان طرح نمود، این است که چون روایات این بحث متعارضند و شش قسم روایت داریم که مضامین آنها مختلف است پس نمی توان به روایات استدلال کرد مگر با تمسک به اخبار علاجیه و مرجحاتی که عند التعارض در این اخبار تعیین شده است. یکی از مرجحات، مخالفت (یا موافقت) با کتاب است و مرجح دیگر

ص: ۱۲۰۷

۱- (۱) البته محقق اردبیلی در کتاب آیات الاحکام خود به نام «زبدۀ البیان» بر خلاف مجمع الفائده نظر داده و مخالف سید مرتضی است.

مخالفت (یا موافقت) با عامه. حال چون در این روایات متعارض، یکی از آنها مطابق دلالت آیه است پس مرجح بر دیگر روایات است و مثبت قول سید أبو المکارم. این روایت همان است که قبلاً خوانده شد. روایت عبد الرحمن بن أبی عبد الله که سؤال می کند «ما یحل من الحائض» و حضرت در پاسخ می گوید «لا شیء حتی تطهر»^(۱) ظاهر این روایت، مثبت نظر سید أبو المکارم است. اما جهت ترجیح این روایت از بین روایات متعارض، این است که طبق نظر سید أبو المکارم مراد از آیه «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» یعنی در حال حیض و خون دیدن از زنان اعتزال کنید و معنای حقیقی اعتزال یعنی در انزوا قرار دادن و مطابق مبنای مشهور میان اصولیین اگر معنای حقیقی از لفظی اراده نشد، باید به اقرب مجازات تنزل کنیم و هکذا در خود مجازها ترتیب اقریبیت باید ملاحظه بشود. حال مراد از آیه قطعاً آن انزوایی که ایام حیض در میان گبر و مجوس و جاهلیت رایج بوده و حتی با زن حائض در زیر یک سقف هم نمی ماندند، نیست. چون خلاف شأن نزول و خلاف اجماع است.

پس اگر این معنای حقیقی اراده نشد، باید اقرب مجازات به این معنای حقیقی (انزوای کامل) مراد آیه باشد، و اقرب مجازات هم منع تمتع از زن حائض به هر شکلی حتی در حد تماس بدن با بدن است. حال اگر مراد از آیه چنین باشد، از میان روایات متعارض فقط روایت عبد الرحمن بن أبی عبد الله با مفاد آیه مطابقت دارد و مرجح، روایت می باشد و طبعاً نتیجه حرمت استمتاع از تمام بدن زن حائض خواهد بود.

بررسی استدلال فوق:

استدلال فوق در صورتی تمام است که بتوانیم چند مقدمه را قبلاً ثابت نمائیم:

اول آن که مراد از محیض در آیه مصدر باشد نه اسم مکان. قبلاً گفتیم که علامه و محقق و عده کثیری محیض را به معنای اسم مکان گرفته اند. حتی محقق می فرماید

ص: ۱۲۰۸

۱- (۱) جامع احادیث الشیعه، ۳۱۱۱/۶۴۲/۲ باب ۲۱ از ابواب الحیض از کتاب الطهاره، ح ۳۰

که در «حاض، یحیض» مثل «ضرب، یضرب» مصدر قیاسی بر وزن مفعِل می آید و در اینجا بر وزن مفعِل است و محاض مصدر است پس محیض اسم مکان یا زمان باید باشد. همچنین از ابن سکیت هم نقل شده است که مصدر در «مال یمیل»، «ممالاً» بر وزن مفعِل می باشد و ممیل اسم مکان یا زمان است. پس اگر کلام محقق را بپذیریم که مراد از محیض، مکان الحیض باشد یا اینکه بگوئیم مراد از آیه که پرسیده اند «يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ» از اول از موضع الدم سؤال کرده اند که تکلیف شخص را با موضع الدم بدانند و حضرت در جواب فرموده اند که آیه نازل شده است که اجتناب کنید و یا اینکه بگوئیم محیض اول در آیه مصدر است و محیض دوم اسم مکان، دیگر استدلال سید أبو المکارم تمام نخواهد بود. لذا برای صحت استدلال باید محیض را مصدر بدانیم. البته از این اشکال می توانیم از طرف سید أبو المکارم پاسخ بدهیم و بگوئیم: همان گونه که عموماً محیض اول را در آیه به معنای مصدری گرفته اند، محیض دوم هم به همین معنا باشد، چون خلاف ظاهر است که در یک جمله یک کلمه به دو معنا بکار رفته باشد. پس ظاهر محیض در آیه همانند آیه «وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ» است که معنای مصدری است. در این صورت می توان استدلال را تمام کرد.

دوم آنکه استدلال مبتنی بر آن مبنای اصولی است که اگر معنای حقیقی مراد نبود، باید به اقرب مجازات تنزل نمود. اقرب مجازات یعنی معنای مجازی که در بین معانی مجازی مختلف، نزدیکترین آنها به معنای حقیقی است مثلاً اگر لفظ «هزار» بکار ببریم و بدانیم معنای حقیقی آن اراده شده و سه نفر از افراد از آن خارج هستند باید بگوئیم ۹۹۷ نفر از آن اراده شده است. عده ای از اصولیین روی همین مبنا گفته اند که عام بعد از تخصیص در اقرب مجازات به عام، حجت است. چون تخصیص، دلیل عدم استعمال عام در معنای حقیقی است و وقتی معنای حقیقی اراده نشد، از عام، ما بقی تحت العام اراده شده است و این دلیل بر حجیت عام

مخصص در باقی است (۱) کسانی روی این مبنا گفته اند اگر معنای مجازی متعدد باشد و یکی از مجازها به معنای حقیقی اقرب باشد، آن معنای مجازی اقرب، مراد است مثلاً در «جاءنی اسد» به قرینه دانستیم که از شیر، حیوان مفترس مراد نیست.

حال انسان شجاع، شبیه به شیر است در شجاعت و همین طور کسی که بوی دهان متعفن و بدی دارد نیز شبیه به شیر است، چون دهان شیر نیز بدبو است اما معنای مجازی اقرب به معنای حقیقی (شیر) انسان شجاع است چون صفت بارز شیر که می تواند وجه مشابهت باشد، شجاعت است. پس مراد از این جمله، «انسان شجاع آمد» خواهد بود. اما بر این مطلب اشکال شده و به نظر ما هم اشکال واردی است و اینکه معیار برای اقربیت در جایی که مجازها متعدد شد، اقربیت در استعمال است نه اقربیت واقعی و اعتباری. یعنی اقربیت کمی، به معنای حقیقی مراد نیست (مانند اینکه ۹۹۷ به ۱۰۰۰ اقرب است از ۹۹۵) و اقربیت کیفی، هم مراد نیست که در مقایسه معانی مجازی با معنای حقیقی به جهت اشتراک در صفت بارز، ذاتاً اقرب المجازات باشد بلکه اقربیت به جهت کثرت استعمال باید ملاحظه شود. هر استعمالی که رایج تر باشد، مراد آن استعمال است چون کثرت استعمال منشأ ظهور می گردد مثلاً چون معمولاً افراد را در شجاعت به شیر تشبیه می کنند و این تشبیه به شجاعت رایج است بر خلاف تشبیه بر اساس بوی دهان که رواجی ندارد لذا در «جاءنی اسد» می گوئیم رجل شجاع مراد است هر چند به فرض بارزترین صفت شیر بوی دهان او باشد. همچنین است اگر گفته شد «همه مردم در مراسم جشن آمده بودند» و خارجاً می دانیم که همه مردم حقیقتاً نیامدند و این جمله عام، مستثنیاتی دارد آیا در اینجا از نظر مراتب ظهور میان عام منهای یک نفر و عام منهای دو نفر و...

هکذا فرقی هست؟ یعنی اگر همه مردم یک میلیون نفر باشند و از این یک میلیون نفر، چند نفری نیامده باشند آیا عرفاً چنین است که یک میلیون نفر منهای یک نفر

ص: ۱۲۱۰

اظهر از يك ميليون منهای دو و این اظهر از يك ميليون منهای سه و هکذا باشد؟ وجداناً می بینیم که عرف چنین مراتب ظهوری را قائل نیست و فرقی میان ظهور در این موارد (عام منهای يك نفر، عام منهای دو نفر و...) نمی بیند و از جهت استغراق عرفی همه این موارد، ظهور یکسانی دارند و هیچ کدام تقدیم بر دیگری ندارد. البته گاهی کثرت در حدی است که استغراق عرفی ضعیف می شود و استعمال به نحو مجازی هم صحیح نیست. مثلاً وقتی از صد نفر، چهل نفر خارج شده و تخصیص خورده باشد، در اینجا البته استغراق عرفی ضعیف است و در چنین موردی عام اطلاق نمی شود چون در استغراق عرفی باید عام به معنای حقیقی نزدیک باشد (۱) اما در مواردی که نزدیک به معنای واقعی است و استغراق عرفی هست فرقی میان خروج یک مورد یا دو مورد و... نیست و از جهت استغراق عرفی این موارد ترجیحی بر یکدیگر ندارند. لذا استعمال ملاک است نه نزدیکی به معنای واقعی هر چند در نزدیکی به معنای واقعی چنین تفاوتی در اقربیت وجود دارد، یک نفر اقرب از دو نفر و دو نفر اقرب از سه نفر و... می باشد ولی این اقربیت منشأ ظهور نمی شود اما از لحاظ استعمال، کثرت استعمال منشأ ظهور می شود.

تطبیق بر ما نحن فیه

حال در مسئله مورد بحث، ما وقتی که فهمیدیم که معنای حقیقی اعتزال مراد نیست، کدام معنای مجازی را باید اخذ کنیم؟ همانطوری که گفتیم معنای اقرب به معنای حقیقی ملاک نیست، بلکه معنای مجازی کثیرالاستعمال تر ملاک است. در آیه روشن است که می خواهد حکم مسئله را بیان کند: «يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَمَا عَتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ» و نهی از قرب نموده است.

ص: ۱۲۱۱

۱- (۱) یعنی تخصیص اکثر را مستهجن دانسته اند. ولی به نظر ما حتی تخصیص مساوی هم صحیح نیست چه رسد به تخصیص اکثر و حتی تخصیص قریب به مساوی هم اشکال دارد و در استغراق عرفی یک حد قابل ملاحظه ای باید تحت عام باشد که مجازاً به آن عام گفته شود و مستثنیات کالعدم فرض شده باشند. ولی در خروج یک مورد یا دو مورد و... فرقی از جهت کثرت استعمال در استغراق عرفی وجود ندارد.

معنای حقیقی مقاربت که نزدیک بودن است، قطعاً مراد نیست و وقتی آن معنا مراد نشد، معنای مجازی و عرفی بسیار کثیر الاستعمال از مقاربت، جماع و دخول در فرج خواهد بود. گرچه معنای مجازی اقرب واقعاً به معنای حقیقی تماس بدن با بدن است ولی این معنا نسبت به معنای مجازی دیگر که همان جماع باشد، بسیار نادراستعمال تر است و مقاربت به معنای مجامعت (نزدیکی در فارسی) امر بسیار رایج و کثیر الاستعمال است و در فرض عدم اراده معنای حقیقی، مراد این معنای رایج و کثیر الاستعمال خواهد بود حال وقتی معنای «لَا تَقْرُبُوهُنَّ» که نهی از قرب است، نهی از مجامعت و دخول در فرج شد، این قرینه می شود که معنای اعتزال هم دوری از مجامعت باشد. در خود روایات هم استعمال «لَا تَقْرُبُوا» و امثال آن در همین معنای مجامعت بسیار آمده است و در روایات حیض هم به همین معنا استعمال شده است. پس مراد از اعتزال نه زیر یک سقف نبودن است و نه نفی تماس بدن با بدن بلکه نفی وقاع و مجامعت است. در این صورت مراد آیه با روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله تطابق ندارد و نمی تواند مرجح این روایت باشد و بلکه برعکس، قرآن، خلاف آن را تأیید می کند و ظاهر آیه شریفه ردّ این قول است. پس قول اول تمام نیست (۱).

(۲) توجیه قول دوم

این قول تمتع بین السره و الركبه از زن حائض را حرام می داند. برای استدلال بر این قول به دو روایت موثق که مؤید به دو روایت مرسله نیز هست، تمسك شده است. یکی صحیحه (۲) عبید الله حلبی و دیگری موثقه ابی بصیر که ظاهراً موضوع دو روایت یکی است، حال دو روایت را ذکر می کنیم:

ص: ۱۲۱۲

-
- ۱- (۱) سید أبو المکارم در ذکر مرجحات غیر از موافقت کتاب، مخالفت با عامه را هم آورده است.
 - ۲- (۲) طریق فقیه به عبد الله حلبی که در مشیخه آمده است، طریق صحیح می باشد و روی این جهت می توان روایت را صحیح دانست. هر چند علی بن حسن بن فضال که در سند این روایت واقع شده فطحی است و این طریق شیخ در تهذیبین است ولی در طریق مشیخه فقیه علی بن حسن نیست.

عبيد الله حلبی عن ابی عبد الله عليه السلام: «فی الحائض ما يحل لزوجها منها قال تترز بازار الى الركبتين و تخرج سرتها ثم له ما فوق الازار(۱)».

روایت ابی بصیر «سئل عن الحائض ما يحل لزوجها منها قال تترز بازار الى الركبتين و تخرج ساقها (ساقیها) و له ما فوق الازار(۲)».

عبيد الله مستقیماً از حضرت سؤال کرده است و ابو بصیر تعبیر می کند «سئل» و حضرت در پاسخ فرموده است بین السره و الركبه ممنوع است. البته بعید است أبو بصیر از عبيد الله حلبی داستان را شنیده باشد و خودش خیلی به حضرت اتصال داشته است ظاهراً خودش در مجلس حضور داشته و شنیده است که عبيد الله از حضرت صادق (عليه السلام) سؤال کرد و حضرت چنین پاسخ فرمود.

۳) بررسی استدلال به این روایات در کلام مرحوم آقای خوئی «ره»

مرحوم آقای خوئی ره در اینجا بیانی دارند که با تقریب ایشان در بحث حیض متفاوت است و بعید نیست بعد از این تغییری در مبنای ایشان صورت گرفته باشد.

ایشان در مورد این روایت می فرمایند که اثبات ممنوعیت بین السره و الركبه می کند و روایت دیگری داریم که صریح در جواز است لذا ما باید این دو موثق را حمل بر تقیه کنیم و از ظهور این دو رفع ید نماییم و اخذ به روایت جواز نماییم. البته ایشان در مورد حمل بر تقیه بیانی نکرده اند در حالی که مسئله در عامه نیز محل اختلاف است و هر دو طرف قائل دارد.

۴) بررسی فرمایش مرحوم آقای خوئی «ره»

مبنای مرحوم آقای خوئی در متعارضین آن است که اگر عبارات دو روایت را در کلام واحد جمع کنیم اگر خلاف عرف و تناقض نبود، این جمع عرفی دارد و داخل در متعارضین و اخبار علاجیه نیست ولی اگر عرف متناقض دید داخل در اخبار علاجیه است مثلاً «لا بأس» و «فيه بأس»، عرفاً متناقض است پس داخل اخبار علاجیه

ص: ۱۲۱۳

۱- (۱) جامع الاحادیث الشیعه، ۳۱۰۸/۶۴۱/۲ باب سابق، ح ۲۷

۲- (۲) جامع الاحادیث الشیعه ۳۱۰۹/۶۴۲/۲ باب سابق، ح ۲۸

باید بشود. اگر آن مبنا را در اینجا هم تطبیق کنیم روایتی که می فرماید «لا یحل بین السره و الركبه» و روایتی که می فرماید «یحل غیر موضع الدم» (یحل و لا یحل) در کلام واحد عرفاً متناقض دیده می شود و لذا داخل در اخبار علاجیه خواهد بود. در روایت عبید الله، حضرت فرموده اند «له ما فوق الازار» و بدین معنی است که «ما تحت الازار لا یحل له» و گرچه تعبیر «یحل له» را نیاورده است اما چون در سؤال آمده است در جواب هم کالصریح است که «یحل له ما فوق الازار و لا یحل ما تحت الازار» و از سوی دیگر در روایت عبد الملک ابن عمرو آمده «ما یحل للرجل من المرأه و هی حائض قال کل شیء غیر الفرج (۱)». حال اگر این دو را در کلام واحد قرار دهیم عرفاً متناقض دیده می شود. مرحوم آقای خوئی این مبنای معروف خود در اخبار علاجیه را که در موارد زیادی در فقه پیاده کرده اند، در اینجا تطبیق نکرده اند و فقط بنحو مجمل گفته اند صحیحۀ عبید الله حلبی و ابی بصیر حمل بر تقیه می شود. البته ما قبلاً گفتیم که اصل این مبنا صحیح نیست چون ممکن است نفی و اثبات در شرایط مختلف و جو متفاوت صادر شده باشد و هر کدام در جای خود صحیح باشد گرچه اگر بدون در نظر گرفتن آن شرایط در کلام واحد درج شود، متناقض به نظر برسد و لذا این ملاک درستی برای تشخیص اخبار متعارض موضوع اخبار علاجیه نیست.

(۵) نظر استاد مدّ ظله - در مورد روایات مورد بحث

به نظر ما هم این روایات جمع عرفی ندارد. زیرا در موردی که مفسده قدری به طرف نهی بچربد و کراهت ضعیفی داشته باشد، «لا یحل» تعبیر نمی شود.

همانطوری که در مورد استغراق عرفی گفتیم باید معنای مجازی نزدیک به معنای حقیقی باشد و در موردی که کمی از نصف بیشتر باشد، اطلاق عام بنحو استغراق عرفی صحیح نیست در اینجا هم «لا یحل» باید در موردی بکار رود که اگر معنای حقیقی آن که بمعنی عدم جواز است، مراد نبود آن مورد از لحاظ استعمالی اقرب به

ص: ۱۲۱۴

معنای حقیقی باشد و آن کراهت شدید است و اطلاق «لا یحل» در کراهت ضعیف که مختصری از اباحه به سمت نهی متمایل باشد، صحیح نیست.

حال در این بحث شش طائفه روایت داریم: یک طائفه مثل روایت عبد الرحمن بن أبی عبد الله می فرماید «لا یحل شیء حتی تطهر» (زیرا در سؤال پرسیده بود «ما یحل له من الطامث؟» در پاسخ فرمودند «لا شیء حتی تطهر یعنی لا یحل شیء حتی تطهر» و طائفه دوم گفته «لا یحل بین السره و الركبه» و طائفه سوم می فرماید «لا یحل الا یقاب فی المخرجین» و طائفه چهارم می گوید «لا یحل موضع الدم»، طائفه پنجم می فرماید تفخیز حلال است و لذا بالاترش جایز نیست و طائفه ششم می فرماید پیراهن بپوشد و بخوابد و آن وقت ما بقی حلال است که با توجه به مقداری که پیراهن می پوشد، ناظر به جواز تقبیل و امثال آن است. حال اگر این روایات را دارای جمع عرفی بدانیم باید اطلاق «لا یحل» را در این موارد به اختلاف مراتب کراهت در هر مرتبه ای حمل نمائیم. یعنی فقط موضع الدم حرام باشد و بقیه موارد کراهت داشته باشد با اختلاف مراتب، یعنی وطی در دبر کراهت شدید، مرتبه بعد تفخیز با کراهت کمتر، سپس تمتع بین السره و الركبه با کراهت کمتر و سپس تمتع از سینه و زیر آن و نقاطی که زیر پیراهن است با کراهت کمتر و نهایتاً تقبیل و امثال آن که مباح و جایز باشد. اما همانگونه که در باب استغراق عرفی گفته شد، صحیح نیست که «لا یحل» در موردی که فقط قدری از مباح فاصله دارد، اطلاق شود همانگونه که اطلاق یحل در موردی که فاصله کمی با حرمت دارد، صحیح نیست، مثل روایتی که فقط موضع الدم را حرام می داند و بقیه حلال اما آن حلال بقدری کراهت شدید دارد که فاصله زیادی با حرمت ندارد ولی اطلاق یحل بر آن شده باشد، صحیح نیست. لذا این موارد «لا یحل» در این شش طائفه از روایت (و همین طور یحل ها) جمع عرفی نخواهد داشت. لذا باید روایات را به طریق دیگری حل نمود که در جلسات بعد پی خواهیم گرفت. ان شاء الله «* و السلام»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات قبل در باره حکم استمتاع از زن حائض سخن گفتیم، در این جلسه ضمن نقل مجدد اقوال مختلف در این باب، بر عدم صحت قول به حرمت مطلق تماس با زن حائض و یا استمتاع از محدوده ناف تا زانو تأکید می‌ورزیم، در ادامه روایات مختلفی را که با تعابیر مختلف از وطی - به طور مطلق - در زمان حیض نهی کرده، نقل نموده که ممکن است اطلاق آن را شامل وطی در دبر دانست، ولی خواهیم گفت که اکثر این روایات در مقام بیان حکم دیگری غیر از حرمت وطی می‌باشند در نتیجه نسبت به حرمت وطی اطلاق ندارند، تنها دلالت دو روایت عمر بن حنظله و عمر بن یزید پذیرفتنی است که از اطلاق روایت نخست هم در ظرف تعارض می‌توان رفع ید نمود.

در ادامه به ذکر اقسام روایات مجوزه پرداخته دلالت روایاتی که «فیما دون الفرج» را جایز دانسته، بر جواز وطی در دبر ناتمام خواهیم دانست و ادامه بحث را به جلسه بعد موکول می‌کنیم.

الف) روایات مختلف درباره استمتاع از حائض:

۱) اقسام روایات

درباره استمتاع از حائض چند طائفه روایات وجود دارد:

طائفه اول: مطلق استمتاع و مس بدن حائض جایز نیست.

طائفه دوم: آن محدوده ای که پیراهن می‌پوشاند، ممنوع و در سایر قسمتها جایز است.

ص: ۱۲۱۶

طائفه سوم: بین ناف تا زانو ممنوع و سایر اعضا مجاز است.

طائفه چهارم: حد اکثر اجازه تفخیز داده است.

طائفه پنجم: بین الالیتین را مجاز دانسته و از ایقاب (ادخال) نهی کرده است.

و نیز روایات بسیار دیگری که با تعبیر مختلف از جماع نهی کرده است.

(۲) نقل روایت طائفه اول: مطلق استمتاع حرام است

موثقه عبد الرحمن بن ابی عبد الله عن عبد الرحمن بن ابی عبد الله قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ما يحل له من الطامث قال لا شیء حتی تطهر^(۱).

(۳) نقل روایت طائفه دوم: فقط آنچه پیراهن می پوشاند، حرام است (مؤثقه حجاج الخشاب)

[\(۲\)](#)

عن حجاج الخشاب [و هو حجاج بن رفاعه الثقه] قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن النفساء ما يحل لزوجها منها قال تلبس درعاً^(۳) ثم تضطجع معه^(۴).

(۴) نقل روایات طائفه سوم: فقط بین السره و الركبه حرام است

روایات طائفه سوم دو روایت بود که در جلسه قبل بدانها اشاره کردیم:

یکی صحیح عیید الله حلبی که به طریق صحیح در فقیه نقل شده: «سأل عیید الله بن علی الحلبي ابا عبد الله عليه السلام عن الحائض ما يحل لزوجها منها قال تتزرز بازار الى الركبتين و تخرج سرتها ثم له ما فوق الازار و در ذیل روایت در نقل فقیه آمده: و ذکر عن أبيه عليه السلام ان ميمونه كانت تقول ان النبي صلى الله عليه و آله كان يأمرني اذا كنت حائضاً أن اتزر بثوب ثم اضطجع معه في الفراش^(۵)».

این ذیل دلیل بر جواز محدوده بالاتر و پایین تر از ناف تا زانو می باشد ولی بر

ص: ۱۲۱۷

۱- (۱) جامع احادیث الشیعه، ۲: ۳۱۱۱/۶۴۲، باب ۲۱ از ابواب الحيض از کتاب الطهاره، ح ۳۰.

۲- (۲) (توضیح بیشتر): در سند این روایت و روایت قبل، علی بن الحسن بن فضال واقع است که فطحی و ثقه می باشد و از این رو روایت موثقه خوانده می شود.

۳- (۳) الصحاح: درع المرأة قميصها

٤- (٤) جامع الاحاديث ٢: ٦٤٢/٣١١٠، باب سابق، ح ٢٩.

٥- (٥) جامع احاديث ٢: ٦٤١/٣١٠٨، باب سابق، ح ٢٧

حرمت ما بین ناف تا زانو دلالت نمی کند، زیرا اگر این قسمت مکروه هم باشد، قهراً پیامبر صلی الله علیه و آله آن را مرتکب نمی شده اند.

نظیر این متن در موثقه أبو بصیر هم دیده می شود (۱)، تنها به جای سَرْتها در این نقل «ساقها» [ساقها خ. ل] ذکر شده که می بایست یکی از آنها مصحّف دیگری باشد، و به احتمال زیاد «سرتها» صحیح می باشد.

(۵) نقل روایت طائفه چهارم: اجازه تفخیز داده شده است (روایت عمر بن حنظله)

«احمد بن محمد عن البرقی عن اسماعیل (۲) عن عمر بن حنظله قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما للرجل من الحائض قال: ما بين الفخذين (۳)».

(۶) نقل روایات طائفه پنجم (روایت عمر بن یزید)

«احمد بن محمد عن البرقی عن عمر بن یزید قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما للرجل من الحائض قال ما بين اليثيها ولا يوقب (۴)».

مراد از احمد بن محمد در این سند و سند قبل احمد بن محمد بن عیسی و مراد از برقی محمد بن خالد برقی است.

سایر روایات مسئله را پس از این نقل خواهیم کرد.

(۷) بررسی روایات فوق

طائفه چهارم از این روایات (روایت تفخیز) با روایات دیگر که وطی را حرام دانسته، تعارضی ندارد، زیرا معنای تجویز تفخیز، حرمت استمتاع از بالاتر از ناف یا پایین تر از زانو نیست، بلکه از جواز تفخیز بالاولویه جواز آنها نیز استفاده می شود،

ص: ۱۲۱۸

۱- (۱) جامع الاحادیث ۳۱۰۹/۶۴۲:۲، باب سابق، ح ۲۸

۲- (۲) مراد از اسماعیل در سند، اسماعیل جعفی است (توضیح بیشتر): که از عمر بن حنظله در کافی ۴۲۷:۳ / و تهذیب ۵۷/۱۶:۳ روایت می کند، درباره این سند استاد - مدّ ظلّه - در جلسات آینده بحث خواهند نمود.

۳- (۳) جامع الاحادیث، ۳۱۰۷/۶۴۱/۲، باب سابق، ح ۲۶

۴- (۴) جامع الاحادیث ۶۴۱/۲، باب سابق، حدیث ۲۵

ولی از روایت برمی آید که حدّ اکثر جواز، تفخیز است. بنابراین بر حرمت مراتب شدیدتر یعنی وطی (در قبل یا دبر) دلالت می کند. پس با روایاتی که وطی در دبر را حرام دانسته موافق می شود.

سایر روایات با یکدیگر متعارض بوده و جمع عرفی هم ندارند و حمل بر مراتب کراهت هم عرفی نیست، زیرا وقتی سائل از «ما یحل» سؤال می کند و غرض اصلی او هم حلیت و حرمت است، در اینجا نمی توان در پاسخ، محدوده های مختلفی را ذکر کرد، و این روایات با روایات «منزوحات بئر» متفاوت است، در آنجا ممکن است در یک مورد امر به کشیدن ۱۰ دلو شده، در جای دیگر به کمتر یا بیشتر از این مقدار امر شود که بر اختلاف مراتب فضیلت حمل می شود، چون در هر جا، مقام ذکر تمام مراتب فضیلت نیست همچنان که در نماز شب در هر روایت قدری از مستحبات آن بیان می شود، ولی این جمع در مسئله ما که با تعبیر «لا یحل» آمده، صحیح نیست.

بنابراین در تعارض این روایات در درون خود یا تعارض آنها با روایاتی که تنها وطی در قبل را ممنوع دانسته (و در آینده نقل خواهیم کرد) باید به اخبار مراجعه کرد، در این صورت سه طائفه نخست قابل استناد نیست، زیرا هر سه طائفه بر خلاف ظاهر کتاب می باشند، زیرا چنانچه گفتیم از آیه شریفه استفاده می شود که تنها جماع (که قرب کنایه از آن است) حرام می باشد.

از سوی دیگر این سه طائفه بر خلاف شهرت فتوائی است، طائفه اول هم تنها نظر عبیده سلمانی است که از خواص امیر المؤمنین بوده، سید أبو المکارم صاحب بلابل القلاقل هم که از فقها بشمار نمی رود بلکه واعظی متکلم بوده این نظر را پذیرفته و کس دیگری آن را نپذیرفته است. طائفه دوم اصلاً قائل ندارد، طائفه سوم هم تنها مطابق رأی سید مرتضی است که محقق اردبیلی در مجمع الفائده بدان متمایل شده و در زبده البیان هم آن را نپذیرفته است.

طائفه سوم (حرمت ما بین السره و الرکبه) مطابق عامه هم می باشد، چه مالک بن انس، فقیه مدینه که امام علیه السلام در این شهر زندگی می کرده اند و ابو حنیفه فقیه کوفه که اکثر سائلان از امام صادق علیه السلام از این شهر بوده اند، استمتاع از ما بین السره و الرکبه زن حائض را حرام می دانند، مالک بن انس از ناحیه دستگاه خلافت هم تأیید می شود و کتاب موطأ را به دستور منصور نوشته، بنابراین بسیار طبیعی است که روایاتی که این محدوده را ممنوع نموده حمل بر تقیه گردد.

پس این گونه روایات در بحث، نقش چندانی ندارند، بلکه مهم بررسی تعارض بین طائفه چهارم و پنجم و روایات بسیاری است که از وطی زن حائض با عناوین مختلف نهی کرده و بین روایاتی است که حرمت استمتاع را به موضع الدم تخصیص داده است، این دو گروه روایات هر دو در میان عامه و خاصه قائل داشته و هیچ یک شهرت چشمگیری ندارند، و از ناحیه شهرت و مخالفت عامه ترجیحی در کار نیست ولی اگر نوبت به اخبار علاجیه برسد، روایات ناهی از وطی مطابق با ظاهر کتاب است و مقدم می باشد، ولی باید اصل اعتبار آنها و تعارض بین آنها بررسی گردد.

(ب) ادله ناهیه از مطلق وطی:

(۱) اشاره کلی به ادله

در آیه شریفه سه عنوان در اینجا ذکر شده است، امر به اعتزال (فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ)، نهی از قرب (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ)، نهی از اتیان (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ) این عناوین همگی هم وطی در قبل و هم وطی در دبر را شامل می شود.

در روایات سه عنوان فوق دیده می شود، و نیز از هفت عنوان دیگر نهی شده که همگی اعم است: «غشیان(۱)»، وطی، مجامعه، مواقعه، الوقوع علیها، مسّ، ایقاب(۲) و نیز

ص: ۱۲۲۰

۱- (۱) الصحاح: غَشِيَهُ غَشِيَانًا أَيْ جَاءَهُ... غَشِيَهَا غَشِيَانًا: جامعها

۲- (۲) الصحاح: وَقَبَ الشَّيْءُ يَقْبُ وَقَبًا أَيْ دَخَلَ تَقُولُ وَقَبْتُ الشَّمْسَ: إِذَا غَابَتْ وَدَخَلَتْ مَوْضِعَهَا... أَوْقَبْتُ الشَّيْءَ: إِذَا ادْخَلْتَهُ فِي الْوَقْبَةِ، الْقَامُوسُ: الْوَقْبُ: نَقْرُهُ فِي الصَّخَرَةِ يَجْتَمِعُ فِيهَا الْمَاءُ كَالْوَقْبَةِ... وَكُلُّ نَقْرَةٍ فِي الْجَسَدِ كَنْقَرَةٍ

امر به امساک عنوان یازدهمی است که در روایات وارد شده، در روایات عامه از نکاح نهی شده که عنوان دوازدهم در این بحث است.

روایات ما در ذیل ۳۶ رقم در جامع الاحادیث ذکر شده که ۲۳ رقم (۱) آن معتبر است که در آنها صحیح و حسن و موثق دیده می شود که البته سه رقم آن تکراری است در نتیجه بیست رقم باقی می ماند.

حال قبل از بررسی دلالت این روایات از هر دسته روایات، روایتی معتبر نقل شده و به سایر روایات معتبر و نیز روایات غیر معتبر اشاره می کنیم.

۲) اشاره به روایات مشتمل بر عناوین وارده در قرآن

امر به اعتزال:

«صحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المستحاضه تغتسل... و لا بأس أن يأتيها بعلها اذا شاء الا في ايام حيضها فيعتزلها زوجها(۲)».

و نیز در مرسله عوالی اللثالی در تفسیر آیه اعتزال آمده: انما امرتکم ان تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن(۳).

نهی از قرب:

«صحيحه معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: المستحاضه تنظر ايامها فلا تصلی فيها و لا یقربها بعلها(۴)»، و نیز در موثقه مالک بن اعین(۵) و نیز در صحیحہ عیص بن القاسم(۶).

نهی از ایان:

«صحيحه معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المستحاضه... لا يأتيها بعلها ايام قرئها... و هذه يأتيها بعلها الا في ايام حيضها(۷)».

ص: ۱۲۲۱

۱- (۱) این رقم بر مبنای معتبره بودن روایت عمر بن حنظله و روایت عمر بن یزید می باشد، استاد - مدّ ظلّه - در جلسات آینده عدم اعتبار آنها را ثابت می کنند.

۲- (۲) جامع الاحادیث ۲: ۳۱۴۷/۶۵۴، باب ۲۶ از ابواب الحيض، ح ۶.

۳- (۳) جامع الاحادیث ۲: ۳۰۹۹/۶۳۹، باب ۲۱، ح ۱۸

۴- (۴) جامع الأحادیث ۲: ۳۱۴۲/۶۵۲، باب ۲۶، ح ۱.

۵- (۵) جامع الاحادیث ۲: ۳۰۸۲/۶۳۵، باب ۲۱، ح ۱.

٦- (٦) جامع الاحاديث ٢: ٦٤٧/٣١٢٤، باب ٢٢، ح ١٣.

٧- (٧) جامع الاحاديث ٢: ٦٥٢/٣١٤٢، باب ٢٦، ح ١.

در صحیحۀ خلف بن حماد که در دو رقم ذکر شده (۱) و صحیحۀ عبد الله بن سنان (۲) و مرسلۀ الدعائم (۳) و روایت جعفریات (۴) از اتیان نهی شده است.

و نیز از مفهوم موثقۀ ابن بکیر (۵) و روایت فقہ رضوی علیہ السلام (۶) حرمت اتیان حائض استفاده می شود. در موثقۀ زراره (۷) و صحیحۀ محمد بن مسلم (۸) و موثقۀ ابی بصیر (۹) و روایۀ محمد بن مسلم (۱۰) و حسنۀ اسماعیل بن الفضل (۱۱) و معتبرۀ عبد الملک بن عمرو (۱۲) و مرسلۀ عوالی (۱۳) اثبات یا نفی کرده است، در موثقۀ سعید بن یسار (۱۴) هم از اتیان زن، قبل از غسل نهی شده است، در صحیحۀ ابی عبیدہ (۱۵) [الحذاء] هم اتیان زن حائض را پس از غسل و تیمم مجاز دانسته است.

۳) اشاره به سایر روایات ناهیه

غُشیان:

موثقۀ مالک بن اعین (که در دو رقم جامع الاحادیث آمده (۱۶) که دو قطعه یک روایت است) «قال سألت ابا جعفر علیه السلام عن المستحاضه کیف یغشیها زوجها قال تنظر الایام الّتی کانت تحيض فیها و حیضتها مستقیمه فلا یقرّبها فی عدّه تلک الایام من

ص: ۱۲۲۲

-
- ۱- (۱) جامع الاحادیث ۲: ۵۷۸/۲۹۲۴-۵۸۰/۲۹۲۵، باب ۳، ح ۸ و ۹.
 - ۲- (۲) جامع الاحادیث ۲: ۶۵۴/۳۱۴۷، باب ۲۶، ح ۶.
 - ۳- (۳) جامع الاحادیث ۲: ۶۳۵/۳۰۸۵، باب ۲۱، ح ۴.
 - ۴- (۴) جامع الاحادیث ۲: ۶۳۶/۳۰۸۷، باب سابق، ح ۶.
 - ۵- (۵) جامع الاحادیث ۲: ۶۴۹/۳۱۳۰، باب ۲۳، ح ۴.
 - ۶- (۶) جامع الاحادیث ۲: ۶۴۹/۳۱۳۳، باب سابق، ح ۷.
 - ۷- (۷) جامع الاحادیث ۲: ۶۴۷/۳۱۲۵، باب ۲۲، ح ۱۴.
 - ۸- (۸) جامع الاحادیث ۲: ۶۴۵/۳۱۱۴، باب ۲۱، ح ۳.
 - ۹- (۹) جامع الاحادیث ۲: ۶۴۵/۳۱۱۶، باب سابق، ح ۵.
 - ۱۰- (۱۰) جامع الاحادیث ۲: ۶۴۵/۳۱۱۸، باب ۲۲، ح ۷.
 - ۱۱- (۱۱) جامع الاحادیث ۲: ۶۴۶/۳۱۱۹، باب ۲۲، ح ۸.
 - ۱۲- (۱۲) جامع الاحادیث ۲: ۶۴۶/۳۱۲۰، باب ۲۲، ح ۹.
 - ۱۳- (۱۳) جامع الاحادیث ۲: ۶۴۷/۳۱۲۰، باب ۲۲، ح ۹.
 - ۱۴- (۱۴) جامع الاحادیث ۲: ۶۵۰/۳۱۳۶، باب ۲۴، ح ۱۰.
 - ۱۵- (۱۵) جامع الاحادیث ۳: ۷۲/۳۳۴۰، باب ۱، از ابواب التیمم، ح ۱۰.
 - ۱۶- (۱۶) جامع الاحادیث ۲: ۶۳۵/۳۰۸۲، باب ۲۱، ح ۱: ص ۶۷۱/۳۱۹۱، باب ۳۰، ح ۱.

الشهر و يغشيها فيما سوى ذلك من الايام...».

وطئ:

مرسله دعائم که در دو رقم ذکر شده است (۱).

مجامعه:

«موثقه ابی بصیر عن ابی عبد الله عليه السلام قال سألته عن امرأه كانت طامثاً فرأت الطهر، أيقع عليها زوجها قبل أن تغتسل قال لا- حتى تغتسل. قال و سألته عن امرأه حاضت في السفر ثم طهرت فلم تجد ماء يوماً او اثنين أ يحلّ لزوجها أن يجامعها قبل أن تغتسل قال لا يصلح حتى تغتسل (۲)».

و نیز در مرسله دعائم (۳) و روایت فقه رضوی (۴) و مرسله عوالی (۵) و روایت دیگر فقه رضوی (۶) نیز از وطئ حائض نهی شده است.

در مرسله مقنع و روایت فقه رضوی (۷) و روایت دیگر فقه رضوی (۸) و مرسله فقیه (۹) هم در جماع حائض کفاره اثبات کرده است.

مواقعه:

«صحيحه عيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل واقع امرأته و هي طامث قال لا يلتمس فعل ذلك فقد نهى الله تعالى ان يقربها (۱۰)».

و نیز در صحیحہ حلبی (۱۱) در مواقعه حائض کفاره ثابت کرده است.

الوقوع عليها:

«موثقه ليث المرادی (۱۲) قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن وقوع الرجل على امرأته و هي طامث، خطأ قال: ليس عليها شيء و قد عصي ربه (۱۳)».

ص: ۱۲۲۳

۱- (۱) جامع الاحادیث ۲: ۳۰۱۳/۶۱۲، باب ۱۲، ح ۴: ص ۳۰۸۴/۶۳۵ باب ۲۱ ح ۳.

۲- (۲) جامع الاحادیث ۲: ۳۱۳۴/۶۵۰، باب ۲۴، ح ۸.

۳- (۳) جامع الاحادیث ۲: ۳۰۵۶/۶۲۷، باب ۱۶، ح ۷.

۴- (۴) جامع الاحادیث ۲: ۳۰۸۶/۶۳۶، باب ۲۱، ح ۵.

۵- (۵) در ذیل عنوان اعتزال گذشت.

۶- (۶) جامع الاحادیث ۲: ۳۱۲۹/۶۴۸، باب ۲۳، ح ۳.

۷- (۷) جامع الاحادیث ۲: ۳۱۱۳/۶۴۴، باب ۲۲، ح ۲ و ذیل آن.

۸- (۸) جامع الاحادیث ۲: ۳۱۱۵/۶۴۴، باب سابق، ح ۴.

۹- (۹) جامع الاحادیث ۲: ۳۱۲۳/۶۴۷، باب سابق، ح ۱۲.

۱۰- (۱۰) جامع الاحادیث ۲: ۳۱۲۴/۶۳۷، باب سابق، ح ۱۳.

۱۱- (۱۱) جامع الاحادیث ۲: ۳۱۲۱/۶۴۶، باب سابق، ح ۱۰.

۱۲- (۱۲) در سند روایت ابو جمیله واقع است که ما وی را ثقه نمی دانیم. (استاد مدّ ظلّه)

۱۳- (۱۳) جامع الاحادیث ۲: ۳۱۲۶/۶۴۷، باب سابق، ح ۱۵.

و نیز در موثقه ابی بصیر (که در عنوان مجامعه گذشت). از این کار نهی شده و در موثق حلبی برای آن کفاره ثابت کرده است (۱). و نیز در روایت ابان بن عثمان عن عبد الرحمن قال سألت ابا عبد الله عليه السلام... (۲) نظیر ذیل موثقه ابی بصیر وارد شده است، در سند این روایت معاویه بن حکیم واقع است که در صحت مذهب وی اختلاف وجود دارد، بنابراین خبر موثقه یا صحیحه است.

مس:

«صحیحہ محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام فی المرأه ينقطع عنها دم الحيضه فی آخر ایامها قال اذا اصاب زوجها شبق فیأمرها فلتغسل فرجها ثم یمسها ان شاء قبل ان تغسل».

این روایت به نقل موثقه هم وارد شده که در جامع الاحادیث رقم مستقل خورده است (۳).

ایقاب:

روایه عمر بن یزید (که در آغاز بحث نقل شد).

امر به امساک از زوجه:

در صحیحہ خلف بن حماد کوفی درباره دم مشتبّه بین دم حیض و دم عذرّه آمده است: «فان كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر و ليمسك عنها بعلها و إن كان من العذره فلتتق الله و لتتوضأ و لتصل و يأتيها بعلها ان احب ذلك» (۴).

نهی از نکاح:

در کتب عامه «عن النبی صلی الله علیه و آله انه قال: اصنعوا کل شیء غیر

ص: ۱۲۲۴

۱- (۱) جامع الاحادیث ۲: ۳۱۲۲/۶۴۶، باب سابق، ح ۱۱.

۲- (۲) جامع الاحادیث ۲: ۳۱۳۵/۶۵۰، باب ۲۴، ح ۹. استاد - مدّ ظلّه - درباره عبد الرحمن واقع در این سند مرقوم داشته اند: روی ابان عن عبد الرحمن بن أبی عبد الله سالم (عبد الرحمن البصری) کثیراً لا تحصی و روی عن عبد الرحمن بن اعین و عبد الرحمن بن سیابه فی موارد و عن عبد الرحمن بن سلیمان الهاشمی فی مورد و باسقاط الهاشمی فی موردین و عن عبد الرحمن بن جندب فی مورد، و لعل الاطلاق منصرف الی عبد الرحمن بن ابی عبد الله الثقه و أيضاً عبد الرحمن بن اعین ثقه لروایه صفوان عنه، و ابن سیابه روی عنه جمع من اصحاب الاجماع و کذا غیرهم من الاجلاء. فالخبر موثقه او صحیحه علی الاختلاف فی معاویه بن حکیم.

۳- (۳) جامع الاحادیث ۲: ۳۱۲۸/۶۴۸ و ۳۱۲۷، باب ۲۳، ح ۲ و ۱.

۴- (۴) جامع الاحادیث ۲: ۵۷۹/۲۹۲۴، ۵۸۰/۲۹۲۵، باب ۳، ح ۸ و ۹.

این مجموعه روایات بحث ما است (۱)، که ممکن است از آنها برای حرمت مطلق و طی (در قبل یا دبر) بدانها استناد جست، ولی به نظر ما غالب این روایات به روشنی از نظر دلالت ناتمام می باشند.

(۴) بررسی دلالت روایات فوق

اشاره

غالب روایات فوق برای بیان حکم دیگری می باشند و با مفروض گرفتن اصل حرمت از فروع آن و احکام مترتبه بر آن سؤال می کند، در این گونه موارد روایت ظهور در اطلاق حرمت ندارد.

پیش از توضیح تفصیلی این اشکال، مناسب است اصل مبنای اشکال را با ذکر دو مثال روشن سازیم:

مثال اول: اگر گفته شود: «التظلیل علی المحرم حرام»، این عبارت اطلاق دارد و همه انحای تظلیل خواه روز یا شب، و خواه در حال حرکت یا در منزل و... همگی را شامل می شود، ولی اگر گفته شود: «من ظلل فعليه شاه»، این عبارت اصل حرمت تظلیل را مفروض گرفته، ثبوت کفاره را در آن اثبات می کند، در اینجا اگر برخی از اقسام تظلیل محرم نبوده و در نتیجه کفاره نداشته باشد، با عبارت بالا منافات ندارد.

آری اگر کسی در برخی از اقسام تظلیل محرم هم، کفاره قائل نشود، این عبارت کلام او را رد می کند.

مثال دوم: اگر گفته شود: کسی که ربا گرفت باید صاحب مال را راضی کند، این روایت در مقام بیان شرائط حرمت ربا نیست و بنابراین با ادله ای که در حرمت ربا

ص: ۱۲۲۵

۱- (۱) برای دنبال کردن مجموعه روایات بر مبنای جامع الاحادیث، ارقام این روایات را به ترتیب در اینجا می آوریم، در کنار روایات معتبر علامت *، و در مقابل روایات مکرر علامت + قرار داده ایم: ج ۲، ارقام ۲۹۲۴۷ *، ۲۹۲۵ *، +، ۳۰۱۳، ۳۰۵۶، ۳۰۸۲ *، ۳۰۸۴ +، ۳۰۸۵، ۳۰۸۶، ۳۰۸۷، ۳۰۹۹، ۳۱۰۶ و ۳۱۰۷ (درباره معتبر بودن یا نبودن این دو رقم پس از این بحث خواهد شد). ۳۱۱۳ و ذیل آن، ۳۱۱۴ *، ۳۱۱۵، ۳۱۱۶ *، ۳۱۱۸، ۳۱۱۹ *، ۳۱۲۰ * و ذیل آن. ۳۱۲۱ *، ۳۱۲۲ *، ۳۱۲۳ +، ۳۱۲۴ *، ۳۱۲۵ *، ۳۱۲۶ *، ۳۱۲۷ *، ۳۱۲۸ *، +، ۳۱۲۹، ۳۱۳۰ *، ۳۱۳۳، ۳۱۳۴ *، ۳۱۳۵ *، ۳۱۳۶ *، ۳۱۴۲ *، ۳۱۹۱ * و نیز ج ۳ رقم ۳۳۴۰ *

شرایطی همچون جنس واحد بودن یا مکیل و موزون بودن قائل شده، هیچ گونه تنافی ندارد.

حال به طرح اقسام روایتهای فوق می پردازیم:

قسم اول: روایاتی که در وطی، کفاره را اثبات یا نفی می کند، این روایات ناظر به اصل حرمت نیست، بلکه با فرض حرمت، ثبوت یا نفی کفاره را متکفل است، بنابراین اطلاق ندارد.

قسم دوم: برخی روایات در بیان پایان حرمت وطی است که آیا با شستن فرج جواز وطی حاصل می گردد یا باید غسل صورت گیرد؟ در اینجا نیز روایت برای بیان جهت دیگری است، بنابراین اگر وطی در دبر که وطیی غیر متعارف است در حال حیض حرام نباشد، با روایت فوق تنافی ندارد.

قسم سوم: برخی روایات در مقام بیان فرق بین خون حیض و خون عذره است که در خون حیض امساک زوج لازم است و در خون عذره لازم نیست و حضرت در بیان ضابطه تشخیص حیض از عذره و اینکه در باب حیض در هنگام شک بر خلاف نظر ابو حنیفه احتیاط ممکن نیست، زیرا دوران امر بین محذورین است (۱) و در مقام بیان حرمت وطی حائض نیست تا بتوان از آن اطلاق گرفت.

قسم چهارم: روایاتی که در آن ذکر شده که زنی که در ایام عادت خون دیده باید خود را حائض قرار داده و به احکام حیض از جمله حرمت وطی زوج در آن زمان ملتزم گردد، روشن است که این روایات هم در مقام بیان حکم دیگری است و در مقام تنزیل ایام العاده به منزله ایام حیض قطعی می باشد.

قسم پنجم: روایاتی که فرق حیض و استحاضه را بیان می کند که در حیض، وطی محرم است و در استحاضه مقام اطلاق حکم نیست و از آن نفی شرائط حرمت

ص: ۱۲۲۶

۱- (۱) (توضیح بیشتر) این روایت دلیل بر آن است که صلاه بر حائض حرمت ذاتی دارد، قهراً زنی که نمی داند حائض است یا نه؟ نمی داند آیا صلاه بر او واجب است یا حرام؟ در نتیجه احتیاط ممکن نیست.

