

بررسی و تحلیل روایات وارده پیرامون وطی غیر متعارف

محمد رضا رضوان طلب^۱ / طیبه سادات موسوی جوردی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۰۹

چکیده

یکی از آثار عقد نکاح، جواز استمتاع زوج از زوجه است. قدر متیقن از این جواز، مقاربت متعارف است ولی آیا وطی در دبر نیز شامل حکم جواز می‌شود؟ جواز و منع مطلق و جواز به شرط رضایت زوجه، اقوال سه‌گانه‌ای است که برای هر کدام روایاتی نیز مورد استدلال واقع شده است. مشابهت‌های روایات دال بر جواز با روایات دال بر جواز مشروط، برخی را بر این عقیده واداشته است که این دو روایت، یک روایت هستند و با ترجیح اصالة عدم زیاده، قید رضایت زوجه را در حکم جواز دخیل می‌دانند و برخی نیز روایت مقیده را شاهد جمع بین روایات مجوزه و ناهیه دانسته‌اند.

با تمسک به شواهدی، احتمال تعدد روایات ابن ابی یعفور تقویت و مسأله داخل در بحث مطلق و مقید می‌شود. اما از آنجا که شرطیت رضایت زن در تمام استمتاعات غیر متعارف، مرتکز است و سؤال راوی از اصل حکم وطی در دبر می‌باشد پس روایات مطلق، نسبت به قید رضایت زن در مقام بیان نیستند. بنابراین، روایت مقید ابن ابی یعفور بدون معارض می‌ماند و حکم جواز این عمل، مقید به رضایت زوجه می‌شود. از سویی، تمام روایات ناهیه یا از جهت سند یا از نظر دلالت مورد خدشه هستند، لذا توان مقابله با روایات مجوزه را در مقام تعارض ندارند. البته به دلیل کثرت و شهرت فتوایی، ضعف روایات منع، مانع از حکم به کراهت نیست. بنابراین، مقاربت غیر متعارف با رضایت زوجه، مکروه و بدون رضایت او، حرام است.

کلیدواژه: وطی غیر متعارف، رضایت زوجه، اصالة عدم زیاده، اصالة عدم نقیصه، مطلق و مقید.

^۱ - دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول) mrrezvan@ut.ac.ir

^۲ - دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران

مقدمه

یکی از آثار عقد ازدواج، ایجاد حق تمکین برای زوج است؛ زوج به سبب عقد ازدواج، مکلف به تمکین به معنای در اختیار قرار دادن خود برای استمتاع شوهر است. بنابراین، زوج نباید از بهره‌گیری جنسی همسر خود ممانعت ایجاد نماید که به این عمل «نشوز» گفته می‌شود و مقابل تمکین است.

از یک سو، رابطه جنسی متعارف احیاناً به استیلا می‌انجامد و ممکن است از این جهت، خصوصاً زوج‌های جوان در زمانی که به اصطلاح در دوران نامزدی یا عقد هستند، به این رابطه تمایل نداشته باشند، یا از نظر مناسبات عرفی، رابطه متعارف در این ایام ناپسند باشد، یا پس از آغاز رسمی زناشویی در ایام عادت ماهیانه که رابطه متعارف، ممنوع و حرام است، به رابطه غیر متعارف روی آورند.

از سوی دیگر، بدون شک این نوع رابطه دارای خطراتی از حیث بهداشت و سلامت طرفین است و ممکن است به بیماری‌های ماندگار بینجامد.

مضافاً، مسائل فقهی دیگری بر این نوع رابطه مترتب است: وجوب غسل پس از این عمل و عدم آن، وجوب پرداخت تمام مهریه در صورتی که این عمل قبل از زفاف رسمی انجام شود یا معافیت از نصف مهریه، اگر این نوع رابطه به آسیبی مانند پاره‌گی مقعد و امثال آن منتهی شود، آیا بر آن دیه خسارت مترتب می‌شود؟ و آیا صورت رضایت و اکراه در حکم آن تغییری ایجاد می‌کند یا خیر؟

بنابراین، مسأله هم مبتلی به و هم موضوع آثار متعدد خارجی، فقهی و حقوقی است. از اینرو، این بحث مبتنی بر روایات متعدد بوده و در کتب فقهی به آن پرداخته شده است.

در نتیجه، در جواز بهره‌گیری و تمتع مرد نسبت به وطی غیر متعارف (آمیزش از پشت) اقوال مختلف و ادله متفاوتی وجود دارد. برخی از ادله، این نوع آمیزش را جایز ندانسته‌اند که ممکن است دال بر حرمت این کار باشد؛ و دسته‌ای دیگر جواز این

استماع را تصریح می کنند. در میان روایات جواز، چند روایت از یک راوی (ابن ابی یعفر) وجود دارند که برخی از آنها جواز وطی در دُبُر را بدون هیچ قیدی و با جمله «لا بأس به» مطرح می نمایند؛ ولی یکی از این روایات، مجاز بودن این بهره گیری جنسی مرد را با همان الفاظ ولی با اضافه نمودن جمله «إذا رضیت»، منوط و مقید به رضایت زن می داند.

برای دستیابی به حکم این نوع آمیزش ناگزیر باید روایات این راوی که در مسأله جواز وطی غیر متعارف نقل شده است، مورد بررسی قرار گیرد؛ مخصوصاً دو روایتی که از نظر متن، مشابه یکدیگرند؛ با این تفاوت که یکی از آن دو، قید رضایت زن را اضافه کرده است.

در این تحقیق برآنیم تا ثابت کنیم در جمع بین روایات جواز وطی در پشت بدون شرط رضایت زن، و روایت مشروط به آن - خواه دو روایت ابن ابی یعفر را یک روایت بدانیم خواه دو روایت - حکم جواز، مقید به رضایت زن است.

طبق آن چه بیان شد در این پژوهش باید به چند سؤال پاسخ گفت:

- ۱- رضایت زن در مقاربت غیر متعارف چه جایگاهی در روایات دارد؟؛ ۲- در تعارض روایات مطلق جواز با روایت مقید به رضایت زوجه چه اصلی جریان دارد؟؛
 - ۳- حلّ تعارض ادله جواز با روایات ناهیه از وطی غیر متعارف چگونه است؟
- قبل از بررسی روایات موردنظر باید برخی از مفاهیم مرتبط با بحث روشن گردد:

۱- مفاهیم

۱-۱- اصل عدم نقیصه

اصلی است که مقتضایش الغای احتمال نقص در کلام است (حسینی، ۱۴۱۵: ۲۹)، به این معنا که چنان چه شک شود که راوی کلمه یا کلماتی از روایت کم کرده و نقل نکرده باشد، طبق این اصل حکم می شود که نقیصی در روایت وجود ندارد.

۲-۱- اصل عدم زیاده

اگر شک وجود داشته باشد که راوی، کلام زائدی به روایت افزوده باشد، احتمال وجود این زیاده به واسطه اصل عدم زیاده منتفی می شود؛ لذا این اصل دلالت می کند بر این که روایت با زیاده ای که شک در صدورش از معصوم علیه السلام است، از ایشان صادر شده و راوی از جانب خود چیزی به آن اضافه نکرده است (موسوی قزوینی، ۱۳۷۱: ۴۰۲).

۳-۱- اصل عدم غفلت و خطا

چنان چه امر دائر باشد بین این که انسان، غافل یا ملتفت است اصل عدم غفلت، احتمال غفلت و خطای انسان در محسوسات را نفی می کند (حسینی، ۲۰۰۷: ۵۸)؛ به عنوان مثال، اصل عدم غفلت دلالت می کند که راوی در بیان کلام معصوم علیه السلام غفلت نکرده و الفاظی را کم و یا اضافه ننموده است.

این اصول از اصول عقلائی هستند و از این جهت که عقلا آنها را در کلام جاری می کنند، می توان آنها را اصول لفظیه نامید؛ اما باید توجه داشت که این اصول با اصول لفظیه مشهور مانند اصاله الاطلاق، اصاله العموم و ... متفاوت اند؛ زیرا این اصول نسبت به اصول لفظیه مشهور، موضوعیه (موضوع ساز) هستند؛ به این معنا که برای تعیین و تشخیص الفاظ کلام بکار می روند؛ برخلاف اصول لفظیه که برای تشخیص مراد متکلم از کلام استعمال می شوند. به عبارت دیگر، منشأ اصول لفظیه مشهور، ظهور کلام متکلم است در حالی که منشأ این اصول مورد بحث، ظاهر حال راوی است از این جهت که غفلت نداشته و در کلام امام علیه السلام دست نبرده است.

