

## A Re-examination of the Prohibitive Arguments for Masturbation in Jurisprudential Schools<sup>1</sup>

Mahdi Norouzi<sup>1</sup> 

1. Assistant Professor, Department of Comparative Law and Jurisprudence,  
University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

m.norouzi@urd.ac.ir



### Abstract

Masturbation, which is considered to be any act, other than sexual intercourse with someone other than one's spouse, that leads to the release of semen from a person, is an issue that, due to the increasing factors of sexual arousal such as obscene films, and the differing opinions of medical researchers regarding its benefits and harms, requires thorough legal and jurisprudential review. According to the consensus of the Shia scholars and the majority of current Sunni scholars, masturbation is prohibited (haram). However, some Hanafi, Hanbali, and Zahiri scholars have permitted it. This research concludes that based on a reliable narration in the commentary of Qomi, the verses of the Qur'an do not indicate the prohibition of this act. However, after examining the work and author of the Qomi commentary, it is concluded that verses 5, 6, and 7 of Surah Al-Mu'minun imply the prohibition of masturbation. Among the narrations that support the prohibition, only the trustworthy narration from Ammar was valid, but its interpretation was contested. On the other

---

1. **Cite this Article:** Norouzi, M. (2025). A jurisprudential study of the prohibitive nature of masturbation in Islamic legal schools. *Journal of Fiqh*, 31(119), 103–136.  
<https://doi.org/10.22081/jf.2025.69109.2803>

---

\* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). \***Type of article:** Research Article

---

▣ **Received:** 19/05/2024 • **Revised:** 13/08/2024 • **Accepted:** 05/02/2025 • **Published online:** 27/02/2025

© The Authors



hand, some reports, despite having weak chains of transmission, suggest the permissibility of this act. Additionally, since consensus on the prohibition of masturbation is considered a legal proof, many contemporary scholars regard this consensus as unreliable. However, according to some contemporary jurists, accepting the validity of consensus and its strength in some cases, acting contrary to the consensus and the famous fatwa, especially the understanding of early scholars from the sources, is contrary to caution. Finally, by acknowledging the validity of the consensus on the prohibition of this act and confirming the indications of the aforementioned verses supporting the prohibition, the prohibition of masturbation is substantiated.

### **Keywords**

Prohibition of Masturbation, "The One Who Marries Himself," Masturbation Prohibition, Sexual Arousal, Masturbation Ruling.

## بازپژوهی ادله حرمت استمنا در مذاهب فقهی\*


 مهدی نوروزی

۱. استادیار، گروه حقوق و فقه مقارن دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

m.norouzi@urd.ac.ir



### چکیده

استمنا که بنا بر نظر مختار عبارت است از هر عملی که به غیر از رابطه جنسی با غیر، منجر به اخراج منی از انسان شود، از اموری است که امروزه با توجه به کثرت عوامل تهییج شهوانی، اعم از فیلم‌های مبتذل و... از یک طرف و همچنین اختلاف نظر پژوهش‌گران طبی در فواید و مضرات آن، از طرف دیگر، باید مورد بررسی و بازمینی دقیق فقهی قرار گیرد. استمنا از نظر اجماعی امامیه و مشهور اهل سنت فعلی حرام است، ولی برخی از احناف و حنابله و ظاهری‌ها حکم به جواز آن داده‌اند. آنچه این تحقیق به آن دست یافت، این بود که براساس روایت صحیح‌السند موجود در تفسیر قمی، آیات قرآن دلالت بر حرمت این عمل ندارند و لکن با خدشه در کتاب و مؤلف تفسیر قمی، آیات ۵ و ۶ و ۷ سوره مؤمنون حاکی از حرمت استمنا است. از روایات مبنی بر حرمت، فقط موثقه عمار صحیح‌السند بود که آن هم در دلالتش مبنی بر حرمت تشکیک شد. از طرفی برخی از اخبار ولو اینکه سنداً ضعف دارند، حاکی از جواز چنین عملی هستند. در سوی دیگر، از آنجاکه اجماع بر حرمت استمنا، مدرکی بود، از این رو بنا بر نظر اکثر متأخران اجماع نیز از اعتبار می‌افتد. ولی بنا بر نظر برخی از فقهای معاصر با قبول صحت اجماع مدرکی و اتفاقاً قوت بالای آن در برخی از مصادیقش، عمل برخلاف اجماع و شهرت فتواییه و خصوصاً فهم سلف از مدارک، خلاف احتیاط است، و نهایتاً با قبول صحت اجماع بر حرمت این عمل و همچنین اثبات دلالت آیات فوق‌الذکر مبنی بر حرمت آن، ممنوعیت استمنا ثابت خواهد شد.

### کلیدواژه‌ها

حرمت استمنا، الناکح لفسه، ممنوعیت استمنا، برانگیختگی جنسی، حکم خودارضائی.

\* **استناد به این مقاله:** نوروزی، مهدی. (۱۴۰۳). بازپژوهی ادله حرمت استمنا در مذاهب فقهی. فقه، ۳۱(۱۱۹)،

<https://doi.org/10.22081/jf.2025.69109.2803>

صص ۱۰۳-۱۳۶.

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۳۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۵/۲۳ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۰۹



## مقدمه

استمنا یا خودارضایی به معنای عملی که باعث خروج منی به غیر از ارتباط جنسی با دیگری است در طول تاریخ بشریت وجود داشته و در برخی از ادیان مانند تائویسم مورد منع، و در برخی دیگر مثل مسیحیت و یهودیت، مجاز خوانده شده، و در مورد آثار روانی و پزشکی آن برخی از منابع معتبر پزشکی قائل به ضرر شدید آن شده‌اند (David J. Ley (10 July 2014). *The Myth of Sex Addiction*. Rowman & Littlefield. p. 12. ISBN 978-1-4422-1305-0.) و برخی دیگر به شرطی قائل به جواز آن شده‌اند که همراه با میانه‌روی و عدم خسارت به رابطه با شریک زندگی باشد؛<sup>۱</sup> ولی فارغ از تاریخ این عمل و عوارض جسمی و روحی آن، مسئله‌ای که وجود دارد، این است که اگر بنابر صحت برخی از گزارش‌ها مبنی بر شیوع این عمل در میان اعراب در زمان معصومان علیهم‌السلام باشد<sup>۲</sup> و از طرفی اگر دلیل حرمت استمنا، اجماع باشد، چنان‌که اکثر فقهای امامیه بدون بررسی و تحلیل آیات و روایات، اجماع را مهم‌ترین سند حرمت می‌دانند، باید به این سؤالات پاسخ داده شود که آیا ادله دیگری اعم از آیات و روایات بر حرمت این عمل دلالت دارند یا خیر. اگر دلالت دارند، اعتبار اجماع با توجه به مدرکی بودن آن چه خواهد شد؟

## حکم استمنا در امامیه

آنچه مسلم است این است که در مورد حرمت استمنا شهرت فتوایی بلکه اجماع امامیه وجود دارد (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۸، ص ۱۵۳؛ روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۵، ص ۵۵۳؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۲۸؛ علامه حلی، ۱۳۸۸ق، ص ۵۷۷؛ حائری، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۱۷۸؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۶۴۸؛ مکارم شیرازی، کتاب الحج، ۱۳۹۰/۰۶/۰۲).

۱. خودارضایی، George R. Brown, MD (June 2015). "Overview of Sexuality". Merck Manuals Professional Version. Archived from the original on 24 December 2015. Retrieved 16 November 2015 (به نقل از: Encyclopedia of Ken R. Wells, Thomson Gale, Gale.... Gale).  
 ۲. اشاره به روایت جابربن جعفی از امام سجاد رجوع به (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۴۶).

در این مورد ابتدا به بررسی آیات و بعد روایات پرداخته می‌شود و سپس به ادله دیگر خواهیم پرداخت.

## آیات

تنها آیاتی که در حرمت استمناء اشاره شده است، آیات ۵-۷ سوره مؤمنون است: «وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرَوْنَ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ.» در مورد این آیات و حرمت استمناء گفته شده که این آیات بر وجوب حفظ فرج دلالت دارد و استمناء از مصادیق تعدی و تجاوز از استثنائات این آیات، یعنی «الا علی أزواجهم أو ما ملکت ایمانهم... فاولئک هم العادون» است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۲۸). بنابراین استدلال مذکور، آیات سابق دلالت بر حرمت استمناء دارد.

## ایرادات

در مورد دلالت این آیات بر استمناء اشکالاتی وارد است:

### ۱. ایراد اول: اخصیت از مدعا

این آیات اخص از مدعا هستند؛ چرا که تفکرات شهوانی یا خواندن داستان‌های شهوانی که به انزال منجر شود، منافاتی با حفظ فرج ندارد، چرا که این شخص از منظر عرف کاری با فرجش ندارد، بلکه صرفاً یک عمل فکری و مغزی است و اگر گفته شود «این شخص با چنین افکار و چنین مطالعاتی عملی انجام می‌دهد که موجب تأثیرگذاری در آن عضو تناسلی است، پس این گونه نیست که افکار شهوانی و مطالعات این چنینی غیرمرتبط و غیرمستند به عضو تناسلی باشد»، عرفی نیست (شهیدی، ۹۷/۱/۸ و ۹۶/۱۲/۲۳)؛ یعنی اگر گفته شود که اگر شخص با تفکر شهوانی جنب شود، در واقع تعدی به فرجش کرده و از آن محافظت نکرده، از منظر عرف قابل قبول نیست؛ بنابراین تفکرات شهوانی‌ای که منجر به انزال می‌شود، از مصادیق حرمت آیات فوق نیست.