قسم ششم: پاره ای از روایات که در تفسیر آیه شریفه امر به اعتزال و بیان شأن نزول آنها وارد شده که در عوالی اللثالی و نیز با تفاوتی در روایات اهل تسنن دیده می شود، بر طبق این روایات پس از نزول آیه، مردان از زنان حائض کناره گیری کرده و آنها را از خانه ها بیرون کرده بودند و آنها سرما می خوردند، حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرمودند که نکاح زنان حائض (به نقل اهل تسنن) یا جماع (به نقل عوالی اللثالی) ممنوع است و لازم نیست که از زنان کناره گیری کامل صورت گیرد.

این روایات اولاً: از جهت سند ضعیف بوده، ثانیاً: از جهت دلالت ناتمام است، و در مقام بیان شرایط جماع محرم نیست و اگر جماع غیر متعارف حرام نباشد با این روایت منافات ندارد، و در فرض ظهور روایت در اطلاق، ظهور ضعیفی است و به آسانی می توان از آن رفع ید کرد.

در میان تمام روایات گذشته تنها چهار روایت قابل بحث است که دلالت دو روایت آنها تمام بوده، ولی دلالت دو روایت دیگر هم به عقیده ما محل تأمل است.

روایاتی که دلالت آنها تمام است، یکی روایت عمر بن حنظله است (طائفه چهارم ذکر شده در آغاز بحث) که محدوده جواز استمتاع را در مورد حائض به ما بین الفخذین محصور کرده در نتیجه وطی در دبر که مرتبه ای بالاتر از تفخیز می باشد، محرم خواهد بود، ولی ظهور این روایت چندان قوی نیست که نتوان از آن در فرض تعارض رفع ید کرد، زیرا ممکن است موضوع نفی و اثبات را در این روایت، استمتاع متعارف دانست، بنابراین وطی غیر متعارف (وطی دبر) اصلاً داخل در موضوع روایت نخواهد بود.

روایت دیگر، روایت عمر بن یزید است (طائفه پنجم)، این روایت چون نخست «بین الالیتین» را تجویز نموده و سپس افزوده: «و لا یوقب»، همچون نص در حرمت وطی در دبر می باشد، چون وقتی وطی از پشت مطرح می گردد فرد ظاهر آن وطی

در دبر است، البته وطی در قبل هم از پشت تصویر دارد، ولی نمی توان در مورد وطی از پشت، وطی در دبر را از تحت روایت خارج ساخت.

ولی دو روایتی که دلالت آنها ناتمام است عبارت است از صحیحہ عیص بن القاسم و موثقہ لیث المرادی.

در موثقہ لیث مرادی (که متن آن گذشت)، راوی از وطی زن حائض، «خطأ» سؤال کرده و امام علیه السلام فرموده است: لیس علیه شیء و قد عصی ربّه.

نکته ای حدیثی:

نخست به نکته ای در فقه الحدیث روایت اشاره می کنیم که وقتی وطی از روی خطا صورت گرفته، چگونه حضرت فرموده اند که: «قد عصی ربه»، عصیان به معنای مخالفت با حرام واقعی نیست، بلکه به معنای مخالفت با حرام منجز است و این امر با فرض خطا چگونه سازگار است؟ در پاسخ می گوئیم که ظاهراً مراد از «خطأ» موارد جهل تقصیری است، مسئله وطی زن حائض از مسائل روشنی است که مشهور بین المسلمین است و صریحاً آیه قرآن بر حرمت آن دلالت دارد، در این موارد جاهل بودن به مسئله قهراً ناشی از تسامح است و در نتیجه جهل وی از سر تقصیر بوده، بنابراین «عصیان» صدق می کند.

بررسی اطلاق داشتن روایت لیث مرادی

بنظر می رسد که این روایت در مقام بیان اصل حرمت وطی زن حائض نیست و راوی نیز از این امر واضح و روشن پرسش نکرده است، بلکه از فروع مسئله سؤال می کند که آیا وطی زن حائض - عن جهل - هم معصیت بوده و آیا کفاره ای دارد یا خیر؟ حضرت در پاسخ می فرمایند: کفاره ندارد ولی معصیت می باشد(۱).

ص: ۱۲۲۸

۱- (۱) (توضیح بیشتر) آنچه از سؤال سائل به روشنی استفاده می شود، سؤال از ثبوت کفاره است، که 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 حال که خطا صورت گرفته معصیتی در کار نیست و سؤال فقط از کفاره نموده حضرت ضمن پاسخ سائل توهم او را نیز رد کرده اند. بهر

در صحیحہ عیص بن القاسم هم مسئله از این قرار است، اکنون مناسب است بار دیگر این روایت را به طور کامل نقل کنیم.

«عن عیص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل واقع امرأته و هی طامث ؟ قال لا یلتمس فعل ذلک فقد نهی الله تعالی ان یقربها؟ قلت: فان فعل أ علیه کفاره ؟ قال: لا اعلم فيه شیئاً یستغفر الله».

در این روایت راوی ابتداءً از حکم وقاع زن حائض پرسش نکرده است، بلکه از قضیه واقع شده سؤال می کند یعنی سائل اصل حرمت را مفروض گرفته و از فروع مسئله سؤال می کند. در نتیجه ممکن است سؤال از این باشد که آیا با وقاعی که انجام گرفته (که قهراً از سر جهل و خطا بوده) معصیت خدا صورت گرفته، حضرت در پاسخ بر تحقق معصیت تأکید کرده اند، راوی سپس از ثبوت کفاره سؤال نموده، حضرت کفاره ای (غیر از استغفار) را نفی کرده اند.

و ممکن است مقصود سائل از سؤال اول هم حکم کفاره وقاع بوده، حضرت نخواسته اند صریحاً مقصود او را پاسخ دهد، بلکه می خواستند که با تأکید بر حرمت فعل مانع تحقق آن گردند، در نتیجه راوی سؤال خود را از کفاره با صراحت مطرح می کند، و حضرت پاسخ سؤال صریح او را می دهند.

ان قلت: در سؤال اول، حضرت نفرموده اند: «لا یفعل ذلک»، بلکه فرموده اند: «لا یلتمس فعل ذلک»، یعنی عمدتاً این کار را نباید بکند، بنابراین احتمال نخست که پاسخ امام علیه السلام با سؤال سائل سازگار نیست، باید سؤال اول را هم مربوط به کفاره بدانیم.

قلت: مجرد جهل به مسئله، با عمدی بودن فعل تنافی ندارد. پس سؤال راوی

می تواند از حکم تحقق معصیت در فرض جهل به مسئله باشد.

بهر حال در این روایت سؤال از اصل حکم حرمت وطی نیست تا بتوان از آن اطلاق گرفت، بلکه از فروع مسئله و احکام مترتبه بر فعل خارجی سؤال شده که در نتیجه اطلاق حرمت از روایت استفاده نمی گردد.

بنابراین تنها روایتی که دلالت آن روشن است و کالصریح در حرمت وطی در دبر است روایت عمر بن یزید است که نمی توان وطی در دبر را از تحت آن خارج ساخت.

حال در مقابل این روایت، باید روایات مجوّزه را بررسی و درباره کیفیت جمع آنها سخن گفت.

ج) بررسی روایات مجوّزه

۱) اقسام روایات مجوّزه

روایات مجوّزه با تعبیر «فیما دون الفرج» همراه است. روایات دالّ بر جواز چند قسم است:

قسم اول: روایاتی که وطی در دبر استفاده می گردد.

از جمله موثق معاویه بن عمار «عن ابی عبد الله علیه السلام قال سألته عن الحائض ما يحل لزوجها منها قال: ما دون الفرج (۱)».

این مضمون در موثق عبد الله بن سنان (۲) و مرسله عیسی بن عبد الله (۳) هم دیده می شود.

قسم دوم: روایاتی که حرمت را مخصوص موضع الدم دانسته است همانند موثق هشام بن سالم عن أبی عبد الله علیه السلام فی الرجل یأتی المرأه فیما دون الفرج و

ص: ۱۲۳۰

۱- (۱) جامع الاحادیث ۲: ۶۴۱/۳۱۰۵، باب ۲۱، ح ۲۴.

۲- (۲) جامع الاحادیث ۲: ۶۴۱/۳۱۰۴، باب سابق، ح ۲۳.

۳- (۳) جامع الاحادیث ۲: ۶۳۵/۳۰۸۳، باب سابق، ح ۲ و نیز در ج ۲۰ (چاپ سابق): ۱۶۴۵/۴۹۶، باب ۲۴ از ابواب ما یحرم بالتزویج از کتاب النکاح روایت تکرار شده است.

هی حائض قال: لا بأس اذا اجتنب ذلك الموضع.

این مضمون در مرسله عبد الله بن بکیر هم آمده است (۱).

قسم سوم: روایتی که تصریح کرده که «ما عدا القبل بعینه» بر مرد حلال است همچون معتبره عبد الملک بن عمرو قال سألت ابا عبد الله علیه السلام ما لصاحب المرأة الحائض منها فقال كل شيء ما عدا القبل بعینه (۲).

۲) بررسی روایات قسم اول (ما دون الفرج)

اشاره

در روایات قسم اول ممکن است اشکال شود که فرج اعم از قبل و دبر است، همچنان که ابن ادریس و دیگران گفته اند، پس روایت نه تنها دال بر جواز نیست، بلکه با مفهوم، دلیل بر حرمت است، و احتمال اعم بودن فرج هم روایت را از صلاحیت استناد می اندازد.

در پاسخ این اشکال می گوئیم که هر چند فرج احیاناً به معنی اعم اطلاق شده و مثلاً گفته می شود: «الفرج قبلاً و دبراً»، ولی اطلاق آن منصرف به قبل است و معنای شایع آن قبل می باشد همچنان که از مراجعه به کلمات فقهای فریقین و اطلاقات آیات و روایات به روشنی استفاده می گردد که مراد از فرج آلت تناسلی متعارف است که در زن، قبل خواهد بود.

حال به عنوان نمونه به چند مورد اشاره می کنیم:

در آیه شریفه (وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ) مراد از فرج، آلت تناسلی مرد است و دبر مرد مراد نیست، و همچنان که در روایات آمده مراد حفظ فرج از زنا کردن است و مراد حفظ دبر از ملوط واقع شدن نیست.

در جملاتی که (بطن و فرج) عامل خطر تلقی شده، مراد از آن شکم و آلت تناسلی مرد یا زن است که متعارفاً از آن برای تمتع استفاده می شود و دبر را شامل نمی گردد.

ص: ۱۲۳۱

۱- (۱) جامع الاحادیث ۲: ۳۱۰۱/۶۴۰، ۳۱۰۰، باب ۲۱ از ابواب الحيض، ح ۲۰ و ۱۹.

۲- (۲) جامع الاحادیث ۲: ۳۱۰۲/۶۴۰، باب سابق، ح ۲۱.

در استعمالات فقها هم آنها به جای موضع الدم، تعبیر فرج را بکار می برند و مراد را یکی می دانند. پس اشکال عام بودن فرج ناتمام است.

نقد روایات «ما دون الفرج»

ولی به این روایات از جهت دیگری می توان اشکال کرد که دون در این روایات به معنای «پایین» می باشد و مراد از «ما دون الفرج»^(۱) می تواند پایین تر از فرج باشد، در نتیجه بر جواز تفخیز که مرتبه نازل تری از «فرج» است دلالت می کند ولی بر جواز وطی در دبر که همانند و همپایه وطی در فرج به شمار می آید دلالت ندارد و دلیلی نداریم که مراد از مادون الفرج، ما سوی الفرج باشد.

سایر روایات مسئله را در جلسه بعد بررسی خواهیم کرد. «* و السلام*»

ص: ۱۲۳۲

۱- (۱) (توضیح بیشتر) مراد از فرج در این روایات به اتفاق فقهای وطی در فرج است، و سایر تمتعات از فرج حائض جایز است (بر فرض اختصاص حرمت به فرج و عدم قول به حرمت استمتاع ما بین السره و الركبه - مثلاً -)، در نتیجه مراد از «مادون الفرج» می تواند، مرتبه پایین تر از وطی در فرج باشد که قهراً دلیل بر جواز وطی در دبر نخواهد بود. گفتنی است که استاد در درس از تعبیر دیگری استفاده کردند که مراد از «ما دون الفرج» می تواند زیر فرج باشد و در مقام بیان جواز تفخیز می باشد. بیانی را که در متن آوردیم استاد در خارج درس فرموده و بدان تکیه نمودند و از بیان مذکور در درس روشن تر است زیرا در بیان درس برای بیان جواز اعضاء بالاتر از فرج، باید به اولویت و مانند آن تمسک جست، ولی در بیان مذکور در متن همین تعبیر «ما دون الفرج»، تمام مراتب نازل تر از وطی در فرج همچون تفخیز، تقبیل و تمتع به ثدی را شامل شده و اشکالی در مفاد روایت نیست تا نیاز به پاسخ باشد و با این بیان روشن می شود که بیانی که در چند جلسه پیش در تقریب دلالت روایت مطرح شد که چون سؤال از جمیع ما یحل لزوجها است، تطابق سؤال و جواب اقتضا می کند که «دون» در پاسخ حضرت به معنای «ما سوی» باشد و الا حضرت به مقداری از سؤال سائل پاسخ نداده اند، از تقریب بالا معلوم می شود که تقریب چند جلسه گذشته اشکال دارد.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه پیش روایاتی که ظاهر آنها دلالت بر حرمت یا حلیت وطی در دبر در حال حیض دارد، مورد بررسی و تحقیق قرار گرفت؛ نتیجه آن شد که تنها روایتی که از لحاظ سند و دلالت قابل اخذ می باشد، روایت عمر بن یزید است که دلالت بر حرمت دارد. همچنین برخی از روایاتی که ظاهر آنها حرمت را در حال حیض منحصر به خصوص موضع الدم دانسته، مورد بررسی قرار گرفت و مفهوم تعبیر «ما دون الفرج» در بعضی از آنها بیان شد. در این جلسه ابتدا توضیحی بیشتر درباره مراد از این تعبیر در احادیث خواهیم داد و شواهدی از روایات خواهیم آورد. سپس شماری دیگر از روایات مذکور که ممکن است از اطلاق یا عموم آنها جواز فهمیده شود، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در نهایت مسئله ۳ باب مورد بحث قرار خواهد گرفت یعنی حصول یا عدم حصول نشوز زوجه با عدم تمکین نسبت به وطی در دبر بررسی خواهد شد.

الف) مراد از تعبیر «ما دون الفرج» در روایات مورد بحث:

۱) معنای «ما دون الفرج» به نظر استاد مدّ ظلّه

همچنان که در جلسه پیش اشاره شد، بحث در جواز وطی در دبر حائض بود، روایات در بیان مقداری که می توان از حائض استمتاع برد، مختلف بود؛ در طائفه ای از روایات استمتاع از «ما دون الفرج» مجاز شمرده شده بود، به این روایات بر جواز وطی در دبر استدلال شده بود، بر این مبنا که مراد از «ما دون الفرج»، «ما سوای فرج» باشد، ولی مراد از تعبیر «ما دون الفرج» که در برخی احادیث آمده، از جمله در

ص: ۱۲۳۳

روایت عیسی بن عبد الله در تفسیر عیاشی (۱) که قبلاً خواننده شد و سند آن هم ضعیف است و روایات دیگر، ما سوای فرج نیست تا بتوان از این روایت، جواز وطی در دبر حائض را استفاده کرد، بلکه مراد از آن پائین تر از فرج است که ظاهراً کنایه از تفخیز و امثال آن باشد (و حتی در صورتی که مراد از «فرج» را در خصوص موضع الدم بدانیم نه اعم از قبل و دبر) بنابراین، نمی توان این گونه روایات را دال بر جواز دانست تا با صحیحۀ عمر بن یزید تعارض نماید.

۲) ادله و شواهد معنای مذکور برای «ما دون الفرج»

در موارد متعددی در روایات این تعبیر (ما دون) به معنای «پایین» به کار رفته و در این موارد نمی توان مراد از آن را مفهومی دیگر دانست، مثلاً:

مثال اول: در باب حج درباره حرمت وطی در کفاره آن، این تعبیر شده است که:

«معاویه بن عمار قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن رجل وقع على اهلته فيما دون الفرج قال: عليه بدنه و ليس عليه الحج من قابل» (۲) شهرت بسیار قوی و قریب به اتفاق وجود دارد که تفاوتی در حکم جماع محرم، بین قبل و دبر نیست؛ البته قول مخالف هم وجود دارد، ولی نادرست است به هر حال در اینجا یا فرج را به معنای اعم (از قبل و دبر) گرفته اند و یا آن که (به احتمال قوی) فرج را به همان معنای موضع الدم دانسته اند، ولی ما دون الفرج را به مفهوم پایین تر از فرج گرفته و حمل بر تفخیز و مانند آن کرده اند. این احتمال دوم که قوی تر به نظر می رسد، مؤید کلام ما در اینجا است.

مثال دوم: زنی که همسرش در بیداری از او تمتع برده ولی دخولی صورت نگرفته،

ص: ۱۲۳۴

۱- (۱) ر. ک جامع الاحادیث، ش ۳۰۸۳، وسائل الشیعه، کتاب الطهاره، باب ۲۵ از ابواب الحيض، طبع آل البيت، ج ۲، ص ۳۲۲، ح ۹.

۲- (۲) وسائل ۱۱۹/۱۳ / روایت ۱۷۳۸۲، چاپ آل البيت.

روایت می فرماید غسل بر او واجب نیست زیرا «انما جامعها دون الفرج» یعنی مجامعتی که پائین تر از فرج است.

«محمد بن مسلم قال قلت لأبي جعفر عليه السلام... كيف لم يجعل عليها [المراة] الغسل اذا جامعها دون الفرج في اليقظة فأمنت؟ قال:... لانها انما جامعها دون الفرج فلم يجب عليها الغسل لانه لم يدخله»^(۱) یا در روایت دیگری تعبیر شده: «سئل ابو عبد الله - عليه السلام - عن الرجل يصيب المرأة فيما دون الفرج أ عليها غسل ان هو انزل و لم تنزل هي؟ قال: ليس عليها غسل...»^(۲) در این موارد هم مراد از عدم وجوب غسل، در صورتی است که واقعه در پائین تر از فرج صورت گرفته باشد؛ زیرا مطابق قول مشهور قوی، جماع و اصابه چه در قبل باشد و چه دبر، برای زن غسل را واجب می سازد. از این رو، این تعبیر را معمولاً بر تفخیز و امثال آن نه بر وطی در دبر حمل می کنند.

مثال سوم: اصولاً- معنای کمتر و پائین تر برای کلمه «دون» معنایی غیر متعارف و حتی غیر شایع نیست و نمی توان گفت که «دون» همواره به معنای «ما عدا» و «ما سوی» می باشد. مثلاً چه بسا گفته می شود «دون اربعین سنه» یا «دون الميقات»^(۳) در این موارد مراد آن است که فرد به آن سن یا مکان واصل نشده و نرسیده باشد. بنابراین حمل تعبیر «ما دون الفرج» بر تمتعات پائین تر از موضع فرج (مانند تفخیز) نه تنها استبعادی ندارد، بلکه مطابق و موافق با یکی از معانی شایع و متداول واژه «دون» می باشد.

بنابراین از روایاتی که در حال حیض تمتعات «ما دون الفرج» را تجویز کرده، نمی توان جواز وطی در دبر را استفاده کرد.

ب) بررسی دلالت روایات بر جواز وطی در دبر در حال حیض و نظر مقبول استاد - مدّ ظله :-

اشاره

ص: ۱۲۳۵

- ۱- (۱) وسائل الشیعه، کتاب الطهاره، باب ۷ از ابواب الجنابه، طبع آل البيت، ج ۲، ص ۱۹۱، ح ۱۹.
- ۲- (۲) وسائل الشیعه، کتاب الطهاره، باب ۱۱ از ابواب الجنابه، طبع آل البيت، ج ۲، ص ۱۹۹، ح ۱.
- ۳- (۳) مثلاً- این موارد را در روایات می بینیم: «لیس فیهما دون الاربعین شیء» یعنی کمتر از چهل گوسفند*، «التعزیر کم هو؟» قال دون الحد، قلت دون ثمانین قال: لا و لكن دون الاربعین*، «فلیفرغ علی کفیه فلیغسلهما دون المرفق» یعنی پائین تر از مرفق، «من شاء اکتحل ثلاثاً فی کل عین و من فعل دون ذلک او فوقه فلا حرج» * «قلت فان کان دون الدرع ازار فانما یصیب العرق ما دون الازار» * «سألته عن قول الله عز و جل «وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتُ بِهَا» قال المخافه ما دون سمعک، * «لیس علی ما دون المائه بعد ذلک شیء» * «ما دون المواقیت الی مکة فهو حاضری المسجد الحرام» * «ما حدّ التلقی؟ قال: ما دون غدوه او روحه»

متن روایت مزبور این چنین است:

«عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله - عليه السلام - في الرجل يأتي المرأة فيما دون الفرج و هي حائض، قال: لا بأس اذا اجتنب ذلك الموضع (۱)».

در این روایت هر چند ظاهراً مراد از فرج خصوص قبل است، زیرا ذلك الموضع تعبیر کرده نه (مثلاً) الموضعین، ولی معلوم نیست که مراد از «ما دون الفرج» ما سوی الفرج باشد، شاید پایین تر از فرج یعنی تفخیز و مانند آن باشد و پاسخ حضرت برای نفی بأس از وطی در دبر که هم عرض وطی در فرج است، نباشد بلکه برای اجازه مراحل پایین تر مانند تفخیز باشد.

(۲) روایت عبد الملك بن عمرو

اشاره

این روایت به دو صورت نقل شده که علاوه بر تفاوت در سند تعبیر آن دو نیز اندکی متفاوت می باشد، ولی به نظر ما روایت مزبور واحد است و به طور مکرر صادر نشده است، ابتدا متن دو روایت را می خوانیم و سپس مفهوم و دلالت آن را مورد بحث قرار می دهیم:

بحث اول: متن دو نقل مختلف از روایت عبد الملك بن عمرو:

(۱) محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد و محمد بن الحسین، عن محمد بن اسماعیل بن بزيع، عن منصور بن یونس، عن اسحاق بن عمار، عن عبد الملك بن عمرو قال: سألت ابا عبد الله - عليه السلام - ما لصاحب المرأة الحائض منها؟ قال: كل شيء ما عدا القبل منها بعينه (یا بنا بر نسخه ای دیگر: یصیبه منها بعینه) (۲).

(۲) و عنه (عن محمد بن یحیی)، عن سلمه، عن علی بن الحسن، عن محمد بن

ص: ۱۲۳۶

۱- (۱) جامع الاحادیث، ش ۳۱۰۱، وسائل الشیعه، کتاب الطهاره، باب ۲۵ از ابواب حیض، طبع آل البیت، ج ۲، ص ۳۲۲، ح ۶.

۲- (۲) وسائل الشیعه، کتاب الطهاره، باب ۲۵ از ابواب حیض، طبع آل البیت، ج ۲، ص ۳۲۱، ح ۱.

زیاد، عن ابان بن عثمان و الحسين بن ابی یوسف، عن عبد الملک بن عمرو قال:

سألت ابا عبد الله - عليه السلام - : ما يحل للرجل من المرأة و هي حائض ؟ قال: كل شيء غير الفرج، قال: ثم قال: انما المرأة لعبه الرجل (۱).

بحث دوم: سند و دلالت روایت عبد الملک بن عمرو:

از نظر سند به نظر ما این روایت معتبر است، زیرا هر چند عبد الملک در منابع رجالی توثیق صریحی ندارد، ولی افراد متعددی از اصحاب اجماع از او نقل حدیث کرده اند که نشان می دهد وی مورد اعتماد و وثوق محدثان بوده است. بنابراین سند روایت از ناحیه عبد الملک اشکالی ندارد.

این دو روایت به احتمال قوی یک روایت بوده که به دو صورت نقل شده است و بعید است که عبد الملک این موضوع را دو بار از امام (علیه السلام) سؤال کرده باشد. ولی لفظ هر دو روایت صادر از معصوم نیست و لااقل یکی از دو روایت نقل به معنا شده است (۲).

در یک نقل «ما عد القبل» تعبیر شده در نقل دیگر «غیر الفرج» آمده است، ولی ما نمی دانیم که لفظ صادر از معصوم (علیه السلام) کدامیک از این دو بوده است و کدامیک از این دو از قبیل نقل به معنا می باشد. این احتمال وجود دارد که لفظ «فرج» را به جای قبل قرار داده باشد یا بر عکس به جای «فرج»، «قبل» تعبیر شده باشد. بنا بر احتمال مزبور، ممکن است کسی توهم کند که شاید لفظ فرج در معنای اعم از قبل و دبر به کار رفته باشد و چون این احتمال قوی است، نمی توان برای جواز وطی در دبر به مفهوم این روایت استناد کرد؛ ولی این توهم مردود است، زیرا حتی اگر چنین فرض کنیم که لفظ صادر شده در اصل، «فرج» بوده، ظهور این لفظ در قبل است و حمل آن بر معنای اعم مستبعد به نظر می رسد ولی با این همه، می توان بر اساس این روایت

ص: ۱۲۳۷

۱- (۱) وسائل الشیعه، کتاب الطهاره، همان باب، ح ۴.

۲- (۲) ما در میان تعداد روایات مورد بحث در ما نحن فیه که گفتیم بیست و سه روایت در واقع بیست روایت است؛ در شمارش مزبور ما این دو روایت را واحد فرض کرده ایم.

قائل به جواز وطی در دبر حائض شد. زیرا آنچه به طور روشن موضوع بحث و سؤال در این روایت بوده، تمتعات متعارف از زن در حال حیض بوده نه هر گونه تمتع. و نسبت به تجویز وطی در دبر دلالت روشنی ندارد و ظهور صحیحۀ عمر بن یزید در حرمت به مراتب، اقوی از ظهور این روایت در جواز می باشد و از این رو تصرف در ظهور بدوی این روایت بسیار آسان تر از تصرف در ظهور روایت عمر بن یزید است. زیرا روایت عمر بن یزید می گوید «له ما بین الیتها و لا یوقب» فرد ظاهر و روشن ما بین الالیتین، دبر است و ظاهر قوی این روایت این است که متعلق لا- یوقب، ما بین الالیتین است پس این روایت بر نهی از وطی در دبر دلالت قوی دارد، بنابراین باید در دلالت بدوی روایت عبد الملک بن عمرو تصرف کنیم. و اگر بخواهیم در دلالت روایت عمر بن یزید تصرف کنیم باید از ظهور نهی در حرمت رفع ید کنیم که بیشتر خلاف ظاهر است؛ بخصوص با توجه به اینکه سؤالاتی که بین عامه مطرح بوده و هم چنین سؤالی که سائل در روایت عمر بن یزید کرده، سؤال از جواز است، نهی حضرت ظهور قوی در حرمت پیدا می کند. و بعیدتر از این، آنست که متعلق لا یوقب را فرج بدانیم و بگوئیم روایت می گوید له ما بین الالیتین (یعنی الدبر) و لا یوقب (یعنی فی الفرج). بنابراین در ظهور بدوی روایت عبد الملک بن عمرو تصرف می کنیم و می گوئیم مراد سائل (و بالتبع مراد امام) را باید تمتعاتی دانست که به طور متعارف و عادی صورت می گیرد مانند تفخیذ یا ملاعبات متعارف دیگر و تعبیر «ما عدا الفرج» یا «ما عدا القبل» اصولاً ناظر به تمتعات نامتعارف مانند وطی در دبر نیست. بر این اساس، نمی توان روایت عبد الملک بن عمرو را از ادله مجوزه به شمار آورد.

(۳) مرسله عبد الله بن بکیر

«محمد بن الحسن باسناده عن علی بن الحسن بن فضال، عن محمد و احمد ابنی الحسن، عن أبيهما، عن عبد الله بن بکیر، عن بعض اصحابنا، عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: اذا

حاضت المرأة فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم(۱)».

سند این روایت قابل اعتماد نیست، زیرا ما مراسیل عبد الله بن بکیر را، هر چند وی جزو اصحاب اجماع است، حجت نمی دانیم. به علاوه دلالت آن بر جواز قوی نیست زیرا همچنان که در روایت پیشین گفته شد، در مقام جمع با روایت عمر بن یزید می گوئیم مراد از «اتیان» در این روایت ظاهراً استمتاع متعارف است و این حمل، اظهر از آن است که در ظهور صحیحۀ عمر بن یزید به یکی از دو نحوی که گفته شد، تصرف کنیم.

(۴) مؤثقه عبد الله بن سنان

«محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن سلمه بن الخطاب، عن علی بن الحسن، عن محمد بن ابی حمزه، عن داود الرقی، عن عبد الله بن سنان قال: قلت لأبی عبد الله - علیه السلام - ما یحل للرجل من امرأته و هی حائض ؟ فقال: ما دون الفرج»(۲)

همچنان که گفته شد ممکن است مراد از تعبیر «ما دون الفرج» را در این روایت تمتعاتی که خفیف تر از جماع در فرج است، باشد. بنابراین اصولاً مواضع هم عرض آن مانند دبر را شامل نشود.

(۵) مؤثقه معاویه بن عمار

«محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن حمید بن زیاد، عن الحسن بن محمد، عن عبد الله بن جبلة، عن معاویه بن عمار، عن أبی عبد الله - علیه السلام - قال: سألته عن الحائض ما یحلّ لزوجها منها؟ قال: ما دون الفرج»(۳).

در این روایت نیز تعبیر «ما دون الفرج» تنها بر جواز تمتعات نسبت به تمتعات

ص: ۱۲۳۹

۱- (۱) وسائل الشیعه، کتاب الطهارة، همان باب، ح ۵.

۲- (۲) وسائل الشیعه، کتاب الطهارة، همان باب، ح ۳.

۳- (۳) وسائل الشیعه، کتاب الطهارة، همان باب، ح ۲.

کمتر از موضع فرج، دلالت دارد و برای جواز وطی در دبر قابل استناد نیست.

۶) نتیجه بحث

تنها روایتی که در میان روایات مذکور برای استناد به جواز، قابل ملاحظه به نظر می‌رسد، روایت عبد الملک بن عمرو است که در برابر ظهور و حتی صراحت صحیحۀ عمر بن یزید، باید از ظهور بدوی این روایت رفع ید کرد. زیرا روایت عمر بن یزید ظهور قابل توجهی در حرمت دارد. به علاوه اطلاق مقاربت و قرب در آیه شریفه شامل وطی در دبر نیز می‌شود. بنابراین هر چند ما در غیر حال حیض قائل به کراهت آن هستیم، ولی در حال حیض با توجه به ادله یاد شده، باید قائل به حرمت شویم و قول به حرمت اگر اقوی نباشد، لا اقل احوط است (۱).

ج) بحث در باره مسئله سوم:

۱) متن مسئله

«مسئله ۳ - ذکر بعض الفقهاء ممن قال بالجواز انه يتحقق النشوز بعدم تمكين الزوجه من وطئها دبرا، و هو مشكل، لعدم الدليل على وجوب تمكينها في كل ما هو جائز من انواع الاستمتاع، حتى يكون تركه نشوزاً»

۲) شهرت قول به تحقق نشوز با عدم تمکین، نسبت به وطی در دبر

ما پیشتر گفتیم که فقها معمولاً وطی در دبر را از حقوق زوج نمی‌دانند و از این رو در صورت عدم تمکین زوجه، قائل به نشوز نیستند. این نقل قول مستند به تعبیری بود که در برخی منابع از جمله در عروه و مستمسک آمده است. مثلاً مرحوم سید در این مسئله تعبیر به «بعض الفقهاء» فرموده یا مرحوم آقای حکیم (ره) مراد مصنف را تنها صاحب جواهر (ره) دانسته است. ولی پس از مراجعه به منابع فقهی و فحص کامل معلوم شد که قائلین به تحقق نشوز با عدم تمکین، آن چنان کم نیستند و با توجه به صراحت و ظهور عبارات بسیاری از فقها حتی می‌توان قائل به شهرت این قول شد و لذا برخی مانند فیض (ره) این نظر را به مشهور نسبت داده‌اند. هر چند قول به حق نبودن و عدم تحقق نشوز هم مشهور می‌باشد، ولی این نظر هم که وطی در دبر

ص: ۱۲۴۰

۱- (۱) استاد در جلسات بعد با طرح اشکال سندی در روایت عمر بن یزید و عمر بن حنظله از این رأی عدول می‌کنند.

از حقوق بوده، عدم تمکین، موجب نشوز می گردد، قول نادر و شاذی نیست و نهایت این که می توان هر دو قول را مشهور و قابل اعتماد دانست. برای اثبات این مطلب عبارات برخی فقها ذیلاً آورده می شود.

۳) برخی تعابیر فقها در این باره

۱) یحیی بن سعید در «الجامع»: «و انما يجب النفقه فی النکاح بأن یكون دائماً و تمکنه الزوجه من الاستمتاع بها تمکیناً کاملاً، فلو امکنته من القبل فقط...، لم یکن لها علیه نفقه» از این تعبیر بر می آید که با عدم تمکین نسبت به تمتع از غیر قبل، نشوز حاصل می شود، زیرا نفقه تنها در فرض عدم نشوز بر زوج واجب می شود.

۲) علامه در القواعد: «انما تجب النفقه بالعقد الدائم مع التمکین التام و لا تجب بالمتعه و لا لغير الممکنه من نفسها کل وقت فی ای موضع اراد، فلو مکنت قبلاً و منعت غیره سقطت نفقتها» در بحث نشوز هم فرموده: «و یندرج تحت النشوز المنع من الوطی و الاستمتاع فی قبل او دبر».

۳) فاضل مقداد در التنبیخ: «المراد بالتمکین التام هو طاعتها لزوجها عند طلب مباشرتها قبلاً او دبراً ای وقت اراد و ای مکان اراد مما یجوز فیه الاستمتاع شرعاً و عرفاً» یعنی استمتاع باید نسبت به مواضعی باشد که عرفاً و شرعاً مجاز است نه مثلاً در مکانهایی مانند مسجد.

۴) محقق در شرایع (ره) در بحث شروط نفقه زوجه فرموده: «فلو بذلت نفسها فی زمان دون زمان، او مکان دون آخر مما یسوغ فیه الاستمتاع لم یحصل التمکین».

مرحوم شهید ثانی در مسالک فرموده که ظاهراً مراد از «مکان» در کلام مصنف مکان فعل است، یعنی در هر محلی که منع شرعی وجود ندارد و استمتاع مجاز است، باید تمکین نماید. ولی مثلاً استمتاع در مسجد که جایز نیست، وجوب تمکینی ندارد. بعد فرموده که ممکن است مراد از مکان معنای جامعی باشد که مواضع بدن زن را نیز شامل شود. «و یمکن أن یرید بالمکان ما یرمى البدن کالقبل و غیره مما یسوغ فیه الاستمتاع و کلاهما معتبر فی التمکین و إن کان الاول اظهر فی المراد» خلاصه به

نظر شهید (ره)، مراد محقق (ره) از این تعبیر ظاهراً مکان فعل است، ولی برای حصول تمکین، رعایت هر دو امر لازم و معتبر می باشد یعنی تمکین باید نسبت به استمتاع در هر محل و مکان و نسبت به هر موضعی از بدن زن صورت گیرد.

(۵) فیض (ره) در مفاتیح الشرائع فرموده: «و یشرط فی وجوبها التمكن التام منها ای التخلیه بینها و بینة بحیث لا یخصّ موضعاً منها و لا مکاناً و لا وقتاً علی المشهور» می بینیم که ایشان وجوب تمکین تام و تمکین نسبت به همه مواضع بدن را به مشهور نسبت داده است.

(۶) مرحوم صاحب ریاض (ره) فرموده که امتناع زوجه از وطی در قبل در حال حیض موجب تحقق نشوز نمی شود؛ زیرا شرعاً جایز نیست. بعد فرموده: «و کذا دبراً ان منعنا عنه» یعنی بر این مبنا که وطی در دبر در حال حیض حرام باشد، با امتناع زوجه، نشوز حاصل نمی شود. مفهوم این گفته آن است که اگر وطی در دبر در صورت حیض جایز باشد، با عدم تمکین زوجه نشوز تحقق می یابد.

(۷) در کشف اللثام در شرح عبارت «قواعد» آمده: «فلو مکنت قبلاً و منعت غیره من الدبر او سائر الاستمتاع لا لعذر سقطت نفقتها کلاً او بعضاً کما مرّ مع احتمال عدم السقوط اصلاً». ظاهراً تمایل وی به این نظر است که با منع از تمکین، نفقه ساقط می شود، ولی احتمال داده که نفقه ساقط نشود. بعد فرموده: «و یندرج تحت النشوز المنع من الوطی و الاستمتاع فی قبل او دبر او غیرهما علی وجه کما عرفت» مراد از «علی وجه» نظری است که در بالا مطرح کرده و نسبت به آن تمایل دارد.

(۹) الجواهر^(۱): «لو مکنت قبلاً و منعت غیره من الدبر او سائر الاستمتاع لا لعذر سقطت نفقتها اجمع فی اقوی الوجوه» بعد فرموده: «قد تقدّم قوّه سقوط نفقتها اجمع بذلک و احتمال التبعض و عدم السقوط». این عبارت اشاره به سه قولی است که در مسئله وجود دارد:

قول به سقوط نفقه به طور کلی، قول به عدم سقوط اصلاً و قول به تبعض یعنی به نسبت تمکین زن، وی نسبت به نفقه استحقاق داشته باشد. صاحب جواهر (ره)

ص: ۱۲۴۲

۹) در منافع فقهی متقدم تر مانند کافی أبو الصلاح و غنیه ابن زهره نیز نظیر این تعبیر یافت می شود، مثلاً أبو الصلاح حلبی در «الکافی» فرموده: «یلزمها طاعته فی نفسها» یعنی زن درباره خودش وجوب اطاعت از شوهر دارد و باید تمکین کند تنها در مواردی که نفس فعل، حرمت دارد، چنین اطاعتی واجب یا جایز نیست (لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق) بنابراین می توان نتیجه گرفت که وی از آنجا که استمتاع نسبت به دبر را جایز می داند، اطاعت از زوج را هم در این زمینه واجب می شمارد.

۱۰) ابن براج در «المهذب» پس از آنکه شرط وجوب نفقه را تمکین کامل زوجه دانسته، گفته است: «و التمكن الكامل هو تسليم نفسها اليه و تمکنه منها علی الاطلاق» هر چند وی برای علی الاطلاق، مکان و زمان و مانند اینها را مثال می زند، ولی می توان مصداق آن را هر چیزی دانست که شرعاً جایز می باشد.

۱۱) شهید اول (ره) در اللّمعنه: «تجب نفقه الزوجه بالعقد الدائم بشرط التمکین الكامل فی کل زمان و مکان یسوغ فیه الاستمتاع، فلا نفقه للصغیره و الناشزه» از تعبیر وی نیز می توان استفاده کرد که منع از هر یک از استمتاع مجاز، موجب نشوز و عدم استحقاق زن نسبت به نفقه می شود.

علاوه بر اینها مشابه این تعبیرات را می توان در کتب فقهی دیگر، از جمله شرایع، نافع، مبسوط، تبصره و ارشاد یافت و از آن ها استفاده می شود که تعداد قابل توجهی از فقها قائل به این بوده اند که وطی در دبر از حقوق زوج بوده، ممانعت زوجه از آن موجب تحقق نشوز او و در نتیجه عدم استحقاق وی نسبت به نفقه می گردد؛ بنابراین بر خلاف آنچه که از تعبیر عروه و مستمسک بر می آید، این قول نه تنها نادر نیست، بلکه نظریه ای مشهور هم هست، هر چند قول به عدم نشوز هم شهرت دارد. ادامه بحث را در جلسه بعد پی می گیریم. ان شاء الله. «* و السلام*»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه پیش برای اثبات حرمت وطی در دبر در حال حیض به دو روایت به ظاهر صحیح، عمر بن یزید و عمر بن حنظله تمسک کرده، و از ظهور قوی «ما بین الیتین» در دُبر، و نیز از اینکه تفخیز، حد اکثر تمتع مجاز شمرده شده بود، عرض کردیم که تقیید روایات مجوزه به غیر دبر، مقدم بر حمل روایات ناهیه بر کراهت است، و لذا قائل شدیم که:

الاحوط لو لم یکن الاقوی از مباشرت در غیر موضع دم در حال حیض باید اجتناب کرد در این جلسه ضمن خدشه در سند این دو روایت، قائل به جواز با احتیاط استجبایی در ترک خواهیم شد، آنگاه با ادامه بررسی ادله تحقق نشوز به وسیله عدم تمکن زوجه از وطی در دبر، به لحاظ اینکه وطی در دبر را از حقوق شوهر نمی دانیم، خواهیم گفت که نشوز با امتناع زوجه محقق نمی شود.

الف) بررسی یکی از علل سقطهای که در اسناد روایات واقع شده است:

۱) نقل قول صاحب معالم

مرحوم صاحب معالم در مقدمه کتاب منتقى الجمعان مطالب نافی دارد که از جمله آنها در مقدمه ثالثه می گوید: عدم توجه بعضی از مؤلفین به تعلیق و سقطهای اول اسناد، باعث شده که برخی از اسناد متصل، منقطع شود.

ص: ۱۲۴۴

یکی از چیزهائی که در بین محدثین رائج بوده، این است که وقتی روایتی را با سند نقل می کردند، در نقل حدیث بعد از آن، اگر بخشی از رواه آن با حدیث قبلی یکی بوده «بهذا الاسناد» یا «بالاسناد» تعبیر کرده و ادامه را تا آخر ذکر می کردند، مثلاً:

«علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن أبي عمیر، عن هشام بن سالم»

در حدیث بعد می نویسند: «و باسناده عن ابن أبي عمیر...» که طبعاً اگر کسی بخواهد حدیث را در کتاب دیگر بیاورد، باید قسمت اول سند قبلی را ذکر کند.

ولی در بسیاری از کتابها - از جمله کافی - گاهی تعلیق صورت گرفته و بهذا الاسناد هم تعبیر نشده، یعنی قسمتی از اول سند در روایت متوالی مشترک است، هنگام نقل روایت دوم از آخرین فرد مشترک، سند را شروع می کنند بدون اینکه تذکر بدهند «بهذا الاسناد» در اینگونه موارد باید مقداری از آغاز سند روایت قبل را بر سر روایت بعدی بیاوریم تا سند روایت دوم کامل گردد. گاهی هم بین روایت معلق و معلق علیها یک روایت - و به ندرت چند روایت - فاصله می شود.

تعلیق هائی که در کتب حدیثی واقع شده معمولاً واضح است ولی گاهی روشن نیست و موجب اشتباه می گردد و این در مواردی است که شخصی اول سند قرار گرفته که گاهی بلا واسطه از او روایت می شود و گاهی مع الواسطه و لذا معلوم نمی شود اینکه اول سند قرار گرفته آیا ابتدای سند است، یا مقداری از قبلش به اعتماد روایت قبلی حذف شده، و گاهی اشتراک نام راوی که اول سند واقع شده، باعث می شود که در تعلیق و عدم تعلیق تردید کنیم به طوری که بر اهل فن نیز مسئله واضح نیست. مثلاً: مرحوم کلینی معمولاً روایت احمد بن محمد بن عیسی و همچنین روایت احمد بن محمد بن خالد را بوسیله «عده من اصحابنا» نقل می کند ولی در خیلی جاها احمد بن محمد به اعتماد اسناد قبل، اول سند واقع شده است که سند معلق می باشد. با توجه به اینکه دو نفر از مشایخی که کلینی بلا واسطه از آنها

نقل می کند یکی «احمد بن محمد عاصمی» و دیگری «احمد بن محمد بن سعید» (ابن عقده) است اگر بعد از آنکه روایتی را با واسطه از «احمد بن محمد» نقل کرد (که طبعاً یا ابن عیسی است یا ابن خالد) روایتی را با احمد بن محمد شروع کرد معلوم نمی شود که او «ابن عیسی یا ابن خالد» است و به اعتماد سند قبلی واسطه حذف شده است یا «عاصمی یا ابن عقده» است و بین کلینی و او هیچ واسطه ای نیست.

البته چون مشایخ آنها مشخص است مسئله برای اهلش روشن می شود، لکن همیشه واضح نیست کما اینکه این مشکل در مورد کتاب مستطرفات ابن ادریس که از کتاب جمیل و بزنطی و دیگران قسمتهائی را دنبال هم نقل کرده، دیده می شود.

از امور شایع و رایج این است که گاهی اشخاص در یک بحثی روایت سوم باب را مثلاً مناسب بحث خود دیده، نقل می کنند، اول سند در کافی مثلاً احمد بن محمد قرار گرفته که کلینی به اعتماد سند قبل، «عده من اصحابنا» را نیاورده. ناقل می گوید:

«روی الكلینی عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب...» و روایت را نقل می کند، با اینکه کلینی از احمد بن محمد به اعتماد حدیث قبل معلقاً نقل کرده، و این غفلت و اشتباه بر ناقلین حدیث حتی از شیخ طوسی - با آن احاطه که در نقل احادیث داشته - به چشم می خورد که در تهذیب (۱) می نویسد: «روی محمد بن یعقوب، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب...».

لذا صاحب معالم در منتقی می گوید: اینکه در اسناد می بینیم شخصی از دیگری نقل حدیث کرده با اینکه او را درک نکرده، علت آن در بسیاری موارد همان وقوع تعلیقات و غفلات ناقلین و محدثین از آن است که هنگامی که روایتی از یک منبع حدیثی، به کتاب دیگر منتقل می شود، توجه به معلق بودن حدیث نمی شود.

ص: ۱۲۴۶

۳) عدم جریان اصل عدم خطا در اینگونه موارد

اگر شخصی همیشه با واسطه از دیگری نقل حدیث می کند و یک جا دیدیم بی واسطه نقل کرده، و لو از نظر برهان ریاضی نمی توانیم بگوییم باطل است - چون ممکن است راوی مثل حبابه والیه، ۱۷۵ سال عمر کرده و از دو طبقه قبل از خود نقل حدیث نموده و سقطی صورت نگرفته باشد - ولی در مسائل حدیثی با توجه به اشتباهات و سقطات و اختلاف نسخ و غیره نمی توانیم اصل عدم خطا را در چنین مواردی جاری کنیم؛ زیرا با تتبع روشن می شود که در چنین مواردی غالباً اشتباهی رخ داده است و عدم خطا در چنین موارد غلبه ندارد. مگر مستند اصل عدم خطا چیست؟ برهان ریاضی یا آیه شریفه که بر آن قائم نشده، بلکه مستند آن بنای عقلاست که چون خطا در محسوسات امر نادری است چنین بنائی از عقلاً قائم شده است و لذا عقلاً در مثل این موارد که تحریف و سقط زیاد صورت می گیرد، این اصل را جاری نمی دانند.

کسی که در احادیث ممارست داشته باشد، به خوبی می داند که خطاهای خارجی چشم در کتابت، و این اشتباهات تعلیق و مانند آن، متعارف است و خیلی روشن است که در این جور موارد نباید اصل عدم خطا را جاری کرد.

ب) تعلیق در حدیث عمر بن حنظله و عمر بن یزید:

۱) سند روایت عمر بن حنظله که بیشتر از تفخیز را جایز نمی دانست، این طور است

«عن احمد بن محمد، عن البرقی (۱)، عن اسماعیل، عن عمر بن حنظله...»

این اسماعیل جعفری در زمان حضرت صادق علیه السلام وفات کرده و برقی محققاً امام صادق علیه السلام را درک نکرده چون ۸۰ سال یا بیشتر بعد از حضرت

ص: ۱۲۴۷

۱- (۱) مراد از برقی، محمد بن خالد برقی است، چون پسرش احمد به طریق اولی امام صادق علیه السلام را درک نکرده است. و اسماعیل که راوی از عمر بن حنظله است، اسماعیل بن عبد الرحمن جعفری است.

وفات کرده، و شیخ او یا شیخ شیخ او تقریباً در زمان امام بوده است.

در این حدیث برقی از اسماعیل نقل حدیث کرده که محققاً او را درک نکرده، و در واقع توجه به تعلیق نشده و معلق علیه ذکر نشده و سقط در حدیث صورت گرفته است و نتیجتاً حدیث مرسل می شود.

(۲) روایت عمر بن یزید که می فرمود «له ما بین الیثها و لا یوقب»

در این روایت برقی از عمر بن یزید نقل کرده، در حالی که روات از عمر بن یزید، یک طبقه یا دو طبقه مقدم بر برقی هستند مثل ابن ابی عمیر که در طبقه مشایخ برقی است. بلکه بعضاً از اصحاب امام صادق علیه السلام می باشند.

در تمامی موارد برقی با یک واسطه یا دو واسطه از عمر بن یزید نقل کرده، فقط در اینجا و یک جای دیگر بی واسطه است و احتمال سقط واسطه در آنجا هم خیلی قوی است.

همه کسانی که از عمر بن یزید روایت می کنند یا جزو مشایخ برقی هستند، یا یک طبقه از مشایخ او جلوترند که دو طبقه جلوتر از برقی می شوند. و همانطور که عرض کردیم اصل عدم خطا در این موارد جاری نیست.

بنابراین عمده مستند حرمت همین دو روایت بود که کنار رفت.

(ج) بحث در روایت عبد الملک بن عمرو - روایت دال بر جواز وطی در دبر حائض :-

اشاره

عرض شد که این روایت دو نقل دارد، در یک نقل «فرج» تعبیر شده و در نقل دیگر «قُبُل» آمده است.

نقلی که قُبُل تعبیر شده کالصریح است بر جواز وطی در دُبُر «کل شیء ما عدا القبل منها بعینه»، یعنی فقط اجتناب از قُبُل حرام است و این حکم در غیر قبل نیست، بلکه کلمه «بعینه» اصلاً ناظر به همین است که وطی در دبر جایز است.

مرحوم شیخ در رسائل در بیان حدیث «کل شیء حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه»

ص: ۱۲۴۸

می نویسد: وقتی کسی حرام را بشناسد آن را شناخته است ولی بعینه تعبیر می کنند به معنای اینکه فقط همین است حقیقتاً، و جایگزین ندارد، لیس الا.