۴-۱- قاعده تقدیم اصاله عدم زیاده علی اصاله عدم النقص

این قاعده از قواعد مسلم در نزد اهل حدیث و درایه است. غفلت در نقص که مساوی سهو و نسیان است بر خلاف زیاده، بیشتر به انسان نسبت پیدا می کند؛ زیرا بسیار بعید است که راوی چیزی را از خودش به آن چه که از معصوم رسیده، اضافه

کند (فاضل لنگرانی، ۱۳۸۱: ۶/۱۷۴؛ موسوی کماری، ۱۴۱۵: ۲۲). این قاعده، تبعدی صرف نیست بلکه از باب بنای عقلاست که در دوران احتمال غفلت بین نقیصه و زیاده، احتمال نقیصه را بیشتر می‌دانند (حسینی روحانی، ۱۳۸۲: ۱۹۹/۵) زیرا ناقل معمولاً مقداری از نصّ که مورد نیاز است را بیان می‌کند؛ مثلاً عالم نحوی در هنگام استشهاد، محلّ شاهد از حدیث یا قضیده را بیان می‌کند و به همه آن نظر ندارد. اما زیاد کردن حدیث و نسبت دادن آن به پیامبر و ائمه صلوات الله علیهم، نوعی کذب و افتراست که قابل تسامح نیست و راوی کذاب شمرده می‌شود (حکیم، ۱۴۲۹: ۸۰).

۲- ورود قید «إِذَا رَضِيَتْ» در روایت

روایات ابن ابی یعفور که مسأله جواز وطی غیر متعارف را بیان می‌کنند، به چهار

صورت نقل شده است:

نقل اول: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَصْبَاطٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمَرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي الْمَرْأَةَ فِي دُبْرِهَا قَالَ لَا بَأْسَ إِذَا رَضِيَتْ، قُلْتُ فَأَيْنَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ»، قَالَ هَذَا فِي طَلَبِ الْوَلَدِ فَاطْلُبُوا الْوَلَدَ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنْ اللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ نَسَاؤُكُمْ حَرِّثَ لَكُمْ فَأْتُوا حَرِّثَكُمْ أَنِّي سَتِّمْتُ» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۴۱۴/۷). این روایت، تنها نقلی است که قید «إذا رضیت» دارد و در ذیل آن سؤال و جواب دیگری در باره آیه «فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» مطرح شده که در نقل معتبر دوم نیامده است.

نقل دوم: «عَنْهُ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي الْمَرْأَةَ فِي دُبْرِهَا قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ» (همان، ۴۱۵/۷). در این نقل، همان سؤال ابن ابی یعفور با همان الفاظ از امام (ع) صورت گرفته و امام در پاسخ تنها فرموده‌اند: «لا بأس به» و قید «إذا رضیت» نیامده است.

نقل سوم: «عن عبد الله بن أبي يعفور قال سألت أبا عبد الله ع عن إتيان النساء في أعجازهن، قال: لا بأس. ثم تلا هذه الآية: «نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ»»
این مرسله را عیاشی و بحرانی نقل کرده‌اند (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۱۰/۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۴۶۵/۱).

نقل چهارم: «أحمد بن محمد بن عيسى عن البرقي يرفعه عن ابن أبي يعفور قال: سألتُه عن إتيان النساء في أعجازهن فقال ليس به بأس وما أحب أن تفعله» (شيخ طوسی، ۱۴۰۷: ۴۱۶/۷). این روایت مرفوعه است و متن سؤال آن مانند روایت سوم «عن اتيان النساء في اعجازهن» می‌باشد ولی جمله «و ما أحب أن تفعله» اضافه شده است.

اگر نقل سوم و چهارم را به دلیل مرسله و مرفوعه بودن معتبر ندانیم، دو روایت اول و دوم باقی می‌مانند که در یکی، قید «اذا رضيت» آمده و در دیگری، این قید نیامده است و از نظر سند نیز قابل اعتماد و اتکا هستند؛ در راویان حدیث اول علی بن اسباط وجود دارد که فطحی بوده و در رجوعش از فطحیه اختلاف است ولی توثیق شده است. بنابراین دو روایت قابل استناد وجود دارد که یکی وطی غیر متعارف را بدون شرط جایز می‌داند و دیگری آن را منوط به رضایت زن می‌داند.
در مورد دو روایت که یکی زیاده ای در متن نسبت به دیگری دارد، سه حالت متصور است:

اول: وجود زیاده و عدمش در فهم باقی روایت مؤثر است، به گونه‌ای که با وجود زیاده، معنایی از کلام فهمیده و با نبودن آن معنای دیگری درک می‌شود. در این صورت، تعارض بین دو خبر ایجاد می‌شود چون ناقل زیاده، شهادت بر صدور آن از معصوم علیه السلام می‌دهد؛ در حالی که ناقل نقیصه، ظهور کلامش، عدم صدور زیاده از معصوم علیه السلام است و فرض بر این است که با توجه به وثاقت و امانت داری راوی، قرینه ای را که مؤثر در فهم معنی باشد، حذف نمی‌کند؛ پس مقتضای

حذفش این است که این زیاده وجود ندارد. در نتیجه شهادت به وجود قرینه توسط ناقل زیاده و شهادت به عدم آن توسط ناقل نقیصه، تعارض دارند که بازگشت آن به تعارض بین أصاله عدم الزیاده و أصاله عدم النقیصه است.

دوم: زیاده تأثیری در معنی بر اساس تفاهم عرفی ندارد. در این صورت، در حقیقت تعارضی بین دو خبر وجود ندارد؛ زیرا ممکن است زیاده در حقیقت وجود داشته باشد ولی ناقل نقیصه به دلیل این که اثری در معنی ندارد، نقل نکرده است؛ چون او ملزم به نقل تمام کلمات معصوم علیه السلام نیست بلکه باید کلام ایشان را با عدم حذف قرائن متصله مؤثر در معنی، روایت کند و فرض بر این است که زیاده موردنظر از این قبیل قرائن نیست؛ بنابراین سکوت راوی نقیصه نسبت به زیاده، شهادت به عدم صدورش نیست. البته شاید زیاده حقیقتاً در کلام معصوم نباشد و راوی به دلیل این که ضرری به معنا نمی زند، آن را اضافه کرده باشد، زیرا نقل به معنا جایز است. در هر دو صورت، تعارضی بین دو نقل راوی زیاده و نقیصه وجود ندارد و آثار فقهی بر اثبات زیاده و عدم آن مترتب نمی شود.

سوم: وجود زیاده معنایی را برای کلام ایجاد می کند که در صورت عدمش افاده همان معنا یا معنای دیگر برای کلام مشکوک است. در این حالت نیز تعارضی بین دو نقل وجود ندارد؛ زیرا به خبری که اجمال ندارد، عمل می شود. ناقل زیاده با نقلش، شهادت به صدور کلام دالّ بر معنای واضح متیقّنی می دهد؛ در نتیجه باید بدان عمل شود؛ اما ناقل نقیصه، شهادتش بر عدم صدور زیاده از معصوم علیه السلام فرع بر ثبوت تأثیر زیاده در معنی است، زیرا راوی، ملتزم به نقل زیاده مؤثر در معناست. در حالی که فرض بر این بود که افاده معنی توسط زیاده، مشکوک است و شاید عدم نقل زیاده توسط راوی به دلیل اهمّیت نداشتن زیاده باشد، نه از این جهت که شهادت به عدم آن باشد. بنابراین، نمی توان عدم زیاده را ثابت نمود تا تعارضی با وجود آن داشته باشد.

اگر عکس بالا متصور شود و روایت نقیصه، معنای واضحی داشته باشد و روایت زیاده مجمل باشد، به روایت نقیصه عمل می‌شود، زیرا شاید ناقل زیاده به دلیل این که وجود و عدم آن را یکسان دیده، به روایت افزوده است. بنابراین در مورد سوم، روایت مبین، اخذ و مجمل، کنار گذاشته می‌شود.