جواب به ایراد:

استمنا بالید خصوصیتی ندارد، بلکه منظور از استمنا طلب خروج منی بغیر از جماع است که راحت‌ترین آنها استمنا با دست است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۳۱)؛ و شهید ثانی و دیگران نیز به عدم موضوعیت اخراج منی با دست اشاره می‌کند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۴۸؛ فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۷)؛ چرا که در کتب لغت آمده «استمنی: إذا استدعی خروج المني» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۲۹۳) یا «استمنی الرجل: استدعی منه بامر غیر الجماع حتی دفع» (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۰۲). بنابراین اطلاق کلام لغویان حاکی است که استمنا طلب منی است به هر صورتی که باشد (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۳۱). آیا مثلاً خوف از متنجس‌گشتن دست موجب حرمت استمنا بالید و عدم حرمت آن در غیر این فرض گشته است؟! عرف از حرمت استمنا بالید چنین می‌فهمد که استمنا مطلقاً حرام است، چه با دست باشد و چه با فکر شهوانی شدید و مطالعه کتب و داستان‌های مبتذل شهوانی که چنان فکر شخص را اسیر هیجان‌ات می‌کند که چه‌بسا انزال به آن سریع‌تر از انزال در استمنا بالید محقق شود؛ لذا این که بعضی در مقام تفصیل بین استمنا بالید و استمنا بالتفکیر و نحو ذلک بر آمده‌اند، غیر عرفی و مردود است. نتیجه این که استمنا بغیر از ید نیز به الغای خصوصیت مشمول آیه قرار می‌گیرد (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸).

### ایراد دوم: حفظ الفرج یعنی حفظ از زنا

حفظ الفرج در آیه شریفه مطابق روایت صحیحی که در تفسیر قمی نقل شده است به معنای حفظ الفرج من الزنا آمده:

حدثني ابي عن محمد بن ابي عمير عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام: كل آية في القرآن في ذكر الفروج فهي من الزنا الا هذه الآية (قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم و يحفظوا فروجهم) فانها من النظر فلا يحل لرجل مؤمن ان ينظر الى فرج اخيه ولا يحل للمرأة ان تنظر الى فرج اختها» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۰۱).

بنابراین آیه مذکور نیز داخل در مستثنی منه بوده و بالطبع مراد از «والذین هم لفروجهم حافظون»، حافظون عن الزنا است (استرآبادی، ۱۳۹۴ق، ص ۱۰۲).

## جواب به ایراد

روایت شریفه ظاهر در این است که در مقابل حفظ الفرج عن النظر که مفاد آیه «یغضوا من أبصارهم ویحفظوا فروجهم» است، قسم دیگری از حفظ الفرج وجود دارد با عنوان «حفظ الفرج عن الاستمتاع الجنسیة»، بنابراین زنا از باب بیان مصادیق یا اهم متعلقات مقدر استماعات جنسیه است، نه تقیید آیه (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۹۰) و چگونه می توان قائل به خصوصیت زنا شد، حال آنکه لازمه چنین قولی آن است که گفته شود آیه شریفه شامل وطی حیوان و وطی غلام و ملاعبه بدون دخول با اجنبیه نمی شود! حال آن که قطعاً چنین نیست و شمول حفظ الفرج نسبت به این اعمال مذکوره واضح و مسلم است؛ و لاقبل این است که آیه شریفه ظهوری در خصوصیت داشتن زنا ندارد (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸).

برخی گفته اند این تفسیر موجود، تفسیر قمی اصیل نیست، بلکه تفسیر قمی نما است، و به قول آقا بزرگ تهرانی کل این کتاب تفسیر قمی نیست، بلکه بخشی از آن همان تفسیر قمی و باقی آن از غیر این کتاب است و این احتمال وجود دارد که این حدیث ولو از علی بن ابراهیم نقل شده است، عن ابیه عن محمد بن ابی عمیر عن ابی بصیر، لکن در کتاب تفسیر قمی نبوده و در کتاب گمنامی بوده و گردآورنده تفسیر موجود هر آنچه به نام علی بن ابراهیم قمی در کتاب های ضعیف دیگر وجود داشته است را در کتاب گردآوری کرده است.

بنابراین چون اعتبار کتاب مخدوش می شود، هر امری محتمل است و نمی توان اعتماد به روایات این کتاب مخدوش کرد (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸) و اگر هم از این اشکال بگذریم، روایت احمد بن محمد بن عیسی در نوادر برای حرمت استمنا به این آیه استناد می کند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۶۴).

## ایراد به جواب ایراد

با فرض صحت روایت و منع آن یعنی تفسیر قمی، روایت ظهور دارد که تمام آیات فروج به غیر از آیه غض، مربوط به زنا است و این گفتار:

«لازمه چنین قولی آن است که بگوییم آیه شریفه شامل وطی حیوان و وطی غلام و ملاعبه بدون دخول با اجنبیه نمی شود! حال آن که قطعاً چنین نیست و

شمول حفظ الفرج نسبت به این اعمال مذکوره واضح و مسلّم است» (شهیدی،

۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸).

صحیح نیست؛ چرا که شمول آیه نسبت به لواط و وطی حیوان اول الکلام است و اینکه این آیه حتماً شامل این فروضات می‌شود یا خیر، محل نزاع است، بلکه می‌توان گفت حرمت مصادیق دیگر توسط آیات و روایات دیگر ثابت می‌شود و در مورد روایت موجود در نوادر که برای حرمت استمنا به این آیه استناد شده، گفته می‌شود این روایت ضعیف است که در ادامه توضیح داده خواهد شد. ولی در نهایت می‌توان گفت که اگر روایت وارده در تفسیر قمی به علت خدشه در کتاب و مؤلف آن مورد اشکال باشد، حرمت استمنا از آیات ۵-۷ مؤننون استنباط می‌شود.

#### ایراد سوم: حفظ از غیر

برخی بر این عقیده‌اند که منظور از حفظ فروج حفظ از اغیار است؛ مثلاً علامه طباطبایی حفظ فرج را به معنای اجتناب از مواقعه‌های نامشروع مانند زنا و لواط و جمع با حیوان می‌داند و واقعه با غیر از این دو گروه از زنان (همسران و کنیزان) را تعدی از فرمان خدا معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۰) و برخی دیگر نیز همین نظر را دارند (حقی برسوی، بی تا، ج ۶، ص ۶۸) و دیگری گفته که کسانی که فرجشان را از آنچه که وطی آن حرام است باز می‌دارند (صاوی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۴)؛ بنابراین از این تفاسیر برمی‌آید که آنها حفظ را به معنای محافظت از مقاربه نسبت به اغیار دانسته‌اند، ولی به نظر می‌رسد در این آیه و آیه «واحفظوا فروجهم» منظور از حفظ فرج، حفظ آن از غیر، اعم از مقاربه و نظر و حتی غیر این دو باشد (روحانی، بی تا، صص ۱۸-۱۹)، بنابراین از جناب خویی نقل شده است که ظاهر حفظ، حفظ در مقابل دیگران و اغیار است و نه حفظ از خود شخص. لذا قول قائل خطاب به همسرش «احفظی ولدی» به معنای این است که فرزندم را از شرّ اشرار و اغیار حفظ کن، نه اینکه معنای این خطاب این باشد که فرزندم را از من حفظ کرده و مراقبش باش تا من به او آسیب نرسانم.

بنابراین معنای حفظ الفرج در آیه شریفه نیز این است که در مقابل آسیبی که توسط



دیگران به فرج انسان زده می‌شود، انسان باید خودش را حفظ کند؛ مثل اینکه وقتی زن نامحرمی می‌آید انسان فرجش را حفظ کند که به توسط ارتباط با او آسیب نبیند. لکن در محلّ بحث که فقط مکلف است و خودش و لاغیر، و استمنا می‌کند، آیه ناظر به چنین شخصی نیست، چراکه غیری در بین نیست تا فرجش را از وی حفظ کند (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸).

### جواب ایراد

این مطلب که منظور از حفظ فروج، حفظ از اغیار است، درست نیست. چه خصوصیتی برای اختصاص حفظ از اغیار - و نه خود شخص - وجود دارد؟! و چه فرقی بین تعبیر «احفظ فرجک» با تعبیر «احفظ لسانک» وجود دارد؟! آیا تعبیر «احفظ لسانک» فقط اختصاص به حفظ لسان از آسیب رسیدن به آن توسط دیگران دارد؟! حال آن که در روایت آمده «اعدی عدوک نفسک التی بین جنییک» (احسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۱۸)؛ از این رو حفظ اللسان شامل پرهیز از آسیبی نیز می‌شود که خود انسان به واسطه معاصی موبقه کبیره‌ای نظیر غیبت و تهمت می‌زند؛ بنابراین «احفظ فرجک» نیز به معنای حفظ فرج است از اغرائات شیطانی و اغرائات نفس اماره (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸). از این رو برخی گفته‌اند که منظور از حفظ، فقط حفظ از غیر نیست، بلکه آنچه طبق آیه واجب است، نفس تحفظ و منع از تمایلات و شهوات نفسیه است، حتی اگر صدق بر کشف نسبت به دیگری نکند (بزدی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۲). بنابراین ممکن است گفته شود استثنا در این آیه مُفَرَّغ است، لذا مستثنی منه که مفعول است ذکر نشده، و در واقع متعلق حفظ که مفعول است محذوف است، و در علم معانی ثابت شده که یکی از دواعی حذف مفعول که از متعلقات فعل است عمومیت می‌باشد (تفتازانی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۵) و حذف متعلق افادهٔ عمومیت می‌کند؛ از این رو منظور از حفظ، عمومیت حفظ فرج است (روحانی، بی تا، ص ۱۸) و شامل حفظ از خود نیز می‌شود که شامل استمنا نیز خواهد شد.