گاهی عناوین بر غیر خودش هم توسّیماً و مجازاً منطبق می شود، در اینجا این طور نیست مثلاً گاهی در پشت نامه به مقامات می نویسند: «بشخصه مفتوح نمائید» و لو هر نامه که به کسی می نویسند معنایش این است که خودت نامه را باز کن ولی مقصود این است که خیال نشود بعضی ها که تنزیلاً در حکم او هستند می توانند آن را نگاه کنند، تأکید برای نفی است.

در حدیث هم کلمه «بعینه» به این معنا است که معنای توسّیعی اراده نشده، و همان معنای حقیقی قبل مراد است. خیال نکنید از باب مثال است و دبر را نیز شامل می شود، کالنص است که غیر قبل یعنی آنهایی که احیاناً هم ردیف آنان است چنین حکمی ندارد، کأن می خواهد دبر را نفی کند که این حکم را ندارد.

اما نقل دیگر که کلمه فرج تعبیر شده:

اگر کسی روایت را متعدد بداند که مسئله روشن است و بحثی ندارد چون روایت قبل، صریح است اما ما که می گوئیم: یکی از این دو حدیث، نقل به معنای دیگری است، آیا به کدام حدیث اخذ کنیم و آیا اصل عدم زیاده در کلمه بعینه جاری است؟

به نظر می رسد از آنجا که کلمه بعینه برای تأکید آمده و بدون آن هم معنا را می رساند؛ اسقاط کلمات تأکید امری متعارف است، اما اینکه این کلمه در اصل نباشد و برای دفع حرمت وطی در دبر زیاد شده باشد، امر متعارفی نیست.

به علامه در این نقل، سلمه بن خطاب قرار گرفته که نجاشی درباره او «ضعیف فی الحدیث» می گوید، گرچه اجلاً از او روایت کرده اند، و طبق تحقیق ما او را معتبر می دانیم و اگر نقل دیگری نبود به آن اخذ می کردیم، لکن با نقل دیگر - که کلمه بعینه دارد و روایت بسیار معتبری است که جای ان قلت ندارد - نمی تواند مقابله

کند، و معنای ضعف در حدیث هم که در کلام نجاشی آمده این است که ضبط او مثل دیگران مُتَقِن نیست و نقل دیگران بر او تقدم دارد.

در اخبار علاجیه هم اگر در نقلها چیزی مختلف شد می گویند: «اوْثَقَهُمَا فِي الْحَدِيثِ» را اخذ کن، نقلی که کلمه «الْقَبْلُ مِنْهَا بَعِينَهُ» دارد اوثق از نقل دیگر است، بنابراین چون در اینجا اصل عدم زیاده را جاری می دانیم و نقل غیر سلمه را بر او مقدم می داریم به «الْقَبْلُ مِنْهَا بَعِينَهُ» اخذ می کنیم.

نتیجه بحث

چون عمده مستند تحریم وطی در دُبر در حال حیض، دو روایت بود که بجهت تعلیق کنار گذاشتیم، به مقتضای روایت عبد الملک بن عمرو جایز و لکن احتیاط بسیار مؤکد استحبابی در اجتناب است.

جهت احتیاط در اجتناب:

اولاً هر چند مسئله خلافی است لکن در تمام فتاوی این احتیاط هست،

ثانیاً عموم آیه شریفه «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ» هم مقاربت هر دو موضع را می گیرد، و در اینگونه موارد لزوم احتیاط قوی است.

(د) دنبال مسئله تحقق نشوز با ممانعت زوجه از وطی در دبر (مسئله سوم عروه):

اشاره

پس از آن که وطی در دبر را جایز دانستیم آیا این از حقوق مرد است که حکم قبل را پیدا می کند و با عدم تمکین زوجه، نشوز محقق می شود یا خیر؟

اگر به روایت ابن ابی یعفور که در آن «اذا رضیت» بود اخذ کردیم، که عده ای هم به آن عمل کرده اند، مسئله منوط به رضایت زوجه می شود، و از حقوق زوج نیست و با عدم تمکین نشوز نمی آورد.

ولی اگر به جهت تعدّد در نقل و نپذیرفتن اصل عدم زیاده در حدیث، آن را کنار گذاشتیم، ممکن است به وجوهی تمسک شود که وطی در دبر را از حقوق شوهر

بدانیم که اگر زن امتناع کرد، ناشزه شود، لکن استدلال به هیچ کدام تمام نیست:

۱ – روایاتی که زن باید از شوهر اطاعت کند،

اشاره

به این بیان که: افعالی که ذاتاً جایز است و عصیان خالق نیست زیرا (لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق) زوجه باید در آن موارد از شوهرش اطاعت کند.

نقد استاد:

بعضی از این دسته روایات، ذاتاً به لحاظ اینکه در ردیف اوامر مستحبه آمده، اصلاً ظهور در وجوب ندارد. و بعضی دیگر اگر ظهوری هم داشته باشد، از آنجائی که می دانیم شوهر مانند خدا و پیامبر واجب الطاعه علی الاطلاق نیست به گونه ای که اگر مثلاً دستور به مباحی داد و یا امر به کار مستحبی نمود، بر زوجه اطاعتش واجب باشد، ناچار یا باید حمل بر استحباب اطاعت شود و یا مقتید به مواردی گردد که از حقوق مسلم شوهر محسوب شده، بطوری که اطاعت در آنها موجب بهشتی شدن زن و مخالفت در آنها باعث جهنمی شدن اوست.

بنابراین اثبات اینکه وطی در دُبر از حقوق شوهر است از نفس این دسته روایات ممکن نیست.

۲ – روایاتی که تعبیر می کند زن لُبعه مرد و برای ملاعبه او است.

اشاره

و نظر به اینکه مشتبهات افراد مختلف است، حاضر نبودن زوجه در هر چه مرد بخواهد – چه در فرج، چه تقبیل و چه جاهای دیگر – خلاف لُبعه بودن اوست.

و همین طور آیه شریفه که زن سکن و برای سکون و راحتی مرد است و ممکن است سکونت شخصی بدون تمکین زوجه در این مورد حاصل نشود.

نقد استاد:

اگر در این روایات ابتداءً فرموده بودند زن لُبعه مرد است و شما مجاز به ملاعبه هستید آن وقت جواز هر ملاعبه ای که خلاف شرع نباشد از اطلاق آن استفاده می شد، و لکن در مقام بیان مطالب دیگری همچون حفظ و حراست از زن و عدم آزار و اذیت او، و اینگونه فروع است، لذا نمی شود به اطلاق آن تمسک کرد و جواز تمتع علی وجه الاطلاق – حتی تمتعات غیر متعارف – را از آن

استفاده نمود.

و همین طور آیه شریف برای جهات دیگر - مثل شمردن نعم الهی - نازل شده و در مقام بیان تشریع اینکه زن سبب سکون مرد است، نمی باشد.

۳ - آیه شریفه: «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ...»

اشاره

بنابراین که حرث به معنای کشت و محصول باشد، یعنی تمتع از محصول شامل وطی در دُبر هم می شود.

نقد استاد:

گرچه به ندرت حرث به معنای شیء روئیده بکار می رود ولی معنای متعارف حرث یا مصدري است یا موضع الحرث یعنی زمینی که در آن حرث می شود، بنابراین آیه ناظر به توالد و تناسل است که بحث آن گذشت.

۴ - از روایت معمر بن خلاد استفاده می شود که اهل مدینه وطی در دبر را جایز دانسته

اشاره

و آن را از حقوق مرد شمرده و به آیه حرث استناد می کردند.

امام علیه السلام تنها صحت استناد به آیه را رد نمودند، بنابراین جواز و حق بودن آن مورد قبول حضرت بوده است.

نقد استاد:

گرچه حضرت در مقام ردّ صحت استناد به آیه هستند لکن با ردّ این مستند طبعاً حق بودن وطی در دبر، نیز ردّ می شود.

البته صحت استفاده حق برای شوهر از آیه مذکور جای انکار نیست، لکن چون آیه شریفه در مورد توالد و تناسل است فقط محل معتاد و متعارف که فرج باشد داخل حقوق زوج است.

و روایات دیگر هم که در آنها به آیات مربوط به قوم لوط تمسک شده تنها مبین جواز ذاتی است و حقّی را اثبات نمی کند.

نتیجه بحث:

دلیلی از آیات و روایات که وطی در دُبر را جزء حقوق زوج شمرده باشد، نداریم و به مقتضای اصل اوّل: «عدم جواز استفاده از مال و جان اشخاص بدون رضایت آنها» با عدم تمکین زوجه از وطی در دُبر نشود، حاصل نمی شود. «* و السلام*»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات گذشته پیرامون جواز یا عدم جواز وطی در دبر مرأه بحث گردید.

گروهی ادله اطاعت زوج بطور مطلق را دلیل بر جواز وطی بر دبر دانسته اند به نحوی که رضایت زوجه در آن شرط نیست. در این جلسه در ابتدا ادله اطاعت زوج مورد بررسی قرار می گیرد و عدم استفاده از این ادله برای اثبات حق بر شوهر در وطی در دبر اثبات می گردد. سپس مسئله ۴ باب طرح گردیده و ادله وجوب غسل برای وطی در دبر مرأه طرح می گردد و نهایتاً التقاء ختاین به عنوان حدّ ادخال در وجوب غسل مطرح شده و روایت معارض آن مورد تأمل و بررسی قرار می گیرد.

الف) بررسی روایات اطاعت:

اشاره

(۱)

روایات بسیاری در اطاعت زوجه از همسر خویش وارد گردیده است. پاره ای از این روایات شامل تعابیری است که در سیاق مستحبات ذکر شده است و پاره ای دیگر به طور کلی اشاره به لزوم اطاعت از زوج نموده از محدوده اطاعت، سخنی به میان نیامده است و روایاتی دیگر پیرامون عصیان زوج و حرمت سخط زوج مطالبی بیان شده است که ذیلاً به روایات اشاره می گردد:

(۱)

دسته اول: روایات اطاعت زوج که در سیاق مستحب ذکر شده است

مانند:

ص: ۱۲۵۳

(۱) جعفر بن احمد القمی فی کتاب الغایات عن رسول الله (صلی الله علیه و آله) أنه قال: أ لا أخبرکم بشرّ نساء کم؟ قالوا: بلی یا رسول الله. قال: انّ من شرّ نساء کم العقیم الحقود التي لا تتورّع عن قبیح، المتبرّجه اذا غاب عنها زوجها، الحصان مع بعلها التي لا تسمع قوله، و لا تطیع امره....(۱)

(۲).... عن ابی حمزه قال: سمعت جابر بن عبد الله يقول: کنا عند النبی صلی الله علیه و آله فقال: ان خیر نساء کم الولود الودود العفیفه العزیزه فی أهلها، الذلیله مع بعلها، المتبرّجه مع زوجها، الحصان علی غیره، التي تسمع قوله و تطیع امره....(۲)

(۳) قال رسول الله صلی الله علیه و آله: الا أخبرکم بشرار نساءکم (قالوا بلی یا رسول الله فأخبرنا قال من شرّ نساء کم) الذلیله فی أهلها العزیزه مع بعلها العقیم الحقود التي لا تتورّع من قبیح المتبرّجه اذا غاب عنها بعلها الحصان معه اذا حضر لا تسمع قوله و لا تطیع امره....(۳)

(۴) عن ابی حمزه قال: سمعت جابر الانصاری یحدث قال: کنا جلوساً مع رسول الله (صلی الله علیه و آله) فذكرنا النساء و فضل بعضهن علی بعض فقال رسول الله (صلی الله علیه و آله) أ لا أخبرکم بخیر نساء کم.. التي تسمع قوله و تطیع امره... ثم قال (صلی الله علیه و آله) أ لا أخبرکم بشرّ نساء کم...

التي لا تسمع قوله و لا تطیع امره....(۴)

(۵) مکارم الاخلاق عن النبی صلی الله علیه و آله قال: حق الرجل علی المرأة اناره السراج و اصلاح الطعام و أن تستقبله عند باب بیتها فترحب به و أن تقدّم الیه الطشت و المندیل و أن توضّأه و أن لا تمنعه نفسها الاّ من علّه(۵)

(۶) فی روايه یونس... سعیده سعیده امرأه تکرّم زوجها و لا تؤذیه و تطیعه فی جمیع احواله(۶)

دسته دوم: روایات اطاعت زوج که در سیاق واجبات است

اشاره

ولی از نظر انواع تمتع

ص: ۱۲۵۴

- ۱- (۱) جامع احادیث الشیعه ۲۰: ۴۳/ ۱۴۶.
- ۲- (۲) جامع احادیث الشیعه ۲۰: ۳۶/ ۱۲۶.
- ۳- (۳) جامع احادیث الشیعه ۲۰: ۳۶/ ۱۲۷.
- ۴- (۴) جامع احادیث الشیعه ۲۰: ۳۷ / ذیل ۱۲۷.
- ۵- (۵) جامع احادیث الشیعه ۲۰: ۲۳۴/ ۷۴۷.
- ۶- (۶) جامع احادیث الشیعه ۲۰: ۲۲۶ / ذیل ۷۲۴.

(۱) ابی الصباح الكنانی عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: اذا صلت المرأة خمساً و صامت شهراً (و حجت بیت ربّها) و أطاعت زوجها و عرفت حق علیّ علیه السلام فلتدخل من أى ابواب الجنّة شاءت (۱).

(۲) الدعائم عن رسول الله (صلی الله علیه و آله) أنه قال: اذا عرفت المرأة ربّها و آمنت به و برسوله و عرفت فضل اهل بیت نبیّها و صلت خمساً و صامت شهر رمضان و أحصنت فرجها و أطاعت زوجها دخلت من أى ابواب الجنّة شاءت (۲).

(۳) المولى سعيد المزیدى فى كتاب تحفه الاخوان عن النبى صلی الله علیه و آله قال: كل امراهٍ صالحه عبت ربّها و أدت فرضها و أطاعت زوجها دخلت الجنّة (۳).

(۴) عن ابن عبّاس عن رسول الله صلی الله علیه و آله أنه قال: فأیما امراهٍ صلت فى اليوم و اللیله خمس صلوات و صامت شهر رمضان و حجت بیت الله الحرام و زکّت مالها و أطاعت زوجها و والت علیاً بعدی دخلت الجنّة (۴).

نتیجه:

روایات فوق دالّ بر این نیست که اطاعت زوج به هر شکل و به هر کیفیت و در هر حال و در هر زمان واجب است چرا که مسلم است مواردی از اشکال اطاعت واجب نیست. شوهر مثل خدا و پیغمبر نیست که مثلاً بگوید شما فلان مستحب یا فلان مباح را بجا آور، اطاعتش لازم باشد بلکه از اول که القاء می شود مضیق فهمیده می شود آنچه که ثابت است لزوم اطاعت در حقوق شوهر است و مراد از روایات اطاعت زوجه از همسر خویش در حقوق واجب بوده و اطلاقی از این جهت که انواع تمتع و زمانهای تمتع و حالات تمتع را شامل می گردد، ندارد. بلکه نسبت به اموری که شوهر بر همسر خود حق دارد، اطاعت همسر لازم است. به عبارت دیگر آنچه مسلم است این است که اطلاق این روایت مراد نیست و مضیق اراده شده

ص: ۱۲۵۵

۱- (۱) جامع احادیث الشیعه ۲۰: ۷۰۶/۲۲۱.

۲- (۲) جامع احادیث الشیعه ۲۰: ۷۰۷/۲۲۲.

۳- (۳) جامع احادیث الشیعه ۲۰: ۷۰۸/۲۲۲.

۴- (۴) جامع احادیث الشیعه ۲۰: ۷۲۳/۲۲۵.

است، خوب این روایت مقید به چه قیدی است؟ آیا در مطلق استمتاعِ جایز، اطاعت لازم است یا در خصوص حقوق واجب شوهراً اطاعت لازم است؟ دلیلی نداریم که مربوط به مطلق استمتاع باشد بلکه به تناسب حکم و موضوع معنای دوم استفاده می شود.

دسته سوم: روایات لزوم اطاعت زوج حتی در شرائط سخت

مانند:

(۱) محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله ما حق الزوج على المرأة؟ فقال لها: تطيعه ولا تعصيه ولا تصدق من بيته الا باذنه ولا تصوم تطوعاً الا باذنه ولا تمنعه نفسها وان كانت على ظهر قتب... (۱).

(۲) الدعائم عن رسول الله صلى الله عليه وآله ان امرأة سألته فقالت: يا رسول الله ما حق الزوج على زوجته؟ فقال: أن لا تصدق من بيته الا باذنه ولا تمنعه نفسها وان كانت على ظهر قتب... (۲).

- کتاب دعائم چون کتاب فتوائی است عبارت تطيعه و لا تعصيه را ذکر نکرده است.

چون اطاعت را به طور مطلق واجب نمی دانسته است.

(۳) عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أتت امرأة الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت: ما حق الزوج على المرأة؟ فقال: ان تجيبه الى حاجته وان كانت على قتب... (۳).

- روایت مزبور نیز در بیان وجوب انواع تمتعات از جهت کیفیت، کمیت، زمان و...

نمی باشد؛ بلکه مراد تأکید این نکته است که حقوق واجب زوج اختصاص به شرائط خاصی نداشته و در شرائط سخت نیز انجام حقوق و حوائج زوج واجب است.

ص: ۱۲۵۶

۱- (۱) جامع احادیث الشیعه ۲۰/۲۲۱۰ / رقم ۷۰۳.

۲- (۲) جامع احادیث الشیعه ۲۰/۲۲۱: ۷۰۴.

۳- (۳) جامع احادیث الشیعه ۲۰/۲۲۱: ۷۰۵.

به عبارت دیگر: این روایات در مقام بیان از نظر الغاء شرائط اطاعت است می گوید اموری که اطاعت آن در شرائط عادی بر زوجه لازم است، اگر شرائط سخت هم بود، اطاعت او لازم است؛ اما اینکه در شرائط عادی اطاعت چه اموری لازم است، ناظر نیست و از این جهت اطلاق ندارد.

دسته چهارم: روایاتی که زنان عاصیه و غیر مطیع مذمت گردیده اند.

(۱) القُطْبُ الرَاوُنْدِيُّ فِي لَبِّ اللَّبَابِ: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله اربعة امراء تخون زوجها في ماله أو في نفسها و النائح و العاصيه لزوجها و العاق(۱).

(۲) عن عبد الله بن سنان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: شرار نساءكم المعقره، الدنسه، اللجوجه، العاصيه، الذليله في قومها...(۲).

- عصیان در این روایات مسلماً عصیان در تمام اوامر نمی باشد؛ بلکه مراد از عصیان عدم رعایت حقوق زوجه می باشد.

دسته پنجم: روایات حرمت سخط زوج بر زنان

در روایات متعددی بر زنان سخط زوج حرام دانسته شده است(۳).

مسلم است سخط زوج به طور مطلق حرام نیست پس یا باید بگوئیم مراد مواردی است که به جهت عدم رعایت حقوق موجب سخط زوج گردیده است و ممکن است اینگونه روایات را از آداب و سنن دانسته و سخط زوج را مطلقاً مکروه بدانیم.

در مقابل این روایت در روایت جاسورانی نقل گردیده «و لا تبيت ليلة و هو عليها ساخط قال و ان كان ظالماً. قال: نعم(۴)».

این روایت از جهت سند توثیق نشده است و مضمون ظاهری آن نیز مسلم البطلان است و باید تأویل شود. بعلاوه در مقابل آن روایت سعد بن ابی عمر

ص: ۱۲۵۷

۱- (۱) جامع أحاديث الشيعة ۲۴۳:۲۰ / ذیل رقم ۷۵۹.

۲- (۲) جامع أحاديث الشيعة ۱۵۱/۴۴:۲۰.

۳- (۳) روایات باب ۳۷، جامع أحاديث الشيعة ۲۳۵:۲۰.

۴- (۴) جامع أحاديث الشيعة ۲۲۱:۲۰ / رقم ۷۰۵.

جلباب قرار داشته که نقل می کند: قال أبو عبد الله (عليه السلام): إيماء امرأه باتت و زوجها عليها ساخط في حقِّ لم تقبل منها صلاه حتى يرخي عنها(۱).

- در هر حال از روایات سخط زوج نمی توان لزوم اطاعت از زوج در هر کیفیت و هر نوع را استفاده کرد.

جمع بندی:

از مجموع روایات متعددی که ذکر گردید، معلوم می شود روایات اطاعت زوج در مقام ذکر جواز انواع مباشرت (حتی وطی در دبر) نبوده و مضمون تمام آن ها این است که اطاعت از زوج در حقوق واجب مورد تأکید می باشد و در سائر حقوق نیز از آداب و سنن است.

ب) بررسی مسئله ۴:

۱) طرح مسئله و ترجمه آن

«الوطء في دبر المرأة كالوطء في قبلها في وجوب الغسل و العده و استقرار المهر و بطلان الصوم و ثبوت حد الزنا اذا كانت اجنبية و ثبوت مهر المثل اذا وطأها شبهة و كون المناط فيه دخول الحشفه أو مقدارها و في حرمه البنت و الأم و غير ذلك من احكام المصاهرة المعلقة على الدخول...».

ترجمه: وطی در دبر زن مانند وطی در قبل وی می باشد در آثاری مانند وجوب غسل، وجوب عده، استقرار مهر، باطل شدن روزه، ثابت شدن حد زنا اگر زن اجنبیه باشد، ثابت شدن مهر المثل هنگام وطی به شبهه، بودن مناط دخول حشفه یا مقدار حشفه و حرام شدن دختر و مادر مدخوله و سایر احکام مصاهره ای که مشروط بر دخول است.

۲) حاشیه مرحوم آقای بروجردی قدس سره الشریف

مرحوم آقای بروجردی(۲) در حاشیه این مسئله مرقوم داشته اند که عنوان باب

ص: ۱۲۵۸

۱- (۱) جامع احادیث الشیعه ۲۰: ۲۳۵ / رقم ۷۵۰. (این روایت نیز از جهت سند قابل بحث می باشد)

۲- (۲) مرحوم آقای بروجردی با دقت و پختگی فراوانی که داشته اند این اشتباه و غفلت را مرتکب شده اند و گروهی از بزرگان نیز از ایشان تبعیت نمودند، خداوند بزرگان را به اشتباهات روشن و بین مبتلا می کند تا مرز

«احکام الدخول علی الزوجه» می باشد و در این مسئله می فرمایند: «و فی حرمة البنت و الام...» و دخول به زوجه را شرط حرمت بنت الزوجه و ام الزوجه دانسته اند درحالی که این حکم نسبت به بنت الزوجه بنا بر ادله قطعی مانند آیه «رَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوا» (۱) صحیح می باشد ولی ام الزوجه - چه مدخوله باشد و چه مدخوله نباشد - بر اساس صریح قرآن (أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ) (۲) حرام ابدی است و اصولاً طرح این مسئله که دخول قبلاً و دبراً حکم واحد را دارد، صحیح نیست چرا که دخول هیچ نقشی در حرمت ندارد.

۳) پاسخ استاد مدّ ظلّه به اشکال مرحوم آقای بروجردی «ره»

اولاً: با دقت در موضوعاتی که در مسائل این باب طرح گردیده است، مشخص است که با وجود این که موضوع باب «احکام الدخول علی الزوجه» عنوان گردیده است ولی استطراداً مرحوم سید موضوع را اوسع فرض کرده و مثالها را نیز عام تر از موضوع بیان نموده است. مثلاً- عنوان این مسئله را «الوطی فی دبر المرأة» قرار داده است و نفرموده الوطی فی دبر الزوجه و مثالهای «ثبوت حد الزنا اذا كانت اجنبیه»، «ثبوت مهر المثل اذا وطئها شبهه» نیز خود شاهد بر عام بودن موضوع مسئله باشد. و در چنین مواردی شرط حرمت بنت مدخوله و ام مدخوله دخول است و حرمت مادر مزنی بها و مادر مملوکه و مادر محله متوقف بر دخول است (۲) و در نتیجه این بحث مطرح می گردد که آیا دخولی که به عنوان شرط قرار گرفته است اعم از دخول قبلی و دبری است یا فقط دخول قبلی می باشد.

ص: ۱۲۵۹

۱- (۱) سورة نساء آیه ۲۳

۲- (۳) بنظر می رسد تحلیل نیز دارای چنین حکمی باشد بدین معنی که اگر کسی امه خود را برای دیگری تحلیل کند، فقط در صورتی که نفر دوم امه را وطی کند بنت و ام مدخوله بر وی حرام می گردد.

ثانیاً: عنوان «احکام الدخول علی الزوجه» عنوانی است که اشتباهاً در نسخ چاپی درج گردیده و منشأ اشتباه بزرگان شده است ولی با مراجعه به نسخه اصل عروه الوثقی مشخص می گردد، این عنوان وجود نداشته و از زیادات دیگران می باشد.

(ج) ادله وجوب غسل با وطی در دبر مرأه:

(۱) ادله مرحوم آقای خوئی (ره) بر وجوب غسل

مرحوم آقای خوئی (ره)، در کتاب طهارت برای وجوب غسل با وطی در دبر مرأه بعد از آن که روایاتی را که در خصوص غسل در وطی در دبر وارد شده، متعارض دانسته می فرمایند: «اکثرها فی کلا الجانبین ضعیف لضعف اسنادها مضافاً الی ضعف الدلاله فی بعضها» و سپس هر دو دسته روایات را نقل کرده مناقشه می کنند و در پایان می فرمایند «فالاخبار المستدل بها علی وجوب الاغتسال بالوطی فی دبر المرأه من غیر انزال کالاجماع المستدل بها علی عدم وجوبه ضعیفه السند او الدلاله کما أن الاجماع المدعی فی المسأله غیر قابل للاعتماد علیه لانه من الاجماع المنقول و لا اعتبار به»، و در پایان به ۲ دلیل تمسک جسته اند:

دلیل اول: اطلاق آیه «أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً» و فرموده اند لمس با وطی در قبل و وطی در دبر صدق می کند.

دلیل دوم: اطلاق روایات مانند روایت دال بر اینکه اتیان زوجه موجب بطلان صوم است و اتیان اعم از قبل و دبر است. ولی اتیان سبب مستقل ابطال نیست بلکه چون وقاع سبب جنابت می شود روزه را باطل می کند پس اتیان - قبلاً و دبراً - سبب جنابت و وجوب غسل می شود.

(۲) پاسخ استاد مدّ ظلّه به ادله مرحوم آقای خوئی ره

استدلالات مطرح شده تام بنظر نمی رسد چرا که

اولاً: استدلال به آیه «لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ» صحیح نیست چرا که مسلماً از لمس معنی حقیقی و وسیع خود اراده نشده است و استعمال لمس در آیه استعمال کنائی است

و لمس کنایه از مواقعه است البته ممکن است «لَا مَسِيَّتُمْ النِّسَاءَ» کنایه از مواقعه در قبل باشد و امکان دارد مطلق مواقعه اعم از قبل و دبر اراده شده باشد و آیه در یکی از دو معنی کنایه ذکر شده، ظهور مشخصی ندارد.

ثانیاً: استدلال به روایتی که ابطال صوم را در دبر دارد بر ابطال غسل صحیح نیست چرا که ملازمه ای بین ابطال صوم و ابطال غسل وجود ندارد.

در باره این مطلب که می فرمایند ابطال صوم به جهت آنست که اتیان موجب جنابت و ثبوت غسل می شود، ان شاء الله در جلسات آینده (۱) به طور مفصل در آن باره بحث خواهیم کرد.

(۳) ادله استاد مدّ ظلّه در وجوب غسل هنگام وطی در دبر

اشاره

روایات متعدد صحیح السندی وجود دارد که می توان به اطلاق آنها برای وجوب غسل استدلال نمود:

* صحیح محمد بن مسلم:

این روایت در تهذیبین دارای چنین سندی است:

أخبرني الشيخ إيداه الله تعالى عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن محمد بن يعقوب. در کافی نیز دارای این سند است:

«محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام (۲) قال: سألته: متى يجب الغسل على الرجل والمرأة؟ فقال: إذا أدخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم وفي لفظ آخر: إذا غيبت الحشفه فقد وجب الغسل والمهر والرجم».

- همانگونه که ملاحظه می شود در روایات، ادخال را موجب غسل دانسته است و

ص: ۱۲۶۱

۱- (۱) در جلسه ۱۴۱ و ۱۴۳ بحث خواهد شد.

۲- (۲) مراد از محمد بن يحيى، محمد بن عطّار و محمد بن الحسين، محمد بن الحسين بن ابی الخطاب است و در نتیجه سند روایت صحیح می باشد و جای شبهه در آن نیست. وسائل الشیعه: کتاب الطهاره، باب ۶ ابواب الجنابه، حدیث اول، ج ۱۸۲/۲ چاپ آل البيت.

کلمهٔ ادخال اعم از دخول قبل و دبر می باشد و علما نیز در موارد دیگر به آن استدلال کرده و ادخال را اعم دانسته اند.

– موثقهٔ محمد بن مسلم

علی بن حسن بن فضال عن علی بن اسباط عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن الرجل و المرأة متى يجب الغسل علیهما؟ قال: اذا ادخله وجب الغسل و المهر و الرجم (۱).

– علی بن حسن بن فضال فطحی ثقة است و علی بن اسباط نیز ثقة است و محتمل است فطحی باشد بنابراین روایت موثقه است.

– استدلال به این روایت مانند روایت قبل است و بنظر می رسد این دو روایت واحد باشد.

– صحیحهٔ بز نطی

کتاب السرائر نقلاً من نوادر احمد بن محمد بن ابی نصر بز نطی قال: سألت الرضا علیه السلام: ما یوجب الغسل علی الرجل و المرأة؟ قال: اذا أولجه وجب الغسل و المهر و الرجم (۲).

سند روایت:

طریق ابن ادریس به کتاب نوادر تفصیلاً مشخص نیست ولی اگر در اجازات علما ملا حظّه شود ابن ادریس در اکثر طرق اجازات وجود دارد چرا که ابن ادریس نوادهٔ شیخ طوسی است و به کتب اصلی شیخ طوسی دسترسی داشته و طرق ما به شیخ طوسی بیشتر از راه ابن ادریس است و شیخ طوسی نیز طریق صحیح به کتب دارد و همچنین بسیاری از نسخ خطی معتبر (دعا، رجال، حدیث) به نسخهٔ ابن ادریس منتهی می شود و مثلاً همهٔ نسخ معتبر قرب الاسناد به نسخهٔ او می رسد.

ص: ۱۲۶۲

-
- ۱- (۱) وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب ۵۴ باب المهور، حدیث نهم، ج ۳۲۰/۲۱، چاپ آل البیت.
 - ۲- (۲) وسائل الشیعه، کتاب الطهاره باب ۶، ابواب الجنابه، حدیث هشتم، ج ۱۸۵/۲، چاپ آل البیت.

– بررسی متن روایت:

در روایت ایلاج تعبیر کرده و تعبیری مانند ایلاج، ایقاب، ادخال، قبل و دبر را شامل می شود.

– صحیحۀ داود بن سرحان

«عده من اصحابنا أن سهل بن زياد و علي بن ابراهيم عن أبيه جميعاً عن ابن أبي نصر عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا أولجه فقد وجب الغسل و الجلد و الرجم و وجب المهر(۱)».

– این روایت صحیح است و دلالت آن مانند روایت قبلی روشن می باشد.

– صحیحۀ عبد الله بن سنان

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: ... قيل له: فان كان واقعها في الفرج و لم ينزل؟ فقال: اذا ادخله وجب الغسل و المهر و العده(۲)».

– این روایت صحیح است و استدلال به این روایت متوقف بر این است که کلمۀ فرج اعم از قبل و دبر باشد. پاره ای از علما مانند ابن ادریس فرج را بر اعم از دبر و قبل حمل کرده اند. از کلام مرحوم آقای خوئی ره در روایاتی که مورد بحث است که آیا در حال حیض وطی در دبر جائز است یا خیر؟ و همچنین در کتاب الطهاره در این بحث که آیا وطی در دبر موجب غسل می شود؟ بدست می آید که ایشان به این نظر تمایل دارند که اطلاق فرج، اعم از قبل و دبر است.

در هر صورت استدلال به این روایت متوقف بر چنین معنی عامی از فرج است.

خلاصه:

روایات متعددی وجود دارد که موضوع غسل، دخول، ایلاج و مانند آن قرار گرفته و اکثر آنها صحاح و موثقاتند و از مجموع روایات بر می آید وطی در دبر مرأه

ص: ۱۲۶۳

۱- (۱) وسائل الشیعه، کتاب النکاح باب ۵۴ ابواب المهور، حدیث پنجم، ج ۳۲۰/۲۱، چاپ آل البیت.

۲- (۲) وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب ۵۴ ابواب المهور، حدیث اول، ج ۳۱۹/۲۱، چاپ آل البیت.

۴) لزوم التقاء ختائین در وجوب غسل

اشاره

اگر روایات خاصی برای تحدید مقدار دخول وارد نشده بود به صرف ادخال، حکم به وجوب غسل می شد ولی روایاتی وجود دارد که در آن غسل مشروط به التقاء ختائین و غیوبه حشفه کرده است مانند:

«صحيحه محمد بن اسماعيل بن بزيق قال سألت الرضا عليه السلام: عن الرجل يجامع المرأة قريباً من الفرج فلا ينزلان متى يجب الغسل؟ فقال: اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل.

فقلت: التقاء الختانان هو غيوبه الحشفه قال: نعم (۱)».

روایت معارض:

در مقابل این روایات، روایت محمد بن عذافر معارضه می نماید.

نوادر: محمد بن علی بن محبوب عن محمد بن عبد الحميد عن محمد بن عمر بن يزيد عن محمد بن عذافر قال: سألت ابا عبد الله (عليه السلام) متى يجب على الرجل والمرأة الغسل؟ فقال: يجب الغسل حين يدخله و اذا التقى الختانان فيغسلان فرجهما (۲).

بررسی روایت معارض

اولاً: این روایت چون در سندش محمد بن عمر بن يزيد هست از نظر سندی تمام نیست تا بتواند معارضه کند. ثانیاً: با روایات التقاء ختائین قابل جمع است.

جمع دو روایت: مرحوم آقای خوئی (ره) معارضه را به این شکل حل نموده اند که روایت دوم دال بر عدم وجوب غسل است چه التقاء ختائین داخلی باشد و چه خارجی و روایت اول مقید به التقاء داخلی است چرا که التقاء به غیوبت حشفه شده است و بنابراین روایت اول موجب تقیید روایت دوم می گردد هر چند روایت دوم از جهت سند مورد اشکال و ضعیف است.

نظر استاد: بنظر استاد مدّ ظلّه این اطلاق و تقیید فرضی که تصور آن به ذهن افراد

ص: ۱۲۶۴

نمی آید، خلاف متعارف است و حمل روایت دوم بر التقاء خارجی معنای بسیار دور از ذهنی است که در حکم طرح روایت است.

اصل روایت محمد بن عذافر از مستطرفات سرائر نقل گردیده است و در نسخه بسیار معتبری که از این کتاب در دسترس است (۱) عبارت بدین صورت نقل شده است: «تغسل فروجها» یعنی همه خلل و فرجشان را بشویند و احتمالاً کنایه از غسل باشد. در واقع اول، اصل وجوب غسل را بیان می کند و بعد حدّ سبب غسل را بیان می کند که اگر التقاء ختائین شد غسل واجب است و بنابراین هر دو روایت حکم به وجوب غسل کرده اند.

ثالثاً: اگر روایت محمد عذافر صحیح السند بود و جمع عرفی هم نداشت در معارضه، با روایات کثیره ای که شبیه به متواتر است باید کنار گذاشته شود (۲).

ادامه بررسی مسئله ۴ را به جلسه آینده موکول می کنیم. «* و السلام*»

ص: ۱۲۶۵

۱- (۱) نسخه ای 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 ه. ق) می باشد. این نسخه دقیق با نسخه اصل مقابل گردیده است و استاد مد ظله نسخه سرائر خود را با این نسخه به دقت مقابله کرده اند.

۲- (۲) استاد (مد ظله) به برخی از مطلقات دیگر در جلسات آینده اشاره کرده اند.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه گذشته در دلالت آیه شریفه «أَوْ لَمْ تُنْمَسَّ» بر وجوب غسل در وطی در دُبر مناقشه کرده، و عرض کردیم چون معنای آیه کنائی است، ظهور آن در اطلاق قوی نیست. و در روایت مبطل صوم عرض کردیم: اگر بخواهد دلیل بر ثبوت غسل باشد باید اثبات ملازمه بین موجب غسل و بطلان صوم شود، و این ملازمه ثابت نیست. و لکن روایات متعدّد صحیح السند داریم که به اطلاق آنها تمسک می شود، چند روایت نقل و بررسی شد. در این جلسه بعد از نقل کلام مرحوم حکیم ره و آقای خوئی ره و مناقشه در آنها، به بررسی دیگر روایات می پردازیم.

الف) ادله فقهاء سابقین بر وجوب غسل در وطی در دُبر:

این بحث از قدیم معنون بوده است، استدلال سابقین بر حصول جنابت و وجوب غسل به سبب وطی در هر یک از مخرجین، عمدتاً بر دو دلیل استوار بوده است:

۱ - اطلاق «أَوْ لَمْ تُنْمَسَّ» (۱)

۲ - روایاتی مثل صحیح محمد بن مسلم که در جلسه گذشته، خواندیم.

صاحب جواهر به تفصیل بحث کرده ولی جای تعجب است که مرحوم حاج آقا رضا ره و مرحوم آقای حکیم ره اصلاً ادله قدماء را عنوان نکرده اند، با اینکه ابن

ص: ۱۲۶۶

ادریس، علامه، محقق، صاحب جواهر و امثال اینها که همه از معاریف علماء بوده اند به دو دلیل مذکور استناد و استدلال کرده اند، و بسیار مناسب بود که ادله آنها نقل و مورد نقد و بررسی قرار می گرفت.

(ب) نقل فرمایش مرحوم آقای حکیم ره در استدلال بر وجوب غسل:

(۱) دلیل اجماع

ایشان می فرمایند: یکی از ادله بر حصول جنابت با ادخال حشفه در دُبر «اجماع بین المسلمین» است که از سید مرتضی و حلی نقل شده است. و می فرمایند: اگر چه بعضی در اجماع مناقشه کرده اند، لکن این مخالفتها مانع از حصول اطمینان ما به مطابقت این حکم با واقع نیست بخصوص که مخالفی به طور قطعی ثابت نشده است (۱).

(۲) نقد استاد – مدّ ظله –

اشاره

بیشتر موارد ذیل را خود مرحوم حکیم متذکر شده اند:

* ظاهر صدوق در کتاب فتوایش «فقیه» که روایات نافی غسل را نقل کرده و احادیث مثبت وجوب غسل را در حالی که این روایات در دسترس بوده، نیاورده است.

* شیخ طوسی در استبصار، ضمن بحث در این مورد، حکم به عدم وجوب نموده و روایت مثبت را در استبصار جواب داده است. در استبصار بعد از نقل مرسله حفص بن سوجه می نویسد:

«فلا ینافی الاخبار الادله، لأنّ هذا الخبر مرسل مقطوع مع أنّه خبر واحد، و ما هذا حکمه لا یعارض به الاخبار المسنده، علی أنّه یمکن أن یکون ورد مورد التقیه، لانه موافق لمذاهب بعض العامه، ولأنّ الذمه بریئه من وجوب الغسل، فلا یعلق علیها وجوب الغسل الا بدلیل

ص: ۱۲۶۷

و شیخ در تهذیب (۱) فقط روایات نافی غسل را آورده و اشاره ای به روایت مثبتة غسل نکرده است.

* همچنین در خلاف، قائل به عدم وجوب شده می نویسد: اصحاب در این مسئله دو روایت دارند، و ما اختلاف آنها را در کتاب اخبار (یعنی استبصار) جواب داده ایم. آنگاه بر اساس مرسله بودن خبر حفص بن سوقه و احتمال صدور آن از روی تقیه - که در استبصار به آن اشاره کرده - روایات عدم وجوب را ترجیح می دهد.

* ظاهر عبارت نهاییه نیز عدم وجوب غسل است. شیخ در نهاییه: «فان جامع امرأته فیما دون الفرج و أنزل وجب علیه الغسل، و لا یجب علیها ذلک، فان لم یُنزل فلیس علیه ایضاً الغسل (۲)».

* سلار عبارتی دارد که ظاهرش عدم وجوب غسل است.

* قطب راوندی در فقه القرآن قائل به عدم وجوب شده می نویسد: «الجنبه تحصل بشیئین: اما بانزال الماء... أو بالتقاء الختانی و حدّه غیوبه الحشفه فی القبل انزل او لم یُنزل.» آنگاه عبارتی از مخالف خود نقل می کند و می نویسد:

«و قال ابو مسلم ابن مهران یلزم الرجل حکم الجنبه من امور؛ منها أن یجامع فی قبل أو دُبر (۳)».

کسانی هم که التقاء ختانی تعبیر کرده اند، با توجه به اینکه ختان، مخصوص قبل است، استفاده می شود که قائل به عدم وجوب هستند.

عده ای نیز در مسئله تردید دارند. مثل مرحوم شیخ در باب طهارت از کتاب مبسوط، و کیدری در اصباح، علامه در منتهی، صاحب مدارک و کشف الرموز.

عده ای التقاء ختانی تعبیر کرده اند که مخصوص قبل زن است و شامل دبر

ص: ۱۲۶۸

۱- (۱) تهذیب ج ۱، ص ۱۲۵.

۲- (۲) ینایع الفقهیه ج ۱، ص ۲۰۴.

۳- (۳) ینایع: ج ۱، ص ۳۳۶.

نمی شود.

بعضی هم مسئله را با تعبیر فرج مطرح کرده اند که یک نحو اجمال دارد که آیا دبر را شامل می شود یا خیر؟

* شمول یا عدم شمول فرج نسبت به قبل و دبر

مرحوم شیخ در بسیاری موارد، فرج را در خصوص قبل، و در مقابل دبر اطلاق کرده است. گرچه گاهی هم از فرج معنای اعم اراده می شود و در تفسیر طبری نیز ذیل آیه «حرث» نقل می کند عده ای فرج را در خصوص قبل و گروهی اعم می دانند.

لکن به نظر ما همانطور که در کلمات سابقین آمده، فرج علی الاطلاق خصوص قبل است مگر اینکه تصریح کرده یا قرینه ای بر خلاف بیاورند.

***بررسی اجماع سید مرتضی به وجوب غسل در وطی در دبر:**

ایشان می نویسند: خلافتی بین مسلمین در این نیست و ضرورت دین رسول (صلی الله علیه و آله) است که فرقی بین مخرجین در وجوب غسل نیست و در کتب اصحاب غیر از این ندیدم و از معاصرین خود با حدود شصت سال سابقه افتاء، جز این نشنیدم.

آنگاه می فرماید: اخیراً به من رسیده که بعضی از شیعه امامیه به اعتماد اصل عدم وجوب، فتوا داده اند که وطی در دبر موجب غسل نیست (۱).

شیخ طوسی - از معاصرین سید مرتضی - در حائریات می نویسد: بعضی از اصحاب ما غسل را واجب نمی دانند.

آیا بر چه اساسی با بودن مخالف، سید مرتضی ره به این محکمی دعوای اجماع کرده است ؟

به نظر می رسد منشأ این اجماع این بوده است که در کلمات قوم تعبیر شده که جماع در فرج، غسل می آورد و ایشان هم فرج را اعم از قبل و دبر می دانسته و نتیجه گرفته است که همه قائل به وجوب غسل هستند.

ص: ۱۲۶۹

و بطور کلی می توان گفت: منشأ اجماعات سید این است که مسئله ای را که با قاعده ای متفق علیها، مطابق می دیده، به لحاظ اینکه آن قاعده مسلّم و اتفاقی است، مصداق و صغرای آن نیز اجماعی خواهد بود و بر این اساس مسئله را اجماعی فرض کرده است.

۳) دلیل دیگر آقای حکیم ره؛ روایت حفص بن سوقه

اشاره

متن روایت: محمد بن الحسن، باسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن حفص بن سوقه، عن خبره قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي أهله من خلفها؟ قال هو أحد المأتين، فيه الغسل (۱).

مرحوم حکیم ره از این روایت به صحیحه تعبیر کرده و می فرمایند: با اینکه روایت ارسال دارد ولی در مراسیل ابن ابی عمیر قدحی نیست و به آن عمل می شود و حکم مسند را دارد. البته در آخر فتأمل دارند.

*نقد استاد - مدّ ظلّه -

اعتماد به مراسیل ابن ابی عمیر به استناد یکی از سه کلام زیر ممکن است:

۱ - فرمایش نجاشی درباره ابن ابی عمیر که: اصحابنا یسکنون الی مراسیله (۲)

۲ - کلام شیخ طوسی در عُدّه: سَوّت الطائفة بین ما رواه محمد بن ابی عمیر و صفوان بن یحیی و احمد بن محمد ابی نصر و غیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنّهم لا یروون و لا یرسلون الاّ ممّن یوثق به و بین ما یسنده غیرهم و لذلك عملوا بمراسیلهم انما انفردوا عن روايه غیرهم (۳)

۳ - عبارت کشی پیرامون اصحاب اجماع که حدود بیست نفرند و یکی از آنها ابن ابی عمیر است: اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عن هؤلاء....

* نظر به اینکه روایت مورد بحث، مرسله حفص است، نه مرسله ابن ابی عمیر،

ص: ۱۲۷۰

۱- (۱) وسائل، ج ۲، ص ۲۰۰، باب ۱۲ از ابواب جنابه.

۲- (۲) ترجمه محمد بن ابی عمیر در نجاشی، رقم ۸۸۷.

۳- (۳) عده الاصول، ج ۱، ص ۳۸۶.

زیرا ابن ابی عمیر از حفص روایت می کند و حفص عمن خبره نقل می کند و احتمالاً وجه تأمل آقای حکیم ناظر به همین معناست. و ایشان هم نظر به مراسیل ابن ابی عمیر دارند نه عبارت کشی و اصحاب اجماع. بنابراین، روایت با عبارت مرحوم شیخ و نجاشی قابل تصحیح نیست.

بله، اگر روایات اصحاب اجماع را معتبر بدانیم، بدین معنا که اگر طریق صحیح به اصحاب اجماع داشته باشیم، بدون ملاحظه ما بعد آن، روایت را معتبر بدانیم در این صورت این روایت هم معتبر می شود.

***نظر استاد - مدّ ظلّه - در باره اصحاب اجماع**

عبارت کشی مورد بحث و معرکه آراست، و آنچه مختار ما و عده ای از آقایان است این است که: عبارت در مقام توثیق خود این بیست نفر از اصحاب اجماع است و کار به اعتبار و تصحیح روایت یا مشایخ آنها ندارد. که بحث آن مفصل است و ما فعلاً مطرح نمی کنیم.

به عقیده ما این روایت معتبر نیست و سند روایت اشکال دارد. هر چند ما مراسیل ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی را حجت می دانیم، ولی این مرسله حفص است.

***دلالت روایت حفص بن سوجه**

اشکال آقای خوئی ره به دلالت روایت:

تعبیر روایت «یأتی اهلہ من خلفها» است یعنی از طریق خلف، وقاع کند، ولی مورد وقاع همان فرج است، کما اینکه در روایت معمر بن خلّاد - ردّاً لقول اليهود که می گفتند با دخول قبل از خلف، بچه، احول می شود - وارد شده است.

بلی اگر «یأتی خلف امرأته» یا «فی دُبر امرأته» بود قابل تمسک بود.

جواب استاد - مدّ ظلّه -

در روایات هیچ جا فرج، قبل یا دُبر بی واسطه، متعلّق یأتی واقع نشده، بلکه

متعلق اتیان، مرأه، اهل یا غلام است، یأتی المرأه یا یأتی الغلام و گاهی هم یأتی اهل فی دبرها تعبیر شده است.

لکن در اینجا دارد که «یأتی اهل من خلفها» یعنی از خلف، سراغ اهلش می رود، در اینجا ممکن است بگوئیم خصوص دُبر را می گوید که دیگران هم این طور فهمیده اند یا بگوئیم اطلاق دارد و هر دو را شامل می شود، و در هر دو صورت اثبات غسل در وطی در دبر می کند و استدلال به روایت تمام است. اما بنظر ما خصوص دُبر مراد است چون دنبال حدیث «فیه الغسل» دارد بدون اینکه از حکم آن سؤال شده باشد، زیرا ظاهر بعضی روایات نفی غسل است و امام این توهّم را دفع می فرمایند، ولی این شبهه برای وطی در قُبَل به کیفیت خاص مثل از خلف یا خوابیده یا... نبوده چون حتّی عامه هم در تمام این موارد غسل را واجب می دانند، و نسبت به وطی در قبل از ناحیه خلف هیچ جای توهّمی نیست که غسل واجب نباشد تا امام این توهّم را دفع کند و بفرمایند «فیه الغسل». قبل از آقای خوئی هم کسی از فقها چنین شبهه ای نکرده که ممکن است قُبَل مراد باشد.

پس اقوی این است که خصوص دُبر مراد است و بر فرض هم کسی اختصاص به دبر را نپذیرد، اطلاق آن شامل دبر می شود و در دلالت روایت مشکلی وجود ندارد.

(ج) بقیة روایات:

اشاره

روایاتی هم که در جلسه قبل خوانده شد دوباره می خوانیم چون برای بعضی مباحث دیگر هم مفید است.

(۱) صحیح محمد بن مسلم

اشاره

عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته متى يجب الغسل على الرجل والمرأه؟ فقال: إذا أدخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم (۱).