نتیجه این که در مورد اول تعارض بین دو روایت وجود دارد. در مورد دوم حقیقتاً تعارضی وجود ندارد و در مورد سوم تعارض محرز نمی‌شود و در حکم عدم است (صدر، ۱۴۲۰: ۱۰۱ و ۱۰۲؛ صدر، ۱۴۰۸: ۴/۵۰۵).

با دقت در دو روایت مورد بحث، واضح است که وجود قید در روایت زیاده از نوع اول است؛ زیرا روایت زیاده، جواز استمتاع و وطی غیر متعارف را به رضایت زن مشروط می‌کند، به این معنی که اگر زوجه به این استمتاع راضی باشد، این کار برای زوج جایز است ولی اگر زن، رضایت نداشته باشد، وطی در دبر برای مرد حرام خواهد بود. در صورتی که روایت نقیصه به طور مطلق جواز وطی غیر متعارف را اثبات می‌کند، به گونه ای که رضایت یا عدم رضایت زن تأثیری در جواز ندارد.

۳- وحدت یا تعدد روایت ابن ابی یعفر

ابتدا باید بررسی شود که آیا روایت دارای قید و روایت فاقد آن، یک روایت بوده و در نتیجه، اختلاف در نسخه است، یا این که دو روایت هستند و اختلاف در دو روایت است؟

در صورت اول باید به اصل عدم زیاده یا اصل عدم نقیصه رجوع کرد و در حالت دوم، جمع بین دو روایت و در صورت عدم جمع، ترجیح یکی بر دیگری مطرح می‌شود.

شاهدی که می‌توان برای یکی بودن این دو روایت بیان کرد آن است که راوی و سائل در این دو روایت، یک نفر است و مورد سؤال و پرسش نیز یک مسأله است.

شواهدی نیز وجود دارد مبنی بر این که روایت زیاده و نقیصه، دو روایت مختلف هستند و یکی نیستند؛ از جمله این که سؤال در دو روایت بعینه آورده نشده و فقط اکتفا به عنوان سؤال و نقل به معنا شده است؛ به این صورت که راوی می گوید از وطی در دبر زن سؤال کردم؛ اگر در هر دو حدیث، عبارات سؤال بیان می شد و عیناً مانند هم می بود، می توانست شاهدی بر یکی بودن دو روایت باشد.

روایت مرفوعه و مرسله ای که از همین راوی (ابن ابی یعفور) در خصوص همین مسأله با الفاظ دیگر نقل شده، می تواند شاهد دیگری بر این باشد که این دو روایت مذکور نیز متعدد هستند.

نکته دیگری که باید به آن توجه نموده و می تواند دال بر یکی نبودن این دو روایت باشد، آن است که شیخ طوسی در کتاب تهذیب، این دو روایت را در یک باب، به طور جداگانه و مستقل از یکدیگر نقل کرده است که مشعر به جدا بودن این دو از یکدیگر است؛ در حالی که سبک شیخ در نقل احادیثی که یکی هستند اما دو سند داشته و از دو طریق نقل شده اند، این است که یک متن آورده و در سند آن، تعدد راویان را بیان می کند.^۱ لذا چنان چه دو متن با دو سند آورده، دلیل بر این است که فهم ایشان از این احادیث آن است که یکی نیستند. اگرچه شواهد متعدد بودن دو روایت مذکور بیشتر است ولی احتمال وحدت نیز معقول است؛ لذا به بررسی هر دو احتمال پرداخته می شود.

۱. موارد متعددی از اینگونه روایات در تهذیب وجود دارد: ر.ک: شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰/۱، حدیث ۱۷؛ ۲۶/۱، حدیث ۴؛ ۱۹/۲، حدیث ۲؛ ۸۳/۲، حدیث ۷۶؛ ۶۹/۳، حدیث ۲۸؛ ۲۳/۴، حدیث ۵؛ ۳۶/۵، حدیث ۳۵؛ ۴۳/۶، حدیث ۴؛ ۵۴/۷، حدیث ۳۴؛ ۳/۸، حدیث ۴؛ ۲۸/۸، حدیث ۱.

۴- جریان اصل عدم زیاده یا اصل عدم نقیصه در صورت وحدت روایت

در صورت یک روایت بودن این دو حدیث، مسأله دوران بین زیاده و نقیصه مطرح می شود که باید بررسی شود در شک بین زیاده و نقیصه چه قاعده ای جاری می شود.

۴-۱- قاعده تقدم اصل عدم زیاده بر عدم نقیصه

شهید صدر تقدیم أصاله عدم الزیاده بر عدم نقیصه را به مشهور نسبت داده است (صدر، ۱۴۰۸: ۵۰۸/۴)؛ یعنی هنگامی که شک در وجود زیاده یا عدم آن باشد، أصاله عدم الزیاده مقدم شده و در نتیجه، به صدور زیاده از معصوم علیه السلام حکم می شود.

دلایلی برای تقدم اصل عدم زیاده ذکر شده است:

دلیل اول: ناقل زیاده، تصریح به وجود زیاده دارد؛ بنابراین، ظهور نقل او در ثبوت زیاده قوی تر از سکوت ناقل نقیصه از زیاده است؛ زیرا ناقل نقیصه، زیاده را با اطلاق سکوتی نفی کرده است لذا بر طبق قاعده، ظاهر بر صریح حمل می شود و وجود زیاده ثابت می گردد.

جواب: شهید صدر در جواب این استدلال گفته است که جمع عرفی حمل ظاهر بر صریح در دو کلامی که از یک نفر صادق صادر شده باشند، انجام می شود؛ نه در شهادت دو نفر، زیرا نقل هر یک از این دو راوی، شهادت بر غیر دیگری است و بین دو بینة متعارض به صورت حمل ظاهر بر أظهر جمع نمی شود. مانند این که بینة ای به طهارت یک شیء و بینة دیگر به نجاست آن شهادت دهند و یکی صریح و دیگری ظاهر باشد، که در تعارض این دو بینة، ظاهر بر صریح حمل نمی شود (صدر، ۱۴۱۷: ۴۴۱/۵؛ ۱۴۰۸: ۵۰۸/۴).

این جواب شهید صدر در جایی درست است که دو شهادت از یک واقعه باشد، در این صورت کلام ظاهر یک شاهد، بر کلام أظهر شاهد دیگر حمل نمی شود؛ زیرا گویندگان متفاوت هستند ولی در نقل روایت، چنین نیست و هر دو راوی کلام یک نفر یعنی امام معصوم علیه السلام را نقل می کنند؛ پس در واقع گوینده، یک نفر است. بنابراین، می توان ظاهر کلامش را بر أظهر حمل کرد. به همین علت است که فقها در تمام روایات موجود در کتب با تفاوت راویان آنها، حمل ظاهر بر صریح را انجام می دادند.

دلیل دوم: منشأ زیاده، کذب یا غفلت است که هر دو با اصول عقلائیة حجّیت خبر ثقه و أصله عدم الغفله نفی می شود؛ برخلاف نقص که از جهات دیگری نیز مانند در مقام بیان نبودن راوی یا اختصارگویی می تواند ایجاد شود که اموری برخلاف طبع یا عادت نیستند تا با اصول عقلائیة نفی شوند (صدر، ۱۴۱۷: ۴۴۱/۵؛ صدر، ۱۴۰۸: ۵۰۸/۴؛ خمینی، بی تا: ۲۷/۱).

جواب: ادعای این که نقیصه، عللی غیر از غفلت و کذب دارد پذیرفته نیست، زیرا راوی به اقتضای امانتداری و صدقش، هر قرینه و زیاده ای را که دخل در معنی داشته باشد، ذکر می کند؛ بنابراین، عدم ذکر زیاده توسط راوی به این دلیل است که آن، تأثیری در معنا نداشته است که در این صورت، تعارضی بین اصل عدم زیاده و اصل عدم نقیصه به وجود نمی آید. لذا نیابردن زیاده ای که در معنا مؤثر است، گونه ای از کذب و خیانت و یا غفلت است که با حجّیت خبر ثقه و اصل عدم غفلت نفی می شود؛ و اگر اینچنین نبود همه اخبار از حجّیت ساقط می شدند، زیرا احتمال داشت راوی زیاده ای را که مؤثر در معنا باشد، به دلیلی ساقط کرده باشد (صدر، ۱۴۱۷: ۴۴۱/۵؛ صدر، ۱۴۰۸: ۵۰۸/۴؛ صدر، ۱۴۲۰: ۱۰۶).