### ایراد چهارم: حفظ از امور غیر مناسب

حفظ الفرج به معنای عقیف بودن و پاکدامنی از امور غیر مناسب است و استثنای زوجه

و کنیز از حفظ الفرج استثنای منقطع است، نظیر «لا یسمعون فیها لغوا الا سلاما» (مریم، ۶۲)؛ و اصلاً حفظ فرج به معنای حفظ الفرج از آن چیزی است که سزاوار نیست و شامل حفظ از زوجه نمی‌شود. بنابراین در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که آیا استمنا از مصادیق ما لایلیق است یا خیر. لذا ممکن است منشأ اینکه ما گمان می‌کنیم این عمل از مصادیق «ما لایلیق» است، فتاوی کثیره فقها به حرمت است و الا در عرف عامی که از دین خبر ندارند، این عمل، عمل مستنکر و قبیحی که منافات با شأن انسانی داشته باشد نیست؛ و از آنجا که در مقام استدلال به آیه شریفه بر حرمت استمنا هستیم، نباید حرمت استمنا مسلم گرفته شود، و بالطبع وقتی حرمت استمنا مسلم نبوده و در بین عرف نیز زشتی ندارد، که واقعاً نیز چنین است، مشمول آیه شریفه - که دالّ بر لزوم حفظ فرج از امور غیر لائقه است - نمی‌شود (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸). از این رو برای شناخت آن چیزی که سزاوار نیست، باید به ادله دیگر رجوع کرد؛ همان‌طور که برای شناخت لغو در آیه «لا یسمعون فیها لغوا الا سلاما» (مریم، ۶۲)، باید به ادله دیگر مثل روایات رجوع کرد.

#### جواب به ایراد:

ولی عرف از ظاهر آیه استثنای متصل می‌فهمد، یعنی عبارت «احفظ فرجک الا من زوجتک» ظاهر در معنای «لا تستمتع الا من زوجتک» می‌شود (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸) و استثنای منقطع برخلاف اصل است. البته اگر استثنای منقطع ثابت شود، دلیل خوبی خواهد بود که اثبات شود این آیه نظر به عمومیت دادن حرمت امور جنسی از جمله استمنا ندارد.

#### ایراد به جواب ایراد:

اگر استثنای منقطع در نظر گرفته شود، مصادیقی مانند متعه و تحلیل که به آن تملیک منفعت می‌گویند (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۷۸)، علی فرض اینکه عقد و ملک یمین نباشد، داخل در جواز می‌شوند؛ چرا که معنای آیه حفظ فرج از امور غیر مجاز

شرعی و روی آوردن به امور جنسی مشروع از قبیل عقد ازدواج و استفاده از کنیز می‌شود و در واقع حصری وجود نخواهد داشت؛ همان‌طور که در آیه «لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا» (مریم، ۶۲) که استثنای منقطع است، منظور فقط تکلم به سلام نیست، بلکه منظور سخنان سالم و خالی از جهل و حتی کارهای شایسته است که سلام یکی از مصادیق آن است؛ به این قرینه که در آیه ۷۳ زمر (وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ)، علاوه بر سلام می‌گویند پاک و پاکیزه باشید و بفرمایید به بهشت. یا در آیه ۳۴ سوره ق (ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ) می‌گویند با سلام وارد شوید که امروز روز خلود است. از این رو برخی فرموده‌اند سلام به معنای وسیع کلمه، دلالت بر سلامت روح و فکر و زبان و رفتار و کردار بهشتیان دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۰۶) و در واقع سلام یکی از مصادیق امور خیری است که در آنجا جاری است.

قابل ذکر است که اهل سنت متعه را به علت اینکه از انواع عقد و ملک یمین نمی‌دانند حرام قلمداد کرده‌اند (جمعی از نویسندگان، بی‌تا، ج ۴۱، ص ۳۳۵؛ جزیری و دیگران، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۲۵)، و در مورد تحلیل هم همین نظر را دارند (علامه حلی، ۱۳۸۸، ص ۶۴۳؛ علامه حلی، ۱۴۰۱ق، ص ۳۰؛ محقق اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۳۶۹). فقهای امامیه متعه را از انواع عقد می‌دانند، اما در مورد تحلیل چنین اتفاق نظری وجود ندارد و برخی آن را عقد در نظر گرفته‌اند (سید مرتضی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۸۲) و مشهور مانند شیخ طوسی و شیخ مفید و بسیاری از بزرگان، آن را از مصادیق ملک یمین همراه با باقی ماندن اصل گرفته‌اند (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۲۷) و برخی آن را نه عقد گرفته‌اند و نه ملک یمین، و برای حلیت آن قائل به تخصیص آیه با دلایل قطعی (یعنی روایات معتبر) شده‌اند (حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱۴، ص ۳۴۲) و برخی علی‌فرض خروج آن از عقد و ملک یمین قائل به تخصیص آیه با دلایل دیگر شده‌اند (حائری، ۱۴۱۸ق، ج ۱۱، ص ۳۴۰) و حتی شیخ در مبسوط نقل کرده که گروهی از امامیه قائل به منع تحلیل شده‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۲۴۶) و یکی از دلایل آنها می‌تواند عدم شمول در مصادیق عقد و ملکیت باشد. بنابراین تمام این اختلاف‌نظرها به دلیل آن است که استثنای متصل در نظر گرفته شده، و مصادیق جواز استمتاع جنسی در دو مورد یعنی عقد و ملک یمین، محصور شده است. از این رو اگر

استثنا منقطع باشد متعه، اگر هم بنا بر نظر عامه عقد و ملک یمین نباشد (جمعی از نویسندگان، بی تا، ج ۴۱، ص ۳۳۵؛ جزیری و دیگران، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۲۵) و تحلیل، اگر هم بنا بر نظر عامه (علامه حلی، ۱۳۸۸، ص ۶۴۳) و برخی از امامیه (حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱۴، ص ۳۴۲)، از مصادیق عقد یا ملک یمین نباشند، بدون آنکه آیه تخصیص بخورد (چراکه تخصیص برخلاف اصل است)، با توجه به ادله دیگر (یعنی روایات) از مصادیق جواز استمتاعات جنسی حلال خواهند بود و با اثبات استثنای منقطع بودن آیه، در واقع امور جنسی حلال منحصر در این دو مورد نکاح زوجه و ملک یمین نخواهد بود و از این رو آیه دلالتی بر حرمت استمنا نخواهد داشت؛ ولی در نهایت باید اقرار کرد که تمام دلایل بالا مبنی بر استثنای منقطع در آیه، استحساناتی است خلاف اصل (اصل بر استثنای متصل است)؛ از این رو استثنا در آیه متصل است و فقهایی که متعه و تحلیل را عقد نمی دانند، باید از دلایل خارجی برای حلیت آنها استفاده کنند. بنابراین آیه مذکور دلالت بر حرمت استمنا دارد.

#### ایراد پنجم: آیه فقط شامل مردان است

علی فرض دلالت آیه بر حرمت استمنا، این آیه شامل مردان است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۰؛ زحیلی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، صص ۱۶۷۸-۱۶۷۹؛ حسینی جرجانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۸۴) نه زن‌ها (روحانی، بی تا، صص ۱۸-۱۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۵۸؛ ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۱۰؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۹۲؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۲۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۴۴؛ شیخ طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۳۴۸؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۰۸)، و نمی توان این حکمی که شامل مردان است را طبق قاعده اشتراک به زن‌ها هم تعمیم داد، چراکه بهره گیری زن از غلامش به هیچ وجه جایز نخواهد بود، و در واقع این استثنا خاص مردان است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۵۸؛ شیخ طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۳۴۸؛ ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۱۰؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۹۲؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۲۸) و حفظ فرج نساء از آیات دیگر مثل آیات احسان و ادله دیگر به دست می آید (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۱۰).

با توجه به بررسی ای که از آیات شد، خصوصاً ردّ اشکال دوم که حفظ الفرج مذکور در آیه شریفه ۵ سوره مؤمنون را (با توجه به روایت صحیحی که در تفسیر قمی

نقل شده است) به معنای حفظ الفرج من الزنا گرفته بود، بر این اساس که کتاب تفسیر قمی و مؤلف آن مخدوش است (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸) و همچنین اشکال سوم که منظور از حفظ را حفظ از غیر بیان می کرد و فقهای مثل خویی و روحانی به آن قائل شده بودند، و اشکال چهارم که حفظ در آیه را حفظ از امور غیرمناسب در نظر می گرفت و پاسخ گویی به آنها، می توان گفت که آیات ۵-۷ سوره مؤمنون دلالت بر حرمت استمنا دارد.

بنابراین نظر محقق اردبیلی که می فرماید: دلالت این آیات بر حرمت استمنا غیر صریح و بلکه غیر ظاهر است (محقق اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص ۳۶۰) صحیح نیست.

## روایات

روایات در این مورد دو دسته اند؛ برخی حاکی از حلیت هستند و برخی حاکی از حرمت این عمل.

## روایات دال بر جواز

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّلْكِ قَالَ تَاكِيحُ نَفْسِهِ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۴۰). منظور از «دلک» بازی با آلت تناسلی، و مقصود از «ناکح نفسه» استمنا است.

اولاً سند این روایت ضعیف است (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۵، ص ۵۵۳)؛ چرا که ابی یحیی الواسطی از روات آن توثیق ندارد و حدیث مجهول است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۳۶). ثانیاً «لا شیء علیه» به خاطر وجود اجماع بر حرمت (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۸، ص ۱۵۳) و به قرینه آیه شریفه و روایات محرّمه استمنا (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸) بر نفی حدّ شرعی حمل می شود (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۸، ص ۱۵۳؛ شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸)؛ به این بیان که نکاح اجنبیه موجب حدّ است، به خلاف نکاح نفسه (استمنا) که حدّ نداشته و موجب تعزیر است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۳۶؛ شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸)، یا گفته می شود که این روایت برای تقیه است؛ به خاطر موافقت با جماعتی از عامه، یا دست زدن به آلت تناسلی

به قصد استبرا منظور است، نه استمنا (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۳۵۳). برخی با توجه به این اخبار گفته‌اند اگر روایت «اثم عظیم و ذنب عظیم» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۳۶۴) و اجماع نبود، برای جمع اخبار حکم به کراهت استمنا داده می‌شد (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۸، ص ۱۵۳).

۲. قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ رَجُلٍ يَعْبُثُ بِيَدَيْهِ حَتَّى يُنْزَلَ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ وَلَمْ يَبْلُغْ بِهِ ذَلِكَ شَيْئاً (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۶۴)؛ یعنی شخص استمناکننده با این عمل به مقصودش نخواهد رسید، ولی با این حال اشکالی ندارد.

گفته شده در این روایت امکان تقیه وجود دارد (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۳۶۴)، یا دلالت بر نفی حد دارد، یا در مورد جواب سؤالی است که زن شخص با دستانش با آلت شوهرش بازی می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۶۴۸؛ تبریزی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۵۶؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۳۶)، یا به خاطر اعراض اصحاب از این حدیث، حجت نخواهد بود (روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۵، ص ۵۵۳). در ضمن از ثعلبه و حسین از روایت آن غیر از این روایت، روایت دیگری از امام باقر ع وجود ندارد، لذا این امکان وجود دارد که واسطه‌ای در این روایت افتاده باشد (فندهاری، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۵۹).

۳- جَابِرُ الْجُعْفِيِّ عَنْ زَيْنِ الْعَابِدِينَ ع قَالَ أَقْبَلَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُحْتَبِرَ الْحُسَيْنَ ع لِمَا ذَكَرَ لَهُ مِنْ دَلَائِلِهِ فَلَمَّا صَارَ بِقُرْبِ الْمَدِينَةِ حَضَخَصَّ وَ دَخَلَ الْمَدِينَةَ فَدَخَلَ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ هُوَ جُنُبٌ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنُ ع أَمَا تَسْتَحْيِي يَا أَعْرَابِيٌّ أَنْ تَدْخُلَ إِلَيَّ إِمَامِكَ وَأَنْتَ جُنُبٌ وَقَالَ أَنْتُمْ مَعَاشِرَ الْعَرَبِ إِذَا حَلَوْتُمْ حَضَخَصَّكُمْ (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۴۶).

علی‌رغم اینکه در این روایت کلمه «حَضَخَصَّكُمْ» که در لغت به معنای جنباندن است (آذرنوش، ۱۳۸۷، ص ۱۶۸)، در معنای استمنا به کار رفته، و محتوای روایت نهی از این عمل است، فقها این روایت را در ذیل مبحث حرمت استمنا نیاورده‌اند و لکن آن را در مبحث وجوب غسل یا عدم آن در حال جنب در محضر معصوم ع بحث کرده‌اند (بروجردی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۶۶؛ خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۳۲۱) و برخی این روایت را ضعیف شمرده‌اند؛ به خاطر ارسال آن (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۳۲۲). برخی نیز اشاره به ضعف روایت نکرده‌اند و

به تحلیل و دلالت آن پرداخته‌اند (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۶۳). در بررسی این روایت سؤالاتی وجود دارد؛ از جمله اینکه چطور می‌شود امری که در عرب به صورت گسترده شایع بوده، (چرا که امام علیه السلام در روایت جمعیت عرب را مخاطب قرار داده است، اشاره به «وَقَالَ أَنْتُمْ مَعَاشِرَ الْعَرَبِ إِذَا خَلَوْتُمْ خَصَّخَضْتُمْ») و حکم آن حرام بوده نباید در مورد حرمت آن روایات کثیره‌ای باشد؛ کما اینکه ثابت خواهد شد روایات دال بر حرمت محدود و همه به غیر از موثقه عمار ضعیف هستند (چنان که خواهد آمد) و از طرفی در مقابل، روایاتی دال بر جواز استمنا، ولو ضعیف، وجود دارد. ثانیاً چرا امام علیه السلام با اطلاع از عمل فرد و اعلام آگاهی خود از استمنای شخص، به این عمل شخص عرب ایراد نگرفت، بلکه به جنب بودن آن فرد نزد معصوم علیه السلام ایراد گرفتند. در جواب به این اشکالات می‌توان گفت اولاً این روایت مرسل و ضعیف است (خوبی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۳۲۲)، و از این رو هیچ کدام از اشکالات فوق، از جمله شیوع این عمل قابل اثبات نیست، و ثانیاً همان‌طور که مشخص است، روایات دال بر جواز همگی ضعیف هستند، و از سوی دیگر، در فقه بسیاری از احکام وجود دارد که با اسناد اندک اثبات شده، و اصلاً می‌توان گفت اثبات حجیت اجماعات غیرمدرکی که فقط برخی از معاصران آن را صحیح می‌دانند، دلالت بر این دارد که اجماعاتی وجود دارد که بدون هیچ سندی از آیه و روایت تلقی به قبول شده است و از طرفی ثابت شد که آیات ۵-۷ سوره مؤمنون دلالت بر حرمت دارد و از این جهت نیازی به روایات متعدد برای اثبات حرمت نیست. روایات دال بر حرمت: گروه دوم از روایات، حرمت استمنا را می‌رساند که به چند نمونه پرداخته می‌شود:

۱. عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: فِي الرَّجُلِ يَنْكِحُ بَهِيمَةً أَوْ يَدْلُكُ فَقَالَ كُلُّ مَا أَنْزَلَ بِهِ الرَّجُلُ مَاءَهُ فِي هَذَا وَشَبِهُهُ فَهُوَ زَنِي (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۴۱).

سند این روایت مشکلی ندارد و موثق است (قندهاری، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۵۹). «دلک» در لغت به معنای مالیدن و دست کشیدن است (آذرنوش، ۱۳۸۷، ص ۲۰۲)، ولی این امکان وجود دارد که با قرینه «بهیمه» منظور از «یدلک» بازی با آلت حیوان باشد، از این رو روایت از اطلاق بازی کردن با آلت خارج می‌شود، ولی بعید نیست مفاد «أو يدلک» مطلق «دلک»

باشد؛ مخصوصاً که در ذهن انسان از تعبیر «ینکح بهیمة او یدلک»، دلک البهیمة معهود نیست. مضافاً اینکه سلّمنا مراد از «یدلک» دلک البهیمة باشد، ولی بعید نیست گفته شود تعبیر حضرت از «شبهه» در عبارت «کل ما انزل الرجل مائه من هذا وشبهه فهو زنی»، همان استمنا بالید است و فرد دیگری غیر از استمنا بالید که شبه دلک البهیمة باشد به ذهن نمی آید و پرواضح است که مراد از شبه «دلک البهیمة» مواردی چون تفخیز با یک انسان دیگر نیست، چراکه این فرد یک حرام اشد است که موجب حدّ است، لذا نهایتاً به نظر می رسد انعقاد اطلاق «یدلک» و شمول آن نسبت به استمنا بالید بعید نیست؛ مخصوصاً با قرینه «وشبهه» (شهدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸).

#### اشکال:

در اشکال به این نظریه می توان گفت که اتفاقاً در عبارت «ینکح بهیمة او یدلک» دلک البهیمة معهود (که عبارت است از ور-رفتن با آلت حیوان، نه مطلق ور-رفتن با آلت) است و منظور از «شبهه» هم می تواند ور-رفتن با نقاط دیگر حیوان برای استمتاع از او، یا تفخیز حیوان باشد. اطلاق گیری از این کلمه مشکل دیگری دارد و آن این است که حرمت بازی با آلت تناسلی توسط زن و اخراج منی توسط زن را هم شامل خواهد شد، که از مصادیق استمتاع از زوجه محسوب می شود که حلال است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۳۰). البته حلیت این عمل بنابر نظر کسانی است که عزل را جایز می دانند (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۳۲). بنابراین، نظر جناب شهیدی که قائل هستند این روایت تام الدلالة در حرمت استمنا است (شهدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸) قابل قبول نیست و حکم حرمت را باید از مدارک دیگر استنباط کرد.

۲. أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتَى بِرَجُلٍ عَيْتٍ بِدَكَرِهِ حَتَّى أُنْزِلَ فَصَرَبَ يَدَهُ حَتَّى أَحْمَرَّتْ قَالَ وَلَا أَعْلَمُهُ إِلَّا قَالَ وَرَوَّجَهُ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۲۶).

در این حدیث امام عَلَيْهِ السَّلَامُ شخصی را که استمنا می کند تنبیه می کند، ولی سند این حدیث به خاطر ابی جمیل ضعیف است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۳۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۹۰). البته این امکان هم وجود دارد که شخص این عمل را در ملأعام انجام داده



است و تنبیه امام علیه السلام به خاطر قبح اجتماعی عمل بوده، نه صرف حرمت عمل استمنا؛ چراکه همین که آن شخص را آورده‌اند، می‌تواند حاکی از این باشد که او را در حال این کار مشاهده کرده‌اند و خودش با پای خودش نیامده است.

۳. أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتَى بِرَجُلٍ عَبَثٌ بِذَكَرِهِ فَضَرَبَ يَدَهُ حَتَّى أَحْمَرَتْ ثُمَّ رَوَّجَهُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۲۶).

تعزیر شخص مستمنی توسط امام حاکی از حرمت عمل است، ولی این روایت ضعیف است (محقق اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص ۳۶۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۴۹)، به خاطر وجود محمد بن سنان، و از طرفی این روایت حاکی از طلب منی نیست، بلکه مطلق بازی با آلت را شامل می‌شود (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۳۴)، که مطلق بازی با آلت بدون خروج منی حرام نیست؛ چراکه در مورد استمنا، اخراج منی شرط است: «استمنی: إذا استدعی خروج المنی» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۲۹۳)، یا: «استمنی الرجل: استدعی منیه بأمر غیر الجماع حتی دفع» (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۰۲)؛ لذا روایت عام‌تر از مدعای حرمت استمنا است.

۴. أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْخَضْحَضَةِ فَقَالَ هِيَ مِنَ الْفَوَاحِشِ وَنِكَاحِ الْأُمَّةِ خَيْرٌ مِنْهُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۴۰)؛ خضخضه یعنی استمنا با دست. پس استمنا از فواحش بوده و قرآن نیز امر به اجتناب از فواحش کرده است: «لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن». بنابراین ثابت می‌شود که استمنا فعلی است حرام.

و اما مفاد فقره «نکاح الأمة خیر منه» این است که فرضاً شرائط ازدواج با زنی آزاد فراهم نیست، چرا به سراغ استمنا می‌روید؟ با إماء و کنیزان ازدواج کنید. پرواضح است که فعل حلال بهتر از ارتکاب فعل حرام است؛ نه اینکه مراد این باشد که استمنا نظیر نکاح امه حلال است، بلکه نکاح امه بهتر از استمنا است (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸). در اشکال به این روایت می‌توان گفت که این روایت ولو داللتاً تام است، لکن ارسال سندی دارد (فاضل لنگرانی، ۱۴۲۲، ص ۷۲۸) و نمی‌توان به آن اتکا کرد (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸).

۵. فِي الْخِصَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ بْنِ الطَّيَالِسِيِّ عَنْ عَبْدِ

الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْنٍ عَنْ أَبِي نَجْرَانَ التَّمِيمِيِّ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُنْظَرُ إِلَيْهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ النَّاتِفُ شَيْبَةٌ وَالنَّاكِحُ نَفْسُهُ وَالْمُنْكَوْحُ فِي ذُبْرِهِ (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۳۱).

سند این روایت به خاطر برخی افراد مجهول است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۳۰). اثبات وثاقت محمد بن خالد طیالسی مشکل است. سعد بن عبدالله چند روایت از ایشان نقل کرده، ولی با این تعداد روایت نمی توان وثوق به اعتبار محمد بن خالد طیالسی پیدا کرد. غیر از محمد بن خالد طیالسی که توثیق ندارد، عبد الرحمن بن عون از راویان این حدیث نیز توثیقی ندارد.

متن آن نیز عجیب است، چراکه «المدخول فی دبره» را قرین «الناتف شیبه» (کسی که موهای سفیدش را می کند) قرار داده است! آیا می توان این دو را در کنار هم و مخاطب ملائکه الهی به دخول در عذاب الیم دانست؟! حال آنکه «نتف» نهایتاً مکروه باشد و قطعاً حرام نیست. فرضاً «الناکح نفسه» را بتوان در کنار «المنکوح فی دبره» دید و به وی ملحق نمود، اما «الناتف شیبه» را نمی توان به این دسته ملحق نمود. لذا متن روایت اضطراب دارد (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸).

۶. أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى فِي تَوَادِرِهِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سُئِلَ الصَّادِقُ عليه السلام عَنِ الْخُضْخَصَةِ فَقَالَ إِنَّكُمْ عَظِيمٌ قَدْ نَهَى اللَّهُ عَنْهُ فِي كِتَابِهِ وَفَاعِلُهُ كَنَاحِحِ نَفْسِهِ وَلَوْ عَلِمْتَ بِمَا يَفْعَلُهُ مَا أَكَلْتَ مَعَهُ فَقَالَ السَّائِلُ فَيِّنْ لِي يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فِيهِ فَقَالَ قَوْلُ اللَّهِ فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ وَهُوَ مِمَّا وَرَاءَ ذَلِكَ فَقَالَ الرَّجُلُ أَيُّمَّا أَكْبَرُ الرَّثْنَا أَوْ هِيَ - فَقَالَ هُوَ ذَنْبٌ عَظِيمٌ - (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۳۶۴).

امام صادق عليه السلام فرمود: گناه بزرگی است که خدای متعال در کتاب خود از آن نهی فرموده، و کننده این کار مانند کسی است که با خودش ازدواج کند. در نهایت امام عليه السلام با استناد به آیه «فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ» این عمل را از مصادیق «مِمَّا وَرَاءَ ذَلِكَ» خوانده است.

برخی معتقدند سند این حدیث معتبر است، زیرا کتاب نوادر نزد صاحب وسائل بوده

و او مستقیماً از خود کتاب نقل می کند و صاحب نوادر از بزرگان قمیین و از ثقات است و پدر او هم از اعظام و ثقات قمیین است. البته بین پدر احمد بن محمد بن عیسی و امام صادق علیه السلام ممکن است واسطه‌ای باشد، ولی وقتی او بدون تردید می گوید: «سئل الصادق علیه السلام» کانه او از متن روایت مطمئن بوده است؛ از این رو چه بسا بشود سند روایت را معتبر دانست (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰).

ولی اشکالی که وجود دارد این است که ظاهراً این حدیث مرسل است؛ به این دلیل که محمد بن عیسی در طبقه‌ای نیست که بتواند به واسطه پدرش از امام صادق علیه السلام روایت کند، بلکه پدر او از امام رضا علیه السلام و امام جواد علیه السلام روایت می کند (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۲۹) و بنابراین با فرض ثقه بودن صاحب نوادر و پدرش، و لو اینکه ایشان با قاطعیت حدیث را از امام علیه السلام نقل کنند، از آنجا که واسطه‌ای در کار است که ساقط شده، حتی با فرض اینکه صاحب نوادر و پدرش آن واسطه را ثقه بدانند، ممکن است آن واسطه مورد پذیرش دیگران نباشد و از منظر آنها ثقه نباشد. بنابراین حدیث ضعیف است.

در مورد روایات می توان گفت تنها دلیلی که از نظر سندی معتبر بود، همان موثقه عمار است و بقیه روایات ضعیف است (قندهاری، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۵۹)؛ از این رو اگر کسی در موثقه عمار در اطلاق «أو يدلک» مناقشه کرده و ادعا کند این فقره به قرینه فقره قبل یعنی «ینکح بهیمة» ظاهر در «یدلک بهیمة» است و نه مطلق دلک، نمی تواند برای اثبات حرمت استمنا به روایات دیگر تمسک کند؛ چرا که باقی روایات تماماً ضعیف‌السند بوده و در نتیجه حتی یک روایت تام‌الدلالة والسند بر حرمت استمنا وجود نخواهد داشت (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸).

### شهرت فتوایی و اجماع

مسلم این است که در مورد حرمت استمنا شهرت فتوایی بلکه اجماع امامیه وجود دارد (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۸، ص ۱۵۳؛ روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۵، ص ۵۵۳؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۲۸؛ علامه حلی، ۱۳۸۸ق، ص ۵۷۷؛ حائری، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۱۷۸؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۴۶۸؛ مکارم

شیرازی، ۱۳۹۰). البته بنابر نظر مشهور متأخران، به دلیل وجود مدارک دیگر، اجماع کشفی نمی تواند دلیل مستقل باشد. بنابر نظر این عده، اجماع کشفی هنگامی قابل استفاده است که در مسئله به جز اجماع دلیل دیگری وجود نداشته باشد. در این صورت اجماع کاشف از قول معصوم می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰). البته از این نکته نباید گذشت که ولو اجماع مدرکی باشد که در این صورت فقها وظیفه دارند خود مستقلاً به ادله رجوع کنند و نظر فقهی خود را استنباط کنند، ولی نمی توان از فهم فقها خصوصاً فقهای سلف که نزدیک به عصر معصوم علیه السلام هستند، نسبت به مدارک که منجر به حکم اجماعی شده است به راحتی عبور کرد و شاید از همین رو باشد که اکثر فقها، غیر از برخی از متأخران در مقابل اجماع فتوی نمی داده اند. بنابراین برخی از فقها حتی با وجود اینکه اجماع مدرکی است و حجیت ندارد، آن را مؤیدی قوی برای مستندات ضعیف آن محسوب می کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰). برخی دیگر از فقهای معاصر پا فراتر گذاشته و قائل اند که اگر بتوان با مناقشه در مدرک احتمالی اجماع، آن را مردود شمرد، در اجماعات بدون مدرک نیز همین اشکال وجود دارد؛ زیرا فقهایی که به حکم مجمع قائل شده اند، قطعاً به پشتوانه دلیل و مدرکی بوده است که آن دلیل و مدرک به دست ما نرسیده و چه بسا اگر به دست معاصران می رسید، در حجیت آن مناقشه می شد؛ چرا که محتمل است منشأ آنکه برخی از ادله به دست ما نرسیده، بی ارزشی و بی اعتباری آنها بوده، به طوری که اهمی برای حفظ آنها صورت نگرفته است و از این رو به دست معاصران نرسیده است. پس این امکان وجود دارد که ادله ای که «خفی عنا» بوده، نه تنها از ادله موجود معتبرتر نیست، بلکه ضعیف تر است. ولی حق آن است که مناقشه بالا را درباره هیچ یک از دو نوع اجماع مذکور نمی توان درست دانست و اعتبار مدرک و مستند یک حکم مجمع، دخالتی در حجیت آن حکم ندارد (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۱۴۰۰)؛ بلکه آنچه اهمیت دارد، اتصال فتوا به زمان معصوم علیه السلام است. بنابراین، اگر از سؤالات راویان و آرا و انظار اصحاب امامان علیهم السلام مشخص شود که آنان به استناد آیه یا روایتی فتوایی صادر کرده اند، هر چند از منظر معاصران در سند یا دلالت آن مناقشه وجود داشته باشد، باید آن اجماع را حجت بدانند، چرا که حسب فرض ردعی از ائمه نسبت به استناد مذکور نرسیده،

بنابراین می‌توان گفت که از تقریر معصوم استفاده می‌شود که اصل آن نظریه و فتوا به نظر امام علیه السلام صحیح بوده است، حتی اگر این یقین وجود داشته باشد که فتوای اصحاب به استناد دلیلی خاص بوده، مناقشه ما در دلالت دلیل آن فتوا، در حجیت آن خللی ایجاد نمی‌کند، تا چه رسد به اینکه احتمال استناد آن فتوا به دلیل مزبور مطرح باشد.

برای توضیح مطلب می‌توان مثالی زد و آن این است که اگر برخی از مقلدان یک مرجع تقلید، در حضور وی مسئله‌ای عملی را مطرح کنند و به رساله عملی او استناد دهند، اگر عبارت رساله دال بر چنین فتوایی هم نباشد، ولی مرجع تقلید آن را رد نکند، این امر بیانگر آن است که اصل فتوا صحیح است، هر چند آنچه از نظر مقلدان مستند فتوا به شمار می‌رود، در واقع صحیح نباشد؛ چرا که بحث درباره مستند فتوا بحثی علمی است که در مقام بیان مسئله و فتوای عملی لزومی ندارد که مرجع وارد آن شود. ولی اگر اصل فتوا نادرست باشد، بایستی آن را رد نماید و عدم رد او در این زمینه دلیل بر صحت اصل فتوا است. بنابراین آنچه برای حجیت اجماع مهم است، احراز اتصال فتوا و حکم مجمع علیه به زمان معصوم علیه السلام است و از اتفاق و عدم نقل خلاف از سوی فقها و منابع متقدم فقهی نتیجه گرفته می‌شود که در زمان معصوم علیه السلام، فتوای فقهای امامیه این چنین بوده است؛ از این رو با تقریر معصوم حجیت اجماع اثبات می‌شود و اگر چنین اتصالی احراز نشود، اجماع مزبور (چه مدرکی باشد و چه نباشد) فاقد حجیت خواهد بود. بنابراین فهم فقها از مستندات اجماع در حجیت آن، نفیاً و اثباتاً تأثیری نخواهد داشت و رابطه مصادیق دو مسئله با یکدیگر عموم و خصوص من وجه است (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، صص ۱۴۰۱-۱۴۰۲). در نهایت نتیجه گرفته می‌شود که اجماع فقها مبنی بر حرمت استمنا، دلیل لبی مهمی است که به راحتی نمی‌توان از آن گذر کرد.

### حکم استمنا در مذاهب اربعه

در عامه به استمنا، الخضحضة و جلد عمیره نیز گفته می‌شود (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۳۹). در مورد حکم آن، یعنی جواز و عدم جواز استمنا اختلاف وجود دارد و قائلان

به حرمت به آیه ۷ سوره مؤمنون اشاره می‌کنند: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ \* إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ \* فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»؛ کما اینکه استدلال به این آیه در امامیه بررسی شد.

مالکیه برای حرمت استمنا به حدیث رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به نقل از ابن مسعود استناد می‌کنند: «یا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء» (بیهقی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۷۷). در تحلیل آن می‌گویند اگر استمنا حلال بود از آنجا که عملی آسان‌تر از روزه گرفتن است، رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به آن اشاره می‌کرد و بنابراین عدم ذکر آن دلالت بر تحریم آن دارد (جزیری و دیگران، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۲۴). ولی برخی از حنابله و حنفیه استمنا را جایز می‌شمارند (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۱۱۰). البته برخی از عامه آن را ضعیف و غیرقابل پیروی قلمداد می‌کنند (جزیری و دیگران، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۲۴). برخی از احناف استمنا را برای برانگیختن شهوت حرام می‌دانند ولی در حالی که شهوت او برانگیخته شده و راهی برای دفع شهوت از قبیل زن و کنیز ندارد، استمنا مانعی ندارد و حتی اگر خوف افتادن در زنا بدون انجام آن وجود داشته باشد، انجام آن واجب خواهد بود و حنابله هم در صورتی که خوف افتادن در زنا و همچنین خوف بر بدن و صحت انسان داشته باشد، و از طرفی قادر بر ازدواج نباشد، انجام آن را جایز می‌دانند (عوده، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰۲). ابن حزم قائل به کراهت استمنا است؛ چرا که بالجماع لمس آلت تناسلی اشکالی ندارد، الا اینکه در استمنا قصد خروج منی نیز وجود دارد و از آنجا که طبق آیه شریفه «وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ» (انعام، ۱۱۹) این عمل در تفصیل محرمات نیامده، از این رو با توجه به آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره، ۲۹) حلال است. ابن حزم در دلیل کراهت استمنا می‌گوید این عمل از مکارم اخلاق و فضائل نیست. او می‌گوید در مورد استمنا دو نظریه وجود دارد؛ عده‌ای مثل ابن عمر و عطاء قائل به کراهت شده‌اند و عده‌ای مانند ابن عباس و حسن و عمرو بن دینار و زیاد ابی العلاء و مجاهد و برخی از کبار تابعان قائل به اباحه آن شده‌اند؛ به طوری که حسن می‌گوید مردم آن را در هنگام جنگ انجام می‌دادند (عوده، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰۳؛ ابن حزم، بی‌تا، ج ۱۱، صص ۳۹۲-۳۹۳). ابن عباس می‌گوید:

«نکاح الامة خير منه وهو خير من الزنا»، و این حدیث مرسل و موقوف است (بیهقی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۹۹)، و از عمر بن دینار روایت شده است که در هنگام اضطراب و خوف نابودی جواز قائل شده است و احمد هم همین قول را قبول دارد، ولی فقهای شافعی به دلیل آیه ۷ سوره مومنون و تحذیر اطبا مبنی بر اینکه استمنا باعث از بین رفتن رغبت به جنس مخالف می شود و همچنین مضرات دیگر قائل به حرمت آن هستند (نووی، بی تا، ج ۱۶، ص ۴۲۱).

### نتیجه نهایی

۱. همان طور که بیان شد، با توجه به روایت صحیح‌السند موجود در تفسیر قمی، آیات قرآن دلالت بر حرمت این عمل ندارند و لکن با خدشه در کتاب و مؤلف تفسیر قمی و همچنین پاسخ به اشکال سوم (حفظ به معنای حفظ از غیر است) و اشکال چهارم (حفظ به معنای حفظ از امور غیر مناسب است)، آیات ۵-۷ سوره مؤمنون حاکی از حرمت استمنا هستند و از طرفی در مورد روایات هم می توان گفت تنها دلیلی که از نظر سندی معتبر بود همان موثقه عمار است و بقیه روایات ضعیف هستند (قندهاری، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۵۹)؛ به طوری که با خدشه در دلالت موثقه عمار مبنی بر حرمت استمنا، حتی یک روایت تام‌الدلالة والسند بر حرمت استمنا وجود نخواهد داشت (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸) و از طرف دیگر از منظر این تحقیق موثقه عمار نیز انصراف به بازی با آلت تناسلی حیوان دارد؛ بنابراین در مجموع، روایات حاکی از حرمت نیستند.

از جانب دیگر، اجماع بر حرمت استمنا مدرکی بود، و از این رو بنابر نظر اکثر متأخران اجماع نیز از اعتبار می افتد؛ ولی از سوی دیگر بنابر نظر برخی از فقهای معاصر با قبول صحت اجماع مدرکی و اتفاقاً قوت بالای آن در برخی از مصداقیش، عمل بر خلاف اجماع و شهرت فتواییه و خصوصاً فهم سلف از مدارک، مخالف احتیاط است و در نتیجه حرمت استمنا در امامیه ثابت خواهد شد.

۲. اهل سنت در این مسئله دو گروه‌اند؛ اکثریت که شامل مالکیه و شافعیه هستند،

قائل به حرمت‌اند (بیهقی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۷۷؛ نووی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۴۲۱) و برخی از حنابله و حنفیه به همراه ظاهریه که مدعی‌اند برخی از کبار صحابه قائل به جواز استمنا بوده‌اند، حکم به جواز این عمل می‌دهند (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۱۱۰؛ ابن حزم، بی‌تا، ج ۱۱، صص ۳۹۲-۳۹۳).



## فهرست منابع

\* قرآن کریم

۱. آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۸۷). فرهنگ لغات عربی-فارسی (چاپ نهم). تهران: نشر نی.
۲. ابن ادریس، محمد بن منصور. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (ج ۱ و ۲، چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن حزم. (بی تا). المحلی (ج ۱۱). بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، نرم افزار شامله.
۴. ابن عربی. (بی تا). احکام القرآن (ج ۳، چاپ اول). بیروت: دار الجیل.
۵. ابن منظور. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۵، چاپ سوم). بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع- دارصادر.
۶. احسائی، محمد بن علی. (۱۴۰۵ق). عوالی اللثالی العزیزیه (ج ۴، چاپ اول). قم: دار سید الشهدا للنشر.
۷. استرآبادی، محمد بن علی. (۱۳۹۴ق). آیات الاحکام فی تفسیر کلام الملک الاعلام (چاپ اول). تهران: انتشارات معراجی.
۸. بحرانی، محمد سند. (۱۴۱۵ق). سند العروة الوثقی (طهاره) (ج ۳، چاپ اول). قم: انتشارات صحفی.
۹. بروجردی، سید مهدی. (۱۴۲۷ق). مصابیح الاحکام (ج ۲، چاپ اول). قم: منشورات میثم تمار.
۱۰. بیهقی، احمد بن الحسین. (۱۴۱۴ق). سنن الکبری (ج ۷). مکه: المكتبة دار الباز.
۱۱. تبریزی، جواد. (۱۴۱۷ق). اسس الحدود والتعزیرات (چاپ اول). قم: دفتر مؤلف.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین. (۱۳۸۶). شرح مختصر (چاپ سوم). قم: انتشارات اسماعیلیان.
۱۳. جزیری، عبدالرحمن؛ غروی، سید محمد؛ یاسر، مازح. (۱۴۱۹ق). الفقه علی مذاهب الاربعة (ج ۴، چاپ اول). بیروت: دار الثقلین.

۱۴. جصاص، احمد بن علی. (۱۴۰۵ق). احکام القرآن (ج ۵، چاپ اول). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. جمعی از نویسندگان. (بی تا). الموسوعة الفقهية الكويتية. کویت: دار السلاسل (نرم افزار).
۱۶. حائری، سید علی. (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل (ط. الحدیثه) (ج ۱۶، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۷. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة (ج ۲، ۲۰ و ۲۸، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۸. حسینی جرجانی، سید امیر. (۱۴۰۴ق). تفسیر شاهی (ج ۲، چاپ اول). تهران: انتشارات نوید.
۱۹. حقی برسوی، اسماعیل. (بی تا). تفسیر روح البیان (ج ۶، چاپ اول). بیروت: دارالفکر.
۲۰. حکیم، سید محسن. (۱۴۱۶ق). مستمسک العروة الوثقی (ج ۱۴، چاپ اول). قم: مؤسسه دارالتفسیر.
۲۱. خودارضایی / Fa.m.wikipedia.org/wiki/
۲۲. خوبی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الامام الخوئی (ج ۶، چاپ اول). قم: مؤسسه احیاء آثار الامام خوئی علیه السلام.
۲۳. راوندی، قطب الدین. (۱۴۰۵ق). فقه القرآن (ج ۲، چاپ دوم). قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۴. راوندی، قطب الدین. (۱۴۰۹ق). الخرائج والجرائح (ج ۱، چاپ اول). قم: مؤسسه امام مهدی علیه السلام.
۲۵. روحانی، سید صادق. (۱۴۱۲ق). فقه الصادق علیه السلام (ج ۲۵، چاپ اول). قم: دارالکتاب - مدرسه امام صادق علیه السلام.
۲۶. روحانی، سید صادق. (بی تا). المسائل المستحدثه. بی جا، بی نا. نرم افزار فقه اهل بیت علیهم السلام.
۲۷. زحیلی، وهبة. (۱۴۲۲ق). تفسیر الوسیط (ج ۲، چاپ اول). دمشق: دارالفکر.
۲۸. زنجانی، سید موسی. (۱۴۱۹ق). کتاب نکاح (محقق و مصحح: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، ج ۵). قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.

۲۹. سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۱۳ق). مهذب الاحکام (ج ۲۸، چاپ چهارم). قم: مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیه الله سبزواری.
۳۰. سید مرتضی. (۱۴۱۵ق). الانتصار فی انفرادات الامامیة (چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۱. شهید ثانی. (۱۴۱۳ق). مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام (ج ۱۵، چاپ اول). قم: مؤسسه المعارف الاسلامیة.
۳۲. شهیدی، محمد تقی. (۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸). درس خارج. قم: مدرسه فقاها.
۳۳. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الامامیة (ج ۴، چاپ سوم). تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.
۳۴. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). الاستبصار (ج ۴، چاپ اول). تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۳۵. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام (ج ۱۰، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۳۶. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۷، چاپ اول). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۷. صاوی، احمد بن محمد. (۱۴۲۷ق). حاشیة الصاوی علی تفسیر الجلالین (ج ۳، چاپ چهارم). بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۸. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان (ج ۱۵، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع المیان (ج ۷، چاپ سوم). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴۰. طریحی، فخرالدین. (۱۴۱۶ق). مجمع البحرین (ج ۱، چاپ سوم). تهران: مرتضوی.
۴۱. عسقلانی، ابن حجر. (۱۳۷۹ق). سبل السلام (ج ۳). مصر: مكتبة مصطفى البابی الحلبی.

۴۲. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۸ق). تذکرة الفقهاء (ط. القديمة) (چاپ اول). قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۴۳. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۱ق). اجوبة المسائل المهنية (چاپ اول). قم: انتشارات خيام.
۴۴. عودة، عبدالقادر. (بی تا). نشریح الجنایى فى الاسلام (ج ۲). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۵. فاضل لنکرانى، محمد. (۱۴۱۹ق). تفصیل الشریعة فى شرح تحریر الوسیلة (غسل الجنابة، التیمم، المطهرات) (چاپ اول). تهران: مؤسسه عروج.
۴۶. فاضل لنکرانى، محمد. (۱۴۲۲ق). تفصیل الشریعة فى شرح تحریر الوسیلة (الحدود) (چاپ اول). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار عليه السلام.
۴۷. فاضل مقداد. (۱۴۱۹ق). کنز العرفان فى فقه القرآن (چاپ اول). تهران: مجمع تقریب مذاهب اسلامی.
۴۸. فیض کاشانی، محمد محسن. (بی تا). مفاتیح الشرایع (چاپ اول). قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۴۹. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر قمی (ج ۲، چاپ سوم). قم: دارالکتاب.
۵۰. قندهاری، محمد آصف. (۱۴۲۴ق). الفقه و مسائل طبیة (ج ۱، چاپ اول). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.
۵۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). کافی (ط. الاسلامیة) (ج ۵، چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۵۲. محقق اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة والبرهان (ج ۱۰ و ۱۳، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۳. محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فى شرح القواعد (ج ۱۳، چاپ دوم). قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ق). تفسیر نمونه (ج ۱۳، چاپ اول). تهران: دار الکتب الاسلامیة.

۵۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۹۰/۶/۲ و ۹۰/۶/۲۳ و ۹۰/۶/۲۷). درس خارج. قم: مدرسه فقاہت.
۵۶. موسوی اردبیلی، عبدالکریم. (۱۴۲۷ق). فقه الحدود والتعزیرات (ج ۲، چاپ دوم). قم: مؤسسه النشر لجامعة المفید.
۵۷. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام (ج ۴۱، چاپ هفتم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۸. (بی تا). المجموع شرح المہذب (ج ۱۶). بی جا، بی نا. موقع یعسوب، نرم افزار شامله.
۵۹. وطن خواه، رضا. (۱۳۸۶). تلقیح مصنوعی از نگاه اخلاق و حقوق کیفری. فصلنامه حقوق پزشکی، (۱۱)، صص ۱۳۳-۱۶۴.
۶۰. یزدی، محمد. (۱۴۱۵ق). فقه القرآن (ج ۳، چاپ اول). قم: انتشارات اسماعیلیان.

## References

\* The Holy Qur'an

1. Allama Hilli, H. b. Y. (1968). *Tadhkirat al-Fuqaha'* (Old Edition, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]
2. Allama Hilli, H. b. Y. (1981). *Ajwibat al-Masa'il al-Mihna'iyyah* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Khayyam Publications. [In Arabic]
3. Asqalani, I. H. (1959). *Subul al-Salam* (Vol. 3). Egypt: Maktabat Mustafa al-Babi al-Halabi. [In Arabic]
4. Awda, A. (n.d.). *Al-Tashri' al-Jina'i fi al-Islam* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
5. A group of Authors. (n.d.). *Al-Mawsu'ah al-fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*. Kuwait: Dar al-Salasil. (Software). [In Arabic]
6. Ahsai, M. b. A. (1985). *Awali al-liali al-aziziyya* (Vol. 4, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Dar Sayyid al-Shuhada li-l-Nashr. [In Arabic]
7. Azarnoush, A. (2008). *A dictionary of Arabic-Persian terms* (9<sup>th</sup> ed.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
8. Bahrani, M. S. (1994). *Sanad al-'Urwa al-Wuthqa (Taharah)* (Vol. 3, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Sohofi Publications. [In Arabic]
9. Beyhaqi, A. b. H. (1993). *Sunan al-kubra* (Vol. 7). Mecca: Al-Maktabah Dar al-Baz. [In Arabic]
10. Boroujerdi, S. M. (2006). *Masabih al-ahkam* (Vol. 2, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Manshurat-e Meysam Tamar. [In Arabic]
11. Estar Abadi, M. b. A. (1974). *Ayat al-ahkam fi tafsir kalam al-malik al-a'lam* (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Ma'raji Publications. [In Arabic]
12. Fadil Lankarani, M. (1998). *Tafsil al-Shari'ah fi Sharh Tahrir al-Wasilah* (Ghusl al-Janabah, Tayammum, Mutahhirat) (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: 'Uruj Institute. [In Arabic]
13. Fadil Lankarani, M. (2001). *Tafsil al-Shari'ah fi Sharh Tahrir al-Wasilah* (Al-Hudud) (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Markaz Fiqhi A'immah Athar. [In Arabic]

14. Fadil Muqaddam. (1998). *Kanz al-'Irfan fi Fiqh al-Quran* (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: The Assembly for Proximity of Islamic Denominations. [In Arabic]
15. Feyz Kashani, M. M. (n.d.). *Mafatih al-Shara'i'* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library Publications. [In Arabic]
16. Haeri, S. A. (1997). *Riyad al-masa'il (T. al-hadithah)* (Vol. 16, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
17. Hakim, S. M. (1995). *Mustamsak al-'Urwa al-Wuthqa* (Vol. 14, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Mu'assasat Dar al-Tafsir. [In Arabic]
18. Haqqi Bursawi, I. (n.d.). *Tafsir Ruh al-Bayan* (Vol. 6, 1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
19. Hosseini Jorjani, S. A. (1984). *Tafsir Shahi* (Vol. 2, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Navid Publications. [In Persian]
20. Hur 'Amili, M. b. H. (1988). *Wasa'il al-Shi'a* (Vols. 2, 20 & 28, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]
21. Ibn Arabi. (n.d.). *Ahkam al-Quran* (Vol. 3, 1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar al-Jail. [In Arabic]
22. Ibn Hazm. (n.d.). *Al-Muhalla* (Vol. 11). Beirut: Dar al-Fikr li-l-Tiba'a wa-l-Nashr wa-l-Tawzi'. [In Arabic]
23. Ibn Idris, M. b. M. (1989). *Al-Sarair al-hawi li-tahrir al-fatawa* (Vols. 1-2, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
24. Ibn Manzur. (1993). *Lisan al-Arab* (Vol. 15, 3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Dar al-Fikr li-l-Tiba'a wa-l-Nashr wa-l-Tawzi' - Dar Sadir. [In Arabic]
25. Jassas, A. b. A. (1985). *Ahkam al-Quran* (Vol. 5, 1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
26. Jaziri, A.; Gharavi, S. M.; & Mazah, Y. (1998). *Al-Fiqh 'ala madhahib al-arba'ah* (Vol. 4, 1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar al-Thaqalayn. [In Arabic]
27. Khoei, S. A. (1997). *Mawsu'at al-Imam al-Khoei* (Vol. 6, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: The Institute for Reviving Imam al-Khoei. [In Arabic]

28. Kulayni, M. b. Y. (1987). *Al-Kafi* (Islamiyyah Edition, Vol. 5, 4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
29. Makarem Shirazi, N. (1954). *Tafsir Nemuneh* (Vol. 13, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
30. Makarem Shirazi, N. (1990, September 2, 23, & 27). *Dars Kharij*. Qom: Fiqahat School. [In Persian]
31. *Masturbation* (n.d.). Retrieved from Fa.m.wikipedia.org/wiki/ [In Persian]
32. Muhaqqiq Ardabili, A. b. M. (1982). *Majma' al-Fa'idah wa al-Burhan* (Vols. 10 & 13, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
33. Muhhaqqiq Karaki, A. b. H. (1993). *Jami' al-Maqasid fi Sharh al-Qawa'id* (Vol. 13, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]
34. Musawi Ardabili, A. (2006). *Fiqh al-Hudud wa al-Ta'zirat* (Vol. 2, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Mu'assasat al-Nashr li-Jami'at al-Mufid. [In Arabic]
35. Najafi, M. H. (1983). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i' al-Islam* (Vol. 41, 7<sup>th</sup> ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
36. Nawawi. (n.d.). *Al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab* (Vol. 16). Retrieved from *Mawqi' Ya'sub, Shamilah Software*. [In Arabic]
37. Qandahari, M. A. (2003). *Al-Fiqh wa Masa'il Tibbiyyah* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic]
38. Qomi, A. b. I. (1983). *Tafsir Qomi* (Vol. 2, 3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
39. Rawandi, Q. (1985). *Fiqh al-Quran* (Vol. 2, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library Publications. [In Arabic]
40. Rawandi, Q. (1988). *Al-Khara'ij wa-l-Jara'ih* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Imam Mahdi Institute. [In Arabic]
41. Rouhani, S. S. (1991). *Fiqh al-Sadiq* (Vol. 25, 1st ed.). Qom: Dar al-Kitab –Imam Sadiq School. [In Arabic]
42. Rouhani, S. S. (n.d.). *Al-Masa'il al-Muhdathah*. (Fiqh Ahl al-Bayt Software). [In Arabic]



43. Sabzewari, S. A. (1992). *Muhadhdhab al-Ahkam* (Vol. 28, 4<sup>th</sup> ed.). Qom: Mu'assasat al-Manar – Daftar Hazrat Ayatollah Sabzewari. [In Arabic]
44. Sawi, A. b. M. (2006). *Hashiyat al-Sawi 'ala Tafsir al-Jalalayn* (Vol. 3, 4<sup>th</sup> ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
45. Sayyid Murtada. (1994). *Al-Intisar fi Infiradat al-Imamiyyah* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Daftar Intisharat Islami. [In Arabic]
46. Shahid Thani. (1992). *Masalik al-Afham ila Taqih Shara'i' al-Islam* (Vol. 15, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Mu'assasat al-Ma'arif al-Islamiyyah. [In Arabic]
47. Shahidi, M. T. (2008 & 2019). *Dars Kharij*. Qom: Fiqahat School. [In Persian]
48. Shaykh Tusi, M. b. H. (1967). *Al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiyyah* (Vol. 4, 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Al-Maktabah al-Murtadawiyyah li-Ihya' al-Athar al-Ja'fariyyah. [In Arabic]
49. Shaykh Tusi, M. b. H. (1970). *Al-Istibsar* (Vol. 4, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
50. Shaykh Tusi, M. b. H. (1986). *Tahdhib al-Ahkam* (Vol. 10, 4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
51. Shaykh Tusi, M. b. H. (n.d.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 7, 1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
52. Tabarsi, F. b. H. (1993). *Majma' al-Bayan* (Vol. 7, 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Nasir Khusraw Publications. [In Arabic]
53. Tabatabai, S. M. H. (1996). *Al-Mizan* (Vol. 15, 5<sup>th</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
54. Tabrizi, J. (1996). *Usus al-hudud wa-l-ta'zirat* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Daftar al-Mu'allif. [In Arabic]
55. Taftazani. (2007). *Sharh Mukhtasar* (3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Esmailian Publications. [In Persian]
56. Tarihi, F. (1995). *Majma' al-Bahrayn* (Vol. 1, 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Murtazawi. [In Arabic]

57. Vatankhah, R. (2007). *Artificial Insemination from the Perspective of Ethics and Criminal Law*. *Journal of Medical Law*, 1(1), 133-164. [In Persian]
58. Yazdi, M. (1994). *Fiqh al-Quran* (Vol. 3, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Isma'iliyan Publications. [In Arabic]
59. Zanjani, S. M. (1998). *Kitab al-Nikah* (Ray Pardaz Research Institute, Ed., Vol. 5). Qom: Ray Pardaz Research Institute. [In Arabic]
60. Zuhayli, W. (2001). *Tafsir al-Wasit* (Vol. 2, 1<sup>st</sup> ed.). Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]