این روایت اطلاق دارد، قبل و دُبر هر دو را می گیرد، و لکن نسبت به مرأه، ولی

ص: ۱۲۷۲

اگر طرفین مرد باشند اطلاق شامل آنجا نمی شود و اختصاص به مرأه دارد یا لااقل ظهور ندارد به نحوی که غلام را بگیرد، از چند جهت:

الف - اثبات رجم شده که در زنای محصنه است و رجم در غلام نیست، حدّ در غلام سوزاندن یا با شمشیر زدن یا پرتاب از کوه است.

ب - در سؤال يجب الغسل على الرجل والمرأه آمده، که ظاهر یا قدر متیقن آن جائی است که زن و مرد باشند، یا لااقل ظهوری ندارد که رجل و رجل را هم بگیرد، و چنانچه بخواهیم الغاء خصوصیت کنیم ان قلت و قلت دارد.

ج - کلمه مهر در حدیث قرینه است که دو مرد را شامل نیست.

دلالت حدیث:

چند روایت به این مضمون هست (مثل روایت بزندی از امام رضا علیه السلام:

إذا أولجه اوجب الغسل و المهر و الرجم(۱)) و لو نسبت به غلام قابل تمسک نیست ولی راجع به مرأه قبلاً و دُبراً فرقی نمی کند، و اثبات وجوب غسل در وطی دبر هم می شود.

همانطور که ما عرض کردیم آقای خوئی نیز در بحث حکم وطی غلام استدلال به مطلقات این روایات را برای آن بحث ردّ نموده، و لکن اطلاق ادخال - از جهت قبل و دُبر - را پذیرفته و می فرماید: انّ تلك الاخبار انما وردت لبيان الكميه او الكيفيه (یعنی هر قسمتی از بدن، قبل یا دُبر، و به هر کیفیتی از جلو یا عقب) الموجهه للجنابه، و قد دلّت علی أنها تتحقّق بمطلق الادخال دون التفخيز و غيره، و أما انّ متعلّق الادخال ای شیء مرأه او غلام فهی غیر ناظره الیه حتی يتمسک باطلاقها(۲).

مناسب بود ایشان در این بحث نیز به اطلاق همین روایت تمسک می کردند.

ص: ۱۲۷۳

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۱۸۵، آل البیت - کتاب الطهاره، با ۶ ابواب الجنابه، حدیث هشتم.

۲- (۲) تنقیح، ج ۵، ص ۳۳۴.

اشاره

عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن رجل كان عليه طواف النساء وحده، فطاف منه خمسه اشواط، ثم غمره بطنه فخاف ان يبدره، فخرج الى منزله فنقض ثم غشى جاريته. قال: يغتسل ثم يعود (۱) (فيطوف اسبوعاً).

۳-... عن ابن محبوب عن عبد العزيز العبدی عن عبيد بن زرارہ قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف بالبيت اسبوعاً طواف الفريضة، ثم سعى بين الصفا والمروه اربعه اشواط، ثم غمره بطنه، فخرج فقضى حاجته ثم غشى اهله، قال يغتسل... (۲).

*سند روایت:

همه روات صحیح و معتبرند، فقط عبد العزيز عبدی را نجاشی ضعیف تعبیر کرده، و لکن خود نجاشی می گوید: له کتاب پیروی عنه جماعه منهم الحسن بن محبوب.

همین حدیث را هم حسن بن محبوب نقل می کند، و وقتی اجلاء مثل ابن محبوب و مشایخ و محدثین، کتاب کسی را نقل کنند، معلوم می شود مورد اعتماد آنها بوده، بنابراین روایت از نظر ما معتبر است.

و اما ضعیفی که نجاشی تعبیر کرده، قاعدتاً باید تابع ابن غضائری باشد که تضعیف متنی است (۳).

*دلالتهای دو حدیث

تعبیر در یکی غشی جاریته و در دیگری غشی اهله می باشد.

و کلماتی چون غشیان و ادخال و ایلاج و امثال اینها جزو عناوین عامه است که

ص: ۱۲۷۴

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۱۲۶، چاپ آل البیت، باب ۱۱ از کفارات استمتاع، ح ۱ و ۲.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۱۲۶، چاپ آل البیت، باب ۱۱ از کفارات استمتاع، ح ۱ و ۲.

۳- (۳) ابن غضائری که کتابش در دسترس نیست، ولی اکثر آن را نجاشی نقل کرده، معروف است که جرح و تضعیف او از رواه و مشایخ گاهی مستند به شهاده و سماع نبوده، بلکه اجتهادی از متون روایات راوی می باشد. و اگر بحسب نظر خودش روایت شخصی مشتمل بر غلو و ارتفاع بوده، او را ضعیف و واضح حدیث توصیف می نموده است.

شامل وطی در دُبر هم می شود، به اطلاق اینها می شود تمسک کرد.

***نتیجه بحث:**

وقاع در دُبر مرأه وجوب غسل دارد.

امّا حکم وطی در دُبر رجل؛ چون دو دسته روایات داریم و بحث قابل ملاحظه ای دارد و در اینجا عنوان نشده، ما هم بحث نمی کنیم.

«* والسلام *»

ص: ۱۲۷۵

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

بحث در احکام مترتبه بر وطی در دبر بود، یکی از بحثها در اینجا، این است که آیا در باب صوم، دخول به مقدار ختنه گاه در قبل - و به تبع آن در دبر - سبب بطلان صوم می گردد یا مطلق دخول روزه را باطل می کند، در اینجا ضمن اشاره به اقوال فقهاء خواهیم گفت که مقتضای اطلاقات، بطلان صوم به مطلق جماع و دخول است، مرحوم آقای خوئی با تقریبی از روایت ابو سعید قَیَّاط استفاده کرده اند که جماع خود موضوع ابطال نیست، بلکه تنها ملاک جنابت است که چون دخول کمتر از ختنه گاه جنابت نمی آورد، روزه را هم باطل نمی کند، ما در این جلسه بررسی تقریب ایشان را آغاز می کنیم.

الف) مفطرت جماع و حد آن در ابطال صوم:

اشاره

یکی از مواردی که مرحوم صاحب عروه به عنوان احکام مترتب بر وطی در قبل - و به تبع آن در وطی در دبر - ذکر فرموده بطلان صوم است. و لازم است این مطلب روشن شود که معیار مفطرت جماع چه چیزی است تا نوبت به این مطلب برسد که آیا این ملاک شامل وطی در دبر نیز خواهد شد یا خیر؟

۱) سابقه و چگونگی طرح مسئله در کلمات فقهاء

اولین کسی که «غیوبه الحشفه» را میزان مفطرت جماع ذکر کرده است محقق در شرایع و معتبر است و هر چند که این معیار در روایات و کلمات فقهاء در باب

ص: ۱۲۷۶

وجوب غسل و غیر آن ذکر شده ولی پیش از ایشان کسی را نیافتیم که «معیار مفطریّت در صوم را هم غیبویه الحشفه عنوان کرده باشد. و عمده تعابیری که در مفطریّت صوم وارد شده مطلق بوده و حدی برای آن معین نشده است همانند «جماع»، «الجماع فی الفرج» و «الادخال فی الفرج» و فقط سید مرتضی فرموده:

«من غیب فرجه فی فرج حیوان محرّم أو محلّل له أفطر و کان علیه القضاء و الکفاره(۱)» که ظاهر این عبارت آن است که باید یک نحو استیعابی در غیبویه فرج بوده باشد و ابن ادریس و علامه هم این مطلب را از سید مرتضی نقل کرده و ابن ادریس بعد از نقل کلام سید اگر چه در بعضی از جزئیات اشکال کرده ولی در این خصوص کلام سید را قبول کرده است(۲).

۲) بررسی روایات و کیفیت استفاده حد مفطریّت جماع از آنها

روایاتی که «التقاء ختّانین» حدّ ثبوت احکام جماع در آنها عنوان شده در مواردی همچون ثبوت غسل، مهر، عده، رجم و جلد وارد گردیده ولی در خصوص صوم چنین تعبیری در روایات نیامده. حال باید دید که می توان دلیلی بدست آورد که صوم را نیز شامل شده و غیبویه حشفه در صوم نیز ملاک مفطریّت باشد یا نه ؟

تذکر: البته دخول بیشتر از ختنه گاه مسلماً با توجه به روایات وجوب غسل و حصول جنابت مبطل صوم بوده و به واسطه همین روایات کلام سید مرتضی جواب داده می شود، ولی کلام در این است که آیا می توان دلیلی اقامه کرد که غیبویه حشفه در باب صوم نیز حد مفطریّت بوده و کمتر از مقدار ختنه گاه مبطل صوم نبوده باشد. خلاصه آنکه: کفایت غیبویه حشفه در بطلان صوم مسلم است ولی لزوم غیبویه حشفه در مفطریّت صوم محتاج دلیل می باشد.

ص: ۱۲۷۷

۱- (۱) جمل العلم و العمل - در ضمن مجموعه رسائل الشریف المرتضی - ۵۴:۳

۲- (۲) سرائر ۱: ۳۵۷

(۳) آیا «جماع» مفطری مستقل یا فردی از افراد جنابت است؟

مرحوم آقای خویی قائل شده اند که مفطریت جماع به خودی خود عنوان مستقلی نبوده و چون موجب جنابت است و امساک از جنب بودن در صوم معتبر است لذا باید از جماع خودداری کرد و بنفسه موضوعیت ندارد.

البته این حرف مختص به ایشان نیست و علامه هم در مواردی مانند وطی بهیمه و غلام حکم مفطریت را موکول به باب اغسال کرده؛ که اگر این عمل را موجب جنابت دانستیم مبطل صوم بوده و اگر موجب جنابت ندانستیم مفطر نیز نخواهد بود و شاید از عبارات محقق نیز چنین استفاده شود که اگر چیزی موجب جنابت است مفطر صوم هم خواهد بود.

ولی این ادعا که جماع به خودی خود عنوان مستقلی در مفطریت نبوده و به تبع جنابت مفطر می باشد بدون دلیل پذیرفته نیست؛ زیرا چه بسا بر جنابت در مواردی همانند وطی بهیمه دلیل نداشته باشیم ولی اگر در روایات مفطر صوم دانسته شده باشد ناچاریم که قائل شویم جماع به خودی خود مفطر بوده و عنوان مستقل می باشد و هیچ مانعی ندارد که دو عنوان عامین من وجه هر دو مبطل صوم بوده باشند.

(۴) استدلال مرحوم آقای خویی بر مفطریت جماع به ملاک جنابت

مرحوم آقای خویی بر اینکه مفطریت جماع به ملاک جنابت است و جماع ملاک مستقلی ندارد استدلال کرده اند به روایت ابو سعید قماط که متن روایت چنین است: «عَمَّنْ أَجْنَبَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ فَنَامَ حَتَّى أَصْبَحَ، قَالَ: لَا شَيْءَ عَلَيْهِ؛ وَ ذَلِكَ أَنَّ جَنَابَتَهُ كَانَتْ فِي وَقْتِ حَلَالٍ(۱)» تقریبی که ایشان برای استدلال به این روایت آورده اند چنین است:

جنابت مذکور در روایت یا مستند به انزال است و یا جماع و شق ثالثی ندارد.

ص: ۱۲۷۸

۱- (۱) فقیه ۲: ۱۱۹/۱۸۹۷، وسائل ۱۰: ۵۷/۱۲۸۲۱، باب ۱۳ از ابواب ما یمسک عنه الصائم، از کتاب الصوم، ح ۱

و اینکه روایت ناظر به انزال بوده باشد تمام نیست؛ زیرا منشأ انزال یا استمناء است که مطلقاً حرام است و در زمانی دون زمانی حرام نیست و یا منشأ آن احتلام است که آن هم مطلقاً حلال است و مناسب با جواب مزبور نمی باشد و یا آنکه منشأ انزال ملاعبه با حليلة (۱) است که اراده خصوص این مورد از روایت بعید است. بنابراین جنابت مذکور در روایت مستند به جماع بوده و جماع هم تدریجی واقع می شود و طفره محال است پس باید بگوییم که صوم باطل نمی شود اگر در وقت حرام بود یا مفطر محقق نمی شود اگر در وقت حلال مگر به حصول جنابت و آن هم بعد از دخول مقدار ختنه گاه می باشد زیرا شیء را به اسبق علل نسبت می دهند و اگر به نفس جماع مفطر محقق می شد انتساب تحقق مفطر به جنابت صحیح نبود و باید به همان علتی که سبق زمانی داشت - یعنی جماع - نسبت می دادند در نتیجه مفطرت جماع به ملاک جنابت بوده و ملاک مستقلی ندارد.

۵) نقد کلام مرحوم آقای خویی

ره

فرمایشات ایشان از چند جهت مورد تأمل است:

جهت اول: ایشان به نحو منفصله حقیقه فرمودند که جنابت یا مستند به انزال است و یا مستند به جماع و شق ثالثی ندارد، در حالی که یک شق دیگر قضیه آن است که جنابت مذکور در روایت به اعم از انزال و جماع مستند باشد و آنچه که موضوع حکم قرار گرفته نفس جنابت است و منشأ جنابت مورد حکم نیست و چون نسبت بین جنابت و جماع عموم و خصوص من وجه است لذا هیچ اشکالی ندارد که حکم روی جنابت برود و لازم نمی آید که دائماً یک علت سابقی که مفطرت به او نسبت داده شود قبل از جنابت وجود داشته باشد.

جهت دوم: ایشان فرمودند مراد از جنابت در روایت خصوص جنابت ناشی از

ص: ۱۲۷۹

۱- (۱) البته مرحوم آقای خویی زوجه تعبیر کرده اند که ما برای توسعه و شمول همه افراد آن را تغییر دادیم تا شامل مملوکه و امه محله نیز شود.

ملاعه با زوجه باشد بعید است. عین عبارات تقریرات چنین این است: و من البعید جداً ارادتها بالخصوص من الصحیحه، فلا مناص من أن یراد بها الجنابه المسببه عن الجماع أو ما یعمّه، ولی در ادامه تفریع عجیبی ذکر کرده اند: «و علی ای تقدیر فالجماع مفروض فی مورد الصحیحه»، بر فرض اعم بودن جنابت از جنابت مسببه از جماع چگونه جماع در مورد صحیحه مفروض می باشد؟!

ادامه بررسی کلام ایشان را به جلسات آینده وامی نهیم.

و السلام»

ص: ۱۲۸۰

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

بحث در احکام مترتب بر وطی در دبر بود و اینکه آیا همان احکامی که بر وطی در قبل مترتب است، بر وطی در دبر هم بار می شود یا نه؟ در جلسه قبل در مورد دخول به مقدار ختنه گاه در قبل و دبر از جهت وجوب غسل و بطلان صوم بحث کردیم. در این جلسه در ادامه بحث وجوب غسل به بررسی ادله مورد استناد در این مسئله از جهت روایات خاصه و اطلاقات می پردازیم و کلام کسانی را که احکام وطی در قبل را جاری در دبر نمی دانند، بررسی می نماییم.

الف) بررسی اجمالی مباحث مطرح در احکام وطی در دبر:

در بحث از احکام وطی در دبر چند موضوع قابل طرح است:

۱) آیا وطی در دبر همانند وطی در قبل تمامی احکام مترتب بر دخول را دارد؟ و سبب وجوب غسل و بطلان صوم و ثبوت عده و استقرار مهریه و ثبوت حدّ زنا و...

می شود یا نه؟

۲) به فرض آنکه احکام وطی در دبر همانند وطی در قبل باشد، چه مقدار از دخول آلت موجب این احکام است؛ آیا مطلق دخول به هر مقدار که باشد در ثبوت احکام فوق کافی است یا دخول به مقدار ختنه گاه در ثبوت این احکام شرط است؟ و یا میان احکام فوق باید تفصیل قائل شد و در بعضی از موارد، مطلق دخول موضوع حکم است و در مواردی دیگر دخول به مقدار ختنه گاه موضوع می باشد.

۳) به فرض آنکه دخول به مقدار ختنه گاه شرط باشد در مورد مقطوع الحشفه خلقتاً

ص: ۱۲۸۱

یا بدلیل عروض جراحت، حکم چیست ؟ آیا باید مقدار حشفه را ملاک قرار داد یا مطلق دخول در این موارد کافی است ؟

(ب) بررسی ادله قائلین به عدم جریان احکام وطی در دبر بر وطی در قبل:

(۱) روایات التقاء ختائین

ما قبلاً (۱) بحث کردیم که اطلاقاتی داریم که اقتضا می کند مطلق وقاع در هر کدام از مخرجین باشد، موجب جنابت است. اما در مقابل این اطلاقات ممکن است به دلایلی تمسک نمود که موجب رفع ید از این اطلاقات گردد.

اهمّ دلیلی که بر رفع ید از این اطلاقات و در نتیجه عدم جریان احکام وطی در قبل در وطی در دبر، مورد استفاده واقع شده است، تمسک به روایاتی است که التقاء ختائین را موضوع قرار داده است و چون التقاء ختائین (و لو شأناً) مخصوص قبل است، پس در وطی در دبر موضوع نخواهد داشت.

(۲) فرمایش مرحوم آقای خوئی ره

مرحوم آقای خوئی ره در کتاب الطهاره با تمسک به این روایات در مسئله مقطوع الحشفه، این احتمال را مطرح کرده اند که مقطوع الحشفه ممکن است اصلاً جنب نشود، چون التقاء ختائین در مورد او موضوع ندارد. این بیان در موضوع مورد بحث ما (وطی در دبر) نیز قابل طرح است.

ایشان از این احتمال پاسخ داده می فرمایند:

ص: ۱۲۸۲

۱- (۱) در جلسات ۱۳۹ و ۱۴۰: البته بعد از آنکه اصل سببیت ادخال بر جنابت را اثبات کردیم در جهت دوم بحث به روایات التقاء ختائین تمسک کردیم و گفتیم ادخال سبب جنابت می شود که به حدّ التقاء ختائین برسد و کمتر از آن سبب جنابت نیست. در بحث امروز از جهت دیگری به روایات التقاء ختائین نظر می کنیم و آن اینکه مفهوم قضیه شرطیه (اذا التقی الختائان...) آن است که در مواردی که وطی در دبر حاصل نشود (و از جمله در وطی در دبر) غسل واجب نمی گردد.

ما دو روایت داریم که از آنها می فهمیم که حدّ و غسل متلازم هستند:

اول) صحیحہ حلبی: «قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل يصيب المرأة فلا ينزل أ عليه غسل؟ قال: كان على عليه السلام يقول اذا مس الختان فقد وجب الغسل قال و كان على عليه السلام يقول: كيف لا يوجب الغسل و الحدّ يجب فيه(۱)».

دوم) صحیحہ زراره: «... في الرجل يأتي اهله فيخالطها و لا ينزل... فقال على عليه السلام أ توجبون عليه الحدّ و الرجم و لا توجبون عليه صاعاً من الماء؟....(۲)».

بنابراین از این روایات می فهمیم که هر کجا حدّ ثابت شود، غسل نیز ثابت می گردد «و لا اشكال في ان مقطوع الحشفه اذا جامع اجنيبه يصدق أنه زنى [و ان لم ينزل] و يجب بذلك عليه الحدّ... فاذا جامع زوجته وجب عليه غسل الجنابه [و ان لم ينزل]... و منه نستكشف ان المقيّدات (اذا التقى الختانان) مختصه بواجد الحشفه دون فاقدھا(۳)».

لذا اگر روایات التقاء ختانیین ذاتاً مقتید اطلاقات باشد، به وسیله ادله حدود و تلازم آن با ادله غسل می فهمیم که چنین قیدی در کار نیست. در وطی در دبر غسل ثابت است هر چند التقاء ختانیین صورت نگرفته است.

۳) بررسی کلام مرحوم آقای خوئی ره توسط استاد مدّ ظلّه

از بیان مرحوم آقای خوئی ره چنین استفاده می شود که ایشان اصل تقييد اطلاقات را توسط روایات التقاء ختانیین پذیرفته اند اما در این مورد بدلیل تلازم ادله حدود و جنابت و وحدت موضوع در آن ها خواسته اند از این قید رفع ید نمایند.

تأملاتی در فرمایش ایشان در اینجا به نظر می رسد:

اولاً) اگر بدلیل تلازم فوق و وحدت موضوع میان روایات حدود و جنابت از قید التقاء ختانیین رفع ید کردیم، در این صورت چرا این بیان را به مقطوع الحشفه که فردی غیر متعارف و نادرست است، اختصاص دهیم. همین استدلال را می توان در وطی

ص: ۱۲۸۳

۱- (۱) وسائل، باب ۶ از ابواب الجنابه، حدیث ۴.

۲- (۲) وسائل، باب ۶ از ابواب الجنابه، حدیث ۵.

۳- (۳) تنقیح، ج ۵، ص ۳۲۶ و ۳۲۷.

در دبر نیز پیاده نمود. چون در وطی در دبر هم هر چند التقاء ختائین موضوع ندارد و باید گفت که غسل ندارد ولی از طرف دیگر چون اطلاقات ادله حدود این مورد را شامل می شود مانند زنا و جماع در وطی در دبر هم محقق است، پس حد ثابت است و لذا غسل بر او واجب می گردد. ایشان در بحث وطی در دبر این استدلال را نیاورده اند.

ثانیاً) به نظر ما اصل این مبنا تمام نیست (۱) زیرا اولاً التقاء ختائین در روایات رجم و جلد نیز همانند روایات غسل موضوع واقع شده است. ثانیاً به فرض که روایات باب حدود مطلق باشد ولی اگر در باب جنابت و غسل موضوع التقاء ختائین باشد و میان روایات این دو باب تلازم باشد چرا به جای اینکه رفع ید از قید التقاء ختائین شود، بخاطر تلازم ادله حدود را تقیید نماییم. در نتیجه مطابق آنچه عده ای هم فتوی داده اند، حکم به عدم حد نماییم. یعنی با توجه به تلازمی که از روایات استفاده کرده اند که اگر در موردی غسل واجب نبود، حد هم ندارد بالعکس می توان گفت حال اگر در موردی التقاء ختائین فعلاً یا شأناً منتفی بود، همانطوری که حکم می شود که غسل ندارد، حکم به حد نداشتن هم بشود. به عبارت دیگر ما با توجه به قیودی که در باب جنابت آمده است، مطلقاً ادله حدود را تقیید می کنیم (به فرض آنکه در باب حدود این قیود اخذ نشده باشد) و قیود باب جنابت برای تقیید ادله حدود کافی است نه اینکه با توجه به اطلاقات ادله حدود، قیود مأخوذ در باب جنابت را اسقاط کنیم و حکم به غسل و حد مقطوع الحشفه نماییم. بلکه به عکس با قیود باب جنابت، مطلقاً ادله حدود را مقید نموده حکم به عدم غسل و عدم حد در مقطوع الحشفه و همچنین در وطی در دبر می نماییم و هیچ محذور عقلی و شرعی نخواهد داشت که شارع در بعضی از افراد زنا و جماع و فجور (و دیگر

ص: ۱۲۸۴

۱- (۱) مرحوم آقای خوئی خواسته اند حکم مقطوع الحشفه را از دلیل لفظی استفاده کنند و لذا چنین مسیری را پیموده اند و نخواسته اند به اجماع استدلال کنند چون در امثال این موارد تمسک به اجماعی که حجت و کاشف از قول معصوم باشد، بسیار مشکل است زیرا از موضوعات نادری است که کم اتفاق می افتد.

مطلقات باب حدود) حدّ قرار داده باشد و در بعضی از افراد آن همچون مقطوع الحشفه و وطی در دبر حدّ قرار نداده باشد. البته اگر در این موارد نصّی صریح داشتیم از قیود رفع ید می کردیم اما مرحوم آقای خوئی به اطلاق تمسک کرده اند و سخن ما این است که این اطلاقات همانطوری که در باب جنابت قابل تقييد است، در باب حدود هم قابل تقييد است.

ج) بررسی روایات التقاء ختائین:

اشاره

این روایات - منطوقاً و مفهوماً - در فرض وجود ختان است و از جهاتی که مطرح شد، اطلاق ندارد و وقتی گفته است «إذا التقى الختائین وجب الغسل» ناظر به این فروض نیست که اگر ختان نداشت پس غسل هم ندارد بلکه در همین فروض متعارف که فاعل ختان دارد و محل دخول هم - و لو شأناً - ختان دارد مسمای دخول کافی نیست و دخول مستوعب نیز شرط نیست بلکه دخول به مقدار ختنه گاه شرط لازم و کافی است و حکم غیر فروض متعارف از آن معلوم نمی شود و لذا اگر این عبارت به عرف القاء شود، حکم موردی را که ختان ندارد و یا صلاحیت ختان ندارد از آن نمی فهمد و در این موارد ساکت است و ظهوری در مورد مقطوع الحشفه و... ندارد و لذا از این ادله حکم موردی که ختان ندارد، فعلاً یا شأناً استفاده نمی شود^(۱). در این صورت اگر ادله اولیه ای داشتیم که غسل را روی عناوینی چون جماع و دخول بار نموده بود باید به آن ها تمسک نمود که طبعاً شامل مقطوع الحشفه و وطی در دبر نیز می گردد.

ص: ۱۲۸۵

۱- (۱) (توضیح بیشتر کلام استاد مدّ ظلّه) البته منظور این نیست که چون مطلقات فقط ناظر به فروض شایعه و از افراد و فروض نادره منصرف است پس این روایات ناظر به موارد متعارف دخول باشد بلکه می گوییم از اینکه روایت می گوید: «اگر ادخال به حدّ التقاء ختائین برسد غسل واجب است» شأنیت داشتن التقاء ختائین در موضوع روایت استفاده می شود و معلوم می شود که روایت ناظر به خصوص دخولی است که می تواند به حدّ 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 دانسته ایم.

(۱) روایت شیخ صدوق از کتاب درست

درست بن ابی منصور عن عمرو الواسطی ابی خالد و کان زیدیا عن ابی جعفر علیه السلام قال لا یجب الغسل الا التقاء الختانیین و هو تغیب الحشفه (۱).

(۲) توضیح سند روایت درست

شیخ صدوق به طریق صحیح از کتاب (درست) نقل می کند و این کتاب از کتب معروفی است که جماعتی از محدثین بزرگ چون ابن ابی عمیر آن را روایت کرده اند. پس اصل کتاب محل تردید نیست. اما نسخه ای که از این کتاب بدست حاجی نوری رسیده است، نمی دانیم نسخه ایشان به نسخه اصل منتهی می شود یا نه؟ ولی در اینگونه موارد همانطوری که در مورد اکثر کتب تاریخی یا ادبی، اشکالی در انتساب نسخه به مؤلف نمی کنیم، می توانیم با انسداد صغیر یا کبیر و بنای عقلا (و لو مستند به انسداد صغیر باشد) با نسخ موجود اگر شاهی بر خلاف نباشد معامله نسخه معتبر کنیم. در مورد کتاب (درست) اصل کتاب و اعتبار آن مسلم است و اکنون هم نسخه ای به همان نام و منسوب به همان مؤلف داریم و شاهی هم بر جعل و دست بردن در کتاب و انتساب آن به شخص دیگر نداریم پس آن را همان کتاب و مربوط به همان مؤلف می دانیم. درست و أبو خالد گرچه امامی نمی باشند ولی جزء ثقات هستند و لذا روایت معتبر است.

(۳) بررسی دلالت روایت درست

حصر در این روایت حصر اضافی است نه حقیقی؛ چون مسلم و مقطوع بین تمام مسلمین این است که انزال بدون جماع موجب غسل است درحالی که ظهور بدوی روایت نفی غسل در صورت انزال بدون جماع است. پس حصر اضافی است یعنی در جماع التقاء ختانیین شرط است و بدون آن، جماع موجب غسل نمی گردد

ص: ۱۲۸۶

و یا حصر نسبت به تفخیز است که اگر مجامعت در فخذ باشد، غسل ندارد و نظر به انزال بدون جماع ندارد.

۴) اشکال دلالت روایت در مورد وطی در دبر

به نظر ما همانطوری که روایت ناظر به انزال نیست همچنان ناظر به وطی بهیمه یا غلام و وطی در دبر نیز نیست. یعنی آنچه از روایت استفاده می شود در فرض وجود ختان است و لذا در موردی که ختان نباشد و شائیت ختان هم نباشد، روایت ظهوری ندارد و حصر در مقابل این موارد نیز نیست و نسبت به این موارد ساکت است.

د) ادله یکسان بودن احکام وطی در قبل و دبر:

۱) اطلاق

اشاره

همانگونه که اشاره شد چون ادله التقاء ختانی نسبت به مورد بحث ما (وطی در دبر) اطلاق ندارد و اصلاً ناظر به فرض عدم صلاحیت التقاء ختانی نیست و لذا نسبت به این موارد ساکت است پس باید به ادله اولیه مراجعه کرد و در ادله اولیه عناوینی چون جماع، وقاع، اتیان و... موضوع قرار گرفته است که اطلاق آن شامل وطی در دبر نیز می شود.

* اشکال وارد بر اطلاق

اشکال شده است که مطلقات در باب ادخال و ایلاج و... نیز از این ناحیه که مخرج چه باشد، دبر باشد یا قبل، غلام باشد یا زوجه یا بهیمه و امثال آن اطلاق ندارد بلکه ناظر به مقدار دخول است و لذا اطلاق آن در این موارد است که آیا دخول ناقص باشد یا کامل و اینکه مقدار خاصی معتبر نیست (۱).

ص: ۱۲۸۷

۱- (۱) بسیاری از بزرگان از جمله مرحوم آقای خویی در بحث از این روایات (وطی در دبر مرأه) این اشکال به اطلاق روایات را مطرح نکرده اند بلکه در بحث از مسائل قلیل الابتلاء (وطی در دبر غلام) این اشکال را طرح کرده اند درحالی که مناسب بود ضمن بحث از این روایات به طرح این اشکال می پرداختند. بلکه در برخی موارد و مانند مسئله صوم و وجوب غسل و عده و حدّ به اطلاق این روایات بر وطی در دبر استدلال کرده اند. معلوم

به نظر می رسد که این اشکال وارد نباشد. به عنوان مثال اگر سؤال شود آیا به سید فاسق می توان خمس داد، آنگاه در پاسخ بفرمایند به سید فقیر می توان خمس داد، در اینگونه موارد گرچه در فرض سؤال شرطیت عدالت در خمس مورد نظر سائل بوده است اما از این پاسخ می توان فهمید که فقر تمام الموضوع در خمس است و اطلاق خواهد داشت. حال در ما نحن فیه نیز اگر جهت مورد نیاز سائل در مورد غسل جنابت این باشد که آیا انزال در جنابت شرط است یا نه؟ (کما اینکه در اکثر موارد جهت سؤال سائل همین فرض بوده است) و امام در پاسخ بفرمایند «إذا أولجه وجب الغسل» از این عبارت فهمیده می شود که مطلق دخول و ایلاج تمام الموضوع برای ایجاب غسل است و لذا از این جهات نیز اطلاق خواهد داشت.

مضافاً بر اینکه فقها در ابواب مختلف فقهی مانند باب حدود به اطلاق ادله ادخال و ایلاج و... استدلال کرده اند درحالی که در آن ابواب نیز اشکال فوق جاری است لذا معلوم می شود فقها نیز اطلاق این روایت را پذیرفته اند.

(۲) روایت حفص بن سوفه

این روایت در خصوص وطی در دبر اثبات غسل کرده است ولی همانطوری که قبلاً گذشت از نظر سندی قابل اعتماد نیست. (در جلسه ۱۴۰ ذکر گردید)

(۳) اطلاق روایات وارده در طواف نساء

اشاره

در طواف نساء دو روایت قابل استناد است که قبلاً نیز خواندیم:

اول) صحیحۃ حمran بن اعین: «عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل كان عليه طواف النساء وحده، فطاف منه خمسة اشواط ثم غمزه بطنه فخاف أن يبدره فخرج إلى منزله فنقض ثم غشي جاريتة قال يغتسل ثم يعود (۱)» (فیطوف اسبوعاً)

ص: ۱۲۸۸

۱- (۱) وسائل، ج ۱۳، ص ۱۲۶، چاپ آل البيت، باب ۱۱ از کفارات استمتاع حدیث ۱.

دوم) روایت عبید بن زرارہ: «عن ابن محبوب عن عبد العزيز العبدی عن عبید بن زرارہ قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف بالبيت اسبوعاً طواف الفريضة ثم سعى بين الصفا و المروه اربعه اشواط ثم غمزه بطنه فخرج فقضى حاجته ثم غشى اهله قال يغتسل...»(۱)

قبلاً گفتیم که در سند روایت همه روایات صحیح و معتبر و از اجلاء هستند.

و اما از جهت دلالت به نظر ما ترک استفصال دلیل بر اطلاق است چون سائل می گوید شخصی با اهل خود غشیان کرده است و حضرت استفصال نمی فرماید که غشیان او به چه نحو بوده، از دبر بوده یا از قبل و.. لذا هر آنچه که بر او غشیان صدق کند، مشمول حکم روایت است و غسل دارد. البته ممکن است گفته شود غشیان منصرف به افراد متعارف آن یعنی وطی در قبل است ولی به نظر ما اینگونه انصرافات بدوی و غیر قابل اعتماد است همانطوری که در آیه (وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ) اطلاق دارد و انصراف بدوی مانع از اطلاق آیه در دخول نیست. همچنین اگر کسی نذر کند که دخول نکند، نمی شود به استناد انصراف از اطلاق دخول دست بردارد و وطی در دبر را خارج از نذر خود بداند چون این انصرافات بدوی است و با اندک تأملی رفع شده به مطلق تمسک می شود.

انصرافی که مانع از اطلاق است باید به گونه ای باشد که عرف با تأمل و دقت نیز موضوع را مقید به مورد انصراف ببیند نه اینگونه موارد که با تأملی اندک رفع می گردد.

*نتیجه:

پس اگر ما روایت حفص بن سوقه را از جهت سند تمام می دانستیم، استدلال بدان کامل بود اما چون اشکال سندی کردیم در لزوم غسل دلیل خاص نداریم لذا با استناد به اطلاقات ادله اولیه و همچنین اطلاقات روایات وارده در طواف نساء حکم وطی در دبر را همانند حکم وطی در قبل می دانیم. «* و السلام *

ص: ۱۲۸۹

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه ۱۴۱، درباره مناط بطلان صوم کلامی را از مرحوم آقای خوئی ره نقل کردیم که ایشان با تقریبی از صحیح ابو سعید قَمَاط تنها ملاک بطلان صوم را حصول جنابت دانسته و نفس جماع را منشأ حکم ندانسته اند، تقریب ایشان مبتنی بر این فرض بود که جنابت مذکور در این روایت، خصوص جنابت ناشی از جماع می باشد، ما پیشتر ناتمام بودن این فرض را اثبات کردیم، در این جلسه با فرض صحت این فرض، کلام ایشان را تکمیل نموده و با ذکر مسئله ای مشابه (مفطر بودن نیت مفطر و عدم آن) و بررسی آن، قاعده «الشیء یستند الی اسبق علله» را توضیح می دهیم، ولی با بیان اشکالات عدیده منحصر دانستن ملاک بطلان صوم به جنابت را در این فرض هم نادرست خواهیم خواند، در نتیجه مطلق جماع (در دبر باشد یا در قبل، به قدر ختنه گاه برسد یا نرسد) صوم را باطل می کند، در ادامه به بررسی حکم مقطوع الحشفه یا فاقد الحشفه در احکامی که حد آن دخول تا حشفه قرار داده شده، پرداخته، ترتب احکام را به مطلق دخول در این افراد نتیجه می گیریم.

الف) ادامه بررسی کلام مرحوم آقای خوئی ره در مناط بطلان صوم در باب جنابت:

۱) خلاصه کلام مرحوم آقای خوئی ره (یادآوری)

در صحیح ابو سعید قَمَاط در پاسخ حکم کسی که اول شب ماه رمضان جنب شده و تا صبح خواب مانده، حضرت می فرمایند: «لا شیء علیه، و ذلک لآن جنابته

ص: ۱۲۹۰

مرحوم آقای خوئی با تقریبی مراد از جنابت را خصوص جنابت ناشی از جماع دانسته و سایر اسباب جنابت همچون احتلام و استمناء^(۱) و ملاعبه با حلیله بدون جماع را از مدلول این روایت خارج دانسته اند، سپس فرموده اند که از مفهوم این صحیح استفاده می شود که اگر جنابت در روز واقع می شد، سبب ابطال صوم می گردد، از سبب قرار دادن جنابت بدست می آید که نفس جماع سبب بطلان روزه نیست و گرنه می بایست بطلان صوم به جماع نسبت داده می شد بر طبق این قانون عقلی که اگر یک شیء علت سابق داشته باشد، معلول بدان نسبت داده می شود نه به علت لاحق. بنابراین در باب صوم تا به حد ختنه گاه نرسیده و جنابت حاصل نشده، بطلان صوم تحقق نمی یابد و گرنه نباید بطلان صوم به جنابت مستند گردد.

۲) تکمیل تقریب مرحوم آقای خوئی - قدس سره - توسط استاد - مدّ ظلّه -

ما پیشتر تقریبی را که مرحوم آقای خوئی ره با آن جنابت در روایت را خصوص جنابت ناشی از جماع دانسته بودند، نقد کردیم و گفتیم مراد از جنابت در روایت، مطلق افراد جنابت است، حال اگر از این اشکال صرف نظر کنیم ممکن است این اشکال به مرحوم آقای خوئی وارد گردد که کلام شما مبتنی بر این فرض است که علل شرعی اسباب حقیقی حکم می باشد، ولی اگر ما علل شرعی را معرّفات

ص: ۱۲۹۱

۱- (۱) مرحوم آقای خوئی استمناء را از مدلول روایت خارج ساخته اند، زیرا استمناء هم در شب و هم در روز حرام بوده و حرمت وی اختصاص به زمانی ندارد، ولی استاد - مدّ ظلّه - اشاره کردند که این کلام تمام نیست زیرا روایت ناظر به حرمت از جهت زمان است و این منافاتی ندارد که برخی از افراد حکم از جهت دیگر هم حکم حرمت داشته باشند، پس وجهی برای اخراج استمناء در کار نیست، در توضیح کلام استاد - مدّ ظلّه - می افزاییم که اگر روایت تنها فرض استمناء را متعرض می شد، نباید حرمت زمانی را مطرح می ساخت و می گفت: «لان جنابته کانت فی وقت حلال» زیرا وقتی موضوع ذاتاً حرام است، نباید به حرمت موقت و عرضی تعلیل نمود، ولی روایت اختصاص به فرض استمناء ندارد بلکه موضوع آن جنابت است که یکی از افراد آن جنابت ناشی از استمناء است، در اینجا علت عام حرمت در همه افراد موضوع، علت عرضی مربوط به زمان است و این امر منافات ندارد با این که در برخی افراد، علت ذاتی حرمت وجود داشته باشد که به زمانی اختصاص نداشته باشد.

دانستیم^(۱) و گفتیم ممکن است سبب واقعی عنوان ملازم با عنوان مأخوذ در دلیل باشد، دیگر قاعده «الشیء یستند الی اسبق علله» جریان ندارد.

در پاسخ این اشکال می‌گوییم که بر فرض معرف بودن علل شرعی هم می‌توان نظیر این تقریب را مطرح ساخت، ما می‌گوییم ظواهر ادله حدوث شیء در هنگام تحقق علت شرعی است، مثلاً اگر گفته شود: «إذا زالت الشمس فصل صلاة الظهر»، ظاهر این جمله این است که وجوب صلاه ظهر در هنگام زوال حادث شده است، در اینجا اگر زوال شمس معرف باشد نه سبب حقیقی، باید قبل از زوال صلاه ظهر واجب نباشد و گرنه زوال شمس نمی‌تواند معرف حدوث وجوب بشمار آید، در بحث ما نیز وقتی ظاهر دلیل این است که در هنگام تحقق جنابت، بطلان صوم حادث شده است، دیگر نمی‌تواند قبل از تحقق جنابت و به مجرد ادخال (قبل از رسیدن به مقدار ختنه گاه) بطلان تحقق نیافته باشد، خواه ما جنابت را علت حقیقی بطلان صوم بدانیم یا معرف آن.

(۳) یادآوری بحث فقهی مشابه

نظیر کلام مرحوم آقای خوئی را فقهاء در سایر ابواب هم مطرح ساخته‌اند، مثلاً در باب مفطر بودن نیت صوم، برخی اشکال کرده‌اند که اگر نیت صوم مفطر باشد ادله‌ای که افعال خاصی همچون اکل و شرب و جماع را مفطر قرار داده، لغو باشد، زیرا نیت قبل از افعال تحقق می‌یابد، بنابراین اگر مراد از ادله مفطر بودن افعال، افعالی است که بدون نیت تحقق یابد، این افعال مفطر نمی‌باشند چنانچه از ادله مسلم دیگر فهمیده شده است، و اگر مراد افعالی است که با نیت همراه است، در اینجا اگر نیت مفطر، مفطر باشد، طبق قانون «الشیء یستند الی اسبق علله» باید افطار به نیت نسبت داده شود و نفس افعال مفطر نباشد، پس از مفطر قرار دادن افعال به نحو

ص: ۱۲۹۲

۱- (۱) این کلام گویا نخستین بار در کلمات فخر المحققین طرح گردیده و سپس در عبارات فقهاء متأخر بدان استناد شده است.

عکس نقیض عدم مفطر بودن نیت مفطر استفاده می گردد.

این استدلال البته در جای خود ناتمامی آن به اثبات رسیده ولی بهره بردن از اصل قاعده فوق را از آن می فهمیم، در اینجا با اشاره گذرا به وجه ناتمامی این استدلال اشاره می کنیم:

اولاً: در اینجا بین مفطر صوم و مبطل صوم خلط شده و از مفطر نبودن نیت نتیجه مبطل بودن گرفته شده در حالی که مفطر غیر از مبطل است، مفطر شق امساک و تبدیل آن به عدم امساک است و تنها با افعال خاص تحقق می یابد، ولی اگر کسی هیچ یک از مفطرات را مرتکب نشد، ولی اصلاً نیت روزه نکرد، در اینجا افطار نکرده در نتیجه کفاره که بر افطار مترتب است بر وی لازم نگشته ولی قضای روزه که از بطلان آن ناشی می گردد، واجب است، از این رو در کلمات فقهاء آمده که یکی از مواردی که تنها قضای روزه لازم است، جایی است که روزه به خاطر عدم قصد باطل شده باشد نه به جهت انجام مفطرات. پس نیت مفطر، مبطل است نه مفطر، و ابطال با نیت حاصل می شود و افطار صوم با افعال خاص.

ثانیاً: نیت مفطر در همه جا هم مبطل نیست، اگر کسی قصد اجمالی روزه را دارد ولی مفطر بودن برخی از افعال همانند ارتماس را نداند، در اینجا با تصمیم به ارتماس، روزه وی باطل نمی گردد، بلکه بطلان روزه تنها در صورت تحقق ارتماس خارجی می باشد.

به هر حال غرض از نقل این فرع فقهی نشان دادن مورد استفاده دیگری از قاعده «الشیء یستند الی اسبق علله» می باشد.

۴) بررسی کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره - توسط استاد - مدّ ظلّه -

اشاره

علاوه بر اشکال عدم دلیل بر مفروض بودن جماع در مورد روایت، اشکالات دیگری هم بر کلام ایشان وارد می باشد:

اشکال اول: کلام مرحوم آقای خوئی

چنانچه گفتیم مبتنی بر این مقدمه بود که

ص: ۱۲۹۳

ظاهر مفهوم روایت ابو سعید قَماط این است که بطلان صوم، در هنگام تحقق جنابت حادث می گردد، ولی این مقدمه در این روایت ناتمام است، حال با ذکر یک مثال عرفی ناتمام بودن این مقدمه را توضیح می دهیم، اگر کسی سؤال کند من از قم بدون قصد، در طلب بدهکار تا تهران رفته ام، حکم نمازم چگونه است؟ و در پاسخ گفته شود: نمازت تمام است، چون تهران را بدون قصد رفته ای. آیا از مفهوم این جمله استفاده می گردد که برای شکسته بودن نماز باید مسافت قم تا تهران (۲۴ فرسخ) را بتمامه با قصد پیمود، یا این که ذکر قید تهران در جواب، نه به جهت دخالت آن در حدوث حکم به قصر می باشد، 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.

و جلداناً از این جمله دخالت سیر تا تهران را در حکم استفاده نمی کنیم و نمی فهمیم که مثلاً بیست و سه فرسخ این حکم را ندارد، و این جمله را با ادله که هشت فرسخ را در شکسته شدن نماز کافی می داند، هیچ گونه منافی نمی یابیم.

در روایت ابو سعید قَماط هم چون در موضوع سؤال، جنابت اخذ شده، در پاسخ گفته شده است: «لان جنابته کانت فی وقت حلال»، از این تعبیر دخیل بودن جنابت حرام در حدوث بطلان صوم، یا حدوث بطلان همزمان با تحقق جنابت استفاده نمی گردد و ممکن است بطلان صوم قبل از تحقق جنابت به سبب عامل دیگری همچون جماع صورت گرفته باشد، به ویژه در اینجا که بین تحقق اصل جماع و جنابت که با ادخال به مقدار ختنه گاه حاصل می گردد، فاصله زمانی بسیار اندکی وجود دارد که عرفاً کاملاً می تواند نادیده انگاشته شود.

آری اگر جنابت در موضوع سؤال درج نشده بود، ممکن بود کسی بگوید که از درج جنابت در جواب و به جهت احتراز از زائد بودن آن، باید یک نحو دخالتی برای جنابت قائل شویم، ولی وقتی این موضوع در خود سؤال آمده، ذکر آن در

اشکال دوم:

حال اگر اصل ظهور روایت ابو سعید قَمَاط را بر حدوث بطلان صوم همزمان با تحقق جنابت بپذیریم، می گوییم که این ظهور، از ظهور روایات بسیار در مقام بیان در بطلان صوم به جماع اقوی نیست تا ما به قرینه روایت قماط، آن همه روایات مطلقه را مقید ساخته و بگوییم که جماع تنها در جایی که با جنابت همراه باشد، روزه را باطل می سازد، بلکه ظهور آن روایات بسیار را باید قرینه تصرف در ظهور روایت ابو سعید قماط قرار داده و آن را به معنای حدوث بطلان نگرفته، بلکه اصل بطلان را همراه با تحقق جنابت از این روایت بفهمیم.

اشکال سوم: اشکالی به مرحوم آقای خوئی - قدس سره - و پاسخ آن

ان قلت: کلام مرحوم آقای خوئی ره غیر معقول است زیرا اگر ملاک بطلان صوم، تنها جنابت عمدی باشد با تقیید ادله ابطال صوم به توسط جماع، ذکر قید جماع لغو می گردد، چون جماع نه جزء العله خواهد بود نه تمام العله، پس به چه جهت در روایات سبب قرار داده شده است ؟

در توضیح اشکال می گوییم که اگر در دلیلی این جمله را ببینیم: «اکرم عالمّاً» و در دلیل دیگر این جمله را: «اکرم عالمّاً عادلاً»، ظاهر جمله اول این است که علم، تمام العله برای اکرام است، ما با توجه به جمله دوم از این ظهور رفع ید کرده و علم را جزء العله قرار می دهیم، پس علت مرکب از دو جزء است: علم و عدالت ولی اگر ما از خارج بدانیم که عدالت خود تمام العله برای وجوب اکرام است، آیا می توان جمله «اکرم عالمّاً» را مقید به عدالت ساخت ؟ پاسخ سؤال آشکارا منفی است، زیرا با این تقیید، قید علم لغو می گردد و از جزء العله بودن هم خارج می گردد. در بحث ما نیز اگر تمام العله جنابت باشد، دیگر ذکر جماع در روایات بسیار لغو می گردد.

قلت: مسئله جماع با مثال ذکر شده از دو جهت تفاوت دارد و از این رو اگر ما ملاک را هم جنابت ندانیم، ادله جماع لغو نخواهد بود:

جهت اول: جماع خود از اسباب جنابت است، و جنابت از مرتبه خاصی از جماع (به مقدار ختنه گاه) حاصل می گردد، در اینجا چون جماع بهر حال در تحقق حکم دخیل است، ذکر آن لغو نیست.

جهت دوم: اگر جماع اصلاً در تحقق حکم دخیل هم نباشد، چون غالباً همراه با جماع، جنابت حاصل می گردد، و فردی از جماع که به جنابت نیانجامد، بسیار نادر است، ممکن است ما جماع را أماره برای جنابت بدانیم، 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 نمود.

حال به ذکر سایر اشکالات به کلام مرحوم آقای خوئی می پردازیم.

(۵) مقدمه ای در تبیین اشکال سوم

مرحوم شیخ در رسائل در بحث تجزّی از صاحب فصول نقل می کند که تجری (به معنای اعم) (۱) و طغیان بر مولی، عقاب آور است، ولی اگر با معصیت واقعی مصادف شد، یک عقاب بیشتر در کار نیست، و عقابها تداخل می کنند، مرحوم شیخ در اینجا اشکال می کند که اگر تجری خود موضوع مستقّلی برای استحقاق عقوبت باشد، دیگر چه وجهی برای تداخل وجود دارد و باید به دو عقاب قائل شد.

مرحوم آقا شیخ محمد رضا مسجد شاهی در کتاب وقایه الاذهان پس از نقل کلام صاحب فصول (العلامه العم) و اعتراض شیخ، حق را به جانب صاحب فصول

ص: ۱۲۹۶

۱- (۱) (توضیح بیشتر) تجری گاه به معنای طغیان بر مولا- در جایی که مخالفت واقعی نباشد، اطلاق می گردد که موضوع بحث اصولی حرمت و قبح و عقاب می باشد، ولی صاحب فصول ملاک قبح و عقاب را در مطلق تجری و در مقام عناد با مولا برآمدن می داند، که این موضوع گاه اعتقاد مکلف صحیح می باشد در نتیجه با معصیت واقعی همراه می گردد و گاه اعتقاد وی ناصحیح می باشد در نتیجه تجری اصطلاحی می باشد.