دلیل سوم: غفلت، به طور کلی بر خلاف طبع انسان است؛ خواه نسبت به کلمه ای که بشنود و غفلت کند و خواه کلمه ای که نشنود و گمان کند که شنیده است. اما

احتمال غفلت در طرف زیاده و افزودن کلمه ای به جمله به تصور شنیدش به ندرت اتفاق افتاده و احتمال وقوعش کمتر از غفلت در نقیصه و کم کردن کلمه از جمله است؛ بنابراین اصل عدم غفلت از زائد، قوی تر از اصل عدم غفلت از ناقص است و بر آن مقدم می شود.

جواب: اگرچه این اقواییت فی نفسه قابل پذیرش است اما آیا در حجیت مؤثر است؟ مجرد وجود دو اماره متعارض که یکی اقوی از دیگری است، برای تقدیم اماره قوی تر کفایت نمی کند، بلکه برای تقدیم، باید دلیل حجیت آنها بررسی شود. دلیل حجیت، بنا و ارتکاز عقلایی است و این ارتکاز به تهایی برای ترجیح کافی نیست، زیرا عقلا به این دو اماره توجه کرده، و با ضمیمه کردن بقیه نکات، چنان چه اطمینان حاصل شود به آن عمل می کنند و اگر اطمینان ایجاد نشود، عمل نمی کنند (صدر، ۱۴۲۰: ۱۰۷؛ صدر، ۱۴۱۷: ۴۴۲/۵؛ صدر، ۱۴۰۸: ۵۰۸/۴).

اشکال: اماریت نوعیه ای که در عدم غفلت از زیاده است، قوی تر از اماریت عدم غفلت از نقیصه است و از طرفی نیز امارات از باب ظن نوعی حجت هستند و در حجیت آنها نزد عقلا، افاده ظن فعلی شرط نیست، بنابراین اقوی بودن می تواند باعث تقدیم در تعارض شود؛ خواه مؤثر در ظن فعلی بر اساس آن باشد خواه نباشد (صدر، ۱۴۲۰: ۱۰۸).

جواب: برای تشخیص حیثه حجیت، باید به دلیل حجیت رجوع کرد؛ و دلیل حجیت خبر، بنای عقلاست و عقلا در جایی که قید، دخل اساسی در مطلب دارد احتمال غفلت از زیاده را قوی تر از احتمال غفلت از نقیصه نمی دانند، بلکه این قوت احتمال غفلت از زیاده در فرض دیگر قابل پذیرش است.

دلیل چهارم: بنا و سیره عقلا در مواجهه با دو نقل زیاده و نقیصه این است که أصاله عدم الزیاده را بر أصاله عدم النقیصه مقدم می کنند، بنابراین مبنای این قاعده، عمل و سیره عقلاست.

جواب: با دقت در سیره عقلا فهمیده می شود ملاک عقلا این است که به اطمینان از هر طریقی که حاصل شود، عمل می کنند و در هنگام احتجاجات بر خصم نیز بر قرائن لفظیه یا حالیه و مقامیه ای که عادتاً موجب اطمینان می شود، استناد کرده و تعبد خاصی به تقدیم اصل عدم زیاده بر اصل عدم نقیصه ندارند و اینگونه نیست که حتی در مواردی که أصالۀ عدم الزیاده باعث اطمینان نشود، به این اصل عمل نمایند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۴۶/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۲۳۱/۳).

بنابراین در توضیح تقدّم یکی از این دو اصل باید گفت: ملاک اصلی در این اصول، اطمینان است و اینگونه نیست که بنای عقلا این باشد که در همه موارد زیاده و نقیصه، اصل عدم زیاده را بر نقیصه مقدم کنند؛ لذا در مواردی ممکن است یکی از این اصول ذاتاً جاری نباشد، نه این که در اثر تعارض ساقط شده باشد و یا یکی بر عدمش ترجیح داده شود بلکه به این دلیل است که با توجه به قرائن، اطمینان به عدم جریان یکی از این دو اصل وجود دارد؛ به عنوان مثال، در برخی موارد، اصل عدم نقیصه به خودی خود جاری نیست، مثلاً در جایی که تقطیع، متعارف باشد؛ مانند این که در مقام استشهاد، قسمت هایی از روایت که محلّ استشهاد و مفید است به ذکر آن اکتفا می شود و قسمت های دیگر حدیث که نیاز نیست، بیان نمی شود؛ مثلاً در بحث از این که آیا در «ما لا نصّ فیه» باید برائت جاری نمود یا خیر؟ به یک فقره از کلّ حدیث رفع استدلال می شود و می گویند: «قال رسول الله (ص): رفع ما لا یعلمون» و بقیه را نقل نمی کنند. البته باید توجه داشت تقطیع، زمانی جایز است که قطعات حدیث، مستقلّ از یکدیگر باشند، زیرا در این صورت، خللی به مطلب نمی رسد. در اینگونه موارد اگر دو نقل، یکی مشتمل بر یک جمله مستقلّ زائد و دیگری فاقد آن وجود داشته باشد، 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، حجّت است و معارضی ندارد.

از سوی دیگر، گاه جریان اصل عدم زیاده بسیار ضعیف است؛ به این معنا که در مواردی اگر دو نسخه وجود داشته باشد که یکی مشتمل بر عبارتی و دیگری فاقد آن باشد، حکم به عدم وجود عبارت در اصل می شود، زیرا احتمال افزودن عبارتی که در اصل وجود نداشته، در این موارد بسیار قوی است و احتمال کاستن عبارت با فرض وجود آن در اصل، بسیار ضعیف و عرفاً منتفی است؛ از جمله این موارد آن است که زیاده به دلیل توضیح و تفسیر روایت، توسط راوی اضافه شده است.

همچنین در بعضی اوقات، زیاده در اثر اشتباه استنساخ کننده اضافه شده است. به عنوان مثال، نویسنده حدیث «لا ضرر و لا ضرار فالإسلام یزید المسلم خیراً و لایزیده شرّاً» کلمه «فالإسلام» را دو بار نوشته است و افراد پس از او نیز این زیاده و تکرار را دیده و گمان کرده اند «فالإسلام» اول، «فی الإسلام» بوده و جزو جمله است (خمینی، ۱۴۲۳: ۴۸۳/۳)، زیرا با توجه به این که نفی ضرر از مجعولات شرعی است راوی گمان می کند که پیامبر ضرر را در اسلام نفی کرده است و به روایت اضافه می کند؛ مخصوصاً این که در قضایا و روایات دیگر حضرت نیز چنین قیدی وجود دارد مثل: «لا رهبانیة فی الإسلام»، «لا ضروره فی الإسلام»، «لا إحصاء فی الإسلام» و...؛ بنابراین زیاده از جانب ناسخ و قاری صورت گرفته است، نه از سوی محدث (نجفی خوانساری، ۱۳۷۳: ۱۹۲؛ موسوی کماری، ۱۴۱۵: ۲۴).

از جمله مواردی که برای تقویت احتمال اضافه شدن زیاده از سوی راوی و نبود آن در کلام امام علیه السلام بیان شده است، این است که زیاده به خاطر ملائمت با ذوق و به اجتهاد راوی به دلیل مناسبت حکم و موضوع اضافه شده باشد.

امام خمینی (ره) در پاسخ به این ادعا گفته است: اولاً، این که راوی به دلیل مناسبت بین حکم و موضوع، قیدی را عمداً اضافه کرده باشد، با توجه به عدالت راوی و کرامتش، امر باطلی است و در این صورت، اطمینانی به امثال این قیود در روایت باقی نخواهد ماند. ثانیاً، اگر منظور این است که مناسبت زیاده با اصل کلام باعث سیق لسان

راوی بدون هیچ تعدّی به آن شده است، در جواب گفته می شود اضافه نمودن اینگونه از زیاده در صورتی اتفاق می افتد که زیاده با کلام، لازم بین یکدیگر باشند؛ به گونه ای که آن دو از امور مرتکزی باشند که تصوّر یکی از آنها از دیگری جدا نمی شود (خمینی، ۱۴۲۳: ۳/۴۸۷).

شهید صدر نیز می گوید: آن چه که موجب سبق لسان می شود، مناسبت معنوی نیست بلکه در جمع بین دو کلمه و لفظ، سبق لسان ایجاد می شود، به گونه ای که به مجرد تلفّظ یکی از آن دو، به دیگری سبقت پیدا می کند؛ مانند کسی که با گفتن بسم الله بعد از خواندن سوره حمد، زبانش به ذکر «قل هو الله أحد» سبقت پیدا می کند، زیرا در نمازهای پنجگانه این گونه تکرار می کند و مورد روایت از این دسته نیست. اگر مراد این است که شدّت مناسبت باعث شده که مطلق، منصرف به مقید شود و راوی قید را ذکر کند، در پاسخ باید گفت: این احتمال در طرف نقیصه نیز وجود دارد؛ به این صورت که شدّت مناسبت، باعث انصراف ذهن راوی شده و مطلق را به مثابه مقید دانسته است.

اما اگر منظور این است که مناسبت حکم و موضوع به اندازه ای است که اگر راوی تشریح کننده بود، مطلب بیان شده را با زیاده تشریح می کرد و به خاطر انس ذهنی شدید به اشتباه افتاده و گمان کرده معصوم علیه السلام نیز روایت را با زیاده تشریح نموده است، این بیان می تواند احتمال نقیصه را افزایش دهد (صدر، ۱۴۱۷: ۴۴۲/۵؛ صدر، ۱۴۰۸: ۴/۵۱۰ و ۵۱۱).

در جمع بندی مطالب پیشین باید گفت: اولاً، اصاله عدم الزیاده به طور مطلق، بر اصاله عدم النقیصه مقدم نیست، بلکه باید عوامل دیگر دخیل در کاشفیت را در نظر گرفت، مانند مسأله وحدت و تعدّد ناقلان، خصوصیات ناقل، کیفیت نقل و تعداد آن، موضوع نقل شده و...؛ بنابراین، اگر جمله زیاده را یک نفر نقل کند ولی چند نفر، عبارت را بدون آن روایت کنند، نمی توان به اصاله عدم الزیاده متمسک شد؛ زیرا

هرچند احتمال افزودن یک ناسخ، از احتمال کاستن یک ناسخ ضعیف تر است ولی احتمال غفلت چند ناسخ در نقل عبارت و کاستن سهوی از سوی آنان، از احتمال افزودن سهوی یک ناسخ ضعیف تر یا لااقل با آن مساوی است، زیرا هرچند زیاده سهوی از اشتباهاتی نیست که متعارف بوده، و در نتیجه اصل عدم زیاده آن را نفی می‌کند، ولی در خصوص این مورد با توجه به تعدد نقل مخالف می‌توان گفت شخص ناسخ آن را به متن افزوده یا لااقل در حکم به صحت عبارت زائد، تردید حاصل می‌گردد.

ثانیاً، از آنجا که علل زیاده و نقیصه منحصر در غفلت نیست بلکه عوامل متعددی در نقیصه مانند تلخیص و اختصار، تقطیع و ... و در زیاده مانند نقل به معنا، مناسبت حکم و موضوع و ... دخیلند بنابراین، در موارد زیاده و نقیصه، اصلی در کار نیست که به طور عام، حکم به ثبوت یا عدم ثبوت عبارت زیاده نماید، بلکه باید به عوامل تحقق زیاده یا نقیصه توجه نمود و ملاک، حصول اطمینان است و هر کدام از اصاله عدم الزیاده و اصاله عدم النقیصه، در صورت اطمینان به آن با توجه به در نظر گرفتن تمام شرایط دخیل در اطمینان، حجت می‌باشند و در برخی موارد که نمی‌توان یک طرف را بر طرف دیگر ترجیح داد، به ناچار باید توقف نمود.

۲-۴- تطبیق قاعده بر روایت مورد بحث

از آنجایی که در روایت مورد بحث قید «اذا رضیت» دخل اساسی در حکم شرعی مدلول روایت دارد، به طوری که وجود این قید، دایره حکم جواز وطی در دبر را ضیق کرده و به رضایت زوجه مشروط می‌نماید، نمی‌توان اصل عدم زیاده را بر اصاله عدم نقیصه مقدم کرد؛ زیرا ملاک حجیت هر دو اصل، بنای عقلا است و در جایی که وجود قید در اصل کلام تأثیرگذار باشد، عقلا به احتمال غفلت راوی و نیاوردن قید همانند احتمال اضافه کردن قید از سوی راوی، توجه نمی‌کنند. بنابراین، در فرض

مذکور، بین دو نسخه روایت تعارض وجود دارد و باید با شواهد دیگری یکی از دو نسخه را ترجیح داد.

البته همان طور که خواهیم گفت از آنجا که وطی در دبر، نوعی استمتاع غیر متعارف بوده و احتمال ضرر و آسیب به زوجه در آن وجود دارد، شرطیت رضایت زن امری مرتکز و مفروع^۷ عنه است. نشانه این مطلب، روایات متعدد موجود در همین موضوع است که در هیچ یک از آنها به شرطیت رضایت زوجه برای دخول در دبر اشاره نشده است. این روایات می تواند مرجح نسخه بدون «إذا رضیت» باشد و ممکن است این قید، بیان همان شرط مفروض بین متشرعه، توسط امام علیه السلام یا راوی باشد.

توضیح مطلب این که با این دیدگاه، دیگر آوردن قید توسط امام تأثیری در حکم شرعی ندارد، زیرا این قید به خاطر ارتکاز موجود میان راوی و امام، قطعاً شرط حکم جواز است. پس اگر امام(ع) آن را بیان فرموده اند، به همان مرتکز تصریح کرده و اگر حضرت قید را بیان فرموده اند، توسط راوی برای وضوح بیشتر معنا بیان شده است.

۵- رجوع به اطلاق یا تقیید در صورت تعدد دو روایت

در صورت پذیرش تعدد بودن روایت بدون قید رضایت زوجه و روایت با قید «إذا رضیت»، مسأله داخل در بحث مطلق و مقید می شود.

در موارد تعارض دلیل مطلق با دلیل مقید، مشهور فقها به تقیید دلیل مطلق به واسطه قیود منفصل در دلیل مقید قائل بوده و مقتضای جمع عرفی را حمل دلیل مطلق بر مقید می دانند.

باید توجه نمود که قاعده کلی حمل مطلق بر مقید علیرغم شهرتش، در تمام مطلقات جاری نیست بلکه در برخی موارد، قیود منفصله توان تقیید مطلقات را ندارند.

زیرا تنها دلیل در الفاظ برای کشف مراد متکلم، بنای عقلا و ظواهر کلام است و در مواردی عقلا، کلام مطلق را با کلام مقید قید نمی زنند. مانند جایی که لسان دلیل مطلق به خاطر صراحت در اطلاق، آبی از تقیید باشد؛ به عنوان مثال، در بحث تعارض روایات، مرجحات متعددی بیان شده است؛ از جمله موافقت با کتاب و مخالفت با عامه.^۱ همچنین در روایات متعددی بیان شده است که اگر روایتی خلاف قرآن بود، مردود است؛ حال اگر روایتی مخالف کتاب و مخالف عامه باشد، آیا اخبار مطلق که دال بر ردّ روایات خلاف قرآن است به اخبار مرجحیت مخالفت با عامه، مقید می گردد؟ به این بیان که اخبار مخالف قرآن در صورتی مردود است که موافق عامه باشد و در صورت مخالفت با عامه، مورد قبول است.

فقها در این مسأله به خاطر نوع بیان و صراحت روایات طرح اخبار مخالف قرآن^۲ آنها را آبی از تقیید می دانند (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۸: ۳۰۶/۳؛ تبریزی، ۱۳۷۸: ۱۴۰/۶).