می داند و در بیان اشکال می گوید: در معصیتهایی که مقدمات حرام لا ینفک دارند، اگر این معصیتهای تحقق پیدا کند، عرفاً یک معصیت بیشتر نیست، و مقدمات حرام، معصیت مستقل تلقی نمی شود و عقاب مستقل هم ندارد، ولی اگر مقدمات حرام، به تنهایی تحقق یابد، معصیت مستقل بوده و عقاب را به دنبال دارد، ایشان این مثال را مطرح می سازند که اگر کسی زنا کند، زنا قهراً همراه با ملامسه فرج می باشد و بدون آن تحقق نمی یابد، در اینجا نه عرفاً نه شرعاً زانی را به جهت ملامسه فرج عقاب مستقل نمی کنند، آری اگر معاصی تفکیک پذیر همچون تقبیل صورت گرفته باشد، عقاب جداگانه دارد، ولی ملامسه فرج همراه با زنا عقاب مستقل ندارد ولی همین ملامسه اگر از زنا منفک گردید، عقاب آور است (۱)، در مسئله معصیت واقعی، هم چون معصیت بدون قصد طغیان و تجری بر مولا تحقق نمی یابد و قصد گناه لازمه لا ینفک معصیت واقعی است، در هنگام تحقق معصیت واقعی، تنها یک عقاب در کار است؛ ولی اگر نفس قصد گناه، بدون تحقق معصیت صورت می گیرد، بر نفس مقدمه استحقاق عقاب پیش می آید (۲).

ما مثال شرعی دیگری در اینجا می افزاییم در دو سلام آخر نماز، بسیاری از بزرگان فرموده اند اگر هر دو سلام (السلام علینا و علی عباد الله الصالحین) و (السلام علیکم و رحمه الله و برکاته) گفته شود، نماز گزار با سلام دوم از نماز خارج می گردد، ولی اگر تنها به سلام نخست اکتفاء کند، با همان سلام از نماز خارج شده است.

۶) تبیین اشکال سوم و سایر اشکالات به مرحوم آقای خوئی ره

با توجه به مقدمه گذشته، ممکن است ما بگوییم که اگر دخول به مقدار ختنه گاه انجامید و به جنابت منتهی شد، ابطال صوم به جنابت مستند می گردد و دخول به

ص: ۱۲۹۷

۱- (۱) ایشان امثله دیگری را هم مطرح می سازند از جمله می گویند: در قتل، دیه نفس ثابت می شود، قتل اگر با جراحت اعضاء صورت گرفته باشد، به جهت جراحت اعضاء دیه یا دیه های متعدد لازم نمی گردد، بلکه یک دیه بیشتر ثابت نمی گردد، ولی همین جراحات اگر به قتل نیانجامد، خود موضوع مستقل برای دیه می باشند.

۲- (۲) وقایه الاذهان: ۴۶۱.

مقدار کمتر از ختنه گاه که مقدمه جنابت است، منشأ حکم نمی باشد ولی اگر این مقدمه به تنهایی حاصل شد یعنی، اگر دخول به این مقدار نبوده به همان نفس دخول، صوم باطل می گردد، پس نمی توان با استناد به قاعده «الشیء یستند الی اسبق علله»، جنابت را علت منحصره بطلان صوم بدانیم، آری در صورت تحقق جنابت، بطلان صوم بدان مستند است، ولی در غیر این صورت، صوم به نفس دخول باطل می گردد(۱).

اشکال چهارم: مرحوم آقای خویی از این بحث نتیجه گرفته اند که در غیر وطی حلیله هم ملاک، تحقق جنابت است و باید تا ختنه گاه داخل شود، پس در دخول در غلام (دبراً) یا در بهیمه (دبراً أو قبلاً) که به عقیده آقای خوئی منشأ جنابت نمی شود، روزه را هم باطل نمی کند، ما می گوئیم که اگر در مسئله وطی حلیله، ملاک جنابت باشد در سایر موضوعات به چه دلیل ملاک تحقق جنابت است؟ حال اگر ما در روایت، از شرطیه دخول تا مقدار ختنه گاه الغاء خصوصیت کردیم و گفتیم در سایر موارد هم باید تا این مقدار داخل شود، باز شرطیت تحقق جنابت استفاده نمی شود، بلکه در جایی که دخول به جنابت می انجامد، سبب حکم جنابت می باشد، و این امر منافاتی ندارد با این که در جایی که دخول با جنابت همراه نیست نفس دخول (به مقدار ختنه گاه - مثلاً -) خود، موضوع بطلان صوم باشد.

۷) نتیجه بحث

مرحوم آقای خوئی تنها ملاک بطلان صوم را حصول جنابت دانسته اند، و سپس در وطی در دبر با اطلاقات با صوم، بطلان صوم را نتیجه گرفته و در نتیجه حصول جنابت و لزوم غسل را استفاده کرده اند، ولی با اشکالاتی که ما ذکر کردیم انحصار

ص: ۱۲۹۸

۱- (۱) بنابراین پاسخ دیگری در مسئله مفطر بودن قصد مفطر به اشکال گذشته می توانیم مطرح کنیم که قصد مفطر چون از مقدمات لا ینفک تحقق مفطر است، اگر مفطر خارجاً تحقق یافت، با فعل خارجی افطار صورت می گیرد ولی اگر مفطر تحقق نیافت، نفس مقدمه یعنی قصد مفطر افطار می آورد و هیچ محذور عقلی در کار نیست.

ملاک بطلان را به حصول جنابت ناتمام دانستیم، بنابراین از باب صوم نمی توان حکم را به باب غسل سرایت داد.

بنابراین برای اثبات لزوم غسل در وطی در دبر، تنها به اطلاقات خود باب غسل باید تمسک جست در بحث حد افطار هم ما دلیلی بر تقیید اطلاقات جماع یا اتیان یا تعابیر مختلف نداریم، این اطلاقات هم وطی در دبر و هم وطی در قبل را شامل می گردد و لازم هم نیست که دخول به حد ختنه گاه برسد، بلکه همین مقدار که عرفاً دخول صدق کند، کافی است و سرایت احکام بابهای جنابت و حد رجم و... به باب صوم هم چیزی جز قیاس محرم نیست، پس مطلق وطی روزه را باطل می کند.

۸) بررسی روایت دال بر عدم افطار به وطی در دبر

در مرسله علی بن الحکم:

«عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال اذا أتى الرجل المرأة في الدبر و هي صائمه لم ينقض صومها و ليس عليها غسل(۱)».

هیچ کس در مسئله نقض صوم بر طبق این روایت فتوا نداده، بلکه تقریباً اتفاق بر فتوای به خلاف آن وجود دارد، هر کس که مسئله را عنوان کرده حکم به بطلان صوم کرده، تنها شیخ طوسی با کلمه «احوط» در اینجا حکم کرده که شاید کشف الرموز که در این مسئله گفته: «فیه خلاف»، به همین احتیاط شیخ نظر داشته، و گرنه ما مخالف صریحی در مسئله نیافته ایم، بنابراین، این روایت مرسله به هیچ وجه قابل اعتماد نیست(۲) و بطلان صوم با وطی در دبر روشن است.

ص: ۱۲۹۹

۱- (۱) تهذیب ۷: ۱۸۴۳/۴۶۰، وسائل ۲: ۲۰۱ / ذیل ۱۹۲۳، باب ۱۲ از ابواب الجنابه، ذیل ح ۳.

۲- (۲) (توضیح بیشتر) شبیه مضمون این روایت در مرسله دیگری هم از امام صادق علیه السلام نقل شده که احتمالاً با این روایت یکی بوده و بهر حال نه از جهت سند قابل اعتماد است و نه از جهت عمل اصحاب، شیخ طوسی در باب صوم هم مرسله علی بن الحکم را نقل کرده (تهذیب ۴: ۳۱۹/۹۷۷) و در ذیل آن فرموده: قال محمد بن الحسن: هذا الخبر غير معمول عليه و هو مقطوع الاسناد لا يعول عليه» این کلام قطعاً مسئله «لم ينقض صومها» را که روایت بدان جهت در کتاب صوم آمده، شامل می گردد و نشان غیر قابل اعتماد بودن روایت می باشد.

(۱) طرح بحث

در بابهای جنابت و رجم و جلد، حکم بر مطلق جماع بار نشده، بلکه باید به حدّ ختنه گاه برسد، حال بحث در این است که اگر کسی مقطوع الحشفه باشد یا به تعبیری که علامه افزوده، از اصل خلقت فاقد الحشفه باشد، چه حکمی دارد؟

در مسئله بطلان صوم ما قائل به حدّ خاصی برای جماع مبطل نبودیم، ولی اگر کسی حدّ ابطال را دخول تا ختنه گاه بداند، مسئله مقطوع الحشفه یا فاقد الحشفه موضوع برای بحث می یابد.

وجهی در کلمات علما در اینجا ذکر شده که باید در این مسئله هم اندازه حشفه را در نظر گرفت، اگر این مقدار از آلت داخل شده باشد احکام مترتب می شود و گرنه حکمی بار نمی شود، ولی هیچ دلیلی بر این امر ذکر نکرده اند و مرحوم آقای خوئی هم این وجه را نپذیرفته اند، و ما نیز آن را صحیح نمی دانیم.

(۲) نظر استاد - مدّ ظلّه - در مسئله

چهار وجه در اینجا می توان ذکر کرد:

وجه اول: مقدار ختنه گاه باید لحاظ گردد.

وجه دوم: باید نسبت سنجی کرد، اگر ختنه گاه مثلاً خمس آلت می باشد، با دخول خمس آلت مقطوع الحشفه - مثلاً - احکام بار می گردد و کمتر از آن حکم ندارد.

وجه سوم: در مقطوع الحشفه و فاقد الحشفه اصلاً احکام جنابت و حدود و نقض صوم و... بار نمی گردد.

وجه چهارم: مطلق دخول در این مسئله منشأ احکام می باشد.

وجه اول و وجه دوم بی دلیل است، زیرا ادله اشتراط دخول در ختنه گاه تنها در جایی است که ختنه گاه وجود داشته باشد، و نسبت به صورت عدم وجود ختنه گاه

ساکت است، پس باید به اطلاقات مراجعه کرد، اطلاقات احکام، وجه سوم را نیز مردود می سازد، و کسی هم ظاهراً بدین وجه قائل نیست.

پس وجه چهارم صحیح می باشد.

در تأکید اطلاق ادله ذکر این مثال مفید است که اگر کسی مقدار کمتر از حشفه از آلت او باقی مانده، آیا عرف از ادله این گونه می فهمد که اگر این شخص تمام آلت موجود خود را داخل نماید که قهراً التذاذ و استمتاع هم برای او حاصل می گردد، غسل - مثلاً - بر او واجب نمی شود، زیرا به اندازه ختنه گاه وارد نشده، قطعاً چنین مفهومی استفاده نمی گردد، بلکه این صورت شبیه جایی است که شخص آلتش کوچک باشد که با مقدار کمی دخول هم احکام بار می شود، پس اطلاقات ادله لزوم غسل و وجوب حدّ و سایر احکام محکم است.

بنابراین در مقطوع الحشفه و فاقد الحشفه احکام شرعی به مجرد دخول تحقق می یابد و حدّ خاصی در آنها مطرح نیست.

«* و السلام*»

ص: ۱۳۰۱

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات پیش در توضیح مسئله ۴ باب، مواردی که وطی در دبر و وطی در قبل، حکمی واحد دارند، از جمله وجوب غسل جنابت، وجوب عده، استقرار مهر، بطلان صوم، ثبوت حدّ زنا، ثبوت مهر المثل با وطی به شبهه و احکام مصاهره به تفصیل، مورد بررسی قرار گرفت. در این جلسه، بحث درباره مواردی از احکام که در آنها وطی در دبر به وطی در قبل ملحق نمی شود یا در الحاق آن از دیدگاه فقها اشکال و تردید وجود دارد، آغاز می گردد. از جمله این موارد که در ادامه مسئله ۴ مطرح شده، حصول تحلیل در مطلقه ای که سه بار طلاق داده شده نسبت به شوهر اول با تحقق مباشرت توسط شوهر دوم (محلّل) است که فقها وطی در دبر را موجب تحلیل ندانسته اند و ما هم با بررسی روایات مربوطه و به استناد این نکته که در آن احادیث «ذَوْقُ عَسِيْلَةٍ» هم درباره مرد لازم شمرده شده و هم درباره زن، به همین نتیجه خواهیم رسید. سپس به مناسبت سیاق متن عروه این بحث مطرح خواهد شد که آیا برای تحلیل، صرف وطی، هر چند انزال تحقق نیابد، کافی است یا انزال معتبر می باشد؟ ما با استناد به تعبیر مذکور در روایات نتیجه خواهیم گرفت که انزال معتبر نیست.

الف) عدم الحاق وطی در دبر به وطی در قبل نسبت به برخی احکام:

۱) متن عروه (ادامه مسئله ۴)

«... نعم، فی کفایته فی حصول تحلیل المطلقه ثلاثاً اشکال، كما أنّ فی کفایه الوطء فی القبل

ص: ۱۳۰۲

فيه بدون الانزال ايضاً كذلك، لما ورد في الاخبار من اعتبار ذوق عسيلته و عسيلتها فيه».

(۲) توضیح متن

فقه‌ها درباره الحاق وطی در دبر به وطی در قبل در احکامی که موضوع وطی در آنها اخذ شده، برخی موارد را استثنا کرده اند. مرحوم سید (ره) در اینجا برخی مستثنیات را آورده است. از جمله این موارد، که در متن مذکور به صورت اشکال مطرح شده، مسئله حلیت مطلقه ای که سه بار طلاق داده شده برای شوهر اول به سبب نکاح وی با محلل است. بحث در این است که آیا با وطی در دبر توسط محلل شرط حلیت مزبور یعنی دخول حاصل می شود یا نه؟ درباره اینکه دخول شرط حلیت است، دعوای اتفاق شده و اختلاف عمده ای وجود ندارد؛ تنها سعید بن مسیب را به عنوان مخالف ذکر کرده و گفته اند که به نظر او به صرف ازدواج زن مطلقه با محلل، وی بر شوهر سابق خود حلال می شود و ازدواج مجدد آن دو بلا مانع است. بنابراین اشتراط تحقق دخول برای حلیت در نکاح محلل مورد اتفاق فقهاست و حتی اتفاق مسلمین در این باره ادعا شده و علاوه بر اجماع، از برخی نصوص هم این موضوع استظهار شده است.

(۳) بررسی کلام مرحوم صاحب جواهر ره درباره اعتبار دخول در نکاح محلل

مرحوم صاحب جواهر (ره) در رد نظریه سعید بن مسیب و اثبات اعتبار وطی، علاوه بر اجماع و احادیث به آیه شریفه (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ) (۱) نیز استدلال کرده و فرموده که بنا بر آنکه نکاح به معنای وطی باشد یا مراد از آن در اینجا وطی باشد، آیه شریفه دال بر این است که برای زوال تحریم در مطلقه سه طلاقه، تحقق وطی لازم و معتبر است.

ولی باید گفت که آیه چنین دلالتی ندارد و بلکه می تواند شاهد برای کلام سعید

ص: ۱۳۰۳

بن مسیب باشد، زیرا در تعبیر آیه شریفه زن ناکح و مرد منکوح فرض شده است، در حالی که در متون فقهی و حدیثی هیچ گاه واطی به زن و موطوء به مرد اطلاق نشده است. بنابراین نکاح در آیه نمی تواند به معنای وطی باشد، بلکه نکاح در آن به معنای ازدواج به کار رفته است. از این رو می توان گفت که آیه شریفه مؤید کلام سعید بن مسیب بوده از ظاهر آن اعتبار دخول فهمیده نمی شود و این قید از اجماع یا احادیث به دست می آید.

(ب) اعتبار دخول و وطی در قبل برای حلّیت زن سه طلاقه بنا بر احادیث:

(۱) استناد شیخ (ره) در مبسوط به روایات:

قدما مراد از «تنکح زوجاً غیره» را توضیح نداده و تفصیل مطلب را بیان نکرده اند و تا آنجا که ما فحص کردیم، مرحوم شیخ طوسی ظاهراً نخستین کسی می باشد که اعتبار وطی در قبل و عدم الحاق وطی در دبر به آن را در مسئله مورد بحث مطرح و در آن باره دعوای «لا-خلاف» کرده است و ظاهراً مراد او عدم خلاف بین مسلمانان است. وی در مبسوط، علاوه بر این، به حدیثی که هم عامه و هم خاصه نقل کرده اند، استناد فرموده، ولی متن حدیث وارده در منابع عامه را ذکر نموده است.

در هر حال وی الحاق وطی در دبر را به وطی در قبل برای حصول تحلیل نمی پذیرد. تعبیر مرحوم شیخ در مبسوط این چنین است: «لا یرون به الاباحه للزوج الاول بلا خلاف فی هذین لقوله علیه السلام: حتی تذوقی عسیله و یدوق عسیلتک» یعنی در این دو مسئله یکی تحلیل زن سه طلاقه و دیگر تحقّق احصان (که بعداً بحث آن خواهد آمد) وطی در دبر به خاطر این تعبیر روایت، ملحق به وطی به قبل نیست.

(۲) نقل روایات مربوطه

اشاره

درباره موضوع مورد بحث ما دو دسته روایات وجود دارد: یکی روایاتی که «ذوق مسیله» در آنها تنها به مرد استناد داده شده، یعنی گفته که مرد باید لذت جماع با زن

را بچشد. تعداد این روایات پنج تاست که البته باید آنها را چهار روایت دانست.

دسته دیگر، روایاتی است که «ذوق عسیله» را هم درباره مرد و هم درباره زن لازم شمرده، که تعداد آنها نیز چهار یا پنج روایت است، ولی این دسته روایات از نظر سند ضعیف می باشند. حال هر دو دسته روایات را می آوریم:

*روایات دسته اول:

اول) روایت ابی بصیر:

«محمد بن یعقوب باسناده عن صفوان، عن ابن مسکان، عن أبی بصیر، عن أبی عبد الله - علیه السلام - فی المطلّقه التّطليقه الثالثه: لا تحلّ له حتّی تنکح زوجاً غیره، و یدوق عسیلتها»^(۱)

روایتی دیگر نیز با همین سند از ابی بصیر نقل شده که اندکی مفصل تر است و ظاهراً با روایت مذکور متحد می باشد و در اصل یک روایت بوده است:

«عن ابی بصیر قال قلت لأبی عبد الله - علیه السلام - المرأة الّتی لا تحلّ لزوجها حتّی تنکح زوجاً غیره، قال: هی الّتی تطلق، ثم تراجع، ثم تطلق ثم تراجع، ثم تطلق الثالثه، فهی الّتی لا تحلّ له حتّی تنکح زوجاً غیره، و یدوق عسیلتها»^(۲)

دوم) موثقه زراره:

«محمد بن یعقوب، عن الرزاز، عن ایوب بن نوح، و عن ابی علی الاشعری، عن محمد بن عبد الجبار، و عن محمد بن اسماعیل، عن الفضل بن شاذان، و عن حمید بن زیاد، عن ابن سماعه کلّهم عن صفوان، عن موسی بن بکر، عن زراره، عن ابی جعفر - علیه السلام - فی الرجل یطلق امرأته تطليقه، ثم یراجعها بعد انقضاء عدّتها: فاذا طلقها الثالثه لم تحلّ له حتّی تنکح زوجاً غیره، فاذا تزوّجها غیره و لم یدخل بها، و طلقها او مات عنها لم تحلّ لزوجها الاول حتّی یدوق الآخر عسیلتها»^(۳)

ص: ۱۳۰۵

۱- (۱) وسائل الشیعه، کتاب الطلاق، باب ۳ از ابواب اقسام الطلاق، طبع آل البیت، ج ۲۲، ص ۱۱۴، ح ۱۰، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ح ۳۷۴.

۲- (۲) وسائل الشیعه، کتاب الطلاق، باب ۴ از ابواب اقسام الطلاق، طبع آل البیت، ج ۲۳، ص ۱۱۸، ح ۱.

۳- (۳) وسائل الشیعه، کتاب الطلاق، باب ۳ از ابواب اقسام الطلاق، طبع آل البیت، ج ۲۲، ص ۱۱۳، ح ۹؛ جامع الاحادیث، ج ۲۲، ح ۳۷۵.

«عن زرعه (۱)، عن سماعه، قال: سألته عن رجل طلق امرأته، فتزوجها رجل آخر، و لم يصل اليها حتى طلقها، تحل الأول؟ قال: لا، حتى يذوق عسيلتها» (۲).

این روایت در کتابی که به نام نوادر احمد بن محمد بن عیسی (۳) چاپ شده ذکر شده، ولی به نظر ما این کتاب از حسین بن سعید، شیخ احمد بن محمد بن عیسی است.

چهارم) روایت ابی حاتم:

«الکلبی عن عده من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن احمد بن محمد، عن مثنى، عن ابی حاتم، عن ابی عبد الله - عليه السلام - قال سألته عن الرجل يطلق امرأته الطلاق المذی لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره، ثم تزوج رجلاً (تزوجها رجلاً)، و لا يدخل بها (لم يدخل بها)، قال: لا، حتى يذوق عسيلتها» (۴).

مراد از احمد بن محمد، احمد بن محمد بن ابی نصر و مراد از مثنی، مثنی بن ولید حنّاط یا مثنی بن عبد السلام می باشد که ظاهراً هر دو ثقة هستند (۵)، ولی ما

ص: ۱۳۰۶

۱- (۱) (توضیح بیشتر) بنا بر گفته شیخ طوسی و نجاشی، حسین بن سعید و حسن بن سعید در مشایخ مشترکند و کتابهای سی گانه حسین بن سعید مشترک بین هر دو می باشد. ولی حسین بن سعید از زرعه مستقیم نقل نمی کند، بلکه به توسط برادر خود حسن بن سعید نقل می کند. (نجاشی به نقل از برخی محدّثین فضاله را هم همانند زرعه دانسته که صحیح نیست) فهرست شیخ طوسی: ۱۸۶/۵۳، رجال نجاشی: ۱۳۶/۵۸، ۸۵۰/۳۱۱. به هر حال به نظر می رسد که روایت مورد بحث که با زرعه آغاز می شود از روایات اختصاصی حسن بن سعید است و او ما بین حسین بن سعید و زرعه واسطه است، بهر حال هر دو برادر از اجلاء ثقات هستند و روایت به جهت واقفی بودن زرعه موثقه بشمار می آید.

۲- (۲) وسائل الشیعه، کتاب الطلاق، باب ۷ از ابواب اقسام الطلاق، طبع آل البیت، ج ۲۲، ص ۱۳۰، ح ۳؛ جامع الاحادیث ج ۲۲، ح ۴۱۹.

۳- (۳) نوادر ص ۲۷۶/۱۱۲.

۴- (۴) وسائل الشیعه، همان باب، ص ۱۲۹، ح ۱، به نقل از الکافی، ج ۵، ص ۴۲۵، ح ۴.

۵- (۵) (توضیح بیشتر) برای اثبات وثاقت این دو از راههایی می توان استدلال کرد، راه نخست: عبارت کشی؛ در رجال کشی: ۶۲۳/۳۳۸ از محمد بن مسعود (عیاشی) از علی بن الحسن (بن فضال) نقل می کند: «سَلَامٌ و المثنی بن الولید و المثنی بن عبد السلام کلّهم حناطون کوفیون لا بأس بهم»، این کلام که در مقام ارزش گذاری این افراد از جهت حدیثی صادر شده ظهور در توثیق دارد، زیرا راوی غیر ثقة را نمی توان از جهت حدیثی خالی از بأس و ایراد دانست. راه دوم: روایت احمد بن محمد بن ابی نصر از مثنی در همین روایت برای اثبات وثاقت وی کافی است حال مراد از مثنی هر که باشد، زیرا ابن ابی نصر

از کسانی است که «لا یروون و لا یرسلون الا عن ثقہ»، از سوی دیگر ابن ابی نصر از مثنی بن ولید حنّاط و مثنی بن عبد السلام هم مصرحاً روایت می کنند، روایت صفوان از مثنی (بن عبد السلام) هم در برخی اسناد وارد شده (تهذیب ۵: ۱۲۰۸/۳۴۸ - کافی ۴: ۶/۲۳۳) صفوان از مثنی بن ولید حنّاط هم روایت کرده است «الاختصاص: ۶، الخرائج: ۸۴۰»، ابن ابی عمیر هم از مثنی بن الولید الحنّاط روایت می کند (امالی الصدوق ۲/۵۵، معانی الاخبار: ۱/۳۶۵) راه سوم: اکثار روایت بزرگان، برای توثیق مثنی بن الولید الحنّاط می توان از اکثار روایات راویان جلیلی 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 دلیل گرفت. راه چهارم: روایت جعفر بن بشیر از مثنی بن الولید الحنّاط با عنایت به کلام نجاشی در ترجمه جعفر بن بشیر «روی عن الثقات و رووا عنه [۳۰۴/۱۱۹] دلیل بر وثاقت وی است (الخصال: ۵۲/۶۵۱، الاختصاص: ۲۰۰، البصائر: ۱/۱۲، ۲۶/۴۳، ۱۷/۲۱۵، ۲/۲۸۳، ۳/۳۱۴، ۹/۴۱۲، ۱/۴۷۴) سه راه اخیر بر طبق مبنای برخی از بزرگان از جمله استاد - مدّ ظلّه - صحیح است ولی راه نخست بر طبق مبانی تمامی علماء می باید مورد پذیرش قرار گیرد.

ابی حاتم را نتوانستیم شناسایی کنیم (۱).

در تمامی روایات مزبور برای تحقق حلیت «ذوق عَسِیْلَه» زن از سوی مرد یعنی تنها چشیدن لذت مباشرت توسط مرد معتبر دانسته شده است و درک لذت برای زن شرط نشده است.

*روایات دسته دوم:

اول) روایت سماعه بن مهران:

«عن سماعه بن مهران، قال: سألته عن المرأة التي لا تحل لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره، هي التي تطلق ثم تراجع ثم تطلق الثالثة فهي التي لا تحل لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره و تذوق عسيلته و يذوق عسيلتها، و هو قول الله عز و جل:

ص: ۱۳۰۷

۱- (۱) (توضیح بیشتر) در اصحاب امام صادق علیه السلام کسی با کنیه ابو حاتم دیده نمی شود، از سوی دیگر مثنی یا مثنی الحنّاط روایاتی چند از حاتم بن اسماعیل «مدینی» دارد (الکافی ۵/۲۲۴، ۶/۴۷۵ و ۴۷۶ / ذیل ۹، المحاسن: ۶۳۵ / ذیل ۱۳۲) از این رو به نظر می رسد که ابو حاتم مصحف حاتم بوده، حاتم بن اسماعیل مدنی از رجال عامه بوده و در کتب رجال عامه و خاصه ترجمه شده و به روایت وی از حضرت صادق علیه السلام تصریح شده است (رجال نجاشی: ۳۸۲/۱۴۷، رجال طوسی، رقم ۲۷۷ از اصحاب الصادق علیه السلام، رجال برقی: ۴۴، تهذیب الکمال ۵/۱۸۷: ۹۹۲، التاریخ الکبیر للبخاری ۳/۲۷۸: ۷۷، الثقات لابن حبان ۸: ۲۱۰) شاید شهرت ابو حاتم رازی منشأ تصحیف حاتم به ابی حاتم گردیده است. استاد - مدّ ظلّه - احتمال تصحیف را احتمال خوبی دانستند. با پذیرش این احتمال مراد از مثنی، مثنی حنّاط خواهد بود ولی مثنی حنّاط خود عنوان مبهمی است ولی همچنان که استاد - مدّ ظلّه - اشاره فرمودند مراد از مثنی حنّاط در اسناد مثنی بن الولید حنّاط است یا به جهت انصراف مثنی به وی یا به جهت حنّاط نبودن سایر افراد مسمی به مثنی.

«الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ»: قال: التَّسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ: التَّطْلِيقُ الثَّالِثُ» (١)

دوم) روایت دعائم الاسلام:

«و عن ابی جعفر و ابی عبد الله - علیهما السلام - انهما قالوا:

اذا طَلَّقَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا لِلْعَدَّةِ، لَمْ تَحِلْ لَهُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ، وَ يَدْخُلَ بِهَا وَ يَذُوقَ عَسِيلَتَهَا وَ تَذُوقَ عَسِيلَتِهِ» (٢)

سوم) روایت مذکور در المجازات النبویه (سید رضی - ره -):

«عن النبی - صلی الله علیه و آله - انه قال و قد سُئِلَ عن رجل كانت تحته امرأه فطَلَّقَهَا ثَلَاثًا، فَتَزَوَّجَتْ بَعْدَهُ رَجُلًا فَطَلَّقَهَا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا، هَلْ تَحِلُّ لَزَوْجِهَا الْأَوَّلِ؟ فَقَالَ - عليه الصلاة و السلام -: لَا حَتَّى يَكُونَ الْآخِرُ قَدْ ذَاقَ مِنْ عَسِيلَتِهَا وَ ذَاقَتْ مِنْ عَسِيلَتِهِ» (٣)

چهارم) روایت امالی شیخ (ره) که در عوالی الآلی هم آمده:

«عن النبی - صلی الله علیه و آله - انه قال لزوجه رفاعه لَمَّا حَلَّلَهَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ زُبَيْرٍ، فَقَالَتْ: إِنَّ لَهُ هَدْبَهُ كَهَدْبِهِ الثَّوْبِ: «أَ تَرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِي إِلَيَّ رِفَاعَهُ؟ لَا، حَتَّى تَذُوقِي عَسِيلَتَهُ وَ يَذُوقَ عَسِيلَتَكَ» (٤) حضرت به زن رفاعه فرموده اند که آیا می خواهی دوباره به زوجیت وی در آیی؟ نه، این امر بدون ذوق عسیله ممکن نیست.

در این دسته از روایات، ذوق عسیله، که کنایه از درک لذت مباشرت است، هم برای مرد و هم برای زن لازم و معتبر شمرده شده که می رساند تحلیل آنها در صورتی حاصل می شود که هر دو یعنی زن و شوهر دوم لذت جماع را چشیده باشند.

ص: ۱۳۰۸

۱- (۱) وسائل الشیعه، کتاب الطلاق، باب ۴ از ابواب اقسام الطلاق، طبع آل البیت، ج ۲۲، ص ۱۲۲، ح ۱۳، به نقل از تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۱۶، ح ۳۶۴؛ جامع الاحادیث، ج ۲۲، ح ۳۹۰.

۲- (۲) جامع الاحادیث، ج ۲۲، ح ۳۹۱، مستدرک الوسائل، کتاب الطلاق، باب ۷ از ابواب اقسام الطلاق، طبع آل البیت، ج ۱۵، ص ۳۲۷، ح ۳.

۳- (۳) جامع الاحادیث، ج ۲۲، ح ۴۲۰؛ مستدرک الوسائل، همان باب، ح ۱.

۴- (۴) جامع الاحادیث ج ۲۲، ح ۴۲۱؛ مستدرک الوسائل، همان باب، ح ۵.

از تکرّر این روایات (دسته دوم) که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) نقل شده، می توان نسبت به مضمون آنها اطمینان حاصل نمود، هر چند سند تک تک احادیث مذکور معتبر نباشد. متعارف مردم در نقلهای متکرّر، اطمینان به صحت آن کرده و دیگر به سند آن توجه نمی کنند. بنابراین از مجموع اینها می توان استفاده کرد که برای تحلیل مجدد زن سه طلاقه برای شوهر نخست، باید میان زن و شوهر جدید مباشرتی واقع شود که هر دو از آن متلذّذ و بهره مند شوند. بنابراین، هر چند با توجه به عنوان نشدن مسئله مورد بحث در منابع فقهی متقدّم نمی توان به اجماع منقول شیخ (ره) اکتفا کرد، ولی با توجه به نصوص مذکور می توان عدم الحاق وطی در دبر را به وطی در قبل برای حصول تحلیل دریافت. زیرا تعبیر «عَسَیْله» که مصعّر «عسل» می باشد، کنایه از حلاوت و لذّت جماع و مباشرت بوده این نکته را می رساند که برای حلیت مزبور درک حد اقلی از مباشرت لازم است. حال از آنجا که برای تحلیل، چشیدن لذت وقاع هم از سوی زن معتبر است و هم توسط مرد (همچنان که از روایات یاد شده استظهار نمودیم)، می توان گفت که تنها وطی در قبل (که موجب حصول التذاذ برای طرفین است) حلیت زن سه طلاقه را برای شوهر سابق به دنبال می آورد و وطی در دبر چنین تأثیری ندارد، زیرا وطی در دبر نوعاً باعث اذیت زن شده^(۱) و از این رو در برخی روایات در پاسخ سؤال از وطی در دبر به طور مطلق فرموده اند: «هی لعبتک فلا تؤذها». نتیجه این بحث این است که در تحلیل، وطی در قبل شرط است.

(۴) بررسی استدلال مرحوم صاحب مسالک (ره)

مرحوم شهید ثانی در مسالک فرموده که حتی اگر در احادیث ما تعبیر «تذوق

ص: ۱۳۰۹

۱- (۱) شنیده شده که وطی در دبر منشأ شکایات در عصر حاضر هم گردیده و پرونده های بسیاری از این موضوع تشکیل شده است.

عسیله» نباشد یعنی چشیدن لذت مباشرت از سوی زن شرط نشده باشد، بازهم از تعبیر ذوق عسیله نسبت به مرد می توان استفاده کرد که تنها وطی در قبل موجب حلّیت می گردد. زیرا اگر وطی چنین نباشد، ذوق عسیله نسبت به طرفین منتفی خواهد بود.

اما چنانکه صاحب حدائق (ره) فرموده، این سخن را نمی توان پذیرفت و نمی توان گفت که اگر وطی در قبل نباشد، ذوق عسیله و لذت جماع به طور کلی (حتی نسبت به مرد) منتفی است. زیرا بی تردید در وطی در دبر هم التذاذ و لذت طلبی وجود دارد و به همین جهت مرد اقدام بدین کار می کند، بهر حال اینکه این کار نوعی انحراف جنسی است، ربطی به بحث ما ندارد. بنابراین اگر در روایات ذوق عسیله توسط زن اعتبار و شرط شده بود، امکان الحاق وطی در دبر به وطی در قبل در زمینه حصول تحلیل وجود داشت.

(ج) آیا برای حلّیت زن سه طلاقه برای شوهر اول، تحقّق انزال هم معتبر است ؟

(۱) فرمایش مرحوم مصنّف (ره)

مرحوم سید علاوه بر اشاره به اشتراط وطی در قبل به نکته دیگری نیز اشاره می فرماید و آن این است که برای تحلیل، صرف وطی در قبل کافی نیست، بلکه انزال هم شرط است؛ البته ایشان این نکته را به صورت اشکال و با تردید بیان می فرماید. منشأ این مسئله نیز - همچنان که در متن عروه مطرح شده - تعبیر ذوق عسیله در برخی احادیث است که شاید از آن استظهار شود که انزال معتبر می باشد.

(۲) فرموده مرحوم صاحب جواهر (ره)

مرحوم صاحب جواهر می فرماید که ظاهر کلمات فقها این است که بیش از وطی در قبل، چیز دیگری معتبر نیست. به این مبنا نباید وقوع انزال را شرط تحلیل دانست.

ولی ایشان به دنبال این کلام فرموده که اگر نظر مذکور اجماعی باشد، آن را

می‌پذیریم؛ ولی اگر اجماع در کار نباشد، می‌توان با استناد به تعبیر ذوق العسیله گفت که انزال معتبر است و صرف وطی (بدون انزال) برای تحلیل کافی نیست.

۳) بررسی کلام صاحب جواهر (قدس سره)

ما صدر کلام ایشان را می‌پذیریم یعنی می‌گوییم: از آنجا که فقها به ویژه فقهای متقدم مسئله انزال را در موضوع مورد بحث مطرح نکرده‌اند، می‌توان دریافت که آن‌ها بر عدم اعتبار آن اتفاق نظر داشته‌اند ولی ذیل کلام ایشان قابل پذیرش نیست.

زیرا «ذوق عسیله» متوقف بر انزال نیست و بدون انزال هم می‌تواند حاصل شود. در برخی منابع لغت و ادب آمده که تعبیر «عسیله» به صورت اسم تصغیر کنایه از درک فی الجملة نسبت به لذت جماع می‌باشد^(۱). بنابراین لزومی ندارد که چشیدن لذت مباشرت به طور کامل و استیعاب باشد و درک ناقص و فی الجملة هم کافی است. بر این اساس می‌گوییم که برای تحلیل تحقق انزال معتبر نیست و وطی بدون انزال نیز موجب تحلیل می‌شود، همچنان که در کلمات قدما نیز چنین شرطی برای تحلیل نشده است، و با همین استدلال می‌توان کلام بسیاری از فقها را که دخول به مقدار حشفه را هم کافی دانسته‌اند، توجیه کرد، بر خلاف نظر صاحب حدائق که این مقدار را کافی نمی‌داند، ولی با توجه به تصغیر عسیله، چشیدن لذت مختصر جماع که با دخول به مقدار حشفه هم حاصل می‌شود برای حصول تحلیل کفایت می‌کند.

«* و السلام *»

ص: ۱۳۱۱

۱- (۱) ابن اثیر در نهایه، پس از ذکر کلمه عسیله و اشاره به تصغیر آن می‌گوید: و انما صغره اشاره الى القدر القلیل الذی يحصل به الحلّ.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه پیش عرض شد که اعتبار دخول در مسئله تحلیل در مطلقه ثلاثه، قطعی است و لکن دلیلی بر اینکه انزال هم معتبر باشد، نداریم.

و اما آیا با وطی در دُبَر هم، تحلیل صورت می گیرد یا نه؟ گفتیم: اگر تکرّر چند حدیث غیر صحیح را که عبارت «تذوق عُسیله» اضافه بر «یذوق عسیلتها» دارد، مستفیض دانسته و موجب اطمینان شود، از آن استفاده می شود که علاوه بر مرد، زن هم باید لذت جماع را بچشد، و چون برای زنها بحسب معمول لذت جماع در قبل است، با وطی در دُبَر تحلیل حاصل نمی شود. و در این جلسه؛ بعد از نقل دو مسئله در تحلیل، دنباله مسئله چهارم عروه که عدم کفایت وطی دُبَر در وطی واجب در چهار ماه، و عدم تحقق حث یمین به آن در ایلاء است. و مسئله پنجم که با وطی در دُبَر حث قسم بر ترک وطی زوجه محقق می شود، مورد بحث و بررسی قرار می گیرد و در آخر با مختصر بحثی در احکام عزل، بقیه به جلسه بعد موکول خواهد شد.

الف) طرح دو مسئله در تحلیل مطلقه ثلاثه:

عرض کردیم که «ذوق العسیله» کنایه عرفی از جماع و چشیدن لذت آنست، و در مُحَلَّل و لو انزال شرط نیست ولی باید وطی در قبل باشد، و دُبَر کافی نیست چون «تذوق عسیله» تحقق پیدا نمی کند.

فرعی که قابل طرح است - و لو آقایان بحث نکرده اند - این است که اگر در موردی جماعی در قبل صورت گرفت و زن هیچ لذتی نبرد، آیا کافی نیست و تکرار

لازم است؟ و یا اگر زنی از وطی در دبر لذت برد، آیا تحلیل حاصل می شود؟

جواب منفی است، زیرا «ذوق العسیله» کنایه است و کنایه در معنای غیر متعارف ظهور ندارد، و باید معنای متعارف معمول در نظر گرفته شود.

مثلاً جمله «زیدٌ کثیر الرماد» کنایه از سخاوت زید است. چون متعارفاً هر کس سخاوتمند باشد، خاکستر خانه اش زیاد است، بنابراین اگر سخاوتمندی اصلاً در خانه اش خاکستر نبود؛ صحیح است درباره او گفته شود: «فلانٌ کثیر الرماد»، یا اگر بخیلی در خانه اش خاکستر زیادی یافت شد، این کنایه درباره او صحیح نیست.

همین طور اگر زنی بخلاف معمول با وطی در قبل مُلتذ نشد «ذاقت عُسیله» درباره او صادق است، همانگونه که اگر با وطی در دبر مُلتذ شد، درباره او صادق نمی کند یا لاقط صدق آن روشن نیست و نسبت به این مورد ظهوری ندارد.

(ب) عدم کفایت وطی در دُبر در اسقاط وجوب وطی در چهار ماه، - دنباله مسئله ۴ عروه -:

متن عروه: «... و کذا (اشکال) فی کفایت فی الوطی الواجب فی اربعه اشهر...»

ترک مواقعه زوجه بیش از چهار ماه جایز نیست مگر در مواردی که استثناء شده مثل اینکه زن اجازه بدهد و یا مسافرتی پیش آید، وجه این حکم ان شاء الله در مسئله ۷ بررسی می شود، ولی آنچه فعلاً مورد بحث است این است که آیا برای اسقاط این وجوب، وطی در دبر کافی است؟

مرحوم سید اشکال می کنند، ولی بنظر ما باید گفت: «فیه منع» و فتوی به عدم کفایت داد، چون لحن روایات این است که مواقعه در هر چهار ماه مانند حق المضاجعه، از حقوق زن و برای ارفاق به اوست، و در این حق مرد نمی تواند بیش از چهار ماه او را معطل بگذارد زیرا این مدّت نهایت مقداری است که زن می تواند صبر کند «انه غایه صبر المرأه عن الرجل... علم [الله] ان غایه صبر المرأه الاربعه اشهر فی

ترك الجماع(۱)»، و تأمین این حق با وطی در قبل است. بنابراین وطی در دبر از حقوق نیست و بر فرض اگر زن درخواست وطی در دبر کند، مرد حق امتناع دارد. آنچه جزء حقوق زن است وطی در قبل است نه مطلق وطی تا مثلاً مرد بتواند بگوید: در هر چهار ماه، وطی بر من واجب است و دبر هم از اقسام آن است.

بلی اگر زن به تبدیل راضی شد، مانعی ندارد، و در واقع زوجه حق خود را اسقاط کرده است، ولی آنچه وظیفه مرد است، وطی در قبل است.

ج) عدم تحقق حنث و رجوع در ایلاء با وطی در دُبر:

اشاره

متن عروه: «... و كذا (اشكالٌ) فی كفايته فی حصول الفئه و الرجوع فی الايلاء ايضاً.»

بیان مسئله:

اگر کسی برای اضرار به زوجه قسم بخورد که بیش از چهار ماه یا دائماً، وطی او را قبلاً ترک کند، به آن ایلاء گویند(۲)، که در این صورت زوجه می تواند به حاکم مراجعه کند و حاکم چهار ماه به زوج فرصت رجوع و مواجهه با همسرش را می دهد (فئه) و بعد از چهار ماه زوج را مجبور به طلاق یا وطی با او می نماید. این وطی باید در قبل باشد و در دُبر کافی نیست.

نظر استاد – مد ظله –

مرحوم سید «اشكالٌ» تعبیر می کند ولی مسئله روشن است و وطی در دبر حتماً

ص: ۱۳۱۴

۱- (۱) روایت محمد بن سلیمان عن ابی جعفر الثانی علیه السلام وسائل ج ۲۲، ص ۲۳۵، چاپ آل البیت - کتاب الطلاق - ابواب العدد، باب ۳، حدیث دوم.

۲- (۲) با اینکه ایلاء یک نوع قسم است ولی برخی احکام متعارف قسم ها را ندارد، از جمله اینکه: ترک وطی در قبل بیش از چهار ماه با اینکه امر مرجوحی است و حلف به آن کالعدم است، ولی ایلاء واقع می شود و قسم منعقد می گردد دیگر اینکه: پس از ترافع نزد حاکم، مرد را مجبور به حنث و اداء كفاره یا طلاق می کنند.

کافی نیست، زیرا ایلاء علی التحقیق این است که قسم بخورد بیش از چهار ماه وطی در قبل را ترک کند، و الاّ اگر قسم بخورد الی الابد هم وطی در دُبر نکند، احکام ایلاء بار نمی شود. موضوع ایلاء ترک وطی قبل است و لذا حنث و رجوع آن هم با وطی در قبل محقق است نه دُبر.

و لذا شیخ طوسی در مبسوط و صاحب جواهر و دیگران که موارد استثناء وحدت حکم وطی در قبل و دبر را بیان کرده اند، ایلاء را ذکر نکرده اند و بجای آن مسئله احصان را - که مرحوم سید متعزّض آن نشده - مطرح کرده اند. و حق هم با آنهاست و نباید ایلاء در اینجا ذکر شود.

زیرا اینکه در بعضی موارد - روی تناسبات حکم و موضوع یا قرائن و بعضی جهات دیگر - وطی در دُبر را ملحق به قبل نمی داند و استثناء می کنند در جائی است که مطلق وطی، موضوع باشد، ولی اگر از اول، موضوع نذر و قسم و امثال آن وطی قبل بود - مانند کسی که به جهتی نذر کند وطی در قبل را یک شب ترک نماید - وطی در دُبر تخصّصاً از آن خارج است.

(د) از مستثنیات «وحدت حکم وطی در قبل و دُبر» زنای محصنه است:

اگر مردی زنی داشت و می توانست از او متمتع شود و زنا کرد، محصن است و باید رجم شود. و لکن حصان در این صورت مسلم است که زنی داشته باشد که بتواند قبلاً از او متمتع شود، ولی اگر از وطی در قبل مانعی داشت، و لو دُبراً بی مانع بود، این بحث مطرح شده است که آیا احصان صدق می کند یا خیر؟ زیرا در حدیث وارد شده که «من کان له فرج یغدو علیه و یروح فهو محصن» (۱) موضوع این حدیث «فرج» است و محل بحث قرار گرفته که آیا شامل «دبر» هم می شود یا خیر؟ در مسئله محل بحث «کسی که از وطی در قبل مانع دارد ولی دُبراً بلامانع است» به نظر ما اطلاق کلمه فرج ظهور در خصوص قبل دارد و چنین کسی محصن نیست و رجم نمی شود باید حدّ جلد بر او جاری گردد.

ص: ۱۳۱۵

بله وطی با اجنبیه چه در قبل باشد و چه در دُبر «زنا» صدق می کند و از این جهت فرقی نیست، چون مطلق ادخال و ایلاج که در زنا وارد شده، دبر را هم شامل می شود.

* از آنجایی که در حدیث کلمه فرج بکار رفته که جای توهم اطلاق است - چون فرج به معنای جامع (اعم از قبل و دبر) هم بکار می رود - مناسب بود مرحوم سید متعرض این فرع می شدند بخلاف مسئله ایلاء که ما یتوهم التعمیم در آن نیست تا عنوان شود.

ها) بررسی مسئله ۵:

اشاره

متن عروه: «إذا حلف علی ترک وطی امرأته فی زمان أو مکان، یتحقق الحنث بوطنها دبراً، إلا أن یکون هناک انصرف الی الوطی فی القبل، من حیث کون غرضه عدم انعقاد النطفه.»

۱) نیازی به قید «فی زمانٍ أو مکانٍ» نیست

این دو ظرف یا متعلق به خود حلف است، یعنی در یک زمانی یا در مکانی قسم بخورد یا متعلق به وطی است، یعنی وطی مرأه را در یک زمانی یا در مکانی ترک کند. حالا هر کدام باشد با توجه به موارد ذیل خصوصیتی در ذکر این دو قید نیست:

۱ - کسی که قسم خورده زوجه متعه خود را وطی نکند و اسمی از زمان نبرده است.

۲ - کسی که با موافقت همسر دائمش قسم خورده که او را وطی نکند و اسمی از زمان نبرده است یا موارد دیگری که می تواند بر ترک وطی همسر دائمش به طور مطلق قسم بخورد و داخل عنوان «ایلاء» نباشد و مرجوح هم نباشد مثلاً به جهت ضرری مرجوحیت آن رفع شده باشد.

۳ - کسی که بر ترک همسر خود قسم خورده و از نظر مکان مطلق گذاشته است (خواه زوجه موقت یا زوجه دائمی باشد و با موافقت او قسم بخورد یا مدت قسمش کمتر از ۴ ماه باشد که نیازی به موافقت زوجه نیست) خلاصه؛ مواردی که

قسم منعقد می شود و عنوان ایلاء هم بر آن صادق نیست.

در تمام موارد فوق این مسئله مطرح می گردد که با وطی در دبر حنث حاصل می شود یا خیر؟ در حالی که قسم او یا از نظر زمان مطلق است یا از نظر مکان. پس ذکر این دو قید لازم نیست.

(۲) بیان مسئله

اگر قسم خورد که در مدّتی وطی نکند، اطلاق کلمه وطی، هر دو صورت را می گیرد و با وطی در دبر حنث محقق می شود.

اما اگر قرینه ای - مثل عدم انعقاد نطفه - بود، قسم منصرف به وطی در قبل است و با وطی در دبر حنث محقق نمی شود.

البته بحثی است که آیا آنچه در ضمیر حالف است و لو به آن توجه ندارد، به منزله قیود مذکوره است تا موضوع را متضیق کند یا باید حتماً قید در لفظ ذکر شود، ان شاء الله در جلسه آینده مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

(و) بررسی مسئله ۶:

اشاره

متن عروه: «يجوز العزل بمعنى اخراج الآله عند الانزال و ا فراغ المنی خارج الفرج...»

(۱) تحریر محل بحث

مورد بحث جائی است که ۸ قید داشته باشد، بدین معنا که با فقدان هر قید جوازش مسلّم است، این قیود عبارتند از:

۱ - زن معقوده مرد باشد نه ملک یمین یا محلّله او

۲ - دائمه باشد نه متمتع بها

۳ - حرّه باشد، لذا عزل از امه دیگری که با مردی ازدواج کرده، بلا اشکال است

۴ - زوجه اذن نداده باشد

۵ - موقع عقد حق عزل برای زوج شرط نشده باشد

ص: ۱۳۱۷

۶ - و طی در قبل باشد

۷ - اختیاری باشد یعنی شرعاً موجب ضرر معتنی به، به خودش یا زن نگردد و به طور کلی عنوان ثانوی محلّ در کار نباشد

۸ - جزء شش طائفه مستثنی در روایت نباشد (۱)

با تمامی این شرایط محل بحث قرار گرفته که آیا عزل جایز است یا خیر؟

۲) احتمالات و اقوال در مسئله

چهار احتمال بلکه شاید چهار قول در مسئله هست:

۱ - حرمت عزل و وجوب پرداخت دیه (ده دینار)

۲ - جواز عزل و عدم وجوب دیه

۳ - جواز با وجوب دیه

۴ - حرمت با عدم وجوب دیه

۳) طرح اجماع شیخ طوسی رحمه الله

اشاره

مرحوم شیخ طوسی در خلاف، دعوای اجماع بر حرمت عزل و ثبوت دیه کرده است، که عبارت آن نقل می شود:

در کتاب الدیات می نویسد: «اذا عزل الرجل عن زوجته الحرّه بغير اختيارها فان عليه عشرة دنانير، و خالف جميع الفقهاء (یعنی عامه) فی ذلك دليلنا اجماع الفرقه و اخبارهم» (۲)

و در کتاب النکاح آمده است: «العزل عن الحرّه لا- يجوز الا- برضاها، فمن عزل بغير رضاها اثم، و كان عليه نصف عشر ديه الجنين عشرة دنانير، و للشافعي فيه قولان (وجهان):

احدهما انه محظور لا يجوز ما قلناه غير انه لا يوجب الديه و المذهب انّ ذلك مستحب و ليس

ص: ۱۳۱۸

۱- (۱) روایت یعقوب الجعفی یا الجعفری قال: سمعت ابا الحسن عليه السلام يقول: لا بأس بالعزل فی سته وجوه: المرأة التي تیقت انها لا تلذ، و المسنّه، و المرأة السلیطه، و البذیه، و المرأة التي لا تُرضع ولدها، و الأمه - (وسائل، ج ۲۰، ص ۱۵۲، باب

۷۶ از مقدمات نکاح، ح ۴) و چون أمه را قبلاً شمردیم، پنج طائفه می ماند.
۲- (۲) خلاف کتاب الدیات مسئله ۱۲۳.

دلیلنا اجماع الفرقه اخبارهم و طریقه الاحتیاط.» (۱)

مرحوم صاحب جواهر اجماع محکی از شیخ طوسی را بجهت آنکه:

(الف) با نقل ابن ادریس معارض است زیرا ایشان فرموده که قول به حرمت نه تنها اجماعی نیست که شاذ است.

(ب) بعلاوه معظم فقها مخالف حرمت عزل هستند. سپس می فرماید بعضی نیز گفته اند: ظاهر عبارت مختلف این است که شیخ طوسی دعوای اجماع بر استحباب ترک عزل کرده است نه تحریم آن (۲).

نقد استاد مد ظله:

اما راجع به ذیل کلام صاحب جواهر ره؛ ما به مختلف و خلاف مراجعه کردیم چنین چیزی نبود و هر دو به حرمت حکم کرده بودند. در کتاب النکاح خلاف، به عدم جواز تصریح شده و در دیات خلاف فرموده: «علیه عشره دنانیر» و از این عبارت استحباب فهمیده نمی شود (۳).

(۴) بررسی اجماع مرحوم شیخ رحمه الله

بسیاری از فقها مسئله را عنوان نکرده، و اکثر کسانی که عنوان کرده اند فتوی به کراهت داده و شهرت بر حرمت هست و قائلین به حرمت اندکند، با این حال چگونه شیخ دعوای اجماع کرده است؟ شاید وجه آن 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 اجمالی می دهد که فتوای دیگران هم چنین بوده است.

ص: ۱۳۱۹

۱- (۱) خلاف کتاب النکاح مسئله ۱۴۳.

۲- (۲) عبارت جواهر: کل ذلک مع ما قیل من أنّ ظاهر عبارته المحکیه فی المختلف فی کتاب الدیات: أنّ دعوی الاجماع المزبور انما هو علی استحباب ترکه لا تحریمه. جواهر، ج ۲۹، ص ۱۱۴.

۳- (۳) محتمل است قائل، وجه دوم شافعی را با مختار شیخ اشتباه گرفته باشد.

همانگونه که خود مرحوم شیخ در موضعی از خلاف می نویسد:

کتاب الحج - مسئله ۸: «اذا كان لولده مال روى اصحابنا انه يجب عليه الحج و يأخذ منه قدر كفايته و يحج به و ليس للابن الامتناع منه و خالف جميع الفقهاء [ای العامه] فى ذلك [دلیلنا] الاخبار المرويه فى هذا المعنى من جهة الخاصه قد ذكرناها فى الكتاب الكبير و ليس فيها ما يخالفها فدلّ على اجماعهم على ذلك^(۱)».

بدیهی است همچنان که اگر ما در تطبیق حد وسط به موردی با شیخ موافق نبودیم و استظهار کردیم که آن روایت دال بر فلان مطلب نیست، دیگران هم ممکن است این را قبول نداشته و به نتیجه آن فتوا ندهند.

خلاصه، نمی توانیم با کبریات کلی که صغرای آن را خود شیخ تعیین کرده، و بخاطر آن دعوای اجماع نموده، موافقت کنیم.

(۵) حکم عزل در متمتع بها

فقهها - حتی قائلین به حرمت - جواز عزل در متمتع بها را بلا اشکال می دانند ما قدری تتبع کردیم فارقى بین متعه و دائم در روایات نیافتیم، دلیل فقها دعوای اجماع است.

و لکن اکثر قدماء (قائلین به حرمت عزل یا کراهت آن) این فرق را عنوان نکرده اند، و مقتضای اطلاق کلمات آنها، عدم فرق بین متمتع بها و دائم است. تنها ابن حمزه در وسیله بین این دو فرق نهاده است، پس چگونه این اجماع می تواند مستند و فارق باشد!

«* و السلام*»

ص: ۱۳۲۰

۱- (۱) خلاف ج ۱، ص ۴۱۳، همچنین رجوع کنید به کتاب کشف القناع عن وجوه حجیه الاجماع محقق کاظمی ص ۲۱۷ به بعد.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات گذشته بحث پیرامون مسئله عزل آغاز گردید. در این جلسه در ابتدا نکته ای را در عبارت زیر مسئله ۴ در اینکه آیا وطی در دبر مصداق رجوع در مسئله ایلاء است از مرحوم آقای حکیم نقل کرده و آن را بررسی می کنیم سپس مسئله ۵ را مجدداً طرح کرده معانی متحمل از کلام مرحوم سید را بررسی می کنیم.

الف) صدق رجوع در ایلاء با وطی در بر:

۱) آیا وطی در دبر مصداق رجوع در ایلاء است ؟

در مسئله ایلاء، کسی که قسم خورده وطی همسر خود را ترک کند، حکم این است که پس از مراجعه زن به حاکم شرع، وی دستور می دهد یا همسر خود را طلاق ده و یا به وی رجوع نماید. حال آیا با وطی در دبر رجوع صدق می کند یا خیر؟ فقهاء وطی در دبر را استثناء کرده و می فرمایند مصداق رجوع نمی باشد و حتماً باید وطی در قبل صورت پذیرد.

۲) قول کشف اللثام در مسئله

مرحوم آقای حکیم به نقل از کشف اللثام می فرمایند «ایلاء فقط با قسم به ترک وطی در قبل حاصل می شود و قسم خوردن بر ترک وطی در دبر موجب ایلاء نیست سپس مرحوم آقای حکیم می فرمایند: وجه فرمایش ایشان این است که ملاک معتبر

ص: ۱۳۲۱

در ایلاء وقوع قسم به گونه ای است که موجب اضرار به زوجه باشد و مسلم است که ترک وطی در دبر موجب اضرار به زوجه نیست و بنابراین چنانچه مردی قسم بخورد که همسر خود را وطی دبر ننماید مؤلی بشمار نمی آید.

(۳) پاسخ مرحوم آقای حکیمی نسبت به قول کشف اللثام

مرحوم آقای حکیم قول مزبور را با تعبیر اللهم أن يقال پاسخ داده و می فرمایند:

ترک وطی در دبر اگر چه از جهت تلذذ، موجب اضرار به زوجه نمی باشد ولی جهت هجران و بی اعتنائی نسبت به زوجه موجب ضرر است و هجران و بی اعتنائی کلی و علی الاطلاق مبعوض شارع است و خود وطی در دبر باعث از بین رفتن هجران کلی و ضرر ناشی از آن می شود.

(۴) نقد فرمایش مرحوم آقای حکیم توسط استاد مد ظله

چگونه بر ترک امری که نزد خود زنها منکر است (وطی در دبر) و آن ها متعارفاً از این امر اجتناب می کنند و باعث ایذاء آنها می گردد اطلاق هجران می شود. آیا اگر مرد تمام تمتعات را به شکل مطلوب انجام دهد و مثلاً وطی در دبر را ترک کند عرفاً این ترک را بی اعتنائی و هجران تلقی می کند؟

مسلم چنین نیست و لذا در بعضی از روایات به مرد می گوید که با این عمل موجب اذیت همسر خود نشود. در نتیجه مرد با قسم به ترک وطی در دبر مؤلی به شمار نمی آید.

(ب) بررسی مجدد مسئله ۵:

اشاره

(۱)

(۱) طرح مسئله ۵ و ترجمه آن

«إذا حلف على ترك وطء امرأته في زمان او مكان يتحقق الحنث بوطئها دبراً إلا ان يكون هناك انصراف الى الوطى في القبل من حيث كون غرضه عدم انعقاد النطفه».

ص: ۱۳۲۲

۱- (۱) این مسئله در جلسه قبل طرح گردید و بدون بحث از آن گذشتیم ولی بنظر می رسد نکاتی قابل بحث در آن می باشد.

ترجمه: اگر شخصی قسم بخورد که وطی همسر خویش را در زمان یا مکان خاصی ترک نماید چنانچه در زمانه یا مکان مزبور وطی در دبر نماید قسم خود را حث نموده است است مگر چنین قسمی منصرف به وطی در قبل باشد از این جهت که غرض و هدف از قسم خوردن عدم انعقاد نطفه می باشد».

کلام در این است که مراد مصنف از اینکه اگر چنین قسمی منصرف به وطی در قبل باشد حث قسم با وطی در دبر محقق نمی گردد چیست؟ دو وجه از کلام مرحوم سید محتمل می باشد:

(۲) وجه اول از مراد مرحوم سید در این مسئله

برای بیان این وجه مقدمه ای ارائه می گردد:

مقدمه: جمعی از فقهاء در عقود مانند بیع، اجاره و... صرف قصد را کافی ندانسته و برای تحقق معامله انشاء را نیز لازم دانسته اند. انشاء به وسیله الفاظی واقع می شود که این الفاظ باید - هر چند با قرینه - کاشف از قصد واقعی و منشأ باشد.

حال اگر یکی از طرفین معامله لفظی را بگوید و مراد واقعی چیزی است که او از آن لفظ - حتی با قرینه نیز - استفاده نمی گردد قطعاً این معامله نسبت به مراد واقعی او مورد امضاء شارع قرار نگرفته و کفایت نمی کند.

تطبیق مسئله: اگر در باب عقود انشاء را لازم دانستیم، در باب حلف و نذر نیز انشاء لازم است. حال اگر کسی قسم خورده است که با همسر خود وطی ننماید و مراد قلبی او اعم از وطی قبل و دبر باشد و الفاظی که در قسم استفاده کرده است - حتی با قرینه - کاشف از مراد وی نباشد ولی به حسب متفاهم عرفی استفاده می شود که مراد وی از ترک وطی، ترک وطی در قبل است، چرا که معمولاً در عرف جهت هدم استیلا در چنین تصمیم گرفته می شود؛ در چنین فرضی مسلم است که موضوع قسم به نحو عام مورد امضاء شارع مقدس قرار نگرفته است، چرا که الفاظ مظهر مراد واقعی منشأ نمی باشد.

در فرض عدم امضاء شارع در این مسئله، دو احتمال متصور است که بنظر می رسد شاید مراد مرحوم سید از این مسئله احتمال دوم باشد.

احتمالات فوق عبارتند از:

احتمال اول: چنین انشائی که مراد واقعی مُنشئ با الفاظ انشاء شده مطابقت نمی کند باطل است و در نتیجه عمل به چنین قسمی واجب نیست.

احتمال دوم: چنین انشائی انحلال پیدا می کند یعنی کسی که قصد دارد وطی در قبل و دبر را ترک کند ولی در انشاء قسم از الفاظی استفاده کند که به صورت متعارف وطی در قبل فهمیده می شود، انشاء در حدی که از الفاظ استفاده می شود صحیح است. بنابراین انشاء نسبت به وطی در قبل صحیح و نسبت به وطی در دبر باطل است در صورت وطی در دبر احکام حث قسم بر وی بار نشده و موظف به پرداختن کفاره نمی باشد. این احتمال نظیر مسئله بیع ما یملک و بیع ما لا یملک در عقد واحد است که می فرمایند این بیع نسبت به ما یملک صحیح و نسبت به ما لا یملک باطل می باشد.

۳) نقد استاد مد ظله به وجه اول

قیاس باب عقود مانند بیع و اجاره به حلف و نذر صحیح نیست چرا که در باب عقود طرفین معامله اشخاص بوده و چنانچه الفاظ حاکی از مراد نباشد موجب غرر و جهالت می گردد و بنابراین صرف قصد قبلی کفایت نمی نماید بلکه باید توسط الفاظ - هر چند با قرینه - اظهار گردد ولی در مسئله حلف و نذر و مانند آن طرف ایجاد کننده عقد خدا می باشد و اینکه باید مُفهم مراد باشد ضرورتی ندارد بلکه کافی است قصد کرده باشد و انشاء عقد نیز انجام شده باشد و ضرورتی ندارد که عرف عمومی مقصود وی را از الفاظ انشاء شده بدانند بلکه همین که خود مقصود از انشاء عقد را می دانست با انشاء عقد احکام آن ثابت بوده و بار می گردد.

۴) وجه دوم از مراد مرحوم سید در این مسئله

ص: ۱۳۲۴

شاید مراد مرحوم سید از این مسئله این باشد که گاه معنی متعارف از الفاظی که اداء می گردد با قصد واقعی ایجاد کننده الفاظ تفاوت دارد مثلاً معنی متعارف عام بوده و قصد قبلی خاص است و یا بالعکس معنی متعارف خاص بوده و قصد قبلی عام است؛ ولی چنانچه در حین عقد باطن لفظ مورد توجه قرار داده و به طرف بگوئیم مراد تو از این الفاظ معنای متعارفی است که استفاده می شود، وی آن را انکار می نماید. در چنین صورتی جمود به لفظ صحیح نبوده و باید قصد قبلی طرف، مورد توجه قرار گیرد. بنابراین مراد مصنف مطابق این وجه این است که اگر کسی قسم خورده است همسر خویش را وطی نماید مستفاد و متعارف از قسم، اعم از وطی دبر و قبل است و با وطی در دبر احکام حث قسم بار می گردد مگر اینکه قصد واقعی وی به وطی در قبل انصراف داشته باشد یعنی اگر از وی پرسیم مراد تو از قسم چه بود؟ اظهار می دارد وطی در قبل بوده چرا که هدف مثلاً عادم استیلا می باشند.

۵) بررسی وجه دوم از مراد مرحوم سید ره

اشاره

این وجه صحیح تر بنظر می رسد و برای شرح آن به مسئله مشابه توجه فرمائید:

مسئله: شخصی می داند که پیاز برای او زیان دارد و با وجود علاقه زیاد به پیاز، قسم می خورد که خوردن آن را ترک نماید. پس از مدتی وی متوجه می شود که چنانچه پوست روی پیاز را جدا سازد ضرر آن برای او برطرف می گردد. آیا در چنین صورتی اگر پوست پیاز را کنده و آن را بخورد قسم خود را حث کرده و باید کفاره بپردازد یا خیر؟

پاسخ: پرداخت کفاره بر وی واجب نیست چرا که اگر در حین قسم به وی توجه داده می شد که با جدا کردن پوست روی پیاز، زیان آن برطرف می شود قطعاً چنین صورتی را از موضوع قسم خود خارج می کرد.

دلیل این پاسخ روایاتی است که این مضمون را تأیید می نماید که به ۳ روایت

روایت اول: صحیحۀ عبد الرحمن بن حجاج

«قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن امرأة حَلَفَتْ بعق رقيقها أو المشى إلى بيت الله الحرام أن لا تخرج إلى زوجها ابداً، و هو ببلدٍ غير الأرض التي هي بها، فلم يرسل إليها نفقه و احتاجت حاجةً شديدة و لم تقدر على نفقه. فقال: أنها و ان كانت غصی فانها حَلَفَتْ حيث حَلَفَتْ و هي تنوى أن لا تخرج إليها طائعه و هي تستطيع ذلك، و لو علمت أن ذلك لا ينبغي لها لم تحلف، فلتخرج إلى زوجها و ليس عليها شيء في مینها، فإن هذا أبر (۱)»

در این روایت زنی قسم خورده که به شهری دیگر که شوهر وی در آن سکونت دارد نرود و شوهر او نیز نفقه برای او نفرستاده و زن به فشار می افتد. امام علیه السلام می فرماید: زن در حال قسم عصبانی و غضبناک بوده و حلف او باطل است و اگر باطل نباشد قسم او بر این فرض بوده است که در حال اختیار پیش شوهر خود نرود و اگر در هنگام قسم می دانست که چه شرائطی برای وی واقع می شود قسم نمی خورد. پس پیش شوهر خود برود و چیزی بر عهده وی نیست و نقض قسم به احسان نزدیکتر است.

روایت دوم:

«عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألت عن رجل أعجبهته جاریه عَمَتِه، فخاف الإثم، و خاف أن يصيبها حراماً، و أعتق كل مملوك له و حلف بالأيمان أن لا يمسیها ابداً، فماتت عنه، فورث الجارية، عليه جناح أن يَطأها؟ فقال إنما حلف على الحرام، و لعل الله أن يكون رحمه فورثه أياها لما عَلِم من عَفْته (۲)».

توضیح: همانگونه که ملاحظه می گردد شخصی قسم خورده است که جاریه ای را ابداً وطی ننماید (به جهت حرمت ارتباط با وی) ولی پس از مدتی خود مالک

ص: ۱۳۲۶

۱- (۱) تهذیب الاحکام ۸: ۶۲/۳۹۹، باب الايمان و النذور

۲- (۲) تهذیب الأحكام ۸: ۱۱۰/۲۷۳، کتاب الايمان و النذور

جاریه می شود، امام (علیه السلام) می فرمایند: قسم وی نسبت به این حالت باطل است.

گویا چنین فرضی مورد تصور نبوده و اگر تصور آن را می کرد این قید را اضافه می نمود.

روایت سوم: صحیحہ ابی ولاد الحنّاط

«عن ابی ولاد الحنّاط قال: اکثریت بغلاً الی قصر ابن هبیره ذاهباً و جائئاً بکذا و کذا...»

فأخبرت صاحب البغل بعذری و أردت ان اتحلّل منه ممّا صنعت و أرضیه، فبدلت خمسہ عشر درهماً، فابی أن یقبل، فتراضینا بابی حنیفہ، فأخبرته بالقصہ و أخبره الرجل... فقال: ما أری لک حقّاً... قال فخرجنا من عنده، و جعل صاحب البغل یسترجع، فرحمته ممّا أفتی به أبو حنیفہ فأعطیته شیئاً و تحللت منه فحجت تلک السنہ، فأخبرت أبا عبد الله (علیه السلام) بما أفتی به ابو حنیفہ، فقال لی: فی مثل هذا القضاء و شبهه تحبس السماء ماءها و تمنع الارض برکاتها قال:

فقلت لأبی عبد الله (علیه السلام) فما ترى انت ؟... قال: نعم، قیمه بغل یوم خالفته....

قال: ان كنت أعطیه دراهم و رضی بها و حلّلتی ؟ فقال: انّما رضی بها و حلّلتک حین قضی علیه أبو حنیفہ بالجور و الظلم، و لكن ارجع الیه فأخبره بما افتیتک به، فان جعلک فی حلّ بعد معرفته فلا شیء علیک بعد ذلک (۱).

طرح یک نکته کلی:

سؤال کلی مطرح است که چنانچه از روی اشتباه اذنی داده شود، مأذون است با علم به اشتباه می تواند مطابق اذن عمل نماید.

از بیان مرحوم آقای نائینی استفاده می شود که اگر اشتبهاً اذن به کلی داده باشد و فرد مأذون کلی را بر فرد تطبیق دهد، مأذون با علم به اشتباه نمی تواند مطابق اذن عمل کند ولی اگر مستقیماً در اثر اشتباه به یک امر جزئی اذن داده شود مأذون می تواند مطابق اذن عمل کند هر چند عالم به اشتباه باشد.

ولی این مطلب صحیح نیست چرا که صرف اذن در یک امر جزئی موجب نمی گردد شخص مأذون خود را در تصرف مجاز بداند چرا که عرف چنین اذنی را

ص: ۱۳۲۷

مانند عدم اذن می دانند مثلاً- اگر دزدی به منزل شخصی رفته و شخص به تصور این که وی از اعضاء خانواده اوست به او اجازه بردن بعضی از اموال را می دهد. مسلماً این اذن در امر جزئی که ناشی از یک اشتباه است مجوزی شرعاً برای بردن مال نشده و چنانچه مال برده شود مصداق سرقت است.

استناد به روایت:

دلیل شرعی این مدّعی صحیحہ ابی ولاد است که در آن با اینکه طرف در یک دعوی و قضیہ شخصی رضایت و حلّیت داده است و وی را بریء نموده است ولی امام می فرمایند اذن و رضایت وی بر اساس فتوی باطلی که ابو حنیفہ داده صورت گرفته و ساقط است و باید مجدداً از و اذن گرفته و حلّیت طلب کنی.

خلاصه:

از روایات مطرح شده استفاده می شود که بسیاری از انشاءات که در واقع بر روی فروض خاصی ایجاد گردیده است در صورت عدم فرض مزبور انشاء فوق باطل بوده و دارای احکام خاص نمی باشد. پس مراد مرحوم سید از این مسئله این است که اگر شخص قسم بخورد همسر خود را وطی نکند چنانچه از خود او و از قصه پرسیده شود قسم شما اعم از وطی دبر و وطی قبل است ؟ و او فقط وطی قبل را تصدیق کند حرمت وطی فقط نسبت به وطی قبل ثابت می گردد و مراد انصراف یعنی قصد ارتکازی شخص می باشد.

تذکر: بسیاری از عقود و ایقاعات به دواعی و انگیزه های خاصی صورت می پذیرد و صرف عدم تحقق انگیزه و داعی موجب بطلان عقد یا ایقاع نمی گردد و بین بحث مطرح شده و مسئله داعی تفاوتی وجود دارد که بسیار دقیق بوده و مورد بحث و دقت علماء قرار گرفته است که فرصتی برای طرح این مبحث وجود ندارد. «* و السلام*»

ص: ۱۳۲۸

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

بحث درباره حکم عزل مرد از زوجه خود بود و مواردی را که عزل قطعاً جایز است در جلسه قبل ذکر کردیم، در این جلسه ضمن نقل اقوال فقها درباره این مسئله، فتوای حرمت را از ۶ فقیه در ۷ کتاب نقل می کنیم ولی قول اشهر، جواز است، سپس وجوه استدلال بر تحریم، از جمله استدلال بر تحریم از راه لزوم دیه در عزل که تقریبی بر اثبات دیه است، را ذکر کرده و روایتی مستقل در این زمینه از کلام فقها بدست آورده ولی در ثبوت این روایت در مصادر اصلی حدیثی اشکال کرده سپس در باره شاذ نبودن روایت و فتوای اکثر فقها قبل از ابن فهد حلی به لزوم دیه سخن گفته و ملازمه بین ثبوت دیه و حرمت را تمام می دانیم، در ادامه به دلیل دوم تحریم (روایت یعقوب جعفری) پرداخته درباره چگونگی اثبات اعتبار آن سخن خواهیم گفت.

الف) بررسی حکم عزل مرد:

۱) اشاره به فتاوی فقها

مسئله جواز یا حرمت عزل از قدیم مورد بحث بین علما بوده است، ۶ فقیه بزرگ در ۷ کتاب به حرمت فتوا داده اند که عبارتند از شیخ مفید در مقنعه، شیخ طوسی در خلاف و مبسوط (بلکه در خلاف ادعای اجماع هم کرده)، ابن حمزه در وسیله، کیدری در اصباح، شهید اول در لمعه، فاضل مقداد در تنقیح.

برخی از فقها نیز تنها به نقل قول در مسئله (و احیاناً ادله آن) اکتفا کرده خود

ص: ۱۳۲۹

فتوای صریحی نداده اند همچون علامه در تذکره و تحریر، فخر المحققین در ایضاح و به عین عبارت او عمیدی در کنز الفوائد و ابن فهد در مهذب البارع.

ولی بی شک مشهور بین فقها (قدیماً و جدیداً) جواز عزل است، از این رو علامه حلی در مختلف این فتوا را به مشهور و فخر المحققین در ایضاح و عمیدی در کنز الفوائد و صاحب حدائق آن را به مشهور بین الاصحاب و شهید ثانی در روضه و نیز صاحب حدائق در موضعی دیگر از حدائق آن را به اشهر، و شهید ثانی در مسالک و صاحب مدارک در نهایه المرام و فاضل اصفهانی در کشف اللثام آن را به اکثر و محقق ثانی در جامع المقاصد آن را به اکثر متأخرین نسبت داده است.

قائلان به جواز عزل (و کراهت آن) عبارتند از کلینی (با عنایت به عنوان باب العزل در کافی و ذکر تنها روایات مجوز در آن) ابن جنید (با توجه به عبارت منقول از وی که جواز عزل را به روایاتی از امام سجاد و امام باقر علیهما السلام نسبت داده و چیزی در رد این روایات نگفته)، صدوق در فقیه (زیرا در این کتاب فتوایی، تنها روایت محمد بن مسلم را که دال بر جواز است، آورده و روایت معارض آن را نقل نکرده)، شیخ طوسی در نهایه، ابن براج در مهذب، ابن ادریس در سرائر، محقق حلی در شرایع و نافع، یحیی بن سعید در جامع، و نیز در نزهه الناظر (منسوب به یحیی بن سعید)، فاضل آبی در کشف الرموز، علامه حلی در قواعد، تبصره، ارشاد، تلخیص، مختلف، ابن فهد در مقتصر، صیمری در غایه المرام، محقق کرکی در جامع المقاصد و ظاهر شهید ثانی در مسالک (در روضه نیز به جواز مایل است) محقق اردبیلی در مجمع الفائده، صاحب مدارک در نهایه المرام، ظاهر مجلسی اول در روضه المتقین، و سبزواری در کفایه و فیض کاشانی در مفاتیح الشرائع، فاضل اصفهانی در کشف اللثام، محدث بحرانی در حدائق، صاحب ریاض، نراقی در مستند و....

بنابراین قول به جواز اشهر است.

فاضل مقداد در تنقیح، سید مرتضی را نیز از زمره فقهای تجویزکننده عزل برشمرده ولی با عنایت به عدم یافتن عنوان این مسئله در کتب موجود سید مرتضی و نیز عدم نقل علامه حلی و دیگران که اختلافات فقها را نقل کرده اند، احتمال اشتباه فاضل مقداد در این نقل وجود دارد(۱).

بنابراین مسئله دو قول مشهور دارد.

نحوه طرح بحث در کلمات برخی از فقها همچون مرحوم آقای خوئی به گونه ای است که فتوای به حرمت بلا وجه و بطلان آن آشکار و واضح می باشد ولی می توان تقریباتی برای این قول ذکر کرده و بحثی علمی در این زمینه صورت داد.

(۲) ادله تحریم

به عنوان مقدمه می گوئیم که در هر مسئله از جمله در 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 دلیل بر تحریم وجود داشته که ذاتاً اعتبار دارد، آیا مانعی در کار هست و روایت متعارضی که ظاهر در جواز است، وجود دارد.

مرحله سوم (نتیجه گیری): اگر برای هر دو دسته دلیل وجود دارد چگونه آنها را با هم جمع کنیم؟

در مرحله اول می توان دلیلی بر اثبات تحریم ذکر کرد:

عزل، دیه دارد، پس حرام است، این دلیل بر دو مقدمه استوار است:

مقدمه اول: اصل ثبوت دیه در عزل، مقدمه دوم: ملازمه بین ثبوت دیه و حرمت.

برای اثبات مقدمه اول برخی به روایت دیات ظریف بن ناصح از امیر المؤمنین علیه السلام تمسک جسته اند: «افتی علیه السلام فی منی الرجل یفزع عن عرسه فیعزل»

ص: ۱۳۳۱

۱- (۱) استاد - مدّ ظلّه - در جلسه آینده توضیحی درباره این که آیا از کلام سید مرتضی در امالی فتوای وی در مسئله عزل بدست می آید؟ خواهند آورد.

عنها الماء و لم يرد ذلك نصف خمس المائه عشره دنانير(۱)».

بر مضمون این روایت سید مرتضی ادعای اجماع کرده و فقهای که این مسئله را عنوان کرده و ما مراجعه کردیم بر طبق آن فتوا داده اند، ولی استدلال به این روایت در بحث ما که عزل مرد از زن خودش می باشد، بسیار ضعیف است و اشکال آن در کتب فقهی ذکر شده است.

ولی به نظر می رسد که نظر فقها در اثبات دیه به روایت دیگری است که در کتب حدیثی موجود ذکر نشده است، وجود این روایت مستقل، از کلمات سه نفر از فقها روشن می گردد، و بعید نیست که کلمات شیخ هم به همین ناظر باشد.

۳) کلمات فقهاء درباره روایت مستقل در ثبوت دیه در عزل

ابن ادریس می نویسد: «من افزع رجلا و هو علی حال الجماع فعزل عن امرأته کان علیه دیه ضیاع النطفه عشره دنانیر...» و پس از مطالبی می فرماید: «و قد روی انه اذا عزل الرجل عن زوجته الحره بغير اختیاراتها کان علیه عشر دیه الجنین یسلمه الیها و هذه رویه شاذه لا یعول علیها و لا یلتفت الیها لانّ الاصل براءه الذمه، و لانا قد بینا انّ العزل علی حرّه مکروه و لیس بمحذور».

ایشان با این که در مسئله افزاع، فتوای به ثبوت دیه داده، در عزل اختیاری مرد به روایتی اشاره کرده که شاذّه است و غیر قابل اعتنا، پس اصل روایت را پذیرفته و این روایت غیر از روایت مربوط به افزاع است.

یحیی بن سعید در جامع می نویسد: «و من افزع رجلاً مجامعاً یرید الانزال فعزل فعليه عشر دیه الجنین»، پس از آن آورده: «و روی أنّه اذا عزل عن امرأته الحره کرهاً فعليه لها مثل ذلك.»

ص: ۱۳۳۲

فاضل آبی شاگرد محقق حلّی در کتاب کشف الرموز برای اثبات دیه به دو روایت تمسک می کند؛ یکی همان روایت افزاع (دیات ظریف) و دیگری روایت خاص به مسئله، او می گوید:

«و فی اخرى، لا یعزل عن الحرّه الا باذنّها فان عزل فعليه عشرة دنانیر، و قال المتأخّر(۱) هذه روايه شاذه لا عمل له فلا ديه».

در مختلف هم عبارتی دارد که نشان از روایت مستقل می باشد، ایشان از مقنعه نقل می کند:

«اذا عزل الرجل عن زوجته الحره بغير اختيارها فانّ عليه عشر ديه الجنين یسلّمه اليها و هی عشرة دنانیر علی ما جاء به بعض الحديث».

جمله «علی ما جاء به بعض الحديث» در نسخ موجود مقنعه نیست، بنابراین یا در نسخه علامه از مقنعه وجود داشته، یا ضمیمه ای است که علامه حلّی بر عبارت مفید افزوده و بهر حال از آن برمی آید که شیخ مفید یا علامه حلّی به روایتی در خصوص مسئله عزل اشاره می کند.

از عبارت مبسوط و خلاف و نهاییه هم شاید همین معنا استفاده گردد.

در مبسوط آمده: «ان كانت تحته مملوكه جاز له أن یعزل بغير امرها بلا خلاف و ان كانت زوجته فان كانت امه كان له العزل ایضاً و ان كانت حره فان اذنت له فلا بأس و ان لم تأذن فهل له العزل علی وجهین احدهما لیس له ذلك و هو اظهر فی روایاتنا لانهم اوجبوا فی ذلك كفاره...»

ظاهر این عبارت شاید این باشد که روایتی وجود دارد که با این تفصیل خاص كفاره را لازم کرده بنابراین این روایت نمی تواند روایت افزاع باشد، بلکه روایت مستقلی است.

در خلاف در کتاب نکاح آمده (م ۱۴۳): «العزل عن الحره لا یجوز الا برضاها فمن عزل بغير رضاها اثم و كان علیه نصف عشر ديه الجنين عشرة دنانیر دلیلنا اجماع الفرقه و اخبارهم و طریقہ الاحتیاط».

و در کتاب الدیات م ۱۲۳ می نویسد:

«و كذلك اذا عزل عن زوجته الحرّه بغير اختيارها فان علیه عشرة دنانیر... دلیلنا اجماع الفرقه و اخبارهم» و در نهاییه می گوید: «اذا عزل الرجل عن زوجته الحره بغير اختيارها كان علیه عشر ديه الجنين یسلّمه اليها - علی ما روی فی بعض الاخبار -» و این عبارت بجز

ص: ۱۳۳۳

جمله «علی ما روی فی بعض الاخبار» در مقنعه ذکر شده و گفتیم که علامه عبارت مقنعه را به همراه «علی ما جاء به بعض الحدیث» نقل کرده است.

از مجموع این عبارات ممکن است انسان مطمئن شود که روایتی دیگر در دست علمای گذشته بوده که به دست ما نرسیده است (۱).

ان قلت: این روایت چرا در کتب حدیثی شیخ طوسی ذکر نشده است؟

قلت: شیخ طوسی 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.

(۴) نقد ثبوت روایت مستقل

(۲)

عبارات علما که از آن ثبوت روایت مستقل صراحتاً استفاده می شود، سه کتاب است، سرائر ابن ادریس، جامع یحیی بن سعید و کشف الرموز فاضل آبی، کلام ابن ادریس کاملاً شبیه عبارت مقنعه مفید و نهاییه شیخ است، در عبارت مقنعه مطلب صریحاً به روایت نسبت داده نشده ولی ممکن است از این که مفید با الفاظ روایات فتوا می دهد کسی از عبارت وی روایاتی را نتیجه بگیرد و شاید به همین جهت شیخ طوسی در نهاییه عین الفاظ مفید را آورده ولی کلمه «علی ما روی فی الاخبار» را بدان افزوده است، البته عبارت شیخ طوسی صریح و یا ظاهر قوی در روایت مستقل در مسئله نیست و ممکن است همانند عبارت مقنعه مفید ناظر به روایت ثبوت دیه در افزاع باشد (نه یک روایت مستقل).

بهر حال ابن ادریس به کلمات شیخ طوسی بسیار ناظر بوده و با عبارات نهاییه به گونه روایت برخورد می کند، بلکه گاه آن را تنها نقل روایت می داند و فتوای شیخ

ص: ۱۳۳۴

-
- ۱- (۱) بسیاری از کتابها تا زمان شهید اول وجود داشته ولی پس از آن کسی از آنها مستقیماً مطلبی نقل نمی کند. استاد - مدّ ظلّه - در توضیح این امر این احتمال را قوی دانستند که منشأ نابودی این گونه کتابها حمله تیمور (م ۷۹۲) بوده که پس از زمان شهید اول (م ۷۸۶) در گذشته است، در حمله تیمور ایران و شام که دو مرکز عمده کتابهای دینی بوده، مورد تاخت و تاز تیمور بوده و چه بسیار آثار فرهنگی که در این حمله نابود شده است.
- ۲- (۲) استاد - مدّ ظلّه - در جلسات آینده این قسمت را فرمودند.

نمی‌داند. از این رو با توجه به عبارت نه‌ایه، مقنعه، این مطلب را با همان الفاظ با عبارتی صریح تر به روایت نسبت داده و همین امر منشأ شده که اصل روایت در کلمات یحیی بن سعید و فاضل آبی مسلم انگاشته شود.

به هر حال عبارت مفید در مقنعه و شیخ طوسی در نه‌ایه کاشف قطعی از ثبوت روایتی مستقل با این الفاظ نیست، زیرا هر چند ایشان نوعاً با الفاظ روایات فتوای خود را نقل می‌کند، ولی این امر دائمی نیست، بلکه ایشان مسائل اصلی فقه را هم که از روایات استنباط کرده‌اند، در کتابهای خود می‌آورند، و از این جهت است که ابو علی طوسی فرموده که اصحاب در هنگام نبودن روایات (اعواز نصوص) به شرائع علی بن بابویه عمل می‌کنند و مقنعه مفید و نه‌ایه شیخ را ضمیمه نکرده، فرق بین این دو کتاب و شرائع علی بن بابویه در این است که کتاب شرائع مشتمل بر روایات است که احیاناً در آن نقل به معنا شده و بدین جهت همسان سایر روایات نیست (۱)، ولی از اصل حجّیت برخوردار است چون با استنباط همراه نیست، بخلاف کتاب نه‌ایه و مقنعه که چه بسا با استنباط همراه باشد، و بنابراین خود نمی‌تواند مستند روایی تلقی گردد.

به هر حال از آنجا که شیخ طوسی در تهذیب که شرح مقنعه است، روایت مستقلی در ثبوت دیه در عزل را نقل نکرده است، نمی‌توان حکم به ثبوت روایتی مستقل در مسئله نمود.

حال اگر ما اصل این روایت را بپذیریم آیا می‌توان به جهت شذوذ آن را فاقد شرط حجّیت دانست ؟

(۵) بررسی نسبت شذوذ در روایت ثبوت دیه و اشاره به فتوای فقهاء در مسئله

در کلام ابن ادریس دیدیم که پس از نقل این روایت می‌گوید: «هذه رواية شاذة لا

ص: ۱۳۳۵

۱- (۱) استاد - مدّ ظلّه - تقریب دیگری هم بر توجیه عدم همسانی کتاب شرائع علی بن بابویه با سایر احادیث در نزد اصحاب (با وجود معتبر بودن هر دو) ذکر کرده‌اند که به دلیل عدم ربط آن با این بحث از ذکر آن خودداری شد.

يعول عليها»، در ریاض پس از اشاره به ادعای اجماع در خلاف بر ثبوت دیه که ایشان آن را ذاتاً حجت می داند، افزوده است که این اجماع منقول با ادعای ابن ادریس نسبت به شذوذ روایت تعارض نموده و در نتیجه نمی توان اجماع منقول شیخ را پذیرفت زیرا مراد از روایت شاذه بالاتفاق روایتی است که یا اصلاً قائل نداشته یا قائل بدان اندک باشد، و روایتی که در مسائل محل ابتلا مورد فتوای هیچ فقیهی نبوده یا فتوا دهندگان بدان نادر کالمعدوم باشد، شرط حجّیت را ندارد و از ادله اعتبار خبر واحد، حجّیت آن ثابت نمی شود.

کلام ابن ادریس علاوه بر ریاض در کتب دیگر همچون جواهر نیز مورد توجه واقع شده است، ولی این کلام بسیار عجیب است زیرا شهرت بسیار قوی در ثبوت دیه قبل از زمان ابن ادریس و پس از آن تا زمان ابن فهد حلّی وجود داشته است.

پیش از ابن ادریس، مفید در مقنعه، شیخ طوسی در خلاف و مبسوط و ابن حمزه قائل به حرمت و ثبوت دیه شده اند، شیخ طوسی در نهاییه قائل به جواز عزل و لزوم دیه شده، فقیهانی چند هم مسئله جواز یا حرمت عزل را عنوان نکرده اند ولی فتوا به لزوم دیه داده اند که عبارتند از أبو الصلاح حلبی در کافی و ابن براج در مهذب و نیز ابن زهره (که تقریباً معاصر ابن ادریس است) در غنیه، بلکه او بنا بر رسم خود دعوی اجماع هم بر آن نموده است.

پس از ابن ادریس هم غالب فقها به لزوم دیه فتوا داده اند، همچون محقق حلّی در نکاح شرائع، علامه حلّی در ارشاد و قواعد و تلخیص.

برخی از فقها اصل دیه را مسلم انگاشته اند همچون محقق حلّی در نکاح شرائع که مسئله را دارای دو قول دانسته قول اول: حرمت دیه و لزوم دیه، قول دوم: جواز دیه و لزوم دیه، و همانند آن در کتاب نکاح تحریر، ولی در دیات تحریر در ثبوت دیه تردید کرده است.

در نکاح تنقیح آمده: «علی القول بالتحريم لا كلام فی وجوب ديه النطفه عشرة دانیر و کذا علی القول بالکراهیه». و در کتاب الدیات این کتاب درباره ثبوت دیه می گوید: «و علیه الفتوی».

فاضل آبی در کتاب الدیات وجوب دیه را به اکثر نسبت داده و خود بدان مایل شده است، بهر حال ما قبل از ابن ادریس قائل صریح به عدم ثبوت دیه نیافتیم، از سید مرتضی فتوای در این زمینه نقل نشده و عنوان مسئله در کتب موجود وی دیده نمی شود.

تنها کسی که کلام وی ممکن است ظاهر در عدم دیه تلقی گردد سلار در مراسم است زیرا متعرض ثبوت دیه نشده، ولی آن هم صریح در این امر نیست. زیرا عدم تعرض به این مسئله در کتاب موجزی همچون مراسم همانند عدم تعرض علامه در تبصره دلیل بر حکم ایشان به عدم نیست، همچنان که علامه در کتب دیگر خود به ثبوت دیه فتوا داده است.

البته پس از ابن ادریس، محقق حلّی در نافع و کتاب الدیات شرائع و نیز فاضل آبی در کشف الرموز و علامه در مختلف و ابن فهد در مقتصر و نیز صیمری در غایه المرام و محقق کرکی در جامع المقاصد و شهید ثانی در مسالک و روضه و صاحب مدارک در نهایه المرام و علامه مجلسی در مرآه العقول و فیض کاشانی در مفاتیح و سبزواری در کفایه و محدث بحرانی در حدائق و نیز صاحب ریاض و نراقی در مستند و صاحب جواهر و شیخ انصاری در کتاب النکاح به عدم لزوم دیه فتوا داده اند.

بهر حال قبل از ابن ادریس قطعاً شهرت با قول به لزوم دیه در عزل بوده است.

بنابراین ادعای شذوذ روایت فوق (در اثبات دیه) از سوی ابن ادریس قطعاً نادرست است، بنابراین اگر ما همچون صاحب ریاض اجماع منقول را معتبر بدانیم باید ادعای اجماع در خلاف را بپذیریم زیرا قطع به خطأ آن نداریم و نباید آن را با کلام ابن ادریس که قطعاً اشتباه است، معارض قرار داد.

البته ما اصل مبنای حجیت اجماع منقول را به ویژه اجماع خلاف شیخ را صحیح نمی دانیم 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 می اندازد.

بنابراین روایت فوق از جهت شذوذ اشکالی ندارد.

۶) بررسی مقدمه دوم دلیل اول تحریم (ملازمه بین دیه و تحریم)

ابن ادریس قائل به ثبوت ملازمه بین ثبوت دیه و تحریم می باشد، زیرا در ردّ ثبوت دیه به مکروه بودن عزل در نظر خود تمسک کرده است، این امر از مسالک هم استفاده می گردد، صاحب مدارک نیز در نهایه المرام از فتوای محقق حلی به ثبوت دیه با این که قائل به جواز عزل است، در شگفت شده است که نشان از ثبوت ملازمه در نزد صاحب مدارک دارد، از حدائق و جواهر نیز این ملازمه استفاده می گردد، پس بر طبق نظر این بزرگان اثبات دیه دلیل تحریم می باشد.

ولی جماعتی دیگر از بزرگان همچون فاضل آبی در کشف الرموز، علامه در مختلف، مجلسی اول در روضه المتّقین، فاضل اصفهانی در کشف اللثام ملازمه را انکار کرده اند.

دلیل انکار ملازمه مطلبی است که نظیر آن را در باب کفارات گفته اند که کفاره بر دو قسم است:

قسم اول: کفاره عقوبتی، همچون 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، گاه کفاره برای جبران نقصی که در عمل پدید آمده می باشد، همچون فدیة افطار برای پیرمرد و مرضعه و مریض، در این گونه موارد با این که انسان معذور است، کفاره ثابت است، بلکه گاه انسان مأمور به کاری است با این حال کفاره لازم می باشد، همچون کفاره تظلیل در باب حج که احياناً تظلیل به جهت اضرار شدید لازم می گردد ولی کفاره 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، بنابراین ثبوت دیه اعم از دیه عقوبتی است و نمی توان با اعم، برای اثبات اخصّ استدلال کرد، پس ملازمه ای بین ثبوت دیه در عزل و تحریم آن در کار نیست.

ما با فحصی که در موارد مختلفِ فقه کرده ایم دریافته ایم که دیه یا کفاره تنها در جایی جعل شده که عمل اختیاراً جایز نبوده و جواز آن به جهت طروء حالت اضطرار و عذرهای دیگری می باشد، مثلاً دیه قتل خطئی، فدیة روزه ماه رمضان، تظلیل در هنگام احرام و... همگی تنها در زمان اضطرار مجاز بوده و در حال اختیار ممنوع است. پس از ثبوت دیه یا کفاره می توان حرمت عمل را در حال اختیار کشف نمود، بنابراین از ثبوت دیه در باب عزل نتیجه می گیریم که عزل - اختیاراً - حرام است. این تقریبی بود برای دلیل اول بر تحریم عزل که فقهای بزرگی بدان معتقدند بررسی این دلیل را پس از ذکر سایر ادله تحریم به همراه بررسی آنها خواهیم آورد.

(ب) دلیل دوم تحریم (روایت یعقوب جعفری):

اشاره

این روایت را نراقی در مستند از ادله تحریم قرار داده و سپس از آن جواب داده ولی صاحب حدائق به همین روایت، بر جواز استدلال کرده است.

(۱) متن روایت

شیخ صدوق در فقیه به اسناد خود: «عن القاسم بن یحیی عن جدّه الحسن بن راشد، عن یعقوب الجعفری قال سمعت ابا الحسن علیه السلام یقول: لا بأس بالعزل فی سته وجوه:

المرأه التي تیقنت أنّها لا تلد، و المسنّه، و المرأه السلیطه، و البذیه، و المرأه التي لا ترضع ولدها، و الأمه».

(۲) استدلال به روایت

برخی از مفهوم روایت (ثبوت بأس در غیر از ۶ مورد روایت) بر تحریم عزل استدلال کرده اند ولی دو گونه اشکال در روایت شده، اشکال اول: ضعف سند روایت، اشکال دوم: ضعف دلالت، مرحوم نراقی در دلالت روایت اشکال کرده و دلیلی هم بر اشکال خویش ذکر کرده، مرحوم آقای حکیم در مستمسک، کلام نراقی

را بعینه (بدون ذکر دلیل ایشان) آورده است، در مستند درباره دلالت روایت می گوید: مفهوم روایت یا بر مبنای مفهوم عدد است یا بر مبنای مفهوم وصف، و هیچ یک از این دو مفهوم صحیح نیست.

۳) بررسی اشکال سندی روایت فوق

اشاره

برای اعتبار روایت از دو راه می توان استدلال کرد: راه اول) اعتبار سندی، راه دوم) انجبار ضعف سند به عمل اصحاب، در سند این روایت دو بحث وجود دارد، بحث اول: در وثاقت قاسم بن یحیی و جد او حسن بن راشد.

بحث دوم: در وثاقت یعقوب جعفری، البته در لقب این راوی توضیحی در معجم الرجال آمده که کلمه جعفری (که در جامع الاحادیث هم به همین شکل آمده) مصحّف جعفری است، زیرا یعقوب جعفری در جایی دیده نشده، ولی یعقوب جعفری، یعقوب بن جعفر بن ابراهیم الجعفری است که حسن بن راشد، روایات بسیاری از وی دارد، و همین روایت بحث ما در عیون و خصال با لفظ جعفری آمده که صحیح می باشد.

بهر حال وثاقت یعقوب جعفری نیز نیاز به بررسی دارد.

بحث اول: وثاقت قاسم بن یحیی و جد وی حسن بن راشد

در اثبات وثاقت این دو، گاه به ورود نام ایشان در کامل الزیارات و تفسیر علی بن ابراهیم تمسک شده که این دو مبنا به نظر ما ناتمام است.

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، این دلیل کلام صدوق در باب «زیاره قبر ابی عبد الله الحسین بن علی بن ابی طالب علیه السلام المقتول بکربلا» روایه 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 انواعاً من الزیارات و اخترت هذه لهذا الكتاب لأنها اصحّ الروایات عندی من طریق الروایه و فیها بلاغ و کنایه (۱)».

ص: ۱۳۴۰

در طریق صدوق به حسن بن راشد، القاسم بن یحیی هم واقع است و این عبارت هر دو را تصحیح می کند.

ان قلت: از کلمه «اصح» استفاده نمی شود که مفضل و مفضل علیه هر دو صلاحیت اطلاق لفظ «صحیح» علی وجه الاطلاق داشته باشند، اگر دو روایت هر دو ضعیف باشند ولی یکی از جهتی بر دیگری برتری داشته باشد، می توان گفت که روایت برتر از دیگر، اصح است، ابن غضائری در ذیل عنوان حسن بن علی بن ابی حمزه می گوید: ضعیف فی نفسه و ابوه اثق منه.

قلت: این مطلب که از افعال تفصیل چنین استفاده نمی شود به طور کلی صحیح است، ولی با توجه به روایات بسیار در باب زیارات امام حسین علیه السلام که برخی از آنها معتبر بوده و نیز با عنایت به وضع کتاب فقیه و تقید وی به نقل روایات معتبر و حجه می توان از این کلمه اعتبار سندی روایت را نتیجه گرفت.

ان قلت: شاید مراد از «اصح» درست بودن از جهت متن زیارت باشد.

قلت: این احتمال خلاف ظاهر است، بلکه ظاهر عبارت اصحیت سندی است.

بحث دوم: وثاقت یعقوب جعفری

برای اثبات وثاقت وی می توان به نقل روایت وی در فقیه که کتاب فتوایی صدوق بود و در آغاز آن تصریح کرده که تنها روایات معتبر را ذکر می کند، استدلال کرد، صحت این استدلال را در جلسه آینده بررسی می کنیم، همچنین ورود نام یعقوب بن جعفر در تفسیر قمی بنا بر مبنای مرحوم آقای خوئی دلیل بر وثاقت اوست که ما این مبنا را قبول نداریم.

راهی برای اعتبار این روایت

این است که اگر سند روایت را ضعیف بدانیم مدعی شویم که عمل گروهی از علما بر طبق این روایت ضعف سند را جبران می کند، هر

چند مشهور بر طبق آن فتوا نداده باشند.

ولی این راه ناتمام است زیرا اولاً مجرد فتوای ۶ فقیه در ۷ کتاب به حرمت عزل دلیل این نیست که مستند تمام ایشان روایت یعقوب جعفری باشد^(۱)، به ویژه با توجه به این که هیچ یک از این بزرگان این روایت را به عنوان دلیل ذکر نکرده اند و سالها بعد نراقی در مستند این روایت را به عنوان وجهی برای اثبات حرمت برشمرده است.

ثانیاً: اگر ما عمل مشهور را هم جابر ضعف سند بدانیم، عمل گروهی از علما با مخالفت مشهور با ایشان در فتوی به هیچ وجه نمی تواند جابر ضعف سند تلقی گردد.

در توضیح این اشکال می گوئیم جابر بودن ضعف سند به واسطه عمل مشهور از یکی از دو طریق می تواند باشد:

طریق اول: از عمل مشهور اطمینان به صدور روایت حاصل می گردد. زیرا عمل ایشان از قرینه ای کشف می کند که در نزد ما پنهان می باشد.

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 می گردد و از عمل مشهور نسبت به یک روایت برای ما ظنّ حاصل می گردد.

هیچ یک از این دو طریق در عمل گروهی از علما تمام نیست، زیرا نه اطمینان به صدور روایت می آفریند و اگر هم ظنّی از آن حاصل شود، ظنّ ضعیفی است و دلیل انسداد هر ظنّی را معتبر نمی سازد، بلکه تا لازم نباشد از ظنّ قوی به ظنّ ضعیف تعدی نمی شود. بنابراین برای اعتبار روایت تنها باید سند آن را تصحیح کرد، ادامه بررسی سند روایت و نیز بررسی اشکال دلالی در آن را به جلسه آینده وامی نهیم.

«* و السلام*»

ص: ۱۳۴۲

۱- (۱) البته از عبارت برخی از آنها برمی آید که به این روایت تمسک کرده اند، عبارت ابن حمزه در وسیله چنین است: «فالمحرّم... العزل الاّ اذن المرأة و عن سبع الامه و المتمتع بها و المرضعه و العقیم و المسنّه و البذیئه و السلیطه» ولی در کلام سایر فقها چنین عبارتی دیده نمی شود، البته در کلام برخی از مجوزین عزل همچون نزهه الناظر و جامع یحیی بن سعید به این اصناف به همراه اصناف دیگر به عنوان استثنای از کراهت عزل اشاره رفته، ولی این امر دلیل بر عمل به روایت نیست، چنانچه در جلسه آینده خواهد آمد.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه پیش اشاره ای به اقوال فقها درباره عزل شد و برخی ادله منع (حرمت)، از جمله وجوب ديه با عزل، مورد بررسی قرار گرفت. از جمله ادله مانعه که مطرح شد، روایت یعقوب جعفی (یا جعفری) بود که برخی از مفهوم آن استفاده حرمت کرده اند. در این جلسه توضیحی درباره اعتبار سند و تقریب دلالت حدیث خواهد آمد. سپس ادله دیگری که برای حرمت ذکر شده، تقریب خواهد گردید (پنج دلیل) و پاسخ ما به آنها در این جلسه و جلسه آینده مطرح می گردد. در خاتمه توضیحی پیرامون مدرک و منع قول منتسب به سید مرتضی (ره) مبنی بر کراهت عزل می آید.

الف) بحث درباره اعتبار سند و چگونگی دلالت روایت «یعقوب جعفی (یا جعفری)»:

۱) بیان تقریبی برای اعتبار سند روایت

بحث در حکم عزل بود، یکی از روایاتی که بر حرمت عزل در غیر موارد استثنا استدلال شده بود، روایت یعقوب جعفری بود، آیا استدلال به این روایت سنداً و دلالتاً تمام است؟ در جلسه قبل گفتیم در سند روایت یکی قاسم بن یحیی و دیگری حسن بن راشد واقع شده، که از کلام صدوق اعتبار هر دو بدست می آید. سومین راوی که راوی اصلی حدیث است «یعقوب جعفری» است، برای اعتبار روایت به (الف:) وقوع روایت در فقیه و (ب:) عمل گروهی از علما به آن، استشهاد کردیم ولی این دو راه را تمام ندانستیم سومین راه برای تصحیح یعقوب جعفری وقوع او

ص: ۱۳۴۳

در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم است. امّا ما بر خلاف نظر مرحوم آقای خویی (ره)، وقوع یعقوب جعفری را در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم دلیل بر اعتبار آن نمی دانیم؛ بنابراین نمی توان سند را از این جهت معتبر دانست. ولی ممکن است از راه دیگری سند را معتبر نمود و آن این است که صدوق (قدس سرّه) در کتاب فقیه، که کتاب فتوایی اوست، یک باب برای عزل منعقد کرده و در آن باب تنها همین روایت را آورده است. این نکته نشان می دهد که از نظر او این روایت قابل اعتماد بوده است، به ویژه آن که صدوق - همانند استادش ابن ولید - در رجال متخصص و صاحب نظر بوده و نقّادی داشته است که از جمله می توان به نقد ایشان نسبت به اسانید کتاب «نوادر الحکمه» اشاره کرد. و از نظر روش رجالی صدوق ره سخت گیر است و چنین نبوده که صدوق (ره) هر حدیثی را هر چند مرسل باشد، بپذیرد و به سند آن اعتماد نماید. هر چند گاهی صدوق (ره) و استادش نسبت به احادیث و منابع متن شناسی داشته اند و از این جهت نیز متون را مورد نقّادی قرار می داده اند.

البته از آنجا که یعقوب جعفری صاحب کتاب و تألیف نبوده یا تألیف او به دست شیخ (ره) و نجاشی (ره) نرسیده، در کتب فهرست نام وی نیامده است و خلاصه آنکه: فتوای صدوق (ره) و فقهای دیگر را با استناد به این روایت می توان علامت اعتماد آنان به راوی و روایت مزبور به شمار آورد(۱).

(۲) بحث درباره دلالت حدیث

اشاره

همچنان که در جلسه پیش گفته شد، مرحوم نراقی (ره) در مستند و به تبع وی مرحوم آقای حکیم (ره) - به استناد عدم حجیت مفهوم عدد یا وصف در روایت جعفری، گفته اند که از این روایت بر نمی آید که عزل نسبت به غیر شش طایفه مذکور

ص: ۱۳۴۴

۱- (۱) تذکر این نکته ضروری است که استاد - مدّ ظلّه - در جلسه بعد این تقریب را مورد مناقشه قرار داده، فرمودند که معلوم نیست صدوق برای حکمی الزامی به این روایت استدلال کرده باشد بلکه ممکن است برای نفی کراهت عزل یا نفی کراهت شدید در این موارد به روایت یعقوب جعفری استدلال کرده باشد و در چنین مواردی اعتماد صدوق سند روایت را تصحیح نمی کند. تفصیل مطلب را می توان در درس آینده ملاحظه نمود.

در حدیث حرام است و در آن «بأس» وجود دارد.

بنابراین حدیث مزبور با جواز عزل به طور مطلق منافاتی ندارد و نمی توان آن را دلیل حرمت عزل (در غیر موارد آن) به شمار آورد.

ولی ممکن است گفته شود که حدیث مزبور چنین دلالتی دارد و استدلال مزبور قابل مناقشه است، زیرا:

اولاً: هر چند ما حجّیت مفهوم عدد یا وصف یا لقب را به گونه مطلق و به طور کلی نپذیریم، ولی در مواردی که تعبیری همچون تعبیر مذکور در حدیث مورد بحث وجود دارد، ظهور قوی در مفهوم دارد، زیرا متفاهم عرفی از تعبیر امام (علیه السلام) آن است که عزل در سایر موارد جایز نمی باشد و جواز عزل منحصر به این موارد است، با این فرض که عزل به طور مطلق جایز باشد، چنین تعبیری خلاف متفاهم عرفی است.

همچنان که 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 نفرند.

بنابراین از نحوه تعبیر و کلام امام (علیه السلام) در حدیث می توان انحصار جواز عزل را به شش مورد مذکور استفاده کرد.

ثانیاً: علاوه بر مفهوم حدیث، اطلاق لفظی حدیث نیز اقتضا دارد که حدیث دارای مفهوم و دال بر انحصار باشد. توضیح این که - همچنان که پیشتر گفته ایم - به عنوان مثال هنگامی که در تعبیر فقها گفته می شود: «المشهور کذا» اطلاق لفظی مشهور اقتضا می کند که غیر از این قول، قول دیگری مشهور نباشد و به بیانی دیگر تفاهم عرفی در قضایایی که به حمل شایع صناعی حمل می شود، این است که بر هر فردی که عنوان موضوع صدق می کند، عنوان محمول نیز صدق کند و محمول اخص از موضوع نبوده بلکه باید یا مساوی یا اعم از موضوع باشد و اخص بودن محمول خلاف اطلاق لفظی موضوع است. در ما نحن فیه نیز که روایت یعقوب

جعفری گفته «لا- بأس بالعزل فی سته وجوه» کأن می فرماید مواردی که عزل موجب گرفتاری نیست، در این موارد است «و الجائز من العزل فی سته وجوه»، هر چند مبتدا و خبر نیست ولی شبیه جمله اسمیه است.

ان قلت: اگر می خواست جواز عزل در این مواضع را بیان کند و نسبت به بقیه موارد نظر نداشت، چگونه می گفت ؟

قلت: می گفت «لا بأس بالعزل فی وجوه، منها...»

خلاصه آنکه اطلاق لفظی کلام دلالت بر انحصار جواز عزل در این موارد دارد.

ثالثاً: اگر دلالت روایت بر مفهوم به نحو سالبه کلیه را نیز منکر شویم، دلالت روایت بر مفهوم به نحو سالبه جزئی را نمی توانیم انکار کنیم، و 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 سته وجوه» نمی کرد(۱).

نتیجه:

اگر سند روایت را معتبر بدانیم، این روایت با توجه به دلالت آن بر اختصاص جواز عزل به موارد مذکور، با ادله دال بر جواز عزل به گونه مطلق معارضه پیدا می کند، و باید در صدد یافتن راه جمعی بین آنها بود.

ب) تقریب استناد به ادله ای دیگر برای حرمت عزل:

۱) متن صحیح محمد بن مسلم (دلیل اول)

«محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما - عليه السلام - أنه سئل عن العزل؟ فقال: أما الأمه فلا بأس، و أما الحرّ فانی

ص: ۱۳۴۶

۱- (۱) بخصوص که متعارف موارد مباشرت، مباشرت با زوجه دائمه حرّه 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» هست.

اكره ذلك الا ان يشترط عليها حين يتزوجها(۱)».

۲) بررسی سند روایت و مراد از تعبیر «اكره» در روایت مذکور

اشاره

اشکالی در سند روایت نیست

درباره این که مراد از تعبیر مزبور چیست، سه نظریه وجود دارد:

نظر اول: کراهت مصطلح،

مرحوم شهید ثانی (قدس سرّه) فرموده که لفظ «اكره» موضوع برای آن است که مانع از نقیض نباشد و معنای حقیقی آن همان مفهوم مصطلح کراهت (تنزیه) است و اگر گاهی در معنای تحریم به کار می رود، از باب مجاز و به سبب وجود قرینه می باشد، عدّه بسیاری نیز از فقها همین روایت را دلیل بر کراهت عزل شمرده اند.

نقد استاد مدّ ظلّه بر نظریه اول:

برخی گفته اند، این نظر قابل مناقشه است، زیرا مفهومی که برای ماده «اكره» بیان شده (عدم منع از نقیض)، معنای اصطلاحی فقهی کراهت می باشد، ولی کراهت به معنای لغوی، که در روایات هم به همان معنای لغوی به کار رفته، به مفهوم مبعوض بودن است. مثلاً این که گفته می شود که فلانی این کار را «عن کُره» انجام داده است، مراد این می باشد که با اكره و بغض انجام داده است. معلوم نیست که این مبعوضیت، مبعوضیت تنزیهی باشد، همچنان که تحریم هم از آن استفاده نمی شود.

نظر دوم: مبعوضیت تحریمی (حرمت)؛

برخی فقها بر آن هستند که عند الاطلاق از کراهت، مبعوضیت تحریمی یعنی حرمت استفاده می شود و تنها با وجود قرینه است که می توان از این معنا دست برداشت و آن را حمل بر معنای مصطلح کراهت نمود. مرحوم علامه (قدس سرّه) در تذکره دلیل تحریم عزل را همین روایت آورده است و همچنین مرحوم آقای خوئی (ره) تعبیر کراهت را ظاهر در تحریم می داند.

در برخی منابع فقهی از جمله در ایضاح و مستند نیز به عنوان دلیل حرمت مطرح

ص: ۱۳۴۷

شده، ولی پذیرفته نشده است.

نقد استاد مدّ ظلّه بر نظریه دوم:

این فرمایش هم به نظر تمام نمی آید زیرا کاربرد «اکره» و «یکره» و مشتقات آن در موارد کراهت مصطلح بدون قرینه به قدری زیاد است که نمی شود گفت بر خلاف معنای موضوع له بکار رفته است.

و اگر کسی بگوید لفظ کراهت در حرمت وضع نشده است، لکن معنای اطلاقی آن حرمت است و مقتضای اطلاق کراهت، مبعوضیت تحریمی است. اینهم صحیح به نظر نمی رسد زیرا بسیاری از موارد که ماده کراهت استعمال شده و قرینه متصلی در عبارت نبوده بلکه با قرینه منفصل فهمیدیم که مراد کراهت مصطلح است و حرمت نیست. باید تمام این موارد را خلاف ظاهر بدانیم و این امری بسیار مستبعد است که همه استعمالات کثیر را خلاف ظاهر بدانیم.

بنابراین لفظ کراهت در معنای حرمت وضع نشده و حتی مقتضای اطلاق آن نیز مفهوم حرمت نیست.

نظر سوم: معنای اعم؛ و مختار استاد مدّ ظلّه

برخی فقها از جمله فخر المحققین (ره) در ایضاح، مرحوم صاحب حدائق (ره) و مرحوم نراقی (ره) در مستند گفته اند که واژه کراهت، مفهومی اعم از کراهت اصطلاحی و حرمت دارد و دال بر صرف مبعوضیت است، هر چند با قرائنی بر یکی از آن دو دلالت نماید. به نظر می رسد که التزام به این نظریه بدون اشکال باشد و بتوان آن را پذیرفت.

۳) نظر استاد - مدّ ظلّه - درباره معنای «کراهت» در حدیث (تقریب معنای حرمت)

هر چند ما علی الاصول نظریه سوم را می پذیریم ولی در خصوص این روایت تقریبی برای قول به تحریم می آوریم. راوی از مطلق عزل که سؤال می کند، امام در پاسخ تفصیل می دهند و می فرمایند «اما الامة فلا بأس» معلوم می شود که در عزل از حرّه «بأس» هست و از سوی دیگر، نفی بأس، ظهور در نفی حرمت دارد، همچنان که

وجود بّأس دال بر حرمت است و از تعبیر فقها برمی آید که این نکته نزد آنان مسلّم و مفروغ عنه بوده است، به طوری که مثلاً مرحوم نراقی (ره) و آقای حکیم (ره) دلالت «فیه بّأس» را بر حرمت پذیرفته اند ولی گفته اند روایت یعقوب جعفری دلالت بر مفهوم (فیه بّأس) ندارد.

بنابراین در روایت مورد بحث نیز با توجه به تعبیر نفی بّأس در باره امه و تقابل آن با حکم حرّه می توان گفت که در عزل از حرّه حرمت هست و معنای اکره در ذیل حدیث هم ذاتاً اعمّ 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. بنابراین حدیث دال بر حرمت عزل است.

(۴) روایت مفّصل برای حرمت عزل (دلیل دوم)

در روایتی مفصل که در هدایه آمده، مفّصل از امام صادق (علیه السلام) می پرسد که من مطالبی از شما در باره متعه شنیده ام که می خواهم آنها را بر شما عرضه نمایم. سپس حضرت می فرماید که هفتاد خصوصیت در متعه وجود دارد و آن ویژگیها را به ترتیب و به طور مفّصل بر می شمارد.

از جمله در قطعه ای از روایت آمده است: «... ان من عزل بنطفه عن زوجته فديه النطفه عشرة دنانیر كفاره و ان من شرط المتعه ان ماء الرجل يضعه حیث یشاء من المتمتع بها(۱)» در متعه، عزل جایز است، ولی در عقد دائم (البته در روایت تعبیر به «زوجه» شده که ظهور در زوجه متعارف یعنی زوجه در عقد دائم دارد) برای مرد حق عزل وجود ندارد «لیس له العزل». البته در سند این روایت حسین بن حمدان خصیبی (یا حضینی) وجود دارد که در منابع رجالی (از جمله رجال نجاشی) وی را تضعیف کرده اند. بنابراین تمسک به آن برای حرمت مشکل است.

ص: ۱۳۴۹

۵) استناد به مخالفت عزل با حکمت نکاح یا استیلا (دلیل سوم)

از جمله وجوهی که برای تقریب حرمت عزل گفته شده، آن است که عزل با حکمت نکاح که استیلا و بقای نسل می باشد، منافات دارد؛ بنابراین باید آن را حرام به شمار آورد.

این تحلیل مردود شمرده شده و گفته اند که نکاح تنها به غرض استیلا صورت نمی گیرد و تنها ثمره و فایده آن بقای نسل نیست، بلکه ثمرات زیادی بر آن مترتب است. چه بسا افرادی برای آن که به فحشا و منکر دچار نشوند، اقدام به نکاح می نمایند. بنابراین حکمت نکاح تنها ایجاد و بقای نسل نیست تا عزل به استناد مخالفت با حکمت مزبور حرام شمرده شود.

به علاوه، اصل اقدام به نکاح وجوب ندارد، بلکه دارای حکم استحباب است بنابراین حتی اگر تنها هدف و غرض نکاح را بقاء و تکثیر نسل بدانیم، اصل نکاح الزامی و واجب نیست تا ایجاد نسل هم الزام و وجوب داشته باشد، بنابراین تقریب مذکور را نمی توان پذیرفت و بطلان آن واضح و روشن است (۱).

۶) استناد به این که عزل تضييع مال است (دلیل چهارم)

تقریبی دیگر برای قول به حرمت عزل، که از تقریب پیشین بهتر و کم اشکال تر به نظر می رسد، آن است که همانطوری که تهیه مال برای اشخاص الزامی نیست، ولی اتلاف و ضایع کردن مال موجود هم جایز نیست و نعم الهی مانند جاه و مقام و مال را نمی توان عمداً ضایع نمود؛ بر این اساس، با آن که وقاع بدون انزال بالاتفاق جایز است و کسی این را حرام نمی داند، ولی از آنجا که نطفه چیزی ارزشمند و مال به شمار می رود، معدوم کردن و اتلاف آن مانند تضييع سایر اموال و منافع، ناروا و غیر

ص: ۱۳۵۰

۱- (۱) علاوه بر دو پاسخی که برای تقریب مزبور در این جلسه از سوی حضرت استاد - مدّ ظلّه - مطرح شد، ایشان در جلسه بعد پاسخ سومی هم دادند و آن این است که ممکن است در مواردی ایجاد نسل توالی نامطلوب و غیر عقلایی در بر داشته و مرجوح باشد و مطلوبیت همیشگی و مطلق آن مورد تردید و حتی منع است.

عقلایی و در نتیجه غیر مجاز است.

هر چند تقریب مذکور نسبتاً معقول و قابل توجه به نظر می‌رسد، ولی با این همه، آن را هم نمی‌توان پذیرفت (۱). زیرا - همچنان که پیشتر گفته شده، دفع ضرر دنیوی اقتضاء واجب است، ولی اگر فعلیت ضرر همراه با وجود غرضی اقوا باشد، دفع ضرر مزبور واجب نیست. در عزل هم چه بسا انگیزه‌ها و اغراض عقلایی قوی وجود دارد که در برابر آن، تضییع نطفه قبح عقلانی و شرعی خود را از دست می‌دهد و در نتیجه این جهت، دلیل بر حرمت نمی‌شود.

۷) تقریب قول به حرمت در مقام جمع بین روایات (دلیل پنجم)

قائلان به حرمت ممکن است برای مبنای خود به وجه دیگری هم استناد کنند و آن این است که با توجه به روایات معتبری که دلالت بر جواز دارد (مانند این تعبیر:

«الماء له یضعه حیث یشاء»)، در مقام جمع بین در دو دسته روایات باید قائل به تحریم شد.

توضیح آن که مرحوم آقای خوئی (ره) می‌گویند که ملاک و معیار برای امکان جمع عرفی آن است که در کلام واحد بتوان هر دو تعبیر را جمع کرد بر این مبنای، از آنجا که دو تعبیر «فیه بأس» و «لا بأس» جمع عرفی ندارد و نمی‌توان در یک کلام آن دو را با هم آورد، نتیجه می‌گیریم که در اینجا با عدم امکان عرفی باید به اخبار علاجیه رجوع کرد. از سوی دیگر ما با مراجعه به منابع فقهی و حدیثی درمی‌یابیم که تمامی عامه تا زمان امام صادق (علیه السلام) قائل به جواز عزل بوده‌اند، هر چند برخی آن را مکروه شمرده‌اند. مرحوم علامه (ره) در تذکره از تعداد قابل توجهی از صحابه و تابعین و فقهای معاصر با امام صادق (علیه السلام) یا قبل از ایشان قول به کراهت را نقل کرده است.

البته فرموده که یکی از دو قول شافعی و ظاهر کلام احمد، قول به حرمت می‌باشد.

ولی این نکته مشکلی ایجاد نمی‌کند، زیرا شافعی دو سال پس از وفات امام صادق

ص: ۱۳۵۱

۱- (۱) پاسخ استاد - مدّ ظلّه - به این تقریب در جلسه بعد مطرح شد و تفصیل آن را می‌توانید در درس آینده بیابید.

(علیه السلام) و احمد حنبل هم شانزده سال پس از وفات آن حضرت به دنیا آمده اند و نظر آنها محلّ به مطلب مذکور نیست و فقهای متقدم عامه همگی قائل به جواز بوده اند.

بنابراین با تعارض روایات و رجوع به اخبار علاجیه، «تُحَذُّ مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ» اقتضا می کند که قائل به تحریم عزل شویم. از این رو فقهای بزرگی مثل شیخ مفید (ره) و شیخ طوسی (ره) و شهید اول (ره) قائل به حرمت شده اند. در جلسات بعد مناقشه ما نسبت به این تقریب مطرح خواهد شد.

(ج) توضیحی پیرامون فتوای مرحوم سید مرتضی (ره) درباره عزل:

(۱) انتساب قول به کراهت به سید مرتضی (ره)

قبلاً گفته شد که ما در آثار فقهی به جا مانده از مرحوم سید مرتضی (ره) نظر او را درباره عزل نیافتیم، ولی صاحب تنقیح قول به کراهت را به وی نسبت داده است. ما قبلاً احتمال می دادیم که در تنقیح اشتباه صورت گرفته باشد، همچنان که در آن اشتباهات فاحش دیگری نیز در همین مبحث رخ داده است و می گفتیم که شاید اشتباهاً نام سید مرتضی (ره) به جای فقیهی دیگر آمده باشد. اما با تتبع برخی از آقایان حاضر در جلسه گفته شد که قول به کراهت در «امالی» مرحوم سید (ره) وجود دارد که عبارت آن ذیلاً نقل و توضیح داده می شود.

(۲) نقل و توضیح عبارت مرحوم سید مرتضی (ره) در امالی

سید مرتضی (قدس سرّه) در مجلس هفتاد و نهم از امالی به تناسب بحث حدیثی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقل می کند: روی عن النبی (صلی الله علیه و آله) انه سئل عن العزل، فقال: ذلك الوأد الخفی» بعد می فرماید: «وقد روی عن جماعه من الصحابه کراهیه ذلك، فقال قوم فی الخبر الذی ذکرنا انه منسوخ» سپس در توضیح این که چگونه به آن نسخ گفته اند، بیانی فرموده می گوید که چون به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می گویند که یهود عزل را «مؤؤوده صغری» (المؤؤوده الصغری) می دانند، حضرت می فرمایند: «کذبت الیهود»، 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 موءوده صغری نیست. در توضیح مطلب (۱) باید گفت که روایات دیگری هم به همین مضمون وجود دارد که دال بر آن است که هر نسمة و روحی که در علم الهی گذشته، وجود پیدا می کند و نطفه با عزل و امثال آن از بین نمی رود.

مرحوم سید (ره) در ادامه می فرماید:

«و قد يجوز ان يكون قوله - عليه الصلاه والسلام - ذلك الواد الخفى على طريق التأكيد للترغيب فى طلب النسل و كراهيه العزل لا انه محظور محرّم»

۳) آیا کلام سید (ره) دال بر قول به کراهت است ؟

عبارت مذکور صریح در پذیرش قول به کراهت نیست. زیرا وی می فرماید که از جماعتی از صحابه قول به کراهت نقل شده و اینکه آیا با آنان هم عقیده هست یا نه ؟ فهمیده نمی شود و صریحاً آن را نپذیرفته و تنها در دلالت آن بحث ادبی کرده است. به علاوه، بر مبنای ایشان اخبار آحاد، اگر از مسلّمات نباشد، قابل استناد نیست. از تعبیر وی نیز برمی آید که زیاد به آن اطمینان نداشته است (و روی عن جماعه من الصحابه) او تنها این نکته را توضیح داده که می توان روایت مذکور را به گونه ای معنا کرد که با فتوای کراهت تنافی پیدا نکند، ولی این که آیا می توان به روایت اعتماد کرد و به استناد آن فتوا داد؟ از کلام وی استفاده نمی شود. از این رو، ما احتمال می دهیم که صاحب تنقیح فتوای مرحوم سید (ره) را از کتاب فقهی دیگری که مرحوم سید (ره) داشته و به دست ما نرسیده است به نام «مصابح» نقل کرده باشد. نام این کتاب در هر دو فهرست (شیخ و نجاشی) آمده است.

«* و السلام*»

ص: ۱۳۵۳

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات قبل درباره حکم عزل سخن گفته، ادله تحریم عزل را ذکر و برخی از آنها را بررسی کردیم. در این جلسه درباره سایر ادله تحریم سخن گفته دلالت صحیحۀ محمد بن مسلم بر تحریم را می پذیریم، سپس به بررسی روایت یعقوب جعفی پرداخته با توجه به ضعف سند روایت، استناد بدان را نادرست می خوانیم، در ادامه دو دلیل عقلی بر حرمت عزل (عزل، اتلاف شیء با ارزش است و با حکمت نکاح منافات دارد) را بررسی و ناتمامی آنها را نیز به وجوه متعدد به اثبات می رسانیم، بحث از روایات مجوزۀ قسمتی دیگر از بحثهای این جلسه است که در آن چند روایت معتبر را بر جواز عزل و این که اختیار عزل با شوهر است، خواهیم آورد و در ضمن، بحثهای سندی درباره برخی از این روایات ارائه خواهیم داد.

الف) ادامه بررسی وجوه مذکوره در حرمت عزل و نقد آن:

۱) تکمیل استدلال به صحیحۀ محمد بن مسلم بر تحریم

از وجوهی که در جلسۀ گذشته برای حرمت عزل ذکر شد، صحیحۀ محمد بن مسلم بود که حضرت در بیان حکم عزل می فرمایند: «أما الأمه فلا بأس، و أما الحرّه فأنا أكره ذلك...» ما این روایت را دال بر حرمت عزل دانستیم، ولی ممکن است کسی بگوید: تعبیر «أكره ذلك» مانند «یکره» نیست تا بگوییم چون یکره در لسان روایات بر اعم از کراهت اصطلاحی و حرمت اطلاق می شود، در مقابل «لا بأس» که قرار گرفت متشخص در حرمت و وجود بأس می شود ولی چون تعبیر «أكره ذلك» در روایت

ص: ۱۳۵۴

آمده با «لا بأس» تقابل ندارد و بر کراهت اصطلاحی حمل می شود و بر حرمت بالخصوص یا اعم از کراهت و حرمت حمل نمی شود.

در حالی که این توهّم صحیح نیست و تعبیر «اكره ذلك» نه تنها ظهور روایت در حرمت را ضعیف نمی کند بلکه آن را تقویت نیز می نماید. زیرا با رجوع به کلمات قدما روشن می شود انتساب کراهت به افراد نشانگر فتوای وی به کراهت است؛ مثلاً- وقتی می گویند «و كره مالك» یعنی: «أفتى مالك بالكراهه» و در این روایت که حضرت فرموده اند: «فأنا أكره ذلك» یعنی «أفتى أنا بالكراهه» و انتساب کراهت به حضرت نشانه فتوای ایشان در مقابل عامّه است و با توجه به اینکه عامّه تا زمان حضرت صادق علیه السلام قائل به کراهت اصطلاحی عزل بوده اند، کراهت را متشخص در حرمت می کند.

و توهّم اینکه تعبیر «اكره ذلك» به معنای اشمئزاز نفسانی بوده باشد در اینجا معنی ندارد چون چیزی که مورد اشمئزاز نفسانی بوده باشد، در اینجا نیست و نفسانیت ائمه هم تابع اراده الهی است (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى) بنابراین فعل مربوط به دیگران، عزل مورد کراهت امام علیه السلام مربوط به مكلفان است نه فعل شخصی امام علیه السلام.

۲) تقریب چگونگی ترجیح روایات مانعه و مناقشه در آن

کسانی که قائل به حرمت عزل شده اند با توجه به اینکه روایات را متعارض دیده اند در مقام جمع بین ادله مانعه و مجوّزه، چون روایات محرّمه را مخالف عامّه و روایات مجوّزه را موافق عامّه یافته اند لذا طبق اخبار علاجیه حکم کرده اند که ترجیح با ادله محرّمه که مخالف با عامّه است، می باشد و حکم به حرمت عزل نموده اند.

البته این بیان وقتی تمام است که در مقام جمع بین روایات نتوانیم جمع عرفی برای روایات متعارضه بیابیم ولی اگر به واسطه جمع عرفی تعارض بدوی ما بین

روایات برطرف شد، دیگر نوبت به اخبار علاجیه نخواهد رسید.

بنابراین باید اول روایات کثیره ای که دال بر جواز عزل است، را بررسی کنیم تا ببینیم می توان بین آنها و ادله محرمه، جمع عرفی کرد یا خیر؟

مضافاً به اینکه وجوهی که برای تحریم عزل ذکر شد، بعضاً بدون تعارض هم قابل مناقشه بوده و فی نفسه دلالت آنها مورد اشکال می باشد.

(۳) اشکال بر استدلال به روایت یعقوب جعفری - جعفری -

از وجوهی که بر تحریم عزل ذکر شد، استدلال به روایت جعفری بود که ما خواستیم اشکال سندی آن را با فتوای صدوق حل کنیم ولی این وجه قابل مناقشه است زیرا مکرراً گفته ایم که فتوای صدوق و کلینی در صورتی نشانه اعتماد آنها به اسناد روایت است که حکم الزامی در کار باشد ولی در این مورد و سایر مواردی که مورد فتوی حکم الزامی نیست نمی توان به فتوای آنان استناد کرد و آن را دلیل بر اعتماد ایشان بر سند روایت دانست؛ چون پذیرش مبنای تسامح در ادله سنن در میان قداما امری شایع بوده است لذا صدوق در این مسئله، صحیحۀ محمد بن مسلم را که دال بر جواز است، نیز نقل کرده و این نشان می دهد 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 وی حرمت بود و از حرمت یک استثنایی ذکر می کرد، نشانه اعتماد وی به سند روایت بود و ما می توانستیم بدین وسیله سند را تصحیح نماییم.

(۴) نقد حکم عقل به لزوم حفظ نطفه و حرمت تضييع آن

وجه دیگری که برای حرمت عزل ذکر شده، این بود که گفتیم اگر چیزی که با ارزش است بدست آمد، از بین بردن و ضایع کردن آن جایز نیست و نطفه فی نفسه شیء با ارزشی است و نباید آن را از بین برد.

در پاسخ این دلیل می‌گوییم که این دلیل از یک صغری (عزل اتلاف شیء با ارزش است) و یک کبری (اتلاف شیء با ارزش حرام است) تشکیل شده است، هم صغری و هم کبری اشکال دارد. اشکال صغری از دو ناحیه است:

اولاً: بنا بر روایات بسیار که از طرق عامه و خاصه نقل شده، عزل و عدم عزل در ولادت فرزند و عدم آن مؤثر نیست، و این امر از جمله اسبابی نیست که اراده الهی به تحقق مسبب در فرض تحقق آن تعلق گرفته باشد، بلکه اگر اراده الهی به ولادت فرزند تعلق گرفته باشد، اراده مطلق است خواه عزل شود، خواه نشود، و اگر اراده الهی به عدم ولادت فرزند تعلق گرفته باشد باز مطلق است و عزل نکردن در ولادت فرزند مؤثر نیست^(۱)، پس عزل از اسباب اتلاف نطفه نیست.

ثانیاً: اگر ما تأثیر عزل را در عدم استیلا به طور کلی انکار کنیم، در برخی موارد بی‌شک 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 بر فرض صحت اخص از مدعی است.

اما اشکال کبری از این ناحیه است که هر اتلاف شیء با ارزش قبیح عقلی و عرفی نیست تا از قبیح آن، حرمت شرعی نتیجه گرفته شود.

در توضیح این اشکال، اشاره به بحثی که سابقاً در رفع تناقض از دو کلام صاحب کفایه آوردیم، مفید است، پیشتر گفتیم که صاحب کفایه در رد اخباریان آورده که

ص: ۱۳۵۷

۱- (۱) (توضیح بیشتر) کلام استاد - مدّ ظلّه - ناظر به بحثی کلامی است در مسئله قضا و قدر، برخی در این مسئله در تأثیر اموری همچون دعا و صدقه - بلکه امور عادی همچون معالجه - در رفع بیماری اشکال کرده اند 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 بی‌فایده است، در پاسخ اشکال گفته شده که اراده الهی نسبت به این اسباب مطلق نیست، بلکه اراده الهی ممکن است به خوب شدن 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 می‌باشد، بلکه ممکن است اراده الهی نسبت به یک سبب مطلق باشد و بود و نبود آن در تحقق شیء بی‌تأثیر باشد، بنا بر روایات، عزل از این امور است که در استیلا نقشی ندارد.

دفع ضرر قطعی (غیر عقوبت) لازم نیست زیرا تحمّل برخی از امور ضرری به خاطر برخی دواعی عقلاً قبیح نیست و شرعاً هم جایز است، ولی از سوی دیگر از کلام ایشان در تقریب دلیل اوّل از ادله عقلی حجیت ظن «و دعوی استقلاله بدفع الضرر المشکوک کالمظنون قریبه جدّاً، لا سیّما اذا کان هو العقوبه الاخرویه کما لا یخفی» (کفایه) استفاده می شود که دفع ضرر مشکوک دنیوی هم لازم است، ما در پاسخ اشکال گفتیم که دفع ضرر دنیوی عقلاً لازم است ولی این حکم از احکام فعلی عقلی نیست، بلکه از احکام اقتضائی است و به جهت برخی دواعی عقلائی تحمل ضرر می تواند مجاز گردد، پس اثبات حکم عقل به لزوم دفع ضرر از سوی صاحب کفایه در بحث ادله عقلی حجیت ظن، ناظر به حکم اقتضایی عقلی است و نفی لزوم عقلی دفع ضرر در مقابل اخباریان، ناظر به انکار حکم عقلی فعلی است و تنافی در کار نیست.

در اینجا نیز می گوئیم قبح اتلاف مال، قبح فعلی عقلی نیست، بلکه قبح اقتضائی است و می تواند به جهت برخی دواعی مجاز باشد، در مسئله عزل نیز نوعاً انسانها به خاطر برخی دواعی عقلایی همچون عدم امکان تربیت فرزند و نداشتن وسائل اداره زندگی مادی و معنوی آنها و احتمال فاسد شدن فرزند به جهت فساد محیط و... دست به این کار می زنند، و در این موارد وجهی برای قبح اتلاف نطفه در کار نیست، بنابراین عزل همانند نابود کردن یک جواهر با ارزش بدون جهت نیست که مورد تقبیح عقلی و به تبع تحریم شرعی قرار گیرد، بلکه عزل اگر با داعی عقلایی همراه باشد، عقلاً قبیح نیست.

مؤید عدم تمامیت کبرای این دلیل آن است که در برخی موارد اتلاف نطفه صدق می کند ولی قطعاً عزل جایز است، همچون عزل در امه 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 (۱) عدم صحت کبرای فوق است.

(۵) اشاره به برخی روایات در تأیید پاسخ فوق

در روایات چندی در کتب خاصه و عامه تصریح شده که عزل در عدم تولد فرزند مؤثر نیست، که برخی از آنها از جهت سند اعتبار دارند، همچون صحیحۀ أبی عبد الرحمن أبی عبد الله علیه السلام که متن روایت و بحث سندی آن در همین جلسه خواهد آمد.

در کتب عامه نیز این روایات را می بینیم: «روی ابو داود عن جابر قال جاء رجل من الانصار الى رسول الله صلى الله عليه و آله فقال أن لی جاریه و انا اطوف علیها و انا اکره ان تحمل فقال: اعزل عنها ان شئت، فإنه سیأتیها ما قدر لها».

ص: ۱۳۵۹

۱- (۱) استاد - مدّ ظلّه - فرمودند که ما از آن جهت جواز عزل را در این موارد مؤید دانستیم نه دلیل، که ممکن است کسی بگوید قبح اتلاف شیء با ارزش از قواعد عقلی اقتضایی است که قابل منع شرعی است و با طرؤ ملاک اقوی، ملاک حرمت اتلاف شیء با ارزش از تأثیر می افتد، ما سابقاً درباره عناوین ثانویه که مانع تأثیر ملاکهای ذاتی می گردند، گفته ایم که حکم ظاهری به بناء عقلا در این موارد بر این است که تا عنوان ثانوی احراز نگردد، باید بر طبق ملاک ذاتی رفتار کرد، بنابراین در اینجا نیز تا منع شرعی از تأثیر قبح عقلی اتلاف شیء با ارزش به ما نرسد، در مقام ظاهر باید حکم به حرمت نمود، در موارد استثناء شده ما دلیل بر جواز عزل داریم، بنابراین از قاعده عقلی فوق رفع ید می کنیم، ولی در سایر موارد دلیل بر جواز بما نرسیده بنابراین باید بر طبق مقتضی عمل کرد و فتوای به حرمت داد. البته با توجه به موارد بسیار جواز عزل، ثبوت اصل قاعده در اینجا محلّ تأمل می گردد، از این رو از جواز عزل در این موارد به عنوان مؤید عدم صحت قاعده یاد کردیم. گفتنی است که با این تقریب از دلیل عقلی، هر روایت معتبری که دلیل جواز عزل باشد، بر این دلیل مقدّم بوده و موضوع آن را از بین می برد و نوبت به تعارض و جمع عرفی یا اعمال قواعد ترجیح نمی رسد، پس این دلیل بر فرض صحت تنها در فرض عدم دلیل معتبر بر جواز عزل قابل استناد است.

«إِنَّ رجلاً- قال يا رسول الله انّ لي جاريه و أنا اعزل عنها و انا اكره ان تحمل و انا اريد ما يريد الرجال و انّ اليهود تحدّث ان العزل الموءوده الصغرى قال كذبت يهود(1)، لو اراد الله ان يخلقه ما استطعت ان تصرفه».

«روى ابو سعيد، قال ذكر - يعنى العزل - عند رسول الله (صلى الله عليه و آله) قال فلم يفعل احدكم - و لم يقل «فلا يفعل» - فأنه ليس من نفس مخلوقه الاّ الله خالقها».

این روایت در عوالی اللئالی هم با این لفظ آمده است: «روى ابو سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه و آله بينا نحن عند رسول الله صلى الله عليه و آله اذ قام رجل من الانصار فقال يا نبى الله انا نصيب سبایا و نحبّ الاثمان، كيف ترى من العزل فقال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: و إنکم لتفعلون ذلك لا علیکم ان لا تفعلوا، فانّها ليست نسمة كتب الله ان تخرج إلاّ(2) و هی خارجه».

پیامبر (صلى الله عليه و آله) در این روایت اشاره می فرماید 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 ترك العزل دلالت می کند.

۶) روایتی دیگر در ردّ دلیل عقلی گذشته و بررسی دلالت روایت بر جواز عزل

در صحیحہ رفاعه نیز می خوانیم: «قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام اشترى الجارية فرما احتبس طمثها من فساد دم أو ریح فی رحم فتسقى دواء لذلك فتطمث من يومها، أفيجوز لى ذلك و أنا لا ادرى من حبل هو او غيره فقال لى: لا تفعل ذلك، فقلت له: أنّه انما ارتفع طمثها منها شهراً، و لو كان ذلك من حبل انما(3) كان نطفه كنطفه الرجل الذى يعزل، فقال لى: انّ النطفه اذا وقعت فى الرحم تصير الى علقه، ثم الى مضغه، ثم الى ما شاء الله، و انّ النطفه اذا وقعت فى غير الرحم لم يخلق منها شىء فلا تسقها دواء اذا ارتفع طمثها شهراً و جاز وقتها الذى كانت تطمث فيه(4)».

ص: ۱۳۶۰

۱- (۱) با توجه به تکذیب یهود در این روایت، چنین به نظر می آید که روایتی که عزل را «الْوَأْدُ الْخَفِيُّ» خوانده است از اسرائیلیات باشد و به دروغ به پیامبر صلوات الله عليه و آله نسبت داده شده است.

۲- (۲) این کلمه در جامع الاحادیث (۲۰: ۲۱۳/۶۶۷، باب ۲۷ از ابواب مباشرة النساء، ح ۴) به صورت «ألا» ضبط شده که اشتباه است.

۳- (۳) کذا و الصواب: فانّما

۴- (۴) وسائل ۲: ۳۳۸/۲۳۰۵، باب ۳۳، از ابواب الحيض من كتاب الطهارة، ح ۱.

در این روایت بین نطفه قبل از وقوع در رحم و نطفه پس از وقوع در رحم فرق قائل شده است و از نحوه پاسخ امام علیه السلام فهمیده می شود که اتلاف نطفه با عزل جایز است، بنابراین دلیل عقلی فوق باطل است (یا به جهت عدم وجود صغری برای آن یا به جهت عدم تمامیت کبری) محصل فرمایش امام علیه السلام این است که نطفه پس از وقوع در رحم مبدأ نشوء آدمی است، ولی قبل از آن هنوز چنین مبدئیتی نیافته، بنابراین عزل کردن همانند ازدواج نکردن می باشد که سبب از بین بردن زمینه استیلاد می باشد. به هر حال روایت دلیل بر عدم صحت استدلال عقلی فوق می باشد.

در اینجا مناسب است به این نکته اشاره کنیم که این روایت را می توان از ادله جواز عزل برشمرد و مورد روایت هر چند کنیز می باشد که عزل در آن بی شک جایز است، ولی در تنظیری که راوی ذکر کرده: «و إِمَّا كَانَ نطفه كِنُطْفَه الرَّجُلِ الَّذِي يَعْزِلُ» و امام علیه السلام آن را تقریر فرموده، کلمه «الرجل» ذکر شده نه «المالك» و این نشان می دهد که عزل در غیر مالک (شوهر) هم جایز است.

ولی استدلال این روایت از دو جهت محل اشکال است:

جهت اول: 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 بدان ناظر است جواز ذاتی عزل است و این امر منافات با وجود حق زوجه در این مورد ندارد.

جهت دوم: این روایت ناظر به حکم دیگری است و مستقیماً ناظر به تجویز عزل و عدم آن نیست، بنابراین از روایت اطلاق فهمیده نمی شود، و همین مقدار که عزل

در برخی موارد همچون موارد استثناء شده در روایت یعقوب جعفری و موارد دیگر برای مرد جایز باشد، برای صحت استعمال جمله فوق از سوی سائل کافی است، بنابراین از روایت فهمیده نمی شود که سائل عزل را مطلقاً جایز پنداشته تا از تقریر امام علیه السلام جواز مطلق آن را نتیجه بگیریم، پس استدلال به روایت در موارد محل نزاع نادرست است.

۷) توهم منافات جواز عزل با حکمت تشریع نکاح و رد آن

ممکن است توهم شود که اگر ما قائل به جواز شویم، لازم می آید که حکمت نکاح که استیلاست، از بین برود، در روایت مفضل بن عمر که در کتاب هدایه حسین بن حمدان خصیعی (حضینی) ذکر شده به این امر اشاره شده که تضييع نسل در عزل وجود دارد و همین امر منشأ حرمت عزل در عقد دائم می گردد، البته در عقد ازدواج موقت چون جنبه رسمی نداشته و حالت قاچاق دارد، این اشکال مطرح نیست. ولی این روایت ضعیف است و اصل استدلال هم توهمی بیش نیست، زیرا؛

اولاً: استیلا امری استحبابی است و اصل نکاح هم استحبابی است، و امر استحبابی نمی تواند منشأ حکم تحریمی به جواز عزل گردد.

ثانیاً: حکمت نکاح منحصر در استیلاست، بلکه یکی از فوائد نکاح حفظ نسل است و فائده مهم دیگر نکاح جلوگیری از فحشاء با تأمین نیازهای جنسی انسانهاست.

ثالثاً: مراد ما از جواز عزل، عزل در تمام عمر نیست تا اصلاً بچه بوجود نیاید، بلکه به صورت قضیه جزئی می خواهیم بینیم که عزل جایز است یا نه ؟

رابعاً: ما در اوائل بحث نکاح درباره استحباب تکثیر نسل گفتیم که این استحباب در همه جا نیست، بلکه در استیلاست برخی موارد قطعاً مطلوب نیست، بلکه شاید در جواز و مشروعیت آن هم شبهه شود، پس با استحباب استیلاست که دائمی نیست نمی توان به طور مطلق حکم به حرمت عزل نمود.

بهر حال برخی از وجوه مذکور در اثبات عزل - ذاتاً - اعتبار ندارد. ولی برخی دیگر ذاتاً معتبر است و از سوی دیگر ۷ روایات مجوزۀ عزل هم در کار هست که باید آنها را ذکر کرده و ضمن بررسی آنها در مقام جمع بین روایات برآییم.

(ب) تحقیق در روایات وارده در جواز عزل:

(۱) روایت محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام

«محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن العلاء عن محمد بن مسلم قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العزل، فقال: ذاك إلى الرجل يصرفه حيث يشاء(۱)» این روایت در فقیه هم آمده ولی به این صورت «سأل محمد بن مسلم أبا جعفر عليه السلام عن العزل، قال: الماء للرجل يصرفه حيث يشاء(۲)» و این روایت صحیحه می باشد.

(۲) روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله

«محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بكير عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العزل، فقال: ذاك إلى الرجل(۳)».

عبد الرحمن بن ابی عبد الله که همان عبد الرحمن بن میمون است از ثقات می باشد و ابن فضال و ابن بکیر هم هر چند که فطحی مذهبند ولی از ثقاتند و بنابراین ، این روایت هم معتبر است و موثقه می باشد.

(۳) روایت عبد الرحمن الحذاء

«ابو علی الأشعری(۴) عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن ابن أبي عمير عن عبد

ص: ۱۳۶۳

۱- (۱) کافی ۵/۵۰۴:۳، تهذیب ۷/۴۱۷:۱۶۶۹.

۲- (۲) فقیه ۳/۲۷۳:۱۲۹۵.

۳- (۳) کافی ۵/۵۰۴:۱، تهذیب ۷/۴۱۶:۱۶۶۷.

۴- (۴) (توضیح بیشتر) در جامع الاحادیث سند حدیث چنین است «محمد بن یحیی عن ابی علی الأشعری عن محمد بن عبد الجبار...» در حالی که محمد بن یحیی که محمد بن یحیی العطار است با ابو علی اشعری که همان احمد بن ادریس است در یک طبقه و هر دو از مشایخ بدون واسطه کلینی می باشند 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

الرحمن الحذاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان علي بن الحسين لا يرى بالعزل بأساً فقرأ هذه الآية (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى) فكلّ شيء أخذ الله منه الميثاق فهو خارج و ان كان على صخره صمّاء».

در این روایت أبو علی اشعری که همان احمد بن ادریس است از ثقات بوده و محمد بن عبد الجبار و صفوان که صفوان بن یحیی است و ابن ابی عمیر نیز ثقة می باشند. ولی اعتبار عبد الرحمن الحذاء نیاز به بررسی دارد، و بر مبنای وثاقت مشایخ ابن ابی عمیر می توان آن را ثابت نمود البته در سند اشکالی دیده می شود که ابن ابی عمیر و صفوان هر دو در یک طبقه بوده، بلکه صفوان اندک تقدّم طبقه بر ابن ابی عمیر داشته، بنابراین روایت صفوان از ابن ابی عمیر بسیار بعید است، در حل این اشکال می توان گفت که کلمه «عن» بعد از صفوان مصحّف «واو» بوده و ابن ابی عمیر معطوف بر صفوان است، بنابراین وجه دیگری بر اعتبار عبد الرحمن حذاء بر پایه اعتبار مشایخ صفوان پدید می آید.

ولی این امر مبتنی بر نسخه موجود بود و در اینجا نسخ مختلفی وجود دارد که وضعیت سند را تغییر می بخشد، و ممکن است نسخه صحیح صفوان عن ابن عمیره و عبد الرحمن الحذاء عن ابی عبد الله عليه السلام باشد، مراد از ابن عمیره، سیف بن عمیر است که از روات ثقة می باشد، بنابراین احتمال هر چند در اعتبار

سند تردیدی باقی نمی ماند و اعتبار آن بر مبنای ثقات مشایخ صفوان هم نخواهد بود، ولی با توجه به عطف عبد الرحمن حذاء و عدم انحصار وی در طبقه مشایخ صفوان دیگر نمی توان وثاقت عبد الرحمن حذاء را نتیجه گرفت، زیرا در بحث مشایخ صفوان گفتیم که تنها مشایخی از وی که منحصر بوده یا همراه وی راوی ثقه ای واقع نشده، از مبنای توثیق مشایخ صفوان و ابن ابی عمیر و... اعتبار آنها اثبات می گردد. ولی به نظر می رسد که نسخه صحیح «صفوان عن ابن عطیه ابی عبد الرحمن الحذاء» باشد، مراد از ابو عبد الرحمن حذاء در سند حسن بن عطیه است که در نجاشی ترجمه و صریحاً توثیق شده و بنابراین سند بی اشکال و صحیح خواهد بود(۱).

ص: ۱۳۶۵

۱- (۱) (توضیح بیشتر) در سند روایت فوق در نسخ و مصادر اختلاف بسیاری دیده می شود، در نسخه کافی چاپ غفاری ۵۰۴:۵ همانگونه ای که نقل کرده در برخی نسخ تهذیب به جای عن بعد از ابن ابی عمیر واو دیده می شود در نسخه چاپ سابق کافی ۵۹:۲، عن ابی عمیر و در برخی نسخ آن: ابن عمیره که به این شکل در نسخه چاپی تهذیب ۱۶۷۰/۴۱۷:۷، و در برخی نسخ کافی: عن ابی عمیره، و در برخی نسخ آن: و ابن ابی عمیر و عبد الرحمن... و در حاشیه وسائل از برخی نسخ: عن ابی عمیره عبد الرحمن الحذاء. این اختلاف بسیار در نسخ نشان از خللی جدی در سند می نماید، از سوی دیگر عبد الرحمن الحذاء در جایی - بجز کافی ۵/۱۸۱:۷: صفوان بن یحیی عن عبد الرحمن الحذاء عن ابی عبد الله علیه السلام - در کتب رجال و اسناد دیده نشده و ظاهراً عنوان صحیح در این سند کافی ۵/۱۸۱:۷، عن ابی عبد الرحمن الحذاء است که نجاشی وی را به عنوان ایوب بن عطیه ابو عبد الرحمن الحذاء ترجمه کرده و صفوان بن یحیی را راوی کتاب وی قرار داده، برخی نیز ابو عبد الرحمن الحذاء را از اصحاب الصادق علیه السلام دانسته و روایت وی از آن حضرت و غیر آن در اسناد دیده شده است (کافی ۹/۴۹۳:۳، تهذیب ۱۵۴۰/۴۶۹:۱) نکته جالب توجه در این است که نجاشی در طریق خود به وی می گوید: «... حَدَّثَنَا صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنُ عَطِيَّةٍ بَكْتَابَهُ» 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: ۳۷/۱۴۲ به عبد الرحمن الحذاء تبدیل شده ولی در نسخه بحار ۴۶/۹۱:۲۷ به صورت صحیح آمده که نقل تفسیر عیاشی ۱۶۹:۱ نیز آن را تأیید می کند.

(۴) روایت محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام

«شیخ طوسی (به اسناد خود) عن البرقی عن القاسم بن محمد عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم قال قلت لأبی جعفر علیه السلام: الرجل تكون تحته الحرّه، أ یعزل عنها قال ذاک الیه ان شاء عزل و ان شاء لم یعزل(۱)».

در سند روایت مراد از القاسم، بن محمد جوهری است که هر چند واقفی است ولی به عقیده ما ثقه است پس روایه موثقه است.

(۵) روایت ابی بصیر

«سعید بن عبد الله فی بصائر الدرجات: عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب و الحسن بن موسى الخشاب و محمد بن عيسى بن عبيد عن علي بن اسباط عن يونس بن عبد الرحمن عن اسحاق بن عمار عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له: ما تقول في العزل، فقال: كان علي عليه السلام لا يعزل و اما انا فأعزل، فقلت: هذا خلاف! فقال ما ضرّ داود ان خالفه سليمان و الله يقول: فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ(۲)».

بنابراین روایت سیره عملی حضرت امیر و حضرت صادق علیه السلام در مسئله عزل متفاوت بوده ولی این اختلاف مسئله ای نیست و هر دو در جای خود صحیح بوده، و چه بسا عزل امام صادق علیه السلام به این جهت بوده که مشکله اولاد ناخلف مطرح بوده و امام علیه السلام به جهت علومی که بر آن واقف بوده از این مشکله آگاه و با عزل در صدد جلوگیری از آن بوده یا در موارد استثناء از کراهت عزل بوده است، بهر حال منشأ اختلاف عمل این دو امام بزرگوار علیهما السلام اختلاف شرائط بوده همچون اختلاف دو نبی بزرگ یعنی داود و سلیمان که در آیه قرآن بدان اشاره شده است. همان تفهیم که در آیه قرآن به حضرت سلیمان نسبت داده شده درباره ائمه علیهم السلام هم بوده است. «* و السلام*»

ص: ۱۳۶۶

۱- (۱) وسائل ۲۰: ۲۵۲۷۶/۱۵۰، باب ۷۵ از ابواب مقدمات النکاح، ح ۵.

۲- (۲) وسائل ۲۰: ۲۵۲۷۷/۱۵۰، باب سابق، ح ۶.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات گذشته مسئله جواز عزل در حرّه مورد بررسی قرار گرفت. اکثر ادله حرمت و پاره ای از ادله مجوزین مطرح شد. در این جلسه تعدادی از روایات دال بر جواز نظر مشهور فقها میان این دو دسته روایات جمع عرفی کرده و روایات دال بر حرمت را حمل بر کراهت می کنیم. در ادامه جواز عزل در مورد متعه با توجه به اجماع فقها و روایات داله اثبات می گردد.

الف) روایات دال بر جواز عزل:

(۱) صحیححه یا موثقۀ محمد بن مسلم

اشاره

«محمد بن یعقوب عن احمد بن محمد العاصمی عن علی بن الحسن بن فضال عن علی بن اسباط عن عمّه یعقوب بن سالم عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام قال: لا بأس بالعزل عن المرأة الحرّة ان أحبّ صاحبها و أن کرهت لیس لها من الامر شیء (۱)».

سند روایت:

کلینی از احمد بن محمد عاصمی که ثقة می باشد، روایت را نقل کرده است. علی بن حسن بن فضال فطحی ثقة می باشد. علی بن اسباط یا امامی و یا فطحی ثقة است. یعقوب بن سالم ثقة و محمد بن مسلم که عدل امامی است. بنابراین روایت موثقه است.

توضیح روایت:

از این روایت استفاده می شود که عزل جائز بوده و جزو حقوق لازم

ص: ۱۳۶۷

۲) احمد بن محمد بن عیسی عن سعید بن اسماعیل عن أبيه:

اشاره

«احمد بن محمد بن عیسی عن سعید بن اسماعیل عن أبيه قال: سألت الرضا (عليه السلام) عن رجل تزوّج امرأة بشرط أن لا يتوارثا و ان لا يطلب منها ولداً قال عليه السلام: لا احب (۱)»

توضیح این روایت:

مردی با زنی ازدواج کرده است و ظاهراً ازدواج دائم است [چرا که در متعه عدم توارث نیازی به شرط کردن ندارد] و شرط کرده اند که از یکدیگر ارثی نبرده و صاحب اولاد نیز نشوند. امام می فرمایند: چنین شرطی را دوست ندارم. (و بنظر می رسد که جائز می باشد، ولی مکروه است) ولی تعبیر «لا احب» هر چند ذاتاً ظهور در کراهت دارد، ولی ارث نبردن مسلماً به معنی حرمت است؛ چرا که در ازدواج دائم شرط عدم توارث باطل است بنابراین «لا احب» در قسمت عدم وارث به معنی حرمت و در قسمت عدم استیلا ممکن است به معنی حرمت یا کراهت استعمال شده باشد. بنابراین روایت از این جهت مجمل بوده و برای حرمت یا جواز قابل استدلال نیست.

۳) معتبره رفاعه

اشاره

«محمد بن یعقوب عن عده من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن رفاعه قال: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): اشترى الجارية فربما احتبس طمثها من فساد دم او ريح في رحم فتسقي دواء لذلك فتطمث من يومها، أفيجوز ذلك و انا لا أدري من حبل هو او غيره؟ فقال لي:

لا- تفعل ذلك، فقلت له: انه انما ارتفع طمثها منها شهراً و لو كان ذلك من حبل انما كان نطفه كنطفه الرجل الذي يعزل، فقال لي: ان النطفه اذا وقعت في الرحم تصير الى علقه ثم الى مضغه، ثم الى ما شاء الله و إنّ النطفه اذا وقعت في غير الرحم لم يخلق منها شيء، فلا تسقها دواء اذا ارتفع طمثها شهراً و جاز وقتها الذي كانت تطمث فيه»

ترجمه: سؤال از زنی است که زمان عادت او به تأخیر افتاده و نمی داند در اثر مرض

ص: ۱۳۶۸

است یا در اثر حمل، آیا وی می تواند دوائی استفاده کند و در نتیجه استفاده از دوا عادت وی برگردد؟ حضرت می فرمایند: این کار را نکند. سائل مجدداً می پرسد عادت وی فقط یک ماه به تأخیر افتاده است و اگر حامله باشد از بین بردن نطفه مانند کسی است که با عزل، نطفه را از بین می برد [کأنّ چطور عزل را جایز می دانید ولی این مورد را جائز نمی شمارید] حضرت می فرمایند: [این مورد با عزل تفاوت دارد چرا که] نطفه هنگامی که در رحم واقع می شود امکان تبدیل به مضغه و سپس به علقه و سپس به آنچه خدا بخواهد، دارد؛ ولی نطفه ای که در غیر رحم ریخته می شود قابلیت ایجاد چیزی را ندارد، پس چنین کسی حق استفاده از دوا را ندارد.

- موضوع روایت گرچه در جاریه است ولی به دو جهت اختصاص به جاریه ندارد:

(۱) از سؤال برمی آید که ارتکاز سائل، جواز عزل بر مطلق «رجل» بوده است و این ارتکاز تقریر شده است.

(۲) تعلیلی که امام در پاسخ می فرمایند با جاریه ارتباط خاصی ندارد و عام می باشد. بنابراین روایت را شاید بتوان از روایات مجوزه شمرد. البته ایراداتی به این استدلال وارد است که در جلسه گذشته توضیح داده شد.

مناقشه در دلالت روایت

ما هر چند در جلسات گذشته در دلالت فیه بأس بر حرمت مناقشه نکردیم ولی به نظر می رسد که دلالت آن نیز قابل مناقشه است زیرا «بأس» بر حرمت وضع نشده است و دلالت «فیه بأس» بر حرمت وضعی نیست و اگر باشد، اطلاقی است و این دلالت اطلاقی مخصوص مواردی است که به شکل قضیه موجه در منطوق کلام اثبات «بأس» شده باشد. ولی اگر منطوق قضیه سالبه باشد که سلب مطلق بأس - اعم از کراهت و حرمت - استفاده می شود و مفهوم آن ثبوت فی الجملة «بأس» است و دلالتی بر حرمت نمی کند ولی اگر در پاسخ سؤال از عزل فرموده باشند «فیه بأس» ظاهر اطلاقی کلام این است که مؤاخذه در آن هست و اگر مؤاخذه نداشته باشد،

باید بیان گردد.

(ب) روایات دال بر حرمت:

(۱) روایت دعائم

«الدعائم عن جعفر بن محمد عليهما السلام أنّه قال: لا بأس بالعزل عن الحره باذنها و عن الامه باذن مولاهها و لا بأس أن يشترط ذلك عند النكاح و لا بأس بالعزل من الموضع مخافه أن تعلّق فيضّر ذلك بالولد روى ذلك عن رسول الله (صلى الله عليه و آله)»^(۱).

مفهوم روایت این است که عزل از حره دائمه در غیر از موارد ذکر شده جایز نیست.

سند این روایت صحیح نیست و بنابراین می توان آن را از روایات مؤید حرمت دانست.

(۲) روایت دیگر از دعائم

«الدعائم عن علي (عليه السلام) أنّه قال الوأد الخفى أن يجامع الرجل المرأة فإذا أحسّ الماء نزعها منها فأنزلها فيما سواها فلا تفعلوا ذلك فقد نهى رسول الله (صلى الله عليه و آله) أن يعزل عن الحره إلا باذنها و عن الأمه إلا باذن سيدها (يعنى عليه السلام اذا كان لها زوج لأن ولدها يكون مملوكاً للسيد فلا يجوز العزل عنها إلا باذنه و كذلك للحره حق في الولد فلا يجوز العزل عنها إلا باذنها فأما المملوكه فلا بأس بالعزل عنها و لا يلتفت الى اذنها في ذلك)».

* ظاهر «فلا تفعلوا» و ظاهر «فقد نهى رسول الله (صلى الله عليه و آله)» حرمت عزل است ولی چون سند این روایت نیز صحیح نبوده به عنوان مؤید حرمت نقل می شود.

(۳) روایت یعقوب جعفی

«القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن يعقوب الجعفى قال: سمعت ابا الحسن عليه السلام يقول: لا بأس بالعزل في سته وجوه: المرأة التي تيقنت انها لا تلد و المسته و المرأة

ص: ۱۳۷۰

السليطه و البذيه و المرأة التي لا ترضع ولدها و الأمه(۱)»

در جلسات گذشته گفتیم دلالت این روایت بر حرمت عزل تمام به نظر می رسد لکن از نظر سندی قابل تصحیح نیست و لذا به عنوان مؤید حرمت عزل قابل استناد است. لکن چنانچه در ذیل روایت دعائم گذشت، دلالت مفهوم «فیه بأس» بر حرمت قابل مناقشه است.

۴) صحیحہ محمد بن مسلم

«الحسين بن سعيد عن صفوان عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام أنه سئل عن العزل فقال: أما الأمه فلا بأس و أما الحرّه فاني اكره ذلك إلا أن يشترط عليها حين يتزوجها(۲)»

این روایت از نظر سند صحیحہ است و در جلسه ۱۴۸ گذشت که دلالت آن بر حرمت عزل تمام است، ولی در ذیل روایت دعائم گفتیم که دلالت مفهوم «فیه بأس» بر حرمت قابل مناقشه است.

ج) آیا جواز عزل از حقوق زن است ؟ (جمع بین روایات):

اشاره

از مجموع روایات مطرح شده بنظر می رسد که عزل ذاتاً جائز می باشد چرا که مسلماً با اذن و رضایت زن جائز می باشد ولی آیا از حقوق زن به شمار می آید و بدون رضایت یا اذن وی عزل جائز نمی باشد؟ روایات متفاوت است.

۱) طرح دو دسته روایت

برخی از روایات مانند صحیحہ محمد بن مسلم و روایات منقول از دعائم بر این نکته دلالت می کنند که عزل از حقوق زن به شمار می آید و بدون اذن یا رضایت وی

ص: ۱۳۷۱

۱- (۱) جامع الاحادیث ۲۰/۲۱۴، رقم ۶۷۵، باب ۲۷ ابواب مباشره النساء حدیث ۱۳.

۲- (۲) جامع الاحادیث، ۲۰/۲۱۳، رقم ۶۶۹، باب ۲۷ ابواب مباشره النساء، حدیث ۷.

عزل جائز نیست. در مقابل در برخی روایات مجوزه تصریح شده است که عزل از حقوق زن نیست چرا که تعبیر می کنند «هو ماؤه یضعه حیث یشاء» و یا «لا بأس بالعزل عن المرأة الحره ان أحب صاحبها و ان کرهت لیس لها من الامر شیء».

۲) جمع ما بین روایات

بنظر می رسد که ظاهر دو دسته روایات متعارض به شمار می آید ولی از آنجا که دسته دوم روایات صریح در این نکته می باشند که از حقوق زن به شمار نمی آید ظاهر روایات دسته اول را حمل بر کراهت کرده و نهی آن را نهی تنزیهی و اخلاقی به شمار می آوریم. خصوصاً با توجه به این نکته که فتوای مشهور فقها جواز عزل و مکروه بودن آن است که ذیلاً به آن اشاره می شود و با توجه به اینکه جمع عرفی میان دو روایت وجود دارد، مسئله از باب تعارض محسوب نمی شود. بنابراین عزل در حرّه نیز جائز است ولی مکروه بوده و در صورت رضایت زن یا اشتراط کراهت نیز اسقاط می گردد.

۳) شهرت کراهت عزل در فتوای فقهاء

همانگونه که قبلاً ذکر گردید فقط از کتابهای مبسوط - خلاف - وسیله - اصباح - لمعه - مقنعه (۱) و تنقیح، تحریم عزل استفاده می شود و کراهت عزل مشهور قوی بین فقهاست. کلینی و ابن جنید و صدوق و شیخ در نهاییه و ابن براج و سلار و ابن ادریس و محقق در شرایع و نافع و یحیی بن سعید و فاضل آبی و علامه در قواعد و تبصره و ارشاد و تلخیص و مختلف و فخر المحققین و عمیدی و ابن فهد و صیمری و محقق کرکی و شهید ثانی در مسالک و محقق اردبیلی و صاحب مدارک و مجلسی اول و سبزواری و فیض کاشانی و کاشف اللثام و محدث بحرانی و صاحب ریاض و نراقی و شیخ انصاری و.... تمام این فقها قائل به جواز عزل شده اند و ذیلاً به پاره ای

ص: ۱۳۷۲

۱- (۱) در مقنعه عبارت لیس لاحد ان یعزل عن زوجه له حره.... آمده است ولی این عبارت دال بر حرمت نمی باشد چرا که اولاً: عنوان باب «باب السنه فی عقود النکاح و زفاف النساء» و آداب الخلو و الجماع می باشد. و کلمه سنّه در تعبیرات فقهای زمان شیخ مفید بر خلاف روایات به معنی استحباب است و ثانیاً: در انتهای این باب تصریح می کند که موارد مطرح شده در باب از مستحبات است. «و لو ان انساناً تعدی ما رسمناه فی جمیع ما عددناه لم یکن بذلک فاسقاً و لا تارکاً فرضاً لکنه یکون مخطئاً خطیئته مخالفاً للسنه تارکاً فضلاً»، پس کتاب مقنعه از کتب دال بر تحریم خارج می شود.

از اقوال آن ها اشاره می گردد:

المراسم: (المندوب) ان لا يعزل عن الحرائر الا باذنهنّ....

المهذب: و يكره له العزل عن زوجته الحره الا باذنها

النهايه: و يكره للرجل ان يعزل عن امرأه الحره

الشرائع: العزل عن الحره... قيل هو محرم... و قيل هو مكروه.... و هو اشبه

الجامع: الافضل ان لا يعزل عن الحرّه الا برضاها

نزهه الناظر: و كراهيه العزل الا عن عشر الامه و المتمتع بها...

التبصره: يكره العزل عن الحره بغير اذنها

الارشاد: يكره العزل عن الحره بغير اذنها....

التلخيص: و يكره، العزل عن الحره اذا لم يشترط في العقد....

كشف الرموز: و ذهب المتأخر الى كراهيه العزل... و هو حسن

المختلف: المشهور كراهه العزل عن الحره الا مع الاذن... لنا اصاله الاباحه

الايضاح: العزل عن المرأة... و فيه قولان و القول بالكراهه هو المشهور بين الاصحاب

كثر الفوائد: القول بكراهه العزل عن الحره من دون اذنها هو المشهور بين الاصحاب

غايه المرام: و الكراهه.... اختاره... ابو العباس في مقتصره و هو المعتمد

جامع المقاصد: و اكثر المتأخرين الى انه (العزل) مكروه و هو اصح

- خلاصه اينكه كتب ذكر شده و تعداد بسياری از كتب دیگر فقها دال بر شهرت عظیمه بر کراهت عزل می باشد و جمع بین دو دسته روایات مطابق نظر مشهور نیز می باشد.

(د بررسی جواز عزل در ازدواج موقت (متعّه):

اشاره

جواز عزل در متعه مسلم و بلا اشكال است و اقوال فقها و روايات دال بر آن بررسي مي گردد.

ص: ۱۳۷۳

اتفاق و اجماع فقها بر این است که عزل در متعه جائز است چرا که مشهور فقها که عزل در دائم را جائز شمرده اند، بالاولویه در متعه آن را جائز می شمرند و فقهای که آن را در دائم حرام دانستند در مسئله متعه آن را جائز می دانند مثلاً شیخ طوسی در مبسوط می فرماید: احکام متعه را در نهاییه ذکر کرده ایم و در نهاییه تصریح به جواز عزل در متعه را می فرماید. در خلاف چون در این مسئله با عامه مخالفتی نداشته مسئله را مطرح نکرده است.

شیخ مفید تعبیراتی دارد که از آن جواز استفاده می شود (۱).

به محقق کرکی نسبت داده شده است که در باب متعه قول واحدی در جواز است (۲).

ولی با مراجعه به کتاب ایشان می بینیم عبارت صریحی در این مسئله وجود ندارد چرا که ایشان می فرمایند اگر ما در دائم قائل به تحریم شویم در متعه قائل به جواز هستیم و نظر خودشان را می فرمایند ولی نسبت به نظر دیگران اشاره ای ندارند.

در کتب بسیاری از فقها ادعای اتفاق به جواز عزل در متعه گردیده است که به تعبیر پاره ای از آنها ذیلاً اشاره می گردد:

الف: «در دائم خلاف است (۳)»: تنقیح فاضل مقداد و ایضاح فخر المحققین

ب: «لا نزاع»: روضه المتقین

ج: «بلا خلاف»: مفاتیح فیض - کفایه سبزواری - حدائق

د: «اتفاق - موضع وفاق»: شرح لمعه - نهاییه المرام - کشف اللثام

ه: «اجماع»: ریاض و جواهر الکلام

ص: ۱۳۷۴

۱- (۱) گذشته از آنکه نسبت حرمت عزل از حرّه دائمه به مفید تمام نیست چنانچه در حواشی همین جلسه گذشت.

۲- (۲) در جواهر و به تبع آن مستمسک این نسبت وجود دارد.

۳- (۳) از آن استفاده می شود که در متعه لا خلاف است.

- تعبیراتی مشابه تعبیرات ذکر شده در کلمات فقها وجود داشته و از آنها استفاده می شود، مسئله اجماعی و بلا خلاف می باشد.

حدائق در یکجا می گوید «ظاهرهم الاتفاق» در جای دیگر ادعای «اتفاق» می کند و در جای دیگر ادعای «اتفاق» می کند و در جایی دیگر می گوید «نقل غیر واحد من الاصحاب انه موضع وفاق».

ما نیز با فحص، یک نفر مخالف جواز عزل در متعه نیافتیم. تنها شهید ثانی تعبیری در مسالک دارد که می فرماید: «زاد بعضهم کونها منکوحه بالعقد الدائم و کون الجماع فی الفرج» و ظاهر این تعبیر این است که مسئله اتفاقی نیست و این تعبیر باید از سهو قلم ایشان باشد، چرا که خود ایشان در محلی دیگر از مسالک دعوای اتفاق کرده است.

۲) بررسی روایات دال بر جواز عزل در متعه

اشاره

مرحوم آقای حکیم ره و مرحوم آقای خوئی ره می فرمایند دلیل روایتی بر جواز عزل در متعه وجود ندارد ولی به نظر می رسد بتوان به ادله ای از روایات نسبت به جواز عزل در متعه استناد نمود، هر چند برخی از آنها دارای سند ضعیف می باشد.

- روایت مفضل بن عمر

در کتاب هدایه حسن بن حمدان الخصیبی (الحضینی) قال الصادق (علیه السلام) یا مفضل حدثنی ابی محمد بن علی عن آبائه یرفعه الی رسول الله (صلی الله علیه و آله) انه قال: ان الله اخذ الميثاق علی سائر المؤمنین ان لا تعلّق منه فرج من متعهٍ انه احد محن المؤمن الذی تبین ایمانه من کفره اذا علق منه فرج من متعه، و قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): ولد المتعه حرام و أنّ الاجود ان لا یضح النطفه فی رحم المتعه(۱) در قسمتی دیگر از روایات آمده است: «ان من شرط المتعه ان ماء الرجل یضعه حیث یشاء من المتمتع بها(۲)».

- در این روایت که سند ضعیفی دارد عزل در متعه نه تنها جائز شمرده شده است بلکه سفارش نیز به انجام آن گردیده است.

ص: ۱۳۷۵

۱- (۱) جامع احادیث الشیعه، ۴۳/۱۴:۲۱.

۲- (۲) بحار الانوار، ج ۵۳، ص ۳۲.

علی بن ابراهیم عن اُبيه عن ابن اُبی عمیر و غیره قال: «الماء ماء الرجل يضعه حيث شاء الاَّ أنه إن جاء ولدٌ لم ينكره و شدّد فی انکار الولد».

ترجمه روایت: امام می فرمایند: ماء به رجل تعلق دارد و در هر محلی که می خواهد قرار می دهد [داخل رحم یا خارج رحم] اگر صاحب فرزندی گردید، نباید آن را انکار کند. امام علیه السلام این نکته که نباید آن فرزند را انکار کند، با شدت بیان فرمود.

استدلال به روایت:

ممکن است سؤال شود که این روایت چه ارتباطی با متعه دارد؟ در پاسخ عرض می نمائیم: که در استدراکی که امام در ذیل فرموده اند مبنی بر اینکه اگر صاحب فرزندی گردد، نباید آن را انکار نماید، ۲ احتمال متصور است:

* احتمال اول: استدراک مربوط به متعه است و در متعه بحث در این است که آیا حکم فراش جاری است؟ امام 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.

* احتمال دوم: استدراک مربوط به عزل است یعنی اگر عزل کرد و در خارج رحم انزال نمود و در نتیجه ولدی ایجاد شد، وی حق انکار ولد را ندارد [چرا که لازمه قطعی عزل عدم استیلاذ نمی باشد]. حال اگر استدراک را بر مسئله عزل حمل کردیم، چون در تعبیر «الاَّ أنه ان جاء ولد لم ينكره» قید عزل نکرده است، حال اگر ما روایت را حمل بر دائم کردیم، استفاده استدراک نسبت به مسئله عزل صحیح نیست چرا که عزل در دائم متعارف نیست و حمل بر فرد غیر متعارف بدون ذکر قید صحیح نیست بنابراین ما روایت را یا حمل بر متعه و یا حمل بر اعم از متعه و دائم می کنیم نهایتاً حکم جواز عزل از این روایت در متعه ثابت می گردد.

سند روایت:

سند این روایت را در مسالک اشکال کرده و می فرمایند از آن به مقطوعه ابن اُبی عمیر یا مرسله ابن اُبی عمیر تعبیر می کند ولی به نظر ما این عبارت در کلام اجلاء روات و محدثین به عنوان روایت تلقی شده و در کتب حدیثی وارد

شده لذا اشکالی از ناحیه مقطوعه بودن در آن نیست و اگر مرسله هم باشد مرسل آن ابن ابی عمیر است که از این جهت نیز اشکالی در روایت نیست، و مورد فتوای کلینی و فقهای دیگر بوده و مطابق اجماع نیز می باشد بنابراین روایت از این جهت تصحیح می گردد.

– روایت هشام بن سالم الجوالیقی

«هشام بن سالم الجوالیقی قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) أتزوج المرأة متعه مره مبهمه... قلت ما أقول لها؟ قال: تقول لها أتزوجك على كتاب الله و سنه نبیه و الله و لئیی و ولئیک کذا و کذا شهراً بکذا و کذا درهماً علی أنّ الله لی علیک کفیلاً لتفتین لی و لا أقسم لک و لا اطلب ولدک و لا عدّه لک علی... (۱)»

– روایت فقه الرضا (عليه السلام)

الوجه الثاني: نکاح تعبیر شهود و لا میراث و هی نکاح المتعه بشروطها و هی ان... قال لها تمتعيني نفسك على كتاب الله و سنه نبیه (صلی الله علیه و آله) نکاحاً غیر سفاح کذا و کذا بکذا و کذا و تبیین المهر و الاجل علی أنّ لا ترثینی و لا أرثک و علی أنّ الماء أضعه حيث أشاء... (۲)»

– روایت احوال

«محمد بن احمد بن يحيى عن العباس بن معروف عن صفوان عن القاسم بن محمد عن صبير عن ابی سعيد المكفوف عن الاحول قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أدنى ما يتزوج به الرجل المتعه؟ قال: كف من برّ يقول لها زوّجيني نفسك متعه.. علی أنّ لا ارثک و لا ترثینی و لا اطلب ولدک...».

– همانگونه که از روایات فوق و روایات دیگر با مضمون مشابه برمی آید، این است که عدم اولاد و یا به تعبیر دیگر مسئله عزل را ردیف حقوق دیگر متعه مانند عدم ارث از یکدیگر قرار دارد و روایت ظاهر در جواز عزل می باشد.

خلاصه: مسئله جواز عزل در متعه قطعی است و اجماع فقها بر این بوده و روایات نیز دال بر آن می باشد. «* و السلام*»

ص: ۱۳۷۷

۱- (۱) جامع احادیث الشیعه، ۲۱: ۴۲/۱۵۵.

۲- (۲) جامع الاحادیث الشیعه، ۲۱: ۴۲/۱۵۶.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه قبل روایات دال بر جواز عزل را مطرح و بررسی نمودیم و روایات دال بر حرمت را به کراهت حمل کردیم و جواز عزل در متعه را با توجه به روایات ثابت دانستیم. در این جلسه ضمن تکمیل بحث از دلالت دو روایت دال بر تحریم که ما حمل بر کراهت نمودیم به ادامه مسئله ۶ خواهیم پرداخت و در نهایت به اشکال تناقضی که بین مسئله ۶ و مسئله ۷ ادعا شده است پاسخ خواهیم داد.

الف) تذکر چند نکته در تکمله بحثهای سابق:

۱) تکمله بحث در دلالت روایت یعقوب جعفی (یا جعفری):

قبلاً گفتیم که صحت سند این روایت ثابت نیست. اما در بحث از دلالت آن نکته ای هست که باید بدان توجه نمود و آن اینکه مفهوم روایت این است که در غیر این موارد «فیه بأس» و کلمه بأس اختصاص به حرمت ندارد و لذا به اختلاف مواردی که کلمه بأس در آنها بکار رفته است، ممکن است معنای متفاوتی استفاده شود معنای حقیقی بأس نوعی گیر و گرفتگی و مبین 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

ص: ۱۳۷۸

نشود، یا تنزل رتبه پیدا کند. لذا کلمه بأس وضعاً در اعم از تالی فاسدهای تحریمی و تنزیهی بکار می رود. البته اگر علی وجه الاطلاق در موردی اثبات بأس شد، بعید نیست که مراد، بأس تحریمی باشد 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. پس اگر قرائنی وجود داشت که دانستیم سؤال از اصل جواز است و چون در پاسخ سؤال به کلی گوئی اکتفا نمی شود، بلکه مطابق سؤال جواب داده می شود و این تطابق اقتضاء می کند که بأس دلالت بر تحریم کند (نه وضعاً) و یا مثلاً در موردی ابتداءً بفرمایند: شعر خواندن در روز جمعه بأس دارد، اینجا نیز بعید نیست بالاطلاق، استفاده حرمت شود. اما اگر در مقام بیان اصل تکلیف نبود و در پاسخ سؤال از جواز هم نباشد، در اینجا دلالت بأس به همان معنای وضعی و اعم از تحریم و تنزیه است. مثلاً در جایی که معلوم است سائل حکم، اصل مسئله را می داند، از برخی از فروع آن سؤال می کند. مثلاً می پرسد که شعر خواندن در مدائح و مراثی ائمه چه حکمی دارد؟ امام می فرماید «لا بأس» معلوم می شود که اجمالاً در برخی موارد دیگر، بأس هست، 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 معنی می فهمد 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 خواهد داشت. به بیان دیگر در این مورد و مواردی که با قرائن می فهمیم، حکم اصل مسئله نزد سائل یا نزد عموم مخاطبین روشن و معلوم بوده است، لا بأس به همان معنای معلوم بکار رفته است. یعنی آن تالی فاسد و عواقب سوئی که اصل مسئله موجود است (و سائل یا مخاطبین می دانند) در این فرض و این فرع وجود ندارد. حال اگر آن تالی فاسد حرمت باشد، استفاده نفی حرمت می شود و اگر کراهت باشد نفی کراهت، لذا در چنین مواردی «لا بأس» اعم از

نفی تحریم و تنزیه خواهد بود و خود کلمه، دلالتی بر هیچ یک از این دو نخواهد داشت. بلکه با توجه به حکم اصل مسئله، باید مراد از آن را بدست آورد.

حال در این روایت مورد بحث نیز فروع مسئله و بعضی از خصوصیات آن را می خواهد متعرض شود، این را که در چند مورد بآس نیست، یعنی بآسی را که خودتان می دانید و ما قبلاً حکم آن را بیان کرده ایم، مستثنیاتی دارد و این چند مورد از آن حکم استثنا است. حال آن حکم اصلی چیست و به چه نحو است، اینجا متعرض آن نمی شود و خود طرف می داند و در مقام بیان اصل حکم مسئله نیست.

از این روایت نسبت به حکم اصلی مسئله که آیا تحریم است یا کراهت ساکت است و ظهوری ندارد. پس دلالت این روایت از این جهت نیز محل اشکال است.

(۲) تکمله بحث در دلالت صحیحہ محمد بن مسلم (بررسی وجه اول در دلالت روایت بر تحریم):

ما قبلاً در بحث از دلالت (۱) این روایت گفتیم، که اطلاق کراهت در روایات گرچه به معنای اعم از تحریم و کراهت است و صرفاً بر مبغوضیت دلالت دارد. اما در این روایت قرینه ای وجود دارد که دلالت بر کراهت و مبغوضیت تحریمی دارد. چون فرموده است: «أما الامة فلا بأس»، پس معلوم می شود در عزل از حره بآس هست و چون نفی بآس ظهور در نفی حرمت دارد (همچنان که فقهاء وجود بآس را دالّ بر حرمت دانسته اند) لذا اثبات بآس در مورد حره به معنای تحریم خواهد بود. در تقریب فوق، ما به قرینه صدر روایت (اما الامة فلا بأس) کراهت در ذیل آن را (اما الحره فانی اکره ذلک...) به معنای تحریم گرفتیم. درحالی که ممکن است عکس عمل شود. یعنی اگر بگوئیم، حال که قرار است یک نحوه تصرفی بشود، به چه دلیل تصرف در ذیل، مقدم به تصرف در صدر باشد. یعنی ممکن است به جای

ص: ۱۳۸۰

اخذ به ظهور لا بأس در صدر و استفاده کراهت در ذیل به معنای اخص (تحریم)، بگوئیم بأس، ظاهر در معنای اخص (تحریم) را در صدر به قرینه کراهت در ذیل که به معنای اعم است، به معنای اعم می گیریم (بأس اعم از تنزیه و تحریم) و قهراً نفی اعم می شود. به عبارت دیگر چون در ذیل کراهت ظاهر در معنای اعم است یعنی مبغوضیت، حال به قرینه ذیل که اثبات مبغوضیت کرده است می فهمیم که در صدر این مبغوضیت نفی شده است. و در مورد امه بغضی وجود ندارد و تالی فاسد و عواقب سوئی در کار نیست و در این فرض، دلالت روایت همانند روایت یعقوب جعفری (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 خواهد بود.^(۱)

۳) وجهی دیگر در اثبات دلالت صحیح محمد بن مسلم بر تحریم و پاسخ آن:

علاوه بر استدلال فوق در جلسات قبل که به قرینه لا بأس در صدر، کراهت در ذیل را به معنای تحریم گرفتیم قرینه ای هم بر این مطلب آوردیم و آن اینکه تعبیر "انی اکره ذلک" در بسیاری از موارد به معنای حکم به کراهت است و فقط بیان حالت نفسانی و بغض درونی امام علیه السلام نیست^(۲) و حتی در مواردی تصریح شده است که

ص: ۱۳۸۱

۱- (۱) (توضیح بیشتر) ان قلت: با عنایت به این نکته که ظهور بأس در تحریم ظهور وضعی نیست، بلکه ظهور اطلاقی بوده، در نتیجه با وجود ظهور وضعی کراهت در معنای اعم، از ظهور اطلاقی بأس در تحریم باید رفع ید کرد. قلت: چون ظاهر روایت، بیان اصل تکلیف می باشد، ظهور اطلاقی بأس در تحریم به منزله ظهور وضعی کراهت در اعم خواهد بود و هیچ یک بر دیگری ترجیحی نخواهد داشت.

۲- (۲) گرچه در مورد ائمه طاهرین و معصومین علیهم السلام بیان این حالات نفسانی نیز روی جهاتی الهی و شرعی بوده است، نه اینکه صرف بیان یک حالت روحی باشد و بس و همین جهت نیز مبین حکم شرعی است و بعلاوه بعید است که سائل شیعه ای چون محمد بن مسلم به جای سؤال از حکم مسئله و تکلیفش بخواهد روحیات حضرت را بداند، بلکه مراجعات به ائمه هم برای فهمیدن حکم شرعی بوده است. ان قلت: اگر برای بیان حکم مسئله، روایت وارد شده باشد، چرا ائمه علیهم السلام مختلف رفتار کرده، برخی عزل می کرده اند و برخی عزل نمی کرده اند. قلت: کراهت شرعی عزل استثنائاتی دارد و اختلاف سیره ائمه به جهت اختلاف شرائط زمان بوده، مثلاً به جهت نامناسب بودن همسران عزل صورت می گرفته، همچون دختران امام کاظم علیهم السلام که به نقلی ازدواج نکرده اند، اشاره به اختلاف حضرت داود و حضرت سلیمان هم برای افهام همین معنا است.

«کرهه مالک» یعنی افتی بالکراهه. حال با توجه به اینکه، عامه نیز حکم به کراهت در این مسئله می نمودند و مشهور میان آنها نیز بوده است، حکم به کراهت از ناحیه حضرت از اختصاصات ایشان نخواهد بود. درحالی که، ظهور این تعبیر، بیان حکم اختصاصی امام در مقابل عامه می باشد و لذا مراد از کراهت، تحریم است.

اما اگر چه، ما ظهور قرینه فوق و اختصاصی بودن حکم امام را می پذیریم اما این قرینه، روایت را نص نمی سازد و با توجه به نص روایات دیگر دال بر جواز، باید از این ظهور رفع ید نمود و به گونه ای، این تعبیر امام را بر خلاف ظهور آن توجیه کرد.

بدین بیان که، چون روایاتی از پیامبر نقل شده بود که «انه وأد خفی» لذا جای این توهّم بوده است که، حال که پیامبر این کار را تحریم کرده اند (و بعضی از فقهای عامه متأخر همچون شافعی در بعضی از اقوالش و احمد در ظاهر کلامش^(۱)) باستناد همین مطلب از پیامبر، حکم به تحریم داده اند، چگونه است که ائمه معصومین که فرزندان پیامبرند، به این حکم عمل نمی نمایند. آن وقت حضرت می خواسته اند، با این تعبیر و حکم به کراهت بفرمایند که این روایات به معنای تحریم نیست گرچه ظهور آنها به معنای حرمت باشد ولی من همانند دیگران آن را حرام نمی دانم و مراد از روایات نقل شده از پیامبر حرمت نیست.

فرض دیگر این است که حضرت با حکم به کراهت می خواسته اند بفرمایند که اصلاً چنین روایاتی از ناحیه پیامبر صادر نشده است و پیامبر حکم به تحریم

ص: ۱۳۸۲

۱- (۱) شافعی و احمد بن حنبل هر دو متأخر از امام صادق علیه السلام می باشند ولی با توجه به اینکه فقیهان بر خلاف اتفاق و تسلم علماء فتوا نمی داده اند. علی القاعده برخی از فقهاء متقدم بر آنها که معاصر امام صادق علیه السلام یا متقدم بر آن حضرت بوده اند. هم چنین نظری داشته و لااقل جای توهّم آن بوده است که حضرت که فرزند پیامبر بوده اند بر خلاف عامه که به روایات حضرت رسول پایبند نیستند، با استناد به این روایت. بر خلاف تمام عامه فتوا به حرمت دهند.

نموده اند و با توجه به این احتمال که یهود چنین تعبیراتی در مورد عزل داشته اند، و بعید نیست که روایت «انه وأد خفی» از اسرائیلیات باشد، حکم امام به کراهت ناظر به این جنبه باشد و نفی صدور روایت از ناحیه پیامبر بنماید.

(ب) ادامه مسئله ۶:

(۱) متن مسئله:

«و اما عزل المرأة بمعنی منعها من الانزال فی فرجها فالظاهر حرمة بدون رضا الزوج فانه منافی للتمکین الواجب علیها، بل یمکن وجوب دیه النطفه علیها».

(۲) توضیح مسئله:

زن اگر بخواهد هنگام نزدیکی مرد، خود را کنار بکشد و قهراً انزال در خارج صورت گیرد این صحیح نیست چون بر خلاف تمکین واجب زوجه است. چون تمکین در مواردی است که اگر انجام نشود، منفرّ زوج است و موجب ناخشنودی و ضرر و اذیتی بر زوج می شود و این عزل قطعاً موجب ناراحتی زوج است و لذا تمکین تمام نخواهد بود.

(۳) مسئله وجوب دیه نطفه بر زن در فرض فوق:

در اینجا سید احتمال داده است که در صورتی که زن عزل نماید و منی در خارج از رحم انزال شود، دیه نطفه بر زن واجب باشد و وجه آن این است که، چون زن بحسب روایات حقی نسبت به نطفه ندارد و لذا اجنبی محسوب می شود و در روایتی، که قبلاً بحث نمودیم (روایت ظریف بن ناصح از امیر المؤمنین علیه السلام) افزای که منشأ عزل گردد را موجب اتلاف نطفه و ثبوت دیه دانسته است و لذا زن

هم که اجنبی است اگر چنین کرد، دیه نطفه بر او واجب می گردد.

۴) پاسخ از تقریب فوق توسط استاد «مدّ ظلّه»:

اما به نظر ما اظهر آن است که دیه واجب نیست زیرا گرچه زن اجنبی است اما با دیگر اجنبی ها تفاوت اساسی دارد. زیرا زن نسبت به نطفه شوهرش نوعی حق اخلاقی دارد و مانند دیگر اجنبی ها، بی ارتباط محض نیست گرچه این حق اخلاقی او در حد الزام نیست. لذا اگر در روایتی، برای اجنبی اثبات دیه کرده بود، بسیار بعید است که بتوان با الغاء خصوصیت از اجنبی در مورد زنی که نوعی حق اخلاقی دارد و به نحوی با نطفه و صاحب آن مربوط است، تمسک نمود. مضافاً بر اینکه ممکن است عدم عزل برای زن و حمل برداشتن برای او مشکلات و محظوراتی در پی داشته باشد و سلامتی اولاد را به خطر اندازد و مضافاً بر اینکه زن با عزل، خود را از بعضی لذائذ هم محروم می نماید. با عنایت به موارد فوق، بسیار بعید است که از روایت اثبات دیه از اجنبی، تا این حد بتوان الغاء خصوصیت نمود و حکم زن را نیز از آن استفاده کرد و لذا استفاده حکم زن از حکم اجنبی قیاس مع الفارق خواهد بود. به اطلاق روایت اجنبی هم نمی توان تمسک نمود، چون در اطلاقات باید یک نحوه ظهوری باشد که اگر به متعارف اشخاص القاء گردد آن را بفهمد و بسیار بعید است که از تعبیر «فیفرغ عن عرسه» بتوان چنین ظهوری را استفاده نمود.

۱) متن مسئله و توضیح اشکالی بر مصنف:

«هذا، ولا فرق في جواز العزل بين الجماع الواجب وغيره حتى فيما يجب في كل اربعة اشهر.»

ایشان می فرمایند، عزل حتی در آن چهار ماهی که یک بار مجامعت در آن، حق زن است نیز جایز است. در اینجا مرحوم آقای خویی «ره» و مرحوم آقای گلپایگانی «ره» بین این فرع و مسئله بعدی تناقضی دیده اند. در مسئله بعدی سید می فرماید:

«لا يجوز ترك وطى الزوجه اكثر من اربعة اشهر... و في كفايه الوطى من الدبر اشكال كما مر و كذا في الادخال بدون الانزال لانصراف الخبر الى الوطى المتعارف و هو مع الانزال.»

این دو بزرگوار فرموده اند که در مسئله ۶، سید قائل به جواز عزل حتی در وطی واجب شده اند و وقتی عنوان واجب به این صورت نیز محقق گردید، عزل، وجهی برای ادعای انصراف که در مسئله ۷ آورده اند، نخواهد بود. چون در مسئله ۷ بدعوی انصراف خواسته، حکم به عدم کفایت در فرض عدم انزال بدهند، پس این دو مسئله متناقض خواهد بود.

۲) پاسخ از اشکال تناقض بین ذیل مسئله ۶ و مسئله ۷:

اولاً: بسیار مستبعد است که مرحوم سید، در عروه، در دو مسئله متصل به هم متناقض سخن گفته و فتوا داده باشد و 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 نمود.

ثانیاً: با اندک تأملی روشن می شود که تناقضی میان دو مسئله نیست و موضوع دو مسئله متفاوت است. در مسئله ۷، اصل انزال محل بحث است و اینکه اگر کسی فقط دخول نماید و انزالی صورت نگیرد (نه در رحم و نه در خارج رحم) آیا این

کفایت از وطی واجب و حق زوجه خواهد بود یا نه ؟ که سید فرموده اند، با توجه به انصراف جماع به موارد متعارف که با انزال همراه است کافی نیست. اما در مسئله ۶ اصل انزال مفروض است، منتهی این انزال در خارج از فرج بوده است و در این فرض سید با عزل هم، حق زوجه را برآورده دانسته اند. لذا در موردی که اصلاً انزال نباشد، ایشان قائل به انصراف شده اند. چون بسیار غیر متعارف است که شخص دخول نماید و اصلاً انزالی صورت نگیرد. اما در موردی که انزال هست و لذا داخل فروض متعارف جماع باشد، اما این انزال در خارج از رحم صورت گرفته و عزل نموده است (که در این زمانها برای جلوگیری، بسیار مرسوم است و حتی بعضی از وسایل برای جلوگیری، گرچه ظاهراً انزال در فرج می شود ولی چون این وسائل، جلوگیری از ریختن منی در رحم می نماید در حکم عزل می باشد) این کافی از حق واجب زوجه خواهد بود، 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 فی الفرّج و یا در خارج فرج و به صورت عزل موضوع است و لذا تناقضی در کار نیست.

البته به نکته ای در اینجا باید توجه نمود و آن اینکه در تعلیلی که سید آورده است (لانصراف الخبر الی الوطی المتعارف و هو مع الانزال) انصراف ناظر به موارد متعارف است و ممکن است با عنایت به این تعلیل، تناقض بین دو مسئله را تبیین نمود. اما متعارف موارد، خود امری تشکیکی و ذو مراتب است. در فرضی که اصلاً انزال نشود، امری بسیار غیر متعارف است و لذا می توان دعوای انصراف نمود. اما در فرضی که انزال هست، اما بنحو عزل، این صورت هم کمتر از صورت انزال در فرج تعارف دارد. اما 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 از تعارف بالاتر، موجب

انصراف از طرف کمتر متعارف نمی گردد. انصراف در مواردی است که یک طرف به قدری نادر است که اگر به عموم مردم القاء گردد، اصلاً آن را کالعدم می دانند. در اینجا هم اگر گفته شد، هر چهار ماه یک بار و طی کند، در اینجا چون و طی متعارف همراه با انزال است و و طی بدون انزال بقدری نادر است که کالعدم دانسته می شود.

پس انصراف هست. اما در فرضی که انزال هست، اما در خارج فرج و به صورت عزل گرچه این فرض هم قدری خلاف متعارف است اما بقدری نیست که کالعدم دانسته شود و موجب انصراف گردد. مضافاً بر اینکه وسایل جلوگیری امروزه حتی این فرض را از خلاف متعارف بودن خارج نموده و حتی این فرض را امروز می توان متعارف نیز دانست.

پس در نتیجه بین دو مسئله هیچ تفاوت و تناقضی نخواهد بود.

«* و السلام*»

«توضیح: این جزوه در تاریخ ۱۳۷۹/۵/۲۹ دوباره بازسازی شد»

ص: ۱۳۸۷

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفاً ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱. JAVA

۲. ANDROID

۳. EPUB

۴. CHM

۵. PDF

۶. HTML

۷. CHM

۸. GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱. ANDROID

۲. IOS

۳. WINDOWS PHONE

۴. WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتاهای خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