از دیگر مواردی که مطلق، قابلیت تقیید ندارد جایی است که روایات مطلق، متعدد باشند و با این که در مقام بیان بوده و مسأله مورد ابتلای مخاطبین است با این وجود، امام علیه السلام قید را در هیچ یک بیان نفرموده است؛ در این صورت، اگر یک روایت مقید وارد شود توان مقابله و تقیید این روایات مطلق را ندارد (خوئی، بی تا: ۱۲۶/۱؛ سبزواری، ۱۴۱۳: ۳۷۱/۱۰؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۱۸۸/۲۴)، زیرا اگر مراد از آن روایات مطلق، در حقیقت مقید باشد و با این حال حضرت علیه السلام قید را بیان نفرموده باشند، نسبت به مخاطب، اغراء به جهل می شود. به عنوان مثال، شیخ انصاری

۱. «قال: مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ، فَفِيهِ الرَّشَادُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۷۱/۱)؛ «يُنْظَرُ فِيمَا وَافَقَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤَخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۳۰۲/۶).

۲. «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَ كُلُّ حَدِيثٍ لِأَيِّ وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۹/۱).

در کتاب مکاسب در مورد روایات مطلقى که جواز استصحاب روغن نجس را مطرح می کنند، قائل است که این روایات به دلیل کثرت و ورودشان در مقام بیان، قابلیت تقیید ندارند. بنابراین، با روایتی که توسط شیخ طوسی در مبسوط نقل شده (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۶/۲۸۳) و جواز استصحاب زیر آسمان را مطرح کرده است، مقید نمی شوند (شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۱/۷۸).

مورد بحث ما نیز از این قسم است؛ یعنی روایات دالّ بر جواز وطی در دبر زن که به صورت مطلق بیان شده، متظافر هستند و از آنجا که در جواب سائل وارد شده اند پس همه در مقام بیان حکم و شرائط آن هستند و مسأله نیز مورد ابتلای راوی است؛ در نتیجه، قابل تقیید به وسیله یک روایت مقید به رضایت زوجه که توسط ابن ابی یعفر نقل شده، نیستند. تعدادی از روایات مطلق به عنوان نمونه از این قرارند:

۱- در حدیثی از حماد بن عثمان آمده است: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَوْ أُخْبِرَنِي مَنْ سَأَلَهُ عَنْ رَجُلٍ يَأْتِي الْمَرَأَةَ فِي ذَلِكَ الْمَوْضِعِ وَفِي الْبَيْتِ جَمَاعَةٌ فَقَالَ لِي وَرَفَعَ صَوْتَهُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ كَلَّفَ مَمْلُوكَهُ مَا لَا يُطِيقُ فَلْيَبِعْهُ ثُمَّ نَظَرَ فِي وُجُوهِ أَهْلِ الْبَيْتِ ثُمَّ أَصْغَى إِلَيَّ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۷/۴۱۵).

۲- موسی بن عبد الملک از فردی نقل نموده که از امام رضا علیه السلام در مورد آمیزش با زنان از پشت سؤال کرده است. حضرت فرمودند: «أَحَلَّتْهَا آيَةٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَوْلُ لُوطٍ هُوَلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ وَقَدْ عَلِمَ أَنَّهُمْ لَا يُرِيدُونَ الْفَرْجَ» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۷/۴۱۵).

۱. «از امام صادق (ع) پرسیدم یا کسی به من خبر داد از فردی که از امام در مورد وطی در دبر پرسش کرده بود در حالی که در نزد امام جماعتی بودند. امام در پاسخ به سؤال، صدای خود را بلند کردند و فرمودند: پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: کسی که بر مملوک خود، چیزی را که طاقت ندارد، تکلیف کند، باید او را بفرود و سپس به راوی نزدیک شده و آهسته فرمودند: اشکالی ندارد.»

۲. «آیه ای از کتاب خدا آن را حلال نموده است که قول حضرت لوط علیه السلام به قوم خود است: هُوَلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ در حالی آن حضرت می دانست که ایشان فرج را اراده نمی کنند.»

۳- حدیثی از یونس بن عمار از امام صادق علیه السلام یا امام کاظم علیه السلام بیان شده است که از حضرت پرسید: «إِنِّي رُبَّمَا أَتَيْتُ الْجَارِيَةَ مِنْ خَلْفِهَا يَعْنِي دُبْرَهَا وَ نَذَرْتُ فَجَعَلْتُ عَلَى نَفْسِي إِنْ عُدْتُ إِلَى أَمْرَاهِ هَكَذَا فَعَلَى صَدَقَهُ دِرْهَمٍ وَ قَدْ ثَقُلَ ذَلِكَ عَلَيَّ قَالَ لَيْسَ عَلَيْكَ شَيْءٌ وَ ذَلِكَ لَكَ» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۴۶۰/۷).

۴- صفوان می گوید: «قُلْتُ لِلرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنْ رَجُلًا مِنْ مَوَالِيكَ أَمَرَنِي أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَهَابَكَ وَ اسْتَحَى مِنْكَ أَنْ يَسْأَلَكَ قَالَ مَا هِيَ قَالَ قُلْتُ الرَّجُلُ يَأْتِي أَمْرَاتَهُ فِي دُبْرِهَا قَالَ نَعَمْ ذَلِكَ لَهُ قُلْتُ فَأَنْتَ تَفْعَلُ ذَلِكَ قَالَ لَا إِنَّا لَنَفْعَلُ ذَلِكَ» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۴۱۵/۷).

۵- روایت ابن ابی عمیر که در آن آمده است: «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ رَجُلٍ يَأْتِي أَهْلَهُ مِنْ خَلْفِهَا قَالَ هُوَ أَحَدُ الْمَأْتِيْنَ فِيهِ الْغُسْلُ» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۴۱۴/۷).

البته می توان مطلق بودن این روایات را نسبت به قید «رضایت زن»، زیر سؤال برد و با دقت در متن این روایات و تمرکز در مورد سؤال و ارتکاز عرفی راویان، قائل شد که رضایت زن در این مسأله، مفروض راوی و امام علیه السلام بوده و مفروض عنه است؛ در نتیجه، این روایات نسبت به قید رضایت زن، مطلق نیستند. این مطلب با توجه به چند نکته قابل اثبات است:

اول- این که سؤال راوی در این روایات، پیرامون حکم اولیه وطی در دبر است که آیا به طور کلی و بدون در نظر گرفتن شرائط در شرع مقدس حلال است یا خیر؟ لذا

۱. «من نذر می کنم و بر خود واجب می کنم که اگر آمیزش از پشت با همسر را تکرار نمایم، یک درهم

صدقه دهم و این کار برایم سخت است. حضرت فرمود: چیزی بر تو نیست و این کار برای تو حلال است.»

۲. «به امام رضا علیه السلام گفتم: یکی از شیعیان شما از من خواسته است که سؤالی را که از آن حیا دارد که بپرسد، از شما بپرسم. فرمودند: چیست؟ گفتم: فردی با همسرش از پشت آمیزش می کند. فرمود: بله، این کار برای اوست. پرسیدم: شما انجام می دهید؟ فرمود: نه، ما این کار را انجام نمی دهیم.»

۳. «از امام صادق علیه السلام در مورد مردی که با همسرش در دبر وطی می کند، سؤال کردم. فرمود: این یکی

از دو راه آمیزش است که غسل دارد.»

امام علیه السلام در مقام بیان اصل حکم هستند، نه در مقام بیان شرطیت رضایت زن. در نتیجه، نمی توان از روایت نسبت به این حکم، اطلاق گیری کرد. مؤید این مطلب، نظر اکثر عامه است که قائل به حرمت این عمل بودند (الزلیعی الحنفی، ۱۳۱۳: ۲۷۱/۱؛ الکلیبولی، بی تا: ۱۲۲/۱؛ السرخسی، ۱۴۲۱: ۲۷۴/۱۰؛ مالک بن انس، بی تا: ۱۵۳/۱؛ شافعی، ۱۳۹۳: ۵/۹۴ و ۱۷۳) و این سبب تردید شیعیان در اصل حکم شده است.

دوم- این که مفهوم از تمام ادله ای که دلالت بر وجوب تمکین بر زوجه و حقّ استمتاع برای زوج دارند، استمتاع متعارف است و شامل غیر متعارف مثل استمتاع خشن نمی شود؛ زیرا مخاطب این ادله، عرف مردم هستند. بنابراین، زوج در استمتاع غیر متعارف حقّ ندارد و آنها منوط به رضایت زن هستند.

سوم- این که واضح است که زوج حقّ آسیب زدن و ضرر رساندن به زوجه را ندارد؛ حتی در امور جنسی؛ و از آنجا که وطی در دبر ممکن است منجر به آسیب معتدّبه شود و از نظر پزشکی^۱ نیز ممنوع شمرده می شود، لذا منوط به رضایت زوجه است.

۱. از جمله خطرات و مضراتی که این عمل برای زوجه و همچنین زوج دارد: ۱- به دلیل این که ساختار مقعد برای انجام رابطه جنسی مناسب نمی باشد و به گونه ای شکل یافته که برای خروج مدفوع کارایی داشته باشد نه برای دخول جسم خارجی، در نتیجه رابطه جنسی مقعدی کاملاً غیر طبیعی است. عضلات اطراف مقعد که کارکرد آنها بستن مجرا می باشد، به گونه ای هستند که با ورود آلت و فشار آن بر مقعد، منقبض می گردند تا مانع از ورود آن شوند و همین امر، باعث ایجاد زخم های ریزی در دیواره داخلی روده می گردد. این زخم ها محلّی برای ورود باکتری ها و ویروس های خطرناک مانند ایدز، عفونت های دستگاه گوارش و عفونت های روده ای به داخل جریان خون هستند، زیرا دیواره داخلی روده بزرگ، قابلیت جذب مستقیم مواد و انتقال آن به خون را دارد. لذا ریسک انتقال ویروس ایدز و سایر بیماری های آمیزشی که از طریق خون انتقال می یابند، در مقاربت غیر متعارف بسیار بالاست. ۲- به دلیل این که حلقه خروجی جداره مقعد مانند واژن، قابلیت ارتجاعی لازم برای نزدیکی و دخول آلت تناسلی مرد را ندارد، در این نوع آمیزش، خطر آسیب هایی مانند شقاق مقعدی، بواسیر و خون ریزی این ناحیه وجود دارد. ۳- رشته های عصبی زیادی که در نواحی مقعد وجود دارند، بسیار آسیب پذیرند و در نتیجه تکرار این عمل، حساسیت و ارادی بودن خود را از دست می دهند و به

۶- تعارض روایات مجوّزه با روایات ناهیه از وطی در دبر

از سوی دیگر، روایات متعددی وجود دارند که در آنها از وطی مذکور نهی شده است. البته بیشتر این روایات از طریق عامّه نقل شده و از نظر سندی قابل اعتنا نیستند (مالک بن انس، ۱۴۱۳: ۱۷۲/۱؛ احمد بن حنبل، ۱۴۲۰: ۳۶۳/۴۲) و از طریق خاصّه سه روایت در این مضمون وجود دارد که دو روایت از آنها به شهادت شیخ طوسی در کتاب تهذیب، از نظر محتوا شاذّ و از نظر اعتبار سندی، منقطع الاسناد و مرسله هستند، ولی یکی از این روایات، دارای سند معتبر است. این روایت از معمر بن خلّاد نقل شده است که گفت: «قال أبو الحسن (ع) أَيْ شَيْءٍ يَقُولُونَ فِي إِيَّانِ النِّسَاءِ فِي أَعْجَازِهِنَّ قُلْتُ إِنَّهُ بَلَّغَنِي أَنَّ أَهْلَ الْمَدِينَةِ لَا يَرَوْنَ بِهِ بَأْسًا فَقَالَ إِنَّ الْيَهُودَ كَانَتْ تَقُولُ إِذَا أَتَى الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ فِي خَلْفِهَا حَرَجَ الْوَلَدُ أَحْوَلَ فَانزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نِسَاؤُكُمْ حَرْتٌ لَكُمْ فَاتُوا حَرَّتَكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ قُدَامٍ خِلَافًا لِقَوْلِ الْيَهُودِ وَ لَمْ يَعْزِ فِي أَدْبَارِهِنَّ» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۴۱۵/۷).

شیخ طوسی به دلیل عدم صراحت روایت معمر بن خلّاد بر منع و حرمت وطی در دبر، این روایت را منافی با روایات جواز ندانسته و به همین دلیل در کتاب تهذیب، آن را در بین روایات مجوّزه بیان می کند. ایشان در کتاب استبصار در اینباره چنین گفته است: «اساساً میان این روایت با روایات مجوّزه، تنافی وجود ندارد، زیرا این روایت در صدد تفسیر آیه شریفه و تبیین مراد آن است و آیه را در ردّ یهود دانسته است» (شیخ

همین دلیل، زوجه به مرور زمان، امکان ارادی بودن خروج مدفوع را از دست می دهد (میرکمالی و دیگران، ۱۳۹۶: ۹۵).

۱. «معمر بن خلّاد نقل کرده است از امام رضا علیه السلام در مورد وطی در دبر زنان سؤال نمودند که نظر شما چیست؟ راوی می گوید: به ما اینگونه رسیده است که اهل مدینه در آن اشکالی نمی بینند؛ سپس حضرت فرمود: یهودیان عقیده داشتند زمانی که مرد با همسرش از پشت مقاربت نماید، فرزند حاصل از آن لوج می شود پس خداوند آیه «نِسَاؤُكُمْ حَرْتٌ لَكُمْ فَاتُوا حَرَّتَكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ» را نازل کرد که برخلاف عقیده یهود، با زنان از پشت یا جلو می توان آمیزش کرد، ولی پشت زنان را اراده نفرموده است.»

طوسی، ۱۳۹۰: ۳/ ۲۴۵)؛ لذا نسبت به این مسأله که آیا وطی در دبر ثبوتاً جایز می باشد یا نه، ساکت است. از اینرو با اثبات جواز از روایات دیگر، هیچ گونه تعارض و تنافی میان این روایت و آن احادیث ایجاد نمی گردد.

در نتیجه، روایات ناهیه، قابلیت مقابله با روایات مجوزیه را - که از نظر تعداد، کثرت دارند و از جهت سند، معتبر هستند و از جانب دلالت، دارای صراحت اند - ندارند. البته روایات ناهیه اگرچه از نظر سندی معتبر نیستند ولی به واسطه کثرت آنها و به خاطر عدم مخالفت با شهرت فتوایی مبنی بر کراهت این عمل، می توان مکروه بودن وطی در دبر را ثابت کرد.

عده ای از فقها روایت ابن ابی یعفور که در آن قید «اذا رضیت» آمده را شاهد جمع بین روایات مجوزیه و روایات ناهیه دانسته اند. به این بیان که یا روایات ناهیه را حمل بر حرمت کرده و در صورت رضایت زن، قائل به جواز شده اند (خوئی، ۱۴۱۸: ۱۰۹/۳۲ و ۱۱۰؛ سبحانی تیریزی، بی تا: ۹۶/۱) یا این که روایات ناهیه را بر کراهت حمل کرده و رضایت زن را رافع اصل کراهت (مجلسی، ۱۴۰۶: ۲۵۱/۸) و یا شدت آن دانسته اند (اشتهاردی، ۱۴۱۷: ۱۴۰/۲۹).

اما باید گفت: به دلیل عدم اعتبار و عدم حجیت روایات ناهیه، اساساً میان این دسته از روایات و روایات مجوزیه، تعارضی وجود ندارد. بنابراین نیازی به جمع آنها نیست و وجوه جمع یاد شده، صحیح نمی باشد. به عبارت دیگر، قید «اذا رضیت» با وجود این که دخیل در حکم جواز است، لکن شاهد جمع نیست.

نتیجه گیری

در مسأله جواز وطی در دبر زن، چهار روایت از ابن ابی یعفور نقل شده است که دو مورد از آنها از نظر سند، فاقد اعتبار هستند و دو مورد دیگر، یکی به صورت مطلق، جواز را بیان کرده و دیگری مشروط به رضایت زن، حکم به جواز داده است.

احتمال یکی بودن این دو روایت، به دلیل وحدت راوی و مورد سؤال وجود دارد که در این صورت باید به اصاله عدم زیاده یا اصل عدم نقیصه رجوع کرد. در خصوص دو روایت مذکور به دلیل این که قید «اذا رضیت»، دخل اساسی در حکم داشته، هیچ یک از این دو اصل از نظر عقلاً جریان ندارد و باید برای ترجیح یکی از دو نسخه به شواهد دیگر مراجعه کرد.

ممکن است این قید بیان همان شرط مفروض بین متشرّعه، توسط امام علیه السلام یا راوی باشد. با این دیدگاه، دیگر آوردن قید توسط امام علیه السلام تأثیری در حکم شرعی ندارد، زیرا این قید به خاطر ارتکاز موجود میان راوی و امام علیه السلام، قطعاً شرط حکم جواز است. پس اگر امام علیه السلام آن را بیان فرموده اند به همان مرتکز تصریح کرده اند و اگر حضرت علیه السلام قید را بیان فرموده اند، توسط راوی برای وضوح بیشتر معنی، بیان شده است. البته احتمال متعدّد بودن روایت با قید و روایت بدون قید نیز قابل توجه است، چون شواهد بیشتری دارد؛ از جمله نحوه برخورد شیخ طوسی که به صورت جداگانه دو روایت را نقل کرده است.

در بررسی روایات بدون قید رضایت زن، باید توجه داشت که سؤال راوی از اصل حکم وطی در دبر است و شرطیت رضایت زوجه در این نوع استمتاعات به خاطر غیر متعارف بودنش، مفروغٌ عنه و مرتکز ذهن اوست. پس روایات مطلق نسبت به قید رضایت زن، در مقام بیان نیستند. بنابراین، روایت مقید ابن ابی یعفور بدون معارض می ماند.

از سوی دیگر، روایاتی بر منع وطی در دبر زن وارد شده است. تمامی این روایات یا از جهت سند یا از نظر دلالت ضعیف هستند؛ لذا قابلیت تعارض با روایات مجوّزه را که از نظر تعداد، سند و دلالت معتبر هستند، ندارند و از طرفی چون قید رضایت زن در هیچ یک از دو طرف - با این که در مقام بیان بوده اند - نیامده است، روایت مقیده نمی تواند شاهد جمع باشد و تمام روایات دیگر را بر آن حمل کرد. البته با توجه به

کثرت روایات ناهیه و شهرت فتوایی، می توان کراهت وطی در دبر را با روایات ناهیه ثابت کرد.

منابع

- قرآن کریم.

- انصاری (شیخ)، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ق)، **المکاسب**، ج ۱، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- ابن حنبل، احمد (۱۴۲۰ق)، **مسند الامام احمد بن حنبل**، ج ۴۲، ج ۲، بی جا: مؤسسه الرساله.
- اشتهاردی، علی پناه (۱۴۱۷ق)، **مدارک العروه**، ج ۲۹، تهران: دار الأسوه.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۳۷۴)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، ج ۱، قم: بعثت.
- تبریزی، میرزا جواد (۱۳۷۸)، **دروس فی مسائل علم الأصول**، ج ۶، ج ۲، قم: دار الصدیقه الشهیده سلام الله علیها.
- الحسینی، محمد (۱۴۱۵ق)، **معجم المصطلحات الأصولیه**، بیروت: مؤسسه العارف للمطبوعات.
- الحسینی، محمد (۲۰۰۷م)، **الدلیل الفقھی تطبیقات فقهیه لمصطلحات علم الأصول**، دمشق: مرکز بن ادریس الحلی للدارسات الفقهیه.
- حسینی روحانی، سید محمد صادق (۱۳۸۲)، **زبدہ الأصول**، ج ۵، ج ۲، تهران: حدیث دل.
- حسینی روحانی، سید محمد صادق (۱۴۱۲ق)، **فقه الصادق علیه السلام**، ج ۲۴، قم: دار الکتاب مدرسه امام صادق علیه السلام.
- حکیم، محمد تقی (۱۴۲۹ق)، **القواعد العامه فی الفقه المقارن**، تهران: المجمع العالمی للتقرب بین المذاهب الاسلامیه المعاونیه الثقافیه.
- خمینی (امام)، سید روح الله (۱۴۲۳ق)، **تهذیب الأصول**، ج ۳، قم: دار الفکر.
- خمینی (امام)، سید روح الله (بی تا)، **الرسائل**، ج ۱، قم: اسماعیلیان.
- خوئی، سید ابو القاسم (۱۴۱۸ق)، **موسوعه الإمام الخوئی**، ج ۳۲، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی (ره).
- خوئی، سید ابو القاسم (بی تا)، **مصباح الفقاهه**، ج ۱، بی جا.

- الزیلعی الحنفی، فخرالدین عثمان (۳۱۳ق)، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج ۱، قاهره: دار الكتب الاسلاميه.
- السرخسی، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، **المبسوط**، ج ۴ و ۱۰، بیروت: دار الفکر.
- سبحانی تبریزی، جعفر (بی تا)، **نظام النکاح فی الشریعه الإسلامیه النوراء**، ج ۱، قم: بی نا.
- سبزواری، سید عبد الأعلى (۱۴۱۳ق)، **مهذب الأحكام**، ج ۱۰، ج ۴، قم: مؤسسه المنار.
- سیستانی، سید علی (۱۴۱۴ق)، **قاعده لا ضرر و لا ضرار**، قم: دفتر آیه الله سیستانی.
- شافعی، محمد بن ادريس (۱۳۹۳ق)، **الأم**، ج ۵، بیروت: دار المعرفه.
- صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۴۲۸ق)، **بیان الأصول**، ج ۳، قم: دفتر معظم له.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۸ق)، **مباحث الأصول**، ج ۴، تقریر: سید کاظم حائری، قم.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۷ق)، **بحوث فی علم الأصول**، ج ۵، ج ۵، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۲۰ق)، **قاعده لا ضرر و لا ضرار**، قم: دار الصادقین.
- صدوق (شیخ)، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (۱۴۱۳ق)، **من لایحضره الفقیه**، ج ۱، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- صدوق (شیخ)، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (۱۴۱۸ق)، **الهدایه فی الأصول و الفروع**، قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام.
- طوسی (شیخ الطائفه)، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، **المبسوط فی فقه الإمامیه**، ج ۶، ج ۳، تهران: المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه.
- طوسی (شیخ الطائفه)، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق)، **الاستبصار فیما اختلف من الأخبار**، ج ۳، تهران: دار الكتب الاسلامیه.
- طوسی (شیخ الطائفه)، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الأحكام**، ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸، ج ۴، تهران: دار الكتب الإسلامیه.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، **تفسیر العیاشی**، ج ۱، تهران: المطبعه العلمیه.
- فاضل موحدی لنکرانی، محمد (۱۳۸۱)، **اصول فقه شیعه**، ج ۶، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
- الکیلیولی (شیخی زاده)، عبدالرحمن محمد (بی تا)، **مجمع الأنهر فی شرح ملتقى الأبحر**، ج ۱، بی جا: موقع الاسلام.

۱۴۱ ————— مطالعات فقه و حقوق اسلامی - سال ۱۳ - شماره ۲۴ - بهار و تابستان ۱۴۰۰

- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، ج ۱ و ۳، ج ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مالک بن أنس، ابن عامر الأصبیحی المدنی (۱۴۱۳ق)، **الموطأ**، ج ۱، دمشق: دار القلم.
- مالک بن أنس، ابن عامر الأصبیحی المدنی (بی تا)، **المدوئه الكبرى**، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مجلسی (علامه)، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، **روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه**، ج ۸، چ ۲، قم: کوشانبور.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۱ق)، **القواعد الفقهیه**، ج ۱، چ ۳، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ق)، **أنوار الأصول**، ج ۳، چ ۲، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
- موسوی قزوینی، ابراهیم (۱۳۷۱ق)، **ضوابط الأصول**، قم: مؤلف.
- موسوی کماری، مهدی (۱۴۱۵ق)، **رساله فی قاعده لاضرر و لاضرار**، تهران: پیام.
- میرکمالی، سید علیرضا؛ حسنی، محمد مهدی؛ دلپسند، کورش؛ رجبی فرد، سحر (۱۳۹۶)، **رابطه جنسی نامتعارف شوهر با زوجه از منظر فقه، حقوق و رویه قضایی**، مجله علمی پژوهشی فقه پزشکی، ۳۲ و ۳۳، ۷۸-۱۰۱.
- نجفی خوانساری، موسی (۱۳۷۳ق)، **رساله فی قاعده نفی الضرر**، تهران، المکتبه المحمديه.



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی