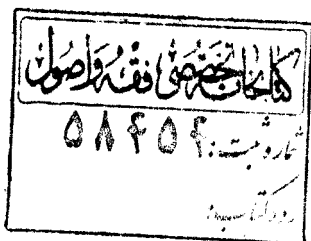


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



اخن ولے در ازدواج باکره



مرکز تحقیقات زن و خانواده

معاونت پژوهش

بهار ۱۳۹۵

سرشناسه: سجادی امین، مهدی
عنوان و نام پدیدآور: اذن ولی در ازدواج باکره/ مولف مهدی سجادی امین؛ [برای] مرکز تحقیقات زن و خانواده، معاونت پژوهش.
مشخصات نشر: قم: مرکز تحقیقات زن و خانواده، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهری: ۵۲۸ ص.
شابک: ۲۰۰۰۰۰ ریال: 978-600-93966-9-6
وضعیت فهرست نویسی: فیبا
یادداشت: کتابنامه.
یادداشت: نمایه.
موضوع: اذن (حقوق)
موضوع: Permission (Law)*
موضوع: دختران -- وضع حقوقی و قوانین (فقه)
موضوع: Girls--* Legal statues, laws, etc. (Islamic law)
موضوع: زناشویی (فقه)
موضوع: Marriage (Islamic law)
شناسه افزوده: مرکز تحقیقات زن و خانواده، معاونت پژوهشی
شناسه افزوده: مرکز تحقیقات زن و خانواده
رده بندی کنگره: ۱۳۹۵ ۴الف ۳س BP۱۸۹/۱
رده بندی دیوبی: ۲۹۷/۳۶
شماره کتابشناسی ملی: ۴۲۱۶۸۰۶



مرکز تحقیقات زن و خانواده

◆ ناشر: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان
◆ مؤلف: مهدی سجادی امین
◆ ویراستار: محمدباقر انصاری
◆ صفحه‌آرا: حسین مظفری
◆ نوبت چاپ: اول
◆ شمارگان: ۱۵۰۰ نسخه
◆ قطع و ته
◆ چاپخانه: ۴۱۰۰۰۰
◆ قیمت: ۴۱۰۰۰۰
نه، رقعی

مراکز پخش:

قم: بلوار جمهوری اسلامی، میدان سپاه، به طرف ریل راه آهن، پلاک ۵۰
تلفن: ۱۳-۳۲۹۰۷۶۱۰ (۰۲۵) دورنگار: ۳۲۹۱۷۵۷۷ (۰۲۵)
تهران: بلوار کشاورز، خیابان نادری، کوچه حجت دوست، پلاک ۵۶
تلفن: ۸۸۹۸۳۹۴۴ (۰۲۱)
پایگاه اینترنتی: www.wrc.ir ؛ پست الکترونیکی: pajohesh@wrc.ir

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۳۹۶۶-۹-۶

فهرست اجمالی

فصل اول: کلیات	۱۹
۱. ولایت	۱۹
۲. ولی	۲۸
۳. رشد و سفاقت	۲۸
۴. اذن	۳۶
۵. بکر	۴۱
فصل دوم: تبیین مسئله و دیدگاه فقها و قانون	۵۹
اختلاف اول: اجرای صیغه عقد به دست دختر	۵۹
اختلاف دوم: اشتراط حضور ولی در هنگام عقد	۶۱
اختلاف سوم: ولایت ولی در ازدواج باکره رشیده	۶۳
فصل سوم: تبیین اصل اولیه در ازدواج باکره	۹۳
۱. اصل عدم ولایت شخص بر دیگران	۹۳
۲. اصل عملی در ازدواج باکره	۹۹
فصل چهارم: بررسی ادله اذن ولی در ازدواج باکره	۱۰۳
۱. اجماع و شهرت	۱۰۳
۲. آیات قرآن	۱۰۷
۳. روایات	۱۲۰
طایفه اول: روایات دال بر ولایت پدر و جد در ازدواج باکره	۱۲۱
دسته اول: روایات دال بر استقلال و انحصار ولایت پدر	۱۲۱
دسته دوم: روایات دال بر مداخلیت اذن پدر در ازدواج باکره	۱۶۵
دسته سوم: روایات دال بر عدم استقلال باکره با استناد به مفهوم مخالف	۱۹۱
دسته چهارم: روایات دال بر جواز تزویج باکره به دست جد و اولویت او بر پدر	۱۹۸
طایفه دوم: روایات دال بر استقلال باکره در ازدواج	۲۱۴
طایفه سوم: روایات مداخلیت اذن و رضایت دختر باکره در ازدواج	۲۶۲

فصل پنجم: اذن ولی در عقد موقت باکره.....	۲۷۷
بررسی آراء فقها	۲۷۷
بررسی روایات	۲۸۳
نتیجه	۳۱۲
فصل ششم: شرایط ولایت ولی.....	۳۱۷
دسته اول: شرایط ایجاد ولایت برای ولی.....	۳۱۷
دسته دوم: شرایط بقا و استمرار ولایت ولی.....	۳۲۷
فصل هفتم: ولایت جد.....	۳۶۷
نکته اول: بررسی روایات انحصار ولایت در پدر	۳۶۷
نکته دوم: ولایت مادر و جد مادری	۳۷۰
نکته سوم: ارتباط ولایت جد با حیات پدر.....	۳۷۹
نکته چهارم: تنافی ولایت جد و ولایت پدر در ازدواج باکره.....	۳۹۸
پیوست ها	۴۲۳
پیوست ۱: قانون مشایخ ثقات	۴۲۳
پیوست ۲: اثبات وثاقت معلی بن محمد بصری	۴۲۶
پیوست ۳: اثبات وثاقت سهل بن زیاد آدمی.....	۴۳۴
پیوست ۴: اثبات وثاقت احمد بن محمد بن یحیی العطار	۴۵۵
پیوست ۵: اثبات وثاقت محمد بن سنان	۴۶۱
کتابنامه.....	۴۹۳

فهرست تفصیل

۱۳.....	مقدمه ناشر.....
۱۵.....	مقدمه.....
۱۹.....	فصل اول: کلیات.....
۱۹.....	۱. ولایت.....
۲۰.....	ولایت در آیات و روایات.....
۲۲.....	ولایت در فقه.....
۲۴.....	تقسیمات ولایت.....
۲۴.....	۱. اقسام ولایت به اعتبار کیفیت تصرف ولی.....
۲۵.....	۲. اقسام ولایت به اعتبار متعلق تصرف ولی.....
۲۷.....	۳. ولایت اختیاری و اجباری.....
۲۸.....	۲. ولی.....
۲۸.....	۳. رشد و سفاهت.....
۲۹.....	رشد و سفاهت در باب معاملات.....
۳۳.....	رشد در باب نکاح.....
۳۶.....	۴. اذن.....
۳۷.....	اثر لزوم اذن.....
۴۱.....	۵. بکر.....
۴۱.....	۱. بکارت و ثبوت در لغت و کاربردهای عرفی.....
۴۲.....	۱. ازدواج.....
۴۲.....	۲. دخول.....
۴۲.....	۳. ازدواج و نزدیکی.....
۴۳.....	۴. وجود و عدم عذره.....
۴۵.....	۲. بکارت و ثبوت در کلمات فقها.....
۴۶.....	نظریه اول: از بین رفتن عذره یا پرده بکارت.....
۴۷.....	نظریه دوم: نزدیکی.....

نظریه سوم: ازدواج.....	۴۹
نظریه چهارم: ازدواج و نزدیکی شوهر.....	۴۹
۳. بکارت و ثبوت در روایات.....	۵۰
دسته اول: روایات دخول و تزویج.....	۵۰
دسته دوم: روایات دخول.....	۵۷
فصل دوم: تبیین مسئله و دیدگاه فقها و قانون.....	۵۹
اختلاف اول: اجرای صیغه عقد به دست دختر.....	۵۹
اختلاف دوم: اشتراط حضور ولی در هنگام عقد.....	۶۱
اختلاف سوم: ولایت ولی در ازدواج باکره رشیده.....	۶۳
۱. دیدگاه فقهای امامیه.....	۶۳
۱. استقلال انحصاری ولی.....	۶۴
۲. استقلال انحصاری باکره رشیده.....	۶۷
۳. استقلال ولی و دختر.....	۷۴
۴. استقلال پدر و دختر و جواز فسخ عقد دختر به دست پدر.....	۷۴
۵. تشریک ولی و دختر در ازدواج.....	۷۴
۶. لزوم اذن ولی در ازدواج دائم و عدم لزوم آن در ازدواج موقت.....	۷۹
۷. لزوم اذن ولی در عقد دائم و عدم لزوم آن در ازدواج موقت در فرض عدم مقاربت.....	۸۰
۸. استقلال دختر در عقد دائم و لزوم اجازه ولی در ازدواج موقت.....	۸۰
۹. استقلال دختر در فرض استقلال در مدیریت زندگی.....	۸۱
۲. دیدگاه فقهای اهل سنت.....	۸۲
۳. ولایت ولی در قانون ایران.....	۸۲
فصل سوم: تبیین اصل اولیه در ازدواج باکره.....	۹۳
۱. اصل عدم ولایت شخص بر دیگران.....	۹۳
دلیل اول: حکم عقل.....	۹۳
دلیل دوم: روایات.....	۹۴
دلیل سوم: استصحاب.....	۹۷
۲. اصل عملی در ازدواج باکره.....	۹۹
نظریه اول: جواز ازدواج دختر بدون اذن ولی.....	۹۹
نظریه دوم: عدم جواز ازدواج دختر بدون اذن ولی.....	۱۰۰
فصل چهارم: بررسی ادله اذن ولی در ازدواج باکره.....	۱۰۳
۱. اجماع و شهرت.....	۱۰۳
۲. آیات قرآن.....	۱۰۷
۳. روایات.....	۱۲۰

طایفه اول: روایات دال بر ولایت پدر و جد در ازدواج باکره.....	۱۲۱
دسته اول: روایات دال بر استقلال و انحصار ولایت پدر.....	۱۲۱
مطلب اول: معنای جاریه.....	۱۲۳
مطلب دوم: معنای عبارت «إذا كانت بين أبويها».....	۱۲۵
مطلب سوم: معنای «مع الاب».....	۱۳۱
مطلب چهارم: معنای «ليس لها مع الأب أمر».....	۱۳۲
مطلب پنجم: معنای عبارت «لا تستأمر الجارية».....	۱۳۴
دسته دوم: روایات دال بر مدخلیت اذن پدر در ازدواج باکره.....	۱۶۵
دسته سوم: روایات دال بر عدم استقلال باکره با استناد به مفهوم مخالف.....	۱۹۱
دسته چهارم: روایات دال بر جواز تزویج باکره به دست جد و اولویت او بر پدر.....	۱۹۸
طایفه دوم: روایات دال بر استقلال باکره در ازدواج.....	۲۱۴
طایفه سوم: روایات مدخلیت اذن و رضایت دختر باکره در ازدواج.....	۲۶۲
طریق جمع بین سه طایفه از روایات.....	۲۷۰
طریق اول.....	۲۷۰
طریق دوم.....	۲۷۳
طریق سوم.....	۲۷۵
طریق چهارم.....	۲۷۵
فصل پنجم: اذن ولی در عقد موقت باکره.....	۲۷۷
بررسی آراء فقها.....	۲۷۷
نظریه اول: لزوم اذن ولی در عقد موقت باکره.....	۲۷۸
نظریه دوم: عدم لزوم اذن ولی در عقد موقت باکره.....	۲۷۹
نظریه سوم: عدم لزوم اذن ولی در عقد موقت باکره و عدم جواز ازاله بکارت.....	۲۸۰
نظریه چهارم: عدم لزوم اذن ولی در عقد موقت باکره و عدم جواز ازاله بکارت در فرض عدم استقلال دختر در مدیریت زندگی.....	۲۸۱
بررسی روایات.....	۲۸۳
دسته اول: ممنوعیت ازدواج موقت با باکره به طور مطلق.....	۲۸۳
دسته دوم: جواز ازدواج موقت با باکره.....	۲۸۷
دسته سوم: ممنوعیت عقد موقت باکره بدون اذن ولی.....	۲۹۸
دسته چهارم: جواز عقد موقت با باکره به شرط عدم ازاله بکارت.....	۳۰۰
دسته پنجم: جواز عقد موقت با باکره، بدون اذن ولی به شرط عدم ازاله بکارت.....	۳۰۶
نتیجه.....	۳۱۲

۳۱۷.....	فصل ششم: شرایط ولایت ولیّ
۳۱۷.....	دسته اول: شرایط ایجاد ولایت برای ولیّ
۳۱۷.....	۱. اسلام
۳۱۹.....	۲. حریت
۳۲۰.....	۳. عقل
۳۲۱.....	۴. کمال و رشد
۳۲۳.....	۱. رابطه ولایت و عدالت
۳۲۴.....	۲. ولایت پدر بر فرزند نامشروع
۳۲۷.....	دسته دوم: شرایط بقا و استمرار ولایت ولیّ
۳۲۸.....	ممانعت غیر موجه (عضل)
۳۲۸.....	۱. تعریف و معیار کفویت
۳۲۹.....	۲. ازدواج با کفو
۳۲۹.....	۱. کفویت؛ شرط صحت عقد نکاح
۳۲۹.....	۱. تساوی در اسلام
۳۳۰.....	۲. تساوی در ایمان
۳۳۱.....	۳. توانایی پرداخت نفقه
۳۳۲.....	۲. کفویت، شرط انتخاب همسر مناسب
۳۳۲.....	۳. کفویت در مسئله سقوط ولایت ولیّ
۳۳۳.....	۳. مخالفت ولیّ با ازدواج باکره
۳۳۴.....	صورت اول: ازدواج دختر با غیر کفو شرعی
۳۳۴.....	صورت دوم: ازدواج دختر با همسر نامناسب
۳۳۵.....	صورت سوم: ازدواج دختر با کفو شرعی غیر عرفی
۳۳۶.....	صورت چهارم: ازدواج دختر با کفو شرعی و عرفی
۳۳۶.....	بررسی حکم صورت چهارم
۳۳۶.....	دلیل اول: اجماع
۳۳۷.....	دلیل دوم: قرآن
۳۴۱.....	دلیل سوم: مناسبت حکم و موضوع
۳۴۲.....	دلیل چهارم: عدم رضایت شارع به ازدواج نکردن دختر
۳۴۳.....	دلیل پنجم: مفهوم اولویت
۳۴۴.....	دلیل ششم: قاعده عسر و حرج
۳۴۵.....	۴. تراحم انتخاب ولیّ و انتخاب دختر
۳۴۵.....	دیدگاه اول: تقدیم انتخاب ولیّ
۳۴۷.....	دیدگاه دوم: تقدیم انتخاب دختر
۳۴۸.....	غایب نبودن ولیّ
۳۴۹.....	غیبت ولیّ و مراجعه به حاکم
۳۵۱.....	رعایت مصلحت یا عدم مفسده در تزویج دختر
۳۵۳.....	نظر اول: لزوم مراعات مصلحت
۳۵۵.....	دلیل اول: آیه قرآن

۳۵۶.....	دلیل دوم: حکمت جعل ولایت.....
۳۵۸.....	دلیل سوم: اصالۃ الفساد در معاملات.....
۳۵۹.....	نظر دوم: کفایت عدم مفسده.....
۳۵۹.....	بحث اول: لزوم عدم مفسده.....
۳۵۹.....	دلیل اول: روایات.....
۳۶۰.....	دلیل دوم: مناسبت حکم و موضوع.....
۳۶۱.....	بحث دوم: کفایت عدم مفسده و عدم لزوم احراز مصلحت.....
۳۶۷.....	فصل هفتم: ولایت جد.....
۳۶۷.....	نکته اول: بررسی روایات انحصار ولایت در پدر.....
۳۷۰.....	نکته دوم: ولایت مادر و جد مادری.....
۳۷۰.....	نظر اول: عدم ولایت مادر و جد مادری.....
۳۷۰.....	دلیل اول: اصل اولیه در باب ولایت.....
۳۷۱.....	دلیل دوم: روایات.....
۳۷۵.....	دلیل سوم: اولویت عدم ولایت جد مادری نسبت به مادر.....
۳۷۵.....	دلیل چهارم: سیره مسلمانان.....
۳۷۷.....	نظر دوم: ولایت مادر و جد مادری در صورت فقدان پدر و جد پدری.....
۳۷۹.....	نکته سوم: ارتباط ولایت جد با حیات پدر.....
۳۸۰.....	نظریه اول: ثبوت ولایت جد در زمان حیات پدر و پس از آن.....
۳۸۲.....	۱. روایات.....
۳۹۱.....	۲. عدم زوال ولایت قوی با ولایت ضعیف.....
۳۹۱.....	۳. استصحاب.....
۳۹۳.....	۴. ملازمه بین ولایت بر مال و ولایت بر نکاح.....
۳۹۳.....	نظریه دوم: ثبوت ولایت جد در زمان حیات پدر و سقوط آن در صورت فوت پدر.....
۳۹۴.....	دلیل اول: تمسک به قدر متیقن.....
۳۹۵.....	دلیل دوم: روایت فضل بن عبدالمکک.....
۳۹۵.....	احتمال اول: مفهوم شرط.....
۳۹۷.....	احتمال دوم: مفهوم وصف.....
۳۹۸.....	نکته چهارم: تنافی ولایت جد و ولایت پدر در ازدواج باکره.....
۳۹۸.....	مرحله اول: تنافی انتخاب پدر و جد پیش از وقوع عقد.....
۳۹۹.....	تکلیفی یا وضعی بودن لزوم تقدیم انتخاب جد.....
۳۹۹.....	دیدگاه اول: حکم تکلیفی و صحت عقد پدر.....
۴۰۵.....	دیدگاه دوم: حکم وضعی و بطلان عقد پدر.....
۴۰۷.....	مرحله دوم: تنافی عقد پدر و جد.....
۴۰۷.....	صورت اول: تحقق عقد پدر و جد در دو زمان و مشخص بودن عقد سابق.....

- ۴۰۹..... صورت دوم: تحقق عقد پدر و جدّ در یک زمان
- ۴۱۴..... صورت سوم: نامشخص بودن زمان هر دو عقد
- ۴۱۴..... نظریه اول: تقدیم عقد جدّ
- ۴۱۶..... سایر نظریات
- ۴۱۸..... صورت چهارم: معلوم بودن تاریخ یک عقد و مجهول بودن تاریخ دیگری
- ۴۱۸..... ۱. معلوم بودن تاریخ عقد جدّ
- ۴۱۹..... ۲. معلوم بودن تاریخ عقد پدر
- ۴۲۰..... تطبیق نکته چهارم با اقوال فقها درباره ازدواج باکره
- ۴۲۳..... پیوست‌ها
- ۴۲۳..... پیوست ۱: قانون مشایخ ثقات
- ۴۲۶..... پیوست ۲: اثبات وثاقت معلی بن محمد بصری
- ۴۳۴..... پیوست ۳: اثبات وثاقت سهل بن زیاد آدمی
- ۴۳۴..... ۱. دیدگاه تضعیف
- ۴۳۶..... بررسی تضعیفات
- ۴۳۶..... الف) عبارت نجاشی علیه السلام
- ۴۳۷..... ب) غلو
- ۴۴۳..... ج) استثنا از رجال نوادر الحکمه
- ۴۴۵..... د) کلام فضل بن شاذان
- ۴۴۶..... هـ) تضعیف شیخ طوسی علیه السلام
- ۴۴۶..... و) انتساب عامی بودن به سهل بن زیاد
- ۴۴۷..... ۲. دیدگاه توثیق
- ۴۵۵..... پیوست ۴: اثبات وثاقت احمد بن محمد بن یحیی العطار
- ۴۶۱..... پیوست ۵: اثبات وثاقت محمد بن سنان
- ۴۶۱..... ۱. دیدگاه تردید و توقف
- ۴۶۵..... ۲. دیدگاه تضعیف
- ۴۶۷..... الف) غلو
- ۴۷۵..... ب) تضعیف فضل بن شاذان
- ۴۷۸..... ج) تضعیف ابن عقده
- ۴۸۱..... د) وجاده‌ای بودن روایات محمد بن سنان
- ۴۸۴..... ۳. دیدگاه توثیق
- ۴۹۳..... کتابنامه
- ۵۲۱..... نمایه آیات و روایات

مقدمه ناشر

نص مداری از ویژگی‌های فقه شیعه است. تلاش اصلی فقیه آن است که مراد شارع را از متون دینی کشف نماید. هرگونه اعتماد به «رأی» در مسیر تبیین حکم شرعی مصداق خروج از دائرة «تعبد به وحی» به «عمل به رأی» است. فلسفه‌تراشی‌هایی که گاه در مسیر تبیین آموزه‌های دینی از سوی مبلغان و کارشناسان انجام می‌گیرد، هر چند دارای تأثیر اقناعی است، از ارزش فقهی برخوردار نیست. به تعبیر دیگر، حکم فقهی بر دلیل شرعی از کتاب و سنت مبتنی می‌گردد نه بر تفاسیر ذهنی و حکمت‌های توجیهی ما؛ بنابراین لازم است در بررسی مباحث فقهی، روشمندی خاص آن را مدنظر داشت.

این نکته به ظاهر بدیهی در فضا‌های فرهنگی موجود، چنان‌که شایسته است، مورد التفات قرار نمی‌گیرد. از این‌رو، برخی با تصور گشاده‌دستی و خودمختاری فقها در تبیین حکم شرعی، انتظار رویکردی مثبت‌تر و بارزتر در استنباط مسائل دارند. در عین حال می‌توان پذیرفت که فهم صحیح از متون دینی و توجه به قراین متصل و منفصل، از جمله قراین تاریخی و اجتماعی از یک سو و دریافتی صحیح از تحولات اجتماعی که گاه از آن به موضوع شناسی تعبیر می‌شود از سوی دیگر، تأثیری تعیین کننده در استنباط صحیح احکام فقهی دارد.

«اذن ولیّ در ازدواج باکره» در میان موضوعات فقهی به کثرت روایات متعارض‌نما مشهور است و همین نکته سبب شکل‌گیری دیدگاه‌های فقهی

متفاوتی شده است. بررسی این موضوع از دو جنبه اهمیت دارد: اول آن که نشان می‌دهد فقها تا چه اندازه نص‌مدارند و در بررسی نصوص دینی تا چه میزان موشکافانه و دقیق برای کشف اراده‌ی شارع دست به کار می‌شوند و دوم آن که، فقه‌پژوهان را با موضوعی پیچیده درگیر می‌کند و نشان می‌دهد که می‌توان با بازخوانی دوباره و روشمند نصوص به نتایجی نو همراه با اتقان کافی دست یافت.

در اینجا بر خود لازم می‌دانیم که از تلاش‌های علمی نویسنده‌ی اثر، فاضل ارجمند حجت‌الاسلام مهدی سجادی‌امین، قدردانی نماییم. همچنین لازم است از ارزیابان محترم حجج‌الاسلام و المسلمین مؤمن، حبیبی‌تبار و رحمانی که در مسیر پژوهش و نگارش بر غنای اثر افزودند تشکر و از کلیه‌ی همکارانی که در تولید اثر یاری رساندند سپاسگزاری کنیم. از خداوند متعال توفیق همگی آنها و خوانندگان گرامی را مسئلت می‌نماییم و رهنمودهای صاحبان اندیشه را بر دیده‌ی منت می‌نهم.

معاونت پژوهش
مرکز تحقیقات زن و خانواده
بهار ۱۳۹۵

مقدمه

با مراجعه به منابع دینی و فتاوی فقها می‌توان شاهد نوعی محدودیت اراده و منع آزادی عمل درباره زنان بود؛ به این معنی که زن باید برخی اعمال و رفتارهای خود را با اذن یا اجازه شخص دیگری انجام دهد. این شخص پیش از ازدواج، پدر و جد پدری او و پس از ازدواج، شوهر اوست. در فتاوی شماری از فقها یکی از مواردی که دوشیزه بالغ و رشید باید اذن پدر یا جد پدری را داشته باشد، مسئله ازدواج است؛ یعنی دختر باکره در ازدواج خود آزاد نیست و اذن یا اجازه پدر آن یا جد پدری او در ازدواجش نقش دارد. فقها در این مسئله اختلاف دارند و نزدیک به نه نظریه ابراز داشته‌اند. آنچه در این مسئله موجب اختلاف نظر فقها شده، اختلاف در مبانی اصولی و رجالی، همچنین تفاوت مفاد روایات این باب و کیفیت جمع آنهاست.

به سبب وجود روایات مختلف در مسئله «ولایت ولی» در ازدواج باکره، این مسئله به یکی از مهم‌ترین مباحث فقهی تبدیل شده است^۱ که فقهای بزرگی همچون شهید ثانی رحمته‌الله (م. ۹۶۶ق) فتوادادن در آن را مشکل دانسته‌اند.^۲ برخی سؤال‌هایی که این نوشتار در پی پاسخ به آنهاست، از این قرار است: آیا در شریعت اسلام چنین ولایتی برای پدر و جد پدری جعل شده است؟ بر فرض که چنین ولایتی جعل شده باشد، حدود و گستره آن چه اندازه است؟

۱. بحرانی؛ *الحدائق الناضرة*؛ ج ۲۳، ص ۲۱۲.

۲. شهید ثانی؛ *مسالك الأنفهام*؛ ج ۷، ص ۱۲۰. و نیز: طباطبایی یزدی؛ *العروة الوثقى (المحشى)*؛ ج ۵، ص ۶۲۴.

آیا این ولایت به نحو استقلالی است یا به نحو تشریک؟ آیا این ولایت مطلق است یا مشروط؟ اگر مشروعیت ولایت پدر یا جدّ پدری، منوط به شرایطی است، آن شرایط کدام‌اند؟ آیا این ولایت مربوط به ازدواج دائم است یا در ازدواج موقت هم جاری است؟ اگر ولیّ بدون توجیه عقلی یا شرعی از اذن یا اجازه امتناع کند، آیا باز هم ولایت او باقی است؟ آیا مشروعیت ولایت ولیّ متوقف بر احراز مصلحت دختر در ازدواج است یا نبودن مفسده در آن کافی است؟ اگر انتخاب و دیدگاه پدر با انتخاب و دیدگاه جدّ تعارض و تنافی داشته باشد، وظیفه چیست؟ آیا لزوم اذن ولیّ در ازدواج باکره تنها یک حکم تکلیفی است که مخالفت با آن تنها معصیت خواهد داشت یا حکمی وضعی است و مخالفت با آن، بطلان عقد را در پی خواهد داشت؟ مقصود از باکره و دوشیزه چه کسی است؟ آیا کسی که ازاله بکارت او بدون مقاربت یا با مقاربت نامشروع صورت گرفته است، در حکم باکره است یا ثیب به حساب می‌آید؟ به تعبیر دیگر، ملاک بکارت و ثبوت چیست؟

هرچند بین فقهای گذشته و برخی محققان معاصر، آثار ارزنده و مطلوبی در این موضوع نگاشته شده است، استقصای کاملی درباره همه نظریات صورت نگرفته و گاه در تبیین مفاد روایات به معنای مختار بسنده شده و دیدگاه سایر فقها بررسی نشده است؛ همچنین در انتخاب یک نظریه، به بررسی تنافی آن با دسته‌ای از روایات پرداخته نشده یا به تسامح از کنار آن گذر شده است. در این نوشتار تلاش شده تا حد امکان، آرای فقهای گذشته و معاصر استقصا شود. در برخی کتاب‌های فقهی دیدگاهی به بعضی فقها نسبت داده شده است که چنین اسنادی صحیح نیست. نگارنده با بررسی کتاب‌های فقهی قدیم و معاصر سعی داشته است انظار فقها در این مسئله را به‌درستی بازنمایی کند. در تبیین دیدگاه فقهای معاصر، عین عبارات آنها در پاورقی آمده تا دسترسی به متن دیدگاه آنان آسان شود.

در این پژوهش، همه آیات و روایاتی که در محل بحث قابل استناد است، گردآوری و بر اساس مفاد و دلالت‌شان، تقسیم‌بندی شده و آرای فقیهان درباره آنها تبیین گردیده است. تقسیم روایات به چند طایفه و هر یک از طوایف به

چند دسته، پژوهشگر را یاری می‌کند صحت و سقم اقوال را با نگاهی جامع بررسی کند و در انتخاب یا دفاع از یک نظریه، به همه روایات این باب توجه داشته باشد. به همین جهت، با تقسیم و بررسی تفصیلی دلالت روایات، از نقد تفصیلی اقوال نه‌گانه صرف‌نظر شده، به‌طور اجمالی به اشکالات آنها اشاره شده است.

روش بحث در این نوشتار، روش معمول در استنباط احکام شرعی است. در فصل اول به توضیح واژگان کلیدی این مسئله و در فصل دوم با تبیین محل نزاع، به نظریات نه‌گانه و قائلان آنها در بین فقهای امامیه پرداخته شده است؛ در این بین به دیدگاه فقهای اهل سنت نیز نگاهی گذرا شده است. در آخرین قسمت از این فصل، به تفصیل، ولایت ولی در قانون مدنی ایران بررسی شده است. فصل سوم این نوشتار به بیان اصل اولیه در ازدواج باکره اختصاص دارد و فصل چهارم که مفصل‌ترین فصل است، به بررسی ادله ولایت در ازدواج باکره در قالب اجماع و شهرت، آیات قرآن و روایات پرداخته است. روایات این باب که مهم‌ترین مستند فقهی و منشأ اختلاف اقوال هستند، به سه طایفه کلی تقسیم شده‌اند: روایاتی که بر ولایت پدر در ازدواج باکره دلالت دارند؛ روایاتی که استقلال دختر باکره را در ازدواج مطرح می‌کنند و روایاتی که به گونه‌ای بر مداخلیت اذن و رضایت دختر باکره در ازدواج دلالت دارند. روایات طایفه اول، به دلیل تنوع مفادشان خود به چهار دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول روایاتی که ممکن است بر استقلال پدر و نفی اعتبار اذن دختر دلالت داشته باشند؛ دسته دوم روایاتی که بر مداخلیت اذن پدر در ازدواج باکره دلالت دارند؛ دسته سوم روایاتی که با مفهومشان بر عدم استقلال دختر دلالت می‌کنند و آخرین دسته، روایاتی که بر جواز تزویج جدّ و یا اولویت او از پدر در تزویج، دلالت دارند.

در فصل پنجم، با بیان چهار نظریه درباره مداخلیت اذن ولی در عقد موقت باکره، به طور مستقل به بررسی روایات عقد موقت باکره در ضمن پنج دسته پرداخته شده است. در فصل ششم، به بیان شرایط ایجاد و بقای ولایت ولی و بالاخره در فصل هفتم، ولایت جدّ بررسی شده است.

در این نوشتار سعی شده است راویان همه روایات، به روش معمول و بر اساس موازین و معیارهای رجالی بررسی شوند. اختلاف نظر در وثاقت یا عدم اعتبار راویان ذیل هر روایت بیان شده است؛ مگر مواردی که نیاز به بحث تفصیلی داشته است. بحث تفصیلی اعتبار برخی راویان، به «پیوست‌ها» منتقل شده است. پیوست‌های این نوشتار در ضمن پنج پیوست، در ابتدا به قانون مشایخ ثقات اشاره کرده، سپس به اثبات وثاقت چهار راوی پرداخته است که در وثاقت‌شان اختلاف نظر جدی وجود دارد و به روایات‌شان در این نوشتار استناد شده است: معلی بن محمد بصری، سهل بن زیاد آدمی، احمد بن محمد بن یحیی العطار و محمد بن سنان.

نگارنده با بررسی ادله، در مسئله اذن ولیّ در ازدواج باکره به این نتیجه رسیده است: دختر باکره رشیده اگر افزون بر رشد در باب نکاح، به میزانی از درک و شعور اجتماعی رسیده باشد که در مدیریت شئون زندگی و اتخاذ تصمیمات مهم به طور مستقل عمل کند، در مسئله ازدواج هم مستقل است؛ چه دائم و چه موقت، و اگر در عین حالی که رشیده است در مدیریت شئون زندگی خود مستقل نیست، در ازدواج دائم، نظر و رضایت او و ولیّ به نحو تشریک لازم است، و در عقد موقت به شرط عدم ازاله بکارت، بدون اذن ولیّ می‌تواند ازدواج کند.

نگارنده با بضاعت علمی ناچیز خود، این اثر را مدیون استادان بزرگواری می‌داند که با راهنمایی و ارزیابی این اثر به باروری و کم‌شدن اشکالات آن کمک کرده‌اند. لذا از استادان بزرگوار، حضرات حجج الاسلام والمسلمین علی مؤمن، محمد قاننی، جواد حبیبی تبار، محسن اراکی، علی عندلیبی، امیر رحمانی و مجید دهقان کمال تشکر را دارم.

همچنین از آقای محمدباقر انصاری ویراستار محترم اثر و همکاران معاونت پژوهش مرکز تحقیقات زن و خانواده آقایان کریمی، قربانی، مظفری، عسگری و خانم طباطبایی که این اثر بدون یاری آنان به سرانجام نمی‌رسید سپاسگزارم.

فصل اوّل: کلیات

پیش از ورود به اصل بحث، آشنایی با واژگان کلیدی این مسئله لازم است. در این فصل به توضیح این واژگان می‌پردازیم.

۱. ولایت

ولایت در زبان عربی هم به کسر واو و هم به فتح واو به کار رفته است. بیشتر اهل لغت کلمه «ولایت» (به فتح واو) را «نصرت» دانسته‌اند و «ولایت» (به کسر واو) را «سرپرستی» معنی کرده‌اند: «فَالْوَلَايَةُ بِالْفَتْحِ فِي النِّسْبِ وَالنَّصْرَةِ وَالْمَعْتَقِ، وَالْوَلَايَةُ بِالْكَسْرِ فِي الْإِمَارَةِ».^۱ اما برخی بر عکس این نظریه، ولایت را به معنای توکلی و سرپرستی امر دانسته، ولایت را نصرت معنا کرده‌اند.^۲ برخی هر دو کاربرد را به معنای نصرت دانسته‌اند: «[الْوَلَايَةُ] بِالْفَتْحِ وَالْكَسْرِ النُّصْرَةُ».^۳ برخی نیز هر دو را سرپرستی معنا کرده‌اند.^۴

ابن فارس بدون اشاره به این دو کاربرد، تمام کاربردهای ماده «وَلَّى» را به قُرْب - که به معنای قرابت و پیوستگی است - باز می‌گرداند.^۵ برخی معنای

۱. ابن اثیر؛ النهایة؛ ج ۵، ص ۲۲۸. جوهری؛ الصحاح؛ ج ۲، ص ۱۸۳۲. فیروزآبادی؛ القاموس

المحیط؛ ج ۴، ص ۴۶۶؛ ابن منظور؛ لسان العرب؛ ج ۱۵، ص ۴۰۵.

۲. راغب اصفهانی؛ المفردات؛ ص ۸۸۵.

۳. فیومی؛ المصباح المنیر؛ ج ۲، ص ۶۷۲.

۴. رک: راغب اصفهانی؛ المفردات؛ ص ۸۸۵.

۵. ابن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۶، ص ۱۴۱-۱۴۲.

اصلی این ماده را «واقع شدن دو چیز پس از یکدیگر که ارتباطی با هم داشته باشند» دانسته‌اند و سایر معانی مثل قرب، حب و نصرت را یا از آثار این معنا^۱ و یا از باب استعاره دانسته‌اند.^۲

به نظر می‌رسد معنای اصلی ماده «ولیّ»، همان‌طور که ابن فارس به آن اشاره کرده است، «قرب» و نزدیکی دو یا چند چیز به یکدیگر است که البته در چنین حالتی نوعی ارتباط و سنخیت نیز بین آنها وجود خواهد داشت. محبت، نصرت، سرپرستی و سایر معانی‌ای که برای این ماده و مشتقاتش ذکر شده است، به اعتبار کاربردهای مختلف، گاه از لوازم قرب و نزدیکی است.

اتصال، قرب و پیوستگی که معنای اصلی «ولیّ» و یا از لوازم آن هستند، گاهی در امور معنوی به کار گرفته می‌شوند و گاهی در امور مادی و جسمانی؛ البته در جایی که بین این امور، نوعی ارتباط وجود داشته باشد. به هر حال، در اینجا مقصود از ولیّ، کسی است که در امور دیگری حقّ تصرّف و سرپرستی دارد که با وجود شرایطی، می‌تواند حق خود را اعمال کند.

واژه ولایت در متون فقهی و غیرفقهی کاربردهای فراوانی دارد. به کاربرد آن در متون فقهی خواهیم پرداخت، اما در متون تاریخی، معمولاً به معنای سرپرستی و امارت سیاسی است.^۳

ولایت در آیات و روایات

ماده «ولیّ» و مشتقاتش یکی از پرکاربردترین واژه‌های قرآنی است. در بسیاری از کاربردهای قرآنی و روایی، واژه ولایت و واژه‌های دیگری که با آن هم‌ریشه‌اند، مثل ولیّ، والی و مولی، به معنای سرپرستی‌اند. در قرآن، ولایت ذاتی که طبیعتاً بالاترین و کامل‌ترین مرتبه ولایت است،

۱. مصطفوی؛ التحقيق؛ ج ۱۳، ص ۲۰۳ و نیز: فیومی؛ المصباح المنیر؛ ج ۲، ص ۶۷۲.

۲. راغب اصفهانی؛ المفردات؛ ص ۸۸۵.

۳. ابن قتیبه؛ الإمامة والسیاسة؛ ج ۱، ص ۲۰ و ج ۲، صص ۴، ۳۲، ۱۲۴-۱۲۵. ابن اثیر؛ الکامل فی

التاریخ؛ ج ۲، صص ۴۳۱ و ۴۸۵، ج ۳، ص ۸۸، ج ۴، ص ۹۷ و ج ۵، ص ۳۶۱.

منحصر به خداوند است؛ مثل «وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ»^۱ و شما جز خدا سرور و یاورى ندارید؟» و «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّهُمُ الْوَلِيُّ»^۲ آیا آنها غیر از خدا را ولى خود برگزیدند؟! در حالى که «ولى» فقط خداوند است.

در برخی آیات، ولایت غیرذاتى و در طول ولایت الهى برای غیر خداوند هم ثابت شده است؛ مثلاً در آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»^۳ ولى شما، تنها خدا و پیامبر اوست و كسانى كه ايمان آورده‌اند؛ همان كسانى كه نماز برپا مى‌دارند و در حال ركوع، زكات مى‌دهند»، ولایت به خداوند و پیامبر ﷺ و كسانى كه در حال ركوع زكات مى‌دهند - كه مقصود امیرالمؤمنین (علیه السلام) است^۴ - منحصر شده است.

به اعتقاد مفسران شیعه، منظور از «ولى» سرپرستى و اولویّت در تصرف است.^۵ در روایت متواتر غدیر نیز پیامبر اکرم ﷺ این کلمه را در این معنی به کار برده است: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلَى مَوْلَاهُ»^۶.

در موارد پرشماری از نهج البلاغه، کلمه «ولایت» و واژه‌های هم‌ریشه آن به همان معنای حکومت و سرپرستى به کار رفته است. امام علی (علیه السلام) درباره ویژگی‌های آل محمد ﷺ مى‌فرماید: «وَهُمْ خَصَائِصُ حَقِّ الْوَلَايَةِ»^۷ در جای دیگر مى‌فرماید: «وَاللَّهِ مَا كَانَتْ لِي فِي الْخِلَافَةِ رَغْبَةٌ وَلَا فِي الْوَلَايَةِ إِزْبَةٌ وَكَوْنُكُمْ دَعَاؤُنِي إِلَيْهَا وَهَلْتُمْ مَوْنِي عَلَيْهَا»^۸: به خدا سوگند من نه به خلافت رغبتى

۱. بقره: ۱۰۷. توبه: ۱۱۶. عنكبوت: ۲۲. شوری: ۳۱.

۲. شوری: ۹.

۳. مائده: ۵۵.

۴. کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۲۸۹، باب «مانص الله و رسوله على الائمة»^(علیه السلام)، ح ۴.

۵. طباطبائی؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۶، ص ۱۱-۱۲.

۶. کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۲۸۷، باب «ما نص الله و رسوله على الائمة»^(علیه السلام)، ح ۱ و نیز: امینی؛

الغدیر؛ ج ۱، ص ۲۵ به بعد.

۷. سید رضی؛ نهج البلاغه؛ ص ۴۷، خطبه ۲.

۸. همان؛ ص ۳۲۲، خطبه ۲۰۵.

داشتیم و نه به ولایت و زمامداری؛ این شما بودید که مرا به آن دعوت کردید و آن را بر من تحمیل نمودید.

همچنین امام علیه السلام در سخنرانی خود در صفین، درباره حقوق متقابل رهبری و مردم می فرماید: «أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا بِوَلَايَةِ أَمْرِكُمْ»^۱: خداوند برای من، بر شما به سبب سرپرستی امورتان حقی قرار داده است.

امام علی علیه السلام در نامه ای به عمر بن ابوسلمه مخزومی، فرماندار بحرین می نویسد: «فَلَقَدْ أَحْسَنْتَ الْوَلَايَةَ»^۲: تو زمامداری را به نیکی انجام دادی.

در قرآن، ماده «ولی» و مشتقات آن در مصادیق دیگری نیز به کار رفته است؛ مثل ولی قصاص: «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا»^۳ ولی کسی که توانایی املای قرارداد ندارد: «فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ»^۴ اولیای مسجد الحرام: «وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْفَاقُونَ»^۵.

ولایت در فقه

در فقه، «ولایت» حکم وضعی در مقابل حکم تکلیفی است که موضوع احکامی تکلیفی مثل جواز تصرف ولی و ممنوعیت تصرف دیگران می شود. معنای لغوی و عرفی ولایت که در کتاب و سنت نیز استفاده شده، در فقه هم شیوع یافته است و فقیهان با توجه به موضوع بحث های فقهی، از این زاویه به ولایت نگریسته اند و آن را در چارچوب موضوعات فقهی - که مربوط به رفتار و عملکرد مکلفان است - قرار داده اند.

با آنکه در ابواب گوناگون فقهی «ولایت» و احکام آن وجود دارد، غالباً تعریف علمی جامع و مانعی از این مفهوم برای روشن شدن ماهیت شرعی آن ارائه نشده و به بیان لغوی و عرفی آن بسنده شده است. تنها در برخی

۱. همان؛ ص ۳۳۲، خطبه ۲۱۶.

۲. همان؛ ص ۴۱۴، نامه ۴۲.

۳. اسراء: ۳۳.

۴. بقره: ۲۸۲.

۵. انفال: ۳۴.

نوشته‌های متأخران به این نکته پرداخته شده است.^۱ سید محمد کاظم یزدی، ولایت را این گونه تعریف می‌نماید: «الولاية هي الامارة والسلطنة على الغير في نفسه أو ماله أو أمر من أمور»^۲ ولایت، حکومت و سلطه یک شخص به جان، مال یا سایر شئون فرد دیگر است».

در متون فقهی، باب یا کتابی به عنوان ولایت که تمام فروع و مسائل مرتبط با آن در یک جا گردآوری و طبقه‌بندی شده باشد، وجود ندارد؛ اما می‌توان با جستجو در موارد کاربرد آن در کتب فقهی، به ماهیت و حقیقت آن پی برد. مهم‌ترین اقسام ولایت در متون فقهی عبارت‌اند از: ولایت بر تجهیز میت،^۳ ولایت بر فرائض عبادی میت،^۴ ولایت طلبکار در وصول بدهی (مقاص)،^۵ ولایت بر اموال و نفس کودک نابالغ،^۶ ولایت بر کودکان سرراهی،^۷ ولایت بر بردگان،^۸ ولایت بر امور دیوانگان،^۹ ولایت مرد بر همسرش،^{۱۰} وصایت،^{۱۱}

۱. در این میان می‌توان به تعریف‌های ذیل توجه نمود: محقق نائینی: «انها عبارة عن الرئاسة على الناس في أمور دينهم و دنياهم و معاشهم و معادهم» (المكاسب و البيع؛ ج ۲، ص ۳۳۳)؛ محقق اصفهانی: «فالولاية حقيقتها كون زمام أمور شيء بيد شخص، من ولى الأمر و يليه» (حاشية المكاسب؛ ج ۲، ص ۳۷۹)؛ مدنی تبریزی: «كون زمام أمر شيء أو زمام شخص بيد شخص آخر بحيث يمكنه التصرف في ذلك الأمر أو في ذلك الشخص متى أراد و شاء» (الارشاد إلى ولاية الفقيه؛ ص ۱۷).

۲. طباطبایی یزدی؛ تکملة العروة الوثقى؛ ج ۲، ص ۲، کتاب القضاء.

۳. محقق حلی؛ شرائع الإسلام؛ ج ۱، ص ۲۹.

۴. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۱۷، ص ۳۵.

۵. آشتیانی؛ کتاب القضاء؛ ص ۳۴۸.

۶. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۱۷، صص ۲۳۴ و ۲۳۸.

۷. علامه حلی؛ قواعد الأحکام؛ ج ۲، ص ۲۰۱.

۸. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۱۷، ص ۱۷۵.

۹. شیخ طوسی؛ النهاية؛ ص ۵۰۹.

۱۰. محقق حلی؛ شرائع الإسلام؛ ج ۱، ص ۱۹۳. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۱۷، ص ۱۷۵. علامه

حلی؛ قواعد الأحکام؛ ج ۱، ص ۳۹۱.

۱۱. علامه حلی؛ ارشاد الأذهان؛ ج ۱، ص ۴۶۳.

حضانت،^۱ قصاص،^۲ تولیت اوقاف،^۳ قضاوت،^۴ و ولایت بر امور حسبه.^۵

تقسیمات ولایت

ولایت به اعتبارهای گوناگون، تقسیمات متفاوتی دارد. در ادامه به برخی از اقسام آن اشاره می‌شود:

۱. اقسام ولایت به اعتبار کیفیت تصرف ولیّ

تصرف ولیّ به امور موکّلی علیه دو قسم است: در قسم اول، ولیّ در تصرف استقلال دارد. در این قسم، ولیّ می‌تواند به طور مستقل و بدون توجّه به نظر موکّلی علیه در امور او تصرف کند و تشخیص او سبب مستقلّی برای اعمال ولایت بر موکّلی علیه است؛^۶ مثل ولایت حاکم بر ازدواج شخص بالغ دیوانه.^۷ در این قسم تفاوتی نمی‌کند تصرف ولیّ در کل اموال یا غیر اموال موکّلی علیه باشد یا در برخی از آن؛ مثلاً پدر و جدّ پدری بر کل اموال طفل و مجنون ولایت دارند،^۸ اما ولایت طلبکار در وصول بدهی خود از اموال بدهکار، تنها به مقدار بدهی اوست.^۹

در قسم دوم، اذن و رضایت ولیّ، شرط نفوذ تصرفات موکّلی علیه است؛ یعنی از دیدگاه شرع، موکّلی علیه باید امور خود را با اذن و رضایت ولیّ انجام دهد تا نافذ و مورد قبول شرع باشد؛^{۱۰} مثل برخی اقسام وقف که تصرف متوکّلی

۱. همو، تحریر الأحکام؛ ج ۲، ص ۴۳.

۲. همو، قواعد الأحکام؛ ج ۲، ص ۵۶۴.

۳. شهید اول؛ الدرر الشریعی؛ ج ۲، ص ۲۷۱.

۴. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۴۰، صص ۸ و ۲۳ و ۶۴.

۵. نیهان؛ نظام الحکم فی الإسلام؛ ص ۶۷۸. قاسمی؛ نظام الحکم؛ ج ۲، ص ۵۹۴. ابن خلدون؛ مقدمه ابن خلدون؛ ص ۲۳۶. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۲، ص ۳۳۳ و ج ۲۶، ص ۱۰۳.

۶. بحر العلوم؛ بلغة الفقیه؛ ج ۳، ص ۲۱۳.

۷. بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۴۰.

۸. خمینی؛ تحریر الوسیلة؛ ج ۲، ص ۱۳ و ۱۴.

۹. طباطبائی یزدی؛ تکملة العروة الوثقی؛ ج ۲، ص ۲۰۹.

۱۰. بحر العلوم؛ بلغة الفقیه؛ ج ۳، ص ۲۱۳.

در آن مشروط به اذن حاکم است،^۱ یا اشتراط اذن مالک، پدر و میزبان برای روزه مستحب و اعتکاف عبد، فرزند و مهمان.^۲

در کیفیت ولایت ولیّ در ازدواج باکره، اختلاف نظرانی وجود دارد که طی مباحث آینده بیان خواهد شد.

۲. اقسام ولایت به اعتبار متعلّق تصرف ولیّ

ولایت پدر و جدّ بر فرزندان به اعتبار متعلّق آن بر سه قسم است:

الف) ولایت بر مال: پدر و جدّ بر اموال فرزندان صغیر، مجنون و سفیه خود ولایت دارند.^۳ ولایت پدر و جدّ، حق و تکلیفی است که شارع مقدس برای اداره اموال صغیر، مجنون و سفیه به پدر و جدّ پدری واگذار کرده است. این ولایت مربوط به اختیارات اموال و حقوق مالی و تصمیم‌گیری درباره مسائل مهم طفل است که در اصطلاح قانونی به آن «ولایت قهری» می‌گویند.^۴ بنابراین کودک و سفیه تا زمانی که به حدّ رشد برسد و مجنون تا زمانی که جنونش برطرف شود، تحت ولایت پدر و جدّ هستند؛ به عبارت دیگر، پدر و جدّ بر آنها حق ولایت دارند.

ب) ولایت بر نفس: ولایت بر نفس، ولایت بر امور غیرمالی فرزندان است؛ یعنی اشراف پدر و جدّ بر امور شخصی فرزندان که خود آنها از مدیریت این امور، قاصر و محجور هستند. این قسم از ولایت به ولایت حضانت،^۵ ولایت بر استیفای حقوق فرزندان محجور^۶ و ولایت تزویج تقسیم می‌گردد.

۱. شیخ انصاری؛ کتاب المکاسب؛ ج ۳، ص ۵۴۶.

۲. محقق حلّی؛ شرائع الإسلام؛ ج ۱، ص ۱۹۳.

۳. علامه حلّی؛ قواعد الأحکام؛ ج ۲، ص ۱۳۵.

۴. امامی؛ حقوق مدنی؛ ج ۵، ص ۲۰۲.

۵. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۱۳، ص ۲۸۳. و نیز: موسوی خوانساری؛ جامع المدارک؛ ج ۴، ص ۴۷۲.

۶. علامه حلّی؛ قواعد الأحکام؛ ج ۳، ص ۶۲۳. شهید ثانی؛ الروضة البهیة؛ ج ۱۰، ص ۹۶. البته برخی فقها مثل شیخ طوسی معتقدند ولیّ نمی‌تواند حق قصاص طفل یا مجنون را استیفا کند و

بر طبق ولایت بر تزویج، پدر و جدّ پدری حق دارند فرزند خود را به ازدواج فرد دیگر درآورند؛ منتها اِعمال این حق بر اطفال به نحو استقلالی^۱ و مشروط به مصلحت و یا حداقل، عدم مفسده است؛^۲ اما بر دختر بالغه رشیده که موضوع این نوشتار است، بر فرض ثبوت اصل ولایت، بین فقها اختلاف نظر وجود دارد که آیا این ولایت به نحو استقلالی است یا تنها اذن و رضایت پدر و جدّ در ازدواج دختر نقش دارد؟ تبیین دیدگاه فقها و بررسی آن در مباحث آینده خواهد آمد.

رابطه ولایت و محجوریت

در جایی که ولایت ولیّ ثابت است، آیا الزاماً موکلی علیه محجور از تصرف است؟ به تعبیر دیگر، آیا در همه جا ثبوت ولایت ولیّ به سبب جبران ضعف و کاستی موکلی علیه است؟ با بررسی متون فقهی می توان به این نتیجه رسید که ولایت با محجوریت ملازم نیست و نمی توان گفت هدف از جعل همه ولایت ها، جبران نقص موکلی علیه است تا در همه جا به گونه ای ضعف موکلی علیه مفروض باشد. فقهای مشهور در کتاب الحجر، شش عامل را سبب محجوریت و ممنوعیت از تصرف دانسته اند: صغر، جنون، عبدبودن، سفاهت، افلاس (ورشکستگی) و مرض منتهی به مرگ.^۳ از این موارد، ولایت ولیّ بر محجوریت صغیر، مجنون و سفیه که با معیار ضعف و ناتوانی آنهاست، نیز

هم

باید تا زمان بلوغ او صبر نماید (الخلاف؛ ج ۵، ص ۱۷۹-۱۸۰). برخی دیگر مثل امام خمینی^{ره} نیز ولایت ولیّ مجنون را برای استیفای حق قصاص پذیرفته اند ولی ولایت وی را بر صغیر نپذیرفته اند امر را بر عهده صغار بعد از بلوغ و انهاده اند (تحریر الوسیله؛ ج ۲، ص ۵۳۶).

۱. شیخ مفید؛ المقنعه؛ ص ۵۱۱. شیخ طوسی؛ النهایه؛ ص ۴۶۵. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۱۸.

۲. شرط وجود مصلحت یا کفایت عدم مفسده در ولایت ولیّ در مباحث پیش رو بررسی خواهد شد.

۳. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۴، ص ۱۴۰. بحرانی؛ الحقائق الناضرة؛ ج ۲۰، ص ۳۴۲. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۶، ص ۴.

جعل شده است؛ اما عبد و مفلس با اینکه محجوریت‌شان ممکن است به سبب ضعف و ناتوانی‌شان نباشد مگر به حکم تعبدی شارع، تحت ولایت مولی و حاکم‌اند.^۱ مریض مشرف به مرگ هرچند ممکن است با ملاک ضعف و ناتوانی در تصمیم‌گیری، محجور از تصرف باشد، ولایت کسی بر او ثابت نشده است. بسیاری از فقها به عدم انحصار اسباب حجر در شش مورد تصریح کرده‌اند^۲ و برخی برای محجوریت، اسباب دیگری نیز شمرده‌اند که در آن موارد، ولایت ثابت نیست؛ مثل حجر راهن و مرتهن در رهن، حجر مشتری در مبيع قبل از پرداخت ثمن به فروشنده، حجر مرتد ملّی قبل از توبه.^۳ در برخی موارد، ولایت ثابت است، اما محجوریت ثابت نیست؛ مثل ولایت بر قصاص، اوقاف، قضاوت یا ولایت سیاسی. بنابراین جعل ولایت، ملازمه‌ای با محجوریت مولی‌علیهم ندارد؛ بلکه رابطه ولایت و محجوریت، عام و خاص من وجه است. در نتیجه، ثبوت ولایت پدر و جدّ پدری بر ازدواج دختر باکره، با محجوریت او ملازمه‌ای ندارد و او در سایر تصرفات خود مستقل است.

۳. ولایت اختیاری و اجباری

ولایت به اعتبار ولی، یعنی کسی که برای او ولایت جعل شده است، دو قسم است: ولایت اختیاری و ولایت اجباری. ولایت اختیاری در جایی است که شخص با اختیار و اراده خودش از جانب کسی که حق ولایت دارد، ولایت و سرپرستی فرد دیگری را می‌پذیرد؛ مثل ولایت وکیل که به قبول وی بستگی دارد و در فرض قبول، هر وقت بخواهد می‌تواند آن را، رد نماید.

ولایت اجباری به جعل شارع است و اختیار شخصی در آن دخالت ندارد؛ مانند ولایت پدر بر فرزند که پدر نمی‌تواند آن را از خود سلب کند؛ هرچند ممکن است به سبب وجود برخی موانع، مثل کفر، این ولایت از او سلب

۱. بحر العلوم؛ *بلغة الفقیه*؛ ج ۳، ص ۲۵۶.

۲. طباطبایی کربلایی؛ *ریاض المسائل*؛ ج ۹، ص ۲۳۶. نجفی؛ *جواهر الکلام*؛ ج ۲۶، ص ۴. خمینی؛

تحریر الوسیلة؛ ج ۲، ص ۱۲.

۳. شهید ثانی؛ *الروضة البهیة*؛ ج ۴، ص ۱۰۱.

شود.^۱ ولایت پدر و جدّ پدری بر ازدواج باکره نیز از مصادیق ولایت اجباری است که در صورت اثبات آن، نمی‌تواند ولایت را از خود سلب کند. باید توجه داشت جعل ولایت، غالباً برای رعایت مصالح فردی و یا اجتماعی «مولیّ علیه» (افرادی که تحت ولایت هستند) است و سلب آن از خود، در حقیقت سلب تکلیف و مسئولیت به حساب می‌آید؛ بر خلاف «حق» که همواره به رعایت مصالح ذی‌حق است. بنابراین ولایت پدر بر فرزند برای رعایت مصالح فرزند است؛ ولی حقوق زوجین بر یکدیگر با ملاک مصالح ذی‌حق (زوج یا زوجه) می‌باشد.^۲

۲. ولی

مقصود از ولیّ در بحث ولایت بر ازدواج، پدر و جدّ پدری دختر است.^۳ در مباحث آینده، انحصار جدّ در جدّ پدری و و نفی ولایت از غیر پدر و جدّ، مثل برادر و عمو، همچنین حکم ولایت پدر بر فرزند نامشروع، بررسی خواهد شد.

۳. رشد و سفاقت

با توجه به اینکه در نوشتار از ولایت ولیّ بر ازدواج دختر باکره رشیده بحث خواهد شد، بایسته است مفهوم رشد بررسی گردد.

ابن فارس ماده «رشد» را دارای ریشه واحد و به معنای «استقامت در طریق» دانسته، کلمه «رُشد» (به ضم راء و سکون شین) یا «رَشَد» (به فتح راء و شین) را به معنای «هدایت» که در مقابل «غی» (به معنای گمراهی و ضلالت و اعتقاد به امر فاسد) است، می‌داند. طبق این دیدگاه، «رُشد»، «رَشَد» و «رَشاد» دارای معنای واحد و در مقابل «غی» قرار دارند.^۴ اما برخی دیگر از اهل لغت معتقدند: «رُشد» و «رَشَد» با یکدیگر متفاوتند؛ زیرا اولی به معنای «صلاح» و دومی به معنای «استقامت در دین» است. به اعتقاد بعضی دیگر از ایشان، معنای

۱. بحر العلوم؛ بلغة الفقیه؛ ج ۳، ص ۲۱۲.

۲. موسوی خلخالی؛ حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه؛ ص ۲۲۷.

۳. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۷۲.

۴. ابن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۲، ص ۳۹۸.

«رُشد» اخص از «رُشد» است؛ زیرا «رُشد» مربوط به امور دنیوی و اخروی است؛ ولی «رُشد» تنها مربوط به امور اخروی است.^۱ در قرآن کریم واژه «رُشد» غالباً در مقابل «غی» و به معنای صلاح و هدایت به کار رفته است.^۲ در موارد پرشماری از روایات نیز، رُشد به معنای هدایت و صلاح به کار رفته است. به نظر می‌رسد ریشه همه معانی‌ای که برای رشد گفته شده است، همان «استقامت در طریق» است و معانی زیادی که برخی از واژه‌شناسان گفته‌اند، یا مصداقی از استقامت در طریق و یا از لوازم آن است که ناشی از تطورات استعمال است.

رشد و سفاقت معمولاً در دو باب فقهی به کار می‌روند و احکام آنها به نوعی با هم در ارتباط‌اند: یکی در باب معاملات است و دیگری در باب نکاح. در ذیل به توضیح آنها در هر یک از دو باب می‌پردازیم.

رشد و سفاقت در باب معاملات

سفاقت از ماده «سفه» و به معنای سبکی و سخافت^۳ است و سفیه به کسی گفته می‌شود که دچار سبکی و نقصان عقل است.^۴ در اصطلاح فقها، سفاقت نوعی کم‌عقلی است که در اداره اموال بروز می‌کند و سفیه کسی است که در روابط عاطفی خود با دیگران شیوه عاقلانه و خردمندانه‌ای دارد؛ معنای معامله و آثار آن را هم می‌فهمد، اما نسبت به دیگران از بهره هوشی پایین‌تری برخوردار است؛ به طوری که برای تنظیم و مدیریت امور مالی‌اش دچار نقص است و اموالش را در امور غیرعقلایی صرف می‌کند؛ به این سبب عقلاً او را نکوهش و سرزنش می‌کنند.^۵ در مقابل، «رشد» مرتبه‌ای از شعور اجتماعی است که شخص را از تباه کردن اموالش باز می‌دارد و «رشد» کسی است که

۱. به نقل از: مرتضی زبیدی؛ تاج العروس؛ ج ۴، ص ۴۵۳.

۲. راغب اصفهانی؛ المفردات؛ ص ۳۵۴.

۳. ابن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۳، ص ۷۹.

۴. فیومی؛ المصباح المنیر؛ ج ۲، ص ۲۸۰.

۵. نراقی؛ عوائد الایام؛ ص ۵۲۳-۵۲۲.

می‌تواند شخصاً مال خود را حفظ و نگهداری کند.^۱ در برخی عبارات، از این مرحله از شعور اجتماعی، به «عقل معاش» تعبیر شده است.^۲ رُشد و رُشد در لغت به معنای هدایت و راستی راه و مقابل «غی» (گمراهی و ضلالت و اعتقاد به امر فاسد) است.^۳

مرحله رشد، چنان‌که از عبارات فقها و حقوقدانان به دست می‌آید، غیر از بلوغ است،^۴ بلوغ در اصطلاح شرع به معنای پایان یافتن دوران کودکی و راه یافتن به دایره تکلیف است،^۵ اما رشد، مرحله‌ای دیگر است که ممکن است برای فردی به سبب درگیری فراوان با امور اجتماعی، حتی پیش از بلوغ جسمانی به دست آید و گاهی ممکن است این مرحله مقارن بلوغ جسمانی رخ دهد و گاهی پس از بلوغ جسمانی پیدا شود؛ ضمن آنکه برخی افراد نیز هیچ‌گاه به این مرحله از شعور اجتماعی نمی‌رسند. بنابراین رشد، عنوان مستقلی غیر از بلوغ است.^۶

در قرآن کریم، آیاتی که بیشتر فقها از آنها رشد اصطلاحی را فهمیده‌اند، «فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشِدًا فَأَدْعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ»^۷ و «حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ»^۸ است. در تبیین عنوان «بلوغ اشد» گفته شده است:

«[حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ] بَأَن يَكْمُلَ قَوَاهُ الْعَقْلِيَّةُ وَالْحَسِيَّةُ. وَالْمُرَادُ أَنَّ يَبْلُغَ وَيُؤْنَسَ مِنْهُ الرُّشْدُ، وَحَيْثُ لَا فَيْسَلُ إِلَيْهِ مَالُهُ، وَهُوَ غَايَةُ الْجَوَازِ التَّصَرُّفِ الَّذِي دَلَّ عَلَيْهِ الْإِسْتِثْنَاءُ وَجَعَلَ بَعْضُهُمْ بُلُوغَ الْأَشْدِّ عِبَارَةً عَنِ الْبُلُوغِ فَقَطْ، وَهُوَ بَعِيدٌ فَإِنَّ الْبُلُوغَ وَحْدَهُ لَا يُوجِبُ تَسْلِيمَ مَالِهِ، وَالْمَنْعَ عَنْ

۱. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۶، ص ۴۸-۴۹.

۲. امامی؛ حقوق مدنی؛ ج ۱، ص ۲۰۵. طاهری؛ حقوق مدنی؛ ج ۱، ص ۱۲۵.

۳. ابن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۲، ص ۳۹۸.

۴. کاتوزیان؛ حقوق مدنی: قواعد عمومی قراردادها؛ ج ۲، ص ۱۵.

۵. علوی؛ القول الرشید؛ ج ۱، ص ۳۵.

۶. خمینی؛ کتاب البیع؛ ج ۲، ص ۱۰۹-۱۰۸. امامی؛ حقوق مدنی؛ ج ۱، ص ۲۰۴-۲۰۵ و ج ۵،

ص ۲۰۸-۲۰۹ و ص ۲۴۴-۲۴۵.

۷. نساء: ۶.

۸. انعام: ۱۵۲؛ اسراء: ۳۴.

التصرف فيه ما لم يؤنس منه الرشد كما دل عليه غيرها من الآيات^۱: [حتی ببلغ اشدّه] به کامل شدن قوای عقلی و حسی است. مقصود از این کمال، رسیدن به بلوغ و رشد است. در این هنگام اموالش به او داده می‌شود. بلوغ و رشد نهایت حدی است که می‌توان در اموال یتیم (صغیر) تصرف کرد. برخی بلوغ اشدّ را فقط به معنای بلوغ (نه بلوغ و رشد) دانسته‌اند که چنین معنایی بعید است؛ زیرا بلوغ به تنهایی سبب تسلیم اموال یتیم (صغیر) نمی‌شود، بلکه هم این آیه و هم سایر آیات دلالت دارند تا زمانی که رسیدن به حدّ رشد در صغیر احساس نشود، نمی‌توان در اموالش تصرف کرد.

بنابراین می‌توان گفت «اشدّ» که به معنای استحکام بدنی، رشد جسمی و فکری است، معمولاً همزمان با بلوغ رخ می‌دهد و شخص وارد مرحله دیگری از زندگی خود می‌شود. در این هنگام، از حداقل رشد عقلی لازم برای فهم تکلیف و نیک و بد اشیا برخوردار و آماده پذیرش مسئولیت است و اموال او را می‌توان در اختیارش گذاشت. نشانه بارز رسیدن به این حدّ، «احتلام» است که در برخی روایات نیز به آن اشاره شده است.^۲ حال اگر احتلام از زمان معمول به تأخیر افتاد، بلوغ سنّی،^۳ مرحله اشدّ و جواز تصرف در اموال شمرده می‌شود. گفتنی است درباره سنّ بلوغ دختران و پسران روایات متفاوتی نقل شده است که در نوشتار حاضر مجال بررسی آن نیست.

رشد و عدم سفاقت در اصطلاح فقهی، صرفاً به معنای توانمندی جسمانی نیست؛ به معنای توانایی حفظ و استفاده صحیح از اموال است که ممکن است برخی اشخاص در هنگام بلوغ از آن بهره‌مند نباشند. بر همین اساس در قرآن، شرط جواز واگذاری اموال یتیمان به آنان، افزون بر بلوغ جسمی، رشد فکری نیز بیان شده است: «وَ ابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا

۱. فاضل جواد؛ مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام؛ ج ۳، ص ۱۴۱. و نیز: نجفی؛ جواهر الکلام؛

ج ۲۲، ص ۲۶۴. خویی؛ المستند فی شرح العروة الوثقی؛ الإجارة؛ ص ۲۸.

۲. حر عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۱۸، ص ۴۱۲، ح ۲۳۹۵۰.

۳. همان. و نیز؛ ج ۱۹، ص ۳۶۴، ح ۲۴۷۷۱.

إِلَيْهِمْ أَمْوَالُهُمْ^۱ و یتیمان را بیازماید تا وقتی به [سنّ] زناشویی برسند؛ پس اگر در ایشان رشد [فکری] یافتید، اموالشان را به آنان بازگردانید».

امام صادق (علیه السلام) در روایتی، حدّ رشد را - که موجب جواز واگذاری اموال به شخص یتیم می‌شود - به قدرت و توانایی حفظ اموال تفسیر کرده‌اند.^۲ این نوع رشد موجب به دست آمدن علّت تامّه برای تصرف شخص در اموال خود می‌گردد؛ با فقدان چنین حالتی نیز هرچند بلوغ جسمی به دست آمده باشد، سفیه به حساب می‌آید و شخص نمی‌تواند در اموالش تصرف کند. امام صادق (علیه السلام) در روایتی چنین می‌فرماید: «وَإِنْ اخْتَلَمَ وَلَمْ يُؤَسَّ مِنْهُ رُشْدٌ وَكَانَ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا فَلَيْسَ بِكَ عَنْهُ وَلِيَّةٌ مَّالَهُ»^۳: اگر فردی محتلم شد، اما به حدّ رشد نرسید، یعنی سفیه یا ضعیف بود، ولیّ او باید اموال یتیم را نزد خود نگه دارد.

در این روایت عبارت «و کان سفیهاً أو ضعیفاً» در حقیقت تفسیر عدم رشد است.

فقه‌ها معمولاً «رشد» را توانایی نگهداری اموال معنا کرده‌اند و معیار تشخیص آن را «عرف» دانسته‌اند.^۴ حصول رشد باید به صورت ملکه و کیف نفسانی در فرد باشد؛ صرف موفقیت اتفاقی در برخی معاملات نیز نشانهٔ رشد بودن شخص نیست.^۵ وجود این ملکه و صفت نفسانی در یک شخص، با اختبار و آزمایش به دست می‌آید. آزمایش بر حسب شرایط اجتماعی، خانوادگی و فردی اشخاص، متفاوت است و باید این اختبار به اندازه‌ای تکرار شود که اطمینان یا علم به رشد و توانایی حفظ و ادارهٔ اموال و مصونیت از حيله شیادان به دست آید.^۶ پس اگر کسی در یک معامله توانایی حفظ مالش را

۱. نساء: ۶.

۲. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۴، ص ۲۲۲، ح ۵۵۲۳.

۳. کلینی؛ الکافی؛ ج ۷، ص ۶۸، باب «الوصی ینزک أیتامه فیمتبعون من أخذ مالهم...»، ح ۲.

۴. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۶، ص ۴۸-۴۹.

۵. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۴، ص ۱۴۸.

۶. خمینی؛ تحریر الوسیله؛ ج ۲، ص ۱۷، مسئله ۱۰. علامه حلی؛ قواعد الأحکام؛ ج ۲، ص ۱۳۴.

امامی؛ حقوق مدنی؛ ج ۵، ص ۲۴۵.

داشت، به او رشید گفته نمی‌شود؛ چنانچه اگر کسی چند بار در زندگی با اختلاف زمان، مالش را از دست داد، به او سفیه گفته نمی‌شود.

برخی فقها برای تحقق رشد، افزون بر اختبار عرفی، وجود عدالت را نیز شرط دانسته‌اند.^۱ این دیدگاه، مردود و بر خلاف نظر مشهور امامیه است.^۲ علامه حلی^۳ در کتاب تذکره، پس از نقل نظریه و ادله قائلان به اشتراط عدالت، به نقد و بررسی این مسئله پرداخته است.^۴

رشد در باب نکاح

رشد در باب نکاح با رشد در باب معاملات معنای متفاوتی دارد.^۴ رشد در باب نکاح به این معناست که فرد می‌تواند در امور مالی و غیرمالی مصالح و مفاسد خویش را تشخیص دهد و برای انتخاب همسر از صلاحیت کافی برخوردار باشد؛ یعنی در درک مسائل عرفی و تشخیص مصالح و مفاسد فردی و اجتماعی تواناست؛ به گونه‌ای که از نظر عرف، احتمال فریب خوردن و رفتار ناشایسته وی بسیار ضعیف است. کسی که برای انتخاب همسر به رشد فکری لازم نرسیده است، نمی‌تواند تصمیم مناسبی برای ازدواجش بگیرد و مصالح و مفاسد ازدواجش را تشخیص دهد.

نشانه‌ها و معیارهای رشد در باب نکاح با معیارها و ملاک‌های رشد در باب معاملات متفاوت است و نمی‌توان همیشه از رشد شخص در امور مالی به رشد او در باب نکاح پی برد.^۵ البته در برخی روایات باب نکاح، رشد در امور مالی، اماره و قرینه‌ای بر رشد در سایر امور معرفی شده است:

«عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: إِذَا كَانَتْ الْمَرْأَةُ مَالِكَةً أَمْرَهَا تَبِيعَ وَ تَشْتَرِي وَ تُغْنِي وَ تُشْهِدُ

۱. شیخ طوسی؛ المبسوط؛ ج ۲، ص ۲۸۴. ابن زهره؛ غنیة النزوع؛ ص ۲۵۲.

۲. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۴، ص ۱۴۹. بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۰، ص ۳۵۱-۳۵۲.

۳. علامه حلی؛ تذکره الفقهاء؛ ج ۱۴، ص ۲۰۲.

۴. طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی (المحشی)؛ ج ۵، ص ۶۲۸.

۵. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۷۷.

و تُعْطِي مِنْ مَالِهَا مَا شَاءَتْ فَإِنْ أَمَرَهَا جَائِزٌ تَزَوُّجٌ إِنْ شَاءَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَلَا يَجُوزُ تَزْوِيجُهَا إِلَّا بِأَمْرِ وَلِيِّهَا^۱: اگر زن اختیاردار خود باشد، یعنی خرید و فروش کند، بنده آزاد نماید، شهادت دهد و بتواند هر مقدار از مالش را که بخواهد ببخشد، عملش نافذ و جاری است و اگر بخواهد بدون اذن ولیّ اش تزویج کند ولی اگر چنین نباشد، ازدواج بدون اذن ولیّ جایز نیست.

درباره ملازمه رشد در اموال و رشد در نکاح دو نظریه وجود دارد: نظریه اول قائل به ملازمه رشد در باب اموال با رشد در باب نکاح است^۲ و نظریه دوم، این ملازمه را نفی می کند. شهید اول^۳ در کتاب غایه المراد ادله قائلان ملازمه استقلال در اموال و استقلال در نکاح را نقل می کند و سپس به نقد آن می پردازد. در کلام شهید اول^۴ سه دلیل برای قائلان ملازمه ذکر شده است: اول، اصل عدم ولایت احدی بر دیگران که شامل نفی ولایت ولیّ بر دختر نیز می شود؛ دوم، بلوغ و رشد، ملاک و معیار جواز تمام تصرفات است و تخصیص زدن تصرف در نکاح و حکم به عدم جواز آن، ادعایی بی دلیل است؛ سوم، ادعای اینکه سایر عقود دختر رشیده صحیح است، اما خصوص عقد نکاح او صحیح نیست، دو ادعای غیر قابل جمع است.^۵

شهید اول^۶ در ادامه، این دلایل را نقد می نماید: اولاً زمانی می توان به اصل عدم ولایت استناد کرد که دلیلی بر ثبوت ولایت نداشته باشیم؛ در حالی که در

۱. حر عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۵، باب ۹ از أبواب عقد النکاح، ح ۲۵۶۲. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۷، ص ۳۷۸، باب ۳۲ «عقد المرأة علی نفسها النکاح»، ح ۶.
۲. فاضل مقداد؛ التفتیح الرائع؛ ج ۳، ص ۳۱. اعرجی؛ کنز الفوائد؛ ج ۲، ص ۴۱۰. بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۳۶.

۳. البته باید توجه داشت افرادی مثل فاضل آبی^۷ این ادله را برای استقلال بکر و نفی ولایت ولیّ در ازدواج او اقامه کرده اند که شهید اول^۸ این ادله را برای ثبوت ملازمه نفی ولایت بر مال و نفی ولایت در ازدواج آورده است (کشف الرموز؛ ج ۲، ص ۱۱۳-۱۱۴).

۴. شهید اول؛ غایه المراد؛ ج ۳، ص ۲۶. فاضل آبی؛ کشف الرموز؛ ج ۲، ص ۱۱۳-۱۱۴.

باب ازدواج باکره دلیل داریم؛ ثانیاً، بر فرض اگر بپذیریم بلوغ و رشد، معیار و ملاک جواز تمام تصرفات است، این جواز در مورد ازدواج باکره قطعاً تخصیص می‌خورد و دختر باکره هرچند به بلوغ و رشد رسیده باشد، در خصوص نکاح تحت ولایت ولی است. ثالثاً، قبول نداریم بلوغ و رشد معیار جواز تمام تصرفات است و چنین ادعایی به دلیل نیاز دارد. در خصوص نکاح نیز باید بحث شود که آیا بلوغ و رشد، رافع ولایت ولی هستند یا خیر؟ رابعاً، ادعای ملازمه جواز سایر عقود به محض بلوغ و رشد و جواز عقد نکاح، ادعایی بی دلیل است و چنین ملازمه‌ای ثابت نیست.^۱

فاضل هندی^۲ در کتاب کشف اللثام حکم زوال ولایت در باب اموال به باب نکاح را، قیاس دانسته و تأکید کرده است مسئله نکاح و ازدواج زن، خصوصاً دختر باکره که ارتباطی با مردان نداشته، مسئله مهم و خطیری است و نمی‌توان احکام سایر معاملات را به باب نکاح تسری بخشید: «و للإجماع علی زوال الولاية عنها في المال فيزول في النكاح، وهو مع أنه قیاس فالفاروق ظاهر، فإن أمر النكاح شدید بالنسبة إلى المرأة، خصوصاً البكر التي لم تحتقر الرجال».^۲

به نظر می‌رسد ادعای تلازم رشد در باب معاملات و رشد در باب نکاح به‌طورکلی صحیح نیست؛ بلکه باید رشد فکری در باب ازدواج همانند رشد در باب معاملات احراز شود تا بتوان به رشد یک شخص حکم داد؛ هرچند در بیشتر موارد، رشد در باب معاملات، اماره و نشانه رشد در باب نکاح نیز هست؛ همچنین باید توجه داشت سن رسیدن به حد رشد چه در باب معاملات و چه در باب نکاح، از اموری است که با تفاوت شرایط اجتماعی و فرهنگی درباره افراد مختلف تفاوت می‌کند و نمی‌توان به‌طورکلی و برای همه افراد، سن خاصی برای رسیدن به حد رشد در نظر گرفت.

۱. شهید اول؛ غایه المراد؛ ج ۳، ص ۲۶-۲۷. فاضل هندی؛ کشف اللثام؛ ج ۷، ص ۷۸-۷۷.

۲. فاضل هندی؛ کشف اللثام؛ ج ۷، ص ۷۸-۷۷.

۴. اذن

اذن در لغت، به معنای علم،^۱ اعلام،^۲ اباحه و رخصت،^۳ امر و فرمان^۴ و اراده^۵ است. در معنای اصطلاحی اذن نیز گفته‌اند: «اذن اعلام رضایت مالک [یا نماینده قانونی او] یا کسی است که قانون برای او اثری قائل شده است؛ برای انجام دادن یک عمل حقوقی، خواه عمل حقوقی از عقود و ایقاعات باشد خواه از تصرفات انتفاعی خواه استعمالی».^۶ بنابراین اذن عبارت است از رخصت و آزادی دیگران در تصرف از سوی مالک یا شخصی که به منزله مالک است. در محل بحث، در فرض ثبوت ولایت ولیّ در ازدواج دختر باکره رشید، رخصت و آزادی ازدواج دختر منوط به اذن ولیّ خواهد بود. اذن ولیّ ممکن است از راه‌های متفاوتی کشف شود؛ مثل تصریح به لفظ و نوشته یا به کمک قراین حالیه و یا فعل خاص، مثل اشاره. بنابراین علم به رضایت قلبی او، مادامی که ابراز نشده باشد برای ازدواج دختر کافی نیست.

تفاوت اذن و اجازه، در زمان صدور رخصت و اباحه است. اگر رخصت، قبل از وقوع تصرف یا انجام فعل باشد، «اذن» و اگر بعد از وقوع آن دو باشد، «اجازه» نامیده می‌شود؛ همچنین تفاوت آن با رضایت در این است که رضایت امری باطنی است که به صورت اذن یا اجازه ابراز می‌گردد؛ تفاوت آن با وکالت نیز در این است که اذن، اصطلاحاً ایقاع است، اما وکالت، عقد است.^۷ یکی از آثار تفاوت اذن و اجازه توانایی ولیّ در رجوع از اذن خود است؛ در حالی که رجوع از اجازه جایز نیست؛ با این توضیح که ولیّ پیش از انجام عقد می‌تواند از اذن و موافقت خود با ازدواج، رجوع کند و با توجه به تغییر

۱. آذهری؛ تهذیب اللغة؛ ج ۵، ص ۷۱. ابن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۱، ص ۷۵.

۲. ابن منظور؛ لسان العرب؛ ج ۱۳، ص ۹.

۳. فیومی؛ المصباح المنیر؛ ج ۱، ص ۵۴.

۴. همان.

۵. همان.

۶. جعفری لنگرودی؛ مبسوط در ترمینولوژی حقوقی؛ ص ۲۳.

۷. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۷، ص ۳۵۷. حسینی مراغی؛ العناوین الفقهیه؛ ج ۲، ص ۵۰۶.

شرایط، با ازدواجی که تا کنون به مصلحت می‌دیده، مخالفت کند؛ اما اگر عقد نکاح بدون اذن وی انجام شده باشد و او برای نکاح سابق اجازه دهد، مخالفت او دیگر اثری ندارد؛ زیرا عقد نکاح پس از اجازه او تنفیذ می‌شود و عقد صحیح با طلاق در عقد دائم و با اتمام یا بذل مدت در عقد موقت پایان می‌یابد و نمی‌توان چنین عقدی را با رجوع از اجازه برهم زد.^۱

اثر لزوم اذن

بر فرض لزوم اذن یا اجازه ولیّ در ازدواج باکره، آیا این شرط تنها یک شرط تکلیفی و مخالفت با آن تنها موجب معصیت و گناه است یا دارای اثر وضعی است که عدم مراعات آن موجب بطلان عقد نکاح می‌شود؟ از عبارات شهید ثانی رحمته الله به دست می‌آید وی عدم رعایت این شرط را موجب بطلان نکاح نمی‌داند؛ با این استدلال که حرمت ازدواج باکره بدون اذن ولیّ، از مصادیق نهی در معاملات است و مخالفت با نهی در معاملات موجب فساد معامله نمی‌شود؛ تنها نهی در عبادات است که موجب فساد آنها می‌گردد.^۲ اشکالی به شهید ثانی رحمته الله وارد است: اگر نهی از معامله به دلیل مبغوضیت آن نزد شارع نباشد و برای اشاره به جزئیت یا شرطیت امری در معامله باشد، در این صورت عدم تحقق جزء و شرط سبب بطلان عقد می‌گردد.^۳ از مجموع روایات ولایت ولیّ در عقد باکره به دست می‌آید اذن ولیّ در برخی موارد، شرط نفوذ ازدواج باکره است؛ به این معنا که بر فرض ثبوت ولایت ولیّ در ازدواج باکره، اگر عقدی بدون اذن ولیّ صورت گیرد و ولیّ پس از عقد نیز به آن رضایت ندهد، چنین عقدی باطل خواهد بود. در برخی روایات که از عقد بدون اذن ولیّ نهی شده، این نهی در حقیقت ارشاد به شرطیت اذن است و در فرض نبودن چنین شرطی، عقد ازدواج باطل خواهد بود؛ مگر پس از عقد، اجازه ولیّ ضمیمه

۱. کاتوزیان؛ حقوق خانواده؛ ج ۱، ص ۸۱

۲. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۳۵

۳. خویی؛ اجود التقریرات؛ ج ۱، ص ۴۰۴. همو؛ محاضرات فی أصول الفقه؛ ج ۴، ص ۱۱۶ و ج ۵، ص ۳۱. صدر؛ دروس فی علم الأصول؛ ج ۲، ص ۱۸۸. مظفر؛ اصول الفقه؛ ص ۳۵۷-۳۵۸.

شود؛ به تعبیر دیگر اگر اذن یا اجازه کسی در عقد تأثیرگذار باشد، مثل اجازه مالک در بیع فضولی، اجازه مالک به نکاح عبد، این اذن و اجازه از ارکان معامله به حساب می‌آید و با فقدان آن، عقد باطل خواهد بود.^۱ شاهد این مطلب، روایاتی است که در آنها به بطلان عقد بدون اذن ولی تصریح شده است. در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است «**أَيُّهَا امْرَأَةُ نَكَحْتَ بغيرِ إِذْنِ مَوْلَاها فَنِكَاحُها باطلٌ**».^۲ مقصود از مولای او، کسی است که متولی کارهای اوست و مسئولیت وی را بر عهده دارد؛ به تعبیر شیخ طوسی رحمته الله علیه «من هو آحق بالعقد علیها».^۳ گفتنی است در نقل‌های دیگر به جای کلمه مولاها، «ولیتها»^۴ آمده است.

بسیاری از فقها که اذن ولی را چه به نحو انحصار و چه به نحو تشریک، در عقد باکره لازم می‌دانند، تصریح کرده‌اند در صورت فقدان اذن و یا اجازه بعدی، عقد باطل است. ابوالصلاح حلبی رحمته الله علیه (م. ۴۴۷ق) قائل به لزوم تشریک اذن ولی و اذن دختر باکره است و در صورت فقدان هر یک، عقد را باطل می‌داند.^۵ ابن برآج رحمته الله علیه (م. ۴۸۱ق) در کتاب مهذب تصریح کرده است: اگر دختر بدون اذن ولی ازدواج کند، صحت عقد او همانند عقد فضولی، مشروط به رضایت پدر است و اگر رضایت ندهد، عقد او باطل خواهد بود.^۶ از عبارات ابن زهره رحمته الله علیه (م. ۵۸۵ق) نیز که قائل به اشتراک دختر و ولی در امر ازدواج است، لزوم وضعی آن به دست می‌آید؛ به گونه‌ای که اگر رضایت ولی نباشد، عقد دختر

۱. حسینی مراغی؛ *العناوین الفقهیة*؛ ج ۲، ص ۳۷۹-۳۸۰.

۲. ابن حنبل؛ *مسند احمد بن حنبل*؛ ج ۴۰، ص ۲۴۳، ح ۲۴۲۰۵. ابو داود؛ *سنن أبی داود*؛ ج ۲، ص ۱۹۰، ح ۲۰۸۵. بیهقی؛ *السنن الکبری*؛ ج ۷، ص ۱۰۵، ح ۱۳۳۷۸.

۳. شیخ طوسی؛ *الرسائل العشر*؛ ص ۱۳۵.

۴. ابن حنبل؛ *مسند احمد بن حنبل*؛ ج ۴۰، ص ۴۳۵، ح ۲۴۳۷۲. دارقطنی؛ *سنن الدارقطنی*؛ ج ۳، ص ۲۲۱، ح ۱۰. بیهقی؛ *السنن الکبری*؛ ج ۷، ص ۱۱۱، ح ۱۳۴۱۹. دارمی؛ *سنن الدارمی*؛ ج ۲، ص ۱۸۵، ح ۲۱۸۴.

۵. ابوالصلاح حلبی؛ *الکافی فی الفقه*؛ ص ۲۹۲.

۶. ابن برآج؛ *المهذب*؛ ج ۲، ص ۱۹۴.

باطل خواهد بود.^۱ برخی فقهای متأخر مانند امام خمینی^۲ و آیت الله تبریزی^۳ نیز به بطلان چنین عقدی تصریح کرده‌اند.

شیخ مفید^۴ (۴۱۳ق) در کتاب مقنعه با عبارت «ینبغی»، اعتبار اذن ولی در عقد باکره را مطرح کرده است:

«ذوات الآباء من الأبکار ینبغی لمن أن لا یعقدن علی أنفسهن إلا بإذن آبائهن. وإن عقد الأب علی ابنته البکر البالغ بغير إذنھا أخطأ السنة ولم یکن لها خلافه. وإن أنکرت عقدہ ولم ترض به لم یکن للأب إکراهها علی النکاح ولم یمض العقد مع کراهتها له ... وإن عقدت علی نفسها بعد البلوغ بغير إذن أبيها خالفت السنة وبطل العقد إلا أن یميزه الأب».^۴

برخی از محققان معتقدند: عبارت «ینبغی» در کلام قدما، به معنای لزوم است؛ یعنی بر دختر تکلیفاً واجب است بدون اذن پدر ازدواج نکند.^۵ این ادعا هرچند ممکن است در مورد عبارت «لاینبغی» پذیرفته شود که مقصود از آن حرمت است نه کراهت، اما چنین ادعایی درباره عبارت «ینبغی»، دست کم در عبارات شیخ مفید^۶ پذیرفتنی نیست؛ زیرا در موارد فراوانی در کتاب مقنعه^۷ و سایر کتاب‌های شیخ مفید^۸ این عبارت برای استحباب به کار رفته است.

به نظر می‌رسد با توجه به ذیل عبارت شیخ مفید^۹ می‌توان «ینبغی» را حکم تکلیفی لزومی دانست؛ زیرا ذیل عبارت آمده است اگر دختر با این

۱. ابن زهره؛ غنیة النزوع؛ ص ۳۴۳.

۲. خمینی؛ استفتانات؛ ج ۳، ص ۱۶۱، س ۸.

۳. تبریزی؛ استفتانات جدید؛ ج ۱، ص ۳۳۳.

۴. شیخ مفید؛ المقنعة؛ ص ۵۱۰-۵۱۱.

۵. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۸۶۴-۳۸۶۵.

۶. ینبغی للجنب أن لا یدخل یدہ فی الإناء حتی یغسلها ثلاثا (شیخ مفید؛ المقنعة؛ ص ۵۳. نیز ر.ک: همان، صص ۷۹، ۹۷، ۵۱۲، ۱۲۳، ۵۵۸، ۵۶۸، ۶۰۰، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۷۳۱ و ۷۵۹).

۷. لیس علیهن الجهر بالتلبیة کما یلزم ذلک الرجال بل ینبغی للنساء أن یخفضن أصواتهن بالتلبیة ثلاثا یسمعن من لیس لهن بمحرم من الرجال (شیخ مفید؛ أحكام النساء، ص ۳۲). ینبغی أن تلقن الشهادتین عند احتضارها (همان، ص ۵۹).

حکم، مخالفت و بدون رضایت پدر ازدواج کند، عقدش باطل است. از نظر فقهی نیز معنا ندارد کسب رضایت پدر در عقد ازدواج، مستحب باشد، ولی اگر با این حکم استجابی مخالفت شد، عقد ازدواج باطل گردد.

آیت الله سید کاظم یزدی رحمته الله به احتیاط واجب، اذن ولیّ و رضایت دختر را به نحو اشتراک، لازم دانسته است؛^۱ اما در جایی که یکی از آنها بدون اذن دیگری عقد ازدواج را جاری کند، فرموده است: یا باید اجازه طرف مقابل احراز شود و یا این دو نفر با طلاق، از یکدیگر جدا شوند.^۲ از اینکه ایشان جدایی با طلاق را مطرح کرده است، فهمیده می شود ایشان عقد دختر بدون اذن پدر را باطل نمی داند و گرنه نیازی به جدایی به سبب طلاق وجود نمی داشت.

برخی فقها مثل آیت الله بهجت رحمته الله تصریح کرده اند بر دختر واجب است در عقد ازدواج، رضایت پدرش را کسب نماید^۳ و با او مخالفت نکند؛^۴ هرچند در صورت مخالفت، بر چنین عقدی اثر وضعی مترتب نمی شود؛ یعنی اگر دختر با این حکم تکلیفی مخالفت کرد و بدون رضایت پدر ازدواج نمود، مرتکب معصیت شده است؛ اما عقدش صحیح است. از این فتوا برداشت می شود ایشان در بحث اذن ولیّ در عقد باکره، قائل به استقلال باکره است و اذن ولیّ را شرط نمی داند؛ در عین حال به جهات دیگر، مثل وجوب اطاعت پدر و یا حرمت ایدای والدین، کسب رضایت پدر را حکم تکلیفی لازم دانسته است، هرچند ممکن است این فتوا در مقام جمع بین روایات صادر شده باشد.

در نتیجه این بحث، می توان گفت: در مواردی که لزوم اذن و اجازه ولیّ در عقد باکره مطرح می شود، این لزوم، شرط نفوذ عقد است؛ به گونه ای که اگر

۱. طباطبایی یزدی؛ *العروة الوثقی (المحشی)*؛ ج ۵، ص ۶۲۴.

۲. همان.

۳. آیا اذن پدر در ازدواج باکره شرط است؟ و آیا فرقی بین ازدواج دائم و موقت وجود دارد؟

ج. بنابر احتیاط واجب تکلیفاً واجب است و فرق نمی کند (بهجت؛ *استفتائات*؛ ج ۴، ص ۲۴).

۴. تزویج دختر بالغه رشیده به اجبار به صورتی که قطعاً راضی نیست، چه حکمی دارد؟ آیا پدر شرعاً می تواند چنین کاری کند؟ ج. پدر نمی تواند و دختر باید عقد را اجازه کند (همان).

چنین شرطی رعایت نشود، عقد باطل خواهد بود. البته اگر ازدواجی بدون اذن ولی صورت گیرد و پس از آن، ولی به چنین عقدی رضایت دهد، همانند سایر عقدهای فضولی، آن ازدواج نیز صحیح و نافذ خواهد بود.^۱

۵. بکر

معنای «بکر» و «ثیب» از دو جهت بایسته بررسی است: یکی از جهت معنای لغوی و دیگری معنای آن در کاربردهای روایی و برداشت‌های فقها از روایات.

۱. بکارت و ثیبوت در لغت و کاربردهای عرفی

معنای اصلی ماده «بکر»، آغاز و ابتدای یک چیز است. ابن فارس (م. ۳۹۵) این ماده را دارای معنای واحدی می‌داند که دو فرع دارد که یکی از آنها «أَوَّلُ الشَّيْءِ وَ بَدْؤُهُ» است.^۲ وی در جای دیگر می‌گوید: «الْبَكْرُ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ أَوَّلُهُ». ^۳ بنابراین به اولین فرزند خانواده «مولود بکر» گفته می‌شود.^۴ به دوشیزه، بکر می‌گویند؛ چون این حالت پیش از ثیب‌بودن است.^۵ عنوان بکر هم برای مرد و هم برای زن به کار می‌رود؛^۶ اما جایی که در یک عبارت، این کلمه هم برای مرد و هم برای زن به کار می‌رود، برای تمییز آن دو، در مورد زن، به آن تائینث اضافه می‌گردد.^۷

در کتاب‌های لغت، درباره معنای دختر بکر و ملاک بکارت و ثیبوت، چهار شناسه آمده است که بازگشت همه به معنای اصلی آن است:

۱. خمینی؛ استفتانات؛ ج ۳، ص ۱۶۶، س ۱۷.
۲. ابن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۱، ص ۲۸۷.
۳. همان، ص ۲۸۹.
۴. فیومی؛ المصباح المنیر؛ ج ۲، ص ۵۹.
۵. قرشی بنابی؛ قاموس قرآن؛ ج ۱، ص ۲۱۸.
۶. فیومی؛ المصباح المنیر؛ ج ۲، ص ۸۷.
۷. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام ... وَ قَضَى فِي الْبِكْرِ وَ الْبِكْرَةِ إِذَا زَنَّا جَلْدَ مِائَةٍ وَ نَفَى سَنَةً فِي غَيْرِ مِصْرِهِمَا وَ هُمَا اللَّذَانِ قَدْ أَمْلِكَا وَ لَمْ يَدْخُلَا بِهِمَا» (کلینی؛ الکافی؛ ج ۷، ص ۱۷۷).

۱. ازدواج

برخی واژه‌شناسان ازدواج و عدم ازدواج را ملاک ثبوت و بکارت دانسته‌اند. طبق این نظر، کسی که ازدواج کرده از بکارت خا (م. رج شده است؛ هرچند نزدیکی نکرده باشد. فیومی (م. ۷۷۰ق) بکارت را به معنای خصوص پرده بکارت دانسته، بکر را به زن و مردی اطلاق کرده است که ازدواج نکرده باشد.^۱ وی ذیل معنای «ثوب» نیز «ثیب» را شخص ازدواج کرده معنا کرده است.^۲

۲. دخول

عده‌ای دیگر از واژه‌شناسان دخول و نزدیکی را عامل خروج دختر از بکارت دانسته‌اند و تفاوتی بین مشروع یا غیرمشروع بودن این دخول بیان نکرده‌اند. ابن سکیت رحمه الله ثیب را زنی می‌داند که مورد دخول واقع شده باشد.^۳ وی در معنای مرد ثیب، عبارتی دارد که از آن به دست می‌آید: در صورتی ثبوت مرد محقق می‌شود که دخول به همسر شرعی انجام شود: «أو كان الرجل قد دَخَلَ بامرأته».^۴ گویا ابن سکیت رحمه الله در صدد تفصیل ثبوت مرد و زن بوده است. ابن فارس (م. ۳۹۵ق) همین معنا را از خلیل بن احمد نقل کرده است.^۵ ابن فارس «غذره» را به خصوص پرده بکارت معنا کرده است؛ اما کسی را دختر عذرا و باکره می‌داند که مردی با او نزدیکی نکرده باشد.^۶ از عبارات ابن اثیر نیز چنین معنایی به دست می‌آید: «العذراء: الجارية التي لم يمسها رجل، وهي البكر».^۷

۳. ازدواج و نزدیکی

برخی دیگر از واژه‌شناسان خروج از بکارت را تنها در صورتی دانسته‌اند که

۱. فیومی؛ المصباح المنیر؛ ج ۲، ص ۵۹.

۲. همان، ص ۸۷.

۳. جوهری؛ الصحاح؛ ج ۱، ص ۹۵.

۴. همان.

۵. ابن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۱، ص ۲۸۹.

۶. همان، ج ۴، ص ۲۵۶.

۷. ابن اثیر؛ النهاية؛ ج ۳، ص ۱۹۶.

نزدیکی از راه مشروع، یعنی به دست شوهر انجام شده باشد. بنابراین اگر نزدیکی از راه غیر مشروع صورت گرفته و ازاله بکارت شده باشد، ثبوت صدق نمی‌کند. ابن منظور (م. ۷۱۱ق) کسی را یتیب می‌داند که ازدواج کرده و پس از نزدیکی و ازاله بکارت از شوهرش طلاق گرفته یا شوهرش مرده است.^۱ خلیل بن احمد (م. ۱۷۵ق) در معنای بکر آورده است: «الْبِكْرُ: التي لم تحس من النساء بعد». ^۲ در معنای «الجارية العذراء» نیز گفته است: «وهي التي لم يمسه رجل». ^۳ از این دو عبارت فهمیده می‌شود مطلق دخول، هر چند از راه غیر شرعی، ملاک از بین رفتن بکارت است؛ اما با توجه به معنایی که وی برای یتیب بیان کرده است، می‌توان گفت: تحقق ثبوت در جایی است که دخول از راه شرعی محقق شده باشد: «التي قد تزوجت وبانت بأي وجه كان بعد أن مسها». ^۴

۴. وجود و عدم عذره

جوهری (م. ۳۹۳ق) در معنای بکر گفته است: «الْبِكْرُ: العذراء». ^۵ وی عذرا را نیز به بکر معنا کرده ^۶ و عذره را به معنای بکارت دانسته است: «الْعُذْرَةُ: الْبَكَارَةُ»؛ ^۷ بنابراین می‌توان گفت ایشان ملاک بکارت را وجود عذره یعنی خصوص پرده بکارت می‌داند.

راغب اصفهانی (م. حدود ۵۰۲ق) نیز عذره را همان پرده بکارت دانسته و به وجه تسمیه آن نیز اشاره کرده است: «سمي جلدة البكارة عذرة تشبيها بعذرتها التي هي القلفة». ^۸ وی در جای دیگر، بکر در آیه «لَا فَرْحَ وَلَا بَكْرَ» ^۹ را گاوی که

۱. ابن منظور؛ لسان العرب؛ ج ۱، ص ۲۴۸.

۲. خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ ج ۵، ص ۳۶۴.

۳. همان، ج ۲، ص ۹۵.

۴. همان، ج ۸، ص ۲۴۹.

۵. جوهری؛ الصحاح؛ ج ۲، ص ۵۹۵.

۶. همان، ص ۷۳۸.

۷. همان.

۸. راغب اصفهانی؛ المفردات؛ ص ۵۵۶.

۹. بقره: ۶۸.

نزاییده باشد معنا کرده، سپس در وجه تسمیه دختر به باکره گفته است: دختر به سبب اینکه وضع حمل نکرده و پرده بکارت دارد، باکره نامیده شده است.^۱ طریحی رحمته الله (م. ۱۰۸۷ق) در مجمع البحرین نیز ملاک بکارت را وجود پرده بکارت دانسته است.^۲ طبق این نظر، باکره کسی است که غُذره، یعنی پرده بکارت دارد؛ در نتیجه کسی که فاقد غُذره و پرده بکارت است، دیگر باکره نخواهد بود.

به نظر می‌رسد معنای لغوی باکره همان دیدگاه چهارم باشد؛ یعنی کسی که غُذره و پرده بکارتش باقی است. سایر معانی نیز در واقع برخی مصادیق متعارف این مفهوم را بیان کرده‌اند. بنابراین کسانی که باکره را به ازدواج نکرده معنا کرده‌اند، به این علت است که عادتاً غُذره و پرده بکارت چنین کسی باقی است؛ همچنین کسانی که ملاک بکارت را عدم دخول و نزدیکی دانسته‌اند، به این سبب است که غالباً در فرض عدم دخول، غُذره و پرده بکارت باقی است. با این بیان، هر کس غُذره و پرده بکارت نداشته باشد، از نظر لغت، باکره به شمار نمی‌آید؛ چه بکارت او با ازدواج و از راه مشروع زایل شده باشد و چه از راه نامشروع یا اسبابی مانند پریدن و ورزش. در عین حال، این مسئله با این مطلب منافات نخواهد داشت که در عرف، برخی دختران با اینکه غُذره و پرده بکارت ندارند، احکام باکره بر آنها جاری باشد؛ مثل کسانی که پرده بکارت‌شان با ورزش و عمل جراحی از بین رفته است؛ چنین کسانی هرچند از نظر لغوی باکره نیستند، در عرف، احکام باکره بودن بر آنها مترتب است و این طور نیست که شأن اجتماعی ایشان در رغبت دیگران به ازدواج با آنها پایین بیاید و ایشان را ثیب به شمار آورند؛ زیرا عرف به غایت و هدف توجّه دارد. در عرف، جایگاه ویژه باکره به این سبب است که پیش‌تر با او نزدیکی نشده است، و اگر این حالت برای عرف احراز شود، هرچند آن دختر بالفعل غُذره و پرده بکارت نداشته باشد، در حکم باکره خواهد بود.

۱. راغب اصفهانی؛ المفردات؛ ص ۱۴۰.

۲. طریحی؛ مجمع البحرین؛ ج ۳، ص ۳۹۸.

در برخی روایات عنوان «امراة عذراء» برای کسی به کار رفته است که عذره و پرده بکارتش باقی است: «أَنَّ رَجُلًا أَقْبَلَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَعَهُ امْرَأَتُهُ فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنِّي تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً عَذْرَاءً فَدَخَلْتُ بِهَا فَوَجَدْتُهَا غَيْرَ عَذْرَاءَ. فَقَالَ: وَيْحَكَ! إِنَّ الْمَعْدِرَةَ تَذْهَبُ مِنَ الْوُثْبَةِ وَالْفَقْرَةِ وَالْحَيْضِ وَالْوَضُوءِ وَطَوْلِ التَّمَعُّسِ»^۱.

در روایت بالا، هرچند آن زن از نظر لغوی باکره و عذرا نبوده است، زیرا پرده بکارت نداشته است، امام علیه السلام به پرسش کننده یادآوری می کند گاه پرده بکارت از راهی غیر از نزدیکی از بین می رود و این با غایت عرفی بکارت که همان عدم نزدیکی اوست، منافاتی ندارد و در عرف چنین شخصی باکره به شمار آمده، احکام باکره را دارد.

۲. بکارت و ثیبوبت در کلمات فقها

با روشن شدن معنای بکر و معیار بکارت و ثیبوبت در نزد لغویان و واژه شناسان، مناسب است در همین جا واژه بکر در روایات و همچنین برداشت فقها از آن مورد بررسی قرار گیرد. در ابواب مختلف فقهی، از بکارت بحث شده است؛^۲ مثل باب طهارت (بحث تشخیص خون بکارت از خون حیض)،^۳ شهادت (پذیرفته شدن شهادت زنان به تنهایی، در اموری که اطلاع مردان بر آنها دشوار است؛ مثل بکارت و ثیبوبت)،^۴ حدود و دیات (اگر شخصی غیر از شوهر بکارت زنی را زایل کند، ضامن است و تعزیر می شود).^۵ در کتاب نکاح، در چند مورد، بکارت و ثیبوبت اثر فقهی دارد: اول، اگر باکره بودن زن به طور صریح یا ضمنی در عقد ازدواج شرط شده باشد و پس از عقد، روشن شود زن پیش از عقد ثیب بوده است، زوج حق دارد نکاح را فسخ کند.^۶ دوم، در اینکه

۱. نوری؛ مستدرک الوسائل؛ ج ۱۵، ص ۵۱، باب ۹ از ابواب الغُیُوبِ وَ التَّدْلِیسِ، ح ۱.

۲. فاضل مقداد؛ ضد القواعد الفقهیه؛ ص ۴۲۱-۴۲۲.

۳. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۳، ص ۱۴۰.

۴. همان، ج ۴۱، ص ۱۷۰.

۵. همان، ص ۲۵۵.

۶. همان، ج ۳۰، ص ۳۷۶. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۸، ص ۳۹۳. بهجت؛ استفتانات؛

ج ۴، ص ۲۸.

آیا زن می‌تواند در عقد دائم عدم ازاله بکارت را شرط کند یا خیر؟ و در فرض عدم صحّت، آیا موجب بطلان عقد می‌شود یا خیر؟ اختلاف نظر وجود دارد.^۱ سوّم، در بحث رضایت زن به ازدواج، اگر یتب باشد، باید به رضایت تصریح کند، اما سکوت باکره نشانه رضایت او باشد، کافی است.^۲ چهارم، بحث ولایت ولیّ در ازدواج باکره که در مباحث پیش‌رو به آن خواهیم پرداخت. در کلمات فقها درباره ملاک بکارت و ثبوت، چند نظریه بیان شده است:

نظریه اول: از بین رفتن عُذره یا پرده بکارت

برخی فقها ملاک ثبوت را از بین رفتن عُذره یا پرده بکارت، به هر روشی از جمله وطی، زنا، پریدن و بیماری یا پیرشدن دختر و ماندن او در خانه پدر می‌دانند. شهید اول^۳ (م. ۷۸۶ق) در کتاب القواعد و الفوائد فرموده است: «وتزول البکارة أو تحصل الثیوبة: بالوطء، والجناية، والطفرة، والثوبه، والمرض، وقد تزول بالتمنيس.^۴ ولا ريب في ترتب زوال أكثر أحكام البکارة علی مطلق الثیوبة».

شهید اول^۵ در این عبارت، تصریح می‌کند پرده بکارت به هر طریقی که از بین برود، ثبوت محقق می‌شود و به تبع آن، بیشتر احکام بکارت نیز از بین می‌رود. البته باید توجه داشت در این عبارت تصریح نشده است یکی از احکامی که به مجرد زوال پرده بکارت زایل می‌شود، ولایت ولیّ است؛ بنابراین نمی‌توان به شهید اول^۶ نسبت قطعی داد که ایشان با زوال پرده بکارت، ولایت ولیّ را نیز ساقط می‌داند.

این نظریه بین فقها نظریه مشهوری نیست و حتی برخی ادعا کرده‌اند این نظریه قائل ندارد.^۷

۱. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۳۱، ص ۹۸-۱۰۰. بهجت؛ استفتانات؛ ج ۴، ص ۲۸-۲۷.

۲. محقق حلّی؛ شرائع الإسلام؛ ج ۲، ص ۲۲۲. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۶۴. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۲۰۱-۲۰۵.

۳. تمنيس به این معناست دختر پس از بلوغ، مدت درازی در خانه پدر بماند و ازدواج نکند (فاضل مقداد؛ ضد القواعد الفقهية؛ ص ۴۲۲).

۴. شهید اول؛ القواعد و الفوائد؛ ج ۱، ص ۳۸۳-۳۸۴.

۵. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۵۱. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۵.

نظریه دوم: نزدیکی

برخی فقها، احکام ثبوت را بر نزدیکی و وقاع مترتب می‌دانند؛ یعنی پس از تحقق نزدیکی، دیگر احکام بکارت جاری نیست و شخص، «ثیب» به شمار می‌آید. طبق این نظریه آنچه موجب زوال بکارت می‌شود، تحقق نزدیکی است؛ چه توسط شوهر باشد، چه به سبب وطی به شبهه یا زنا صورت گرفته باشد.

شیخ طوسی رحمته الله (م. ۷۶۰ق) که در کتاب نهایی^۱ قائل به استقلال ولی در ازدواج باکره است، در کتاب خلاف در فرض صغیره بودن دختر، ازاله بکارت را رافع ولایت ولی نمی‌داند؛^۲ اما در فرض بالغ بودن دختر، ازاله بکارت را هرچند از راه غیر مشروع، سبب تحقق ثبوت و عدم استقلال ولی در ازدواج او می‌داند؛ به طوری که لازم است ازدواج وی همچون ثیب با اذن او صورت گیرد.^۳

علامه حلی رحمته الله تصریح کرده است: اگر ثبوت از راه جماع حاصل شود، ولایت ولی برای ازدواج زایل می‌شود.^۴ ایشان در بحث اینکه آیا برای احراز رضایت دختر و زن به ازدواج، تصریح به رضایت لازم است یا سکوت کافی است؟ برای دختر باکره سکوت را کافی می‌داند و برای ثیب لزوم تصریح به رضایت را مطرح می‌نماید. وی درباره دختری که بکارتش با زنا از بین رفته است، تصریح به رضایت را لازم می‌داند و آن را در حکم ثیب قرار می‌دهد.^۵ ایشان در ادامه بیان می‌دارد: دخترانی که بکارتشان از راهی غیر از نزدیکی، مثل پریدن، زمین خوردن و ... زایل می‌شود، در حکم باکره‌اند و احکام باکره بر آنها جاری می‌شود.^۶

۱. شیخ طوسی؛ *النهایه*؛ ص ۴۶۴-۴۶۵.

۲. همو، *الخلاف*؛ ج ۴، ص ۲۶۴.

۳. همان، ص ۲۶۵.

۴. علامه حلی؛ *تذکره الفقهاء*؛ ص ۵۸۶-۵۸۷.

۵. همان، ص ۵۸۷. محقق کرکی؛ *جامع المقاصد*؛ ج ۱۲، ص ۵۰۲.

۶. علامه حلی؛ *تذکره الفقهاء*؛ ص ۵۸۷.

محقق کرکی رحمته الله^۱، شهید ثانی رحمته الله^۲، فیض کاشانی رحمته الله^۳، صاحب ریاض رحمته الله^۴ و صاحب جواهر رحمته الله^۵ نیز نظر اخیر را پذیرفته‌اند. در بین متأخران آیت الله خویی رحمته الله (م. ۱۴۱۳ق)، آیت الله تبریزی رحمته الله (م. ۱۴۲۷ق)، آیت الله بهجت رحمته الله (م. ۱۴۳۰ق)^۶ و آیت الله سبحانی^۹ قائل به این نظریه‌اند. امام خمینی رحمته الله این نظریه را بعید ندانسته است، اما بقای ولایت ولیّ در فرض زوال بکارت با زنا را احتیاط مستحب می‌داند.^{۱۰} وی در جایی دیگر، در ازدواج غیر صحیحی که منجر به ازاله بکارت شده است، لزوم اذن پدر را نفی کرده است.^{۱۱}

۱. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۲۰.

۲. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، صص ۱۴۴ و ۱۶۵.

۳. فیض کاشانی؛ مفاتیح الشرائع؛ ج ۲، ص ۲۶۵.

۴. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۱۰۷.

۵. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۸۵.

۶. و إذا زالت بکارتها بغير الوطء فهي بمنزلة البکر بخلاف ما إذا زالت بالوطء شبهة أو زنا علی الأظهر (خویی؛ منهاج الصالحین؛ ج ۲، ص ۲۶۱، مسئله ۱۲۳۷).

۷. إذا اقتضت البکر بالزنی فهل فی هذه الحالة تكون مالکة لأمرها بحيث تستطيع أن تزوج نفسها ممن تشاء بدون إذن ولیها؟ باسمه تعالی: تعد المرأة حينئذ ثیباً فلا تحتاج لإذن الولی فی زواجها، و اللّٰهُ العالم (تبریزی؛ صراط النجاة؛ ج ۵، ص ۱۷۴. همو، استفتائات جدید؛ ج ۱، ص ۳۳۰، سؤال ۱۴۶۶).

۸. آیا شرایط اذن پدر یا جدّ پدری در عقد دختر باکره با ازاله‌ی بکارت دختر [به دلیل طبیّی، تجاوز به عنف یا به دلیل ارتکاب زنا] ساقط می‌شود؟ یعنی آیا ساقط شدن اذن، مترتب بر ازدواج رسمی و معتبر اجتماعی و همسر داری و متعاقباً طلاق یا فوت است؟ یا خیر، مترتب بر ازاله‌ی بکارت است؟ ج. میزان در سقوط اذن، ازاله‌ی بکارت به جماع است (بهجت؛ استفتائات؛

ج ۴، ص ۲۳. همو، جامع المسائل؛ ج ۳، ص ۵۲۵).

۹. سبحانی تبریزی؛ نظام النکاح؛ ج ۱، ص ۱۹۸.

۱۰. خمینی؛ استفتائات؛ ج ۳، ص ۱۶۹، س ۲۵.

۱۱. همان، ص ۱۷۵.

نظریه سوم: ازدواج

برخی فقها ازدواج را ملاک ثبوت دختر می‌دانند. بر اساس این نظریه، صرف ازدواج سبب زوال عنوان بکر و به تبع آن، جریان نیافتن احکام بکارت می‌شود؛ هرچند هنوز نزدیکی صورت نگرفته باشد و غدره و پرده بکارت باقی باشد.

آیت‌الله سیدکاظم یزدی رحمته‌الله (م. ۱۳۳۷ق) با ادعای تبادر معنای عدم ازدواج از واژه بکر، زنی که ازدواج کرده است ولی پیش از دخول، شوهرش فوت کرده یا از همسرش طلاق گرفته است را مشمول احکام بکر نمی‌داند.^۱ این نظریه از اقوال شاذ است و به گفته آیت‌الله حکیم رحمته‌الله، تنها صاحب عروه قائل به این نظریه است.^۲ برخی از فقهای متأخر نیز مانند آیت‌الله مکارم شیرازی این نظریه را برگزیده‌اند.^۳

نظریه چهارم: ازدواج و نزدیکی شوهر

طبق این نظریه، تحقق ثبوت و زوال حکم بکارت، مبتنی بر ازبین‌رفتن پرده بکارت با نزدیکی شوهر است. بنابراین اگر بکارت در اثر زنا، وطی به شبهه یا ورزش و پریدن از بین برود، آن شخص در حکم باکره است و در ازدواج مستقل نیست.

محقق نراقی رحمته‌الله (م. ۱۲۴۵ق)،^۴ علّامه مجلسی رحمته‌الله (م. ۱۱۱۰ق)،^۵ آیت‌الله حکیم رحمته‌الله (م. ۱۳۹۰ق)،^۶ آیت‌الله سیدعبدالاعلی سبزواری رحمته‌الله (م. ۱۴۱۴ق)،^۷ آیت‌الله

۱. طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی (المحشی)؛ ج ۵، ص ۶۲۵.

۲. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۵۱.

۳. فالذی یتحصل من جمیع ذلك، أن المدار علی النکاح؛ و کان السرّ فیہ أن التی نکحت مرّة لها خبرة و تجربه بأمر النکاح؛ و من الواضح أن بقاء العذرة و عدمها لا دخل له فیہ (مکارم شیرازی؛ أنوار الفقاهة؛ کتاب النکاح؛ ص ۲۸۶. و نیز؛ همو؛ أحكام النساء؛ ص ۱۳۵).

۴. نراقی؛ مستند الشیعة؛ ج ۱۶، ص ۱۲۳.

۵. مجلسی؛ مرآة العقول؛ ج ۲۰، ص ۱۲۵.

۶. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۵۱.

۷. سبزواری؛ مذهب الأحکام؛ ج ۲۴، ص ۲۶۶.

شبییری زنجانی،^۱ آیت الله نوری همدانی^۲ و آیت الله مظاهری،^۳ به این نظریه تصریح کرده اند. آیت الله سیستانی با کمی تفاوت، همین نظریه را برگزیده است. ایشان ملاک ثبوت را نزدیکی شوهر می داند؛ هر چند بر اثر این نزدیکی پرده بکارت از بین نرود.^۴

قائلان این نظریه به برخی روایات تمسک کرده اند که در آنها زن ثیبی که در ازدواجش مستقل است، به زنی تفسیر شده که اولاً ازدواج کرده است و ثانیاً بکارتش با نزدیکی شوهر از بین رفته است. آیت الله حکیم رحمته الله (م. ۱۳۹۰ق) بر اساس روایات، ملاک استقلال زن در ازدواج را چنین می داند: زن قبلاً ازدواج کرده باشد و بر اثر این ازدواج، بکارتش از بین رفته باشد.^۵

۳. بکارت و ثبوت در روایات

روایات این باب را می توان به دو دسته تقسیم کرد.

دسته اول: روایات دخول و تزویج

در برخی روایات، ملاک ثبوت و استقلال در ازدواج فعلی، نکاح و ازدواج قبل بیان شده است. از ظاهر این روایات برمی آید صرف عقد نکاح موجب

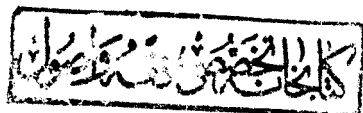
۱. ... اگر بکارت دختر به سببی غیر از شوهر از بین رفته باشد، مثل آن که در اثر پرش یا نعوذ بالله زناى وی یا نزدیکی غیر شوهر با وی از روی اشتباه، از بین رفته باشد، اجازه پدر یا جد پدری لازم است (شبییری زنجانی؛ رساله توضیح المسائل؛ ص ۵۱۳-۵۱۴، مسئله ۲۳۸۶).

۲. ... و نیز اگر دختر باکره نباشد، در صورتی که بکارتش به واسطه شوهر کردن از بین رفته باشد، اجازه پدر و جد لازم نیست (نوری همدانی؛ رساله توضیح المسائل؛ مسئله ۲۳۷۳).

۳. اگر به پدر یا جد پدری دسترسی نباشد یا دختر قبلاً شوهر کرده و بکارتش از بین رفته باشد، اجازه پدر لازم نیست (مظاهری؛ رساله توضیح المسائل؛ مسئله ۱۹۳۲).

۴. المقصود بالبکر هنا من لم یدخل بها زوجها، فمن تزوجت و مات عنها زوجها أو طلقها قبل ان یدخل بها فهي بکر، و کذا من ذهبت بکارتها بغیر الوطء من وثیة أو نحوها، و أما ان ذهبت بالزنا أو بالوطء شبهة فهي بمنزلة البکر، و أما من دخل بها زوجها فهي ثیبیة و إن لم یفتض بکارتها (سیستانی؛ المسائل المنتخبة؛ ص ۳۸۳، مسئله ۹۷۳).

۵. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۵۰-۴۵۱.



استقلال در ازدواج است؛ هرچند نزدیکی و زوال پرده بکارت صورت نگرته باشد. اما با دقت در این روایات روشن می‌شود در اکثر آنها راوی از ازدواج ثیب سؤال می‌کند و ثیب در عرف، کسی که مورد دخول قرار گرفته است؛ چه از راه شرعی و چه از راه غیر شرعی. به تعبیر دیگر، همان طور که پیش‌تر بیان شد، کسی که بکارتش با پریدن، ورزش، عمل جراحی و ... از بین می‌رود، از نظر لغت بکر به شمار نمی‌آید؛ اما در حکم بکر است؛ یعنی چون بکارت چنین شخصی با دخول از بین نرفته است، عرف او را در حکم بکر می‌داند؛ اما کسی که بکارتش از بین رفته است، هرچند بر اثر زنا یا وطی به شبهه، عرف او را ثیب می‌داند. در این روایات، از حکم ثیب سؤال شده است. امام علیه السلام ثیب را در ازدواج بعدی مستقل می‌داند؛ به شرط آنکه بکارتش از راه ازدواج و نکاح شرعی زایل شده باشد. پس در حقیقت، ازدواج شرعی جزء العلة است که در کنار زوال بکارت، عامل استقلال ازدواج می‌شوند. ذیل روایات، توضیحات بیشتری خواهد آمد.

روایت اول

«وَعَنْهُ (الحسين بن سعيد) عَنْ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْمَرْأَةِ الثَّيِّبِ تَخَطَّبَ إِلَيْ نَفْسِهَا؟ قَالَ: نَعَمْ هِيَ أَمْلَكَ بِنَفْسِهَا ثَوْبِي نَفْسَهَا مَنْ شَاءَتْ إِذَا كَانَ كُنْوَ أَبْعَدَ أَنْ تَكُونَ قَدْ نَكَحَتْ زَوْجًا قَبْلَ ذَلِكَ»^۱.

طریق طوسی علیه السلام به حسین بن سعید صحیح است.^۲ شکی در وثاقت نضر بن سوید^۳ و عبدالله بن سنان^۴ نیست. بنابراین سند روایت، صحیح است. در این روایت، راوی از ازدواج ثیب سؤال کرده است. ظاهراً ثیب در عبارت راوی، به معنای لغوی آن به کار رفته است؛ یعنی کسی که پرده بکارت ندارد. امام علیه السلام استقلال ثیب در ازدواج را به ازدواج قبلی مقید کرده است؛ به تعبیر دیگر، ازدواج و نکاح جزء الموضوع استقلال ثیب است؛ یعنی افزون بر

۱. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۵، باب «عَقْدُ الْمَرْأَةِ عَلَى نَفْسِهَا النِّكَاحَ...»، ح ۲۲.

۲. نوری؛ خاتمة المستدرک؛ ج ۴، ص ۲۵۴.

۳. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۴۲۷.

۴. همان، ص ۲۱۴.



ثبوت عرفی (زوال پرده بکارت) شخص باید ازدواج هم کرده باشد؛ با این توضیح که چه بسا در عرف، کسی که بکارتش با زنا یا وطی به شبهه از بین رفته است نیز ٲیب به شمار آید و احکام بکر را نداشته باشد؛ اما امام علیه السلام ٲیی که در ازدواجش مستقل است را کسی می داند که ثبوتش با ازدواج به دست آمده باشد نه از طرق دیگر.

روایت دوم

«و [عَمْدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَنَّهُ قَالَ فِي الْمَرْأَةِ الَّتِي تَخْطُبُ إِلَى نَفْسِهَا قَالَ: هِيَ أَمْلَكَ بِنَفْسِهَا تَوَلَّى أَمْرَهَا مَنْ شَاءَتْ إِذَا كَانَ كُفْوَ بَعْدَ أَنْ تَكُونَ قَدْ نَكَحَتْ رَجُلًا قَبْلَهُ»^۱.

در این روایت صحیح، ملاک استقلال ٲیب، نکاح و ازدواج او بیان شده است. عبارت «بَعْدَ أَنْ تَكُونَ قَدْ نَكَحَتْ رَجُلًا قَبْلَهُ» نیز در حقیقت تفسیر زن ٲیب است.

روایت سوم

«و [عَمْدُ بْنُ حَسَنَ] عَنْهُ (الحسين بن سعيد) عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبَانٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الَّتِي تَخْطُبُ إِلَى نَفْسِهَا؟ قَالَ: نَعَمْ هِيَ أَمْلَكَ بِنَفْسِهَا تَوَلَّى أَمْرَهَا مَنْ شَاءَتْ إِذَا كَانَتْ قَدْ تَزَوَّجَتْ زَوْجًا قَبْلَهُ»^۲.

بررسی سندی این روایت در مباحث آتی خواهد آمد. تنها شبهه در سند این روایت، قاسم بن محمد جوهری است که به نظر نگارنده، طبق قانون مشایخ ثقات،^۳ اعتبار دارد؛ زیرا ابن ابی عمیر^۴ و صفوان بن یحیی،^۵ از او روایت نقل

۱. حر عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۶۹، باب ۳ از أبواب عقد النکاح و أولیاء الفقد، ح ۲۵۵۹۷. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۲، باب «التزویج بغير ولی» ح ۵. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۷۷، باب «عقد المرأة علی نفسها النکاح» ح ۳.

۲. حر عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۱، باب ۳ از أبواب عقد النکاح، ح ۱۲.

۳. ر.ک: پیوست شماره ۱ نوشتار حاضر.

۴. کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۴۵۶.

۵. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۳، صص ۲۵۷ و ۲۵۹ و ج ۷، ص ۲۶۳، همو، الاستبصار؛ ج ۱، صص ۴۴۱ و ۴۴۳.

کرده‌اند؛ بنابراین می‌توان به سند روایت اعتماد کرد.

در این روایت، راوی از ازدواج ثیب سؤال کرده است. ظاهراً ثیب در عبارت راوی، در معنای لغوی آن به کار رفته است؛ یعنی کسی که پرده بکارت ندارد. امام علیه السلام استقلال او در ازدواج را مشروط به ازدواج او در گذشته کرده است؛ یعنی تحقق ثیبوت در او با ازدواج رخ داده باشد.

روایت چهارم

«وَبِإِسْنَادِهِ (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ) عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ عَوَاضٍ عَنْ عَبْدِ الْخَالِقِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْمَرْأَةِ الَّتِي تَخْطُبُ إِلَى نَفْسِهَا؟ قَالَ: هِيَ أَمْلَكَ بِنَفْسِهَا تُؤْتِي مَنْ شَاءَتْ إِذَا كَانَ كُفُوءاً بَعْدَ أَنْ تَكُونَ قَدْ نَكَحَتْ زَوْجاً قَبْلَ ذَلِكَ»^۱.

طریق شیخ صدوق علیه السلام به عبدالحمیدبن عواض^۲ معتبر است؛^۳ اما در سند روایت، عبدالحالی الصیقل مجهول است و نمی‌توان به سند این روایت اعتماد کرد. دلالت روایت، همانند روایت قبل است.

روایت پنجم

«أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجُبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زِيَادٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الْمَرْأَةُ الَّتِي تَخْطُبُ إِلَى نَفْسِهَا؟ قَالَ: هِيَ أَمْلَكَ بِنَفْسِهَا تُؤْتِي أَمْرَهَا مَنْ شَاءَتْ إِذَا كَانَ لَا بَأْسَ بِهِ بَعْدَ أَنْ تَكُونَ قَدْ نَكَحَتْ زَوْجاً قَبْلَ ذَلِكَ»^۴.

سند روایت به سبب جهالت حسن بن زیاد قابل استناد نیست؛ اما برخی محققان سند روایت را معتبر دانسته‌اند.^۵

درباره دلالت این روایات باید توجه داشت: افزون بر ثیبوت که در پرسش

۱. حر عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۶۸، باب ۳ از أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد، ح ۲۵۵۹۵.

۲. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۴، ص ۵۱۹.

۳. علامه حلی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۲۸۱.

۴. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۲، باب «التزویج بغير ولی»، ح ۶. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛

ج ۷، ص ۳۷۸، باب «عقد المرأة على نفسها النکاح»، ح ۴.

۵. شیرازی زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۷۵.

سؤال کننده مفروض است، قید ازدواج قبلی برای استقلال در ازدواج بعد، جزء موضوع است.

آیت الله خوئی رحمته الله قیودی مثل «بَعْدَ أَنْ تَكُونَ قَدْ نَكَحْتَ زَوْجاً قَبْلَ ذَلِكَ» و «إِذَا كَانَتْ قَدْ تَزَوَّجَتْ زَوْجاً قَبْلَهُ» را بر قید غالب حمل کرده اند که بر مفهوم دلالت ندارند. به نظر نگارنده، این کلام بر خلاف ظاهر است. آیت الله خوئی رحمته الله ادّعا کرده است در این روایات، موضوع استقلال در ازدواج، عنوان «ثیب» است و اینکه امام علیه السلام در کلامش قید ازدواج را آورده است، به این سبب است که غالباً تحقق خارجی ثیبوت با ازدواج است؛ و گر نه امام علیه السلام در مقام قیدی اضافه علاوه بر ثیبوت نیست؛ بلکه تمام موضوع، همان ثیبوت و زوال بکارت است که موجب استقلال در ازدواج می شود؛ چه زوال بکارت از راه ازدواج باشد یا غیر آن.^۱

در پاسخ ادّعای بالا، می توان گفت: اولاً در این روایت، امام علیه السلام تصریح کرده است «ازدواج قبلی» برای استقلال در ازدواج بعدی موضوعیت دارد و حمل چنین قیدی بر غالبی بودن، نه تنها بر خلاف ظاهر بلکه بر خلاف تصریح روایت است و نمی توان عبارت امام علیه السلام را صرفاً بر تکرار موضوع با لسان وصف غالب حمل کرد. ثانیاً، اگر حکم الهی، در فرض تحقق ثیبوت از هر راهی - چه مشروع و چه نامشروع - استقلال در ازدواج باشد و امام علیه السلام این حکم را به سبب آنکه تحقق ثیبوت غالباً با نکاح است، به تحقق ثیبوت از راه ازدواج قبلی، مقید و مشروط کند، اشتباه و غلط است؛ با این توضیح که در این روایت، پرسش کننده مفهوم ثیب را می داند و از مفهوم ثیب یا طریق تحقق ثیبوت سؤال نمی کند؛ بلکه فقط سؤال او از حکم شرعی است که «آیا ثیب در نکاح خویش مستقل است یا خیر؟» امام علیه السلام در پاسخ می فرماید: مستقل است «بعد ان تكون قد نكحت رجلاً قبله». اضافه کردن این ضمیمه، بالصراحه دخالت ازدواج در این حکم را می رساند؛ یعنی می فهماند حکم مربوط به مطلق ثیب نیست بلکه «ازدواج قبلی» او در استقلالش نقش دارد؛ مانند اینکه مدرسه ای

۱. خوئی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۲۲.

وقف مطلق طلاب باشد؛ چه ایرانی و چه غیرایرانی، ولی هنگامی که از مسئول مدرسه می‌پرسند چه کسانی در اینجا حق سکونت دارند، وی به سبب غالب بودن طلاب ایرانی، بگوید: «طلاب حق سکونت دارند، اگر ایرانی باشند». در این مثال، آوردن قید «اگر ایرانی باشند» اشتباه است؛ زیرا این تقیید با صراحت می‌فهماند ایرانی بودن به گونه‌ای در حکم دخالت دارد. بنابراین صحیح نیست در فرض عدم موضوعیت این قید، امام علیه السلام به صرف اینکه غلبه وجودی ثبوت با ازدواج است، حکم استقلال را مشروط و مقید به ازدواج کند. در نتیجه، از تقیید امام علیه السلام لزوم تحقق ثبوت از راه ازدواج فهمیده می‌شود.^۱

روایت ششم

«وَعَنْ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا كَانَتْ الْجَارِيَةُ بَيْنَ أَبَوَيْهَا فَلَيْسَ لَهَا مَعَ أَبَوَيْهَا أَمْرٌ وَإِذَا كَانَتْ قَدْ تَزَوَّجَتْ لَمْ يَزُوجْهَا إِلَّا بِرِضَا مِنْهَا».^۲

سند روایت چنین است: «محمّد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد بن عیسی عن ابن فضال عن صفوان عن اُبی المغراء عن ابراهیم بن میمون عن اُبی عبد الله علیه السلام».

طریق شیخ طوسی رحمته الله به احمد بن محمد بن عیسی معتبر است.^۳ در سند این روایت، تنها ابراهیم بن میمون مجهول است. برخی مثل آیت الله خویی رحمته الله به ضعیف بودن این روایت به سبب وجود ابراهیم بن میمون در سلسله راویان تصریح کرده‌اند.^۴ برخی نیز مثل آیت الله شبیری زنجانی این روایت را معتبر دانسته‌اند.^۵ اما بنا بر پذیرش قانون مشایخ ثقات^۶ که برخی روات تنها از افراد

۱. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۷۸.

۲. حر عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۴، باب ۹ از أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد، ح ۳.

۳. خویی؛ معجم رجال الحدیث؛ ج ۳، صص ۸۸-۹۰.

۴. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۰۰.

۵. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۸۳.

۶. رک: پیوست ۱ نوشتار حاضر.

ثقه روایت نقل می کرده اند، می توان به وثاقت ابراهیم بن میمون حکم کرد؛ زیرا صفوان بن یحیی بجلی، در کتاب کافی^۱ از او روایت نقل کرده است. بنابراین طبق قانون مشایخ ثقات، می توان به اعتبار این روایت حکم کرد.

این روایت، ملاک عدم استقلال را «بین الاوین» بودن و ملاک استقلال را «ازدواج» دانسته است. پس دختری که نزد پدر و مادرش زندگی می کند، تحت ولایت آنهاست و چنانچه ازدواج کند و به خانه شوهر برود، در ازدواج بعدی مستقل است.

به نظر می رسد مقصود از «تزوجت» با توجه به ازدواج های معمول در عصر صدور روایت - که بین عقد و رفتن به خانه شوهر فاصله ای نبوده است - ازدواج کردن و رفتن به خانه شوهر و در نتیجه، تحقق ثبوت از راه دخول است نه آنکه صرف عقد ازدواج و در حالی که هنوز نزد پدر و مادر است، در ازدواج بعدی استقلال داشته باشد. در نتیجه، طبق این روایت، همانند روایات قبل، اگر دختری عقد بسته شد و همان طور که امروزه رسم است تا زمان عروسی مدتی نزد پدر و مادر بود و در این مدت از شوهرش جدا شد یا شوهرش فوت کرد، در ازدواج بعدی مستقل نیست و همچنان تحت ولایت پدر است؛ خصوصاً با توجه به فهم عرف بر اساس مناسبت حکم و موضوع که از تقابل «بین ابویها» و «تزوجت» به دست می آید، وقتی دختر در خانه پدری است و پدر و مادر به کارهای او رسیدگی می کنند، بر ازدواج او نیز ولایت دارند؛ اما وقتی ازدواج کرد و از خانه پدری رفت و دیگر «بین ابویها» نبود، از ولایت پدر خارج شده است و در مورد ازدواج بعدی، مستقل خواهد بود.^۲ مضمون این روایت، همانند روایت عبید بن زراره است که از امام صادق علیه السلام نقل می کند: «لَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ فِي ذَلِكَ إِذَا كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا فَإِذَا كَانَتْ ثَيِّبًا فَهِيَ أَوَّلَىٰ بِنَفْسِهَا»^۳

۱. کلینی؛ الکافی؛ ج ۴، ص ۲۸۱، کتاب الحج، باب «الرَّجُلُ يُسَلِّمُ فَيُخِجُ قَبْلَ أَنْ يَخْتِنَ»، ح ۱.

۲. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۸۰.

۳. حر عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۰، ص ۲۷۱، ح ۲۵۶۰۶.

یعنی اگر دختر تحت سرپرستی پدر و مادر بود و در کنار آنها زندگی کند، تحت ولایت آنهاست و اگر ازدواج کرد و ثیب شد، مستقل خواهد بود. ثیبی که در این روایت در مقابل «بین ابویها» به کار رفته است، به معنای زنی است که دیگر در کنار پدر و مادر زندگی نمی‌کند و تحت سرپرستی آنها نیست؛ یعنی ازدواج کرده و به خانه شوهر رفته و مورد دخول قرار گرفته است.

در نتیجه، دختری که ازدواج کرده و شوهرش با او نزدیکی کرده است، از ولایت ولیّ خارج است؛ اما اگر ازدواج نکرده یا شوهرش با او نزدیکی نکرده است، همچنان تحت ولایت پدر است؛ هرچند بکارت او بر اثر زنا یا وطی به شبهه یا ورزش و پرش زایل شده باشد.

بر فرض که این توضیح پذیرفته نشود و «تزوجت» بر معنای ظاهری آن، یعنی صرف ازدواج حمل شود، اطلاق این روایت به روایات قبل - که علاوه بر ازدواج، ازاله بکارت از راه ازدواج را نیز شرط می‌دانستند - مقید می‌شود.

با توجه به مطالب گذشته، روشن می‌شود بر خلاف ادعای آیت‌الله خویی^۱، روایت معتبر در این باب، منحصر به صحیح‌ه حلبی نیست؛ بلکه روایات معتبر دیگری نیز ازدواج قبلی را برای استقلال در ازدواج بعد، شرط دانسته‌اند.

دسته دوم: روایات دخول

در روایت علی بن جعفر، نفس دخول و نزدیکی، ملاک ثبوت و استقلال در ازدواج معرفی شده است: «عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الرَّجُلِ هَلْ يَصْلَحُ لَهُ أَنْ يُزَوَّجَ ابْنَتَهُ بَعْدَ إِذْنِهَا؟ قَالَ: نَعَمْ لَيْسَ يَكُونُ لِلْوَلَدِ أَمْرٌ إِلَّا أَنْ تَكُونَ امْرَأَةً قَدْ دُخِلَ بِهَا قَبْلَ ذَلِكَ فَتِلْكَ لَا يَجُوزُ نِكَاحُهَا إِلَّا أَنْ تُسْتَأْمَرَ»^۲.

این روایت از مجموعه سؤالاتی است که علی بن جعفر از برادرش امام کاظم عليه السلام پرسیده است^۳ و در کتاب مسائل علی بن جعفر گردآوری شده است.^۴

۱. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ۳۳، ص ۲۲۲.

۲. حر عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۶، باب ۹ از ابواب عقد النکاح، ح ۸.

۳. مجلسی؛ بحار الأنوار؛ ج ۱۰، ص ۲۹۱.

۴. عریضی؛ مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها؛ ص ۱۱۲.

آیت‌الله خویی رحمته‌الله از این روایت به صحیح‌ه تعبیر کرده است؛^۱ اما آیت‌الله زنجانی این روایت را معتبر نمی‌داند؛^۲ زیرا مسائل علی‌بن‌جعفر که شیخ کلینی رحمته‌الله در کافی از طریق «عمرکی» از عبدالله‌بن‌جعفر حمیری نقل کرده است، سند معتبر دارند؛ اما دسته‌ای از روایات با عنوان مسائل علی‌بن‌جعفر از طریق غیر از طریق عبدالله‌بن‌جعفر حمیری به دست علامه مجلسی رحمته‌الله رسیده^۳ و شیخ حر عاملی نیز بر اساس اجازه علامه مجلسی آنها را در وسائل‌الشیعه نقل کرده است که این مجموعه سند معتبری ندارند و روایت محل بحث، از آن دسته است.

به نظر نگارنده، دیدگاه آیت‌الله زنجانی پذیرفتنی است و باید روایات کتاب مسائل علی‌بن‌جعفر را تفصیل داد و تنها روایاتی که از طریق حمیری نقل شده‌اند، معتبر دانست. بنابراین روایت محل بحث، معتبر نیست.

در این روایت، عنوان «ثیب» نیامده است؛ اما لزوم نظرخواهی از زن در ازدواج، در فرض تحقق دخول مطرح شده است. دخول در این روایت اطلاق دارد؛ هم شامل دخول شرعی صحیح می‌شود و هم دخول غیرشرعی مثل زنا یا غیرصحیح مثل وطی به شبهه. طبق این روایت، تنها کسی که بکارتش از راهی غیر از دخول، مثل ورزش، پریدن و عمل جراحی زایل شود، ولایت پدر بر او باقی است.

به نظر نگارنده، اطلاق این روایت با روایات دسته اول که استقلال در ازدواج را به دخول و زوال بکارت از راه ازدواج و نکاح شرعی مشروط کرده بودند، تقیید می‌خورد و نتیجه این می‌شود که طبق روایات، تحقق ثیبوت و زوال احکام بکارت در صورتی است که بکارت از راه ازدواج و دخول شرعی زایل شود.

۱. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، صص ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۲۱.

۲. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، صص ۳۸۴۷ و ۳۹۸۴.

۳. مجلسی؛ بحار الأنوار؛ ج ۱۰، ص ۲۴۹، «باب ۱۷ ما وصل إلینا من أخبار علی‌بن‌جعفر عن أخیه موسی رحمته‌الله بغير رواية الحمیری...».

فصل دوم: تبیین مسئله و دیدگاه فقها و قانون

درباره ازدواج دختر، چند نزاع و اختلاف نظر وجود دارد که اگرچه بعضی از آنها بین فقهای امامیه و اهل سنت مطرح است و فقهای امامیه درباره آن اختلافی ندارند، اما بیان آنها در فهم معنای صحیح برخی روایات تأثیرگذار است؛ با این توضیح که برخی روایات، در مقام بیان حکم یکی از مسائل اختلافی هستند و نباید از آنها برای استنباط در سایر موارد استفاده کرد. همچنین دیدگاه فقهای قدیم در یک مسئله را نباید به سایر مسائل سرایت داد. به طور کلی در رابطه با ازدواج دختر، سه مسئله مورد اختلاف نظر واقع شده است:

اختلاف اول: اجرای صیغه عقد به دست دختر

یکی از موارد اختلاف نظر علمای امامیه و برخی علمای اهل سنت، این است که آیا خود دختر می تواند عقد نکاح را جاری کند یا باید حتماً ولی او یا شخص دیگری عهده دار این کار شود؟ به تعبیر دیگر، با فرض اینکه دختر از اولیانش اذن گرفته است، آیا دختر می تواند خود صیغه عقد را جاری کند یا خیر؟

اختلاف در این مسئله با دقت در کلام شیخ طوسی رحمته الله به دست می آید. ایشان در کتاب خلاف درباره ازدواج دختر باکره می گوید:

قال أبو حنيفة: إذا بلغت المرأة الرشيدة فقد زالت ولاية الولي عنها، كما زالت عن مالها، ولا يفتقر نكاحها إلى إذنه، بل لها أن تزوج وتعتد على نفسها. فإذا تزوجت نظرت، فإن وضعت نفسها في كفولهم، وليس للولي سبيل إليها ... وإن وضعت نفسها في غير كفولهم كان للولي أن يفسخ. فخالف الشافعي في فصلين.

آنها: أن الولي ليس بشرط عنده في النكاح، ولا يفتقر إلى إذنه.

و الثاني: أن للمرأة أن تبأثر عقد النكاح بنفسها عنده.

... و قال أبو ثور: لا يجوز إلا بولي، لكن إذا أذن لها الولي فعقدت على نفسها جاز. فخالف الشافعي في هذا.^۱

از این عبارت روشن می شود دو مسئله مورد اختلاف است: یکی لزوم اذن ولی در ازدواج باکره است که شیخ طوسی رحمته الله در این مسئله، لزوم اذن ولی را مطابق ظاهر روایات دانسته است: «إذا بلغت الحرة الرشيدة ملكت العقد على نفسها، وزالت ولاية الأب عنها والجد، إلا إذا كانت بكراً، فإن الظاهر من روایات أصحابنا أنه لا يجوز لها ذلك».^۲ مسئله دیگر این است که بر فرض عدم لزوم اذن ولی یا با فرض رضایت و اذن ولی، آیا دختر می تواند متصدی اجرای عقد خود شود یا خیر؟ ابوحنیفه (م. ۱۵۰ق) قائل به جواز شده و در مقابل، شافعی (۱۵۰-۲۰۴ق)،^۳ آن را جایز ندانسته است. شیخ طوسی رحمته الله تصدی دختر برای اجرای عقد را جایز دانسته است و برای آن به اجماع، روایات و برخی آیات قرآن تمسک کرده است.^۴

از کتاب الحاوی فی الفقه الشافعی نیز این اختلاف نظر فهمیده می شود:

فَإِنْ أَرَادَتِ الْمَرْأَةُ أَنْ تَنْفَرِدَ بِالْعَقْدِ عَلَى نَفْسِهَا مِنْ غَيْرِ وَلِيٍّ، فَقَدْ اخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِيهِ عَلَى سِتَّةٍ مَذَاهِبٍ. مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ مِنْهَا: أَنَّ الْوَلِيَّ شَرْطٌ فِي نِكَاحِهَا لَا يَصِحُّ الْعَقْدُ إِلَّا بِهِ وَلَيْسَ لَهَا أَنْ تَنْفَرِدَ بِالْعَقْدِ عَلَى نَفْسِهَا، وَإِنْ أِذِنَ لَهَا وَلِيُّهَا، سَوَاءٌ كَانَتْ صَغِيرَةً أَوْ كَبِيرَةً، شَرِيفَةً أَوْ دَنِيَّةً، بِكَرٍّ أَوْ نِيًّا.^۵ دیدگاه شافعی طبق کلام بالا، عدم جواز اجرای عقد به دست دختر است؛ حتی اگر ولی به او اجازه ازدواج بدهد.

در کتاب منهاج الطالبین نوشته یحیی بن شرف النووی که از کتاب های مشهور شافعیه است و جلال الدین المحلی آن را شرح کرده، چنین آمده است:

۱. شیخ طوسی؛ الخلاف؛ ج ۴، ص ۲۵۱-۲۵۳.

۲. همان، ص ۲۵۰.

۳. زرکلی؛ الأعلام؛ ج ۶، ص ۲۶.

۴. شیخ طوسی؛ الخلاف؛ ج ۴، ص ۲۵۲.

۵. ماوردی؛ الحاوی فی فقه الشافعی؛ ج ۹، ص ۳۸.

«فَضْلٌ [لَا تَزُوجُ امْرَأَةً نَفْسَهَا بِإِذْنٍ] مِنْ وَلِيِّهَا وَلَا دُونَ إِذْنِهِ [وَلَا غَيْرَهَا بِوَكَالَةٍ] عَنِ الْوَلِيِّ وَلَا بِوَلَايَةٍ، [وَلَا تَقْبَلُ نِكَاحًا لِأَحَدٍ] بِوَلَايَةٍ وَلَا وَكَالَةٍ قَطْعًا هَا»^۱

بین علمای امامیه، کسانی که دختر بکر رشیده را در ازدواج، مستقل می‌دانند، کلام او را نیز در اجرای عقد نافذ می‌دانند؛ به گونه‌ای که می‌تواند متصدی اجرای صیغه عقد از جانب خود یا وکیل از سوی دیگران شود. کسانی که قائل به عدم استقلال دختر و بقای ولایت پدر و جد پدری در ازدواج او هستند نیز تصدی او را برای عقد دیگران و یا عقد خودش با اذن ولی، جایز و نافذ می‌دانند.^۲

شهید ثانی رحمته الله که تبخّر ویژه‌ای در آرای فقهای اهل سنت دارد، ذیل عبارت شهید اول رحمته الله که فرموده است: «و يجوز تولي المرأة العقد عنها، وعن غيرها إيجاباً و قبولا»،^۳ به اختلاف این حکم بین امامیه و اهل سنت اشاره می‌نماید.^۴ علامه حلی رحمته الله در کتاب قواعد الاحکام،^۵ شهید ثانی رحمته الله در کتاب مسالک الأفهام^۶ و محدث بحرانی رحمته الله در الحقائق الناضرة^۷ نیز به روشنی به این مسئله اشاره کرده‌اند. بنابراین ادعای برخی محققان مبنی بر عدم وجود چنین رأی یا شبهه‌ای در بین اهل سنت صحیح نیست.^۸

اختلاف دوم: اشتراط حضور ولی در هنگام عقد

اختلاف نظر دیگری که از برخی عبارات به دست می‌آید، شرط حضور ولی در هنگام عقد است؛ یعنی بر فرض رضایت ولی باکره به ازدواج او، آیا حضور

۱. محلی؛ شرح المعلى على المنهاج؛ ج ۳، ص ۲۲۲.

۲. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۲۰۰-۲۰۱.

۳. شهید اول؛ اللمعة الدمشقية؛ ص ۱۷۵.

۴. شهید ثانی؛ الروضة البهية؛ ج ۵، ص ۱۱۲.

۵. علامه حلی؛ قواعد الاحکام؛ ج ۳، ص ۱۱.

۶. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۵۸.

۷. بحرانی؛ الحقائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۸۳.

۸. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۲۰-۳۹۲۱.

ولیّ در هنگام اجرای صیغه عقد لازم است یا خیر؟

محقق حلّی رحمته الله (م. ۷۷۶ق) در کتاب المختصر النافع^۱، عدم لزوم حضور ولیّ در هنگام اجرای صیغه عقد را قول صحیح تر دانسته در کتاب شرائع السلام تصریح کرده است: اگر زوجین یا اولیا، عقد را به صورت سرّی انجام دهند و حتی بر کتمان نیز تبانی و توافق کنند، عقد صحیح است.^۲ علامه حلّی رحمته الله (م. ۷۲۶ق) در کتاب های ارشاد/الذهان،^۳ تبصره،^۴ تحریر الاحکام^۵ و قواعد الاحکام^۶ همچنین صاحب ریاض رحمته الله (م. ۱۲۳۱ق)^۷ و صاحب جواهر رحمته الله (م. ۱۲۶۶ق)^۸ به عدم لزوم حضور ولیّ در هنگام عقد تصریح کرده اند. میان علمای امامیه، تنها به ابن ابی عقیل نسبت داده شده است که وی حضور ولیّ و دو شاهد عادل در هنگام عقد را لازم دانسته است.^۹ البته باید توجه داشت آنچه به ابن ابی عقیل نسبت داده شده، «... ولا يجوز إلا بوليّ مرشد، وشاهدي عدل» است که دلالت روشنی بر لزوم حضور ولیّ در هنگام عقد ندارد؛ بلکه با لزوم اذن ولیّ نیز سازگار است.

از برخی متون فقهی و قانونی اهل سنت به دست می آید هنگام اجرای عقد حضور ولیّ لازم است. در ماده ۱۱ قانون خانواده الجزایر آمده است: «تعقد المرأة الراشدة زواجها بحضور وليّها و هو أبوها أو أحد أقاربها أو أي شخص آخر مختاره».^{۱۰}

۱. محقق حلّی؛ المختصر النافع؛ ج ۱، ص ۱۷۰.

۲. همو، شرائع الإسلام؛ ج ۲، ص ۲۱۸.

۳. علامه حلّی؛ ارشاد الأذهان؛ ج ۲، ص ۶.

۴. همو، تبصرة المتعلمين؛ ص ۱۳۳.

۵. همو، تحریر الأحکام؛ ج ۳، ص ۴۳۰.

۶. همو، قواعد الأحکام؛ ج ۳، ص ۱۱.

۷. طباطبائی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۲۰-۲۱.

۸. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۴۶.

۹. علامه حلّی؛ مختلف الشیعة؛ ج ۷، ص ۱۱۸.

۱۰. قانون الأسرة، ماده ۱۱.

ماوردی در کتاب *الحاوی* آورده است: «اعْلَمُ أَنَّ عَقْدَ النِّكَاحِ بَعْدَ حُضُورِ الْوَلِيِّ وَ الشَّاهِدَيْنِ».^۱ از پاسخ برخی استفتائات نیز به دست می‌آید برخی فقهای اهل سنت، افزون بر اذن ولی، حضور او را نیز در هنگام عقد لازم می‌دانند.^۲ و^۳ بنابراین ممکن است برخی روایات که به آنها درباره نفی اذن ولی استناد شده است، مربوط به نفی لزوم حضور ولی باشد. در مباحث آینده به برخی از این روایات اشاره خواهد شد.

اختلاف سَوم: ولایت ولی در ازدواج باکره رشیده

دیدگاه فقهای شیعه و اهل سنت درباره این مسئله به صورت جداگانه بررسی می‌شود. در نهایت به بررسی قانون مدنی ایران پرداخته خواهد شد.

۱. دیدگاه فقهای امامیه

در مبحث ولایت پدر و جد پدری در ازدواج دختران، در چند مسئله توافق وجود دارد: ولایت پدر و جد، در مورد «دختر صغیره»، یعنی دختری که به سن بلوغ و حد رشد نرسیده، ثابت است؛ هر چند بکارت چنین دختری از بین رفته باشد؛^۴ همچنین ولایت پدر و جد، «دختر کبیره غیر رشیده»، یعنی دختری که به سن بلوغ رسیده، ولی به حد رشد نرسیده نیز ثابت است.^۵ مورد دیگر، زنی

۱. ماوردی؛ *الحاوی فی فقه الشافعی*؛ ج ۹، ص ۱۵۶.

۲. مرکز الفتوی؛ رقم الفتوی: ۶۶۴۳۰، (آنلاین)، در نشانی:

<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=66430&wheretosearch> (۱۳۹۴/۱۱/۲۹)

۳. مرکز الفتوی؛ رقم الفتوی: ۲۸۰۸۲، (آنلاین)، در نشانی:

<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=28082&wheretosearch> (۱۳۹۴/۱۱/۲۹)

۴. مرکز الفتوی؛ رقم الفتوی: ۴۰۶۵۴، (آنلاین)، در نشانی:

<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=40654&wheretosearch> (۱۳۹۴/۱۱/۲۹)

۵. نجفی؛ *جواهر الکلام*؛ ج ۲۹، ص ۱۷۲. علامه حلی؛ *إرشاد الأذهان*؛ ج ۲، ص ۷. فخرالمحققین؛

إيضاح الفوائد؛ ج ۳، ص ۱۶.

۶. محقق کرکی؛ *جامع المقاصد*؛ ج ۱۳، ص ۴۱۶.

که به حد بلوغ و رشد رسیده و ثبیه است، برای ازدواج بعدی مستقل است و اذن و اجازه ولی در ازدواج او نقشی ندارد.^۱ در خصوص این مسئله، تنها ابن ابی عقیل، ولایت پدر و جد را باقی می‌داند.^۲

اختلاف نظر در مورد دختری است که هرچند به سن بلوغ و رشد رسیده، اما باکره است. اگر چنین دختری بخواهد ازدواج کند، درباره چگونگی نقش ولی در ازدواج او حداقل نه نظر وجود دارد که در ادامه به آنها می‌پردازیم:

۱. استقلال انحصاری ولی

برخی معتقدند دختر باکره پس از رسیدن به سن بلوغ و رشد، همچنان تحت ولایت پدر و جد پدری است و ولی می‌تواند مستقلاً او را به عقد ازدواج دیگری درآورد. شیخ طوسی رحمته الله (م. ۷۶۰ق) در کتاب *نهایه* تصریح کرده است پدر می‌تواند دختر صغیره‌ای که به حد بلوغ نرسیده را به ازدواج دیگری درآورد.^۳ وی در ادامه، اذن گرفتن از دختر باکره بالغ را برای پدر مستحب دانسته،^۴ سپس تصریح کرده است: اگر پدر از دختر باکره بالغش اذن نگرفت و او را به عقد دیگری درآورد، عقد نافذ است و دختر نمی‌تواند مخالفت کند؛ همچنین دختر اجازه ندارد بدون اذن پدر ازدواج دائم کند و اگر چنین کند، نفوذ عقدش منوط به اجازه پدر است.^۵

شیخ طوسی رحمته الله در کتاب *مبسوط* در ابتدا عبارتی دارد که ممکن است از آن استقلال دختر باکره رشیده به دست آید،^۶ اما ایشان در ادامه به مضمون روایاتی اشاره می‌کند که ولی در ازدواج باکره مستقل است و اذن گرفتن از دختر در ازدواج، فقط مستحب است.^۷ ایشان سپس عبارتی دارد که ممکن است از آن،

۱. فاضل موحدی لنکرانی؛ *تفصیل الشریعة: النکاح*؛ ص ۹۳-۹۴.

۲. محقق کرکی؛ *جامع المقاصد*؛ ج ۱۲، ص ۱۲۳.

۳. شیخ طوسی؛ *النهایه*؛ ص ۴۶۴.

۴. همان.

۵. همان، ص ۴۶۴-۴۶۵.

۶. شیخ طوسی؛ *المبسوط*؛ ج ۴، ص ۱۶۲.

۷. همان، ص ۱۶۲ و ۱۶۳.

صَحَّتْ عقد دختر بالغه رشیده بدون اذن ولیّ به دست آید. ایشان فرموده است: «فأما البالغة الرشيدة فتزويجها نفسها صحيح عندنا».^۱ درباره معنای این عبارت، سه احتمال وجود دارد:

- صَحَّتْ عقد دختر بالغه رشیده به معنای صَحَّتْ تأهلّیه است؛ یعنی دختر با فرض بلوغ و رشد می‌تواند با دیگری ازدواج کند؛ متنها برای نفوذ عقد باید اجازه ولیّ نیز به آن ضمیمه شود.

- این عبارت به ضمیمه عبارت قبل - که استقلال پدر و جدّ را مطرح کرده است، بیان می‌کند که شیخ طوسی رحمته الله هم پدر و جدّ و هم دختر بالغه رشیده را در ازدواج مستقل می‌داند (نظریه سوم).

- به هیچ وجه این عبارت مربوط به ولایت ولیّ درباره ازدواج نیست؛ بلکه مربوط به اختلاف اولی است که در گذشته بیان شد؛ با این توضیح که بین علمای امامیه و اهل سنت اختلاف است که آیا خود دختر با فرض اذن ولیّ می‌تواند متصدی اجرای عقد نکاح شود یا چنین صلاحیتی ندارد؟ برخی از اهل سنت قائل به عدم جواز شده‌اند؛ اما علمای امامیه عقد دختر را نافذ می‌دانند.

به نظر نگارنده، مقصود شیخ طوسی رحمته الله احتمال سوم است؛ زیرا ایشان صَحَّتْ عقد دختر بالغه رشیده را به همه علمای امامیه (عندنا) نسبت داده است؛ در حالی که در چند سطر پیش از این، در بحث ولایت ولیّ در ازدواج باکره، تصریح کرده است: این مسئله بین علمای امامیه محل اختلاف است. در نتیجه، این عبارت شیخ طوسی رحمته الله با عبارات قبلی ایشان - که بحث استقلال ولیّ را مطرح کرده - منافات ندارد.

شیخ طوسی رحمته الله در کتاب تهذیب^۲ تزویج پدر بدون اذن دختر را خلاف سنت دانسته و در عین حال فرموده است: دختر حق مخالفت با تزویج پدر را ندارد؛ در کتاب استبصار^۳ نیز روایتی که در آن ازدواج بدون اطلاع پدر و خویشاوندان

۱. همان، ص ۱۶۳.

۲. همو، تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۷۹، ح ۱۵۳۳.

۳. همو، الاستبصار؛ ج ۳، ص ۲۳۴.

دختر ممنوع شده را مربوط به ازدواج دختر باکره دانسته است. گفتنی است از عبارات شیخ طوسی رحمته الله در کتاب تبیان^۱ که آخرین کتاب اوست،^۲ استقلال دختر باکره بالغه به دست می آید^۳ که در مباحث آینده بررسی خواهد شد.

صاحب حدائق رحمته الله (م. ۱۱۸۶ق) نیز قائل به استقلال ولی است؛^۴ اما در نهایت، بر احتیاط در این مسئله و کسب رضایت از ولی و دختر تأکید می کند. وی در ادامه، این قول را به افراد دیگری هم نسبت می دهد.^۵ از این گروه می توان به ابن ابی عقیل رحمته الله (زنده در ۳۲۹ق)،^۶ شیخ صدوق رحمته الله (م. ۳۸۱ق) در کتاب های هدایه^۷ و من لایحضره الفقیه،^۸ قاضی ابن برآج رحمته الله (م. ۴۸۱ق)،^۹ قطب الدین راوندی رحمته الله (م. ۵۷۳ق)،^{۱۰} قطب الدین کیدری رحمته الله (زنده در ۶۱۰ق)،^{۱۱} محقق عاملی رحمته الله (صاحب مدارک) (م. ۱۰۰۹ق) در کتاب نهایه المرام^{۱۲} و محقق سبزواری رحمته الله (م. ۱۰۹۰ق)^{۱۳} اشاره کرد. شیخ انصاری رحمته الله این نظریه را از زمان

۱. همو، التبیان؛ ج ۲، ص ۲۷.

۲. ابن ادریس؛ السرائر؛ ج ۲، ص ۵۶۳. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۸۰.

۳. بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۱۱. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۸۶۰.

۴. بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۱۱.

۵. همان، ص ۲۳۰.

۶. همان.

۷. به نقل از: علامه حلی؛ مختلف الشیعة؛ ج ۷، ص ۱۱۴.

۸. شیخ صدوق؛ الهدایة؛ ج ۱، ص ۲۶۰.

۹. لَا وَلَايَةَ لِأَحَدٍ عَلَى الْمَرْأَةِ إِلَّا لِأَبِيهَا مَا لَمْ تَتَزَوَّجْ وَكَانَتْ بَكَرًا... وَإِنْ كَانَ لَهَا أَبٌ وَجَدَ فَلِلْجَدِّ عَلَيْهَا وَلَايَةً مَا دَامَ أَبُوهَا حَيًّا (همو، من لایحضره الفقیه؛ ج ۳، ص ۳۹۵-۳۹۶). این عبارت مانند عبارت هدایة، تنها بر ولایت پدر و جدّ دلالت دارد و از آن نمی توان با صراحت، ولایت استقلالی یا تشریکی را به دست آورد، لذا با نظریه تشریک نیز سازگار است.

۱۰. ابن برآج؛ المهذب؛ ج ۲، ص ۱۹۴-۱۹۵.

۱۱. قطب راوندی؛ فقه القرآن؛ ج ۲، ص ۱۳۸-۱۳۹ و ج ۲، ص ۱۵۰.

۱۲. بیهقی نیشابوری کیدری؛ إصباح الشیعة؛ ص ۴۰۵.

۱۳. موسوی عاملی؛ نهایة المرام؛ ج ۱، ص ۷۷.

۱۴. محقق سبزواری؛ کفایة الأحکام؛ ج ۲، ص ۹۳-۹۴.

رجوع شیخ طوسی رحمه الله از آن در کتاب تبیان تا زمان صاحب مدارک رحمه الله، نظریه‌ای مهجور دانسته است.^۱ در بین متأخران، آیت الله شبیری زنجانی^۲ قائل به این نظریه است.

۲. استقلال انحصاری باکره رشیده

طبق این نظریه، پدر و جد، ولایتی بر باکره رشیده ندارند و دختر خود مستقلاً می‌تواند ازدواج کند. سید مرتضی رحمه الله (م. ۱۳۶۴ق) این نظریه را در کتاب‌های /انتصار،^۳ ناصریات^۴ و موصلیات ثالثه^۵ مطابق با اجماع معرفی کرده است و ابن ادریس حلی رحمه الله (م. ۵۹۸ق)،^۶ محدث بحرانی رحمه الله (م. ۱۱۸۶ق)،^۷ صاحب ریاض رحمه الله (م. ۱۲۳۱ق)،^۸ صاحب جواهر رحمه الله (م. ۱۲۶۶ق)،^۹ فیض کاشانی رحمه الله^{۱۰} و شیخ انصاری رحمه الله^{۱۱} به شهرت این قول تصریح کرده‌اند.

-
۱. شیخ انصاری؛ کتاب النکاح؛ ص ۱۲۴.
 ۲. پدر یا جد پدری می‌تواند دختری را که به حله بلوغ رسیده و رشیده است، یعنی مصلحت خود را تشخیص می‌دهد، در صورتی که باکره باشد، شوهر دهند و مستحب و مطابق احتیاط استحبابی آن است که رضایت دختر را در این مورد جلب کنند و اجازه مادر و برادر لازم نیست، و اگر دختر باکره بالغه رشیده بخواهد با کسی ازدواج کند و پدر و جد پدری اجازه نمی‌دهند، چنانچه ممانعت ایشان بدون رعایت مصلحت دختر باشد، اجازه آنان لازم نیست، ولی اگر آنها ازدواج را به صلاح دختر ندانسته، لذا ممانعت به عمل آورند، ازدواج دختر بدون اجازه پدر یا جد پدری باطل است (شبیری زنجانی؛ رساله توضیح المسائل؛ ص ۵۱۳، مسئله ۲۳۸۵).
 ۳. سید مرتضی؛ الانتصار؛ ص ۲۸۳-۲۸۴.
 ۴. همو، المسائل الناصریات؛ ص ۳۲۰.
 ۵. همو، رسائل الشریف المرتضی؛ ج ۱، ص ۲۳۵.
 ۶. ابن ادریس؛ السرائر؛ ج ۲، ص ۵۶۱ و ۵۶۲.
 ۷. بحرانی؛ الحدائق الناظرة؛ ج ۲۳، ص ۲۱۱.
 ۸. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۸۴.
 ۹. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۷۵.
 ۱۰. فیض کاشانی؛ مفاتیح الشرائع؛ ج ۲، ص ۲۶۵.
 ۱۱. شیخ انصاری؛ کتاب النکاح؛ ص ۱۱۲.

فقهایی مثل ابن جنید رحمه الله (م. قرن چهارم هجری)،^۱ شیخ مفید رحمه الله (م. ۴۱۳ق) در کتاب احکام النساء،^۲ سید مرتضی رحمه الله (م. ۴۳۶ق)،^۳ شیخ طوسی رحمه الله (م. ۴۶۰ق) در

۱. ابن جنید اسکافی؛ مجموعه فتاوی ابن جنید؛ ص ۲۵۱. علامه حلی؛ مختلف الشیعة؛ ج ۷، ص ۱۱۴.

۲. و المرأة إذا كانت كاملة العقل سديدة الرأي كانت أولى بنفسها في العقد على نفسها و في البيع و الاتیاع و التملیک و الهبات و الوقوف و الصدقات و غیر ذلك من وجوه التصرفات غیر أنها إذا كانت بکراً و لها أب أو جد لأب فمن السنة أن يتولى العقد عليها أبوها أو جدها لأبيها إن لم يكن لها أب بعد أن يستأذنها في ذلك فتأذن فيه و ترضى. و لو عقدت على نفسها بغير إذن أبيها كان العقد ماضياً و إن أخطأت السنة في ذلك (شیخ مفید؛ احکام النساء؛ ص ۳۶). ممکن است از عبارت «و إن أخطأت السنة» استفاده شود که بر دختر، تکلیفاً واجب است از پدر اذن بگیرد، اما اگر چنین نکرد، عقدش صحیح است و مرتکب معصیت شده است. شیخ مفید رحمه الله در کتاب مقنعه در ابتدا به عنوان حکم تکلیفی (استحباب یا لزوم)، برای ازدواج دختر، احراز رضایت پدر را مطرح کرده است؛ اما در ادامه می‌فرماید: اگر دختر با این حکم تکلیفی مخالفت کرد و بدون رضایت پدر ازدواج کرد، دارای اثر وضعی است و عقدش باطل می‌باشد؛ مگر پدر رضایت دهد. البته ایشان صحت عقد پدر را نیز منوط به رضایت دختر کرده است؛ به گونه‌ای که اگر پدر بدون رضایت دختر، او را به عقد کسی درآورد، هرچند بر دختر تکلیفاً لازم است عقد پدر را امضا کند، اما اگر امضاء نکرد، عقد پدر باطل خواهد بود. بنابراین می‌توان از عبارات شیخ مفید رحمه الله در مقنعه به نظریه تشریک رسید: «ذوات الآباء من الأبکار ینبغی لهن أن لا یعقدن علی أنفسهن إلا بإذن آبائهن. و إن عقد الأب علی ابنته البکر البالغ بغير إذنھا أخطأ السنة و لم یکن لها خلافه. و إن أنکرت عقده و لم ترض به لم یکن للأب إکراهها علی النکاح و لم یعض العقد مع کراهتها له. فإن عقد علیها و هی صغیرة لم یکن لها عند البلوغ خیار. و إن عقدت علی نفسها بعد البلوغ بغير إذن أبيها خالفت السنة و بطل العقد إلا أن یجیزه الأب» (شیخ مفید؛ المقنعه؛ ص ۵۱۰-۵۱۱).

۳. و ما انفردوا به: جواز عقد المرأة التي تملك أمرها على نفسها بغير ولی (سید مرتضی؛ الانتصار؛ ص ۲۸۳). اگرچه ممکن است در ابتدا به ذهن برسد این عبارت دلالتی بر محل بحث ندارد، اما با توجه به ادامه عبارات سید در انتصار که نقل نظریه برخی از اهل سنت درباره ولایت ولیّ بر ازدواج بکر است، دلالت آن بر محل بحث روشن می‌شود. نیز (ر.ک: رسائل الشریف المرتضی؛ ج ۱، ص ۲۳۵).

ظاهر عبارات کتاب تبیان،^۱ سلار^۲ (م. ۴۴۸ / ۴۶۳ق)، ابن ادریس^۳ (م. ۵۹۸ق)،^۴ محقق حلّی^۵ (م. ۶۷۶ق) در شرائع الاسلام^۶ و مختصر النافع^۷، فاضل آبی^۸ (زننده در ۶۷۲ق)،^۹ یحیی بن سعید حلّی^{۱۰} (م. ۶۸۹ / ۶۹۰ق)،^{۱۱} علامه حلّی^{۱۲} (م. ۷۲۶ق) در کتاب های تذکرة الفقهاء،^{۱۳} قواعد الاحکام،^{۱۴} مختلف الشیعه،^{۱۵} تحریر الاحکام،^{۱۶}

۱. و قوله: «فَلَا تَحِلُّ لَهٗ... حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ» يدل على أن النكاح بغير ولي جائز، وأن المرأة يجوز لها العقد على نفسها، لأنه أضاف العقد إليها دون وليها (شيخ طوسي؛ التبیان؛ ج ۲، ص ۲۵۰). أنه لا ولاية لأحد - عندنا - إلا الأب أو الجد على البكر غير البالغ، فأما من عداهما، فلا ولاية له إلا بتولية منهما (همان، ص ۲۷۳). عبارت اول ممکن است مربوط به جواز تصدی زن برای اجرای عقد باشد که در آن با اهل سنت اختلاف است؛ عبارت دوم نیز تنها ولایت دیگران (غیر از پدر و جد) را بر ازدواج دختر صغیره نفی می کند و ظهوری بر عدم ولایت پدر و جد به ازدواج باکره رشیده ندارد. بنابراین با این عبارات نمی توان نظریه استقلال باکره را به طور قطع به شیخ طوسی^{۱۷} نسبت داد.

۲. فمن ذلك: ان تعقد المرأة على نفسها أو من توكله إذا كانت بالغة ثيباً. فأما الصغار فيعقد لهن أبائهن، ولا خيار لهن بعد البلوغ (سلار دیلمی؛ المراسم العلویة؛ ص ۱۴۸). هر چند در برخی کتاب ها مثل مختلف الشیعه (ج ۷، ص ۱۱۴)، نظریه استقلال باکره به سلار نسبت داده شده است، اما عبارت ایشان ظهور روشنی در این نظریه ندارد. ایشان حکم استقلال زن بالغة ثیب و تحت ولایت بودن صغیر را بیان کرده است، اما حکم باکره بالغة رشیده را مطرح نکرده است. از اینکه ایشان در مقام بیان شرایط نکاح است و ولایت ولی بر ازدواج بکر بالغ را مطرح نکرده است، شاید بتوان گفت ایشان قائل به ولایت ولی نیست.

۳. ابن ادریس؛ السرائر؛ ج ۲، ص ۵۶۱.

۴. محقق حلّی؛ شرائع الاسلام؛ ج ۲، ص ۲۲۰.

۵. همو، المختصر النافع؛ ج ۱، ص ۱۷۳.

۶. فاضل آبی؛ کشف الرموز؛ ج ۲، ص ۱۱۳.

۷. ابن سعید؛ الجامع للشرائع؛ ص ۴۳۷.

۸. علامه حلّی؛ تذکرة الفقهاء (ط. القديمة)؛ صص ۵۸۶ و ۵۹۳.

۹. همو، قواعد الأحکام؛ ج ۳، ص ۱۴.

۱۰. همو، مختلف الشیعه؛ ج ۷، ص ۱۱۴-۱۱۵.

۱۱. همو، تحریر الأحکام؛ ج ۲، ص ۷ و ج ۳، صص ۴۳۳ و ۵۲۵-۵۲۶.

تبصرة المتعلمين،^۱ تلخیص المرام^۲ و ظاهر عبارت ایشان در کتاب ارشاد الاذهان،^۳ فخر المحققین^۴ (م. ۷۷۱ق)،^۴ شهید اول^۵ (م. ۷۸۶ق) در غایة المراد^۵ و لمعه،^۶ فاضل مقداد^۷ (م. ۸۲۶ق) در تنقیح^۷ و کنز العرفان،^۸ ابن فهد حلّی^۹ (م. ۸۴۱ق)،^۹ محقق کرکی^{۱۰} (م. ۹۴۰ق)،^{۱۰} شهید ثانی^{۱۱} (م. ۹۶۶ق) در الروضة البهیة^{۱۱} و حاشیة الإرشاد،^{۱۲} ظاهر عبارات مجلسی اول^{۱۳} (م. ۱۰۷۰ق) در روضة المتقین^{۱۳} و تصریح ایشان در رساله فارسی،^{۱۴} شیخ سلیمان بن عبدالله بحرانی^{۱۵}، ظاهر عبارات

۱. همو، تبصرة المتعلمين؛ ص ۱۳۴.

۲. همو، تلخیص المرام؛ ص ۱۹۶.

۳. همو، ارشاد الاذهان؛ ج ۲، ص ۷.

۴. فخر المحققين؛ إيضاح الفوائد؛ ج ۳، ص ۱۲۹-۱۳۰.

۵. شهید اول؛ غایة المراد؛ ج ۳، ص ۳۳.

۶. همو، اللمعة الدمشقية؛ ص ۱۷۵.

۷. فاضل مقداد؛ التنقیح الرائع؛ ج ۳، ص ۳۰.

۸. همو، کنز العرفان؛ ج ۲، ص ۲۰۹.

۹. ابن فهد حلّی؛ المقتصر؛ ص ۲۲۸. وی در المذهب البارع، (ج ۳، ص ۲۱۹-۲۲۰) اقوال مختلفی را ذکر کرده ولی نظری را انتخاب نکرده است.

۱۰. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۲۳.

۱۱. شهید ثانی؛ الروضة البهیة؛ ج ۵، ص ۱۱۶. شهید ثانی در مسالک الافهام (ج ۷، ص ۱۴۱) پس از نقد و بررسی تفصیلی اقوال و ادله آنها، جمع بین اذن دختر و اذن ولیّ را مطابق با احتیاط دانسته است.

۱۲. شهید ثانی؛ حاشیة الإرشاد؛ ج ۳، ص ۲۰.

۱۳. مجلسی؛ روضة المتقین (ط. القديمة)؛ ج ۸، ص ۱۳۴. محمدتقی مجلسی روایات استبداد و استقلال ولایت پدر را نپذیرفته و آنها را بر دختر صغیره یا تقیه و یا استحباب حمل کرده است. عبارت او در این کتاب، در استقلال دختر صراحت ندارد و با قول به تشریک نیز سازگار است.

۱۴. ثابت نیست ولایت ایشان بر زن بالغ رشیده و اگر چه بکر باشد پس اگر تزویج کنند او را موقوف بر اجازت باشد لیکن سنت است زن بکر را که بسر خود بی ایشان نکاح نکنند (مجلسی؛ یک دوره فقه کامل فارسی؛ ص ۱۳۴). ایشان در جای دیگر به صحت ازدواج موقت، بدون اذن ولیّ تصریح کرده است: اگر زن بالغ رشیده حرّه باشد، جایز است او را عقد بی ولیّ (همان، ص ۱۴۶ و نیز؛ همو، روضة المتقین؛ ج ۸، ص ۴۸۲).

۱۵. به نقل از: بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۱۱.

فیض کاشانی رحمته الله (م. ۱۰۹۱ق) در *وافی*^۱ و *مفاتیح الشرائع*^۲، وحید بهبهانی رحمته الله (م. ۱۲۰۵ / ۱۲۰۶ق)^۳، صاحب *ریاض* رحمته الله (م. ۱۲۳۱ق)^۴، میرزای قمی رحمته الله (م. ۱۲۳۲ق)^۵، شیخ حسن کاشف الغطاء رحمته الله (م. ۱۲۶۲ق)^۶، صاحب *جواهر* رحمته الله (م. ۱۲۶۶ق)^۷، محقق نائینی رحمته الله (م. ۱۳۵۵ق)^۸، آقا ضیاء الدین عراقی رحمته الله (م. ۱۳۶۱ق)^۹، سید ابوالحسن اصفهانی رحمته الله (م. ۱۳۶۵ق)^{۱۰}، محمد جواد مغنیه (م. ۱۴۰۰ق)^{۱۱}، آیت الله گلپایگانی رحمته الله (م. ۱۴۱۴ق)^{۱۲}،

۱. أقول: و یحتمل مطلقا فی النکاحین جمیعا إذا كانت مالکة لأمرها أو إذا لم یختبر أبوها غیر مختارها، و بهذا یحصل التوفیق بین الأخبار جمیعا (فیض کاشانی؛ *الوافی*؛ ج ۲۱، ص ۴۱۰). ایشان این عبارات را ذیل روایت «لا بأس بتزویج البکر إذا رضیت من غیر إذن أبیها» آورده است که با توجه به قید «مالکة لأمرها» می توان این قول را به ایشان نسبت داد که اگر دختر باکره مالک امرش باشد، در امر ازدواجش مستقل است. فیض کاشانی در اینجا مقصود از «مالکة لأمرها» را توضیح نداده است؛ ولی اگر مقصودش بلوغ و عقل باشد، می توان با استناد به این عبارات، استقلال دختر باکره را به او نسبت داد؛ هر چند در معنای این روایت احتمالات دیگری هم وجود دارد که در جای خود بیان خواهد شد.

۲. فیض کاشانی؛ *مفاتیح الشرائع*؛ ج ۲، ص ۲۶۵.

۳. بهبهانی؛ *حاشیة الوافی*؛ ص ۵۶۱، وی روایات دالّ بر استقلال ولیّ را متعارض با روایات دالّ بر استقلال دختر نمی داند؛ ولی پس از بررسی ادله، از باب عدم اذیت پدر و عدم وقوع فتنه، رعایت نظر پدر را مطابق با احتیاط دانسته است (همان، ص ۵۶۵).

۴. طباطبایی کربلایی؛ *ریاض المسائل*؛ ج ۱۱، ص ۹۵.

۵. میرزای قمی؛ *جامع الشتات*؛ ج ۴، ص ۴۲۱، سؤال ۲۵۶.

۶. کاشف الغطاء؛ *أنوار الفقاهة: کتاب النکاح*؛ ص ۱۸.

۷. نجفی؛ *جواهر الکلام*؛ ج ۲۹، صص ۱۷۴ و ۱۸۳.

۸. طباطبایی یزدی؛ *العروة الوثقی (المحشی)*؛ ج ۵، ص ۶۲۴، حاشیه ۴.

۹. همان، حاشیه ۳.

۱۰. همان.

۱۱. مغنیه؛ *فقه الإمام الصادق* علیه السلام؛ ج ۵، ص ۲۲۹.

۱۲. لیس للأب و الجدّ للأب و لایة علی البالغ الرشید و لا علی البالغة الرشیده إذا كانت ثیبة، و أما إذا كانت بکرا فالأقوی استقلالها و عدم الولاية لهما علیها مستقلا و لا منضمّا، و لکن مع ذلك لا یتکرر الاحتیاط (استحبابا) بالاستئذان منهما (گلپایگانی؛ *هدایة العباد*؛ ج ۲، ص ۳۱۷). احتیاط این است که در ازدواج دختر باکره چه موقت چه دائم از پدر اذن حاصل شود؛ لکن

آیت الله سید عبدالاعلی سبزواری رحمته الله علیه (م ۱۴۱۴ق)، ^۱ آیت الله فاضل لنکرانی رحمته الله علیه (م ۱۴۲۸ق)، ^۲ آیت الله اشتهازدی رحمته الله علیه (م ۱۴۲۹ق)، ^۳ آیت الله بهجت رحمته الله علیه (م ۱۴۳۰ق)، ^۴

اگر دختر بالغه و رشیده بدون اجازه پدر ازدواج نموده صحیح است (همو، مجمع المسائل؛ ج ۲، ص ۱۵۱، س ۴۱۶).

۱. الأقوی كما هو المشهور استقلالها بالولاية... نعم، الأحوط شديدا لها مراعاة إذنه (سبزواری؛ مهذب الأحكام؛ ج ۲۴، ص ۲۶۴). لا يعتبر في تزويج البكر البالغة الرشيدة إذن الولي وهو الأب أو الجد للأب وإن كان الأحوط شديدا مراعاة إذنه (همو، جامع الأحكام الشرعية؛ ص ۵۴۸). با توجه به فتوای ایشان به استقلال دختر، احتیاطی که در این عبارات ذکر شده، وجوبی نیست و دارای اثر وضعی نمی باشد. ایشان در عبارتی دیگر، ادله استقلال دختر را تمام می دانند؛ اما در بعضی موارد خاص به پدر اجازه نقض نکاح دختر را داده است (همو، مهذب الأحكام؛ ج ۲۴، ص ۲۶۲-۲۶۴).

۲. وقد انقدح من جميع ما ذكرنا أن الحق مع القول الأول، الذي عرفت أنه مشهور، بل قد ادعى الإجماع عليه، وهو القول بالاستقلال وسقوط ولايتهما على البكر (فاضل موحدي لنکرانی؛ تفصيل الشريعة: النكاح، ص ۱۰۱-۱۰۲). ایشان در مقام فتوا رعایت اذن ولی را مطابق با احتیاط دانسته است: هل يشترط في نكاح البالغة الرشيدة البكر إذن أبيها أو جدّها من طرف الأب أم لا؛ لا يخلو الثاني من قوة، ومع ذلك لا يترك مراعاة الاحتياط بالاستئذان من الأب أو الجد أيضاً (همو، الأحكام الواضحة؛ ص ۳۷۲). و إن كان القول الثاني وهو استقلالها لا يخلو عن قوة، ومع ذلك فلا يترك مراعاة الاحتياط بالاستئذان من الأب أو الجد أيضاً (طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقى مع تعليقات الفاضل؛ ج ۲، ص ۷۴۷. و نیز: همو، تفصيل الشريعة: النكاح، ص ۱۰۱-۱۰۲).

۳. و ان كان الأرجح في النظر ما هو المشهور من عدم الثبوت مع اجتماع سائر الشروط من الرشد، والتميز بين الصلاح والفساد في مثل هذه المعاقدة و ان كان الأحوط الاستئذان من أبيها أو جدّها الأبى مهما أمكن و أمّا الاكتفاء بإذن أحدهما من دون استئذانها فلا (اشتهازدی؛ مدارك العروة؛ ج ۳، ص ۱۴۳). البته ایشان مقتضای جمع بین روایات را استقلال هر دو می دانند: «انّ ما احتملناه أخيراً من استقلال كلّ منهما وفاقاً للمستند لعلّه أوجه للوجوه للجمع» (همان).

۴. احوط اقوال، تشریک مطلق است و اظهر استقلال بکر است مطلقاً (بهجت؛ جامع المسائل؛ ج ۳، ص ۵۲۱). با توجه به اینکه ایشان در مقام فتوا، اظهر اقوال را استقلال دختر دانسته است، احتیاط در کلام ایشان بر احتیاط استحبابی حمل می شود. شاهد استحبابی بودن این احتیاط، عبارت دیگری از ایشان است: «مستحب است برای زن، استئذان پدر در نکاح؛ چه بکر باشد

آیت‌الله سید محمد صادق روحانی^۱ و آیت‌الله گرامی^۲ بر این نظرند. هر چند در این نظریه، استقلال باکره در ازدواج مطرح شده است، بسیاری از قائلان به این نظریه بر استحباب انتخاب ولی و رعایت احترام پدر تصریح کرده‌اند و خودرأیی و بی‌توجهی به نظر ولی را مکروه دانسته‌اند؛ همچنین بر مراعات نظر مادر و در صورت فقدان والدین، بر واگذاری امر ازدواج به برادر

چه یتیم؛ بلکه در بکر احوط استیذان است؛ چنانچه گذشت» (همان، ص ۵۳۲). البته ایشان در پاورقی جامع المسائل اضافه کرده است: «احتیاط واجب تکلیفاً در اذن از ولی است»؛ همچنین در استفتائات آمده است: «آیا اذن پدر در ازدواج باکره شرط است؟ و آیا فرقی بین ازدواج دائم و موقت وجود دارد؟ ج. بنابر احتیاط واجب، تکلیفاً واجب است و فرقی نمی‌کند» (همو، استفتائات؛ ج ۴، ص ۲۴). بنابراین ایشان، اذن ولی را شرط صحت عقد باکره نمی‌دانند؛ هر چند کسب رضایت پدر را واجب می‌دانند.

۱. فتحصل ان الأظهر هو تقديم الطائفة الخامسة، الدالة على استقلال البكر و عدم ثبوت الولاية للأب عليها، و لكن الأحوط استحباباً هو الاستيذان منه (روحانی؛ فقه الصادق عليه السلام؛ ج ۳، ص ۲۴۹). سؤال: دختر باکره را می‌شود با اذن خودش بدون اطلاع پدر متعه کرد یا نه؟ و به عبارت دیگر، آیا در متعه هم مثل عقد دائم اذن پدر شرط نیست؟ جواب: باسمه جلت اسمائه. چنانچه رشیده باشد، اذن پدر در ازدواج دائم و متعه شرط نیست و رضایت خودش کافی است» (<http://www.rohani.ir/istefte-342.htm>؛ ۱۳۹۴/۶/۷).

۲. «دختری که به حد بلوغ رسیده و رشیده است، یعنی مصلحت خود را به‌خوبی تشخیص می‌دهد، اگر بخواهد شوهر کند - عقد دائم یا موقت - چنانچه باکره باشد، بنابر احتیاط باید از پدر یا جد پدری خود اجازه بگیرد؛ ولی اقوی این است که این اجازه شرط صحت عقد نیست و اگر بدون اذن و اجازه هم انجام شود، عقد صحیح است؛ گرچه اگر خلاف دستور پدر عمل کند و موجب آزار پدر شود، کار حرامی کرده و اگر به عقوق و جدایی از پدر و مادر بینجامد حرام بزرگی می‌باشد و همچنین حرام است اگر به واسطه آداب و فرهنگ جامعه و یا هر جهت دیگر عقد بدون اجازه پدر موجب توهین شخص و یا مذهب شود و از همین باب است سفارش اینکه در عقد موقت مراقبت شود که بکارت از بین نرود؛ به‌طوری که در روایت وارد شده است؛ لیکن به هر حال عقد صحیح می‌باشد و اگر مراعات کردند که موجب عار و عیب یا طرد و عقوق پدر و مادر نشود، حرام هم نمی‌باشد، و اما اجازه مادر و برادر به هیچ وجه لازم نیست» (گرامی؛ توضیح المسائل؛ مسئله ۲۶۰۳).

۷۴ اذن ولیّ در ازدواج باکره

بزرگ‌تر تأکید شده است.^۱

۳. استقلال ولیّ و دختر

طبق این دیدگاه، هر یک از ولیّ (پدر و جدّ) و دختر باکره در ازدواج مستقل‌اند و هر کدام می‌توانند بدون جلب رضایت دیگری، اقدام به عقد ازدواج کنند. این نظریه همانند مواردی است که پدر و جدّ در بعضی امور ولایت دارند و هر کدام مستقل می‌باشند. محقق نراقی^۲ و آیت‌الله مرعشی نجفی^۳ (م. ۱۴۱۱ق) قائل به این نظریه‌اند.

۴. استقلال پدر و دختر و جواز فسخ عقد دختر به‌دست پدر

طبق این نظریه، صحّت عقد پدر و عقد دختر، به اذن دیگری منوط نیست و هر دو صحیح‌اند، متّها پدر می‌تواند عقدی را که زوجین به صورت صحیح انجام داده‌اند، نقض و فسخ کند.

آیت‌الله حکیم^۴ (م. ۱۳۹۰ق) در بررسی روایات این باب، به سه نکته اشاره می‌کند: اول، پدر در ازدواج دخترش مستقل است؛ یعنی می‌تواند بدون اذن دختر او را به ازدواج دیگری درآورد؛ دوّم، دختر نیز در ازدواجش مستقل است و بدون اذن پدر می‌تواند ازدواج کند؛ سوم، پدر می‌تواند عقد صحیح دختر را نقض و فسخ نماید. از عبارت و شیوه استدلال ایشان فهمیده می‌شود حق فسخ را تنها برای پدر دختر ثابت دانسته و چنین حقی را برای جدّ ثابت ندانسته است.^۴

۵. تشریک ولیّ و دختر در ازدواج

تشریک در اذن یا تشریک در ولایت، به این معناست که اذن ولیّ و دختر هر دو در عقد نکاح لازم است؛ به تعبیر دیگر چنانچه دختر بخواهد ازدواج کند، باید از ولیّ اذن بگیرد؛ همچنین پدر باید با رضایت دختر، او را به عقد دیگری

۱. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۸۳. روحانی؛ فقه الصادق^{علیه السلام}؛ ج ۳۱، ص ۲۴۹. بهبهانی؛ حاشیه الوافی؛ ص ۵۶۵.

۲. نراقی؛ مستند الشیعه؛ ج ۱۶، ص ۱۱۹.

۳. مرعشی نجفی؛ منهاج المؤمنین؛ ج ۲، ص ۲۲۴.

۴. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۴۷-۴۴۸.

در آورد. پس برای صحت ازدواج دختر، رضایت هر دو شرط است. بسیاری از فقهای که قائل به این نظریه‌اند، به لزوم اذن و رضایت هر دو تصریح کرده‌اند؛ اما برخی فقها، وظیفه دختری که می‌خواهد ازدواج کند را احراز اذن و رضایت پدر و جدّ پدری دانسته یا به‌طور کلی احراز اذن و رضایت آنها را لازم دانسته‌اند. از چنین عباراتی نیز همین نظریه تشریک به دست می‌آید. به تعبیر دیگر، هر چند این فقها به لزوم احراز اذن هر دو تصریح نکرده‌اند، از اینکه به لزوم اذن و رضایت ولیّ اشاره کرده‌اند، فهمیده می‌شود آنها قائل به استقلال ولیّ نیستند؛ بلکه افزون بر اذن و رضایت خود دختر، احراز رضایت ولیّ را نیز لازم می‌دانند.

در میان فقها، برخی مانند شهید ثانی^۱ (م. ۹۶۶ق) در کتاب *مسالك*،^۱ و علامه مجلسی^۲ (م. ۱۱۱۰ق)^۲ نظریه تشریک را مطابق با احتیاط در مقام عمل دانسته‌اند؛ برخی دیگر هم به‌صراحت به این نظریه فتوا داده‌اند و برخی، آن را به صورت احتیاط و جویی مطرح کرده‌اند؛ البته محدث بحرانی^۳ این نظریه را ضعیف‌ترین اقوال می‌داند.

شیخ مفید^۴ (م. ۴۱۳ق) در کتاب *مقنعه*،^۴ ابوالصلاح حلبی^۵ (م. ۴۴۷ق)،^۵

۱. شهید ثانی؛ *مسالك الأفهام*؛ ج ۷، ص ۱۴۱.

۲. مجلسی؛ *بیست و پنج رساله فارسی: رساله صیغ عقود نکاح*؛ ص ۵۴۰.

۳. بحرانی؛ *الحدائق الناضرة*؛ ج ۲۳، ص ۲۲۶.

۴. و ذوات الآباء من الأبکار یبغی لهن أن لا یعقدن علی أنفسهن إلا بإذن آبائهن وإن عقد الأب علی ابنته البکر البالغ بغیر إذنھا أخطأ السنة و لم یکن لها خلافه. و إن أنکرت عقده و لم ترض به لم یکن للأب إکراهها علی النکاح و لم یعض العقد مع کراهتها... و إن عقدت علی نفسها بعد البلوغ بغیر إذن أبیها خالفت السنة و بطل العقد إلا أن یجیزه الأب (شیخ مفید؛ *المقنعة*؛ ص ۵۱۰-۵۱۱). از عبارت اخیر فهمیده می‌شود ایشان علاوه بر حکم تکلیفی دختر به اخذ اذن از پدر (یبغی لهن...)، قائل به حکم وضعی نیز می‌باشند؛ یعنی اگر دختر بدون اذن پدر ازدواج کند و پدر به این عقد رضایت ندهد، علاوه بر اینکه با حکم تکلیفی مخالفت کرده، عقدش نیز باطل است.

۵. ابوالصلاح حلبی؛ *الکافی فی الفقه*؛ ص ۲۹۲.

ابن زهره رحمته الله (م. ۵۸۵ق)،^۱ شیخ حرّ عاملی رحمته الله (م. ۱۱۰۴ق) در کتاب وسائل الشیعة،^۲ فاضل هندی رحمته الله (م. ۱۳۷ق)^۳ و از متأخران، آیت الله سبحانی،^۴ آیت الله فیاض،^۵ آیت الله نوری همدانی^۶ و آیت الله مظاهری^۷ قائل به این نظریه اند. شیخ انصاری رحمته الله (م. ۱۲۸۱ق)،^۸ آیت الله سید کاظم یزدی رحمته الله

۱. ابن زهره؛ غنیة النزوع؛ ص ۳۴۲-۳۴۳.

۲. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۴، باب ۹ از أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد. و نیز: همان، ص ۲۸۶، «باب أن الولایة فی عقد البکر البالغ الرشیدة المشترکة بینها و بین أبیها فلا بد من رضاها إذا لم یغضلها».

۳. ... و الآخران إنما ینفیان استقلال الولی... و يؤیده الحکمة، لضعف رأیها، و انتفاء خبرتها بحال الرجل، فلو استقلت وقعت غالباً فی الضرر علیها و علی أهلها (فاضل هندی؛ کشف اللثام؛ ج ۷، ص ۷۹). ایشان در این عبارات، هم استقلال ولی را نفی می کنند و هم استقلال دختر را که ظاهراً نتیجه آن نظریه تشریک خواهد بود.

۴. دختری که به حد بلوغ رسیده و رشیده است، یعنی مصلحت خود را تشخیص می دهد، اگر بنخواهد شوهر کند، چنانچه باکره باشد، باید از پدر یا جد پدری خود اجازه بگیرد (سبحانی تبریزی؛ رساله توضیح المسائل؛ مسئله ۲۰۲۳). همو، نظام النکاح؛ ج ۱، ص ۱۷۴.

۵. اما اذا كانت بکراً فلها الولایة علیها، فلا يجوز لها ان تزوج نفسها بدون اذن ولیها، کما ان الاظهر انه لا يجوز للولی تزویجها بدون اذنها و رضاها، فیهتبر فی صحة نکاحها رضا نفسها و رضا ولیها معا (فیاض؛ منهاج الصالحین؛ ج ۳، ص ۱۵).

۶. دختری که به حد بلوغ رسیده است، هر چند رشیده هم باشد، یعنی مصلحت خود را تشخیص بدهد، در ازدواج خود چه دائم و چه موقت، باید با اذن پدر یا جد پدر اقدام به ازدواج نماید (نوری همدانی؛ رساله توضیح المسائل؛ مسئله ۲۳۷۲). البته ایشان در گذشته در حاشیه توضیح المسائل حضرت امام خمینی رحمته الله قائل به استقلال دختر بوده است: «اگر دختر علاوه بر بلوغ و عقل، رشد کافی نیز داشته باشد؛ یعنی صلاح و فساد زندگی خود را کاملاً تشخیص بدهد، اذن پدر و جد لازم نیست؛ هر چند بهتر است بدون موافقت آنها اقدام به ازدواج نکند» (خمینی؛ توضیح المسائل؛ محشی؛ ج ۲، ص ۸۱۴، حاشیه آیت الله نوری بر استفتای شماره ۹۴).

۷. دختری که رشیده است، یعنی مصلحت خود را تشخیص می دهد، چنانچه باکره باشد، باید با اجازه پدر ازدواج نماید (مظاهری؛ رساله توضیح المسائل؛ مسئله ۱۹۳۲).

۸. شیخ انصاری؛ کتاب النکاح؛ ص ۱۲۳.

(م. ۱۳۳۷ق)،^۱ امام خمینی (م. ۱۴۰۹ق)،^۲ آیت الله خویی (م. ۱۴۱۳ق)،^۳ آیت الله اراکی (م. ۱۴۱۵ق)،^۴ آیت الله تبریزی (م. ۱۴۲۷ق)،^۵ آیت الله

۱. فلا یتړک مراعاة الاحتیاط بالاستئذان منهما. و لو تزوجت من دون إذن الأب، أو زوجها الأب من دون إذنهما، وجب إمّا إجازة الآخر أو الفراق بالطلاق (طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی (المحشی)؛ ج ۵، ص ۶۲۴).

۲. «و الأحوط الاستئذان منهما» (خمینی؛ تحریر الوسیلة؛ ج ۲، ص ۲۵۴). از استفتائی که از ایشان صورت گرفته است، فتوای این مسئله فهمیده می شود: «اذن پدر ساقط نمی شود؛ بلکه اخیراً اذن پدر را شرط می دانم به حسب فتوا» (همو، توضیح المسائل؛ ص ۶۴۲، سؤال ۹۴). البته از برخی استفتائات به دست می آید که گویا ایشان قائل به استقلال ولی است: «س ۲۳. دختری را پدر و مادرش با اکراه و اجبار به عقد کسی در می آورند و او را وادار می کنند که به اتاق عقد بیاید و در حضور عاقد بلی بگوید، و بالأخره او بلی می گوید، ولی در دل راضی نیست. آیا چنین عقدی صحیح است یا خیر؟ و در صورت صحیح نبودن آیا به طلاق احتیاج هست یا نه؟ ج. اگر عقد با إذن و رضایت پدر بوده و شوهر کفو دختر است، احتیاط آن است که یا دختر عقد را اجازه کند و یا بدون طلاق با فرد دیگر ازدواج ننماید» (همو، استفتائات؛ ج ۳، ص ۱۶۸). در جای دیگر چنین آمده است: «س ۸. اگر خانواده دختری او را مجبور کنند با مردی ازدواج کند و آن دختر اصلاً راضی نباشد، آیا این عقد از نظر اسلام باطل است یا نه؟ ج. غیر از جلد پدری و پدر افراد خانواده در ازدواج دختر ولایت ندارند و نمی توانند او را مجبور به ازدواج کنند و اگر پدر یا جلد پدری، او را به کفو عرفی و شرعی عقد کرده، عقد صحیح است و باید رضایت دهد، علی الأحوط» (همان، ص ۸۱).

۳. لا ولاية للأب والجد علی البالغ الرشید و لا علی البالغة الرشيدة عدا البکر فان الأحوط لزوماً فی تزویجها اعتبار إذن أحدهما و إذنهما معا كما مر (خویی؛ منهاج الصالحین؛ ج ۲، ص ۲۶۱، مسئله ۱۳۳۷).

۴. يعتبر علی الأحوط وجوباً إذن الأب أو أب الأب فی زواج البنت البالغة الرشيدة إذا كانت بکراً (اراکي؛ المسائل الواضحة؛ ج ۲، ص ۸۲). هر چند آیت الله اراکی در مقام فتوا نظریه تشریک را مطابق با احتیاط وجوبی دانسته است، در مقام بررسی روایات اذن ولی، نظریه استقلال هر دو را ترجیح داده است (همو، کتاب النکاح؛ ص ۴۸).

۵. دختری با مردی برخورد همیشگی دارد، در یک جا و کنار هم کار و یا تحصیل می کنند، آیا مرد می تواند برای جلوگیری از حرام، بی اجازه پدر، بلکه تنها به میل زن، او را به عقد موقت خود درآورد؟ [جواب] باسمه تعالی این عقد بنابر احتیاط لازم باید به اذن ولی او باشد و بدون آن باطل است، والله العالم (تبریزی؛ استفتائات جدید؛ ج ۱، ص ۳۳۳، سؤال ۱۴۷۹). «لا ولاية

فاضل لنکرانی رحمته الله (م. ۱۴۲۸ق)،^۱ آیت الله خامنه‌ای،^۲ آیت الله سیستانی،^۳

للأب والجدّ علی البالغ الرشید و لا علی البالغة الرشيدة عدا البکر فإن الأحوط لزوماً فی تزویجها اعتبار إذن أحدهما أو إذنهما معاً كما مرّ» (همو؛ منهاج الصالحین؛ ج ۲، ص ۳۳۴). هر چند در برخی موارد احتیاط واجب مطرح شده است، از آثار دیگر ایشان، فتوا به لزوم اذن ولیّ فهمیده می‌شود: «يجب علی البالغة الرشيدة البکر أن تستأذن أباهَا، أو الجدّ من طرف الأب فی تزویجها» (همو، المسائل المنتخبة؛ ص ۲۹۵، مسئله ۹۶۶). «دختری که به حد بلوغ رسیده و رشیده است، یعنی مصلحت خود را تشخیص می‌دهد، اگر بخواهد شوهر کند، چنانچه باکره باشد، باید از پدر یا جد پدری خود اجازه بگیرد، و اجازه مادر و برادر لازم نیست، و پدر نیز می‌تواند با رعایت مصلحت دختر او را شوهر دهد» (همو، توضیح المسائل؛ مسئله ۳۳۸۵).

۱. «هل يشترط فی نکاح البالغة الرشيدة البکر إذن أبیها أو جدّها من طرف الأب أم لا؛ لا یخلو الثاني من قوّة، و مع ذلك لا یترک مراعاة الاحتیاط بالاستئذان من الأب أو الجدّ أيضاً» (فاضل موحّدی لنکرانی؛ الأحکام الواضحة؛ ص ۳۷۲). و إن کان القول الثاني و هو استقلالها لا یخلو عن قوّة، و مع ذلك فلا یترک مراعاة الاحتیاط بالاستئذان من الأب أو الجدّ أيضاً (طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی مع تعلیقات الفاضل؛ ج ۲، ص ۷۴۷).

۲. «... در ازدواج (موقت یا دائم) شرط است که زن، شوهر نداشته باشد و در عده کسی دیگر هم نباشد و اگر دختر باکره است، باید بنابر احتیاط واجب از ولیّ (پدر یا جدّ پدری) وی اذن گرفته شود...» (<http://www.leader.ir/tree/index.php?catid=122>) (۱۳۹۴/۶/۷).

۳. دختری که به حد بلوغ رسیده و رشیده است، یعنی مصلحت خود را تشخیص می‌دهد، اگر بخواهد شوهر کند، چنانچه باکره باشد و متصدی امور زندگانی خویش نباشد، باید از پدر، یا جدّ پدری خود اجازه بگیرد، بلکه - بنابر احتیاط واجب - اگر خود متصدی امور زندگانی خویش باشد نیز باید اجازه بگیرد، و اجازه مادر و برادر لازم نیست (سیستانی؛ توضیح المسائل؛ مسأله ۲۳۴۳. خمینی؛ توضیح المسائل؛ محشی؛ ج ۲، ص ۵۵۸، حاشیه مسئله ۲۳۷۵. و نیز: سیستانی؛ منهاج الصالحین؛ ج ۳، ص ۲۸). «یشترط فی نکاح البالغة الرشيدة البکر إذن أبیها أو جدّها من طرف الأب إذا لم تكن مالکة لأمرها و مستقلة فی شؤون حیاتها، بل الأحوط لزوماً اشتراط اذن أحدهما إذا كانت مستقلة أيضاً، و لا تشترط اجازة الام و الأخ و غیرهما من الأقارب. و لا فرق فیما ذکر بین الزواج الدائم و الموقت و لو مع اشتراط عدم الدخول فی متن العقد» (همو؛ المسائل المنتخبة؛ ص ۳۸۲، مسئله ۹۷۰). روشن است آیت الله سیستانی درباره دختری که متصدی امور خود نیست، اذن ولیّ را به شکل فتوا، لازم می‌داند.

آیت الله وحید خراسانی،^۱ آیت الله صافی گلپایگانی^۲ و آیت الله مکارم شیرازی^۳ نیز این نظریه را به نحو احتیاط و جوی مطرح کرده‌اند.

۶. لزوم اذن ولی در ازدواج دائم و عدم لزوم آن در ازدواج موقت

طبق این نظریه، دختر در ازدواج موقت، مستقل است و نیازی به اذن ولی ندارد؛ اما در نکاح دائم اذن ولی لازم است. در برخی کتاب‌ها این نظریه به‌طور

۱. لا ولاية للأب والجد على البالغ الرشيد ولا على البالغة الرشيدة عدا البكر فان الأحوط لزومها في تزويجها اعتبار إذن أحدهما (الأب أو الجد) وإذنها معا كما مر (وحید خراسانی؛ منهاج الصالحین؛ ج ۳، ص ۲۹۷. و نیز: همو، رساله توضیح المسائل؛ مسئله ۲۴۴۰).

۲. ... و أما إذا كانت بكرة ففيه أقوال: استقلالها وعدم الولاية لهما عليها لا مستقلا ولا منضمًا، و استقلالهما وعدم سلطنة و ولاية لها كذلك، و التشريك بمعنى اعتبار اذن الولي و اذنها معا، و التفصيل بين الدوام و الانتطاع اما باستقلالها في الاول دون الثاني أو العكس. و الاحوط هو القول الثالث، فلا يترك الاحتياط بالاستيذان منهما (صافی گلپایگانی؛ هداية العباد؛ ج ۲، ص ۴۰۹، مسئله ۲. و نیز: همو، رساله توضیح المسائل؛ مسئله ۲۳۸۵).

۳. «الأحوط في تزويج الفتاة البالغة الرشيدة (و هي التي تشخص مصلحتها) نفسها أن يكون بإذن أبيها و جدّها لأبيها إن كانت باكرًا» (مکارم شیرازی؛ أحكام النساء؛ ص ۱۳۲). از تعلیقه ایشان بر کتاب عروه، لزوم رعایت نظر ولی به نحو احتیاط استحبابی به دست می‌آید. «الأقوى استقلال البالغة الرشيدة، ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط في تشريك الولي، و لاسيما أن البالغة كثيراً ما لا تكون رشيدة في أمر نكاحها... إلّا أن روايات استقلال البكر أصرح دلالة، و هي موافقة للمشهور بين الأصحاب، بل و مخالفة للمشهور بين العامة... و مع الفض عن جميع ذلك، مقتضى الأصل الأولى استقلالها و عدم ولاية أحد عليها، ولكن ينبغي عدم ترك الاحتياط لهن» (طباطبایی يزدي؛ العروة الوثقى مع التعليقات؛ ج ۲، ص ۸۵۰). ایشان در کتاب انوار الفقاهة بر استقلال دختر رشیده تصریح می‌کند: «فتلخص من جميع ما ذكرناه أن مقتضى الأصل، و ظواهر الآيات القرآنية، و طائفة كبيرة من الروايات، هو استقلال الباكرة الرشيدة في عقد النكاح، و ضعف اسناد بعضها بعد تضافرها و صحة بعض اسنادها غير قاطع، كما أن اختصاص بعضها بالمتعة غير ضار، بعد اطلاق كثير منها» (مکارم شیرازی؛ أنوار الفقاهة: كتاب النكاح؛ ص ۲۶۸). «فتحصل من جميع ما ذكر، أن الأقوى هو القول الأول (استقلالها)» (همان، ص ۲۷۲ و ۲۷۳) ایشان در مباحث خارج فقه، حکم اولیه را استقلال باکره دانسته است، اما به سبب بروز برخی مشکلات در استقلال باکره، حکم ثانویه را لزوم رعایت اذن ولی می‌داند (همو، کتاب النكاح؛ ج ۲، ص ۱۸۱۶).

مطلق به شیخ طوسی رحمته الله در کتاب‌های تهذیب و استبصار نسبت داده شده است؛^۱ اما با دقت در کلام شیخ رحمته الله در این دو کتاب، روشن می‌شود وی عدم لزوم اذن ولی در ازدواج موقت را تنها در فرض عدم نزدیکی و عدم زوال بکارت جایز می‌داند که ذیل نظریه هفتم، به آن اشاره خواهد شد.

۷. لزوم اذن ولی در عقد دائم و عدم لزوم آن در ازدواج موقت در فرض عدم مقاربت

شیخ طوسی رحمته الله (م. ۷۶۰ق) در کتاب نهاییه این نظریه را نقل کرده^۲ و در کتاب‌های تهذیب و استبصار از این نظریه دفاع کرده است. وی در کتاب‌های تهذیب^۳ و استبصار^۴ ذیل روایتی که ازدواج با دختر باکره را بدون اذن ولی تجویز می‌کند، احتمال می‌دهد روایت درباره ازدواج موقت باشد؛ همچنین در کتاب تهذیب در بحث ازدواج موقت، تصریح می‌کند: ازدواج موقت دختر باکره، بدون اذن پدر جایز است؛ به شرط آنکه دخول صورت نگیرد و بکارت وی زایل نشود.^۵

بین قدما، ابن حمزه رحمته الله (زنده در ۵۶۶ق) به این نظریه تصریح کرده است^۶ و از بین متأخران، آیت‌الله سید محمدسعید حکیم قائل به آن است.^۷

۸. استقلال دختر در عقد دائم و لزوم اجازه ولی در ازدواج موقت

محقق حلّی رحمته الله این نظریه را در شرایع الاسلام^۸ آورده است. از عبارات مجلسی

۱. فاضل آبی؛ کشف الرموز؛ ج ۲، ص ۱۱۲. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۹۴.

بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۱۱.

۲. شیخ طوسی؛ النهایة؛ ص ۴۶۵.

۳. همو، تهذیب الاحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۰ و ۳۸۱.

۴. همو، الاستبصار؛ ج ۳، ص ۲۳۶.

۵. همو، تهذیب الاحکام؛ ج ۷، ص ۲۵۴.

۶. ابن حمزه؛ الوسيلة؛ ص ۲۹۹ و ۳۰۰.

۷. «هل يعتبر إذن الولی فی تزویج البکر البالغة الرشیده؟ نعم یشترط إذنہ فی صحة العقد الدائم مع الدخول و بدونه. و کذا فی العقد المنقطع مع الدخول. و لا یشترط إذنہ فی العقد المنقطع إذا کان من دون دخول» (طباطبایی حکیم؛ مرشد المغترب: توجیہات و فتاوی؛ ص ۳۷۷، مسئله ۳۷۵).

۸. محقق حلّی؛ شرائع الإسلام؛ ج ۲، ص ۲۲۰.

اول^۱ (م. ۱۰۷۰ق) به دست می‌آید دختر باکره رشیده در عقد دائم مستقل است و ولایت پدر و جدّ بر ازدواج او ثابت نیست.^۱ وی روایاتی را که دالّ بر استقلال و انحصار ولایت پدر است، بر صغیره بودن دختر یا صدور تقیه‌ای این روایات و یا استتباب و اغذاری امور ازدواج به پدر، حمل کرده است.^۲ او در جای دیگر در مورد ازدواج موقت، به لزوم اجازه ولیّ اشاره کرده است؛ اما عقد موقت با دختر باکره، همچنین ازاله بکارت در این ازدواج را مکروه دانسته است.^۳ در بین متأخران نیز برخی قائل به این نظریه‌اند.^۴

۹. استقلال دختر در فرض استقلال در مدیریت زندگی

طبق این نظریه، اگر دختر باکره در مدیریت شئون زندگی خود مستقل باشد و بتواند با تشخیص مصالح و مفاسد به درستی برای زندگی خود تصمیم بگیرد، در مسئله ازدواج نیز مستقل است و نیاز به اذن ولیّ ندارد. آیت‌الله اردبیلی^۵ چنین نظری دارد. از ظاهر عبارت فیض کاشانی^۶ نیز ممکن است همین نظریه

۱. مجلسی؛ یک دوره فقه کامل فارسی؛ صص ۱۳۴ و ۱۴۶.

۲. مجلسی؛ روضة المتقین (ط. القدیمة)؛ ج ۸، ص ۱۳۴.

۳. مجلسی؛ یک دوره فقه کامل فارسی؛ ص ۱۴۵. همو، روضة المتقین؛ ج ۸، ص ۴۸۲.

۴. «در عقد دائم، دختری که به حنّ بلوغ رسیده و رشیده است، یعنی مصلحت خود را تشخیص می‌دهد، اگر بخواهد ازدواج کند، چنانچه باکره باشد، بدون اجازه پدر یا جدّ پدری، صحت ازدواجش خالی از قوت نیست؛ اگرچه احتیاط در اجازه گرفتن از پدر یا جدّ پدری می‌باشد، و اجازه مادر و برادر لازم نیست، و اما در عقد موقت اجازه پدر یا جدّ پدری، بنا بر اقوی لازم است» (صانعی؛ رساله توضیح المسائل؛ مسئله ۲۴۱۲).

۵. «اگر دختر باکره‌ای که به حنّ بلوغ رسیده و رشیده است، یعنی مصلحت خود را تشخیص می‌دهد، بتواند زندگانی خود را به نحو مستقل اداره کند و قدرت تصمیم‌گیری صحیح در امور زندگی خود را داشته باشد و بیم آنکه فریب بخورد در میان نباشد، چنانچه بخواهد ازدواج کند، احتیاجی به اجازه پدر یا جدّ پدری خود ندارد و در غیر این صورت، بنابر احتیاط واجب باید از پدر یا جدّ پدری خود اجازه بگیرد و اجازه مادر و یا برادر لازم نیست. همچنین بنابر احتیاط واجب دختری که باکره نیست نیز همین حکم را دارد» (موسوی اردبیلی؛ رساله توضیح

به دست آید. ایشان در کتاب مفاتیح، لزوم استیذان را مختص دخترانی می‌داند که در مدیریت امور زندگی خود، مستقل نیستند.^۱

۲. دیدگاه فقهای اهل سنت

بین فقهای اهل سنت، فقهای شافعی،^۲ مالکی^۳ و حنبلی^۴ معتقدند ولی بر دختر باکره، ولو بالغه و رشیده، ولایت دارد و می‌تواند بدون اذن و رضایت خود دختر، او را به عقد دیگری درآورد؛ اصطلاحاً به این ولایت، «ولایة الاجبار» یا «ولایة الاستبداد»^۵ و به ولی، «ولی مُجبر» گفته می‌شود؛ یعنی کسی که می‌تواند موکلی علیه را به اجبار به عقد دیگری درآورد. ولی مُجبر می‌تواند صغیر و صغیره و کبیر و کبیره را در صورت جنون، و کبیر بالغه و عاقله را در صورتی که باکره باشد، بدون اذن و رضایت آنها تزویج کند.^۶ در این میان ابوحنیفه، ولایت ولی را بر دختر باکره رشیده در صورت کفو بودن شوهر، ساقط می‌داند و در صورت عدم کفویت، برای ولی حق فسخ نکاح قائل است.^۷

۳. ولایت ولی در قانون ایران

در قانون مدنی، «قابلیت صحی» برای ازدواج دختران، سیزده سال و برای پسران پانزده سال شمسی است.^۸ مقصود از قابلیت صحی برای ازدواج، رشد

۱. فیض کاشانی؛ مفاتیح الشرائع؛ ج ۲، ص ۲۶۵.

۲. خطیب شربینی؛ مغنی المحتاج؛ ج ۴، ص ۲۴۶-۲۴۷.

۳. ابن عبدالبر؛ الکافی؛ ج ۲، صص ۵۲۲ و ۵۲۳. نفراوی؛ الفواکه الدوانی؛ ج ۳، ص ۹۵۱.

۴. مرداوی؛ الإنصاف؛ ج ۸، ص ۴۲.

۵. غشّا؛ الزواج والطلاق و تعدّد الزوجات فی الاسلام؛ ص ۲۴.

۶. جزیری؛ الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت (علیهم السلام)؛ ج ۴، صص ۲۳ و ۳۳.

۷. همان، صص ۳۰ و ۳۳. کاشانی؛ بدائع الصنائع؛ ج ۲، ص ۲۴۱.

۸. «عقد نکاح دختر قبل از رسیدن به سن سیزده سال تمام شمسی و پسر قبل از رسیدن به سن پانزده سال تمام شمسی منوط است به اذن ولی، به شرط رعایت مصلحت یا تشخیص دادگاه صالح» (قانون مدنی، ماده ۱۰۴۱).

جسمانی و استعداد فیزیکی هر یک از زوج و زوجه برای روابط جنسی است.^۱ سنی که افراد برای ازدواج قابلیت صحی پیدا می‌کنند، به اعتبار طبیعت در هر یک متفاوت است؛ چنان‌که بعضی افراد زودتر و بعضی دیرتر به آن می‌رسند که قابلیت حقیقی طبیعی است؛ ولی قانون برای یکنواختی آن برای تمامی افراد و آزادنگذاردن ایشان در تشخیص، با توجه به محیط و طبیعت افراد، سنی برای آن معین کرده است که سن قانونی ازدواج نامیده می‌شود.^۲ البته در صورتی که ولی، ازدواج پیش از این سن را به مصلحت موکی علیه بداند، می‌تواند پیش از این سن به تزویج اقدام کند.

در قانون مدنی ایران، در ماده‌ای که مربوط به لزوم اذن ولی در ازدواج باکره است، اصلاحاتی صورت گرفته است. ماده ۱۰۴۳ قانون مدنی سال ۱۳۱۴ چنین بود:

«نکاح دختری که هنوز شوهر نکرده، اگرچه بیش از هجده سال تمام داشته باشد، متوقف به اجازه پدر یا جد پدری اوست. هر گاه پدر یا جد پدری بدون علت موجه از دادن اجازه مضایقه کند، دختر می‌تواند با معرفی کامل مردی که می‌خواهد با او شوهر کند و شرایط نکاح و مهری که بین آنها قرار داده شده به دفتر ازدواج مراجعه و توسط دفتر مزبور مراتب را به پدر یا جد پدری اطلاع می‌دهد و بعد از پانزده روز از تاریخ اطلاع دفتر مزبور می‌تواند نکاح را واقع سازد. ممکن است اطلاع مزبور به وسایل دیگری غیر از دفتر ازدواج به پدر و یا جد داده شود، ولی باید اطلاع مزبور مسلم شود.»^۳

در اصلاحیه سال ۱۳۶۱ با توجه به اینکه هجده سالگی برای حد رشد موضوعیتی نداشت و همان سن بلوغ، ملاک سن ازدواج مقرر شده بود، عبارت «هجده سال تمام» به «سن بلوغ» تغییر یافت و ماده ۱۰۴۳ قانون مدنی به این شکل درآمد:

۱. کاتوزیان؛ حقوق خانواده؛ ج ۱، ص ۶۸-۷۳.

۲. امامی؛ حقوق مدنی؛ ج ۴، ص ۲۷۸.

۳. قانون مدنی، ماده ۱۰۴۳، مصوب ۱۳۱۴/۱/۲۰.

«نکاح دختری که هنوز شوهر نکرده، اگرچه به سنّ بلوغ رسیده باشد، موقوف به اجازه پدر یا جدّ پدری اوست و هرگاه پدر یا جدّ پدری، بدون علّت موجه از دادن اجازه مضایقه کند، دختر می‌تواند با معرفی کامل مردی که می‌خواهد به او شوهر کند و شرایط نکاح و مهری که بین آنها قرار داده شده به دادگاه مدنی خاص مراجعه و به توسط دادگاه مزبور مراتب به پدر یا جدّ پدری اطلاع داده شود و بعد از پانزده روز از تاریخ اطلاع و عدم پاسخ موجه از طرف ولیّ، دادگاه مزبور می‌تواند اجازه نکاح را صادر نماید.»^۱

در سال ۱۳۷۰ مجلس شورای اسلامی، لایحه «اصلاح موادی از قانون مدنی» را به تصویب رسانید و دو تغییر در ماده ۱۰۴۳ ایجاد کرد: یکی اینکه عبارت «دختری که هنوز شوهر نکرده» را به «دختر باکره» تغییر داد؛ زیرا از عبارت قبل می‌توان نتیجه گرفت: اگر دختری شوهر کرده و پیش از دخول جدا شده باشد، چون عنوان «دختر شوهرکرده» بر او صدق می‌کند، برای ازدواج بعدی نیازی به اجازه پدر ندارد؛ درحالی‌که در این صورت هم اجازه پدر لازم است. دیگر اینکه اطلاع‌دادن به پدر یا جدّ پدری و انقضای مدت پانزده روز از تاریخ اطلاع آنان، حذف شد و فقط لزوم مراجعه دختر به دادگاه مدنی خاص و معرفی کامل مرد مورد نظر و شرایط نکاح و مهر آمده است تا در این صورت دختر بتواند ازدواج کند.

شورای نگهبان به این اصلاحیه اشکال گرفت که الزام دختر در مراجعه به دادگاه و گرفتن اذن در صورت مضایقه ولیّ از دادن اجازه بدون علّت موجه، با موازین شرع مغایر است.^۲ بر این اساس، در اصلاحیه جدید بین وقوع ازدواج و ثبت آن تفاوت گذاشته شد و این ماده در سال ۱۳۷۰ به شکل ذیل تغییر یافت:

«نکاح دختر باکره اگرچه به سنّ بلوغ رسیده باشد، موقوف به اجازه پدر یا جدّ پدری اوست و هرگاه پدر یا جدّ پدری بدون علّت موجه از دادن اجازه مضایقه کند، اجازه او ساقط و در این صورت دختر می‌تواند با معرفی کامل

۱. قانون مدنی، ماده ۱۰۴۳، اصلاحی ۱۳۶۱/۱۰/۸.

۲. نامه شورای نگهبان به مجلس شورای اسلامی، ۱۳۷۰/۶/۶.

مردی که می‌خواهد با او ازدواج نماید و شرایط نکاح و مهری که بین آنها قرار داده شده، پس از اخذ اجازه از دادگاه مدنی خاص، به دفتر ازدواج مراجعه و نسبت به ثبت ازدواج اقدام نماید.^۱

درباره این ماده، باید به چند نکته توجه داشت:

الف) در مطالب گذشته درباره ملاک بکارت و ثبوت در نگاه فقها، چهار نظریه مطرح و از نظریه چهارم دفاع شد. طبق این نظریه، تنها دخترانی که بکارت آنها از راه مشروع زایل شده باشد، ثبب به شمار می‌آیند و برای ازدواج بعدی مستقل‌اند. اما در قانون از نظریه سوم تبعیت شده و طبق آن، ملاک ثبوت، زوال بکارت از راه نزدیکی و دخول دانسته شده است؛ هرچند این نزدیکی از راه نامشروع باشد.

در رأی وحدت رویه هیئت عمومی دیوان عالی کشور، چنین آمده است: «... و دخول مطلقاً (مشروع باشد یا غیرمشروع) سبب سقوط ولایت پدر می‌باشد».^۲ به نظر نگارنده، این مطلب پذیرفتنی نیست؛ زیرا طبق این رأی، زوال بکارت به سبب رابطه نامشروع یا عقد باطل، موجب اسقاط ولایت ولی خواهد شد که راه را برای تقلب و حيله‌گری در اجرای قانون باز می‌کند.^۳

ب) عبارت «اگرچه» در ابتدای این ماده، در عموم ظهور دارد و چنین به ذهن می‌رسد که این ماده هم در خصوص دختر نابالغ و هم بالغ است؛ درحالی‌که موضوع ماده با توجه به قسمت پایانی آن - که در صورت ممانعت غیر موجب ولی (عضل) جواز رجوع دختر به دادگاه و اخذ اجازه مطرح شده است - دختر بالغ است؛ زیرا چنین حکمی برای صغیره ثابت نیست و طبق ماده ۱۰۴۱، ازدواج او منوط به اجازه ولی است.

ج) در این ماده، تنها به بلوغ دختر اشاره شده است و روشن نیست رشد وی

۱. قانون مدنی، ماده ۱۰۴۳، اصلاحی ۱۳۷۰/۸/۱۴.

۲. رأی وحدت رویه هیئت عمومی دیوان عالی کشور، مصوب ۶۳/۲/۲۱ به شماره ۶۲/۶۲ (ر.ک: بنگدار؛ آراء وحدت رویه قضایی؛ ص ۲۸۵).

۳. کاتوزیان؛ حقوق خانواده؛ ج ۱، ص ۸۴.

نیز لازم است یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا دختر بالغ غیر رشیده نیز مشمول حکم این ماده است؟ آیا دختر بالغ غیر رشیده، در صورت عضل ولیّ، می‌تواند با اجازه دادگاه با مرد دلخواه خود ازدواج کند؟^۱ در گذشته بیان شد همان‌گونه که تصرفات مالی شخص، مشروط به رشد است، ازدواج نیز که هم جنبه مالی و هم غیرمالی دارد، مشروط به رشد و تشخیص صلاح و فساد می‌باشد.

ولایت ولیّ در تزویج باکره برای حمایت و نظارت بر دخترانی است که تجربه کافی برای ازدواج ندارند و به‌تنهایی نمی‌توانند برای این امر خطیر تصمیم مناسبی بگیرند. برخی حقوق‌دانان معتقدند امروزه با توجه به حضور فعال زنان و دختران در عرصه‌های مختلف جامعه، به‌ویژه در عرصه‌های علمی و فرهنگی و با توجه به توسعه و رشد وسایل ارتباط جمعی، دختران دیگر بی‌تجربه نیستند؛ بلکه با آمادگی و بصیرت بیشتر در میدان تشکیل خانواده وارد می‌شوند و در نتیجه، نظریه استقلال دختر در امر نکاح با اوضاع و احوال جامعه کنونی، سازگارتر و موافق‌تر است و نیازی به وجود ماده یادشده نیست.^۲ نگارنده معتقد است: هرچند کلام ایشان درباره برخی دختران صحیح است، ولی نمی‌توان چنین ادعایی را درباره همه دختران پذیرفت و این ماده را به‌طور کلی حذف کرد. در مباحث آینده خواهد آمد که بر اساس روایات، دختران باکره‌ای که علاوه بر بلوغ و رشد به میزانی از درک و فهم اجتماعی رسیده‌اند که در مدیریت زندگی خود مستقل باشند و خودشان برای امور زندگی خود تصمیم بگیرند، در مسئله ازدواج نیز مستقل‌اند و پدر و جدّ پدری بر آنها ولایتی ندارند. اما دخترانی که به چنین رشدی نرسیده‌اند و به تعبیر روایات، در کنار والدین خود زندگی می‌کنند و در مدیریت و تصمیم‌های زندگی خود مستقل نیستند، در مسئله ازدواج نیز نمی‌توانند مستقل و بدون نظارت پدر و جدّ پدری عمل کنند. حذف این ماده، باعث می‌شود جنبه

۱. قربان‌نیا؛ بازپرواهی حقوق زن؛ ج ۲، ص ۹.

۲. همان، ص ۱۳.

حمایت و نظارت قانون در مورد این دسته از دختران سلب شود که بر خلاف مصلحت آنهاست.

د) در این ماده، لزوم اذن ولیّ با عبارت «نکاح دختر باکره اگرچه به سن بلوغ رسیده باشد، موقوف به اجازه پدر یا جدّ پدری اوست»، آمده است؛ اما روشن نیست صحت عقد بر اجازه پدر یا جدّ پدری موقوف است یا نفوذ آن. اگر صحت عقد بر اجازه پدر موقوف باشد، به این معناست که عقد دختر بدون اذن ولیّ همانند عقد صغیر و مجنون باطل است و رضایت بعدی ولیّ اثری ندارد اما اگر نفوذ آن منوط به اجازه ولیّ باشد، عقد دختر قابلیت تصحیح دارد و با اجازه بعدی ولیّ، صحت فعلی یافته، نافذ می‌گردد.

همان‌طور که برخی حقوق‌دانان^۱ تصریح کرده‌اند، به نظر می‌رسد مقصود از عبارت «موقوف به ...» این است که اجازه ولیّ شرط نفوذ عقد باکره است نه صحت آن؛ یعنی اگر دختر بدون اذن ولیّ ازدواج کند، عقد او صحت تأهلیه دارد و صحت فعلی آن منوط به اجازه ولیّ است؛ با این توضیح که عقد دختر بالغه رشیده، همانند عقد صغیر و مجنون نیست که حتّی اگر اجازه ولیّ به آن ضمیمه شود، اثری نداشته باشد؛ بلکه اگر ولیّ پس از عقد دختر به آن رضایت دهد، آن عقد صحیح خواهد بود.

برخی حقوق‌دانان، در فرض فقدان اجازه، این عبارت قانون را دال بر بطلان صریح عقد نمی‌دانند و با توجه به منابع قانونی، یعنی فتاوی فقهای، احتمال حمل بر حکم تکلیفی را مطرح می‌نمایند.^۲ چنین احتمالی صحیح نیست؛ زیرا در این ماده برای لزوم عقد باکره از نظریه تشریک اذن ولیّ و اذن دختر تبعیت شده است؛^۳ چنان که در مباحث آتی خواهد آمد، بر اساس این نظریه، اگر هر کدام از عقد دختر یا عقد ولیّ بدون اذن دیگری صورت گیرد و اجازه بعدی نیز به آن ضمیمه نشود، عقد باطل خواهد بود.

۱. امامی؛ حقوق مدنی؛ ج ۴، ص ۲۸۵.

۲. محقق داماد؛ بررسی فقهی حقوق خانواده؛ ص ۵۶.

۳. همان، ص ۵۳.

ه) در این اصلحیه، بین وقوع ازدواج و ثبت آن تفاوت گذاشته شده است؛ به این معنا که امتناع پدر بدون علّت موجب سقوط اجازه او می‌گردد که در این صورت، اگر دختر بدون مراجعه به دادگاه با مردی که کفو اوست، ازدواج کند، نمی‌توان بدین جهت نکاح او را باطل دانست؛ اما ثبت ازدواج در دفترهای ثبت، مشروط به اجازه گرفتن از دادگاه خانواده است.

و) غیر موجب بودن ممانعت ولی و سقوط ولایت وی باید به اثبات برسد؛ زیرا اگر تشخیص موجب یا غیرموجب بودن عذر ولی به خود دختر واگذار شود، به معنای سقوط اعتبار تحصیل رضایت ولی خواهد بود.

در قانون مدنی سابق، مرجع خاصی برای تشخیص موجب بودن یا موجب نبودن مخالفت ولی تعیین نشده بود. بر همین اساس، برخی حقوق دانان، همان‌طور که سردفتر را مرجع تشخیص وجود شرایط صحت نکاح می‌دانستند، وی را معیار تشخیص موجب بودن علّت رد ازدواج و موجب نبودن آن، معرفی کرده بودند؛^۱ اما برخی دیگر در اشکال به این مطلب، گفته‌اند: تشخیص این مسئله از موضوعات قضائی است و با توجه به اینکه سردفتر سمت قضائی ندارد، صلاحیت چنین کاری هم نخواهد داشت.^۲ برخی دیگر از حقوق دانان، حتی طبق همان قانون سابق، تشخیص موجب بودن علّت مخالفت ولی را با دادگاه دانسته، تصریح کرده‌اند دفتر اسناد رسمی نمی‌تواند در این زمینه تصمیمی بگیرد؛ زیرا مطابق ماده ۱ قانون آیین دادرسی مدنی،^۳ دادگاه، مرجع رسیدگی به کلیه دعاوی مدنی معرفی شده که یکی از آنها اختلاف دختر و ولی قهری دربارهٔ موجه بودن نظر اوست.^۴

۱. امامی؛ حقوق مدنی؛ ج ۴، ص ۲۸۶.

۲. محقق داماد؛ بررسی فقهی حقوق خانواده؛ ص ۵۷.

۳. رسیدگی به کلیه دعاوی مدنی راجع به دادگاه‌های دادگستری است؛ مگر در مواردی که قانون مرجع دیگری معین کرده است (قانون آیین دادرسی مدنی، ماده ۱ مصوب ۱۳۱۸).

۴. کاتوزیان؛ حقوق خانواده؛ ج ۱، ص ۸۴-۸۵.

در اصلاحیه ماده ۱۰۴۳ قانون مدنی، ثبت چنین ازدواجی به اجازه گرفتن از دادگاه مدنی خاص (دادگاه خانواده) مشروط شده است. طبق این ماده، اثبات غیر موجه بودن مخالفت ولیّ بر عهده زوجین خواهد بود؛^۱ اما برخی معتقدند پدر باید موجه بودن مخالفت خود را اثبات کند.^۲

ز) مشهور فقها در فرض سقوط ولایت ولیّ، ولایت حاکم بر ازدواج دختر باکره را قبول ندارند. محدّث بحرانی رحمته الله علیه (م. ۱۱۸۶ق) استقلال دختر در فرض فقدان پدر و جدّ یا سقوط ولایت را بدون مخالف دانسته است.^۳ از عبارت صاحب ریاض رحمته الله علیه (م. ۱۲۳۱ق) فهمیده می شود استقلال دختر رشیده در فرض فقدان پدر و جدّ و یا عدم صلاحیت آنها برای اعمال ولایت، مورد اتفاق و اجماع است.^۴ فقهای دیگری نیز به عدم ولایت حاکم بر ازدواج دختر باکره تصریح کرده اند؛ از جمله: شیخ طوسی رحمته الله علیه،^۵ علامه حلّی رحمته الله علیه،^۶ صاحب مدارک،^۷ آیت الله گلپایگانی رحمته الله علیه،^۸ آیت الله تبریزی رحمته الله علیه.^۹

با توجه به دیدگاه مشهور، بلکه اجماع امامیه - که حاکم پس از سقوط ولایت ولیّ، بر ازدواج دختر باکره رشیده ولایتی ندارد - برخی حقوق دانان تصریح کرده اند: لزوم اخذ اجازه از دادگاه، از باب إعلام است نه انشاء؛ یعنی

۱. محقق داماد؛ بررسی فقهی حقوق خانواده؛ ص ۵۸.

۲. کاتوزیان؛ حقوق خانواده؛ ج ۱، ص ۸۵.

۳. بحرانی؛ الحقائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۱۰.

۴. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۸۳.

۵. شیخ طوسی؛ المبسوط؛ ج ۴، ص ۱۶۴-۱۶۵. همو، الخلاف؛ ج ۴، ص ۲۷۹، مسئله ۳۸.

۶. علامه حلّی؛ تذکرة الفقهاء؛ ج ۲، ص ۵۹۳.

۷. موسوی عاملی؛ نهایة المرام؛ ج ۱، ص ۷۷.

۸. ... ولایت حاکم شرع در نکاح او به نظر حقیر مورد اشکال است و بعد از بلوغ و رشد اختیار ازدواج با خود او است (گلپایگانی؛ مجمع المسائل؛ ج ۴، ص ۳۵۰).

۹. ... چنانچه دختر بالغه رشیده است، نیازی به اجازه حاکم شرع ندارد (تبریزی؛ استفتائات جدید؛ ج ۱، ص ۳۳۵).

اراده حاکم جایگزین اراده ولیّ نمی‌شود، بلکه دادگاه، غیر موجه بودن دلایل ممانعت ولیّ و سقوط اذن و اجازه او را اعلام می‌دارد.^۱ از برخی عبارات علامه حلّی رحمته‌الله به دست می‌آید که وی ثبوت عضل در نزد حاکم و اجازه وی برای تزویج را لازم دانسته است.^۲

طبق این ماده، لازم است دختر مشخصات مردی که می‌خواهد با او ازدواج کند را همراه با مقدار مهریه و شرایط ازدواج به دادگاه ارائه کند تا پس از اثبات عضل ولیّ، دادگاه استقلال دختر و سقوط ولایت ولیّ را اعلام کند.

ح) در این ماده، ثبت ازدواج در دفترخانه به اجازه گرفتن از «دادگاه مدنی خاص» منوط شده است. عبارت «دادگاه مدنی خاص» اولین بار در سال ۱۳۵۸ وارد زبان حقوقی کشور شد. در این سال با تصویب «لایحه قانون دادگاه مدنی خاص» توسط شورای انقلاب، طبق ماده ۳ آن، قرار شد شعبه‌ای در محاکم دادگستری به همین نام برای رسیدگی به دعاوی مربوط به نکاح، طلاق، فسخ نکاح، مهر، نفقه زوجه و سایر اشخاص واجب‌النّفقه، حضانت، نسب و ... تأسیس گردد.^۳ از آن پس، عبارت «دادگاه مدنی خاص» با بسامد بالا وارد زبان قضائی کشور شد.

با توجه به اینکه سازمان قضائی کشور ثابت نیست و در معرض تغییر است، قانون‌گذار نباید در وضع قانون، وضعیت زمان تصویب را لحاظ کند. در حال حاضر با تغییراتی که در سازمان قضائی رخ داده، دیگر در محاکم دادگستری،

۱. محقق داماد؛ بررسی ققھی حقوق خانواده؛ ص ۵۷.

۲. علامه حلّی؛ تذکرة الفقهاء؛ ج ۲، ص ۵۹۳.

۳. صلاحیت دادگاه به شرح زیر است: ۱. دعاوی راجع به نکاح و طلاق و فسخ نکاح و مهر و نفقه زوجه و سایر اشخاص واجب‌النّفقه و حضانت؛ ۲. دعاوی راجع به نسب و وصیت و وقف ثلث و حبس و تولیت و وصایت؛ ۳. نصب قیم و ناظر و ضمّ امین و عزل آنها؛ ۴. سایر دعاوی حقوقی به تراضی طرفین دعوی (لایحه قانونی دادگاه مدنی خاص، مصوب ۱۳۵۸/۷/۱، ماده ۳).

تبیین مسئله و دیدگاه فقها و قانون ۹۱

شعبه‌ای به نام «دادگاه مدنی خاص» وجود ندارد و این قسمت از قانون، بدون موضوع شده است. بهتر بود به جای استفاده از این عنوان طولانی، از کلمه «دادگاه» یا «محکمه» استفاده می‌شد تا در همه زمان‌ها کارایی داشته باشد.^۱

۱. هدایت‌نیا؛ فلسفه حقوق خانواده؛ ج ۳، ص ۲۹۰-۲۹۱.

فصل سوّم: تبیین اصل اولیّه در ازدواج باکره

پیش از مراجعه به ادله عام و خاص اذن ولیّ در ازدواج باکره، به تبیین اصل اولیّه آن می‌پردازیم تا هنگام فقدان دلیل یا شک در آن، به اصل اولیّه تمسک کرده، روشن شود آنچه بر خلاف اصل است، به دلیل و برهان نیاز دارد.

۱. اصل عدم ولایت شخص بر دیگران

اصل و قاعده عام شرعی و عقلی، عدم ولایت شخصی بر شخص دیگر است؛ هیچ انسانی بر انسان دیگر ولایت و حق تصمیم‌گیری ندارد و تصرفات افراد به امور دیگران نافذ نیست.^۱ طبق این اصل، هیچ فردی حق تدبیر، سرپرستی، استیلا، تصمیم‌گیری و ایجاد محدودیت برای دیگری ندارد.

مقتضای اصل عدم ولایت، از نظر وضعی، نافذنبودن احکام و قوانین جعل شده شخص بر دیگران و از نظر تکلیفی، عدم وجوب اطاعت شخص از احکام صادره دیگران است. برای اثبات این اصل، به سه دلیل تمسک شده است: عقل، روایات و استصحاب.

دلیل اوّل: حکم عقل

با دو بیان، به حکم عقل بر عدم ولایت بر دیگری، استناد شده است. بیان اوّل اینکه: با توجه به مساوی بودن انسان‌ها با یکدیگر و عدم اولویت بعضی از آنها

۱. نراقی؛ عوائد الاّیام؛ ص ۵۲۹. شیخ انصاری؛ کتاب المکاسب؛ ج ۳، ص ۵۴۶.

بر بعضی دیگر، ولایت یکی بر دیگری ترجیح بلامرجح است، و ترجیح بلامرجح به حکم عقل، باطل است.^۱ بیان دومّ اینکه: یکایک مردم، آزاد و یکسان آفریده شده‌اند و بر مال و جان خود مسلط هستند؛ لذا تحمیل انجام یا ترک کار معینی بر آنان - که لازمه اعمال ولایت است - مصداق ظلم و تعدی محسوب شده، عقلاً قبیح و شرعاً حرام است.^۲

با توجه به عقلی بودن اصل عدم ولایت، مفاد آن همانند سایر احکام عقلی، دارای اوصاف کلی، ذاتی، دائمی و ضروری خواهد بود.

دلیل دوم: روایات

به برخی روایات نیز برای عدم ولایت اشخاص بر یکدیگر، استناد شده است.

روایت اول

امام علی علیه السلام در نامه‌ای به فرزندش امام حسن علیه السلام می‌نویسد: «... وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا»^۳: بنده دیگران مباش خداوند تو را آزاد آفریده است.

روشن است که عبد در این روایت، به معنای حقیقی آن، یعنی مملوک غیر نیست؛ بلکه مقصود این است که مثلاً با درخواست چیزی از دیگران، اجازه ندهد دیگران بر او حق احسان ببابند و بدان وسیله، او را برده خود سازند و او هم بر خود خدمتکاری ایشان را لازم شمرد، و یا او را تحت قیمومیت و تسلط خود در آورند.

این گفتار امام علیه السلام که خداوند انسان را آزاد آفریده است، به منزله صفرای قیاس، و کبرای مقدرّ چنین است: «هر کس خداوند او را آزاد آفریده باشد، قبیح است خود را برده و تحت اختیار و ولایت دیگری قرار دهد».

نقد و بررسی

دلالت این روایت برای اثبات اصل اولیه عدم ولایت تمام نیست؛ زیرا اولاً: بر فرض که «عبد» در این روایت به معنای برده و مملوک که معنای حقیقی آن

۱. کاشف الغطاء؛ الفوائد الجعفریة؛ ص ۱۵۴. حسینی مراغی؛ العناوین الفقهیة؛ ج ۲، ص ۵۵۶.

۲. منتظری؛ دراسات فی ولایة الفقیه؛ ج ۱، ص ۲۷.

۳. سید رضی؛ نهج البلاغة؛ ص ۳۴۴، نامه ۳۱. مجلسی؛ بحار الأنوار؛ ج ۱۰۰، ص ۳۹.

است،^۱ نباشد و در معنای مجازی، یعنی کسی که امور خود را در اختیار دیگری قرار می‌دهد، باید اقرب‌المجازات به معنای حقیقی اخذ شود؛ یعنی کسی که تمام امور خود را در اختیار شخص دیگر قرار می‌دهد. بنابراین اگر شخصی بعضی از امور خود، مثل ازدواج را در اختیار فرد دیگری قرار دهد، این روایت شامل آن نمی‌شود.

ثانیاً: عبودیت در این روایت، به معنای پذیرش ولایت دیگران نیست تا در محل بحث قابل استناد باشد؛ عبودیت در این روایت، به معنای پذیرش ذلت و خواری است؛ یعنی انسان نباید کاری انجام دهد که موجب ذلت و خواری سرافکندگی او گردد. سیاق این روایت، همانند روایاتی است که به مؤمن اجازه نمی‌دهند خود را در جامعه خوار و ذلیل کند؛ مثل «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا وَلَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يُذِلَّ نَفْسَهُ».^۲ توجه به صدر همین نامه نیز شاهد خوبی برای بیان این مقصود است که عبودیت در این روایت، قبول ولایت دیگران نیست، بلکه دوری از خواری و ذلت است. امیرالمؤمنین علیه السلام پیش از این جمله، می‌فرماید: «وَأَكْرَمَ نَفْسَكَ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ وَإِنْ سَأَلَتْكَ إِلَى الرَّغَائِبِ فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَاَصَ بِهَا تَبَذُّلٌ مِنْ نَفْسِكَ عَوَضاً».^۳ خویشتن را از هر چه پست باشد، والاتر بدان و از آن پرهیز کن؛ هرچند تو را به خواسته‌ها و آمالت برساند؛ زیرا تو هرگز عوض آنچه را از خویش می‌دهی، نخواهی یافت.

ثالثاً: بر فرض که عبودیت در این روایت به معنای پذیرش ولایت دیگران باشد، این مسئله، ناظر به یک حکم اختیاری است؛ یعنی نباید انسان با اختیار و اراده خود، خود را تحت ولایت و قیمومیت دیگران قرار دهد. امام علی علیه السلام در روایت دیگری به اختیاری بودن چنین عبودیتی اشاره کرده، فرموده است: «إِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَخْرَازُ إِلَّا مَنْ أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ بِالْعُبُودِيَّةِ».^۴ تمام مردم آزاد آفریده شده‌اند؛

۱. ابن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۴، ص ۲۰۵.

۲. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۶۳، بَابُ «كَرَاهَةِ التَّعَرُّضِ لِمَا لَا يُطِيقُ»، ح ۲.

۳. سید رضی؛ نهج البلاغه؛ ص ۳۴۴، نامه ۳۱. مجلسی؛ بحار الأنوار؛ ج ۱۰۰، ص ۳۹.

۴. کلینی؛ الکافی؛ ج ۶، ص ۱۹۵، بَابُ «نَوَادِر»، ح ۵.

مگر کسانی که به اختیار، بردگی را پذیرفته و به آن اقرار کرده‌اند. اما ولایت در ابواب فقه، یک امر اختیاری نیست بلکه شارع در موارد خاص و برای افراد مشخصی جعل کرده است و معنا ندارد انسان، در برابر ولایت مجعول خداوند تسلیم نباشد.

همچنین در پاسخ این روایت گفته‌اند: هدف از جعل ولایت، تدبیر امور و جبران نقص مولیّ علیهم است و چنین ولایتی با عبد و بنده شدن که در روایت نکوهش شده، متفاوت است.^۱

روایت دوم

امام علی علیه السلام در روایت دیگری فرموده است: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ آدَمَ لَمْ يَلِدْ عَبْدًا وَلَا أَمَةً وَإِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَحْرَاءُ وَلَكِنَّ اللَّهَ خَوَّلَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا»^۲: ای مردم! حضرت آدم علیه السلام بنده و کنیز به دنیا نیاورد. مردم همه آزاد آفریده شده‌اند، خداوند برخی از شما را در اختیار برخی دیگر قرار داده است.

ذیل این روایت، مؤید این آیه است: «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا»^۳ و برخی از آنان را از [نظر] درجات، بالاتر از بعضی [دیگر] قرار داده‌ایم تا بعضی از آنها بعضی [دیگر] را در خدمت گیرند.

این روایت نیز ارتباطی به محل بحث ندارد. نفی عبودیت در این روایت، به معنای نفی ملکیت است نه نفی اطاعت، تا نفی ولایت از آن فهمیده شود؛ به تعبیر دیگر، این روایت در صدد بیان این است که هیچ‌کس مملوک دیگری نیست؛ نه اینکه هیچ‌کس و از هیچ راهی حق ولایت و اطاعت بر دیگری ندارد؛ افزون بر اینکه لازمه تخیل در روایت و تسخیر در آیه، اطاعت‌پذیری از دیگری است. خداوند استعدادهای بشر را متفاوت قرار داده تا هر یک در کاری متخصص و با تسخیر و به‌کارگرفتن دیگران و اطاعت و فرمانبری آنها، امور زندگی دنیایی سامان گیرد.^۴

۱. منتظری؛ دراسات فی ولایة الفقیه؛ ج ۱، ص ۲۷-۲۸.

۲. کلینی؛ الکافی؛ ج ۸، ص ۶۹، کتاب الروضة، حدیثُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ علیه السلام.

۳. زخرف: ۳۲.

۴. طباطبایی؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۸، ص ۹۹-۱۰۰.

روایت سوّم

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله «إِنَّ النَّاسَ مُسْلَطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ»^۱: مردم بر اموال خویش تسلط دارند. هرچند سند این روایت، مرسل است، فقها مضمون آن را پذیرفته‌اند و از آن به حدیث سلطنت تعبیر کرده‌اند.^۲ کیفیت استدلال برپایه این روایت، از طریق قیاس اولویت است؛ با این بیان که وقتی مردم بر اموال خویش تسلط دارند و بدون اذن و اراده آنها کسی نمی‌تواند در اموالشان تصرف کند، به طریق اولی بر نفس و جانشان نیز سلطه و آزادی دارند و کسی نمی‌تواند آزادی عمل آنان را محدود کند، و این به معنای عدم ولایت یکی بر دیگری است.

دلیل سوّم: استصحاب

برخی در مقام استدلال بر قاعده عمومی عدم ولایت احدی بر احد، به اصول عملیه تمسک جسته‌اند. آنان در تبیین اصل استصحاب، دو بیان آورده‌اند: در بیان اوّل، ولایت یکی بر دیگری، استیلا و سلطنت حادث و جدید است و بر اساس استصحاب عدم، به عدم وجود آن حکم می‌شود.^۳ در بیان دوّم، ولایت یکی بر دیگری، مستلزم برخی احکام توقیفی و تعبدی است، و با شک در تحقق چنین احکامی، به عدم آنها حکم می‌شود.^۴ در نتیجه، از مجموع این ادله ثابت می‌شود اصل اولیّه، عدم ولایت یکی بر دیگری است.

هرچند اصل اولیّه، عدم ولایت یکی بر دیگران است، بر اساس توحید ربوبی، به حکم عقل، ولایت تکوینی و تشریعی از آن خداست و اوست که بر تمام مخلوقات، ولایت و استیلا دارد.^۵ آیات بسیاری از قرآن نیز بر انحصار

۱. مجلسی؛ بحار الأنوار؛ ج ۲، ص ۲۷۲.

۲. مکارم شیرازی؛ القواعد الفقهیة؛ ج ۲، ص ۲۱. مصطفوی؛ مائة قاعدة فقهیة؛ ص ۱۳۷.

۳. بحر العلوم؛ بلغة الفقیه؛ ج ۳، ص ۲۱۴.

۴. حسینی مراغی؛ العناوین الفقهیة؛ ج ۲، ص ۵۵۶.

۵. جوادی آملی؛ ولایت فقیه، ولایت قضاوت و عدالت؛ ص ۴۹. خمینی؛ الاجتهاد والتقلید؛ ص ۱۸.

حکم در خداوند دلالت دارند.^۱ واژه‌های حاکم، حکومت و حکم، خصوصاً در تعبیرات اسلامی، در ولایت عامه و رهبری تمام شئون جامعه اسلامی ظهور دارد؛ زیرا حق حکم و حکومت، خصوصاً در جایی که همراه با اجرای احکام باشد، هیچ‌گاه بدون ولایت، تصور نمی‌شود.^۲ بنابراین با انحصار «حکم» در خداوند، «ولایت» نیز در او منحصر خواهد بود.^۳ هرچند حق ولایت و استیلا ذاتاً از آن خداست و نباید ولایت و اطاعت غیر او پذیرفته شود،^۴ ممکن است خداوند این ولایت را به غیر خود اعطا کند. به حکم آیات و روایات، خداوند به برخی پیامبران علیهم‌السلام ولایت تکوینی و تشریعی اعطا کرده است؛ مانند حضرت ابراهیم علیه‌السلام،^۵ حضرت داود علیه‌السلام و پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم.^۶ این ولایت به امیرالمؤمنین علیه‌السلام و سایر امامان معصوم علیهم‌السلام نیز اعطا شده است. بنابراین ادعای ثبوت ولایت و سرپرستی به طور مطلق یا در محدوده خاص برای هر فرد و گروه، از آنجاکه مخالف اصل و قاعده اولیه است، نیازمند دلیل خاص است.

۱. **إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ** (انعام: ۵۷). **فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ** (غافر: ۱۲). و نیز: یوسف: ۴۰ و ۶۷.

۲. نجفی؛ **جواهر الکلام**؛ ج ۲۱، ص ۳۹۵.

۳. **مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ** (کهف: ۲۶). **أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَالَهُ هُوَ الْوَلِيُّ** (شوری: ۹).

۴. **قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ** (آل عمران: ۶۴).

۵. **إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً** (بقره: ۱۲۴).

۶. **يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ** (ص: ۲۶).

۷. **النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ** (احزاب: ۶). **إِذَا قُضِيَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرٌ أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ** (احزاب: ۳۶).

۸. **وَلَكُمْ فِي اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ** (مانند: ۵۵).

۹. کلینی؛ **الکافی**؛ ج ۱، ص ۱۸۷، باب «فَرَضَ طَاعَةَ الْأَمَّةِ علیهم‌السلام»، ح ۷، ۸، ۹ و ۱۶ و ج ۱، ص ۲۸۸، باب «مَا نَصَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَرَسُولُهُ عَلَى الْأَمَّةِ علیهم‌السلام وَاحِداً فَوَاحِداً»، ح ۳.

با این مطالب، روشن می‌شود اصل و قاعده اولیّه در مسئله ازدواج باکره رشیده، عدم ولایت احدی بر ازدواج اوست. در نتیجه، ادّعای اثبات ولایت پدر و جدّ پدری در ازدواج باکره، همچنین حدود و شرایط آن به دلیل خاص نیاز دارد.

۲. اصل عملی در ازدواج باکره

هرچند اصل اولیّه ولایت، عدم ولایت افراد بر یکدیگر است، در خصوص اصل عملی ازدواج باکره، اختلاف نظر وجود دارد. تفاوت اصول و قواعد اولیّه با اصول عملیه، در این است که اصول اولیّه در بسیاری از موارد از عموماً عقلی یا شرعی فوقانی - با قطع نظر از ادله خاص - استفاده می‌شوند، اما اصول عملیه، وظیفه عملی مکلف را در حالت شک و تردید و جهل به حکم شرعی و نبودن دلیل بر آن، تعیین می‌کند؛ به تعبیر دیگر قواعد اولیّه پیش از رجوع به ادله خاص تبیین می‌شوند، اما اصول عملیه پس از فحص ادله و فقدان دلیل معتبر بررسی می‌شوند. نتیجه اصول اولیّه و اصول عملیه در موارد بسیاری با یکدیگر منطبق است؛ اما در برخی موارد، مفاد عموماً فوقانی که بیانگر اصول و قواعد اولیّه است، با مفاد اصول عملیه متفاوت است. در محل بحث درباره اصل عملی در ازدواج دختر باکره اختلاف نظر است: برخی مثل شیخ انصاری رحمّه الله بحث از اصل عملی را غیر موجه می‌دانند؛ زیرا با وجود عموماً و اطلاعات استقلال باکره، برای اصولی مثل استصحاب ولایت ولیّ در زمان صغیره بودن دختر، جایگاهی باقی نمی‌ماند.^۱ برای روشن شدن اصل عملی در ازدواج باکره، این مبحث، در ضمن بیان دو نظریه پیگیری می‌شود:

نظریه اول: جواز ازدواج دختر بدون اذن ولی

قائلان این نظریه، به چند اصل تمسک کرده‌اند که بازگشت همه آنها به جواز ازدواج دختر بدون لزوم اذن از پدر است. این اصل‌ها عبارت‌اند از: اصالت عدم اشتراط اذن ولیّ، اصالت عدم ترتّب اثر بر فعل پدر و اصالت جواز ازدواج

۱. شیخ انصاری؛ کتاب النکاح؛ ص ۱۱۳.

دختر. شهید ثانی^۱ در کتاب *مسالك* بلوغ و رشد را ملاک و معیار تصرفات می‌داند و با توجّه به اینکه دختر باکره - با فرض بلوغ و رشد - می‌تواند در سایر امور تصرف کند، در مسئله ازدواج نیز می‌تواند خود اقدام کند و هنگام شک به لزوم اذن ولیّ، به اصالت عدم اشتراط اذن ولیّ تمسک می‌شود.^۱

صاحب جواهر^۲ نیز از اصل عدم ولایت دفاع کرده است و منافاتی بین این اصل و استصحاب بقای ولایت در حال صغر قائل نیست؛ زیرا موضوع استصحاب تغییر کرده است؛ با این بیان که دختر صغیره به سبب عدم توانایی در تشخیص صحیح، در کودکی تحت ولایت ولیّ است، اما پس از بلوغ و رشد، موضوع حکم تغییر می‌کند و نمی‌توان به بقای ولایت حکم کرد.^۲

نظریه دوم: عدم جواز ازدواج دختر بدون اذن ولی

برخی محققان، اصل‌های گذشته را در تعارض با اصل عدم ثبوت اختیار ازدواج برای دختر دانسته‌اند، و از آنجاکه ازدواج امری شرعی است، جواز آن را برای دختر، نیازمند به دلیل دانسته‌اند.^۳

نگارنده معتقد است: اصل اولیه در ازدواج دختر را باید تفصیل داد. با این توضیح که در مدخلیت اذن ولیّ در ازدواج باکره، دو احتمال وجود دارد: احتمال اول اینکه مقصود از تصرف ولیّ در ازدواج باکره، تصرف به نحو استقلال است؛ یعنی ولیّ بدون توجّه به نظر دختر، او را به ازدواج هر کس که خواست، درآورد (قسم اول از اقسام ولایت به اعتبار کیفیت تصرف ولیّ)؛ طبق این معنا، اصل اولیه، نفی لزوم اذن ولیّ در ازدواج باکره است؛ زیرا اصل اولیه عدم ولایت یکی بر دیگری است و اصل عملی نیز استصحاب عدم صحّت عقد ولیّ به نحو مستقل می‌باشد. البته باید توجّه داشت طبق این معنا، استصحاب عدم صحّت، هم در ناحیه پدر جاری می‌شود و هم در ناحیه دختر؛

۱. شهید ثانی؛ *مسالك الأفهام*؛ ج ۷، ص ۱۲۴.

۲. نجفی؛ *جواهر الکلام*؛ ج ۲۹، ص ۱۷۵.

۳. نراقی؛ *مستند الشیعه*؛ ج ۱۶، ص ۱۰۹.

یعنی همان طور که پدر نمی‌تواند به طور مستقل، دخترش را به عقد دیگری درآورد، دختر هم نمی‌تواند به طور مستقل و بدون اجازه پدر ازدواج کند؛ زیرا بعد از جریان عقد توسط خود دختر، به سبب احتمال مداخلت اذن ولی، در صحت چنین عقدی شک می‌شود و بر اساس استصحاب عدم صحت عقد و اصاله الفساد در معاملات،^۱ به بطلان و فساد چنین عقدی حکم می‌شود؛ با این توضیح که آثار عقد نکاح در زمانی مترتب می‌شود که علم به تحقق موضوع، یعنی عقد نکاح حاصل شود و با احتمال مداخلت اذن ولی، وجود عقد نکاح مشکوک است؛ لذا آثار آن مترتب نمی‌شود.

در احتمال دوم، مقصود تصرف به نحو جزء العلة است که در اینجا لزوم اذن هر دو لازم است؛ زیرا با شک در نفوذ تصرف هر یک بدون اذن دیگری، استصحاب عدم نفوذ جاری می‌شود. پس اصل، لزوم اذن هر یک از آنهاست.

۱. حسینی مراغی؛ المناوین الفقهیه؛ ج ۲، ص ۶. و نیز بجنوردی؛ القواعد الفقهیه؛ ج ۱، ص ۲۹۲.

فصل چهارم: بررسی ادله اذن ولی در ازدواج باکره

ادله‌ای که در مسئله اذن ولی در ازدواج باکره به آنها استناد شده است، اجماع و شهرت، برخی آیات قرآن و بسیاری از روایات است که هر یک از آنها در ضمن یک بخش بررسی می‌شود.

۱. اجماع و شهرت

در گذشته بیان شد که سید مرتضی علیه السلام در سه کتاب *انتصار*^۱، *ناصریات*^۲ و *موصلیات*^۳ بر زوال ولایت ولی در ازدواج زن بالغه عاقله، ادعای اجماع کرده است. هرچند سید مرتضی علیه السلام در این عبارات به باکره‌بودن زن تصریح نکرده است، از برخی قرائن می‌توان شمول این ادعا بر باکره را نیز استظهار کرد؛ برای نمونه می‌توان به کلام سید علیه السلام درباره دیدگاه داوود اشاره کرد که وی معتقد است: نکاح باکره به اذن ولی نیاز دارد، اما نکاح یتیم به اذن ولی نیاز ندارد؛ سید مرتضی علیه السلام پس از نقل قول او، به تفصیل وی اعتنایی نکرده، ادله را به طور مطلق بیان می‌کند.^۴

۱. سید مرتضی؛ *الانتصار*؛ ص ۲۸۳-۲۸۴.

۲. همو، *المسائل الناصریات*؛ ص ۳۲۰.

۳. همو، *رسائل الشریف المرتضی*؛ ج ۱، ص ۲۳۵.

۴. همو، *الانتصار*؛ ص ۲۸۴.

همچنین ممکن است گمان شود عبارت سید^{علیه السلام} در انتصار و موصّیات ثالثه، مربوط به اختلاف اوّل بین امامیه و اهل سنّت باشد است که آیا زن می تواند متصدی عقد نکاح شود یا حتماً باید ولیّ او صیغه نکاح را اجرا کند؟ با دقّت در عبارات سید^{علیه السلام} روشن می شود این احتمال در کلام او صحیح نیست؛ زیرا وی در ادامه عبارت خود، تصریح می کند: ابوحنیفه در این مسئله موافق امامیه است. او سپس عبارتی از ابوحنیفه نقل می کند که مربوط به زوال ولایت ولیّ بر ازدواج زن بالغه کامله است.

گرچه سید مرتضی^{علیه السلام} در این سه کتاب، اجماع را با عنوان یک دلیل مستقل ذکر کرده است، نمی توان آن را اجماع تبعی دانست؛ زیرا اوّلاً ذکر اجماع در کلمات برخی متقدمان مثل سید مرتضی^{علیه السلام}، ابن زهره^{علیه السلام} و شیخ طوسی^{علیه السلام} اجماع اصطلاحی نبوده است؛ بلکه هرگاه نزد آنان مناط و ملاک اجماع تمام بوده، ادعای اجماع می کرده اند. ملاک و مناط اجماع، وصول و دستیابی به دلیل معتبری است که کاشف از رأی و نظر معصوم^{علیه السلام} باشد. بر این اساس، هرگاه با دلیل معتبری مثل خبر واحد صحیح محفوف به قراین، رأی و نظر امام^{علیه السلام} برای شان روشن می شد، در آن مسئله ادعای اجماع می کردند. واضح است ادعای چنین اجماعی با اختلافی بودن مسئله نیز منافاتی ندارد.^۱ ثانیاً با توجّه به آیات و روایاتی که در کلام سید مرتضی^{علیه السلام} آمده است، چنین اجماعی اصطلاحاً اجماع مدرکی است و در علم اصول ثابت شده که این اجماع با عنوان یک دلیل تبعی، اعتبار ندارد؛ بلکه حجیت چنین اجماعی به اعتبار مدرک آن بستگی دارد؛ یعنی باید به اصل مدرک و مستند حکم مراجعه کرد و در صورت اعتبار مدرک، براساس آن عمل نمود.^۲

درباره ادعای شهرت نظریه استقلال باکره نیز که در عبارات ابن ادریس

۱. خمینی؛ انوار الهدایة؛ ج ۱، ص ۲۵۵.

۲. ایروانی؛ الحلقة الثالثة فی اسلوبها الثانی؛ ج ۲، ص ۵۴.

حلی^۱، محدث بحرانی^۲، صاحب ریاض^۳، صاحب جواهر^۴، فیض کاشانی^۵ و شیخ انصاری^۶ آمده است، اگر مقصود از شهرت بین قدما، فقهای پیش از محقق حلی^۷ (م. ۶۷۶ ق) باشد،^۸ درباره آن دو احتمال وجود دارد: احتمال اول اینکه مراد شهرت نظریه استقلال انحصاری باکره در مقابل نظریه‌های عدم استقلال باکره است؛ با این توضیح که بین قدما، افزون بر نظریه استقلال انحصاری باکره (ابن جنید، شیخ مفید در / احکام النساء، سید مرتضی، شیخ طوسی در تبیان، سلار، ابن ادریس حلی)، سه نظریه دیگر وجود داشته است که همه نافی استقلال باکره بوده است؛ آنها عبارت‌اند از: استقلال ولی^۹ (ابن ابی عقیل، شیخ صدوق، شیخ طوسی در نهاییه، قاضی ابن برآج، قطب‌الدین راوندی، قطب‌الدین کیدری)، تشریک ولی^{۱۰} و دختر (شیخ مفید در کتاب مقنعه، ابوالصلاح حلبی، ابن زهره) و لزوم اذن ولی^{۱۱} در ازدواج دائم و استقلال دختر در ازدواج موقت در فرض عدم مقاربت (شیخ طوسی در دو کتاب تهذیب و استبصار).

همان طور که برخی محققان نیز اشاره کرده‌اند،^{۱۲} طبق این احتمال نمی‌توان نظریه استقلال باکره را بین قدما مشهور دانست؛ زیرا شش نفر قائل به استقلال باکره‌اند؛ اما در مقابل نه نفر معتقد به عدم استقلال باکره هستند که در حقیقت، قول به عدم استقلال باکره اشتهر خواهد بود.

۱. ابن ادریس؛ السرائر؛ ج ۲، ص ۵۶۱.

۲. بحرانی؛ الحقائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۱۱.

۳. طباطبائی کریمایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۸۴.

۴. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۷۵.

۵. فیض کاشانی؛ مفاتیح الشرائع؛ ج ۲، ص ۲۶۵.

۶. شیخ انصاری؛ کتاب النکاح؛ ص ۱۱۲.

۷. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۸۷.

۸. همان.

احتمال دوم اینکه مراد از شهرت، شهرت نظریه استقلال انحصاری باکره در مقابل هر یک از نظریات دیگر است. طبق این احتمال، هر یک از قائلان استقلال انحصاری باکره و استقلال ولیّ، شش نفرند و هر دو نظریه مشهور خواهد بود؛ اما نظریه استقلال انحصاری باکره نسبت به نظریه تشریک که سه قائل دارد و نظریه استقلال باکره در ازدواج موقت که یک قائل دارد، مشهور خواهد بود.

ثمره این بحث، اخذ نظریه مشهور، در فرض تعارض روایات است؛ با این توضیح که در آینده خواهد آمد برخی فقها بین روایات استقلال و یا مدخلیت اذن و رضایت باکره و روایات استقلال ولیّ قائل به تعارض شده‌اند و برای ترجیح روایات استقلال باکره، این نظریه را مشهور دانسته‌اند.

در بحث شهرت، می‌توان گفت: طبق دیدگاه مشهور اصولیان، شهرتی که با عنوان یکی از مرجحات منصوص در باب تعارض مطرح است، شهرت روایی است؛ یعنی راویان متعدد، خبر را نقل کرده‌اند، ولی به حدّ تواتر نرسیده است،^۱ که در محل بحث، چنین شهرتی درباره دسته‌ای از روایات وجود ندارد. آنچه در محل بحث با عنوان یکی از مرجحات غیرمنصوص، ممکن است مطرح شود، شهرت عملیه است؛ یعنی شهرت فتوایی که مطابق با یک روایت یا یک دسته از روایات است.^۲ برای مرجح بودن چنین شهرتی، لازم است عمل و فتوا طبق یک روایت مربوط به فقیهان قدیم باشد تا موجب تقویت روایت شود؛ یعنی فقهای زمان امامان معصوم علیهم‌السلام یا نزدیک به زمان ایشان علیهم‌السلام تا عصر شیخ طوسی رحمه‌الله به مضمون روایتی فتوا داده باشند و آن فتوا به حدّ شهرت رسیده باشد تا بتوان چنین شهرتی را مرجح روایت دانست؛ زیرا عادت قدما این بوده است که اصول ملتقات از امامان معصوم علیهم‌السلام را بدون تغییر و تبدیل در کتاب‌هایشان ضبط می‌کردند و بر اساس آنها فتوا می‌دادند. پس اگر حکمی

۱. مظفر؛ اصول الفقه؛ صص ۵۰۷ و ۵۸۳.

۲. همان، صص ۵۰۸ و ۵۸۴-۵۸۳.

بین آنها شهرت یابد، کاشف از این است که دلیل معتبر و قراین اطمینان بخش در نزد آنان وجود داشته است و همچنین عمل نکردن و فتواندادن بر طبق مفاد برخی روایات، موجب وهن و بی اعتباری آنها خواهد بود.

با توجه به اینکه مقصود از فقهای قدیم، فقهای عصر امامان معصوم علیهم السلام تا زمان شیخ طوسی رحمته الله است، می توان نظریه استقلال باکره را حداقل به پنج نفر از این افراد نسبت داد: ابن جنید، شیخ مفید در *احکام النساء*، سید مرتضی، شیخ طوسی در *تبیان و سلار*. در مقابل، نظریه استقلال ولی بین فقهای ابن عصر، چهار قائل دارد: ابن ابی عقیل، شیخ صدوق، شیخ طوسی در *نهایه* و قاضی ابن برآج. افزون بر این، با صرف نظر از ادعای شهرت نظریه استقلال انحصاری باکره در سخنان فقهای متأخر، می توان از کلام ابن ادریس حلی رحمته الله (م. ۵۹۸ق) که پس از زمان شیخ طوسی رحمته الله می زیسته و نظریه استقلال انحصاری باکره را نظریه اکثر اصحاب دانسته است،^۱ فهمید فقهای دیگری که دارای تألیف مستقل نبوده اند یا نام شان ذکر نشده است نیز قائل به این نظریه بوده اند.

بنابراین نظریه استقلال انحصاری باکره، در مقابل نظریه استقلال ولی، شهر و در مقابل نظریه تشریک و نظریه استقلال دختر در ازدواج موقت، مشهور خواهد بود و در نتیجه، در فرض عدم امکان جمع دلایلی بین روایات باب، و وقوع تعارض بین روایات استقلال انحصاری باکره با روایات استقلال ولی یا سایر روایات این باب، می توان روایات استقلال باکره را به سبب شهر یا مشهور بودن بر سایر روایات مقدم دانست.

۲. آیات قرآن

برای استقلال باکره در امر ازدواج، به پنج بخش از چهار آیه از آیات قرآن کریم استناد شده است. در این آیات، انجام عقد نکاح به خود زن نسبت داده شده و صحیح دانسته شده است. این آیات نسبت به ثبوت و باکره، اطلاق یا

۱. ابن ادریس؛ *السرائر*؛ ج ۲، ص ۵۶۱.

عموم^۱ دارد و شامل هر دو می‌شود؛ یعنی همان طور که عقد ثبّه صحیح است، عقد باکره نیز صحیح است.

آیه اوّل

«فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا»^۲ و اگر [شوهر برای بار سوّم] او را طلاق گفت، پس از آن، دیگر [آن زن] برای او حلال نیست تا اینکه با شوهری غیر از او ازدواج کند [و با او همخوابگی نماید]. پس اگر [شوهر دوّم] وی را طلاق گفت، گناهی بر آن دو نیست که به یکدیگر بازگردند.

اگر مردی همسرش را برای بار سوّم طلاق دهد، طلاق سوّم نیاز به محلّل دارد؛ یعنی طلاق سوّم مثل طلاق اوّل و دوّم نیست که مرد بتواند به زن رجوع کند، بلکه رجوع بعد از طلاق سوّم به محلّل نیاز دارد. اگر محلّل پس از ازدواج، او را طلاق دهد، شوهر اوّل می‌تواند با خواندن عقد جدید با آن زن ازدواج کند.

روشن است مقصود از «أَنْ يَتَرَاجَعَا»، عقد جدید است، نه همان رجوعی که در طلاق اوّل و دوّم بدون اجرای عقد واقع می‌شود؛ زیرا رجوعی که در عده واقع می‌شود، تنها حق مرد است و اوست که می‌تواند رجوع کند و چنین حقی برای زن ثابت نیست؛ اما در این آیه، عبارت «یتَرَاجَعَا» آمده است که این حق را هم برای مرد و هم برای زن ثابت می‌کند.^۳

به دو بخش از این آیه استناد شده است: استناد اوّل به بخش «حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» است. در این بخش از آیه، نکاح و عقد به خود زن نسبت داده شده است که نشان می‌دهد زن، خود می‌تواند متصدی نکاح باشد و نیازی به اذن

۱. ابن ابی عقیل؛ حیاة ابن أبی عقیل و فقهه؛ ص ۴۴۶.

۲. بقره: ۲۳۰.

۳. نراقی؛ مستند الشیعة؛ ج ۱۶، ص ۱۰۷. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، درس ۴۱۹، ص ۳۸۷۳.

ولی نیست.^۱ استناد دوم به بخش «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهَا أَنْ يَتَرَاجَعَا» است. در این قسمت از آیه، تراجع و عقد جدید به خود مرد و زن نسبت داده شده است که از آن فهمیده می شود زن در اجرای عقد مستقل است.^۲

نقد و بررسی

محقق نراقی اولین اشکال به استناد از آیه را مطرح نموده است. ایشان در اشکال به استدلال به بخش اول این آیه، یعنی «حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ»، صحت استناد نکاح به زن را هم در صورت استقلال آنها و هم در صورتی که مستقل نباشند، صحیح می داند؛ یعنی اگر قائل به استقلال دختر در امر ازدواج نیز نباشیم، نسبت عقد نکاح به آنها صحیح است. پس نمی توان از صرف استناد نکاح به زن، به استقلال او رسید.^۳

صاحب جواهر^۴ این اشکال را نمی پذیرد و معتقد است: نسبت دادن نکاح و عقد به زن در فرض عدم استقلال، هرچند صحیح است، منافاتی با ظهور این کلام در استقلال ندارد؛ یعنی اگر عقد به خود زن نسبت داده شود ظهور در

۱. طبرسی؛ المؤلف؛ ج ۲، ص ۱۱۱. شیخ طوسی؛ التبیان؛ ج ۲، ص ۲۵۰. سید مرتضی نیز این استدلال را ذکر می کند (الاتصار؛ ص ۲۸۴. و نیز: المسائل الناصریات؛ ص ۳۲۱). البته باید توجه داشت سید مرتضی^۵ در استناد به این آیات، در مقام اثبات استقلال باکره نبوده، بلکه می خواسته نظر مشهور اهل سنت را باطل کند که آنها به طور مطلق، مباشرت زن برای ازدواج را هرچند ثبیه باشد، ممنوع می دانند که در گذشته به این نکته در اختلاف اول در تحریر محل نزاع اشاره شد.

بنابراین استناد به کلام سید مرتضی^۶ در محل بحث، یعنی ازدواج باکره صحیح نیست (شوشتری؛ النجفة فی شرح اللعة؛ ج ۸، ص ۳۵۲)؛ اما ممکن است بتوان به اطلاق کلام سید^۷ در ابتدای این مسئله استناد کرد که عبارت او هم شامل باکره و هم ثبیه می شود. ایشان در ابتدای این مسئله می فرماید: «و ما انفردوا به: جواز عقد المرأة التي تملك أمرها علی نفسها بغیر ولی» (الاتصار؛ ص ۲۸۳). بر فرض که استدلال سید مرتضی^۸ در مقابل قول اهل سنت باشد، به طور کلی می توان به این دو قسمت از آیه برای استقلال باکره استناد جست.

۲. همان، ص ۲۸۴. و نیز: همو، المسائل الناصریات؛ ص ۳۲۱.

۳. نراقی؛ مستند الشیعة؛ ج ۱۶، ص ۱۰۹.

استقلال او دارد، گرچه ممکن است در برخی موارد، عقد نکاح به زن غیر مستقل هم نسبت داده شود.^۱ بنابراین از نسبت نکاح به زن، استقلال او در امر ازدواج به دست می‌آید که شامل دختر باکره مطلقه که قصد ازدواج دوباره دارد، می‌شود.

آیت‌الله زنجانى پاسخ صاحب جواهر^۲ به این اشکال را نمی‌پذیرد و معتقد است: اگرچه ظاهر آیه اسناد نکاح به خود زن است، این اسناد با عدم استقلال او و احتیاج به اذن ولیّ منافات ندارد؛ به تعبیر دیگر، می‌توان نکاح را به خود زن مستند دانست با اینکه وی مستقل نیست و اذن ولیّ شرط است؛ زیرا در مواردی که تحقق امری نیازمند ایجاد مقتضی و به دست آمدن دسته‌ای شرایط است که با به دست نیامدن آنها، آن امر محقق نمی‌شود - هرچند تحقق آن امر در حقیقت، معلول وجود مقتضی و شرایط است - اسناد آن امر به شخصی که مقتضی را ایجاد کرده، صحیح است و خلاف ظاهر متعارف نیست.

ایشان در ادامه، با بیان مثالی به توضیح بیشتر این مطلب پرداخته است. اگر تحقق معامله‌ای نیازمند کسب اجازه از مرکز خاصی باشد، و بایع از آن مرکز در معامله اذن گرفته باشد، می‌توان به طور حقیقی و عرفی این معامله را به بایع نسبت داد؛ با اینکه او تنها مقتضی را ایجاد کرده است و تحقق بیع، منوط به کسب اجازه و تحقق شرط نیز بوده است. حال اگر بایع این معامله را بدون اذن آن مرکز انجام دهد، باز هم این معامله به او اسناد داده می‌شود. بنابراین در اسناد امری به فاعل، لازم نیست آن فاعل همواره علت تامّه تحقق فعل باشد. در محل بحث هم اسناد حقیقی و عرفی نکاح به زن، منافاتی با لزوم اذن ولیّ ندارد و چنین اسنادی خلاف ظاهر کلام نیست.^۲

به نظر می‌رسد در دفاع از صاحب جواهر^۳ می‌توان گفت: کلام در صحّت اسناد نیست؛ بلکه بحث در حقیقی بودن اسناد و ظهور کلام است. هرچند اسناد عقد به کسی که علت تامّه انجام عقد و مستقل در انجام عقد نیست، صحیح

۱. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۷۵.

۲. شبیری زنجانى؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۸۸۳.

است، ولی چنین اسنادی مجازی است و در عرف، چنین عقدی، فضولی به حساب می‌آید که صحت آن منوط به اجازه ولی است. هرگاه در عرف، بدون قرینه بر مجاز، عقدی به کسی نسبت داده شود، نشان دهنده استقلال آن شخص، در اجرای عقد است. بنابراین این ادعا که اسناد چنین عقدی به شخصی که صاحب اختیار نبوده، یک اسناد حقیقی است، ادعایی بدون دلیل و بر خلاف ظاهر کلام است.

شهید اول دومین اشکال استدلال به آیه را مطرح کرده است. در نظر وی، سیاق آیه نشان می‌دهد این قسمت از آیه مربوط به معتدات، یعنی زنان صاحب عده است؛ زیرا در آیه قبل آمده است: «وَالْمُطَلَّاتُ بِرَبِّهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ»^۱ و روشن است که زن غیر مدخوله عده ندارد؛ پس این آیه مربوط به زن ثبیه است که سه بار طلاق داده شده و خداوند درباره او فرموده است: برای ازدواج با همان زوج اول، به محلل نیاز دارد: «حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» و چنانچه محلل او را طلاق دهد، می‌تواند با شوهر اول ازدواج کند: «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهَا أَنْ يَتَرَاجَعَا». بنابراین روشن می‌شود این آیه مربوط به زنان مدخوله و ثبیه است و اطلاقی به باکره ندارد.^۲

شهید ثانی^۳ و محقق ثانی^۴ در پاسخ به اشکال شهید اول، استلزام طلاق عدی و ثبوت را انکار کرده‌اند؛ زیرا طلاق عدی هر چند در مورد طلاق زن مدخوله است، اما طبق دیدگاه مشهور فقها، دخول در ذبر هم برای عده‌داشتن طلاق کافی است.^۵ پس ممکن است زن، مطلقه عدی باشد، ولی چون مدخوله

۱. بقره: ۲۲۸.

۲. شهید اول؛ غایه المراد؛ ج ۳، ص ۲۳.

۳. شهید ثانی؛ مسالك الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۲۵.

۴. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۲۴.

۵. برخی فقها درباره وجوب عده در فرض دخول در ذبر تردید کرده‌اند؛ از جمله علامه حلی (تحریر الاحکام؛ ج ۲، ص ۷۰)، محدث بحرانی (الحدائق الناضرة؛ ج ۲۵، ص ۳۹۳) و طباطبایی

کربلایی (ریاض المسائل؛ ج ۱۲، ص ۲۸۳-۲۸۴).

از قُبَل نبوده است، بکارت او باقی باشد، و در عین حال به حکم این آیه، در ازدواج مستقل باشد.

بنابراین، این آیه شامل دختر باکره مدخوله از دُبر می‌شود و می‌توان حکم باکره‌ای هم که از دُبر نیز با او نزدیکی نشده را با ضمیمه کردن عدم قول به فصل به دست آورد. یعنی تمام کسانی که اذن ولیّ را در ازدواج دختر باکره شرط دانسته‌اند، بین دختر «مدخوله دُبراً» و غیر مدخوله تفاوتی نگذاشته‌اند، و تمام کسانی که اذن ولیّ را شرط ندانسته‌اند، تفاوتی بین «مدخوله دُبراً» و غیر آن قائل نشده‌اند. در نتیجه، این آیه شامل تمام دختران باکره می‌شود.^۱

سومین اشکال، به استدلال قسمت دوم آیه شریفه «فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهَا أَنْ يَتَرَاجَعَا» وارد شده است. در صورتی می‌توان به این قسمت آیه بر عدم لزوم اذن ولیّ در ازدواج باکره استناد کرد که آن زن پس از نزدیکی محلّل با او، همچنان باکره باشد تا از استناد عقد ازدواج به او و شوهر اوّل در این آیه، به این نتیجه رسید که نیازی به اذن ولیّ نیست. این مطلب در صورتی صحیح است که درباره محلّل، دخول از دُبر برای حلّیت ازدواج زن با شوهر اوّل کافی باشد؛ درحالی‌که این مسئله مورد اختلاف است و بسیاری از فقها دخول محلّل از دُبر را برای حلّیت ازدواج زن با شوهر اوّل، کافی نمی‌دانند.^۲

چهارمین اشکال، در درستی اطلاق آیه تردید می‌کند. از آنجایی که آیه در مقام بیان اصل تزویج است و ناظر به احکام و شرایط صحت نکاح نیست، نمی‌توان به اطلاق آن تمسک نمود. این آیه در مقام بیان حکم محلّل و جواز ازدواج زن با شوهر اوّل پس از طلاق محلّل است؛ بنابراین برای بررسی احکام و شرایط صحت نکاح، باید به ادله دیگر مراجعه کرد؛ همان‌طور که نمی‌توان به اطلاق این آیه برای نفی اعتبار عربیت در صیغه عقد یا نفی اعتبار شرط اسلام، تمسک کرد.^۳

۱. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۷۵. شیخ انصاری؛ کتاب النکاح؛ ص ۱۱۳.

۲. شیخ انصاری؛ کتاب النکاح؛ ص ۱۱. خمینی؛ تحریر الوسیله؛ ج ۲، ص ۳۳۳. طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی (المحشی)؛ ج ۵، ص ۵۰۴.

۳. اراکی؛ کتاب النکاح؛ ص ۴۴.

بنابراین با توجه به اشکال سوّم و چهارم، نمی‌توان به این آیه استناد کرد.

آیه دوّم

«فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا»^۱ هر چه از زنان [دیگر] که شما را پسند افتاد، دو دو، سه سه، چهار چهار، به زنی گیرید.

استدلال بر این آیه، این‌گونه است: هنگامی که مسلمانان به سبب تهدید شدید آیات قرآنی بر تصرف اموال یتیمان، از ازدواج با زنان بیوه در هراس شدند، این آیه نازل شد که اگر از ازدواج با زنان بیوه به سبب ابتلا به تصرف در اموال یتیمان در هراس هستید، با زنان دیگر که می‌پسندید، ازدواج کنید و الزامی نیست با بیوگان ازدواج کنید.^۲ در این آیه، صحّت ازدواج با زنان به طور مطلق بیان شده است؛ یعنی چه زنانی که با آنها ازدواج می‌کنید، باکره باشند یا ثبیه؛ و چه با اذن ولی آنها باشد یا بدون اذن ولی آنها.^۳

نگارنده معتقد است: از آن‌جایی که این آیه در مقام بیان اصل جواز ازدواج و جواز تعدد زوجات است و ناظر به شرایط صحّت ازدواج نیست، نمی‌توان به اطلاق آن برای عدم لزوم اذن ولی در ازدواج باکره رسید؛ زیرا این آیه در صدد بیان شرایط و الزامات چنین ازدواجی نیست.

آیه سوّم

«وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَعْنٌ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاصُوا بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ»^۴ و چون زنان را طلاق گفتید و عدّه خود را به پایان رساندند، آنان را از ازدواج با همسران [سابق] خود، چنانچه به‌خوبی با یکدیگر تراضی نمایند، جلوگیری نکنید.

در آیه بالا هم نکاح در عبارت «أَنْ يَنْكِحْنَ» به خود زن‌ها نسبت داده شده است که بر عدم لزوم اذن ولی دلالت دارد.^۵

۱. نساء: ۳.

۲. طبرسی؛ مجمع‌البیان؛ ج ۳، ص ۱۰.

۳. میرزای قمی؛ جامع‌الشتات؛ ج ۴، ص ۴۲۲.

۴. بقره: ۲۳۲.

۵. سید مرتضی؛ الانتصار؛ ص ۲۸۴. و نیز: همو، المسائل الناصریات؛ ص ۳۲۱.

شهید ثانی رحمته الله در کتاب *مسالك* به این آیه اشکال کرده است که: این آیه مربوط به زنی است که در عده طلاق بوده و عده او پایان یافته است، و روشن است اگر زنی مدخوله نباشد، عده ندارد. بنابراین، آیه مربوط به غیرباکره است؛ درحالی که مورد بحث، دختر باکره است. ایشان در ادامه، فرض عده دختر باکره مطلقه در صورت نزدیکی از دُبر را قابل تصور دانسته است که این فرض هرچند بعید است، ولی عموم آیه شامل آن می شود و می توان به این آیه بر عدم لزوم اذن ولیّ در ازدواج باکره استناد کرد.^۱

صاحب *جوهر* رحمته الله با اشاره به این فرض، اضافه کرده است: قائلان لزوم یا عدم لزوم اذن ولیّ، بین وطی قُبُل و دُبر تفاوتی بیان نکرده اند؛ بنابراین، هرچند نزدیکی از دُبر صورت گرفته باشد، موجب عده است و بر اساس این آیه، آن زن می تواند به طور مستقل، ازدواج کند.^۲ وی در ادامه، صحت نسبت دادن نکاح و عقد به زن، حتی در فرض عدم استقلال را، منافی این نمی داند که آیه، ظهور در استقلال دختر داشته باشد؛ لذا می توان به ظاهر آیه استناد کرد و استقلال دختر را ثابت نمود.^۳

صاحب *جوهر* رحمته الله اضافه کرده است زن مطلقه صاحب عده، هرچند بر زن مدخوله از قُبُل، غلبه دارد، یعنی غالباً زنان مطلقه ای که باید عده نگه دارند، زنان مدخوله از قُبُل هستند، اما این غلبه به حدّ تبادل نرسیده است که عنوان مطلقه صاحب عده را مقید و منصرف به این فرد خاص کند، لذا عموم آیه شامل دختر باکره مدخوله از دُبر هم می شود؛ لذا او هم در ازدواجش مستقل است، و با توجه به اینکه کسی قائل به تفصیل نشده است یعنی نگفته دختر باکره مدخوله از دُبر، در ازدواج مستقل است، اما دختری که از دُبر مدخوله نباشد، مستقل نیست، به حکم آیه و عدم قول به فصل، استقلال دختر در هر دو صورت، ثابت می شود.

۱. شهید ثانی؛ *مسالك الأفهام*؛ ج ۷، ص ۱۲۵.

۲. نجفی؛ *جوهر الکلام*؛ ج ۲۹، ص ۱۷۵.

۳. همان، ص ۱۷۵-۱۷۶.

آیت الله زنجانى در این مسئله به «عدم قول به فصل» اشکال وارد می‌کند. از نظر وی، در مسئله‌ای که محل اختلاف نظر و تشتت آراست و حدود ده نظریه درباره آن مطرح شده و قائلان هر یک از آنها، اقوال دیگر را رد می‌کنند، جای ادعای اجماع مرکب، عدم جواز احداث قول ثالث و یا به عبارت دیگر، عدم قول به فصل نیست. بنابراین اگر آیات قرآن بیان کردند دختر باکره «مدخوله دُبراً»، مستقل است، نمی‌توان آن را به سایر موارد تعمیم داد.^۱

به نظر نگارنده نمی‌توان این اشکال را به بیان صاحب جواهر^۲ پذیرفت؛ زیرا همان طور که در عبارات خود آیت الله زنجانى آمده است، اگر اجماع مرکب به اجماع بسیط بازگردد، اعتبار و ارزش دارد.^۲ در محل بحث هرچند آرا و نظریات پرشماری وجود دارد، ولی همه آنها به زن «مدخوله دُبراً» و «مدخوله قُبلاً» تفصیل نداده‌اند و اصطلاحاً بر عدم تفصیل بین آنها اجماع بسیط دارند؛ لذا می‌توان به آن استناد کرد و به صاحب جواهر^۳ اشکال وارد نیست.

اشکال دیگر استدلال به این آیه، این است که خداوند در این آیه از منع ازدواج کسانی که با همسران قبلی خود، به‌خوبی (به‌معروف) و به کمال رضایت رسیده‌اند، نهی کرده است. بنابراین در صورتی نباید از ازدواج منع کرد که مصداق «معروف» باشد؛ درحالی که معروف بودن ازدواج باکره بدون اذن ولی، محل اشکال و اوّل کلام است؛ لذا نمی‌توان گفت مصداق «معروف» است. در این آیه شریفه، از ممانعت ازدواج زن با شوهر قبلی، نهی شده است، اما منافات ندارد اصل ازدواج شرط دیگری داشته باشد که رعایت آن لازم باشد.

سید مرتضی^۴ در پاسخ به این اشکال معتقد است: در آیه قرآن با عبارت «أَنْ يَنْكِحَنَّ أَزْوَاجَهُنَّ»، چنین نکاحی به خود زن نسبت داده شده است و نکاحی که بین زن و مرد واقع می‌شود و از روی رضایت و معروفیت است، تجویز شده است. بنابراین نمی‌توان ادعا کرد مقصود از عقدی که به خود زن نسبت

۱. شبیری زنجانى؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۸۸-۳۸۶.

۲. همان، ج ۸، ص ۲۸۶۳ و ج ۹، ص ۳۰۳۹.

داده شده، عقد ولیّ اوست.^۱ اشکال به این آیه در ذیل آیات بعد خواهد آمد.

آیه چهارم

«وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَرِيضَنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيهَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ»^۲ و کسانی از شما که می‌میرند و همسرانی بر جای می‌گذارند، [همسران] چهار ماه و ده روز انتظار می‌برند؛ پس هرگاه عده خود را به پایان رساندند، در آنچه آنان به نحو پسندیده درباره خود انجام دهند، گناهی بر شما نیست».

این آیه مربوط به زنانی است که همسران‌شان فوت کرده‌اند و بعد از اتمام عده، می‌توانند ازدواج کنند. در این آیه، «فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» - که کنایه از ازدواج است - به خود زنان نسبت داده شده است که هم شامل زنان یتیم و مدخوله می‌شود و هم شامل دختران باکره‌ای که پیش از دخول و زوال بکارت، شوهرانشان فوت کرده‌اند،^۳ که از آن، عدم لزوم اذن ولیّ فهمیده می‌شود.^۴

ابن ادریس حلی^۵ نیز با بیان دیگری خواسته است از این آیه به استقلال دختر باکره برسد. در نظر وی، بدون شک، با تحقق بلوغ و رشد، ولایت پدر در امور مالی از بین می‌رود و تا زمانی که شخص محجور نشود، در تصرفات خود مستقل و عقود او صحیح است. در آیه شریفه، تصرف در نفس - که یکی از مصادیق آن ازدواج است - به‌طور عام و کلی، مباح شمرده شده است. در نتیجه، ادعای تخصیص و عدم جواز نکاح، نیازمند دلیل خاص است.^۵ البته طبق نظر کسانی که صرف ازدواج را برای تحقق ثبوت و زوال عنوان بکارت کافی می‌دانند، نمی‌توان به این آیه بر جواز نکاح دختر تمسک کرد؛ زیرا با

۱. سید مرتضی؛ المسائل الناصریات؛ ص ۳۲۲.

۲. بقره: ۲۳۴.

۳. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۲۲.

۴. ابن ادریس؛ السرائر؛ ج ۲، ص ۵۶۲. علامه حلی؛ تذکرة الفقهاء (ط. القدیمة)؛ ص ۵۸۵. و نیز

ر.ک: شیخ طوسی؛ الخلاف؛ ج ۴، ص ۲۵۲.

۵. ابن ادریس؛ السرائر؛ ج ۲، ص ۵۶۲.

انجام ازدواج، دیگر این دختر، باکره به حساب نمی‌آید؛ هرچند بکارت و غدره او باقی باشد؛ جواز نکاح و استقلال او در ازدواج نیز به سبب ثبوت او خواهد بود. اما طبق سایر نظریاتی که درباره ملاک بکارت و ثبوت وجود دارد، این آیه از این جهت اشکالی ندارد.

آیه پنجم
 «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْخَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ»^۱ و کسانی از شما که مرگشان فرا می‌رسد، و همسرانی بر جای می‌گذارند، [باید] برای همسران خویش وصیت کنند که آنان را تا یک سال بهره‌مند سازند و [از خانه شوهر] بیرون نکنند. پس اگر بیرون بروند، در آنچه آنان به طور پسندیده درباره خود انجام دهند، گناهی بر شما نیست».

در آیه امر شده است مردانی که مرگشان فرا می‌رسد، باید برای همسران خود وصیت کنند یک سال به آنها نفقه داده شود و آنها را از خانه بیرون نکنند؛ اما اگر خود آنها از خانه خارج شوند و کار شایسته‌ای در حق خود انجام دهند، مانعی ندارد. «فیما فعلن» در این آیه اطلاق دارد و می‌تواند هم کسب و کار حلال و هم ازدواج باشد. بنابراین عقد و ازدواج در این آیه، به خود زنان نسبت داده شده است که دالّ جواز آن است.

محقق نراقی^۲ در نقد استدلال به سه آیه اخیر، معتقد است: در این آیات آنچه مجاز دانسته شده، «معروف» است و تا معروف بودن عمل ثابت نشود، نمی‌توان به آن تمسک کرد؛ درحالی‌که معروف بودن ازدواج دختر بدون اذن ولی ثابت نشده و محل کلام است.^۳

سید مرتضی^۴ به اشکالی شبیه این پاسخ گفته است. در نظر وی، معروف بودن عمل به خود زن نسبت داده شده که بیانگر استقلال او در ازدواج

۱. بقره: ۲۴۰.

۲. نراقی؛ مستند الشیعه؛ ج ۱۶، ص ۱۰۹. و نیز: فاضل هندی؛ کشف اللثام؛ ج ۷، ص ۷۷. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، درس ۴۲۰، ص ۳۸۰.

است. بنابراین اگر گفته شود ولی زن باید عقد او را انجام دهد، استناد نکاح به ولی خواهد بود، نه به خود زن و این بر خلاف آیه است.^۱

باید توجه داشت پاسخ سید مرتضی رحمته الله ناظر به اختلاف اول در تحریر محل نزاع است که بسیاری از علمای اهل سنت، زن را - هرچند ثیبه - در اجرای صیغه عقد مستقل نمی دانند و می گویند ولی زن باید متصدی نکاح گردد. بنابراین نمی توان با این جواب به اشکال محقق نراقی رحمته الله پاسخ داد.

آیه ششم

«وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ»^۲ بی همسران خود، و غلامان و کنیزان درستکاران را همسر دهید.

در این آیه، به تزویج بی همسران امر شده است و به لزوم و عدم لزوم اذن ولی اطلاق دارد؛ بنابراین با تمسک به آن می توان به عدم لزوم اذن ولی رسید. اشکالی شبیه به اشکال آیه قبل، به استدلال این آیه نیز وارد است. این آیه در مقام ترغیب و تشویق به تزویج بی همسران و حل مشکل آنهاست و در مقام بیان شرایط ازدواج صحیح نیست تا بتوان به اطلاق آن تمسک کرد.

آیه هفتم

«أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»^۳ طبق این آیه، ازدواج با همه زنان، جز زنانی که در ابتدای آیه و آیه پیش از آن با عنوان محرمات ابدی در تزویج ذکر شده اند،^۴ جایز است. بنابراین اگر مردی با دختر باکره ای که بر او حرام ابدی نیست، ازدواج کند، این ازدواج صحیح خواهد بود؛ گرچه پدر او به این ازدواج راضی نباشد.^۵

استدلال به این آیه ناتمام است؛ زیرا این آیه صرفاً در مقام تمیز زنانی که ازدواج با آنها حلال و زنانی که ازدواج با آنها حرام است، می باشد و ناظر به شرایط صحت ازدواج، از قبیل لزوم و عدم لزوم عرییت و ماضویت صیغه

۱. سید مرتضی؛ الانتصار؛ ص ۲۸۴.

۲. نور: ۳۲.

۳. نساء: ۲۴.

۴. نساء: ۲۳-۲۴.

۵. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۰۹-۲۱۰.

نکاح و لزوم و عدم لزوم اذن ولی نیست.

آیه هشتم

عموم یا اطلاق برخی آیات که بر صحت و پابندی به عقود و عهود دلالت دارند، شامل عقد نکاح دختر باکره نیز می‌شوند؛ با تمسک به آنها نیز می‌توان به صحت و لزوم این عقد حکم کرد،^۱ مانند: «أَوْفُوا بِالْعُقُود».^۲

آیت الله مکارم شیرازی با تمسک به مفاد این آیه که خطابش به همه مکلفان بالغ است، قاعده اولیه در مسئله نکاح باکره را چنین تصویر کرده است: اگر دختری به طور مستقل ازدواج کرد، واجب است به آن وفا کند و به آن پایبند باشد ولی اگر ولی‌اش او را به عقد دیگری درآورد، دلیلی بر لزوم وفا به آن عقد وجود ندارد؛ زیرا «أَوْفُوا بِالْعُقُود»، یعنی به عقدهای خودتان وفا کنید، نه به عقدهای دیگران.^۳

به استدلال این آیات دو اشکال وارد شده است. در روایات، عنوان عقد در آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُود»، به عهد تفسیر شده است و بر عقد ازدواج، عهد صدق نمی‌کند تا بتوان به صحت آن رسید.^۴ در پاسخ به این اشکال، باید گفت: اولاً بین عقد و عهد تفاوت وجود دارد. عهد به معنای جعل و قرار است، اما عقد، ربط و ارتباط دادن یک شیء به شیء دیگر است، و عقد در آیه قرآن، بر نکاح و ازدواج صدق می‌کند؛ زیرا نکاح در واقع ارتباط دادن هر یک از زوجین به دیگری است. بنابراین تفسیر عقد به عهد تفسیر روشنی نیست.^۵ ثانیاً بر فرض که عهد و عقد به یک معنا باشند، این اشکال، ادعای بدون دلیل است؛ زیرا همان‌طور که بر سایر عقود مثل بیع و صلح و اجاره، عهد صدق می‌کند، بر عقد ازدواج که معاهده‌ای بین زوج و زوجه است نیز عهد صدق می‌کند و عقد ازدواج، خارج از مصادیق عهد نیست.^۶

۱. بهبهانی؛ حاشیه الوافی؛ ص ۵۶۳.

۲. مانند: ۱. و نیز: وَ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (اسراء: ۳۴).

۳. مکارم شیرازی؛ أنوار الفقاهة: کتاب النکاح؛ ص ۲۶۴.

۴. به نقل از: موسوی خوانساری؛ جامع المدارک؛ ج ۴، ص ۱۵۹.

۵. روحانی؛ فقه الصادق علیه السلام؛ ج ۲۱، ص ۶۱.

۶. موسوی خوانساری؛ جامع المدارک؛ ج ۴، ص ۱۵۹.

اشکال دیگری نیز به استدلال این آیات وارد شده است. با شک در اهلّیت شرعی باکره برای انجام و صحت عقد، نمی‌توان با این آیه، صحت آن را نتیجه گرفت؛ زیرا این آیه، پابندی به عقود را لازم می‌داند که از نظر شرعی صحیح باشند.^۱ این اشکال نیز وارد نیست؛ زیرا مفهوم عقد یک واقعیت عرفی است و عقد ازدواج یعنی صیغه خاصی که بین زن و مرد اجرا می‌شود و آثار خاصی در پی دارد. این آیه به وفا و پابندی به چنین واقعیّتی، امر کرده است؛ چه ولیّ به این عقد راضی باشد و چه ناراضی باشد.^۲

با بررسی آیات هشت‌گانه بالا، می‌توان نتیجه گرفت: به جز آیه هشتم، دلالت سایر آیات قرآن بر عدم لزوم اذن ولیّ در ازدواج باکره، روشن نیست و نمی‌توان به آنها استناد کرد؛ زیرا یا در مقام بیان احکام و شرایط ازدواج نیستند تا به اطلاق آنها تمسک شود و یا تمسک به آنها مصادره به مطلوب است.^۳

۳. روایات

منشأ اختلاف اقوال در مسئله لزوم اذن ولیّ در ازدواج باکره، اختلاف و تعدد روایات این باب است. برای دستیابی به نظریه صحیح، لازم است به مفاد همه روایات توجه شود تا انتخاب یک نظریه با دسته‌ای از روایات در تنافی نباشد و تا حدّ امکان بتوان بین روایات جمع کرد. از این‌رو در این نوشتار سعی شده است روایات بر اساس مفادشان به چند طایفه و برخی از طایفه‌ها به چند دسته تقسیم شوند تا هم راه انتخاب نظریه صحیح هموار گردد و هم ضعف نظریاتی که با دسته‌ای از روایات در تنافی هستند، روشن گردد.

این روایات از یک نگاه، به سه طایفه تقسیم می‌شوند: روایاتی که بر ولایت پدر در ازدواج باکره دلالت دارند؛ روایاتی که بر استقلال دختر باکره در ازدواج دلالت دارند و روایات مدخلّیت اذن و رضایت دختر باکره در ازدواج. روایات دسته اوّل به دلیل تکرر و تنوع آن، خود در چهار دسته بررسی

۱. همان.

۲. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۰۹-۲۱۰.

۳. حسینی حائری؛ فقه العقود؛ ج ۱، ص ۲۶۶.

می‌شوند: دسته اول، روایاتی که ممکن است دلالت بر استقلال پدر و نفی اعتبار اذن دختر داشته باشند؛ دسته دوم، روایاتی که بر مداخلت اذن پدر در ازدواج باکره، دلالت دارند؛ دسته سوم روایاتی که با مفهوم‌شان بر عدم استقلال دختر دلالت می‌کنند و آخرین دسته، روایاتی که بر جواز تزویج جدّ و یا اولویت او بر پدر در تزویج، دلالت دارند. در ادامه، بررسی روایات را به همین ترتیب پی می‌گیریم.

طایفه اول: روایات دالّ بر ولایت پدر و جدّ در ازدواج باکره

روایاتی که بر ولایت پدر در ازدواج باکره دلالت دارند، چهار دسته‌اند:

دسته اول: روایات دالّ بر استقلال و انحصار ولایت پدر

این دسته از روایات، در ظهور ابتدایی خود، ولایت را منحصرأً برای پدر اثبات کرده، از دختر همان طور که استقلال را نفی می‌کنند، تشریک در اذن را نیز نفی می‌کنند به گونه‌ای که مخالفت دختر با ازدواج، هیچ تأثیری در صحت و نفوذ عقد ندارد. البته باید توجه داشت استقلال پدر به معنای استبداد او نیست. استبداد آن است که پدری صرفاً به مصالح و منافع خود بیندیشد و توجهی به مصالح دختر نداشته باشد. روشن است چنین استبدادی، ظلم و خلاف عقل است و چنین عقدهایی یقیناً باطل است.^۱ مقصود فقها از استقلال پدر، این است که پدر با توجه به مصالح دختر درباره ازدواج او اظهار نظر کند؛ مثلاً اگر دختر فلان قیافه را دوست ندارد، در اینجا پدر نمی‌تواند چنین شوهری را به او تحمیل کند. البته گاهی ممکن است بر اثر کم‌تجربه‌بودن و توجه‌نداشتن به همه جوانب، برخی خصوصیات شوهر را نپسندد، اما پدر با شناخت روحیات دخترش، می‌داند این حالت پس از مدت کوتاهی تغییر می‌کند و با توجه به امتیازات شوهر به او علاقه‌مند خواهد شد؛ در چنین شرایطی، پدر می‌تواند او را به عقد ازدواج چنین فردی که مطابق مصالح دختر است، درآورد. همچنین با توجه به اینکه غالباً پدر از دختر خود و وضعیت جامعه آگاهی بیشتری دارد،

۱. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۸۹.

تشخیص می دهد این ازدواج هرچند ازدواج عالی و آرمانی برای آن دختر نیست، در چنین شرایطی بهترین ازدواج است. ممکن است شارع مقدس چنین نکاتی را در نظر گرفته باشد و چنین حقی را به پدر داده باشد.^۱

روایت اول

و [محمّد بن یعقوب] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عليه السلام قَالَ: «لَا تَنْتَأَمِرُ الْجَارِيَةَ إِذَا كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا لَيْسَ لَهَا مَعَ الْأَبِ أَمْرٌ وَقَالَ: يَنْتَأَمِرُهَا كُلُّ أَحَدٍ مَا عَدَا الْأَبَ»^۲: دختری که با پدر و مادرش زندگی می کند، نیازی به نظرخواهی ندارد. او با وجود پدر، شأن و جایگاهی ندارد، و فرمودند: همه افراد باید از او نظرخواهی کنند جز پدر.

شکی در وثاقت و جلالت محمد بن یحیی العطار،^۳ احمد بن محمد بن عیسی الأشعری،^۴ علاء بن رزین^۵ و محمد بن مسلم^۶ نیست. شیخ طوسی رحمته الله در شرح حال علی بن حکم کوفی^۷ و علامه حلی رحمته الله در شرح حال علی بن حکم انباری^۸ فرموده اند: «ثقة جليل القدر». ابن داوود نیز علی بن حکم کوفی را توثیق کرده^۹ و درباره علی بن حکم انباری گفته است: مدح یا ذمی برای او ذکر نشده است.^{۱۰} درباره اینکه آیا علی بن حکم و علی بن حکم انباری، علی بن حکم بن زبیر و

۱. همان.

۲. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۳، باب ۴ من أبواب عقد النکاح، ح ۳ (۲۵۶۱۱).

کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۳، باب «استیمار البکر»، ح ۲. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۰، ح ۱۵۳۷. همو، الاستبصار؛ ج ۳، ص ۲۳۵، ح ۸۴۹.

۳. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۳۵۳.

۴. همان، ص ۸۳ شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۳۵۱.

۵. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۹۸. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۱۱۲، رقم ۴۸۸.

۶. کشی؛ الرجال؛ ص ۲۳۸.

۷. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۸۷، رقم ۳۶۶.

۸. علامه حلی؛ خلاصة الاقوال؛ ص ۹۳.

۹. تقی الدین حلی؛ رجال ابن داود؛ ص ۲۴۳.

۱۰. همان.

علی بن حکم کوفی، یک تن اند یا چند تن، اختلاف نظر وجود دارد. بسیاری از محققان^۱ معتقدند: این چهار عنوان مربوط به یک تن است. از مجموع قراین ذکر شده بر این ادعا، می توان به یکی بودن این راوی رسید.^۲ بنابراین با توجه به به توثیق علی بن حکم کوفی در فهرست شیخ طوسی^۳ می توان این راوی را ثقه دانست. بنابراین روایت از نظر سندی صحیح است.

درباره دلالت این روایت و برخی روایات این دسته، در ادامه، پنج مطلب بررسی می شود: معنای واژه جاریه، معنای عبارت های «إذا كانت بین ابویها»، «مع الأب»، «لیس لها مع الأب أمر» و «لا تستأمر الجارية».

مطلب اول: معنای جاریه

جاریه در لغت «فَتِیَّةُ النِّسَاءِ»^۴، یعنی زن جوان، دختری که به حد بلوغ نرسیده^۵ و زن خدمتکار (کنیز)^۶ معنا شده است. جاریه در روایات، برای کنیز،^۷ دختر صغیره،^۸ دختر بالغه^۹ و دختری که ازدواج نکرده^{۱۰} به کار رفته است که

۱. حرّ عاملی؛ الفوائد الطوسیة؛ ص ۳۱۱ و ۳۱۲. ابن شهید ثانی؛ منتقى الجمان؛ ج ۱، ص ۳۸، فایده هفتم. بهبهانی؛ تعلیقات علی منهج المقال؛ ص ۲۳۱-۲۳۲. صدر؛ بحوث فی شرح العروة الوثقی؛ ج ۳، ص ۱۸۲-۱۹۰. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۱۲، ص ۴۲۵ و ۴۲۶. شوشتری؛ قاموس الرجال؛ ج ۷، ص ۴۴۷، رقم ۵۱۱۸.

۲. برای دیدن قراین اتحاد، به سخنان شهید صدر و آیت الله خویی مراجعه شود (صدر؛ بحوث فی شرح العروة الوثقی؛ ج ۳، ص ۱۸۲-۱۹۰. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۱۲، ص ۴۲۵ و ۴۲۶).

۳. مرتضی زبیدی؛ تاج العروس؛ ج ۱۹، ص ۲۸۰.

۴. طریحی؛ مجمع البحرین؛ ج ۱، ص ۸۳.

۵. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة؛ ج ۱، ص ۴۴۸.

۶. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۴۷۵ و ح ۴-۵، ص ۴۹۱. شیخ طوسی؛ الاستبصار؛ ج ۳، ص ۱۷.

۷. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۵۳۳. باب «مَنْ یَجِبُ عَلَی الْجَارِیَةِ الْقِنَاسُ»، ح ۱ و ۲، و ج ۵، ص ۵۳۳، باب «حَدُّ الْجَارِیَةِ الصَّغِيرَةِ الَّتِی یَجُوزُ أَنْ تُقْبَلَ»، ح ۲. شیخ طوسی؛ الاستبصار؛ ج ۲، ص ۱۲۳ و ج ۳، ص ۲۳۶.

۸. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۴، ص ۳۵۸، باب «النَّوَادِر»، ح ۵۷۶۲.

۹. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۱۰، ص ۵۹ (عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَیْسٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ

تشخیص هر مورد با کمک قرائن ممکن است.

درباره معنای «الجاریه» در این روایت، دو احتمال مطرح شده است: نخست اینکه مقصود از «جاریه»، دختر کبیره است که در این صورت، در مبحث ولایت ولیّ در ازدواج کبیره رشیده، قابل استناد خواهد بود. دیگر اینکه: مقصود از «جاریه»، دختر صغیره است، که در این صورت، از محل بحث خارج است و نمی‌توان از آن به لزوم اذن ولیّ در ازدواج دختر باکره رشیده رسید.

برخی در اشکال به احتمال دوّم، گفته‌اند: ذیل این روایت آمده است: «یستامرها کلّ أحد ما عدا الأب»؛ یعنی همه، غیر از پدر، در امر ازدواج باید با دختر مشورت کنند و نظر او را جویا شوند. درحالی که اگر مقصود از «جاریه»، دختر صغیره بود، با توجّه به کمی سنّش، او صلاحیت مشورت و نظرخواهی نداشت؛ لذا مقصود از «جاریه»، دختر کبیره است.^۱

این اشکال پذیرفتنی نیست؛ زیرا این روایت در صدد پاسخ به این سؤال است که چه کسانی بر ازدواج دختر ولایت دارند؟ در این روایت، تصریح شده است پدر ولایت دارد؛ امّا دیگران در مسئله ازدواج باید از خود دختر نظرخواهی کنند. پدر می‌تواند دخترش را به عقد دیگری درآورد و به سبب کوچکی، نظرخواهی از او لازم نیست؛ امّا دیگران چنین حقی ندارند و باید از او نظرخواهی کنند؛ هرچند نظرخواهی از دختر مستلزم این باشد که او بزرگ شود و صلاحیت نظر دادن بیابد.

بنابراین معنای روایت چنین می‌شود: همه افراد در مورد ازدواج دختر صغیره، باید از او نظرخواهی کنند؛ حتی اگر این نظرخواهی منوط به صبر تا

رَجُلٌ وَطِئَ امْرَأَتَهُ فَفَقَلَّتْ مَاءَهُ إِلَى جَارِيَةٍ بَكَرٍ فَحَبِلَتْ فَقَالَ الْوَلَدُ لِلرَّجُلِ وَعَلَى الْمَرْأَةِ الرَّجْمُ وَعَلَى الْجَارِيَةِ الْحَدُّ. با توجه به جریان حدّ بر این جاریه روشن می‌شود او صغیره نیست، بلکه بالغ است؛ البته امکان دارد مقصود از جاریه در این روایت، کنیز باشد. (نیز ر.ک: حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۰، ص ۲۸۴، باب ۹ از أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد، ح ۳).

۱. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۸۱۲. شهید اول؛ غایه المراد؛ ج ۳، ص ۲۷. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۲۶.

بزرگ شدن دختر باشد و او صلاحیت اظهارنظر بیابد. اما پدر در این مسئله استثنا شده است و نظرخواهی پدر از دختر لزومی ندارد و می‌تواند دختر صغیره‌اش را به ازدواج دیگری درآورد.^۱

از قراینی که احتمال صغیره‌بودن «جاریه» را در این روایت تقویت می‌کند، به‌کاررفتن عبارت «لیس لها مع ایها امر» در مورد صغیره است. در برخی روایات، هنگامی که مبحث ولایت ولیّ بر ازدواج دختر صغیره مطرح می‌شود، این عبارت به کار می‌رود: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا علیه السلام عَنِ الْجَارِيَةِ الصَّغِيرَةِ يُزَوِّجُهَا أَبُوهَا أَلَا أَمْرٌ إِذَا بَلَغَتْ؟ قَالَ: لَا لَيْسَ لَهَا مَعَ أَيِّهَا أَمْرٌ...»^۲. همچنین روایاتی که به پدر و جدّ پدری اجازه می‌دهند دختر صغیره را - بدون کسب رضایت او به سبب خردسالی - به ازدواج دیگری درآورند،^۳ قرینه‌ای بر ارتباط روایت محل بحث - که به‌طورکلی لزوم رضایت دختر را نفی کرده است - به دختر صغیره هستند؛ به‌ویژه با توجه به روایات طایفه دوم و سوم - که در مباحث پیش‌رو خواهند آمد - و تصریح آنها به لزوم رضایت دختر در ازدواج که دختر کبیره رشیده را می‌رسانند.

به نظر نگارنده، هرچند با کمک این قراین می‌توان به صغیره‌بودن جاریه در این روایت رسید، این مسئله در مباحث آینده با فرض کبیره‌بودن نیز قابل پیگیری است؛ به‌ویژه با توجه به اینکه در این روایت، عبارت «لَا تَسْتَأْمِرُ الْجَارِيَةَ» به کار رفته است و ظهور ابتدایی واژه استیمار، مشورت و نظرخواهی، در جایی است که شخص، قابلیت نظرخواهی داشته باشد؛ درحالی که دختر صغیره به سبب رشد کافی نیافتن و ناتوانی در تشخیص صحیح، صلاحیت نظرخواهی ندارد تا در این روایت، لزوم نظرخواهی از وی نفی شود.

مطلب دوم: معنای عبارت «إِذَا كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا»

عبارت «إِذَا كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا» جمله شرطیه است و لزوم نظرخواهی نکردن از دختر

۱. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۹۲ و ۹۳.

۲. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۴، باب «استیمار البکر»، ح ۶.

۳. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۵، بَابُ «ثُبُوتِ الْوَلَايَةِ لِلْأَبِ وَالْجَدِّ لِلْأَبِ...».

ح ۲۵۶۱۸، ۲۵۶۲۱ و ۲۵۶۲۴.

را به این قید مشروط کرده است. درباره معنای عبارت «بین الابوین» چهار احتمال وجود دارد: اول، مقصود، دختری است که پدر و مادرش در قید حیات هستند؛ در مقابل دختری که پدر و مادر فوت کرده‌اند.

این احتمال، صحیح نیست؛ زیرا اولاً این احتمال برخلاف فهم عرفی از عبارت «بین ابوین» است. کاربرد این عبارت در جایی است که شخص، تحت حمایت، سرپرستی و مراقبت دیگری باشد و حمل آن بر خصوص حیات ابوین، گویای معنای خاص آن نیست. شاهد این معنا، ذکر این عبارت در روایات باب حضانت است. امام صادق علیه السلام در روایتی می‌فرماید: «مَا دَامَ الْوَلَدُ فِي الرِّضَاعِ فَهُوَ بَيْنَ الْأَبَوَيْنِ بِالسَّوِيَّةِ»^۱ یعنی کودک در دوران شیرخوارگی، به طور مشترک، تحت حمایت پدر و مادر است. بنابراین برای دختری که زندگی‌اش مستقل است و در شئون زندگی تحت حمایت و مراقبت والدینش نیست، تعبیر «بین ابوین» تعبیر صحیحی نیست؛ هرچند والدینش زنده باشند.

ثانیاً اگر عبارت «بین ابوین» به زنده‌بودن والدین معنا شود، لازمه‌اش این است که حیات مادر نیز در کنار حیات پدر در ازدواج دختر نقش داشته باشد؛ درحالی‌که بدون شک، اذن و رضایت مادر در صحّت ازدواج دختر نقشی ندارد.

ثالثاً احتمال مزبور با کاربرد این عبارت در سایر روایات ناسازگار است؛ مثلاً در روایت فضل بن عبدالمکک چنین آمده است: «لَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ الَّتِي بَيْنَ أَبَوَيْهَا إِذَا أَرَادَ أَبُوهَا أَنْ يُزَوِّجَهَا هُوَ أَنْظَرُ مَا...»^۲ اگر عبارت «التي بين ابويها» به معنای حیات آنها باشد، با وجود قید بعدی، یعنی «إذا أراد أبوها»، نیازی به این قید نیست و امام علیه السلام می‌بایست می‌فرمود: «لَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ إِذَا أَرَادَ أَبُوهَا أَنْ يُزَوِّجَهَا». همچنین در روایت محل بحث آمده است: «لَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ إِذَا كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا لَيْسَ لَهَا مَعَ الْأَبِ أَمْرٌ». طبق این احتمال، با وجود عبارت «ليس لها مع الاب امر» نیازی به قید «بین ابوین» نخواهد بود.

۱. کلینی؛ الکافی؛ ج ۶، ص ۴۵، باب «مَنْ أَخْتَقُ بِالْوَلَدِ إِذَا كَانَ صَغِيرًا»، ح ۳.

۲. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۰، باب ۳ من أبواب عقد النکاح، ح ۶.

احتمال دوم در معنای «بین الابوین»: مقصود، دختر باکره است در مقابل ثیب و زنی که ازدواج کرده است. این احتمال از تقابل بین عبارت «بین ابویها» با عنوان «ثیب» و «تزوَّجت» در برخی روایات، فهمیده شده است. در یک روایت چنین آمده است: «وَلَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ فِي ذَلِكَ إِذَا كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا فَإِذَا كَانَتْ ثَيِّبًا فَهِيَ أَوْلَى بِنَفْسِهَا» و در روایت دیگر آمده است: «إِذَا كَانَتْ الْجَارِيَةُ بَيْنَ أَبَوَيْهَا فَلَيْسَ لَهَا مَعَ أَبَوَيْهَا أَمْرٌ وَإِذَا كَانَتْ قَدْ تَزَوَّجَتْ لَمْ يُزَوَّجْهَا إِلَّا بِرِضَا عَنْهَا».

این احتمال نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا اولاً در برخی روایات، قید «بین ابویها» برای عنوان «البکر» آمده است که نشان می‌دهد مفهوم این دو با یکدیگر متفاوت است و بنا به احترازیت قیود، عبارت «بین ابویها» برای خارج کردن دخترانی است که چنین وصفی ندارند. در برخی روایات چنین آمده است: «الْأَبْكَارُ اللَّوَاتِي بَيْنَ الْأَبَوَيْنِ»، «جَارِيَةُ بِكْرٍ بَيْنَ أَبَوَيْهَا»، «الْبِكْرُ إِذَا كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا».

ثانیاً در برخی روایات، قید «بین ابویها» برای عنوان «الثیب» آمده است که نشان می‌دهد این قید به معنای دختر باکره نیست. درباره استقلال ثیب در ازدواج آمده است: «أَمَّا الثَّيِّبُ فَإِنَّهَا تُسْتَأْذَنُ وَإِنْ كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا إِذَا أَرَادَا أَنْ يُزَوَّجَاهَا».^۱ از این روایت فهمیده می‌شود عبارت «بین ابویها» مفهومی دارد که با ثیب بودن قابل جمع است.^۲

احتمال سوم در معنای «بین الابوین»: مقصود، دختر بالغه غیر رشیده است.^۳ با این توضیح که این روایت، ولایت استقلالی و انحصاری پدر را فقط برای دخترانی ثابت می‌داند که هرچند به سن بلوغ رسیده‌اند، به حد رشد و تشخیص مصالح و مفساد خود در امر ازدواج نرسیده‌اند. تنها در این صورت است که پدر بدون نظرخواهی می‌تواند آنها را به عقد دیگری درآورد.

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۶۹-۲۷۰، باب «أَنَّهُ لَا وَلَايَةَ لِأَخِي»، ح ۲۵۵۹۹.

۲. سیستانی؛ «زواج البکر الرشیده بغیر اذن الولی»؛ مجله دراسات علمیة؛ شماره ۴، ص ۲۱.

۳. سند؛ سند العروة الوثقی؛ کتاب النکاح؛ ج ۲، ص ۲۳.

به نظر نگارنده، این دیدگاه نیز باطل است؛ زیرا اولاً، با توجه به ذیل روایت - که لزوم نظرخواهی از چنین دختری را برای همه به جز پدر یادآور شده است - فهمیده می‌شود که چنین دخترانی به حدّ رشد رسیده‌اند؛ اما به لحاظ اینکه در تصمیمات و مدیریت زندگی خود مستقل نیستند، تحت ولایت پدر می‌باشند؛ زیرا اگر به حدّ رشد و تشخیص نرسیده باشند، لزوم نظرخواهی و مشورت با آنان در ازدواج، معنای روشنی نخواهد داشت.

ثانیاً، در روایت ششم^۱ از همین دسته که مضمونی مشابه این روایت دارد، در حکمت ولایت پدر بر ازدواج دختری که «بین ابویها» است، عبارت «هو انظر لها»، یعنی پدر به صلاح دختر آگاه‌تر است، آمده است. این عبارت بر رشد دختر دلالت دارد؛ زیرا صیغه «انظر»، اسم تفضیل است؛ یعنی خود دختر نیز در ازدواج دارای مراتبی از تشخیص صلاح و فساد است؛ اما پدر به صلاح و مصلحت دختر آگاه‌تر است و می‌تواند تصمیم بهتری برای ازدواج او بگیرد؛ و گرنه این تعبیر برای دختر غیر رشیده صحیح نیست.

ثالثاً، در ذیل روایت ششم درباره استقلال زن ثیب آمده است: «أَمَّا الثَّيْبُ فَإِنَّهَا تُسْتَأْذَنُ وَإِنْ كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا». بنابراین اگر مقصود از «بین ابویها» عدم رشد باشد، قطعاً حکم استقلال ثیبیه غیر رشیده، باطل است؛ با این توضیح که در این بخش از روایت درباره ازدواج زن بیوه آمده است: بیوه، چه «بین ابویها» باشد و چه نباشد، در ازدواج خود مستقل است. در توضیح مسئله محل نزاع بیان شد که بدون شک ولایت ولی بر ازدواج بیوه‌ای که به حدّ رشد نرسیده، باقی است. بنابراین در مفهوم «بین ابویها» تحقق رشد مفروض است؛ اما عامل دیگری باعث شده دختر در فرض اینکه «بین ابویها» باشد، در ازدواجش مستقل نباشد و آن، عدم استقلال او در مدیریت شؤون زندگی و تصمیم‌گیری‌های مهم برای

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «لَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ الَّتِي بَيْنَ أَبَوَيْهَا إِذَا أَرَادَ أَبَوَاهَا أَنْ يُزَوِّجَهَا هُوَ أَنْظَرُ لَهَا وَ أَمَّا الثَّيْبُ فَإِنَّهَا تُسْتَأْذَنُ وَإِنْ كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا إِذَا أَرَادَا أَنْ يُزَوِّجَاهَا» (حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۶۹-۲۷۰، ح ۲۵۵۹۹).

زندگی است که توضیح آن در احتمال آتی خواهد آمد.
 رابعاً، در روایات دوم،^۱ چهارم،^۲ پنجم،^۳ ششم^۴ و هفتم،^۵ از همین دسته خواهد آمد که غایت و انتهای ولایت پدر، ثبوت دختر بیان شده است. در نتیجه، تا پیش از تحقق ثبوت، ولایت پدر بر دختر بالغه وجود دارد؛ چه رشیده باشد و چه نباشد. بنابراین با کمک این روایات فهمیده می‌شود که ولایت پدر منحصر به عدم رشد دختر نیست تا عبارت «إذا كانت بین أبویها» بر خصوص عدم رشد حمل شود.

خامساً، در ضمن روایات طایفه دوم و سوم - که از تأثیر اذن و رضایت دختر به ازدواج سخن می‌گویند - خواهیم گفت که در برخی روایات، برای استقلال و عدم استقلال دختر در ازدواج به قیودی اشاره شده است که در حقیقت، می‌توان آن قیود را تفسیر «بین ابویها» در این روایت دانست؛ برای مثال، در روایت زراره از امام باقر علیه السلام آمده است: «إِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَالِكَةً أَمَرَهَا نَبِيعٌ وَ تَشْتَرِي وَ تُعْتَقُ وَ تُشْهَدُ وَ تُعْطَى مِنْ مَالِهَا مَا شَاءَتْ فَإِنَّ أَمْرَهَا جَائِزٌ تَزْوُجُ فِي شَاءَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَلَا يَجُوزُ تَزْوِيجُهَا إِلَّا بِأَمْرِ وَلِيِّهَا». ^۶ امام علیه السلام در توضیح قید «مالکة امرها» که نتیجه آن استقلال دختر در ازدواج است، به قیودی اشاره می‌کند که بر استقلال دختر در تصمیمات و اداره شئون زندگی اش دلالت دارد. در مقابل، اگر کسی در مدیریت امور مالی همچون داد و ستد، آزادکردن بنده، بخشش اموال، همچنین امور اجتماعی مثل شهادت‌دادن، به استقلال و توانایی کافی نرسیده باشد، در ازدواج نیز مستقل نیست و بدون اذن ولیّ نمی‌تواند ازدواج

۱. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۱، همو، الاستبصار؛ ج ۳، ص ۲۳۶.
۲. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۶، باب ۹ از ابواب عقد النکاح، ح ۲۵۶۴۴.
۳. همان، ج ۲۰، ص ۲۸۴، باب ۹ از ابواب عقد النکاح، ح ۲۵۶۳۹.
۴. همان، ص ۲۶۹-۲۷۰، باب «أَنَّهَا لَا وَلَايَةَ لِأَحَدٍ»، ح ۲۵۵۹۹.
۵. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۵، باب «عَقْدُ الْمَرْأَةِ عَلَى نَفْسِهَا...»، ح ۲۳.
۶. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۵، باب «أَنَّ الْوَلَايَةَ فِي عَقْدِ الْبِكْرِ الْبَالِغِ الرَّشِيدَةِ...»، ح ۲۵۶۴۲.

کند. بنابراین معنای «إذا كانت بین أبویها» صرفاً عدم رشد نیست بلکه مجموعه‌ای از امور است که ما را در نهایت به عنوانی فراتر از رشیده بودن رهنمون می‌کند. این معنا در احتمال بعد مطرح می‌شود.

احتمال چهارم در معنای «بین الابوين»: مقصود، دختران بالغه و رشیده‌ای است که در مدیریت شئون و تصمیمات مهم زندگی خود مستقل نیستند. این عبارت، نشان می‌دهد دختران از جهت کیفیت زندگی، دو گونه‌اند: دسته اول دخترانی هستند که با پدر و مادرشان زندگی می‌کنند؛ یعنی مخارج و امورشان بر عهده پدر و مادرشان است. به‌طور معمول این دسته از دختران، استقلال در مدیریت شئون زندگی و تصمیمات مهم خود ندارند، هرچند ممکن است از نظر شرعی به حدّ رشد رسیده و مصلحت خود در ازدواج را تشخیص دهند. بنابراین عبارت «إذا كانت بین أبویها» در حقیقت اشاره دارد به دخترانی که شرایط فردی، خانوادگی و اجتماعی شان به گونه‌ای است که برای امور مهم خود به تنهایی تصمیم نمی‌گیرند. از این رو، دخترانی که از نظر ظاهری در کنار والدین خود زندگی نمی‌کنند، اما مخارج و شئون زندگی آنها وابسته به پدر است و در تصمیم‌گیری‌های خود، مستقل عمل نمی‌کنند نیز در این قسم جای دارند.

دسته دوم دخترانی‌اند که در اداره شئون زندگی مستقل‌اند و به پدر و مادر وابسته نیستند و چه بسا در کنار پدر و مادر هم زندگی نمی‌کنند؛ به تعبیر دیگر، دخترانی که به‌طور مستقل برای زندگی خود تصمیم می‌گیرند و پدر و مادر به آنها اعتماد کافی دارند و تصمیمات آنان معمولاً بر اساس حکمت و درایت است. دخترانی که ظاهراً در کنار پدر و مادر زندگی می‌کنند، اما خودشان مدیریت زندگی خود را بر عهده دارند، در این قسم جای می‌گیرند. مفهوم مخالف از جمله شرطیه «إذا كانت بین أبویها» می‌فهماند که عدم لزوم نظرخواهی شامل دختران این دسته نمی‌شود و نظر این دختران در صحت و نفوذ ازدواج تأثیر دارد. به نظر نگارنده، احتمال صحیح در معنای «بین ابویها»، احتمال چهارم است. شاهد بر این معنا، روایات طایفه دوم است که در آنها به جای قید «بین ابویها»، عناوینی همچون «ملکت نفسها»، «مالکة امرها» و «مالکة

لامرها» ذکر شده که گویای استقلال در مدیریت شئون زندگی است. توضیح بیشتر در این باره در مباحث آینده خواهد آمد.

بنابراین جمله شرطیه «إذا كانت بین أبویها» نشان می‌دهد این روایت، عدم لزوم نظرخواهی پدر در مورد ازدواج همه دختران را بیان نمی‌کند؛ بلکه پدر در امر ازدواج دختری که نزد پدر و مادرش است و پدر و مادر برای زندگی او تصمیم می‌گیرند، ولایت دارد. از مفهوم این جمله شرطیه به دست می‌آید دخترانی که در اداره زندگی خود مستقل‌اند، اذن و رضایت آنها در ازدواج‌شان تأثیر دارد و باید از آنها در این امر نظرخواهی شود.

اگر در این روایت، مقصود از جاریه، دختره صغیره باشد، قید «إذا كانت بین أبویها»، قید توضیحی خواهد بود. هرچند حمل قید بر قید توضیحی بر خلاف قاعده اولیه است، از آن جهت که دختران صغیره همواره تحت ولایت‌اند و نمی‌توانند به طور مستقل برای زندگی خود تصمیم بگیرند، این قید، توضیحی خواهد بود. اما اگر مقصود از جاریه، دختر کبیره باشد، این قید، قید احترازی است و عدم لزوم نظرخواهی را صرفاً برای دخترانی ثابت می‌داند که در مدیریت شئون زندگی خود مستقل نیستند.

مطلب سوم: معنای «مع الأب»

این بخش از روایت را به دو شکل می‌توان معنا کرد. نخست، «مع الأب» در عبارت «لیس لها مع الأب أمر»، یعنی با وجود و حیات پدر، دختر هیچ نظر و اختیاری از خود ندارد؛ اما اگر پدر دختری، فوت کرد، این روایت منافاتی با استقلال دختر نخواهد داشت و رضایت وی برای صحّت ازدواجش کافی است.

در ضعیف دانستن این وجه، می‌توان گفت: در صدر این روایت، فرض شده دختر «بین أبویها» است یعنی پدر و مادر او زنده‌اند و او در کنار آنان زندگی می‌کند؛ در این صورت معنا ندارد فرض موت پدر مطرح شود.^۱

دوم، «مع الأب» در این روایت، ناظر به حیات و زندگی پدر نیست؛ بلکه «مع الأب» به معنای «مع ارادة الأب التزویج» است؛ یعنی که اگر پدر بخواهد

دخترش را به ازدواج فردی درآورد، دختر نباید مخالفت کند؛ اما اگر پدر چنین قصدی نداشته باشد، این روایت، با استقلال یا لزوم احراز رضایت دختر منافاتی ندارد.

با کمک دو قرینه، می‌توان وجه دوم را تقویت کرد: عبارت «یستأمرها کل أحد ما عدا الأب» دلالت دارد اگر شخصی غیر از پدر دختر، بخواهد او را به ازدواج کسی درآورد، باید از خود دختر اجازه بگیرد؛ اما اگر پدر دختر بخواهد او را به ازدواج فردی درآورد، نظرخواهی از دختر لازم نیست. بنابراین این روایت در مقام اثبات ولایت برای پدر و نفی آن از دیگران و روشن است که فرض استقلال پدر در امر ازدواج، در صورتی است که پدر بخواهد دختر را به ازدواج فردی درآورد.

قرینه دوم، سیاق برخی روایات است که مضمون آنها مشابه این روایت است؛ مانند «لَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ إِلَّاهُ بَيْنَ أَبَوَيْهَا إِذَا أَرَادَ أَبَوَاهَا أَنْ يَزَوَّجَهَا هُوَ أَنْظَرُ لَهَا...»^۱ عبارت «إِذَا أَرَادَ أَبَوَاهَا أَنْ يَزَوَّجَهَا» نشان می‌دهد استقلال پدر در صورتی است که او بخواهد دخترش را به ازدواج کسی درآورد؛ لذا در جایی که پدر نمی‌خواهد دخترش را شوهر دهد، این روایت با استقلال یا دست‌کم لزوم نظرخواهی از دختر منافاتی ندارد؛ مانند جایی که شخصی جهت احترام، به دیگری می‌گوید: من با وجود شما، نظری ندارم؛ یعنی در جایی که شما نظر و رأی داشته باشید، من نظری ندارم. این عبارت با اینکه آن شخص محترم، رأی و نظری نداشته باشد و او (احترام‌کننده) نظر داشته باشد و ابراز کند، منافاتی ندارد.^۲

مطلب چهارم: معنای «لیس لها مع الأب أمر»

در معنای عبارت «لَيْسَ لَهَا مَعَ الْأَبِ أَمْرٌ» دو احتمال وجود دارد: نخست، کلمه «امر» در عبارت «لَيْسَ لَهَا مَعَ الْأَبِ أَمْرٌ»، نکره در سیاق نفی و در مقام انشاء است که با عموم خود بر عدم اعتبار اذن دختر دلالت دارد؛ به این معنا که لزوم اذن دختر را به کلی نفی می‌کند؛ هرچند لزوم اذن او به صورت جزءالعلة و در کنار

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۰، باب ۳ من أبواب عقد النکاح، ج ۶.

۲. نراقی؛ مستند الشیعة؛ ج ۱۶، ص ۱۲۰. اراکی؛ کتاب النکاح؛ ص ۴۰.

اذن پدر باشد. پدر در این صورت به طور کامل مستقل است و با تشخیص مصالح دختر، می‌تواند او را به ازدواج دیگری درآورد.

در نقد این احتمال گفته شده است: اولاً این روایت از جهت سلبی، اطلاق دارد؛ یعنی به طور مطلق، در ازدواج، استقلال دختر را نفی می‌کند و دختر در مقابل قصد پدر، اراده مستقلی ندارد. اما از ناحیه ایجابی اطلاق ندارد؛ یعنی صحیح نیست گفته شود: حال که دختر در ازدواج مستقل نیست، پدر در ازدواج دختر به طور مطلق، صاحب اختیار است و رضایت دختر هیچ اعتباری ندارد. با این توضیح روشن می‌شود این روایت با قول به تشریک سازگار است.

دوم، بر فرض پذیرش دلالت آن بر استقلال و انحصار پدر در ازدواج دختر باکره، این روایت با روایات پرشماری که در طایفه دوم و سوم خواهد آمد و بر استقلال یا مدخلیت رضایت و اذن دختر در ازدواج دلالت دارند، متعارض خواهد بود. در صورت تحقق تعارض، روایات دالّ بر استقلال یا مدخلیت نظر دختر، مقدّم خواهند بود؛ زیرا مطابق اصل اولیه عدم ولایت یکی بر دیگران، همچنین موافق قرآن (آیه هشتم) و شهرت می‌باشند. برخی محققان این بخشی از روایت را بر خلاف روایات متواتر و ضرورت دین دانسته‌اند؛ لذا عباراتی همچون «لیس لها امر» را به معنای استحباب و اولویت دادن نظر پدر برای رعایت ادب و احترام به پدر معنا کرده‌اند^۱ و برخی دیگر، مقصود از دختر در این روایات را دختر باکره غیر رشیده دانسته‌اند^۲ برخی هم آن را به معنای کراهت افراد و بی‌توجهی به نظر پدر گرفته‌اند.^۳

سوم، با توجه به اینکه ولایت پدر و جدّ پدري در ازدواج دختری که به سن بلوغ و رشد رسیده و می‌تواند مصالح و مفاسد خود را تشخیص دهد، بر خلاف اصل اولیه و سیره عقلاست، اگر موضع شریعت بر ردع این سیره و ثبوت استقلالی و انحصاری ولایت ولیّ است، باید با ادله متعددی که دلالت واضح

۱. بهبهانی؛ حاشیه الوافی؛ ص ۵۶۷.

۲. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۸۱.

۳. علامه حلی؛ مختلف الشیعه؛ ج ۷، ص ۱۱۶.

دارند و تعارضی با سایر ادله ندارند، به این مسئله بپردازند، نه با چند روایتی که هم دلالت‌شان چندان روشن نیست و هم در تنافی با سایر روایات‌اند.

احتمال دوم در معنای عبارت «لَيْسَ لَهَا مَعَ الْآبِ أَمْرٌ»، «لیس لها مع ابویا شأن حتی تستقل بتزویجها» است؛ یعنی با وجود پدر، دختر جایگاه و شأنی ندارد تا خود به طور مستقل ازدواج کند؛ به تعبیر دیگر این بخش از روایت، وظیفه دختر را بیان می‌کند که حق ندارد به طور مستقل و بدون نظرخواهی از پدر، ازدواج کند؛ لذا این روایت با اینکه اذن دختر به صورت جزء العله - در صورت قصد پدر برای تزویج دختر - در ازدواج معتبر باشد، منافاتی ندارد.^۱

طبق احتمال اخیر، دلالت این روایت بر عدم استقلال دختر، همانند روایاتی است که تصرفات مالی زن را بدون اذن شوهر منع می‌کنند؛ مثلاً در روایت صحیحی آمده است: «لَيْسَ لِلْمَرْأَةِ مَعَ زَوْجِهَا أَمْرٌ فِي عَتَقٍ وَلَا صَدَقَةٍ وَلَا تَنْبِيرٍ وَلَا هَبَةٍ وَلَا تَنْزِيرٍ فِي مَالِهَا إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا إِلَّا فِي حَجٍّ أَوْ زَكَاةٍ أَوْ بَرٍّ وَالِدَيْهَا أَوْ صَلَوةٍ رَجُلٍ». ^۲ معنای روایت، این نیست که رضایت زوجه در تصرف اموال خود، هیچ اعتباری ندارد؛ بلکه این روایت استقلال زوجه را نفی کرده و لزوم نظرخواهی از زوج را بیان می‌کند. در روایت دیگری نیز آمده است: «لَا يَمِينُ لِلْوَلَدِ مَعَ وَالِدَيْهِ وَلَا لِلْمَمْلُوكِ مَعَ مَوْلَاهُ وَلَا لِلْمَرْأَةِ مَعَ زَوْجِهَا وَلَا تَنْزِيرٍ فِي مَعْصِيَةٍ وَلَا يَمِينٍ فِي قَطِيعَةٍ». ^۳ این روایت نیز رضایت فرزند، عبد، زوجه، همچنین سایر شرایط را نفی نمی‌کند؛ بلکه برای انعقاد یا صحت قسم، اذن و رضایت پدر، مولی و زوج را لازم می‌داند.^۴

مطلب پنجم: معنای عبارت «لا تستأمر الجارية»

مقصود از «لا تستأمر الجارية»، در صورتی که مراد از جاریه، دختر صغیره باشد،

۱. فیض کاشانی؛ الوافی؛ ج ۲۱، ص ۴۱۳.

۲. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۱۹، ص ۲۱۴، باب ۱۷ از کِتَابِ الْوُثُوفِ وَالصَّدَقَاتِ، ح ۱. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۳، ص ۱۷۷. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۴۶۲. و نیز، با کمی تفاوت؛ کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۵۱۴، ح ۴.

۳. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۳۸۴، باب ۵ از أَبْوَابِ مَا یَحْرُمُ بِالرَّضَاعِ، ح ۱ و ج ۲۳، ص ۲۱۷، باب ۱۰ از کِتَابِ الْأَیْمَانِ، ح ۲.

۴. موسوی عاملی؛ نهایة المرام؛ ج ۲، ص ۳۳۵.

روشن است؛ زیرا از دختر صغیره به خردسالی و ناتوانی در تشخیص صحیح نظرخواهی نمی‌شود و تشخیص مصلحت او با ولی اوست. اما اگر مقصود از جاریه، دختر کبیره باشد، این جمله در نگاهی ابتدایی، مفید انحصار ولایت پدر است؛ یعنی پدر می‌تواند بدون نظرخواهی از دختر کبیره رشیده، او را به عقد ازدواج دیگری درآورد؛ به تعبیر دیگر این روایت هم استقلال دختر و هم تشریک پدر و دختر را نفی می‌کند^۱ که در این صورت، روایت با روایات طایفه دوّم و سوّم - که به گونه‌ای مداخلت رضایت دختر را در مسئله ازدواج مطرح می‌کنند - در تعارض خواهد بود؛ بنابراین روایات لزوم احراز رضایت دختر برای موافقت با اصل و قاعده اولیه درباره ولایت، شهرت و مخالفت با عامه، بر این روایت مقدّم خواهند بود.

محقق کرکی^۲ برای جمع‌بندی ادله، این‌گونه روایات را به معنای کراهت مستقل عمل کردن دختر دانسته و رعایت اذن و نظر پدر را اولی و مستحب دانسته است.^۳ هرچند این وجه جمع‌بندی، در مورد برخی روایات قابل قبول است، درباره روایت محل بحث، صحیح نیست؛ زیرا مخاطب برخی روایات، خود دختر است و می‌توان گفت: برای دختر، مستقل عمل کردن در ازدواج مکروه است؛ ولی در این روایت، وظیفه دیگران در برابر دختر بیان شده و آمده است: اگر دختر کبیره در کنار پدر و مادر زندگی کند، لازم نیست پدر برای ازدواج دختر از او نظرخواهی کند؛ بلکه با نظر خود می‌تواند وی را به ازدواج دیگری درآورد.

نگارنده معتقد است: معنای صحیح این روایات، بدون توجه به وضعیت ازدواج، خصوصاً ازدواج دختران در زمان صدور این روایات، میسر نیست. ازدواج در آن زمان، امری بسیار بسیط، ساده و کم‌مؤنه بوده و حساسیتی که امروزه برای ازدواج و تشکیل خانواده وجود دارد، در آن زمان وجود نداشته است. در آن دوره، تناسب سنی زوجین، چندان اهمیتی نداشته و غالباً مردان با

۱. به نقل از: محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۲۶.

۲. همان.

زنان کم سن تر ازدواج می کردند. تزویج کودکان و نابالغان با یکدیگر و یا با افراد بالغ، امری شایع بوده و در روایات هرچند چنین ازدواج هایی منع صریح نشده اند، تأکید شده ممکن است در آینده مانع الفت و علاقه زن و شوهر شود.^۱ ازدواج دختران و پسران، به ویژه دختران در سنین پایین و معمولاً انتخاب همسر، به دست والدین انجام می شده است. در بیشتر موارد، فرزندان نیز با انتخاب والدین خود مخالفتی نداشتند و با آن فرد زندگی می کردند و خواست شان، خواست اولیایشان بود.

صاحب جواهر^{رحمه الله} که خود قائل به استقلال انحصاری دختر است، درباره معنای این روایات - که در ظاهر دلالت بر انحصار ولایت در پدر دارند و لزوم رضایت دختر را نفی می کنند - معتقد است: چون غالباً رضایت ابکار تابع رضایت پدر است و غالباً با تصمیم پدر، مخالفت نمی کنند، در این روایت آمده است: استرضای دختر بر پدر لازم نیست. به تعبیر دیگر، عدم لزوم استرضای دختران رشیده ای که در مدیریت زندگی و تصمیم گیری های خود مستقل نیستند و وابسته به رضایت پدر هستند، به این معنا نیست که دختران در ازدواج خود هیچ نقشی ندارند و نظر آنان به هیچ وجه در ازدواج شان تأثیر ندارد، بلکه چون غالباً نظر آنها با نظر پدر موافق است، لزومی برای رضایت خواهی از آنها نیست؛ به ویژه با توجه به روایاتی که اذن دختر را همان سکوت او در قبال تصمیم پدر دانسته اند.^۲

بنابراین عباراتی مثل «لا تستأمر الجارية» و «لیس لها مع الأب أمر» در مقام انشاء و در صدد نفی هرگونه مشورت و نظرخواهی از دختر و مجاز شمردن ازدواج تحمیلی نیستند؛ بلکه در مقام إخبار و ضرورت نداشتن نظرخواهی از دخترانی اشاره می کنند که در کنار والدین خود زندگی می کنند و استقلالی در مدیریت و تصمیمات زندگی خود ندارند. عدم لزوم نظرخواهی، به معنای

۱. إِذَا زَوَّجُوا وَهُمْ صِغَارٌ لَمْ يَكْدُوا أَنْ يَأْتَلُفُوا (حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۱۰۴، ح ۲۵۱۵۲).

۲. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۸۱.

بی‌اعتنایی به نظر دختران نیست؛ بلکه به معنای عدم نیاز به نظرخواهی است؛ یعنی چنین دخترانی معمولاً والدین و اولیای خود را آگاه‌تر و خبره‌تر از خود می‌دانند و در مقابل آنان، نظر مخالفی ندارند و با تصمیم آنان موافق‌اند؛ لذا لزومی برای نظرخواهی از آنان نیست؛ زیرا آنان با وجود پدر و تصمیمات او، برای خود رأی و عقیده خاصی قائل نیستند. بر همین اساس، در روایات متعدد، رضایت و اذن دختر باکره، همان سکوت و به صراحت اعلام نکردن مخالفت، دانسته شده است. در روایتی امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «فِي الْمَرْأَةِ الْبَكْرِ إِذْنُهَا صَمَاتُهَا وَالتَّيْبُ أَمْرُهَا إِلَيْهَا»^۱.

روایت به‌روشنی بیان می‌کند اذن دختر باکره در ازدواج لازم است؛ منتها لازم نیست دختر اذن و رضایت خود را صراحتاً اعلام کند؛ بلکه سکوت دختر در قبال انتخاب والدین برای کشف رضایت او کافی است؛ اما زن تیب در ازدواجش مستقل است. از تقابل تیب و بکر فهمیده می‌شود دختر باکره در ازدواج مستقل نیست و افزون بر نظر او، نظر و رضایت ولی وی نیز لازم است.

با توجه به این مطالب روشن می‌شود: اگر در موردی، دختر با تصمیم اولیای خود مخالف باشد و احساس کند نمی‌تواند با شوهری که آنان انتخاب کرده‌اند، زندگی کند، نمی‌توان با استناد به این روایات (لا تستأمر الجارية)، به لزوم چنین ازدواجی حکم کرد. شاهد این مدعا، روایتی است که در آن دختری با انتخاب پدرش مخالفت می‌کند. دختر را به محضر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌آورند، آن حضرت نخست می‌فرماید با انتخاب پدرت مخالفت نکن! اما با مشاهده اصرار دختر و بی‌میلی او به انتخاب پدر، می‌فرماید: با هر کس که می‌خواهی ازدواج کن:

«ما روي أن فتاة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أبي زوجني من ابن أخ له، ليرفع خسيسته»^۲ و آناله کارهه، فقال: أجيزي ما صنع أبوك، فقالت: لا رغبة لي فيما صنع أبي، قال:

۱. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۴، باب «استیمار البکر»، ح ۸ و نیز: حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۴، باب «أنّه یُکفی فی استئذان البکر سکوتها».

۲. الخسيس: الدنء. والخسيسة والخساسة: الحالة التي يكون عليها الخسيس. يقال: رفعت خسيسته: إذا فعلت به فعلا يكون فيه رفعته (ابن أثير؛ النهاية؛ ج ۲، ص ۳۱، ذیل «خسس»).

فاذهمی فانکحي من شئت، فقالت: لا رغبة لي عما صنع أبي، ولكني أردت أن أعلم النساء أن ليس للآباء في أمور أبنائهم شيء»^۱.

روایات دیگری نیز در ضمن طایفه دوم و سوم خواهند آمد که ضرورت رضایت دختر به ازدواج را یادآور می‌شوند.

روایت دوم

«وَعَنْهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنِ الْجَارِيَةِ الصَّغِيرَةِ يَزُوجُهَا أَبُوهَا أَلَمْ يَأْمُرْ إِذَا بَلَغَتْ؟ قَالَ: لَا. وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْبِكْرِ إِذَا بَلَغَتْ مَبْلَغَ النِّسَاءِ أَلَمْ يَأْمُرْ مَعَ أَبِيهَا أَمْزًا؟ فَقَالَ: كَيْسَ لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْزٌ مَا لَمْ تَنْتَيْبْ»^۲: از امام رضا عليه السلام پرسیدم: آیا دختر خردسالی که پدرش او را به ازدواج درآورده، پس از بلوغ حق خیار (مخالفت با عقد) دارد؟ فرمود: نه. و درباره دختر باکره پرسیدم: هنگامی که چون زنان بالغ شد، آیا با وجود پدرش، شأن و جایگاهی در امر ازدواج خویش دارد؟ امام عليه السلام فرمودند: مادامی که تنیب (بیوه) نگشته با وجود پدرش، شأن و جایگاهی ندارد.

درباره سند این روایت، توجه به چند نکته ضرورت دارد: نخست اینکه سند این روایت در مصدر آن، یعنی کتاب‌های تهذیب و استبصار، با سندی که شیخ حرّ عاملی رحمته الله در وسائل الشیعه برای آن ذکر کرده، متفاوت است.^۳ ظاهراً شیخ حرّ عاملی رحمته الله به اشتباه، سند روایتی را که پیش از این روایت در تهذیب وجود داشته، برای این روایت آورده است و این روایت را همانند روایت قبل به امام صادق عليه السلام نسبت داده است؛ درحالی‌که این روایت در کتاب تهذیب و استبصار از امام رضا عليه السلام نقل شده است. سند روایت قبل، در کتاب تهذیب

۱. نسائی؛ سنن النسائی؛ ج ۶، ص ۸۶-۸۷، باب «البکر یزوجها و هی کارهه». ابن ماجه؛ سنن ابن ماجه؛ ج ۱، ص ۶۰۲، ح ۱۸۷۴، باب «من زوج ابنته و هی کارهه». بیهقی؛ السنن الکبری؛ ج ۷، ص ۱۹۰-۱۹۱، ح ۳۶۷۶، باب «ما جاء فی إنکاح الآباء الأبکار».

۲. الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ قَالَ... (شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۱. همو، الاستبصار؛ ج ۳، ص ۲۳۶).

۳. وَ يَأْتِيهِ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام (حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۰، ص ۲۷۱، باب ۳ من أبواب عقد النکاح، ح ۲۵۶۰۴).

چنین است: «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام».

احتمال وجود نسخه‌ای دیگر از تهذیب نزد شیخ حرّ عاملی رحمته الله که با تهذیب فعلی متفاوت بوده و ایشان بر اساس آن نسخه، سند این روایت را ذکر کرده است، احتمال بسیار بعیدی است که نمی‌توان به آن توجه کرد؛ به‌ویژه با توجه به اینکه سند این روایت، در کتاب *وافی*^۱ و سایر نسخ تهذیب طبق سندی که در *وسائل الشیعه* آمده، نیست.

بنابراین تعبیر آیت‌الله خویی رحمته الله درباره این روایت که فرموده است: «و منها: صحیحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام»^۲، تعبیر درستی نیست؛ بلکه باید گفت: «صحیحة عبد الله بن صلت». همچنین تعبیر ایشان درباره روایت بعد با عنوان «و منها: صحیحة أخرى للحلي عن أبي عبد الله عليه السلام»^۳ نیز صحیح نیست.

نکته دوم اینکه: سند روایت در کتاب تهذیب به این شکل است: «و عن الحسين بن سعيد عن عبد الله بن الصلت قال: سألت أبا الحسن عليه السلام».

طریق شیخ طوسی رحمته الله به حسین بن سعید اهوازی و برادرش حسن بن سعید، یکی است.^۴ شیخ طوسی رحمته الله در شرح حال حسین بن سعید در کتاب *فهرست*، سه طریق برای کتاب‌ها و روایات او ذکر می‌کند،^۵ که دست‌کم برخی طرق آن صحیح است.^۶

حسین بن سعید اهوازی^۷ و عبد الله بن الصلت قمی^۸ ثقه و مورد اعتمادند.

۱. فیض کاشانی؛ *الوافی*؛ ج ۲۱، ص ۴۱۳، باب «ولی العقد علی الصغار»، ح ۱.

۲. خویی؛ *موسوعة الإمام الخوئی*؛ ج ۳۳، ص ۲۰۷.

۳. همان.

۴. شیخ طوسی؛ *الفهرست*؛ ص ۵۳.

۵. همان، ص ۵۸.

۶. خویی؛ *معجم رجال الحديث*؛ ج ۵، ص ۳۳۸، و نیز: ج ۶، ص ۲۶۷. نوری؛ *خاتمة المستدرک*؛ ج ۶، ص ۹۳، پاورقی ۷.

۷. شیخ طوسی؛ *الرجال*؛ ص ۳۵۵. و نیز: *علامة حلی*؛ *خلاصة الأقوال*؛ ص ۴۹.

۸. نجاشی؛ *الرجال*؛ ص ۲۱۷. و نیز: شیخ طوسی؛ *الرجال*؛ ص ۳۶۰.

سومین نکته اینکه: تا اینجا می‌توان به صحت سند این روایت حکم کرد؛ اما ممکن است به دو شکل، به سند این روایت اشکال گرفته شود: نخست، این روایت با تفاوت بسیار کمی، در کتاب کافی نیز آمده است:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام عَنِ الْجَارِيَةِ الصَّغِيرَةِ يُزَوِّجُهَا أَبُوهَا أَهْلًا أَمْزُرُ إِذَا بَلَغَتْ؟ قَالَ: لَا لَيْسَ لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْزُرٌ. قَالَ: وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْبِكْرِ إِذَا بَلَغَتْ مَبْلَغَ النِّسَاءِ أَهْلًا مَعَ أَبِيهَا أَمْزُرُ؟ قَالَ: لَا لَيْسَ لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْزُرٌ مَا لَمْ تَكْبُرَ»^۱

شیخ حرّ عاملی رحمته الله نیز این روایت را با این سند، در وسائل الشیعه نقل کرده است:

«وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ قَالَ: سَأَلْتُ [أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام] عَنِ الْجَارِيَةِ الصَّغِيرَةِ يُزَوِّجُهَا أَبُوهَا أَهْلًا أَمْزُرُ إِذَا بَلَغَتْ قَالَ لَا لَيْسَ لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْزُرٌ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْبِكْرِ إِذَا بَلَغَتْ مَبْلَغَ النِّسَاءِ أَهْلًا مَعَ أَبِيهَا أَمْزُرُ قَالَ لَيْسَ لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْزُرٌ مَا لَمْ تَكْبُرَ»^۲

شیخ حرّ عاملی رحمته الله در حاشیه نسخه خطی وسائل الشیعه، نام عبدالله بن صلت را طبق نسخه‌ای دیگر، عبدالملک بن صلت، ثبت کرده است. بنابراین این بخش سند، بین عبدالله بن صلت که ثقة است و عبدالملک بن صلت که مهمل است و در کتاب‌های رجال نامی از او به میان نیامده است، مردد است. تنها راوی که نامش عبدالملک است و حسین بن سعید از او روایت نقل کرده، عبدالملک بن عبدالله بن سعد القمی است که او هم توثیقی ندارد؛ مگر آنکه وی از رجال کتاب کامل‌الزیارات^۳ است. باید دانست گرچه آیت‌الله خویی رحمته الله در ابتدا رجال کامل‌الزیارات را ثقة می‌دانستند، در نهایت از این نظریه عدول کرده‌اند.^۴ بنابراین طبق برخی نسخ که نزد صاحب وسائل الشیعه بوده، نام این راوی

۱. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۴، باب «استیمار البکر»، ح ۶.

۲. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۰، ص ۲۷۶، باب ۶ از أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد، ح ۳.

۳. ابن قولویه؛ کامل‌الزیارات؛ ص ۲۴۹.

۴. طباطبائی قمی؛ مبانی منهاج الصالحین؛ ج ۱۰، ص ۱۹۲.

عبدالملک بن صلت ثبت شده است و راهی برای توثیق او نیست.

اشکال دوم اینکه: این روایت در وسائل/الشیعه از امام صادق علیه السلام نقل شده است؛ در حالی که عبدالله بن صلت یا عبدالملک بن صلت نمی‌توانند بدون واسطه از امام صادق علیه السلام نقل کنند؛ بنابراین در این روایت نام یک یا چند راوی حذف شده و روایت مرسل است؛ لذا حجت نیست.

در پاسخ گفته می‌شود: این دو اشکال، مبتنی بر عبدالملک بودن نام راوی در این قسمت است؛ اما با توجه به نسخ فراوانی که در آنها نام این راوی، عبدالله بن الصلت ثبت شده است، به صحت این سند اطمینان حاصل می‌شود. بنابراین آنچه در حاشیه نسخه وسائل/الشیعه آمده است، به احتمال بسیار، ناشی از سهو مؤلف یا ناسخین بوده است. درباره اشکال دوم نیز، پیش‌تر اشاره شد منشأ اشتباه شیخ حرّ عاملی رحمه الله ذکر سند روایت قبل در کتاب تهذیب برای این روایت بوده است که روایت قبل از امام صادق علیه السلام نقل شده است و سبب گردیده این روایت نیز به امام صادق علیه السلام نسبت داده شود و احتمال ارسال سند مطرح گردد. با این توضیحات، روشن می‌شود که سند روایت، صحیح است. درباره دلالت این روایت باید به چند نکته توجه داشت: نخست، معنای «مع اییها» است. همان‌طور که در توضیح دلالت روایت قبل اشاره شد، درباره معنای «مع اییها» دو احتمال وجود دارد:

در احتمال نخست، مقصود از «مع اییها»، «مع حیاه اییها» است. در این صورت تا زمانی که پدر زنده است، در ازدواج دخترش مستقل است و دختر استقلالی در ازدواج ندارد. در احتمال دوم، مقصود از «مع اییها»، «مع اراده اییها» است؛ یعنی اگر پدر بخواهد دخترش را به عقد ازدواج کسی درآورد که به مصلحت دختر است، دختر باید بپذیرد و نمی‌تواند با خواسته پدر مخالفت کند. طبق این احتمال، اگر پدر تصمیمی برای شوهر دادن دختر نگیرد، دختر می‌تواند خود برای ازدواجش اقدام کند، و این روایت، منافاتی با استقلال او ندارد.

نکته دوم، معنای «لَیْسَ لَهَا مَعَ اَیِّهَا اَمْرٌ» است. همان‌طور که در دلالت روایت قبل بیان شد، در صورتی که پدر بخواهد دخترش را شوهر دهد، در معنای عبارت «لَیْسَ لَهَا مَعَ اَیِّهَا اَمْرٌ» دو احتمال وجود خواهد داشت:

نخست اینکه پدر در این صورت، به طور کامل مستقل است و با تشخیص مصالح دختر می تواند وی را به ازدواج دیگری درآورد. طبق این احتمال، نظر دختر در ازدواج، هیچ اعتباری ندارد. اشکالاتی که بر این احتمال وارد است، ذیل روایت قبل بیان شد.

در احتمال دوم، معنای عبارت «لَيْسَ لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْرٌ»، «لیس لها مع ابیها شأن حتی مستقل بتزویجها» است؛ یعنی با وجود پدر، دختر جایگاه و شأنی برای ازدواج مستقل خود نخواهد داشت؛ به تعبیر دیگر، دختر باکره همانند یتیم نیست تا بتواند مستقلاً ازدواج کند؛^۱ لذا این روایت با اینکه اذن دختر به صورت جزء العله، در صورت خواست پدر برای تزویج دختر، در امر ازدواج معتبر باشد، منافات ندارد.

طبق این احتمال، دلالت این روایت بر مستقل نبودن دختر در ازدواج، همانند روایاتی است که تصرفات مالی زن را بدون اذن شوهر منع کرده و یا انعقاد قسم فرزند، عبد و زوجه و یا صحت آن را، به اذن و رضایت پدر، مولی و زوج منوط کرده اند؛ یعنی چنین نیست که رضایت فرزند، عبد و زوجه در تصرف اموال و یا نذر خود، هیچ اعتباری نداشته باشد؛ بلکه این روایت استقلال آنها را نفی کرده، لزوم نظرخواهی از پدر، مولی و زوج را بیان می کند. البته نکاتی که ذیل روایت اول در توضیح عبارت «لا تستأمر الجارية» آمد، در تبیین معنای این روایت نیز تطبیق شدنی است.

نکته سومی که توجه به آن بایسته است، اختلاف نسخه هاست. ذیل این حدیث در کتاب های تهذیب،^۲ استبصار،^۳ وافی^۴ و وسائل الشیعه^۵ «لَيْسَ لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْرٌ مَا لَمْ تُتَيَّبْ» آمده است؛ اما در برخی نسخه های کتاب کافی، به جای «ما لم

۱. سبحانی تبریزی؛ نظام النکاح؛ ج ۱، ص ۱۷۸.

۲. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۱، باب «عَقْدُ الْمَرْأَةِ عَلَى نَفْسِهَا النِّكَاحُ»، ح ۱۶.

۳. شیخ طوسی؛ الاستبصار؛ ج ۳، ص ۲۳۶، باب «أَنَّ الْأَبَ إِذَا عَقَدَ عَلَى ابْنَتِهِ الصَّغِيرَةِ...»، ح ۱.

۴. فیض کاشانی؛ الوافی؛ ج ۲۱، ص ۴۱۳، باب «وَلِیُّ الْعَقْدِ عَلَى الصَّغَارِ»، ح ۱.

۵. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۰، ص ۲۷۱، باب ۳ از أبواب عقد النکاح، ح ۲۵۶۰۴.

تَثِيبَ عبارت «ما لم تکبر»^۱ آمده است. اگر عبارت، «ما لم تکبر» باشد، از بحث خارج است؛ زیرا مورد این روایت مربوط به صغیره خواهد بود؛ درحالی که بحث مربوط به دختر باکره بالغه رشیده است.^۲ در عین حال نمی توان به این نسخه اعتماد کرد؛ زیرا در این صورت پرسش دوم در حقیقت تکرار پرسش نخست خواهد بود. پرسش نخست راوی درباره ازدواج دختر صغیره است. او سپس از دختر باکره کبیره که به حُلّ بلوغ رسیده سؤال می کند؛ در این صورت، معنا ندارد امام علیه السلام بدون در نظر گرفتن پرسش راوی (دختر کبیره) به همان پاسخی اشاره کند که در پاسخ پرسش اول مطرح کرده است.^۳ بنابراین نسخه «ما لم تَثِيبَ» ترجیح دارد.

طبق این نسخه، روایت نشان می دهد تحقق ثبوت زایل کننده ولایت پدر است. پس تا دختر باکره است، تحت ولایت پدر است؛ هر چند این دختر در مدیریت سایر شئون زندگی خود مستقل باشد. اطلاق این بخش روایت با روایاتی که ولایت پدر را تنها در صورت عدم استقلال دختر در مدیریت زندگی، ثابت می دانند، قابل تقیید است.

بنابراین صحیحۀ عبدالله بن صلت، در صدد نفی استقلال دختر در ازدواج است، نه اینکه تمام امور را به پدر سپرده باشد و لزوم نظرخواهی از دختر را به طور کلی نفی کند؛ پس این روایت با قول به تشریک منافاتی ندارد.

روایت سوم

«وَيُؤْمِنُ بِهَا عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الْجَارِيَةِ يُزَوِّجُهَا أَبَوْهَا بِغَيْرِ رِضَاءٍ مِنْهَا قَالَ: لَيْسَ لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْرٌ إِذَا أُنْكَحَهَا جَازَ نِكَاحُهُ وَإِنْ كَانَتْ كَارِهَةً»^۴

امام علیه السلام در روایت بالا، درباره دختری که پدرش او را بدون رضایتش به

۱. کلینی؛ الکافی (ط. دارالحديث)؛ ج ۱۰، ص ۷۵۷، پاورقی ۴.

۲. سند؛ سند العروة الوثقى؛ کتاب النکاح؛ ج ۲، ص ۲۴.

۳. رک: نراقی؛ مستند الشيعة؛ ج ۱۶، ص ۱۱۴. سبحانی تیریزی؛ نظام النکاح؛ ج ۱، ص ۱۷۸.

۴. حر عاملی؛ وسائل الشيعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۵ و ۲۸۶ باب ۹ از ابواب النکاح، ح ۷.

ازدواج دیگری درآورده، فرمودند: دختر با وجود پدر، شأن و جایگاهی ندارد. اگر او را شوهر داد، ازدواجش صحیح است؛ هرچند دختر ناراضی باشد. این روایت به دو طریق نقل شده است: طریق اول، طریق شیخ طوسی رحمته الله در تهذیب^۱ است: «محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام».

در گذشته بیان شد طریق شیخ طوسی رحمته الله به حسین بن سعید صحیح است؛^۲ همچنین شکی در وثاقت حسین بن سعید،^۳ محمّد بن ابی عمیر زیاده،^۴ حماد بن عثمان الناب^۵ و عبید الله بن علی الحلبي^۶ نیست.

شهید ثانی رحمته الله به کار رفتن «حماد» را در این روایت، سبب اشتراک او بین ثقه و غیر ثقه دانسته، معتقد است: سند روایت از این جهت، غیر معتبر است.^۷ به نظر نگارنده این اشکال وارد نیست و مقصود از حماد، حماد بن عثمان است؛ زیرا اولاً این سند از اسناد مکرر است^۸ که نشان می‌دهد سند حماد به کتاب حلبی است و حماد این روایت را از کتاب حلبی نقل کرده^۹ و برای اختصار، نام پدر حماد در کتاب تهذیب حذف شده است. در موارد پرشماری در کتاب تهذیب به نام کامل این راوی، یعنی «حماد بن عثمان» تصریح شده است.^{۱۰} ثانیاً

۱. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۱، باب ۳۲ از کتاب النکاح، ح ۱۵.

۲. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۵، ص ۳۳۸، و ج ۶، ص ۲۶۷. نوری؛ خاتمة المستدرک؛ ج ۶، ص ۹۳، پاورقی ۷.

۳. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۵۸، رقم ۲۲۰. علامه حلی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۴۹.

۴. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۳۲۷. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۱۴۲، رقم ۶۰۷. کشی؛ الرجال؛ ص ۵۵۶.

۵. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۱۴۳. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۶۰، رقم ۲۳۰. کشی؛ الرجال؛ ص ۳۷۵.

۶. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۳۰-۲۳۱. علامه حلی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۱۴۳.

۷. شهید ثانی؛ مسالك الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۳۶.

۸. بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۱۴.

۹. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۸، ص ۵۸۳۸.

۱۰. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۶، ص ۲۶۳، ج ۷، صص ۱۵، ۱۶ و ۳۸۱. همو، الاستبصار؛

ج ۴، ص ۶۰.

حمّادی که ابن اُبی عمیر از او نقل می‌کند، یا حمّاد بن عثمان است یا حمّاد بن عیسی الجهنی^۱ که هر دو ثقه و از اصحاب اجماع‌اند.^۲ بنابراین طریق شیخ طوسی^۳ در تهذیب صحیح است.

طریق دوم، طریق شیخ کلینی^۴ در کافی^۵ است: «محمّد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن اُبیهِ عن ابن اُبی عمیر عن حمّاد بن عثمان عن الحلّی عن اُبی عبد الله^۶».

علی بن ابراهیم بن هاشم،^۴ ابن اُبی عمیر، حمّاد بن عثمان و عبید الله بن علی حلّی ثقه‌اند. به وثاقت ابراهیم بن هاشم تصریح نشده، اما روشن است احراز وثاقت یک راوی، منحصر به این نیست که درباره او عنوان «ثقه» به کار رود؛ بلکه معمولاً درباره افراد بزرگ و مهم، اوصاف دیگری بیان می‌شود که بیانگر جلالت شأن و اعتماد علما به آنها بوده است. با کمک چند قرینه، می‌توان به وثاقت و اعتبار ابراهیم بن هاشم حکم نمود:

قرینه اول: در سخنان رجال‌های مهمی همچون نجاشی^۷ و شیخ طوسی^۸ درباره این راوی آمده است: «أصحابنا يقولون إنه أول من نشر - حدیث الکوفین بقم». بنابراین اولین کسی که احادیث کوفیان را در قم منتشر کرده، ابراهیم بن هاشم است؛ همچنین نقل نشده است اصحاب او را طرد کرده یا احادیث‌اش را قبول نکرده باشند. بنابراین از اعتماد و عمل اصحاب به احادیث او، با وجود همه اختلاف‌نظرها، به دست می‌آید وی نزد آنها مورد اعتماد بوده است.^۹

قرینه دوم: شیخ کلینی^{۱۰} با دقّت نظری که در نقل روایات داشته است، در

۱. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۲، ص ۳۴۱، و ج ۳، ص ۲۰۶ و ۲۶۸.

۲. کشی؛ الرجال؛ ص ۳۷۵.

۳. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۳ و ۳۹۴، باب «استیمار البکر»، ح ۴.

۴. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۶۰.

۵. همان، ص ۱۶.

۶. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۴، رقم ۶.

۷. علامه حلّی؛ خلاصه الأقوال؛ ص ۵.

کتاب کافی بیش از چهار هزار روایت از ابراهیم بن هاشم نقل کرده است که نشان‌دهنده اعتماد شیخ کلینی علیه السلام به این راوی بوده است.

قرینه سوم: شیخ صدوق علیه السلام و شیخ طوسی علیه السلام با اینکه در موارد پرشماری در وثاقت برخی راویان مناقشه کرده و روایات آنها را نقل نکرده‌اند، در موارد بسیاری از ابراهیم بن هاشم روایت نقل کرده، حتی در یک مورد هم به بهانه وجود ابراهیم بن هاشم در سند روایتی، در آن مناقشه نکرده‌اند. چنین برخوردی با روایات ابراهیم بن هاشم قرینه‌ای بر اعتماد آنها به این راوی است.

قرینه چهارم: علی بن ابراهیم که از راویان بزرگ بوده و شکی در جلالت و عظمت شأن او نیست و درباره او گفته شده است: «ثقة فی الحدیث ثبت معتمد صحیح المذهب»^۱، اعتماد کاملی به پدر خود «ابراهیم بن هاشم» داشته روایات فراوانی از او نقل کرده است.

با توجه به این قراین می‌توان نتیجه گرفت: راویان و علمای رجالی، نه تنها ابراهیم بن هاشم را ثقة می‌دانسته‌اند، بلکه روش و عملکرد آنها درباره این فرد، به مراتب از به‌کاربردن کلمه «ثقة» درباره او بالاتر بوده است. بنابراین اشکال شهید ثانی علیه السلام بر عدم اعتبار ابراهیم بن هاشم وارد نیست^۲ و طریق شیخ کلینی علیه السلام نیز صحیح است.

نکته اول درباره دلالت این روایت، مقصود از «جاریه» است. برخی محققان مقصود از جاریه را دختر صغیره دانسته‌اند^۳ که طبق این احتمال، این روایت از بحث - که ازدواج دختر بالغه رشیده است - خارج می‌شود. در مقابل، برخی دیگر جاریه را دختر کبیره دانسته‌اند؛ زیرا در این روایت، رضایت (بغیر رضاء منها) و کراهت (و ان کانت کارهه) دختر مطرح شده است و ترتیب اثر دادن یا ندادن به کراهت و رضایت دختر در جایی است که وی به حد بلوغ و تشخیص رسیده باشد.^۴ بنابراین نمی‌توان مقصود از جاریه را دختر صغیره

۱. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۶۰.

۲. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۳۶.

۳. طباطبایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۹۳.

۴. بحرانی؛ الحقائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۱۴. نراقی؛ مستند الشیعة؛ ج ۱۶، ص ۱۱۴.

دانست. در نقد این احتمال، ممکن است گفته شود: احتمال دارد عقد در دوران خردسالی دختر انجام شده باشد و نارضایتی و کراهت دختر مربوط به بعد از بلوغ باشد. اما این سخن نیز قابل دفاع نیست؛ زیرا عبارت «بغیر رضاء منها» حال برای «یزوجها» است و زمان حال و عاملش باید یکی باشند؛ یعنی نارضایتی از عقد مربوط به زمان انجام آن به دست پدر است؛ پس رضایت دختر کبیره در عقد لازم نیست.^۱ به نظر نگارنده، هرچند استدلال به رضایت و کراهت برای کبیره بودن جاریه بعید نیست، ولی فرض عدم رضایت دختر به ازدواج در سخن پرسش کننده آمده که ممکن است نشان دهنده رضایت و عدم رضایت هایی باشد که احیاناً دختران - گرچه صغیره باشند - ابراز می دارند. امام علیه السلام نیز می فرمایند: چنین نارضایتی های دختران، اثری ندارد و تزویجی که پدر با لحاظ مصلحت دختر انجام داده، نافذ است. هرچند کلام امام علیه السلام مطلق است و شامل مخالفت دختران صغیره و کبیره - هر دو - می شود، ولی اگر در روایات دیگر (مثل روایات طایفه سوم)، لزوم رضایت دختر به ازدواج مطرح شده باشد، این روایت با آنها تنافی مستقر نخواهد داشت و اطلاق این روایت، بر دختر صغیره خواهد بود.

نکته دوم، معنای عبارت «لیس لها مع ایها امر» است. همان طور که پیش تر اشاره شد، عموم عبارت «لیس لها مع ایها امر»، استقلال دختر در ازدواج را نفی می کند؛ یعنی دختر بدون اذن پدر نمی تواند ازدواج کند؛ به ویژه در مورد این روایت که پدر قصد تزویج دختر را دارد؛ اما این بخش نشان دهنده استقلال و انحصار ولایت پدر نیست؛ زیرا ذیل روایت اوّل بیان شد که این عبارت از جهت سلبی، اطلاق دارد؛ یعنی به طور مطلق استقلال دختر را در ازدواج نفی می کند؛ اما از ناحیه ایجابی اطلاق ندارند؛ یعنی نمی توان گفت: پدر در امر ازدواج دختر به طور مطلق، صاحب اختیار است و رضایت دختر هیچ اعتباری ندارد؛ لذا این بخش روایت، با قول به تشریک سازگار است. اما ممکن است درباره این روایت گفته شود: عبارت «لیس لها مع ایها امر» در پاسخ به سؤال راوی است و در سؤال،

عدم رضایت دختر به ازدواج، مفروض است و در عین حال امام علیه السلام فرموده است: دختر با وجود پدر و تزویج او، اختیاری ندارد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت: این بخش روایت بر عدم اعتبار رضایت دختر دلالت دارد و با توجه به وجود روایاتی که بر مدخلیت رضایت دختر به ازدواج تأکید دارند، حمل جاریه در این روایت بر دختر صغیره، تقویت می‌شود.

نکته سوّم، معنای عبارت «اذا انکحها جاز نکاحه و ان کانت کارهه» است. در این عبارت مقصود از جواز نکاح پدر، نفوذ آن است؛ یعنی نکاح پدر بدون رضایت دختر نیز نافذ و معتبر است؛ هرچند دختر به این ازدواج کراهت و نارضایتی داشته باشد. این بخش روایت به روشنی بر استقلال و انحصار ولایت پدر دلالت دارد. شهید ثانی رحمته الله این روایت را قوی‌ترین روایت بر ادعای استقلال پدر دانسته^۱ و محقق بحرانی رحمته الله دلالت این روایت بر استقلال پدر را بسیار روشن و واضح دانسته است.^۲

با توجه به تنافی مفاد این روایت با روایات طایفه دوّم و سوّم - که به گونه‌ای بر اعتبار اذن دختر کبیره رشیده در ازدواج دلالت دارند - بسیاری از محققان که به استقلال و انحصار ولایت ولیّ قائل نیستند، در صدد توجیه و تبیین مفاد این روایت برآمده‌اند. شهید ثانی رحمته الله در جمع‌بندی ادله، در معنای این قسمت روایت، فرموده است: با اینکه رضایت دختر در امر ازدواج معتبر است، سزاوار است دختر با نظر پدر مخالفت نکند و نظر او را ترجیح دهد؛ حتی اگر خودش به آن ازدواج کراهت دارد.^۳

این احتمال را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا این روایت وظیفه و نوع عملکرد دختر در قبال تزویج پدر را بیان نمی‌کند تا گفته شود هرچند دختر به تزویج پدر کراهت دارد، سزاوار است با عقد پدر مخالفت نکند؛ بلکه این روایت در صدد بیان نفوذ و عدم نفوذ عقد پدر در فرض عدم رضایت دختر است که

۱. شهید ثانی؛ *مسالک الأفهام*؛ ج ۷، ص ۱۳۷.

۲. بحرانی؛ *الحدائق الناضرة*؛ ج ۲۳، ص ۲۱۴.

۳. شهید ثانی؛ *مسالک الأفهام*؛ ج ۷، ص ۱۳۶-۱۳۷.

امام علی (علیه السلام) عقد پدر را حتی در صورت کراهت و ناخوشایندی دختر نافذ دانسته و نارضایتی دختر را در صحت عقد مضر ندانسته است.

میرزای قمی (رحمه الله) مفاد این روایت را نپذیرفته، آن را مخالف اعتبارات عقلایی دانسته است و به سبب استلزام عسر و حرج، بلکه ظلم و تعدی در حق دختر، آن را کنار گذاشته است. وی همچنین این روایت را بر خلاف مضمون روایات دیگر^۱ و در تنافی با شهرت^۲ دانسته است. برخی دیگر، از این روایت، تقیه را فهمیده‌اند.^۳

در برخی منابع اهل سنت، روایاتی آمده که در فرض کراهت و عدم رضایت دختر به عقد پدر، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) دختر را در پذیرش عقد پدر، مخیر کرده است:

«عن ابن عباس رضي الله عنه: أن جاریة بکرا أنت النبی ﷺ فذکرت له أن أباهما زوجها وهي کارهة قال: فخيرها النبی ﷺ».^۴

«ما روي أن فتاة جاءت إلى النبی ﷺ فقالت: إن أبي زوجني من ابن أخ له، ليرفع خسيسته، وأنا له کارهة، فقال: أجيزي ما صنع أبوك، فقالت: لا رغبة لي فيما صنع أبي، قال: فاذهي فانكحي من شئت، فقالت: لا رغبة لي عما صنع أبي، ولكني أردت أن أعلم النساء أن ليس للأباء في أمور أبنائهم شيء».^۵

فقهائ مشهور اهل سنت، طبق این روایات فتوا نداده‌اند و ولایت پدر را ولایت اجبار و انحصار دانسته‌اند؛ بنابراین حمل روایت محل بحث بر تقیه بعید نیست.

۱. میرزای قمی؛ جامع الشتات؛ ج ۴، ص ۴۲۵.

۲. همان.

۳. بهبهانی؛ حاشیه الوافی؛ ص ۵۶۰. مجلسی؛ ملاذ الأخیار؛ ج ۱۲، ص ۲۸۳.

۴. بیهقی؛ السنن الکبری؛ ج ۷، ص ۱۱۷.

۵. نسائی؛ سنن النسائی؛ ج ۶، ص ۸۷-۸۶، باب «البرک یزوجها و هی کارهة». ابن ماجه؛ سنن ابن

ماجه؛ ج ۱، ص ۶۰۲، ح ۱۸۷۴، باب «من زوج ابنته و هی کارهة». بیهقی؛ السنن الکبری؛ ج ۷،

ص ۱۹۰-۱۹۱، ح ۱۳۶۷۶، باب «ما جاء فی إنکاح الآباء الأبکار».

نگارنده معتقد است: مقصود از جاریه در این روایت، دختر صغیره است و بر فرض که دختر کبیره باشد، تقیه‌ای بودن روایت تقویت می‌شود. اگر این دو احتمال، یعنی صغیره بودن دختر و یا صدور تقیه‌ای روایت، پذیرفته نشود، این روایت با روایات طایفه سوّم که مدخلیت اذن یا رضایت دختر به ازدواج را لازم می‌دانند، در تعارض خواهد بود و در جمع بین روایات خواهد آمد که روایات لزوم احراز رضایت دختر، به سبب موافقت با کتاب، اصل و قاعده اولیه بر عدم ولایت یکی بر دیگری، شهرت و نیز مخالفت با عامه، بر این روایت مقدّم خواهند بود.

روایت چهارم

«عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ مَلَّ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَزَوِّجَ ابْنَتَهُ بِغَيْرِ إِذْنِهَا؟ قَالَ: نَعَمْ لَيْسَ يَكُونُ لِلْوَلَدِ أَمْرٌ إِلَّا أَنْ تَكُونَ أَمْرًا قَدْ دُخِلَ بِهَا قَبْلَ ذَلِكَ فَيَتَلَكَّ لَا يَجُوزُ نِكَاحُهَا إِلَّا أَنْ تُسْتَأْمَرَ»^۱: از امام عليه السلام پرسیدم: آیا پدر می‌تواند دخترش را بدون اجازه او شوهر دهد. فرمود: آری، فرزند با وجود پدر، شأن و جایگاهی ندارد؛ مگر زنی باشد که پیش از آن با او نزدیکی شده است. چنین زنی را بدون نظرخواهی از او نمی‌توان شوهر داد.

در مباحث گذشته بیان شد که منقولات کتاب *مسائل علی بن جعفر* دو دسته‌اند: دسته‌ای از آنها از طریق عبدالله بن جعفر حمیری در کتاب *قرب الاسناد* و به تبع او در سایر کتاب‌های روایی آمده که این دسته، قابل اعتمادند. اما دسته دیگر، روایاتی هستند که در کتاب *بحار الانوار* و به تبع آن در کتاب *وسائل الشیعه* از طریقی غیر از طریق حمیری نقل شده‌اند. این دسته از روایات به سبب مجهول بودن سند علّامه مجلسی رحمته الله به این کتاب، قابل اعتماد نیستند؛^۲ گرچه برخی محققان به اعتبار روایت محل بحث تصریح کرده‌اند،^۳ اما این

۱. حرّ عاملی؛ *وسائل الشیعه*؛ ج ۲۰، ص ۲۸۶ باب ۹ از ابواب عقد النکاح، ح ۸ (۲۵۶۴۴).

عریضی؛ *مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها*، ص ۱۱۲. در کتاب *مسائل*، این روایت با کمی تفاوت آمده است: «...قَالَ نَعَمْ لَيْسَ يَكُونُ لِلْوَلَدِ مَعَ الْوَالِدِ أَمْرٌ...».

۲. ر.ک: پیوست ۲ نوشتار حاضر.

۳. خویی؛ *موسوعة الإمام الخوئی*؛ ج ۳۳، صص ۲۰۵، ۲۰۷ و ۲۲۰. سبحانی؛ *نظام النکاح*؛ ج ۱، ص ۱۷۶.

روایت در کتاب‌های قرب‌الاسناد، کافی، من لا یحضره الفقیه، تهذیب، استبصار و سایر کتب روایی وجود ندارد و تنها در کتاب بحارالانوار و سپس در کتاب وسائل‌الشیعه آمده است که به نظر نگارنده، معتبر نیست.^۱

درباره دلالت این روایت، توجه به چند نکته بایسته است: درباره اینکه مقصود از «بنت» در این روایت، صغیره است یا کبیره، دو احتمال وجود دارد: ممکن است از سخن پرسش‌کننده فهمیده شود از دختر کبیره سؤال کرده است؛ زیرا پرسش‌کننده از لزوم اذن دختر و عدم لزوم آن سؤال کرده که باید دختر به حدی از رشد و تمیز رسیده باشد که اذن و نظرخواهی از او معنا داشته باشد. اما پاسخ امام علیه السلام به گونه‌ای است که صغیره بودن دختر را تأیید می‌کند؛ زیرا در کلام امام علیه السلام آمده است: «لیس یکون للولد امر». کلمه «الولد» شامل دختر و پسر^۲ می‌شود و با توجه به اینکه پدر به پسر کبیر ولایت ندارد، مقصود از ولد، ولد صغیر است که شامل دختر صغیره و پسر صغیر - هر دو - می‌شود. با این فرض که مقصود از ولد، دختر صغیره باشد، استثنایی که در ادامه روایت آمده، استثنای منقطع خواهد بود؛ یعنی مستثنی‌منه مربوط به صغیره است (لیس یکون للولد امر)؛ اما مستثنی (امراة قد دخل بها قبل ذلك)، مربوط به دختر کبیره است؛ زیرا ولایت ولی بر دختر صغیره و عدم لزوم نظرخواهی از او ثابت است؛ هرچند آن دختر یتیم باشد. بنابراین از لزوم نظرخواهی از دختر در فرض یتیوت، روشن می‌شود این دختر، کبیره است. البته ممکن است گفته شود عبارت «لیس یکون للولد امر» عمومیت دارد و شامل پسر کبیر و صغیر، دختر کبیره و صغیره و یتیم و بکر می‌شود که دختر کبیره یتیم، در همین روایت و پسر کبیر در سایر روایات استثنا شده‌اند و پسر صغیر و دختر کبیره بکر و دختر صغیره بکر و یتیم، تحت ولایت ولی باقی خواهند ماند. در این صورت، روایات طایفه دوم و سوم که اذن دختر باکره کبیره را در ازدواج لازم می‌دانند، عموم «لیس یکون للولد امر» را تخصیص زده‌اند و ولایت ولی به طور مطلق و انحصاری بر دختر باکره کبیره نیز ثابت نخواهد بود.

۱. رک: نراقی؛ مستند الشیعه؛ ج ۱۶، ص ۱۱۸. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۴۰.

سبزواری؛ مهذب الأحکام؛ ج ۲۴، ص ۲۶۰.

۲. ابن منظور؛ لسان العرب؛ ج ۳، ص ۴۶۷.

در هر صورت، با توجه به ضعف سند این روایت، نمی‌توان به آن استدلال کرد.

روایت پنجم

«وَعَنْ أَبِي إِبْنِ فَضَالٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا كَانَتْ الْجَارِيَةُ بَيْنَ أَبِيهَا فَلَيْسَ لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْرٌ وَإِذَا كَانَتْ قَدْ تَزَوَّجَتْ لَمْ يَزُوجْهَا إِلَّا بِرِضَا مِنْهَا»^۱.

سند روایت به این شکل است: «محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد بن عیسی عن ابن فضال عن صفوان عن ابي المغراء عن ابراهيم بن ميمون عن ابي عبدالله عليه السلام».

وثائق احمد بن محمد بن عیسی^۲ پیش از این، بیان شد. شیخ طوسی رحمته الله به روایات او چند طریق دارد که حداقل برخی از آنها معتبرند.^۳ حسن بن علی بن فضال تیمی ثقه است.^۴ وی در مقطعی از عمر خود فطحی مذهب بوده است،^۵ اما پیش از وفاتش توبه کرده، به مکتب اهل بیت علیهم السلام بازگشته است.^۶ کشی رحمته الله طبق نظریه‌ای او را از اصحاب اجماع شمرده است.^۷ تردیدی در وثاقت و جلالت صفوان بن یحیی بجلی نیست.^۸ کشی رحمته الله او را از اصحاب اجماع شمرده است.^۹ حمید بن مثنی أبوالمغراء^{۱۰} نیز ثقه است.

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۴، باب ۹ از أبواب عَقْدِ النِّكَاحِ وَأَوْثَائِهِ الْعَقْدُ، ح ۲۵۶۳۹.

۲. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۸۳ شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۳۵۱.

۳. ر.ک: خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۳، ص ۸۸-۹۰.

۴. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۳۵۴. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۱۲۰.

۵. کشی؛ الرجال؛ ص ۳۴۵. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۶، ص ۵۰.

۶. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۴۷.

۷. کشی؛ الرجال؛ ص ۵۵۶.

۸. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۱۹۸. شیخ طوسی؛ الرجال؛ صص ۳۳۸ و ۳۵۹. همو، الفهرست؛ ص ۸۳.

۹. کشی؛ الرجال؛ ص ۵۵۶.

۱۰. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۱۳۳. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۶۰، رقم ۲۲۶. علّامه حلی؛ خلاصة

الأقوال؛ ص ۵۹.

ابراهیم بن میمون بیاع الهروی مجهول است؛ اما طبق قانون مشایخ ثقات^۱ که برخی راویان فقط از افراد ثقه روایت نقل می کرده‌اند، می‌توان به وثاقت او حکم کرد؛ زیرا صفوان بن یحیی البجلی (بیاع السابری) در کتاب کافی^۲ از او روایت نقل کرده است. در نتیجه، سند روایت معتبر است.

برخی مثل آیت الله خویی^۳ به ضعیف بودن این روایت به سبب وجود ابراهیم بن میمون در سند آن، تصریح کرده‌اند^۴ و برخی همچون آیت الله شبیری زنجانى این روایت را معتبر دانسته^۵ و بعضی دیگر از آن به موثق یاد کرده‌اند.^۶

درباره دلالت این روایت به چند نکته اشاره می‌شود: نخست: در توضیح روایت اول، بیان شد عبارت «بین ابویها» در جمله شرطیه «إِذَا كَانَتْ الْجَارِيَةُ بَيْنَ أَبَوَيْهَا» ولایت پدر را در فرض بودن دختر در کنار پدر و مادر که کنایه از عدم استقلال دختر در مدیریت شئون زندگی است، اثبات می‌کند. با توجه به مفهوم این جمله شرطیه، اگر دختر باکره رشیده در اداره شئون زندگی مستقل باشد و وابسته به پدر و مادر نباشد و چه بسا در کنار پدر و مادر هم زندگی نکند، ولایت پدر بر او ثابت نیست؛ به تعبیر دیگر دخترانی که به طور مستقل برای زندگی خود تصمیم می‌گیرند و پدر و مادر به آنها اعتماد کافی دارند و تصمیمات آنها بر اساس حکمت و درایت است، در مسئله ازدواج نیز مستقل‌اند.

نکته دوم: در این روایت درباره دخترانی که در کنار پدر و مادرند و استقلال در تصمیم‌گیری ندارند، چنین آمده است: «فَلَيْسَ لَهَا مَعَ أَبَوَيْهَا أَمْرٌ». همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، این عبارت بر استقلال و انحصار ولایت پدر دلالت ندارد، بلکه این بخش روایت تنها استقلال دختر را نفی می‌کند؛ یعنی تنها از جهت سلبی اطلاق دارد؛ اما از ناحیه ایجابی دارای اطلاق نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت: پدر در

۱. ر.ک: پیوست ۱ نوشتار حاضر.

۲. کلینی؛ الکافی؛ ج ۴، ص ۲۸۱، کتاب الحج، باب «الرَّجُلُ يُسَلِّمُ فَيُخْجُ قَبْلَ أَنْ يَخْتِنَ»، ح ۱.

۳. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۰۰.

۴. شبیری زنجانى؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۸۳، درس ۴۲۹.

۵. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۳۶. سبزواری؛ مهذب الأحکام؛ ج ۲۴، ص ۲۵۴.

ازدواج دختر، به طور مطلق، صاحب اختیار است و رضایت دختر هیچ اعتباری ندارد؛ لذا این روایت با قول به تشریک سازگار است.^۱

نکته سوّم: ممکن است درباره دلالت این روایت گفته شود: عبارت «وَإِذَا كَانَتْ قَدْ تَزَوَّجَتْ لَمْ يَزُوجْهَا إِلَّا بِرِضَا مِنْهَا»، استقلال دختری که ازدواج کرده را اثبات می‌کند؛ حال اگر طبق این احتمال، در مورد دختر باکره نیز رضایت او شرط باشد، تفصیلی که در این روایت بین دختر باکره و دختر ازدواج کرده آمده است، لغو و بی‌معنا خواهد شد.

در پاسخ می‌توان گفت: اگر اذن دختر باکره در ازدواج شرط باشد، موجب لغو شدن تفصیل نمی‌شود؛ زیرا این روایت، درباره استقلال در ازدواج دختری است که ازدواج کرده است، و احراز رضایت هیچ کس را لازم نمی‌داند؛ اما درباره دختر باکره، بر نفی استقلال او تأکید کرده، و روشن است نفی استقلال با لزوم اذن او به عنوان تشریک با پدر منافاتی ندارد؛ زیرا اگر اذن پدر نیز در کنار اذن دختر، شرط باشد، باز هم استقلال دختر نفی می‌شود.

همچنین شایان ذکر است: در این روایت درباره ولیّ دختر در ازدواج، عبارت «ابویها» آمده است که ممکن است برداشت شود مادر هم مانند پدر بر ازدواج دختر ولایت دارد؛ اما باید توجه داشت لزوم اذن مادر در ازدواج باکره نه تنها بر خلاف روایات دیگر، بلکه بر خلاف اجماع است.^۲

برخی علما، مقصود از «ابویها» را پدر و جدّ دانسته‌اند^۳ که بر خلاف ظاهر روایت است،^۴ و برخی دیگر بر فرض که مقصود، پدر و مادر باشد، درباره مادر به استحباب قائل شده‌اند،^۵ و برخی دیگر آوردن نام مادر را برای مجامله

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۴.

۲. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۱۹۹. و نیز: حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۳۶.

۳. مجلسی؛ روضة المتقین؛ ج ۸، ص ۱۳۴.

۴. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۸۱۸.

۵. مجلسی؛ ملاذ الأخیار؛ ج ۱۲، ص ۲۸۱.

و احترام به مادر دانسته‌اند.^۱

به نظر می‌رسد عبارت «لیس لها مع ابویها امر» به قرینه عبارت پیشین یعنی «إذا كانت الجارية بين أبویها»، بیانگر وضعیت دختری است که در کنار پدر و مادر است و همان‌طور که گفته شد در امور زندگی و تصمیمات خود استقلال ندارد و به اصطلاح عرفی، در خدمت والدین است؛ چنین دختری در ازدواج خود، استقلال ندارد. بنابراین عبارت «مع ابویها» در سیاق عبارت «بین ابویها» است و نمی‌توان از آن، به شرط بودن نظر مادر در ازدواج دختر رسید. در نتیجه، این روایت نیز بر استقلال و انحصار ولایت پدر در ازدواج بکر دلالت ندارد.

روایت ششم

«وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ فَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ الَّتِي بَيْنَ أَبَوَيْهَا إِذَا أَرَادَ أَبُوهَا أَنْ يُزَوِّجَهَا هُوَ أَنْظَرُ لَهَا وَأَمَّا الثَّيِّبُ فَإِنَّهَا تُسْتَأْذَنُ وَإِنْ كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا إِذَا أَرَادَا أَنْ يُزَوِّجَاهَا»^۲: دختری که با پدر و مادرش زندگی می‌کند، هرگاه پدرش بخواهد او را شوهر دهد، نیازی به نظرخواهی از او نیست؛ زیرا پدر به صلاح دختر آگاه‌تر است؛ اما برای شوهر دادن بیوه باید از او نظرخواهی کرد؛ هرچند با پدر و مادرش زندگی کند. سند روایت، طبق نقل شیخ حرّ عاملی رحمته الله در وسائل الشیعه به این شکل است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ هَمِيدِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ فَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام».

باید توجه داشت در کتاب کافی^۳ و کتاب وافی^۴، جعفر بن سماعة، این روایت را به واسطه «ابان» از فضل بن عبد الملک نقل کرده است؛ لذا در تحلیل سندی، این راوی نیز بررسی خواهد شد. سند در کتاب کافی این‌چنین است:

۱. سبزواری؛ مهذب الأحكام؛ ج ۲۴، ص ۲۵۴.

۲. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۰، ص ۲۶۹-۲۷۰، باب «أَنَّهُ لَا وَلَايَةَ لِأَحَدٍ»، ح ۲۵۵۹۹.

۳. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۴، باب «استیمار البکر»، ح ۵.

۴. فیض کاشانی؛ الوافی؛ ج ۲۱، ص ۴۰۸، ح ۲۱۴۴۷.

«مُحَمَّدُ بْنُ زَيْدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ أَبَانَ عَنْ فَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام».

حمید بن زیاد الکوفی، واقفی^۱ و ثقه است.^۲ حسن بن محمد بن سماعه از شیوخ و بزرگان واقفی و در عین حال ثقه^۳ است. جعفر بن محمد بن سماعه نیز واقفی و ثقه^۴ است.

راوی دیگری که در این روایت باید بررسی شود، جعفر بن سماعه است. بین علمای رجال اختلاف نظر است که آیا جعفر بن محمد بن سماعه و جعفر بن سماعه، دو نفرند یا یک نفر؟ با توجه به اینکه راوی اوّل، ثقه و راوی دوم، مجهول است، برخی^۵ معتقدند این دو نام، مربوط به یک راوی است. در عین حال آیت الله خویی در تحقیق مفصلی که انجام داده است نشان می‌دهد این دو نام مربوط به دو نفر است و جعفر بن سماعه، عموی جعفر بن محمد بن سماعه است؛ نیز اثبات می‌کند در اسناد روایات، جعفر بن سماعه به جعفر بن محمد بن سماعه که ثقه است، انصراف دارد. در نتیجه می‌توان به صحت سندی که در آن جعفر بن سماعه وجود دارد، حکم کرد.^۶

راوی به نام «ابان» که از فضل بن عبد الملک روایت نقل می‌کند و جعفر بن سماعه از او، ابان بن عثمان الأحمر است. کشی^۷ این راوی را از فرقه ناووسیه دانسته^۸ و در جای دیگر، وی را از اصحاب اجماع شمرده است.^۹

۱. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۱۳۲.

۲. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۴۲۱. همو، الفهرست؛ ص ۶۰. علامه حلی روایات او را در فرض عدم تعارض با روایات دیگران، معتبر دانسته است (خلاصة الأقوال؛ ص ۵۹).

۳. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۴۱. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۵۱.

۴. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۱۱۹-۱۲۰. علامه حلی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۲۰۹. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۳۳۴.

۵. تفرشی؛ نقد الرجال؛ ج ۱، ص ۳۴۴. مازندرانی حائری؛ منتهی المقال؛ ج ۲، ص ۲۴۷. قهپائی؛ مجمع الرجال؛ ج ۲، ص ۲۸.

۶. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۵، ص ۳۸-۳۹.

۷. کشی؛ الرجال؛ ص ۳۵۲.

۸. همان، ص ۳۷۵.

علّامه حلّی رحمته الله تصریح کرده است روایات او را قبول دارد.^۱

با توجه به چند قرینه، می توان گفت: ناووسی بودن ابان بن عثمان ثابت نیست. اوّل اینکه نسخه های رجال کشی رحمته الله در مورد ناووسی بودن این راوی اختلاف دارند. در برخی نسخه های چاپ شده، به ناووسی بودن او تصریح شده است.^۲ در مجمع الرجال نیز آمده است: «وكان من الناوسية». اما در نسخه ای از رجال کشی رحمته الله که نزد مقدس اردبیلی رحمته الله بوده است، به جای عبارت «وكان من الناوسية» آمده است: «وكان من القادسية» و او در این عبارت، احتمال تصحیف می دهد.^۳

بنابراین یا باید پذیرفت ناووسیه، تصحیف قادسیه است و یا باید حکم کرد با توجه به اختلاف نسخ و عدم ترجیح بعضی از آنها بر دیگری، ناووسی بودن او ثابت نیست.

قرینه دوم اینکه: ناووسیه فرقه ای از فرقه های شیعه و قائل به شش امام بوده اند. آنان امام صادق علیه السلام را آخرین امام و مهدی موعود دانسته، به عدم وفات و زنده بودن او اعتقاد داشته اند.^۴ بنابراین این فرقه امام کاظم علیه السلام را با عنوان امام هفتم قبول نداشته اند و به طور طبیعی نباید از او روایتی نقل کنند؛ در حالی که ابان بن عثمان در بسیاری^۵ موارد از امام کاظم علیه السلام روایت کرده است.^۶ افزون بر این، وی روایاتی نقل کرده است که مضمون آنها دوازده تن بودن شمار ائمه علیهم السلام است.^۷

قرینه سوم اینکه ناووسی بودن ابان را علی بن حسن بن فضال نقل کرده است

۱. علّامه حلّی؛ خلاصه الأقوال؛ ص ۲۲.

۲. کشی؛ الرجال؛ ص ۳۵۲.

۳. مقدس اردبیلی؛ مجمع الفائدة والبرهان؛ ج ۹، ص ۳۲۳.

۴. سبحانی تبریزی؛ کلیات فی علم الرجال؛ ص ۴۰۸.

۵. مازندرانی حائری؛ منتهی المقال؛ ج ۱، ص ۱۳۸.

۶. کلینی؛ الکافی؛ ج ۴، ص ۳۰۲ و ۵۲۴. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۴، ص ۴۶، ج ۵، ص ۵۹

و ج ۷، ص ۲۲. همو، الاستبصار؛ ج ۳، ص ۷۸.

۷. شیخ صدوق؛ الخصال؛ ج ۲، صص ۴۷۸ و ۴۹۱.

که اگرچه ثقه است، خود از فرقه منحرف دیگری به نام فطحیه است،^۱ که این امر باعث تأمل بیشتری در چنین انتسابی می‌شود.^۲

چهارمین قرینه اینکه: هرچند کشی علیه السلام نقل کرده است که از ناووسیه است، خود او، ابان بن عثمان را از اصحاب اجماع شمرده است که بر وثاقت او دلالت می‌کند،^۳ اگرچه برخی این عبارت کشی علیه السلام را دالّ بر وثاقت اصحاب اجماع نمی‌دانند.^۴

قرینه پنجم، روایتی از ابن ابی عمیر است. در این روایت ابن ابی عمیر از ابان بن عثمان به «مشایخنا» تعبیر کرده و او را در کنار سایر بزرگان شیعه قرار داده است.^۵ همچنین وی روایات بسیاری از او نقل کرده است.^۶

در نتیجه، با این قرائن می‌توان اطمینان یافت ابان بن عثمان ناووسی نبوده و عبارت کشی علیه السلام نوعی تصحیف است. بر فرض اگر ناووسی بودن او هم ثابت شود، به وثاقت او آسیبی نمی‌رساند و قرارگرفتن وی در شمار اصحاب اجماع، بر وثاقت او دلالت دارد.

فضل بن عبدالمملک البقباق نیز ثقه است.^۷

بنابراین سند روایت معتبر و اصطلاحاً موثق است و اینکه برخی محققان از آن به صحیحه یاد کرده‌اند،^۸ برخلاف اصطلاحات علم رجال و درایه است. این روایت بر استقلال پدر در تزویج دختری که با پدر و مادرش زندگی

۱. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۵۸.

۲. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲، ص ۳۴۲. مازندرانی حائری؛ منتهی المقال؛ ج ۱، ص ۱۳۸.

۳. خویی؛ معجم رجال الحدیث؛ ج ۱، ص ۱۴۷.

۴. مازندرانی حائری؛ منتهی المقال؛ ج ۱، ص ۱۳۸.

۵. شیخ صدوق؛ الأمالی؛ ص ۶.

۶. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، صص ۲۸، ۵۱، ۱۸۵، ۳۳۰، ۴۴۸، ۵۰۱، ۵۳۹، ج ۶، ص ۱۲۳ و ج ۷، ص ۱۳۴-۱۴۴.

۷. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۳۰۸. علّامه حلّی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۱۳۳.

۸. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۰۷.

می‌کند، دلالت دارد؛ مگر آن دختر بیوه باشد که در این صورت، باید برای شوهر دادن او از وی نظرخواهی کرد؛ هرچند با پدر و مادرش زندگی کند.

درباره این روایت باید به چند نکته توجه داشت: نخست اینکه برخی با توجه به دو قرینه احتمال داده‌اند مقصود از «الجاریه» در این روایت، دختر باکره بالغه غیر رشیده است؛ یعنی دختری که هرچند به حد بلوغ رسیده، به رشد کافی نرسیده است و نمی‌تواند برای مسائل مهم زندگی مثل ازدواج، تصمیم درستی بگیرد. قرینه نخست، لفظ جاریه است که معمولاً برای دختر صغیره و کم‌سن استفاده می‌شود و قرینه دوم، عبارت «بین ابویها» است که نشان می‌دهد هنوز به رشد و استقلال شخصیتی نرسیده است.^۱ در گذشته بیان شد که لفظ جاریه برای دختران کبیره نیز استفاده می‌شود؛ همچنین بیان شد نمی‌توان از قید «بین ابویها» به صغیره بودن دختر رسید؛ زیرا اولاً از عبارت «هو انظر لها» می‌توان به رشد دختر رسید؛ با این توضیح که صیغه «انظر» اسم تفضیل است؛ یعنی خود دختر نیز در تشخیص صلاح و فساد مراتبی دارد؛ اما پدر به صلاح و مصلحت دختر آگاه‌تر است و می‌تواند تصمیم بهتری برای ازدواج او بگیرد. ثانیاً عبارت «أَمَّا الْيَتِيمُ فَإِنَّهَا تُسْتَأْذَنُ وَإِنْ كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا» نشان می‌دهد بیوه هرچند «بین ابویها» باشد، در ازدواجش مستقل است، و اگر مقصود از «بین ابویها» عدم رشد باشد، قطعاً این حکم باطل است؛ زیرا بدون شک یتیم غیر رشیده در ازدواجش مستقل نیست. بنابراین در این بخش روایت، تأکید شده است زن بیوه به هر دو قسمش، چه «بین ابویها» باشد چه نباشد، در ازدواج خود مستقل است؛ اما دختر باکره‌ای که در مدیریت زندگی و تصمیمات خود مستقل نیست، در مسئله ازدواج نیز مستقل نخواهد بود.

دومین نکته اینکه: هرچند جمله شرطیه «إِذَا أَرَادَ أَبَوَاهَا أَنْ يَزَوَّجَهَا» در این روایت، همانند «ان ركب الأمير فخذ ركابه» یا «ان رزقت ولدا فاختنه»، برای بیان موضوع آمده و دارای مفهوم نیست، همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، این عبارت نشان می‌دهد ولایت پدر در جایی است که می‌خواهد دخترش را به ازدواج دیگری درآورد؛ اما اگر پدر نخواهد دخترش را شوهر دهد، این روایت

ساکت است و با استقلال دختر یا حداقل نظریه تشریک و احراز رضایت او، منافاتی ندارد.

نکته سوّم اینکه عبارت «هُوَ أَنْظَرُهَا» در حقیقت حکمت ولایت پدر بر دختر است. «انظریّت» پدر به دختر، واقعیّتی است که در بیشتر موارد وجود دارد و وجود همین واقعیّت باعث شده است پدر در ازدواج دختر ولایت داشته باشد؛ به عبارت دیگر «انظریّت» پدر سبب ثبوت ولایت او بر دختر است نه اینکه «انظریّت» او نافی اعتبار اذن دختر باشد. بنابراین این روایت، با لزوم نظرخواهی از دختر منافاتی ندارد. همچنین از اینکه در عبارت، صیغه اسم تفضیل به کار رفته است، می‌توان فهمید در این مسئله دختر نیز دارای فهم و آگاهی و تشخیص است؛ متنها پدر آگاهی بهتر و بالاتری دارد.

آخرین نکته گفتنی اینکه: در عبارت «لَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ»، اگر مقصود از جاریه دختری باشد که به حدّ رشد کافی نرسیده است، این روایت از بحث خارج است؛ اما اگر مقصود، دختر کبیره رشیده باشد، همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، هرچند این عبارت در ابتدا نشان دهنده استقلال و انحصار ولایت پدر است، با توجه به توضیحی که در گذشته آمد، این روایات بیانگر وضعیّت دختران آن عصر است که نظر و رأیی بر خلاف نظر پدر و مادر و تصمیمات آنان نداشته‌اند و نمی‌توان از این روایات، به انحصار و استبداد ولایت ولیّ رسید. بر فرض که بر همان معنای ابتدایی این روایت تأکید شود، این روایت با روایات طایفه دوّم و سوّم منافات خواهد داشت - که رضایت دختر در ازدواج را شرط می‌دانند - که توضیح آن در مباحث آینده خواهد آمد.

روایت هفتم

«وَعَنْهُ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: ... وَلَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ فِي ذَلِكَ إِذَا كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا فَإِذَا كَانَتْ نَيْبًا فَهِيَ أَوْلَىٰ بِنَفْسِهَا»^۱

سند روایت به این شکل است: «و عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن القاسم بن سليمان عن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام».

۱. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۵، باب «عَقْدُ الْمَرْأَةِ عَلَى نَفْسِهَا...»، ح ۲۳.

طریق شیخ طوسی رحمه الله به حسین بن سعید صحیح است.^۱ حسین بن سعید،^۲ نضر بن سوید^۳ و عبید بن زراره بن اعین^۴ ثقه اند. سخن بر سر قاسم بن سلیمان است که توثیق صریح ندارد.^۵ آیت الله خوئی رحمه الله این راوی را به سبب آنکه در اسناد کامل الزیارات آمده، ثقه می دانسته^۶ که البته مدتی بعد، از این نظریه عدول کرده است. برخی خواسته اند با کمک دو قرینه، وثاقت او را اثبات کنند: قرینه نخست، اینکه حماد بن عسی^۷ و یونس بن عبدالرحمن^۸ که از اصحاب اجماع اند، از او روایت نقل کرده اند.^۹ درباره این قرینه باید توجه داشت صرف نقل اصحاب اجماع از یک راوی، نشان دهنده وثاقت آن راوی نیست؛ مگر در صورتی که اصحاب اجماع، روایات پرشماری را از آن راوی نقل کنند تا موجب اطمینان به اعتبار آن راوی شود. این در حالی است که هر یک از این اصحاب اجماع، تنها سه روایت از قاسم بن سلیمان نقل کرده اند که با این مقدار، نمی توان به وثاقت این راوی اطمینان یافت.

قرینه دیگری که برای اعتبار قاسم بن سلیمان ذکر شده این است که کتاب او را نضر بن سوید نقل کرده و نجاشی رحمه الله در شرح حال نضر بن سوید گفته است: «صحیح الحديث».^{۱۰} این عبارت اگر به طور مطلق به کار رود و به کتاب یا

۱. خوئی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۵، ص ۳۳۸ و ج ۶، ص ۲۶۷. نوری؛ خاتمة المستدرک؛ ج ۶، ص ۹۳، پاورقی ۷.

۲. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۳۵۵. و نیز: علامة حلی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۴۹.

۳. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۴۲۷. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۳۴۵.

۴. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۳۴.

۵. خوئی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۱۵، ص ۲۳.

۶. همو، موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۲۲، ص ۹۶. همو، المستند فی شرح العروة الوثقی؛ کتاب الصوم، ج ۲، ص ۹۷.

۷. کلینی؛ الکافی؛ ج ۷، ص ۳۹۷. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۶، ص ۲۴۶ و ج ۱۰، ص ۱۵۹.

۸. کلینی؛ الکافی؛ ج ۷، ص ۱۱۳. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۹، صص ۳۰۸-۳۰۹.

۹. نوری؛ خاتمة المستدرک؛ ج ۵، ص ۹۰-۹۱. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۲۱.

۱۰. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۴۲۷.

احادیث خاصی اضافه نشود، نشان دهنده وثاقت شخص و روایات اوست.^۱ این قرینه را نیز نمی‌توان به طور مطلق پذیرفت؛ زیرا نضر بن سوید گاه از کسانی روایت نقل کرده که شکی در ضعف آنها نیست؛ مثل عمرو بن شمر الجعفی^۲ که نجاشی^۳ به ضعف او تصریح کرده است، و گاه از کسانی نقل کرده که وثاقت آنها مورد اختلاف است؛ مانند محمد بن سنان الزاهری^۴ و در موارد پرشماری از افراد مجهول نقل کرده است؛ همچون عبد الأعلى الأرجانی،^۵ علی بن الصلت،^۶ محمد بن اسماعیل،^۷ محمد بن هاشم^۸ و محمد بن هشام.^۹ هر چند ممکن است درباره روایان اختلافی و مجهول ادعا کرد نزد او شناخته شده و مورد وثوق بوده‌اند، درباره روایان ضعیف نمی‌توان به طور مطلق کلام نجاشی^{۱۰} را پذیرفت و تمام احادیث نضر بن سوید را صحیح دانست؛ مگر آنکه گفته شود وی درباره روایان ضعیف، به صدور روایت وثوق داشته است. بنابراین سند روایت به سبب روشن نبودن وثاقت قاسم بن سلیمان جای تأمل دارد؛ هر چند به نظر نگارنده با توجه به همه این قراین، قول به اعتبار روایت بعید نیست.

درباره دلالت این روایت، چند نکته گفتنی است: با توجه به بحث استیمار و نظرخواهی، مقصود از جاریه، دختر کبیره رشیده است؛ زیرا دختر صغیره قابلیت استیمار ندارد تا بحث لزوم و عدم لزوم استیمار مطرح شود؛ افزون بر

۱. نوری؛ خاتمة المستدرک؛ ج ۵، ص ۸۹ شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱، ص ۴۰۲۱.

۲. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۱، ص ۴۲۰. برقی؛ المحاسن؛ ج ۲، ص ۴۴۷.

۳. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۸۷.

۴. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۱، ص ۱۰۱، باب «تَحْرِیمُ الْأَعْجَابِ بِالْفَقْسِ»، ح ۲۴۲. شیخ مفید؛ الاختصاص؛ ص ۲۴۸.

۵. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۹، ص ۳۸، باب «تَحْرِیمُ الْبُخْلِ»، ح ۱۱۴۶۸.

۶. کلینی؛ الکافی؛ ج ۶، ص ۲۸۸، باب «الْعَدَاءُ وَالْعِشَاءُ»، ح ۲.

۷. برقی؛ المحاسن؛ ج ۲، ص ۵۰۳، ح ۶۳۳.

۸. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۱۳، ص ۵۴۹، باب «وَجُوبُ الْوُقُوفِ بِعَرَقَاتٍ»، ح ۱۸۴۱۳.

۹. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۱۰۹، باب «عَمَلُ السُّلْطَانِ وَجَوَائِزِهِمْ»، ح ۱۳.

این دختر صغیره، چه بین الابوین باشد و چه نباشد، تحت ولایت انحصاری پدر (ولیّ) است و تفصیل نسبت به او معنا ندارد.

همچنین این روایت نشان می‌دهد دختری که در کنار پدر و مادر است و اصطلاحاً در مدیریت شئون زندگی خود مستقل نیست، تحت ولایت پدر و جدّ پدری است و نمی‌تواند به طور مستقل ازدواج کند. همان طور که پیش‌تر گفته شد، ظاهر «لا تستأمر الجارية»، نشان دهنده ولایت انحصاری پدر و جدّ و عدم لزوم رضایت دختر است که اگر به همین معنا بسنده شود، این روایت با روایات طایفه دوم و سوم که بر لزوم توجه به نظر دختر در ازدواج تأکید دارند، منافات خواهد داشت. در گذشته وجوهی برای تقدیم این روایات بر روایت محل بحث ذکر شد و در آینده نیز در جمع‌بندی روایات، به نکاتی اشاره خواهد شد.

همچنان که در گذشته بیان شد، این‌گونه روایات باید با توجه به کیفیت ازدواج دختران در زمان صدور آنها، معنا شوند. در آن زمان فرزندان خانواده، به‌ویژه دختران، در بیشتر موارد با کسانی ازدواج می‌کردند که والدین و اولیا، آنها را انتخاب می‌کردند و فرزندان خصوصاً دختران، با انتخاب آنان مخالفتی نکرده و با آنان زندگی می‌کردند. عدم لزوم رضایت‌خواهی از دختران در عبارت «لا تستأمر الجارية»، به این سبب است که دخترانی که در کنار والدین زندگی می‌کنند و تصمیمات آنها تحت مدیریت والدین است، غالباً با نظر پدر موافق‌اند و با انتخاب وی مخالفتی ندارند. بنابراین عدم لزوم رضایت‌خواهی از دختر به این معنا نیست که دختران در ازدواج خود هیچ نقشی ندارند و نظر آنان به هیچ وجه در ازدواج تأثیر ندارد؛ بلکه به این معناست که چون بیشتر، نظر آنها با نظر پدر موافق است، نیازی برای رضایت‌خواهی از آنها نیست؛ به‌ویژه با توجه به روایاتی که اذن دختر را در ازدواج لازم دانسته، اذن دختر در قبال انتخاب پدر را همان سکوت او در قبال تصمیم پدر می‌دانند.^۱

افزون بر این، در روایت محل بحث، عدم استیمار از دختر باکره‌ای که در

۱. رک: کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۴، باب «استیمار البکر»، ح ۸ حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۰، ص ۲۷۴، باب «أنّه یکنفی فی استبدان البکر سکوتها».

کنار والدین است، در مقابل زن ثیب آمده که در ازدواجش مستقل است و هر تصمیمی درباره ازدواج او، باید با نظر و رضایت خود او صورت گیرد و دیگران در ازدواج او هیچ نقشی ندارند. در این روایت، در حقیقت تأکید شده دختران باکره‌ای که در کنار والدین‌اند، همانند زنان ثیب نیستند که در ازدواج خود کاملاً مستقل باشند؛ بلکه تحت ولایت پدر و جد پدری‌اند و این به معنای عدم مداخلت نظر و رضایت آنان در ازدواج نیست.

نتیجه

از بین این روایات، سند روایت اول، دوم، سوم، پنجم، ششم و هفتم معتبر است. قید «در کنار پدر و مادر بودن» در روایات اول (إِذَا كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا)، پنجم (إِذَا كَانَتْ الْجَارِيَةُ بَيْنَ أَبَوَيْهَا)، ششم (لَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ إِلَّاهُ بَيْنَ أَبَوَيْهَا) و هفتم (إِذَا كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا) آمده است که موجب تقیید اطلاق سایر روایات شده است و بیان می‌دارد: دختری که در مدیریت شئون زندگی خود مستقل نیست و نمی‌تواند به‌تنهایی تصمیم بگیرد و رضایت والدین او در تصمیماتش نقش دارد، در مسئله ازدواج نیز باید با اذن و رضایت پدر اقدام کند. از مفهوم این جمله شرطیه فهمیده می‌شود اگر دختری در مدیریت سایر امور زندگی خود مستقل باشد، در مسئله ازدواج نیز می‌تواند برای خود تصمیم بگیرد.

درباره دختر غیر مستقل در روایت اول، ششم و هفتم، عبارت «لَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ» آمده است که در نگاه نخست، بر استقلال و انحصار ولایت پدر دلالت دارد؛ یعنی نظر دختر به هیچ وجه حتی به نحو تشریک، در عقد ازدواج اعتبار ندارد و پدر می‌تواند بدون نظرخواهی از او برای ازدواجش تصمیم بگیرد. هرچند برخی احتمال داده‌اند مقصود از جاریه در این دو روایت، دختر صغیره باشد که به طور کامل تحت ولایت پدر است؛ بر فرض کبیره‌بودن نیز می‌توان گفت: اولاً؛ مقصود این بخش روایت، استبداد پدر در ازدواج دختر کبیره رشیده نیست؛ بلکه این عبارت بیانگر موقعیت دختران و کیفیت ازدواج آنان در عصر صدور روایات است که معمولاً با انتخاب والدین و اولیای خود مخالفتی نداشته، این عبارت به سبب عدم مخالفت آنها، به معنای عدم لزوم استیمار و نظرخواهی است؛ نه به معنای عدم توجه به نظر آنان؛ حتی اگر با انتخاب اولیا

مخالف باشند. ثانیاً: بر فرض پذیرش معنای ظاهری روایت، در مباحث آینده خواهد آمد که این سه روایت با روایات طایفه دوم و سوم که رضایت دختر در ازدواج را شرط دانسته، ولایت انحصاری پدر را نفی می‌کنند، در تعارض خواهد بود و روایات طایفه دوم و سوم به سبب موافقت با کتاب، اصل اولیه در باب ولایت، شهرت و مخالفت با عامه، مقدم خواهند بود.

دسته دوم: روایات دالّ بر مدخلیت اذن پدر در ازدواج باکره

این روایات بر مدخلیت اذن پدر در ازدواج باکره دلالت دارند؛ امّا اختیار و اراده دختر را به‌طور کلی نفی نمی‌کنند؛ بنابراین با نظریه تشریک منافاتی ندارند؛ یعنی اگر از ادله دیگر، لزوم نظرخواهی از دختر به دست آید، با این روایات در تنافی نخواهد بود.

روایت اول

«محمّد بن علی بن الحسین یاسنادیه عن العلاء عن ابن ابي یغفور عن ابي عبد الله علیه السلام قال: لا تُنكح ذوات الاکباء من الاکبار الا باذن آبائهن»^۱: دوشیزگانی که پدر دارند، جز با اذن پدرانشان نباید شوهر داده شوند.

این روایت، به دو طریق نقل شده است: نخست، طریق شیخ صدوق رحمه الله در کتاب من لا یحضره الفقیه است: «محمّد بن علی بن الحسین یاسنادیه عن العلاء عن ابن ابي یغفور عن ابي عبد الله علیه السلام». ^۲ شکی در وثاقت علاء بن رزین^۳ و عبدالله بن ابي یغفور^۴ نیست. شیخ صدوق رحمه الله چند سند به علاء بن رزین دارد:^۵ سند اول: «أبوهِ و محمّد بن الحسن رضی الله عنهما، عن سعد بن عبدالله و

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۷، باب ۶ از أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد، ح ۲۵۶۲۲.

۲. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۳، ص ۳۹۵، باب «الولیّ و الشهود»، ح ۴۳۹۰.

۳. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۹۸. و نیز: شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۱۱۲، رقم ۴۸۸.

۴. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۱۳. کشی؛ الرجال؛ ص ۲۴۶. علّامه حلّی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۱۰۷.

۵. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۴، ص ۴۶۱. و نیز: نوری؛ خاتمة المستدرک؛ ج ۴، ص ۴۶۰.

الحمیری جمیعا، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن محمد بن خالد، عنه». وثاقت راویان این طریق به جز محمد بن خالد، در گذشته بررسی و بیان شد.

شیخ طوسی رحمته الله به وثاقت محمد بن خالد البرقی تصریح کرده است.^۱ ولی نجاشی رحمته الله درباره او فرموده است: «كان محمد ضعيفا في الحديث»،^۲ ابن غضائری رحمته الله نیز آورده است: این راوی از انسان های ضعیف روایت نقل می کرده و بر روایات مرسل اعتماد می نموده است.^۳ بنابراین شاید بتوان گفت: وجه تضعیف این راوی از سوی نجاشی رحمته الله، همین جهت، یعنی نقل روایت از ضعفا و اعتماد بر مراسیل بوده است. با توجه به اینکه نجاشی رحمته الله، خود این راوی را تضعیف نکرده، بلکه صرفاً روش او در نقل احادیث را نپسندیده است؛ همچنین با توجه به اینکه صرف نقل روایت از ضعفا یا اعتماد بر مراسیل، نمی تواند سبب ضعیف دانستن یک راوی باشد، تضعیف نجاشی رحمته الله با توثیق شیخ طوسی رحمته الله در تنافی نخواهد بود. ممکن است شیخ طوسی رحمته الله نیز بر همین اساس، در عین حالی که از روش محمد بن خالد برقی در نقل احادیث، اطلاع داشته، این جهت را در تنافی با وثاقت او ندیده و به وثاقت این راوی حکم کرده است. علامه حلی رحمته الله نیز با توجه به کلام شیخ طوسی رحمته الله این راوی را مورد اعتماد می داند.^۴ بنابراین با استناد به توثیق شیخ طوسی رحمته الله، این طریق، معتبر است.

سند دوم: «و أبوه و محمد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله و الحمیری جمیعا، عن محمد بن أبی الصهبان، عن صفوان بن یحیی، عنه». در این طریق، محمد بن عبد الجبار القمی یا همان محمد بن أبی الصهبان نیز ثقة است.^۵ بنابراین این طریق نیز معتبر است.

۱. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۳۶۳.

۲. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۳۳۵.

۳. ابن غضائری؛ الرجال؛ ج ۱، ص ۹۳.

۴. علامه حلی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۱۳۹.

۵. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۳۹۱-۴۰۱. علامه حلی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۱۴۲.

سند سوّم: «و أبوه، عن علی بن سلیمان الرازی (الزراری) الکوفی، عن محمّد بن خالد، عن العلاء بن رزین القلاء». در این طریق نیز علی بن سلیمان الرازی یا الزراری^۱ ثقه و این طریق نیز معتبر است.

سند چهارم: «و محمّد بن الحسن، عن محمّد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمّد بن عیسی، عن الحسن بن علی بن [فضّال و الحسن بن محبوب]، عنه». در این طریق، محمّد بن الحسن الصفار^۲ نیز ثقه و طریق معتبر است.

بنابراین سند این روایت، طبق طریق شیخ صدوق^۳ صحیح است. طریق دوّم، طریق شیخ کلینی^۴ در کتاب کافی است: «محمّد بن یحیی عن احمد بن محمّد عن علی بن الحکم عن العلاء بن رزین عن ابن أبی یعفور عن أبی عبد الله^۵». ^۳

تمام راویان در این طریق نیز ثقه اند. شهید ثانی^۶ درباره سند این روایت به سبب اشتراک «علی بن حکم» بین ثقه و غیر ثقه اشکال کرده است.^۴ در پاسخ ایشان گفته می شود: اولاً در گذشته ثابت شد^۵ علی بن حکم، علی بن حکم انباری، علی بن حکم بن زبیر و علی بن حکم کوفی نام های یک راوی اند که ثقه است؛ ثانیاً این روایت به طریق شیخ صدوق^۷ نیز نقل شده است که مشتمل بر علی بن حکم نیست و صحیح است.^۶ البته در این طریق، به جای «لَا تُنْكَح» عبارت «لَا تَزَوَّج»^۷ آمده است که از این جهت، تفاوتی در معنا ایجاد نمی شود. بنابراین سند روایت، صحیح است.

۱. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۶۰.

۲. همان، ص ۳۵۴.

۳. کلینی، الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۳، باب «استیمار البکر»، ح ۱. شیخ طوسی، التهذیب؛ ج ۷، ص ۳۷۹.

ح ۱۵۳۱. همو، الاستبصار؛ ج ۳، ص ۲۳۵، ح ۱.

۴. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۳۴.

۵. طایفه اوّل، دسته اوّل، روایت اوّل، ص ۱۲۲.

۶. ر.ک: بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۱۶.

۷. لَا تَزَوَّجُ ذَوَاتِ الْأَبَاءِ مِنَ الْأُنْكَارِ إِلَّا بِإِذْنِ آبَائِهِنَّ.

در تحلیل دلّالی روایت، به چند نکته اشاره می‌شود. این روایت، جمله خبریه و در مقام انشا و در معنای نهی است. درباره ظهور نهی در این روایت، دو احتمال مطرح شده است: نخست اینکه جمله خبریه در این روایت، بیانگر کراهت است. طبق این احتمال، این روایت صرفاً اولویت اذن گرفتن از پدر را فهمانده و دلّالتی بر لزوم آن و ولایت پدر بر ازدواج باکره ندارد. صاحب ریاض^۱ و محقق نراقی^۲ از این روایت، به استحباب اذن گرفتن از پدر رسیده‌اند.

احتمال دوم را شهید اول^۳ مطرح کرده است. در این احتمال، جمله خبریه در این روایت، بیانگر حرمت است. بنابر این احتمال، ازدواج با دختر باکره بدون اذن پدرش حرام خواهد بود. البته این بحث که مخالفت با این نهی، گناه و صرفاً موجب عقوبت است یا اثر وضعی دارد و موجب فساد نکاح می‌شود، در مباحث آینده بررسی خواهد شد.

درباره این دو احتمال می‌توان گفت: محققان اصولی معتقدند: جمله خبریه در مقام انشا، بر بعث و طلب دلالت دارد؛ بلکه دلالت آن بر بعث از صیغه امر و نهی بیشتر است.^۴ جملاتی که خبر از فعل می‌دهند، بیانگر وجوب و جملاتی که خبر از ترک می‌دهند، بیانگر حرمت‌اند. بنابراین جمله خبریه در این روایت، بیانگر نهی و حرمت خواهد بود.

نکته دیگر اینکه: درباره معنای «من» در «من الابکار» دو احتمال وجود دارد: نخست، «من» بیانیه است. در این صورت، «من الابکار» شامل صغیره و کبیره می‌شود و از این جهت، بر محل بحث، یعنی لزوم اذن پدر در ازدواج، دلالت خواهد داشت. دوم اینکه «من» تبعیضیه است. در این صورت، ممکن است مقصود از «من الابکار» خصوص صغیره باشد که بالاجماع، ازدواج او

۱. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۹۱.

۲. نراقی؛ مستند الشیعة؛ ج ۱۶، ص ۱۱۵.

۳. شهید اول؛ غایة المراد؛ ج ۳، ص ۲۷.

۴. آخوند خراسانی؛ کفایة الاصول؛ ص ۷۱. و نیز: خمینی؛ مناهج الوصول؛ ج ۱، ص ۲۵۷.

باید با اذن پدر باشد. بنابراین طبق این احتمال، نمی‌توان به این روایت در محل بحث استدلال کرد.^۱

ممکن است اشکال شود اگر مقصود از ابکار، خصوص صغیره باشد، عنوان باکره نیز نباید می‌آمد؛ زیرا نکاح صغیره ٔیه هم باید با اذن پدر باشد؛ پس بر فرض تبعیضیه بودن «من» هم مقصود از ابکار، کبیره است.^۲ در پاسخ این احتمال گفته می‌شود: تصریح به ابکار، در مورد دختران صغیره، از این روست که غالباً ایشان باکره‌اند؛ یعنی این قید، قیدی غالبی است؛ زیرا بسیار نادر است دختر صغیره‌ای، ٔیه باشد؛ لذا معنای روایت چنین می‌شود: دختران صغیره — که غالباً باکره‌اند — باید با اذن پدرانشان ازدواج کنند.^۳

به نظر می‌رسد حمل «من» بر تبعیضیه‌بودن، همچنین غالبی دانستن قید «الابکار»، بر خلاف ظاهر و کاربردهای آن در سایر روایات است.^۴ بنابراین، روایت شامل صغیره و کبیره می‌شود و بر لزوم اذن پدر در ازدواج هر دو، دلالت دارد.

نکته دیگر اینکه: محقق نراقی رحمته الله به اطلاق اثباتی مفهوم استثنا در این روایت تمسک کرده و ادعا نموده است برای صحت عقد ازدواج بکر، اذن پدر کافی است؛ هر چند خود دختر به چنین عقدی رضایت نداشته باشد؛ با این توضیح که مفهوم استثنا در عبارت «لَا تُنْكَحُ... إِلَّا بِإِذْنِ آبَائِهَا» نشان می‌دهد که اگر اذن پدر باشد، برای صحت نکاح کافی است و رضایت دیگران، از جمله خود دختر مدخلیت ندارد.^۵

به نظر نگارنده، تمسک به اطلاق اثباتی این گونه عبارات، صحیح نیست؛ بلکه این عبارات، صرفاً از جنبه سلبی منطوق، اطلاق دارند. بنابر این روایت،

۱. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۹۱.

۲. موسوی عاملی؛ نه‌ایه المرام؛ ج ۱، ص ۷۴. بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۱۶.

۳. شهید ثانی؛ مسالک الافهام؛ ج ۷، ص ۱۳۴.

۴. بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۱۶.

۵. نراقی؛ مستند الشیعه؛ ج ۱۶، ص ۱۱۵.

دختری که پدر دارد و باکره است، باید با اذن پدرش ازدواج کند و اگر ازدواجش بدون اذن پدر باشد، صحیح نیست. اما این روایت دلالتی بر این ندارد که اگر ازدواجی با اذن پدر صورت گرفت، صحیح است و هیچ شرط دیگری ندارد؛ بلکه ممکن است صحت این ازدواج، افزون بر لزوم اذن پدر، با عنوان جزء العله، اذن و رضایت دختر را هم لازم داشته باشد و با قول به تشریک سازگار باشد؛^۱ به ویژه با توجه به نقل کتاب کافی که در آن به جای «لَا تُنْكَحُ»، عبارت «لَا تَزَوِّجُ» آمده که در واقع «لَا تَتَزَوَّجُ» بوده و انجام عقد ازدواج به خود دختر نسبت داده شده است. بنابراین در انجام چنین عقدی، رضایت خود دختر مفروض و سخن در لزوم اذن پدر است.

بنابراین این روایت، صرفاً لزوم اذن پدر را اثبات می‌کند؛ ولی سایر شرایطی که ممکن است در صحت عقد، اعتبار داشته باشند را نفی نمی‌کند؛ مثلاً عبارت «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»، به این معنا نیست که «صلاة» فقط دارای شرطیت «فاتحة الكتاب» است و اگر آن محقق شد، هیچ شرط دیگری ندارد؛ به تعبیر دیگر، نمی‌توان نتیجه گرفت صلاتی که واجد فاتحة الكتاب است به طور مطلق صلاّه است؛ بلکه این عبارت تنها از جهت سلبی دارای اطلاق است؛ یعنی هر عملی که فاقد فاتحة الكتاب باشد، صلاّه نیست.

نکته شایان توجه این است که حصر در این روایت، حصر اضافی است نه حصر حقیقی. با این توضیح که عبارت «لَا تُنْكَحُ... إِلَّا بِإِذْنِ آبَائِهِنَّ» در صدد نفی ولایت و اذن غیر پدر، یعنی موالی عرفی مثل برادر و عمو است که در روایات دیگر به نفی ولایت آنها تصریح شده است.^۲ بنابراین تأکید این روایت بر این نکته است که تنها اذن پدر در ازدواج دختر باکره شرط است، نه اذن دیگران، و این حصر اضافی، با لزوم اذن خود دختر منافاتی نخواهد داشت.

نتیجه اینکه این روایت بر لزوم اذن پدر در ازدواج باکره دلالت دارد که شامل صغیره و کبیره - هر دو - می‌شود. همچنین این روایت اطلاق دارد و هم

۱. بحرانی؛ الحقائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۱۵. سبحانی تبریزی؛ نظام النکاح؛ ج ۱، ص ۱۷۹.

۲. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۳، باب «اسْتِیمَارُ الْبُکْرِ»، ح ۳، و ۷.

شامل دخترانی است که در مدیریت زندگی خود مستقل اند و هم دخترانی که غیر مستقل اند و در تصمیمات آنان، نظر والدین نقش دارد. اطلاق این روایت با برخی روایات دسته اول که در آنها ولایت و اذن پدر تنها درباره دختران غیر مستقل ثابت بود، قابل تقیید است.

روایت دوم

«وَعَنْهُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَأَلْتُ الرَّضَا عليه السلام عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ بِبِكْرٍ أَوْ ثَيِّبٍ لَا يَعْلَمُ أَبُوَهَا وَلَا أَحَدٌ مِنْ قُرَابَتِهَا وَكَوْنُ تَحْمِلُ الْمَرْأَةَ وَكَيْلًا فَيَزَوِّجُهَا مِنْ غَيْرِ عِلْمِهِمْ؟ قَالَ: لَا يَكُونُ ذَا»^۱

: از امام رضا عليه السلام سؤال کردم درباره مردی که با دختر باکره یا زن ثیب، بدون اطلاع پدر و هیچ یک از خویشاوندان شان ازدواج کرده و زن را وکیل در ازدواج قرار داده است؟ امام عليه السلام فرمودند: نباید چنین کرد.

سند روایت به این شکل است: «محمّد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد بن عیسی عن سعید بن اسماعیل عن أبيه قال: سألت الرضا عليه السلام»^۲

در گذشته بیان شد که احمد بن محمد بن عیسی و طریق شیخ طوسی علیهما السلام به او معتبر است،^۳ اما توثیقی درباره سعید بن اسماعیل سندی وجود ندارد؛^۴ هر چند برخی محققان نقل روایت بسیار احمد بن محمد بن عیسی از او را دالّ وثاقت وی دانسته اند.^۵ افزون بر این، پدر این راوی، اسماعیل بن عیسی نیز مجهول است.^۶ بنابراین سند روایت معتبر نیست.

درباره دلالت این روایت باید به دو نکته توجه داشت: نخست اینکه: مشارالیه در عبارت «لَا يَكُونُ ذَا» چیست؟ سه احتمال درباره مقصود امام عليه السلام آمده است. مقصود امام عليه السلام از ممنوعیت چنین ازدواجی، خصوص ازدواج بکر

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۲، باب «أَنَّه لَا وَلَايَةَ لِأَحَدٍ...»، ح ۲۵۶۰۸.

۲. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۵، باب «عَقْدُ الْمَرْأَةِ عَلَى نَفْسِهَا...»، ح ۲۴.

۳. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۳، ص ۸۸-۹۰.

۴. همان، ج ۹، صص ۵۷ و ۱۱۶.

۵. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۷۱.

۶. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۴، ص ۷۸-۷۷.

است.^۱ این احتمال بر خلاف ظاهر است و نمی‌توان گفت امام علیه السلام با این کلام فقط در صدد پاسخ به یک بخش از سؤال بوده است.

دومّ اینکه: مقصود امام علیه السلام، ممنوعیت هر دو ازدواج است؛ هم ازدواج بکر و هم ازدواج ثیب. و سومّ اینکه: منع امام علیه السلام مربوط به عدم اعلام است؛ یعنی امام علیه السلام بخش اخیر سؤال پرسش‌کننده را نفی کرده و فرموده است: ازدواج نباید بدون اعلام و اخبار به پدر و سایر خویشاوندان صورت گیرد. شاهد این احتمال، ذکر سایر خویشاوندان است؛ درحالی‌که قطعاً در صحت عقد، نظر سایر خویشاوندان معتبر نیست.^۲

بر پایه فقه امامیه، احتمال دومّ و سومّ پذیرفتنی نیست؛ زیرا در گذشته بیان شد در ازدواج ثیب، اذن و رضایت پدر و سایر افراد شرط نیست و ثیب در ازدواج خود مستقل است؛ همچنین اعلام و اخبار به دیگران نیز برای صحت ازدواج لازم نیست. بر همین اساس، بسیاری از محققان این روایت را مبتنی بر تقیه^۳ و یا کراهت عدم اعلام و استحباب اخبار و اعلام برای احترام به دیگران دانسته‌اند.^۴

شهید ثانی رحمه الله در توضیح این روایت گفته است: آنچه که در واقع، ممنوع است، ازدواج باکره بدون اذن پدر است، اما به دلیل اینکه راوی از مجموعه‌ای سؤال کرده که یکی از آنها ممنوع است، امام علیه السلام کلّ آن مجموعه را ممنوع دانسته است، لذا دلالتی بر ممنوعیت ازدواج ثیب بدون اذن پدر ندارد. به تعبیر دیگر امام علیه السلام در این عبارت، مجموعه دو عمل (ازدواج با باکره بدون اعلام و ازدواج با ثیب بدون اعلام) را نهی کرده است که یکی از آنها یعنی ازدواج باکره بدون اعلام در واقع ممنوع می‌باشد؛ لذا این عبارت بر ممنوعیت خصوص ازدواج ثیب بدون اعلام دلالت ندارد. وی در عین حال، این عبارت را بیانگر صریح بطلان عقد ندانسته، در نهایت کلام امام علیه السلام را کراهت معنا

۱. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۵.

۲. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۴۸.

۳. همان، ج ۳۳، ص ۲۴۹. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۵.

۴. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۴۹.

کرده است.^۱ برخی نیز در حجیت دلالت این روایت، تفصیل داده، لزوم اذن درباره یتیم را نپذیرفته در خصوص باکره آن را پذیرفته‌اند.^۲ برخی محققان معاصر احتمال داده‌اند این روایت، حکمی ثانوی بوده و بر اساس ضرورت در آن زمان خاص صادر شده است.^۳

نتیجه اینکه اولاً صدور تقیه‌ای این روایت، دست کم درباره یتیم بسیار محتمل است؛ ثانیاً بر فرض عدم تقیه، حمل عبارتی مثل «لَا يَكُونُ ذَا» بر یک حکم الزامی و وضعی، بعید است و حمل آن بر یک حکم استحبابی و ارشادی، قوی‌تر به نظر می‌رسد؛ ثالثاً بر فرض اگر از این روایت حکم الزامی فهمیده شود، لزوم اذن و رضایت پدر را اثبات می‌کند؛ اما با نظریه تشریک منافاتی نخواهد داشت.^۴ هرچند این روایت شامل دختر مستقل در مدیریت شئون زندگی و دختر غیر مستقل - هر دو - می‌شود، اطلاق آن با مفهوم روایاتی که دختر مستقل در مدیریت زندگی را در ازدواج مستقل می‌دانند، قابل تقیید است.

روایت سوم

«وَعَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ محبوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخُرَازِيِّ عَنْ يَزِيدَ (بُرَيْدٍ) الْكُتَيْبِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: مَتَى يَجُوزُ لِلْأَبِ أَنْ يَزَوِّجَ ابْنَتَهُ وَلَا يَسْتَأْذِنَهَا؟ قَالَ: إِذَا جَازَتْ تِسْعَ سِنِينَ، فَإِنْ زَوَّجَهَا قَبْلَ بُلُوغِ التَّسْعِ سِنِينَ كَانَ الْخِيَارُ لَهَا إِذَا بَلَغَتْ تِسْعَ سِنِينَ»^۵: به امام باقر عليه السلام عرض کردم: چه زمانی پدر می‌تواند دختر خود را شوهر دهد و در این کار با او مشورت نکند؟ فرمود: آن گاه که نه سال بگذرد. پس اگر پیش از رسیدن به نه سالگی دختر خود را شوهر دهد، پس از رسیدن به این سن، اختیار این کار به دست خود اوست.

سند روایت به این شکل است: «محمّد بن الحسن باسناده عن

۱. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۴۳.

۲. بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۱۸.

۳. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۷۱.

۴. سبحانی تیریزی؛ نظام النکاح؛ ج ۱، ص ۱۸۰.

۵. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۸، باب ۶ از أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد، ح ۹.

احمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن محبوب عن أبی ایوب الخراز عن یزید الكناسی.^۱

در گذشته بیان شد شیخ طوسی رحمته الله به احمد بن محمد بن عیسی چند طریق دارد که برخی از آنها قابل اعتمادند.^۲ حسن بن محبوب سراد، ثقه و بنابر یک نظریه، از اصحاب اجماع است.^۳ ابراهیم ابو ایوب خراز نیز ثقه است.^۴

نام یزید الكناسی در کتاب وسائل الشیعه به شکل «برید الكناسی» ذکر شده است؛ اما در تهذیب و استبصار همچنین وافی،^۵ به صورت «یزید الكناسی» آمده است. با توجه به اینکه احتمال وجود نسخه‌ای از تهذیب نزد شیخ حرّ عاملی رحمته الله که در آن «برید الكناسی» بوده، بسیار ضعیف است، این اختلاف بر سهو قلم حمل می‌شود و بر فرض تعدد نسخه، کثرت نسخ موجود از تهذیب و استبصار، همچنین نسخه فیض کاشانی رحمته الله، باعث رجحان عنوان «یزید الكناسی» است.

درباره یزید الكناسی، توثیق صریحی وجود ندارد. دو راه برای توثیق وی بیان شده است: علامه مجلسی رحمته الله در تبیین راه اول، با ارائه چند قرینه، «یزید الكناسی» را همان «یزید أبی‌الخالد القمّاط» می‌داند که این راوی در رجال نجاشی رحمته الله با صراحت توثیق شده است.^۶ محققان رجالی با ذکر قراینی، یکی بودن این دو نفر را نپذیرفته‌اند.^۷

راه دوم برای اثبات وثاقت یزید الكناسی، توجه به راویان وی است. اگرچه

۱. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۲، باب «عَقَدَ الْفَرَاةَ عَلَى نَفْسِهَا التَّكَاحَ...»، ح ۲۰.

همو، الاستبصار؛ ج ۳، ص ۲۳۷، باب «أَنَّ الْأَبَ إِذَا عَقَدَ عَلَى ابْنَتِهِ الصَّغِيرَةِ...»، ح ۵.

۲. ر.ک: خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۳، ص ۸۸-۹۰.

۳. کشی؛ الرجال؛ ص ۵۵۶.

۴. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۰. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۸ کشی؛ الرجال؛ ص ۳۶۶.

۵. فیض کاشانی؛ الوافی؛ ج ۲۱، ص ۴۲۱.

۶. مجلسی؛ ملاذ الأخیار؛ ج ۱۲، ص ۲۸۶.

۷. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۲۵. و نیز، ر.ک: سبحانی تبریزی؛ البلوغ، حقیقه،

علامته و أحكامه؛ ص ۲۵.

درباره یزید الکناسی توثیق صریحی نیامده است، با توجه به اینکه روایات این راوی را بزرگانی چون حسن بن محبوب، ابراهیم ابویوب خراز، جمیل بن صالح، علی بن رثاب و هشام بن سالم نقل کرده‌اند که نشانه اعتماد این افراد به این راوی است، به وثاقت او حکم می‌شود.^۱

این طریق، یک مبنای رجالی دارد که آیا اگر افراد ثقه و معتبر و به تعبیر دیگر «اجلاء روات»، از فردی مجهول روایت نقل کنند، باعث توثیق آن راوی مجهول می‌شود یا خیر؟ و بر فرض که موجب توثیق آن نشود، آیا نقل بزرگان باعث وثوق به صدور - بنابر اینکه وثوق به صدور، برای اعتماد به روایت کافی باشد - آن روایت می‌شود یا خیر؟ به نظر می‌رسد نقل پرشمار بزرگان از یک راوی، اگر بر وثاقت آن راوی دلالت نکند، دست کم موجب وثوق به صدور آن روایت می‌گردد و همین اندازه، برای حجیت روایت کافی است.

این روایت در کتاب‌های تهذیب و استبصار به طور مفصل آمده است و برخی بخش‌های آن با مباحث مسلم فقهی منافات دارد. بر همین اساس، برخی محققان درباره صدور این روایت تردید کرده‌اند.^۲ به بخش محل بحث، از دو جهت اشکال گرفته‌اند: نخست اینکه روایت برای بعد از بلوغ صغیره‌ای که پدرش او را تزویج کرده، حق خیار فسخ نکاح قرار داده است؛ در حالی که به اجماع فقها، صغیره بعد از بلوغ، حق فسخ نکاح ندارد.^۳ شیخ طوسی^۴ در توجیه روایت، درباره این اشکال گفته است: مقصود از «اب»، جدّ دختر، در فرض عدم حیات پدر است که در این فرض، زمانی که دختر به سنّ بلوغ رسید، درباره عقد جدّ، حق خیار دارد.^۴ روشن است که پذیرش چنین توجیهی، آسان نیست؛ زیرا حمل عنوان «اب» بر جدّ، آن هم در صورتی که پدر فوت کرده باشد، بر خلاف ظاهر روایت است.

۱. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۷۵، درس ۴۲۸.

۲. حسینی حائری؛ فقه العقود؛ ج ۲، ص ۳۲۶.

۳. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۵۳. سبزواری؛ مهذب الأحکام؛ ج ۲۴، ص ۲۶۷.

۴. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۴.

اشکال دوم اینکه: در این روایت برای دختری که پیش از نه سال، تزویج شده، خیار فسخ نکاح قرار داده شده است؛ اما برای دختری که پس از نه سال، تزویج شده، خیاری قرار داده نشده است و چنین تفصیلی بسیار بعید است.^۱

با وجود این اشکال‌ها، برخی محققان دیگر، دلالت این روایت را بر استقلال پدر در ازدواج دختر باکره رشیده، تمام دانسته‌اند و در توجیه این روایت فرموده‌اند: دختر پیش از نه سال صلاحیت نظرخواهی ندارد؛ لذا استیمار از او سالبه به انتفاء موضوع است؛ ولی پس از نه سال که این صلاحیت را پیدا می‌کند، پدر می‌تواند بدون نظرخواهی، او را به عقد دیگری درآورد.^۲

درباره این توجیه، می‌توان گفت: اولاً، تفصیل امام علیه السلام لغو و بی‌فایده خواهد بود؛ زیرا چه دختر به نه سال برسد که قابلیت نظرخواهی داشته باشد و چه پیش از آن، پدر می‌تواند او را به ازدواج دیگری درآورد. بنابراین رسیدن به نه سالگی و قابلیت نظرخواهی، اثر فقهی ندارد تا امام علیه السلام با عبارت «اذا جازت تسع سنین» آن را تفصیل دهد؛ ثانیاً، با این توجیه، اشکال دوم به دلالت این روایت، از بین نمی‌رود و قراردادن حق خیار برای دختر صغیره و سلب هر گونه اختیار و نظردهی از دختری که به نه سال رسیده و قابلیت نظردهی دارد، توجیه منطقی ندارد؛ ثالثاً، در ادامه همین روایت، امام علیه السلام رضایت و عدم رضایت دختری را که به نه سالگی و بیش از آن سن رسیده، نافذ دانسته است؛ هرچند به حدی نرسیده باشد که عادت ماهیانه داشته باشد: «وَإِذَا بَلَغَتْ تِسْعَ سِنِينَ جَازَ لَهَا الْقَوْلُ فِي نَفْسِهَا بِالرَّضَا وَالتَّائِبِ وَجَازَ عَلَيْهَا بَعْدَ ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ أَذْرَكَتْ مُذْرَكَ النِّسَاءِ». این بخش روایت بر مدخلیت رضایت دختر در ازدواج دلالت دارد و استقلال و استبداد پدر در ازدواج دختر را نفی می‌کند.

بنابراین دلالت این روایت روشن نیست و نمی‌توان با تمسک به آن، استقلال پدر در ازدواج دختر کبیره را ثابت کرد. نهایت دلالت این روایت، مدخلیت اذن و رضایت پدر به ازدواج دختر است و منافاتی با نظریه تشریک ندارد.

۱. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۲۵.

۲. شبیری زنجان؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۷۶، درس ۴۲۸.

روایت چهارم

«وَعَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي مَرْيَمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْجَارِيَةُ الْبَكْرُ الَّتِي لَهَا أَبٌ لَا تَتَزَوَّجُ إِلَّا بِإِذْنِ أَبِيهَا وَقَالَ إِذَا كَانَتْ مَالِكَةً لِأَمْرِهَا تَزَوَّجَتْ مَتَى شَاءَتْ»^۱: دوشیزه‌ای که پدر دارد، جز با اذن پدرش نمی‌تواند شوهر کند، و فرمود: اگر صاحب اختیار خودش باشد با هر که خواست می‌تواند ازدواج کند.

سند روایت به این شکل است: «محمّد بن یعقوب عن الحسن بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي عن ابان بن عثمان عن أبي مريم عن أبي عبد الله عليه السلام»^۲.

در سند این روایت، حسین بن محمد بن عامر^۳، حسن بن علی و شاء^۴ ابان بن عثمان احمر^۵ و عبدالغفار بن قاسم ابومریم انصاری^۶ ثقه‌اند. تنها راوی محل اختلاف، معلى بن محمد البصرى است. نجاشی رحمته الله درباره این راوی فرموده است: «مضطرب الحديث والمذهب وكتبه قريية»^۷. ابن غضائری درباره او گفته است: «يعرف حديثه وينكر ويروي عن الضعفاء ويجوز أن يخرج شاهدا»^۸. به نظر نگارنده، با توجه به برخی قرائن می‌توان به وثاقت این راوی حکم کرد.^۹ بنابراین سند روایت قابل اعتماد است.

بخش نخست این روایت بیان می‌کند: دختر باکره‌ای که پدر دارد، باید با اذن او ازدواج کند و اگر پدر او فوت کرده است، این روایت، بر لزوم اذن گرفتن از دیگران دلالت ندارد. از اینکه انجام این ازدواج به خود دختر نسبت داده شده

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۳، باب ۴ از ابواب عَقْدِ النِّكَاحِ وَ أَوْلِيَاءِ الْعَقْدِ، ح ۲.

۲. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۲، باب «التَّزْوِيجُ بِغَيْرِ وَلِيٍّ»، ح ۲.

۳. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۶۶. علامه حلی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۵۲.

۴. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۳۹.

۵. کشی؛ الرجال؛ ص ۳۷۵.

۶. نجاشی؛ الرجال؛ صص ۲۴۷ و ۲۴۹. علامه حلی؛ خلاصة الأقوال؛ صص ۱۱۷ و ۱۳۱.

۷. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۴۱۸.

۸. ابن غضائری؛ الرجال؛ ص ۹۶.

۹. ر.ک: پیوست ۲ نوشتار حاضر.

است (لَا تَزَوِّجُ إِلَّا بِإِذْنِ آبِئِهَا)، می‌توان فهمید مقصود، دختر کبیره رشیده است و حمل آن بر صغیره که در عبارات برخی فقها^۱ آمده، صحیح نیست.

صاحب جواهر^۲ با توجه به اینکه قائل به استقلال دختر رشیده در ازدواج است، رعایت اذن پدر در این روایت را برای احترام و مراعات حال والدین و حفظ پدر از سرزنش دیگران دانسته است.^۳

معنای بخش دوم روایت، در ضمن روایات استقلال دختر بررسی خواهد شد. بخش اول این روایت، تنها بر لزوم اذن پدر در ازدواج دلالت دارد و با نظریه تشریک منافاتی ندارد.

روایت پنجم

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْدٍ عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِقَابٍ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَخِيْنَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ: لَا يَنْقُضُ النِّكَاحَ إِلَّا الْأَبُ»^۴: جز پدر، کسی حق برهم زدن ازدواج را ندارد.

شیخ کلینی^۵ و شیخ طوسی^۶ این روایت را با طریق خودشان نقل کرده‌اند: طریق اول، طریق شیخ کلینی^۷ در کتاب کافی است.^۸ در این طریق، علی بن رثاب الکوفی^۹ نقل کرده است و - همچنان که آمد - وثاقت سایر راویان نیز ثابت است؛ بنابراین این طریق، صحیح است. طریق دوم، طریق شیخ طوسی^{۱۰} در کتاب‌های تهذیب^{۱۱} و استبصار^{۱۲} است: «عن علي بن الحسن بن فضال عن محمد بن علي عن الحسن بن محبوب عن علي بن رثاب قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول». در این طریق،

۱. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۲۴. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۸۶.

شیخ انصاری؛ کتاب النکاح؛ ص ۱۱۹.

۲. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۷۶.

۳. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۲، باب ۴ از أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد، ح ۱.

۴. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۲، باب «التزویج بغير ولی»، ح ۸.

۵. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۸۷، علامه حلی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۹۳.

۶. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۷۹، باب «عقد المرأة علی نفسها...»، ح ۸.

۷. شیخ طوسی؛ الاستبصار؛ ج ۳، ص ۲۳۵، باب «أنه لا تزوج البکر إلّا بإذن آبئها»، ح ۲.

وثاقت حسن بن محبوب، علی بن رئاب و زراره روشن است. علی بن الحسن بن علی بن فضال،^۱ هر چند فطحی مذهب است، ثقه می باشد. در کتاب های رجالی، محمد بن علی الصیرفی أبوسمینه، با عناوین ضعیف، فاسدالعقیده، کذاب و غالی معرفی شده است^۲ که منجر به ضعف این طریق می شود. بنابراین طریق شیخ کلینی رحمه الله صحیح، و طریق شیخ طوسی رحمه الله ضعیف است.

درباره دلالت این روایت به چند نکته اشاره می شود: با توجه به اینکه پدر می تواند عقد نکاح دختر را ابطال نماید، درباره عقدی که خود دختر انجام می دهد، دو نظریه وجود دارد که ذیل «صَحَّتْ فعلى» و «صَحَّتْ تأهلى» آنها را بررسی می کنیم.

الف) صَحَّتْ فعلى

هر چند پدر حق دارد عقد نکاح را فسخ کند، عقد نکاح دختر فی حد نفسه صحیح است؛ به گونه ای که اگر پدر عقد نکاح را فسخ نکند، به صَحَّتْ خود باقی می ماند.^۳ شاهی^۴ که برای این نظریه آمده، تمسک به عبارت «لَا يَنْقُضُ» است. نقض در لغت، چنین معنا شده است: «النَّقْضُ: إفساد ما أبرمت من حبل أو بناء». ^۵ در جای دیگر آمده است: «النَّقْضُ: انتثار العقد من البناء والحبل، والعقد، وهو ضد الإبرام». ^۶ بنابراین نقض در مواردی به کار می رود که شیء مورد نظر از ابرام و استحکام برخوردار باشد و ابرام و استحکام در مورد عقد به معنای صَحَّتْ آن است. بنابراین نکاح دختر باید به خودی خود، ابرام و صَحَّتْ داشته باشد تا

۱. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۵۸.

۲. همان، ص ۳۳۳. و نیز: کشی؛ الرجال؛ ص ۵۴۶. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۱۴۶. ابن

غضائری؛ الرجال؛ ج ۱، ص ۹۵.

۳. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۴۷. بهبهانی؛ حاشیه الوافی؛ ص ۵۶۲. اراکی؛ کتاب

النکاح؛ ص ۴۸. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۸۲.

۴. خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ ج ۵، ص ۵۰.

۵. راغب اصفهانی؛ المفردات؛ ج ۱، ص ۸۲۱.

به کار رفتن نقض در مورد آن صحیح باشد.^۱

برخی کاربردها نیز نشان می دهند نقض در موردی به کار می رود که یک شیء دارای ابرام و استحکام باشد: «لا تنقض المرأة شعرها إذا اغتسلت من الجنابة»^۲ «لا تنقض سنة صالحة عمل بها الصالحون قبلك»^۳ «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك»^۴ «ولا تنقض أصابعك»^۵ «ولا تكونوا كآلتي نقضت غزلها»^۶ «أي لا تكونوا في نقض الإيمان كالمرأة التي نقضت غزلها بعد إمراره وإحكامه، فجعلته أنكاثاً»^۷.

آیت الله خویی^۸ به این نظریه اشکال گرفته است. ایشان می گوید: اگرچه نقض در مقابل ابرام است و در مورد امر مبرم به کار می رود، در اینجا به دو دلیل ممکن نیست عقد مبرم به معنای عقد صحیح باشد: دلیل نخست اینکه اگر عقد در اینجا به معنای عقد صحیح باشد، لازمه اش مخالفت با مسئله ای است که مسلمانان در آن اجماع دارند؛ با این توضیح که اجماع مسلمانان بر آن است که در مورد نکاح صحیح، هیچ کس حق خیار فسخ - مگر در موارد خاصه - ندارد و جدایی زوجین صرفاً با طلاق محقق می شود. حال اگر فسخ پدر به عقد صحیح دختر تعلق بگیرد، لازمه اش حق داشتن پدر در فسخ عقد است که بر خلاف اجماع است؛ پس عقد دختر، صحت فعلی نداشته است که پدر می تواند آن را نقض کند.^۸

این دلیل، ناتمام است. اشکالی ندارد عقد نکاح، صحیح انجام شود و در عین حال، این روایت با عنوان یک دلیل خاص، برای پدر، حق فسخ نکاح ایجاد کند؛ مانند سایر موارد که عقد صحیح انجام گرفته، اما به دلیل برخی اسباب شرعی -

۱. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۸۲.

۲. کلینی؛ الکافی؛ ج ۳، ص ۴۵، باب «صِفَةُ الْفُسْلِ وَالْوُضُوءِ قَبْلَهُ وَ بَعْدَهُ...»، ح ۱۶.

۳. ابن حیون؛ دعائم الإسلام؛ ج ۱، ص ۳۵۶.

۴. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۱، ص ۲۴۵، باب ۱ از أَبْوَابِ نَوَاقِصِ الْوُضُوءِ، ح ۱.

۵. همان، ج ۵، ص ۴۶۵، باب ۱ از أَبْوَابِ أَفْعَالِ الصَّلَاةِ، ح ۹.

۶. نحل: ۹۲.

۷. طریحی؛ مجمع البحرین؛ ج ۴، ص ۲۳۲.

۸. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۱۵.

غیر از طلاق - قابل فسخ است؛ مثل لعان،^۱ حدوث تحریم بین زوجین به سبب رضاع.^۲ بنابراین ادّعی اجماع بر عدم جواز نقض نکاح، ثابت نیست.^۳

دلیل دوّم آیت الله خوئی این است: اگر مقصود از عقدی که پدر می تواند آن را نقض کند، عقدی باشد که بالفعل صحیح است، اطلاق این روایت اقتضا می کند پدر حق دارد هر عقد صحیحی را نقض کند و دلیلی ندارد حق نقض پدر، مختص نکاح دختر باکره باشد. با این حساب، پدر می تواند عقد نکاح پسر یا دخترش را که یتیم و بیوه است و صحیح انجام شده است، نقض کند؛ درحالی که این لازمه، قطعاً باطل است و نصوص فراوانی وجود دارد که پدر در ازدواج پسر یا دختر بیوه اش ولایت ندارد و نمی تواند آن را باطل کند. در نتیجه، پدر عقدی را نقض می کند که صحّت فعلی ندارد.^۴

در پاسخ به این دلیل نیز می توان گفت: اولاً تسالم فقها و نصوص فراوان بر عدم حق نقض نکاح پسر یا بیوه به دست پدر، مانع صحیح بودن عقد نکاح در «لا ینقض النکاح» نیست؛ زیرا این تسالم و نصوص در مقام قرینه ای قطعی، مانع تحقق اطلاق در «لا ینقض النکاح» در مورد نکاح پسر و بیوه شده و یا دست کم باعث تقیید این اطلاق پس از انعقاد آن می شود. بنابراین هیچ مانعی وجود ندارد که این روایت بر نقض خصوص نکاح باکره، حمل شود. ممکن است گفته شود چنین معنایی موجب تقیید اکثر به روایت «لا ینقض النکاح إلاّ الأب» می شود؛ امّا باید توجه داشت تقیید دو مورد (نکاح پسر و نکاح بیوه) از اطلاق این روایت، موجب تقیید اکثر نمی شود، و بر فرض که تقیید اکثر باشد، دلیلی بر قبح آن - مانند تخصیص اکثر - نیست. ثانیاً باید توجه داشت این نوع تعبیرات تنها از جهت سلبی دارای اطلاق یا عموم هستند و از جهت اثباتی،

۱. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۴، صص ۶۵-۶۶ و ۸۳ و نیز؛ خمینی؛ تحریر الوسیله؛ ج ۲، ص ۳۶۲.

مسئله ۱۶. خوئی؛ منهاج الصالحین؛ ج ۲، ص ۲۷۰.

۲. خوئی؛ منهاج الصالحین؛ ج ۲، ص ۲۶۹. خمینی؛ تحریر الوسیله؛ ج ۲، ص ۲۷۳، مسئله ۳.

۳. سیستانی؛ «زواج البکر الرشیده بغیر إذن الولی»؛ مجله دراسات علمیه؛ شماره ۴، ص ۳۷.

۴. خوئی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۱۶.

اطلاق ندارند؛ یعنی حق نقض و ابطال نکاح دختر برای غیر از پدر ثابت نیست؛ نه اینکه پدر می‌تواند هر عقدی را - گرچه سایر شروط نباشند - نقض کند.^۱ نظیر عبارت «لا صلاة الا بطهور» یا «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» که تنها از جهت سلبی اطلاق دارد؛ یعنی هر عملی که فاقد طهور یا فاتحه‌الکتاب باشد، صلاة نیست؛ نه اینکه اگر صلاتی واجد طهور یا فاتحه‌الکتاب بود، صحیح است؛ هرچند فاقد سایر شرایط باشد.

ب) صحت تأهلی

صحت تأهلی یعنی عقد نکاح دختر، اهلیت، قابلیت و صلاحیت صحت را دارد؛ منتها برای آنکه به صحت فعلی برسد، باید سایر شرایط معتبر، مثل اذن و رضایت پدر احراز شود؛ وگرنه این عقد، صحیح نخواهد بود. بنابراین از اینکه کسی جز پدر نمی‌تواند عقد را نقض کند، روشن می‌شود موافقت پدر، از شرایط صحت فعلی عقد است. بر این اساس، باید در اینجا نقض را در مقابل ابرام شأنی گرفت نه ابرام فعلی، و صحت نکاح نیز در اینجا صحت تأهلی خواهد بود نه صحت فعلی.^۲

آیت‌الله خویی نقض را در روایت «لَا يَنْقُضُ النِّكَاحَ إِلَّا الْأَبُ»، در مقابل ابرام شأنی گرفته، نکاح قبلی را نکاح صحیح تأهلی می‌داند. ایشان ابراز می‌دارد: با توجه به اینکه عقد پسر و عقد بیوه بر اساس اجماع و روایات، عقدی صحیح است، این دو عقد، تخصصاً از شمول این روایت خارج‌اند و اطلاق روایت از ابتدا شامل این دو مورد نمی‌شود تا به تقیید نیاز داشته باشد.^۳ سپس آیت‌الله خویی^{رحمته‌الله} بیان می‌دارد: کاربری ماده «نقض» در مقابل ابرام شأنی، مختص این روایت نیست؛ بلکه در موارد دیگری نیز این ماده در مقابل ابرام شأنی به کار رفته و صحت در آنها به معنای صحت تأهلی است، نه صحت فعلی. ایشان به ابواب نماز اشاره می‌کند که اگر کسی متعمداً نماز جهریه را به صورت اخفات

۱. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۱۸-۴۰۱۷، درس ۴۳۲.

۲. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۱۵.

۳. همان، ص ۲۱۶.

یا نماز اخفاتیه را به صورت جهر بخواند، همچنان که در روایت آمده است: «فَقَدْ نَقَضَ صَلَاتَهُ»^۱ در اینجا نماز آن شخص صَحَّت فعلی ندارد تا نقض در مقابل ابرام فعلی به کار رود؛ بلکه صَحَّت تأهلی دارد، که با این کار، نقض و باطل می‌شود.^۲

آیت الله زنجانی در ادعایی بالاتر، معتقد است: موارد کاربری ابرام در ابرام شأنی منحصر به این مورد نیست؛ بلکه در موارد فراوانی ماده «نقض» در جایی به کار رفته است که صَحَّت فعلی به دست نیامده است. این کاربری‌ها آن قدر زیاد است که می‌توان گفت ظهور عرفی و روایی ماده «نقض»، اعم از نقض امر «صحیح فعلی» و «صحیح شأنی» است؛ برای مثال، صَحَّت فعلی نماز یا روزه، زمانی است که همه اجزای آن آورده شود؛ اما در موارد بسیاری، پیش از تکمیل اجزا، «نقض» در مورد آنها به کار رفته است که روشن می‌شود مقصود از ابرام، ابرام شأنی و مقصود از صَحَّت نیز صَحَّت شأنی است.^۳ به برخی از این موارد اشاره می‌شود:

«الْفَهْقَةُ لَا تَنْقُضُ الرُّسُوءَ وَتَنْقُضُ الصَّلَاةَ»^۴ البته ممکن است نقضی که درباره قهقهه در وضو به کار رفته است مربوط به بعد از وضو باشد؛ اما شاید بتوان گفت چون نقض در مورد نماز مربوط به بین عمل است، به قرینه سیاق، نقض در مورد وضو هم مربوط به بین عمل است. بنابراین، نقض برای وضو و نماز به کار رفته است، با اینکه هیچ یک صَحَّت فعلی ندارند.

«وَابْنُ عَلِيٍّ عَلَى مَا مَقَى مِنْ صَلَاتِكَ مَا لَمْ تَنْقُضِ الصَّلَاةَ بِالْكَلَامِ مُتَعَمِّدًا»^۵ روشن است نقض نماز با سخن گفتن، مربوط به بین نماز است و نماز در این حال، صرفاً صَحَّت تأهلی دارد.

۱. شیخ صدوق؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ۱، ص ۳۴۴، باب «أَحْكَامُ السُّهُوِّ فِي الصَّلَاةِ»، ح ۱۰۰۳.

۲. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۱۵.

۳. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۱۵، درس ۴۳۲.

۴. کلینی؛ الکافی؛ ج ۳، ص ۳۶۴، باب «مَا يَنْقُضُ الصَّلَاةَ مِنَ الضَّحِكِ وَالْحَدَثِ...»، ح ۶.

۵. شیخ صدوق؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ۱، ص ۳۶۷، باب «صَلَاةُ الْمَرِيضِ وَالْمُعْمَى عَلَيْهِ»، ح ۱۰۶۰.

«لَا تَنْقُضُ الْقُبْلَةَ الصَّوْمَ»^۱ روشن است که عدم نقض «تقبیل» با عنوان یکی از امور احتمالی مفطر روزه، مطرح شده است، لذا مربوط به بین عمل است. همچنین از موارد دیگر، می توان به «فِي الرَّجُلِ يَقْتُلُ الْبَقَّةَ وَالْبُرْعُوثَ وَالْقَمْلَةَ وَالذَّبَابَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ يَنْقُضُ صَلَاتَهُ وَوُضُوءَهُ؟ قَالَ: لَا»^۲، «عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ ثُمَّ وَجَدَ خُلُوةً مِنَ الْبَيْتِ فَدَخَلَهُ قَالَ نَقَضَ طَوَافَهُ»^۳ و «فَإِنْ فَعَلَ فَقَدْ نَقَضَ مِنْ ذَلِكَ الصَّلَاةَ وَلَمْ يَنْقُضِ الْوُضُوءَ»^۴ اشاره کرد. در روایتی نیز سؤال شده است: آیا جایز است بین نماز بخشی از گوشت روی زخم را کند؟ امام علیه السلام می فرماید: اگر خون جاری شود، موجب بطلان و نقض نماز می شود. روشن است نقض در اینجا مربوط به بین عمل است و نماز صرفاً صَحَّتْ تَأْهِلِيَةً دارد. البته باید توجه داشت ذیل همین روایت، ماده «نقض» برای بعد از وضو با عنوان یک امری مبرم که صَحَّتْ فعلی دارد، به کار رفته است.

به نظر می رسد با بررسی موارد کاربری ماده «نقض»، بتوان به این نتیجه دست یافت: اگرچه در برخی موارد، این ماده برای امر غیر مبرم به کار رفته است، در بسیاری از موارد نیز در امر مبرم به کار رفته است؛ یعنی در مواردی به کار رفته که بعد از اتمام عمل بوده و اصطلاحاً آن عمل صَحَّتْ فعلی داشته است نه صَحَّتْ تأهلی. چنین کاربری هایی درباره امور عبادی و غیرعبادی - هر دو - به کار رفته است. در ادامه به برخی از امور عبادی اشاره می شود:

«إِنْ سَأَلَ مِنْ ذَكَرِكَ شَيْءٍ مِنْ مَذْيٍ أَوْ وَدْيٍ وَأَنْتَ فِي الصَّلَاةِ فَلَا تَغْسِلُهُ وَلَا تَقْطَعِ الصَّلَاةَ وَلَا تَنْقُضَ لَهُ الْوُضُوءَ وَإِنْ بَلَغَ عَقِيْبِكَ فَإِنَّمَا ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ النُّخَامَةِ وَكُلُّ شَيْءٍ خَرَجَ مِنْكَ بَعْدَ الْوُضُوءِ فَإِنَّهُ مِنَ الْحَبَائِلِ»^۵.

۱. کلینی؛ الکافی؛ ج ۴، ص ۱۰۴، باب «الصَّائِمُ يُقْبَلُ أَوْ يُبَاشِرُ»، ح ۲.

۲. همان، ج ۳، ص ۳۶۷، باب «الْمُصَلِّيُ يَغْرِضُ لَهُ شَيْءٌ مِنَ الْهُوَامِّ فَيَقْتُلُهُ»، ح ۲.

۳. شیخ طوسی؛ الاستبصار، ج ۲، ص ۲۲۳، باب ۱۴۶، باب «مَنْ قَطَعَ طَوَافَهُ لِعُذْرٍ قَبْلَ أَنْ يَكْمِلَهُ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ»، ح ۲.

۴. عریضی؛ مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها؛ ص ۲۴۱.

۵. کلینی؛ الکافی؛ ج ۳، ص ۳۹، باب «المذی و الودی»، ح ۱.

به قرینه «أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ» و «كُلُّ شَيْءٍ خَرَجَ مِنْكَ بَعْدَ الْوُضُوءِ»، روشن می‌شود مقصود از نقض، نقض مذی و ودی پس از اتمام وضو بوده و وضو صحّت فعلی داشته است.

«سَأَلْتُ الرَّضَاءَ ع عَنِ الْقِيءِ وَ الرُّعَافِ وَ الْمِدَّةِ أَ تَنْقُضُ الْوُضُوءَ أَمْ لَا؟ قَالَ: لَا تَنْقُضُ شَيْئاً»^۱.

اگرچه ممکن است رعاف (خون بینی) بین وضو جاری شود، سؤال از قی (استفراغ) و مدّه (زخم) با عنوان دو مبطل وضو، معمولاً مربوط به بعد از وضو است.

«فَلَا تَنْقُضُ الْوُضُوءَ بِالشَّكِّ»^۲. با توجه به اینکه در ابتدای همین روایت حکم شک در میانه وضو بیان شده است، این عبارت مربوط به شک بعد از وضو است.

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْقُبْلَةِ تَنْقُضُ الْوُضُوءَ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ»^۳.

در اینجا راوی از «تقبیل» با عنوان یکی از مبطلات وضو سؤال می‌کند که معمولاً چنین عملی بعد از اتمام وضو صورت می‌گیرد نه در میانه آن.

همچنین از موارد دیگر، می‌توان به «إِنْ مَصَافَحْتَهُمْ تَنْقُضُ الْوُضُوءَ»^۴ «وَسَأَلْتَهُ عَنْ رَجُلٍ اسْتَاكَ أَوْ تَخَلَّلَ فُخْرَجَ مِنْ فِيهِ دَمٌ أَ يَنْقُضُ ذَلِكَ الْوُضُوءَ؟ قَالَ: لَا وَلَكِنْ يَتَمَضَّمُ»^۵ «وَسَأَلْتَهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَصْلَحُ لَهُ أَنْ يَسْتَدْخِلَ الدَّوَاءَ وَيَصْلِي وَهُوَ مَعَهُ وَهَلْ يَنْقُضُ الْوُضُوءَ قَالَ لَا يَنْقُضُ الْوُضُوءَ وَلَا يَصْلِي حَتَّى يَطْرَحَهُ»^۶ «وَسَأَلْتَهُ عَنِ الرَّجُلِ كَانَ فِي صَلَاتِهِ فَرَمَاهُ رَجُلٌ فَشَجَّهِ فَسَالَ الدَّمُ هَلْ يَنْقُضُ ذَلِكَ الْوُضُوءَ قَالَ لَا يَنْقُضُ ذَلِكَ الْوُضُوءَ وَلَكِنَّهُ يَقْطَعُ الصَّلَاةَ»^۷.

۱. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۱، ص ۱۶، باب «الْأَخْدَاتِ الْمُوجِبَةِ لِلطَّهَارَةِ»، ح ۳۴.

۲. کلینی؛ الکافی؛ ج ۳، ص ۳۴، باب «الشَّكُّ فِي الْوُضُوءِ»، ح ۲.

۳. شیخ طوسی؛ الاستبصار؛ ج ۱، ص ۸۸، باب ۵۳ «الْقُبْلَةُ وَ...»، ح ۳.

۴. حمیری؛ قرب الإسناد؛ ج ۲، ص ۸۳.

۵. همان، ص ۸۳.

۶. همان، ص ۸۸.

۷. همان.

«لَیْسَ یَنْقُضُ الْوُضُوءَ إِلَّا مَا خَرَجَ مِنْ طَرَفِکَ الْأَسْفَلِینَ الَّذِینَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَیْکَ بِهِمَا»^۱ و «مَنْ اغْتَابَ امْرَأً مُسْلِمًا بَطَلَ صَوْمُهُ وَ نَقُضَ وَضُوؤُهُ» اشاره کرد.^۲

برخی کاربری‌های ماده «نقض» در امور غیرعبادی که تمام شده و به فعلیت رسیده‌اند، از این قرارند: «وَلَا تَنْقُضُ سَنَةَ صَالِحَةٍ عَمَلٍ بِهَا الصَّالِحُونَ قَبْلَکَ اجْتَمَعَتْ عَلَیْهَا الْأَلْفَةُ وَصَلَتْ عَلَیْهَا الْعَامَةُ»^۳ «وَلَا تَنْقُضُ الْیَقِینَ أَبَدًا بِالشَّکِّ»^۴ «لَیْسَ لَهَا أَنْ تَنْقُضَ مَا عَقَدْتَهُ بَعْدَ إِدْرَاکِهَا»^۵ «إِنَّ الدَّعَاءَ یُرَدُّ الْقَضَاءُ یَنْقُضُهُ کَمَا یُنْقَضُ السَّلَکُ وَ قَدْ أَبْرَمَ إِبْرَاهِمًا»^۶ «لَا یَكُونُ شَیْءٌ فِی الْأَرْضِ وَلَا فِی السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّعْبِ بِمِثْیَةِ وَإِرَادَةِ وَ قَدَرِ وَ قَضَاءِ وَ اذْنِ وَ کِتَابِ وَ أَجَلِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ یَقْدِرُ عَلَی نَقْضِ وَاحِدَةٍ فَقَدْ کَفَرَ»^۷ «... لَمْ یَنْقُضِ حَقُّ مُسْلِمٍ...»^۸ و «فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ نُقِضَ شَهَادَةُ الْأَوَّلِینَ وَ جَازَتْ شَهَادَةُ الْآخَرِینَ»^۹.

با توجه به این‌که کاربری ماده «نقض» در معنای اصلی خود، یعنی ازین‌بردن امر محکم و مبرم نیز شایع است، نمی‌توان گفت صرف کاربری ماده «نقض» در امور غیر مبرم و اموری که صرفاً صحت تأهلیه دارند، باعث پیدایش یک ظهور جدید در ماده «نقض» - که بر خلاف معنای لغوی آن می‌باشد - شده است؛ لذا در هر موردی که نقض در امر غیر مبرم به کار رفته است، به قرینه نیاز دارد؛ اگرچه بسیاری از این کاربری‌ها همراه با قراینی هستند که مقصود از نقض را تبیین می‌کنند. بنابراین نمی‌توان ادعا کرد ظهور لغوی و اولی ماده «نقض» که در مقابل ابرام فعلی است، تغییر کرده و در عرف و

۱. کلینی؛ الکافی؛ ج ۳، ص ۳۵، باب «مَا یَنْقُضُ الْوُضُوءَ وَ مَا لَا یَنْقُضُهُ»، ح ۱.

۲. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۴، ص ۱۵، باب «ذَكَرَ جُمْلَ مِنْ مَنَاهِی النَّبِیِّ ﷺ»، ح ۴۹۶۸.

۳. ابن حیون؛ دعائم الاسلام؛ ج ۱، ص ۳۵۶.

۴. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۱، ص ۲۴۵، باب ۱ از أَبْوَابِ نَوَاقِضِ الْوُضُوءِ، ح ۱.

۵. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۷، باب «الْمَرْأَةُ یُرَوِّجُهَا وَلِیَّانِ غَیْرِ الْأَبِ وَ الْجَدِّ»، ح ۳.

۶. همان، ج ۲، ص ۴۶۹، باب «أَنَّ الدَّعَاءَ یُرَدُّ الْبَلَاءُ وَ الْقَضَاءُ»، ح ۱.

۷. همان، ج ۱، ص ۱۴۹، باب «فَیْ أَنَّهُ لَا یَكُونُ شَیْءٌ فِی السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعَةٍ»، ح ۱.

۸. همان، ج ۳، ص ۱۷۲، باب «مَنْ یَتَّبِعْ جَنَازَةً ثُمَّ یَرْجِعْ»، ح ۳.

۹. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۹، ص ۱۷۹، باب ۷ باب «الْإِشْهَادُ عَلَی الْوَصِیَّةِ»، ح ۱.

روایت، برای اعم از فعلی و شأنی به کار رفته است؛ بلکه هر موردی که ادعا شود در ابرام شأنی، همچنین صحت شأنی به کار رفته است، به قرینه نیاز دارد. صاحب ریاض^۱ «نقض» را در روایت محل بحث، به معنای «منع» گرفته و معتقد است: با توجه به اینکه نمی‌توان به عمومیت جواز نقض در این روایت تمسک کرد - زیرا عموم آن شامل نکاح زن بیوه هم می‌شود که قطعاً خارج است - باید این روایت را جزو روایاتی به شمار آورد که مربوط به ولایت پدر بر صغیره است؛ لذا از محل بحث خارج می‌باشد.^۱

درباره مطالب صاحب ریاض^۲ می‌توان گفت: اولاً کاربری «نقض» در معنای «منع»، بر خلاف معنای لغوی و اصطلاحی است؛ ثانیاً عقدی که صغیره انجام دهد، نه صحت فعلی دارد و نه صحت تأهلی؛ لذا به کار بردن «لا ینقض النکاح» درباره آن، معنای صحیحی ندارد.

نتیجه اینکه در روایت «لَا یَنْقُضُ النُّكَاحُ إِلَّا الْأَبُ»، نقض در معنای حقیقی خود، یعنی نقض امر مبرم به کار رفته است و امر مبرم درباره عقد نکاح به معنای نکاح صحیح می‌باشد. بنابراین نکاحی که دختر باکره انجام داده است، صحیح است؛ منتها پدر از باب ولایتی که بر باکره دارد، می‌تواند عقد او را نقض و باطل کند.

نکته دیگر در دلالت این روایت اینکه: طبق این روایت برای پدر حق فسخ عقدی که دختر به طور مستقل انجام داده، ثابت می‌شود؛ اما در این روایت به تبیین نقش پدر در عقد نکاح دختر پرداخته نشده است: آیا پدر به طور مستقل در ازدواج دختر نقش دارد یا اذن و رضایت او به نحو اشتراکی با دختر، در ازدواج دخیل است؟

برخی فقها از این روایت، به استقلال پدر در ازدواج دختر رسیده‌اند؛ با این بیان که در این روایت، جواز نقض عقد به پدر منحصر شده و هیچ‌گاه دختر نمی‌تواند عقدی را که پدر بدون اذن او منعقد کرده، نقض کند؛ درحالی که اگر دختر هم حق نقض عقد را داشته باشد، انحصار حق نقض

۱. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۹۳.

در پدر، صحیح نیست.^۱

بیان بالا پذیرفتنی نیست؛ زیرا بدون شک حصر نقض عقد در پدر، حصر حقیقی نیست؛ زیرا اولاً در مواردی که نظر جدّ پدری نیز در عقد دختر نقش دارد، او نیز حق نقض عقد دختر را دارد. ثانیاً عمومیت این روایت شامل حق نقض پدر برای عقد یتیم و پسر بالغ نیز است، در حالی که قطعاً چنین حقی برای پدر ثابت نیست.^۲ در نتیجه، حصر در این روایت، حصر اضافی است. با توجه به سایر روایات،^۳ همچنین فتوای فقهای اهل سنت که در ازدواج دختر، برای برادر، عمو و برخی دیگر از خویشاوندان ذکور نیز حق اظهار نظر و ولایت قائل اند،^۴ امام علیه السلام می‌خواهد بر عدم جواز دیگران در نقض عقد نکاح تأکید کند؛ به این معنا که ممکن است در عرف و یا فقه اهل سنت، افرادی درباره عقد ازدواج دختر اظهار نظر کرده و یا با آن مخالفت کنند، اما در این روایت تأکید شده است کسی غیر از پدر، مثل برادر و عمو، بر ازدواج دختر ولایتی ندارد و نمی‌تواند عقد را باطل کند. برخی محققین ادعا کرده‌اند با توجه به اینکه این روایت برای ردّ نظریه اهل سنت صادر شده و آنها اصلاً عقد دختر بدون اذن ولی را صحیح نمی‌دانند، ابرام در اینجا ابرام شأنی است، و صحت عقد دختر صحت شأنی دارد نه صحت فعلی.^۵ این سخن را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا برای ردّ نظریه اهل سنت، همین مقدار که گفته شود غیر از پدر، کسی حق نقض نکاح دختر را ندارد، کافی است و ثابت می‌شود افرادی مثل برادر و عمو نمی‌توانند عقد دختر را نقض کنند. بنابراین لازم نیست این روایت را ناظر به تمام لوازم نظریه آنها معنا کنیم. به تعبیر دیگر، اگر امام علیه السلام بفرماید: عقد دختر

۱. به نقل از: شهید ثانی؛ *مسالك الأفهام*؛ ج ۷، ص ۱۳۱.

۲. همان، ص ۱۳۷.

۳. ر.ک: کلینی؛ *الکافی*؛ ج ۵، ص ۳۹۳، باب «استیمار البکر»، ح ۴ و ص ۳۹۴، ح ۷ و ص ۳۹۲، باب «التزویج بغير ولی»، ح ۷.

۴. ر.ک: جزیری و دیگران؛ *الفقه على المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت علیهم السلام؛ ج ۴، ص ۵۱-۵۳.*

۵. سیستانی؛ «زواج البکر الرشیده بغير إذن الولی»؛ *مجله دراسات علمیه*؛ شماره ۴، ص ۳۶.

صحّت فعلی دارد و در عین حال، کسی جز پدر نمی‌تواند آن را نقض کند، نظریه اهل سنت که نظر افراد دیگری را در عقد دختر نافذ می‌دانند، ردّ می‌شود. بنابراین روایت، در مقام بیان نقض عقد به دست دختر نیست تا به مفهوم آن تمسک شده و حق نقض دختر درباره نکاح پدر نفی شود؛ به‌ویژه با توجه به آنکه در مطلب اول اثبات شد نقض به امری تعلق می‌گیرد که دارای ابرام و استحکام باشد و ابرام در باب عقود به معنای صحّت آنهاست؛ پس عقد نکاح دختر صحیح فعلی بوده، در عین حال پدر دختر حق نقض آن را دارد. شاهد این معنا، این است که بسیاری از فقها، این روایت را در شمار روایاتی آورده‌اند که ولایت غیر پدر، مثل برادر و عمو را بر دختر نفی می‌کنند، نه حق نقض دختر درباره عقد پدر را.^۱

با توجه به اینکه این روایت، تنها بر حق نقض پدر دلالت دارد و درباره کیفیت آن ساکت است، هم با نقش پدر در ازدواج دختر به نحو حداکثری، یعنی استقلال و انحصار سازگار است و هم با ولایت حداقلی، یعنی تشریک؛ اما از آنجا که اثبات استقلال و انحصار ولایت در پدر، ولایتی اضافه و بیشتر است، نمی‌توان آن را با این دلیل اثبات کرد. در نتیجه، نهایت دلالت این روایت، اعتبار اذن و رضایت پدر به نحو تشریک با دختر خواهد بود. البته با توجه به سایر روایات - که در مباحث پیشین و همچنین در مباحث آتی بیان شده است - حق نقض پدر برای همه دختران عمومیت ندارد بلکه تنها دختری را شامل می‌شود که اذن و اجازه پدر در ازدواج او نقش دارد و آن، دختری است که در مدیریت شئون زندگی خود مستقل نیست. به تعبیر دیگر، استثناء در عبارت «لا ینقض النکاح الا بالاب»، استثناء از نفی است که نتیجه آن، موجب جزئیة است. مثل عبارت «لا اطالع الا الكتب الفقهية» که بر مطالعه همه کتاب‌های فقهی دلالت ندارد و یا عبارت «لا احضر - الا مجالس العلماء» که بر حضور در مجالس همه علما دلالت ندارد.^۲ بنابراین این روایت بر صحّت عقد دختر

۱. ر.ک: علامه حلی؛ مختلف الشیعة؛ ج ۷، ص ۱۲۳-۱۲۴.

۲. سیستانی؛ «زواج البکر الرشیده بغیر إذن الولی»؛ مجله دراسات علمیة؛ شماره ۴، ص ۳۶.

دلالت دارد و در برخی موارد به صورت موجب جزئیّه، پدر حق نقض عقد او را دارد. با توجه به سایر روایات، این حق نقض تنها برای دختری ثابت است که در مدیریت امور زندگی خود مستقل نیست و اذن پدر در ازدواج او به صورت تشریک، مداخلت دارد.

روایت ششم

«عَمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ فَضَالٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ رِبَاطٍ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ الْحَدَّادِ عَنْ عَمَدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَا يَنْقُضُ النِّكَاحَ إِلَّا الْأَبُ».^۱

در این سند علی بن الحسن بن فضال^۲ و أحمد بن الحسن بن علی بن فضال^۳، فطحی مذهب و ثقه‌اند. در گذشته بیان شد حسن بن علی بن فضال نیز در ابتدا فطحی بوده، اما در آخر عمر توبه کرده و به مذهب حق بازگشته و ثقه است. علی بن الحسن بن رباط^۴ و شعیب بن أعین الحداد^۵ نیز ثقه‌اند.

طریق شیخ طوسی رحمته الله به علی بن حسن بن فضال در کتاب فهرست چنین است: «أخبرنا بجميع كتبه قراءة عليه أكثرها و الباقي إجازة أحمد بن عبدون عن علي بن محمد بن الزبير سماعاً وإجازة عنه».^۶ در مشیخه تهذیب نیز همین طریق آمده است.^۷

در این طریق، احمد بن عبدون و علی بن محمد بن زبیر توثیق خاص ندارند؛ اما با توجه به اینکه احمد بن عبدون از مشایخ نجاشی است^۸ و همه مشایخ او

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۰، ص ۲۷۳، باب ۴ از أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد، ح ۲۵۶۱۳. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۷۹، باب «عقد المرأة على نفسها...»، ح ۹. همو، الاستبصار؛ ج ۳، ص ۲۳۵، باب «أنه لا تزوج البكر إلا بإذن أبيها»، ح ۳.

۲. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۵۸.

۳. همان، ص ۸۰.

۴. همان، ص ۲۵۱.

۵. همان، ص ۱۹۵.

۶. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۹۲ و ۹۳.

۷. همو، تهذیب الأحکام؛ المشیخه؛ ص ۵۵.

۸. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۸۷.

تفه‌اند،^۱ به وثاقت احمد بن عبدون حکم می‌شود. هرچند در این طریق، علی بن محمد بن زبیر توثیقی ندارد، نجاشی رحمه الله در رجالش به کتاب‌های علی بن حسن بن فضال طریق صحیح دارد^۲ که با ضمیمه آن طریق به این روایت، می‌توان این روایت را معتبر دانست.^۳

بنابراین سند روایت به سبب وجود برخی فطحیان، «موثق» است؛ هرچند برخی از آن به «صحیح» یاد کرده‌اند.^۴ دلالت این روایت، همانند روایت پیش است.

دسته سوم: روایات دال بر عدم استقلال باکره با استناد به مفهوم مخالف این روایات مربوط به استقلال زن بیوه در ازدواج است که با مفهوم مخالف خود، بر عدم استقلال دختر باکره در ازدواج دلالت دارند. در ادامه، به چند روایت که در این دسته می‌گنجند اشاره می‌شود:

روایت اول

«وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ عَنِ الْخَطَّابِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ فِي الْمَرْأَةِ الثَّيِّبِ تَخَطَّبُ إِلَيَّ نَفْسُهَا قَالَتْ: هِيَ أَمْلَكُ بِنَفْسِهَا تَوَلَّى أَمْرَهَا مَنْ شَاءَتْ إِذَا كَانَ كُفُؤاً بَعْدَ أَنْ تَكُونَ قَدْ نَكَحَتْ رَجُلًا قَبْلَهُ».^۵ امام صادق عليه السلام درباره بیوه بی‌شوهری که برای خود خواستگاری می‌کند فرمود: بیوه بی‌شوهر صاحب اختیار خود است. اگر خواستگارش، کفو و همتای اوست، می‌تواند به هرکسی که خواست و کالت بدهد تا او را تزویج کند. زن بی‌شوهر، موقعی صاحب اختیار است که قبلاً ازدواج کرده باشد.

این روایت با طریق‌های پرشماری نقل شده است که اعتبار راویان در

۱. بحر العلوم؛ الفوائد الرجالية؛ ج ۲، صص ۹۳ و ۹۷-۹۶.

۲. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۵۹.

۳. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۷، ص ۷۰.

۴. همان، ج ۳۳، ص ۲۱۵.

۵. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۶۹، باب ۳ از أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد، ح ۲۵۵۹۷. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۲، باب «التزویج بغير ولی»، ح ۵.

گذشته آمد و در مجموع صحیح السند است.

منطوق این روایت، بر استقلال زن ثیب و اولویت نظر او بر دیگران در مسئله ازدواج دلالت دارد (أملک بنفسها). مفهوم روایت هم بیان می‌دارد دختر باکره بر خلاف زن ثیب و بیوه، در ازدواج استقلال ندارد. ظاهر مفهوم به دست آمده، مفهوم لقب است که طبق مبنای مشهور، حجت نیست؛^۱ اما همان‌طور که صاحب حدائق^۲ به آن اشاره کرده، مفهوم در این روایت با عنایت به سایر روایات - به‌ویژه روایاتی که به سیاق جمله شرطیه ذکر شده‌اند -، به معنی مفهوم شرط است و گویا استقلال در ازدواج، به ثبوت مشروط شده است.^۲ این روایت، تنها بر عدم استقلال دختر باکره دلالت دارد و عدم استقلال او منافاتی با نظریه تشریک ندارد؛ زیرا اگر نظر ولیّ نیز در کنار نظر دختر شرط باشد، باز هم عدم استقلال دختر صادق است.^۳

روایت دوم

«وَعَنْهُ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الثَّيْبِ تَخْطُبُ إِلَى نَفْسِهَا؟ قَالَ: نَعَمْ هِيَ أَمْلَكُ بِنَفْسِهَا تُؤَلِّي أَمْرَهَا مَنْ شَاءَتْ إِذَا كَانَتْ قَدْ تَزَوَّجَتْ زَوْجًا قَبْلَهُ»^۴: از امام صادق عليه السلام درباره بیوه بی‌شوهر که برای خود خواستگاری می‌کند، سؤال کردم. فرمود: بله؛ بیوه بی‌شوهر صاحب اختیار خویش است. می‌تواند به هرکسی که خواست وکالت بدهد تا او را تزویج کند. زن بی‌شوهر، موقعی صاحب اختیار است که قبلاً ازدواج کرده باشد.

سند روایت به این شکل است: «محمّد بن الحسن یاسناده عن الحسين بن سعيد عن القاسم عن أبان عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال سألت أبا عبد الله عليه السلام». در صفحه‌های پیش بیان شد طریق شیخ طوسی رحمته الله به حسین بن سعید صحیح است و خود حسین بن سعید نیز ثقة است.

۱. عراقی؛ نه‌ایة الأفكار؛ ج ۲، ص ۵۰۲.

۲. بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۱۷.

۳. نراقی؛ مستند الشیعة؛ ج ۱۶، ص ۱۲۰.

۴. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۱، باب ۳ از أبواب عقد النکاح، ح ۲۵۶۰۵.

قاسم بن محمد جوهری، واقفی^۱ است و مدح یا ذمی درباره او نقل نشده است؛ اما طبق قانون مشایخ ثقات^۲ می توان به وثاقت او حکم کرد؛ زیرا ابن ابی عمیر^۳ و صفوان بن یحیی^۴ از او روایت نقل کرده اند.

آیت الله خوئی^۵ به سبب اشتراک قاسم بین ثقه و غیر ثقه، این روایت را ضعیف می داند؛^۶ اما می توان قاسم را شناسایی کرد؛ زیرا حسین بن سعید از پنج نفر با عنوان «قاسم» روایت نقل می کند:

- قاسم بن حسین: این راوی مجهول است و حسین بن سعید تنها یک روایت از او نقل کرده است.^۷

- قاسم بن حبیب: این راوی نیز مجهول است و حسین بن سعید از این راوی نیز تنها یک روایت نقل کرده است.^۸

- قاسم بن سلیمان بغدادی: حسین بن سعید تنها دو روایت از این راوی نقل کرده است.^۹ البته در برخی اسناد دیگر، حسین بن سعید از این راوی نقل کرده است که در آنها راوی بین این دو حذف شده و حسین در آن اسناد، بدون واسطه از قاسم روایت نقل نکرده است.^{۱۰}

- قاسم بن عروه: حسین بن سعید روایات بسیاری از این راوی نقل کرده است.
- قاسم بن محمد جوهری: حسین بن سعید بیشترین روایات را این راوی نقل کرده است و از آنجا که قاسم نامی که بین حسین بن سعید و ابان واسطه است،

۱. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۳۴۲. کشی؛ الرجال؛ ص ۴۵۲.

۲. ر.ک: پیوست ۱ نوشتار حاضر.

۳. کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۴۵۶.

۴. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۳، ص ۲۵۷ و ۲۵۹ و ج ۷، ص ۲۶۳. همو، الاستبصار؛ ج ۱، صص ۴۴۱ و ۴۴۳.

۵. خوئی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۲۲.

۶. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۴، ص ۳۳۱.

۷. کلینی؛ الکافی؛ ج ۲، ص ۴۱۹.

۸. همان، ج ۷، ص ۳۹۵. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۱۸، ص ۶۲.

۹. همان، ج ۲، ص ۶۳۲، و ج ۷، ص ۳۹۵ و....

فقط قاسم بن محمد جوهری است، روشن می شود که مقصود از قاسم در این روایت، همین راوی می باشد که بر اساس قانون مشایخ ثقات قابل توثیق است.^۱ این راوی در اسناد کامل الزیارة نیز آمده است و طبق برخی مبانی ممکن است ثقه شمرده شود.

اعتبار روایات أبان بن عثمان الأحمر در گذشته بیان شد. عبدالرحمن بن ابی عبدالله بصری نیز ثقه است.^۲ بنابراین سند روایت طبق قانون مشایخ ثقات، معتبر است.

عبارت «إِذَا كَانَتْ قَدْ تَزَوَّجَتْ زَوْجاً قَبْلَهُ»، به شرط دلالت می کند؛ یعنی اگر دختری ازدواج نکرده و باکره باشد، اختیار ازدواجش را ندارد. البته همان طور که درباره روایت پیش بیان شد، این روایت منافاتی با تشریک، یعنی لزوم اذن پدر و دختر ندارد.

روایت سوم

«وَيَسْتَأْذِنُ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ عَوَاضٍ عَنْ عَبْدِ الْخَالِقِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْمَرْأَةِ الَّتِي تَخْطُبُ إِلَى نَفْسِهَا؟ قَالَ: هِيَ أَمْنُكَ بِنَفْسِهَا تَوَلَّى مَنْ شَاءَتْ إِذَا كَانَ كُفُؤاً بَعْدَ أَنْ تَكُونَ قَدْ نَكَحَتْ زَوْجاً قَبْلَ ذَلِكَ»^۳ از امام صادق عليه السلام درباره بیوه بی شوهر که برای خود خواستگاری می کند، سؤال کردم. فرمود: بیوه بی شوهر صاحب اختیار خود است. می تواند به هر کسی که خواست و کالت بدهد تا او را تزویج کند به شرطی که همسرش کفو او باشد. زن بی شوهر، موقعی صاحب اختیار است که قبلاً ازدواج کرده باشد.

سند روایت چنین است: «عَمْدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ عَوَاضٍ عَنْ عَبْدِ الْخَالِقِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام»^۴.

۱. رک: شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۷۵.

۲. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۳۰.

۳. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۶۸، باب ۳ از أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد، ح ۲۵۵۹۵.

۴. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۳، ص ۳۹۶.

طریق شیخ صدوق رحمته الله به عبدالحمید صحیح است.^۱ عبدالحمید بن عواض الطائی ثقه^۲ و عبدالخالق صیقل مجهول است.^۳ بنابراین، سند روایت به سبب مجهول بودن عبدالخالق صیقل معتبر نیست.

عبارت «بَعْدَ أَنْ تَكُونَ قَدْ تَكَحَّتْ زَوْجًا قَبْلَ ذَلِكَ»، در حکم جمله شرطیه است و دلالت آن بر عدم استقلال دختر باکره، مانند روایت قبل است.

روایت چهارم

«أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زِيَادٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ رحمته الله الْمَرْأَةُ النَّبْتُ تَخْطُبُ إِلَى نَفْسِهَا؟ قَالَ: هِيَ أَمَلُكَ بِنَفْسِهَا تَوَلَّى أَمْرَهَا مِنْ شَاءَتْ إِذَا كَانَ لَا بَأْسَ بِهِ بَعْدَ أَنْ تَكُونَ قَدْ تَكَحَّتْ زَوْجًا قَبْلَ ذَلِكَ»^۴. به امام صادق رحمته الله گفتم: بی بیوه بی شوهر می تواند برای خود خواستگاری کند؟ امام رحمته الله فرمود: بیوه بی شوهر صاحب اختیار وجود خویش است. می تواند به هرکسی که صاحب صلاحیت باشد وکالت بدهد تا او را تزویج کند. خانم بی شوهر، موقعی صاحب اختیار است که قبلاً ازدواج کرده باشد.

ابوعلی اشعری (أحمد بن إدريس قمی)،^۵ محمد بن عبد الجبار قمی،^۶ صفوان^۷ و عبدالله بن مسکان^۸ ثقه اند؛ اما حسن بن زیاد صیقل، مجهول است.^۹ اگر کسی بپذیرد همه اصحاب اجماع، تنها از راویان ثقه، روایت نقل می کرده اند، می تواند

۱. علامه حلی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۲۸۱.

۲. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۳۳۹. علامه حلی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۱۱۶. نجاشی؛ الرجال؛

ص ۴۲۴. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۱۰، ص ۳۰۲.

۳. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۱۰، ص ۳۱۰.

۴. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۲، باب «التَّزْوِيجُ بِغَيْرِ وَلِيٍّ»، ج ۶.

۵. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۹۲. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۲۶.

۶. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۳۹۱. علامه حلی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۱۴۲.

۷. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۱۹۸. شیخ طوسی؛ الرجال؛ صص ۳۳۸ و ۳۵۹. همو؛ الفهرست؛ ص ۸۳.

۸. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۱۵. و نیز؛ شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۱۰۲. کشی؛ الرجال؛ ص ۳۷۵.

۹. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۱۳۱. خویی؛ التفتیح؛ ج ۶، ص ۲۹۱. صدر؛ بحوث فی علم الأصول؛

به وثاقت این راوی حکم کند؛ زیرا عبدالله بن مسکان^۱ و یونس بن عبدالرحمن^۲ و حمّاد بن عثمان^۳ که از اصحاب اجماع اند، از او روایت نقل کرده اند. اما این سخن درباره همه اصحاب اجماع ثابت نیست. بنابراین سند روایت به سبب مجهول بودن حسن بن زیاد الصیقل معتبر نیست. دلالت این روایت هم مانند روایت قبل است.

روایت پنجم

«وَعَنْهُ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْمَرْأَةِ الَّتِي تَخْطُبُ إِلَى نَفْسِهَا؟ قَالَ: نَعَمْ هِيَ أَمْلَكَ بِنَفْسِهَا تَوَلَّى نَفْسَهَا مَنْ شَاءَتْ إِذَا كَانَ كُفْرًا بَعْدَ أَنْ تَكُونَ قَدْ تَكَلَّحَتْ زَوْجًا قَبْلَ ذَلِكَ»^۴.

سند روایت به این شکل است: «محمد بن الحسن بن علی الطوسی عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن عبدالله بن سنان قال سألت أبا عبدالله عليه السلام».

در گذشته بیان شد که حسین بن سعید، ثقة و طریق شیخ طوسی رحمه الله به او صحیح است. نضر بن سويد الصیرفی^۵ و عبدالله بن سنان^۶ نیز ثقة اند. بنابراین سند روایت، صحیح می باشد. دلالت این روایت هم مانند روایت قبل است.

روایت ششم

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ تُزَوِّجَ الْمَرْأَةَ نَفْسَهَا إِذَا كَانَتْ تَيِّبًا يَغْتَرِ إِذْنُ أَبِيهَا إِذَا كَانَ لَا بَأْسَ بِمَا صَنَعَتْ»^۷. اگر زنی بیوه باشد، اشکالی ندارد بدون اذن پدرش ازدواج کند؛ البته در صورتی که اشکالی در عمل او نباشد (سفیه نباشد).^۸

۱. کلینی؛ الکافی؛ ج ۳، ص ۱۵۱.

۲. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۱، ص ۵۶.

۳. کلینی؛ الکافی؛ ج ۲، ص ۳۴۱.

۴. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۵، باب ۳۲، باب «عَقْدُ الْمَرْأَةِ عَلَى نَفْسِهَا النِّكَاحُ...»، ح ۲۲.

۵. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۴۲۷. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۳۴۵.

۶. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۱۴. و نیز: علامه حلی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۱۰۵. کشی؛ الرجال؛ ص ۴۱۰.

۷. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۲، باب ۳ از أبواب عَقْدِ النِّكَاحِ وَ أَوْلِيَاءِ الْعَقْدِ، ح ۱۴.

۸. نراقی؛ مستند الشیعة؛ ج ۱۶، ص ۱۱۶.

حرّ عاملی روایت را از کتاب شیخ طوسی نقل می‌کند.^۱ شکی در وثاقت احمدبن محمدبن عیسی^۲ نیست و طریق شیخ طوسی^۳ نیز به او صحیح است.^۴ در گذشته وثاقت محمدبن خالد برقی اثبات شد.^۵ حسن بن علی بن فضال^۶ و عبدالله بن بکیر^۷ نیز ثقه‌اند. اما سند روایت به سبب ارسال غیر معتبر است.

عبارت «إِذَا كَانَتْ ثِيًّا» بیان می‌دارد: باکره نیازمند اذن پدر است و در ازدواج مستقل نیست.^۸ البته همان طور که بیان شد، این روایات با قول به تشریک پدر و دختر، منافات ندارند.

روایت هفتم

«وروی ابن عباس عن النبی ﷺ أنه قال: ليس للولي مع الثيب أمر»^۹: ولی درباره ازدواج بیوه، شأن و جایگاهی ندارد.

این روایت را ابن ابی جمهور احسائی به صورت مرسل در کتاب *عوالی اللثالی* نقل کرده است؛ با این توضیح که اشکال‌هایی هم به خود این کتاب وارد است.^{۱۰}

۱. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۶.

۲. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۸۳. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۳۵۱.

۳. رک: خویی؛ معجم رجال الحدیث؛ ج ۳، ص ۸۸-۹۰.

۴. طایفه اول، دسته دوم، روایت اول، ص ۱۶۵.

۵. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۳۵۴.

۶. همو؛ الفهرست؛ ص ۱۰۶. کشی؛ الرجال؛ ص ۳۷۵.

۷. بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۱۷.

۸. ابن ابی جمهور، *عوالی اللثالی*؛ ج ۳، ص ۳۱۳. نوری؛ مستدرک الوسائل؛ ج ۱۴، ص ۳۱۵.

۹. درباره اعتبار کتاب *عوالی اللثالی* العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه و همچنین وثاقت ابن ابی جمهور احسائی اختلاف نظرهایی وجود دارد. برخی کتاب او را مردود و ضعیف دانسته‌اند و برخی علاوه بر آن، نویسنده را هم غیر معتبر دانسته و با اوصافی مثل غالی، صوفی، ضعیف، متساهل و یا غیر دقیق در نقل روایت توصیف کرده‌اند (شیخ انصاری؛ *فرائد الأصول*؛ ج ۲، ص ۷۶۳). در مقابل، برخی دیگر از بزرگان مثل محدث نوری در خاتمه مستدرک (ج ۱، ص ۳۳۱ به بعد) و سید نعمت الله جزائری در شرح خود بر این کتاب «*جواهر العوالی*» و آیت الله مرعشی نجفی در رساله *الردود و النقود* که در مقدمه کتاب چاپ شده است، به اشکالات وارد شده پاسخ داده‌اند.

از مفهوم اینکه ولی بر زن بیوه اختیاری ندارد (لیس للولی مع الثیب امر) فهمیده می‌شود ولی اختیاردار دختر باکره است؛ یعنی در ازدواج باکره، اذن ولی معتبر است. اما اینکه ولایت ولی در ازدواج دختر باکره به طور استقلالی است یا تشریک، این روایت دلالتی بر آن ندارد. البته باید توجه داشت این استدلال بنا بر مفهوم داشتن لقب، قابل دفاع است که مشهور، چنین مفهومی برای لقب قائل نیستند؛ مگر همان طور که بیان شد، مفاد آن به مفهوم شرط برگردانده شود.

نتیجه

از روایات این دسته می‌توان فهمید دختر باکره - به گونه‌ای که زن ثیب در ازدواجش مستقل است - در ازدواج استقلال ندارد و اذن و رضایت ولی و پدر در ازدواج او نقش ندارد؛ اما این روایات به محدوده ولایت ولی اشاره‌ای نداشته، از برخی از آنها به دست می‌آید در کنار ولایت ولی، اذن و رضایت دختر نیز لازم است. بنابراین این روایات هیچ منافاتی با نظریه تشریک و اعتبار رضایت دختر در کنار اذن پدر ندارند.

دسته چهارم: روایات دال بر جواز تزویج باکره به دست جد و اولویت او بر پدر
در این روایات آمده است: جد نیز مانند پدر می‌تواند در تزویج ولایت داشته باشد و در صورتی که در تزویج، اختلافی بین جد و پدر رخ دهد، قول و اختیار جد مقدم است. این روایات نیز به طور کلی بیان می‌دارند پدر و جد پدری بر ازدواج دختر باکره ولایت دارند؛ هرچند کیفیت و حدود آن در این روایات بیان نشده است.

روایت اول

«عَمْدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَلَاءِ بْنِ رِزِينَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحْمَدَ هَمَّانٍ رضی الله عنه قَالَ: إِذَا زَوَّجَ الرَّجُلُ ابْنَتَهُ فَهُوَ جَائِزٌ عَلَى ابْنَتِهِ وَ لِابْنَتِهِ أَيْضًا أَنْ يَزَوِّجَهَا فَقُلْتُ فَإِنْ هُوَ أَبُوهَا رَجُلًا وَ جَدُّهَا رَجُلًا فَقَالَ الْجَدُّ أَوْلَى بِنِكَاحِهَا»^۱

این روایت به دو طریق نقل شده است: طریق اول، طریق شیخ کلینی رحمه الله در

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۰، ص ۲۸۹، باب ۱۱ از أبواب عقد النکاح و أولیام العقد، ح ۲۵۶۴۹.

کتاب کافی است: ^۱ «محمّد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن علاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام». این طریق، صحیح است.
طریق دوم، طریق شیخ طوسی رحمه الله در کتاب تهذیب است: ^۲ «یاسناده عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن علاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام». طریق شیخ طوسی رحمه الله به احمد بن محمد بن عیسی معتبر است ^۳ و این طریق هم صحیح می باشد.

درباره دلالت این روایت، توجه به دو نکته بایسته است: نخست اینکه درباره مقصود از «ابنة» دو احتمال وجود دارد: اول اینکه اطلاق آن شامل باکره و ثیبه، همچنین صغیره و کبیره رشیده می شود. بنابراین هر یک از پدر و جد پدری، حق دارند دختر را به تزویج فرد دیگری درآورند. اطلاق این روایت با روایات استقلال ثیب کبیره، تقیید خورده، پس از تقیید، مقصود از «ابنة»، بکر صغیره و کبیره و ثیب صغیره خواهد بود.

احتمال دوم اینکه: مقصود از «ابنة» این است که این روایت مخصوص دختر باکره، اعم از صغیره و کبیره است و شامل ثیب نمی شود؛ زیرا غالباً دختری که پدر و جدش او را تزویج کنند، دختر باکره ای است که در خانه آنها زندگی می کند، و ثیب فرد غیر ظاهر است؛ لذا روایت به آن اطلاق ندارد و از همان ابتدا شاملش نمی شود. ^۴

احتمال دوم در صورتی پذیرفتنی است که در علم اصول پذیرفته شود غلبه وجودی باعث انصراف لفظ از معنای خود است، در حالی که مشهور اصولیین، غلبه وجودی را منشأ انصراف نمی دانند، ^۵ مگر غلبه وجودی منشأ تبادل شود که در محل بحث، چنین ادعایی به اثبات نیاز دارد.

۱. کلینی؛ کافی؛ ج ۵، ص ۳۹۵، باب «الرَّجُلُ يُرِيدُ أَنْ يُزَوِّجَ ابْنَتَهُ وَ...» ح ۲.

۲. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۹۰، باب «عَقَدَ الْمَرْأَةُ عَلَى نَفْسِهَا...» ح ۳۷، در کتاب تهذیب، صدر روایت چنین آمده است: «إِذَا زَوَّجَ الرَّجُلُ بِنْتِ ابْنِهِ...».

۳. رک: خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۳، ص ۸۸-۹۰.

۴. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۷، درس ۴۲۸.

۵. رک: هاشمی شاهرودی؛ بحوث فی علم الأصول؛ ج ۳، ص ۴۳۱.

نکته دوم در دلالت روایت، اینکه: آیا می‌توان از این روایت، به عدم لزوم رضایت دختر و استقلال و انحصار ولایت پدر و جدّ رسید؟ زمانی می‌توان از اطلاق این روایت، به عدم لزوم رضایت دختر و استقلال پدر و جدّ رسید که این روایت در مقام بیان این مسئله باشد؛ یعنی اگر روایت در مقام بیان لزوم عدم لزوم رضایت دختر بود، از اطلاق عبارت «فهو جائز» - که به معنای جواز وضعی و نفوذ عقد است -^۱ به دست می‌آمد: هرچند دختر به ازدواج رضایت نداشته باشد، ولایت پدر و جدّ او در ازدواج نافذ است. اما با دقّت در سخن امام علیه السلام روشن می‌شود: ایشان در مقام بیان حکم رضایت و عدم رضایت دختر نیست؛ بلکه در صدد بیان تعداد اولیاست.^۲ در این روایت تأکید شده است جدّ پدری همانند پدر، در تزویج ولایت دارد و در فرض تنافی اراده آنها، انتخاب و خواسته جدّ مقدم است. بنابراین نمی‌توان از این روایت، به استقلال و انحصار ولایت در پدر و جدّ و عدم اعتبار رضایت دختر رسید.^۳

شاهد اینکه روایت در مقام بیان حکم رضایت و عدم رضایت دختر نیست، عبارت «فهو نافذ علی ابنه» است که «علی ابنه» متعلّق به «نافذ» است؛ یعنی امام علیه السلام می‌فرماید: اگر جدّ، دختر را به ازدواج فردی درآورد، این تزویج بر پدر دختر نافذ است؛ یعنی پدر دختر حق مخالفت با تزویج پدرش (جدّ دختر) را ندارد. بنابراین این روایت درباره نفوذ و عدم نفوذ عقد ازدواج دختر ساکت است؛ یعنی این روایت منافاتی با این مسئله ندارد که رضایت دختر به ازدواج نیز به نحو تشریک شرط باشد و پس از احراز رضایت دختر، اگر جدّ، او را به عقد فردی درآورد، عقد بر پدر دختر نافذ است و پدر دختر حق مخالفت با آن را ندارد.

روایت دوم

«وَعَنْهُ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ شَلِيحَانَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّادَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا زَوَّجَ الرَّجُلُ ابْنَتَهُ فَهُوَ جَائِزٌ عَلَى ابْنِهِ قَالَ وَلَإِنِّيهِ أَيْضًا أَنْ يَزَوِّجَهَا فَإِنْ هَوِيَ أَبُوهُمَا رَجُلًا وَجَدَّهَا رَجُلًا فَلَجَدُّ أَوَّلَى بِنِكَاحِهَا وَلَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ فِي ذَلِكَ إِذَا كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا فَإِذَا كَانَتْ تَيِّبًا فَهِيَ أَوَّلَى

۱. سبزواری؛ مهذب الأحكام؛ ج ۲۴، ص ۲۵۳. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۲، ص ۴۳۵.

۲. نراقی؛ مستند الشیعة؛ ج ۱۶، ص ۱۲۱.

۳. رک: سبحانی تبریزی؛ نظام النکاح؛ ج ۱، ص ۱۸۰.

بِنَفْسِهَا»^۱.

سند این روایت در گذشته بررسی شد. تمام افراد سند، به جز قاسم بن سلیمان ثقه‌اند. هر چند قاسم بن سلیمان توثیق خاص ندارد، طبق برخی قرائن می‌توان وثاقت او یا دست کم اعتبار روایت او را پذیرفت.^۲

دلالت بخش اول این روایت، همانند روایت اول است: درباره معنای بخش دوم نیز، در گذشته بیان شد عبارت «لا تستأمر الجارية» را باید با توجه به ویژگی‌های ازدواج دختران در زمان صدور روایت معنا کرد. در آن زمان ازدواج فرزندان خصوصاً دختران با انتخاب والدین و اولیا صورت می‌گرفته و معمولاً دختران با انتخاب اولیای خود مخالفتی نمی‌کرده‌اند. در روایات پرشماری نیز با صراحت آمده است رضایت دختران باکره به ازدواج لازم است؛ متها لزومی برای تصریح لفظی وجود ندارد؛ بلکه برای کشف رضایت آنان، همان سکوت‌شان کافی است.^۳ بنابراین عبارت «لا تستأمر الجارية»، به معنای عدم لزوم نظرخواهی از دختران نیست؛ بلکه به معنای ضرورت‌نداشتن نظرخواهی از دختران است؛ چون آنان معمولاً با نظر والدین خود مخالفتی ندارند. اما در خصوص زن ثیب، سکوت او برای رضایتش به ازدواج، کافی نیست و باید از او نظرخواهی شود و انتخاب وی بر دیگران اولویت دارد؛ به تعبیر دیگر زن ثیب، نسبت به اولیا، به نفس خود اولی است؛ اما دختر باکره به نفس خود اولی نیست؛ یعنی در کنار رضایت خود، رضایت اولیای او نیز به نحو تشریک، لازم است.

بنابراین هر چند صدر روایت دلالت می‌کند هر یک از پدر و جد نسبت به یکدیگر استقلال دارند و نظر پدر در نفوذ عقد جد و بر عکس نظر جد در نفوذ

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۹۱، باب ۱۱ از أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد، ح ۲۵۶۵۵. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۵، باب «عقد المرأة علی نفسها...»، ح ۲۳.

۲. طایفه اول، دسته اول، روایت هفتم، ص ۱۶۰.

۳. رک: کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۴، باب «استیمار البکر»، ح ۸ حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۴، باب «أنه یکنفی فی استئذان البکر سکونها».

عقد پدر لازم نیست، از ذیل روایت بر خلاف ادعای برخی محققان^۱ نمی‌توان به نفی اذن و رضایت دختر و ولایت انحصاری پدر و جدّ در مورد دختر رسید؛ زیرا ذیل روایت ناظر به تفاوت دختر باکره و زن ثیب است که زن ثیب در ازدواجش مستقل است، اما دختر باکره مستقل نیست و باید در کنار رضایت خود رضایت ولیّ را نیز داشته باشد، و عدم لزوم استیمار از دختر باکره، به سبب عدم مخالفت دختران با تصمیم اولیا^۲ و به معنای عدم نیاز به آن است.

روایت سوم

«وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنِ ابْنِ بَكْرِ عَنْ عُمَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الْجَارِيَةُ يُرِيدُ أَبَوَهَا أَنْ يُزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ وَيُرِيدُ جَدُّهَا أَنْ يُزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ آخَرَ؟ فَقَالَ: الْجَدُّ أَوَّلَى بِذَلِكَ مَا لَمْ يَكُنْ مُضَارًّا، إِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَبُ زَوْجَهَا قَبْلَهُ وَيَجُوزُ عَلَيْهَا تَزْوِيجُ الْأَبِ وَالْجَدِّ.»^۳

این روایت به دو طریق نقل شده است: نخست، طریق شیخ کلینی رحمته الله در کتاب کافی است: «عُمَيْدِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ (بن محمد بن عیسی) عَنْ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ ابْنِ بَكْرِ عَنْ عُمَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام».

وفاق راویان این روایت در گذشته بیان شد. سند روایت نیز به سبب فطحی بودن عبدالله بن بکیر موثق است.

دوم، طریق شیخ صدوق رحمته الله در من لا یحضره الفقیه: «وَرَوَى ابْنُ بَكْرِ عَنْ عُمَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الْجَارِيَةُ يُرِيدُ أَبَوَهَا أَنْ يُزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ وَيُرِيدُ جَدُّهَا أَنْ يُزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ آخَرَ فَقَالَ الْجَدُّ أَوَّلَى بِذَلِكَ إِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَبُ زَوْجَهَا مِنْ قَبْلِهِ.»^۵

۱. شبیری زنجانى؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۲۲.

۲. ر.ک: نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۸۱.

۳. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۹، باب ۱۱ از أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد، ح ۲۵۶۵۰.

۴. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۵، باب «الرَّجُلُ يُرِيدُ أَنْ يُزَوِّجَ ابْنَتَهُ...»، ح ۱. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۹۰.

۵. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۳، ص ۳۹۵، باب «الْوَلِیُّ وَ الشُّهُودُ وَ الْخِطْبَةُ وَ الصَّدَاقُ»، ح ۴۳۹۲.

طریق شیخ صدوق علیه السلام به عبدالله بن بکیر چنین است: «أبوہ (علی بن الحسن بن بابویه)، عن عبدالله بن جعفر الحمیری، عن احمد بن محمد بن عیسی، عن الحسن بن علی بن فضال، عنه»^۱.

طریق شیخ صدوق علیه السلام معتبر است و با توجه به فطحی بودن عبدالله بن بکیر و احتمال فطحی بودن حسن بن علی بن فضال، این سند نیز موثق است و اینکه برخی محققان^۲ تعبیر «صحیح» را درباره آن به کار برده اند، دقیق نیست.

متن این روایت با متنی که در کتاب کافی آمده، متفاوت است. در کتاب کافی عبارات «مَا لَمْ يَكُنْ مُضَارًّا» و «وَيَجُوزُ عَلَيْهَا تَزْوِيجُ الْأَبِ وَالْجَدِّ» آمده، اما این عبارات در نقل شیخ صدوق علیه السلام نیامده است.

روایت شیخ صدوق علیه السلام و صدر روایت شیخ کلینی علیه السلام بر حکم تنافی خواسته جد و پدر در تزویج دختر دلالت دارند و از آنها نمی توان به استقلال و استبداد پدر و جد در تزویج دختر رسید.

اما ذیل روایت شیخ کلینی علیه السلام عبارتی آمده که ممکن است بر استقلال ولی در ازدواج دختر دلالت کند. ذیل روایت آمده است: «وَيَجُوزُ عَلَيْهَا تَزْوِيجُ الْأَبِ وَالْجَدِّ»، یعنی تزویج پدر و جد بر دختر جایز و نافذ است و دختر ملزم است به این ازدواج تن دهد. به تعبیر دیگر، جواز در این عبارت به معنای جواز وضعی است؛ یعنی عقد پدر و جد برای دختر نافذ و لازم است و دختر نمی تواند آن را فسخ کند.

درباره معنای این بخش روایت به دو نکته اشاره می شود: نخست اینکه در مورد مرجع ضمیر «علیها» در عبارت «وَيَجُوزُ عَلَيْهَا تَزْوِيجُ الْأَبِ وَالْجَدِّ»، دو احتمال وجود دارد: اول، ضمیر «علیها» به مطلق بنت برمی گردد. طبق این احتمال، دختر باکره و ثیب - هر دو - تحت ولایت پدر و جد خواهند بود؛ اما از آنجاکه بر اساس اجماع و روایات^۳ پدر و جد بر ثیب ولایت ندارند، اطلاق

۱. نوری؛ خاتمة المستدرک؛ ج ۴، ص ۴۱۲.

۲. رک: خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، صص ۲۲۹ و ۲۳۵.

۳. این روایات در ضمن روایات طایفه اول، دسته سوم بیان شد، ص ۱۹۱.

این روایت به روایات استقلال ثیب تقیید می‌خورد.

احتمال دوم، بازگشت ضمیر «علیها» به «جاریه» است که در صدر روایت آمده است. طبق این احتمال، همان جاریه‌ای که تحت ولایت است و پدر و جدّ می‌توانند او را به عقد هر فردی که خواستند درآورند، باید تزویج پدر و جدّ را بپذیرد. در این صورت، زن ثیب تخصصاً از عبارت ذیل روایت خارج می‌گردد؛ زیرا او تحت ولایت نیست و پدر و جدّ نمی‌توانند او را تزویج کنند. احتمال دوم، با ظاهر روایت سازگارتر است؛^۱ زیرا در ادبیات عرب، بازگشت ضمیر به مرجعی که در کلام ذکر شده، مناسب‌تر است.

دومین نکته در دلالت روایت اینکه: آیا این بخش روایت بر استقلال و انحصار ولایت پدر و جدّ دلالت دارد؟ در این روایت دو مسئله مطرح شده است: نخست، تعارض انتخاب پدر و جدّ با یکدیگر است. امام علیه السلام در این فرض، انتخاب جدّ را مقدّم دانسته است؛ مگر در جایی که عقد پدر زودتر انجام گرفته باشد. دوم، واکنش دختر به عقد پدر و جدّ است که امام علیه السلام عقد آن دو را نافذ دانسته و دختر را به پذیرش چنین عقدی ملزم کرده است.

ممکن است گفته شود از اطلاق عبارت «يجوز علیها» فهمیده می‌شود تزویج پدر و جدّ بدون اجازه دختر نافذ است و او باید چنین ازدواجی را بپذیرد؛ زیرا در جایی که اجازه و رضایت دختر شرط است، تعبیر «يجوز علیها» به کار نمی‌رود.^۲ در عین حال به نظر می‌رسد پذیرش چنین اطلاقی جایز نیست؛ زیرا در این روایت، موضوع حکم، جاریه‌ای است که تحت ولایت است و پدر و جدّ می‌توانند او را به فرد دلخواه خود تزویج کنند و دختر نیز باید چنین ازدواجی را بپذیرد. امام علیه السلام در این روایت، در مقام بیان ویژگی و شرایط دختر تحت ولایت نیست تا اطلاق آن پذیرفته شود؛ به تعبیر دیگر در جایی که پدر و جدّ ولایت دارند، عقد آنان بر دختر نافذ است و او حق اعتراض ندارد؛ اما اینکه آنان در چه موردی ولایت دارند، این روایت در مقام بیان آن نیست.

۱. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۸۹.

۲. همان، ص ۴۰۱۳.

با توجه به سیاق این روایت، بعید نیست در شمار روایاتی باشد که مفادشان اجازه داشتن پدر و جدّ در تزویج دختر صغیره و نافذ بودن عقد آنان در مورد دختر و قادر نبودن او بر فسخ عقد نکاح پس از بلوغ است. برای مثال راوی از امام رضا علیه السلام سؤال می‌کند: «الصَّبِيَّةُ يَزَوِّجُهَا أَبُوهَا ثُمَّ يَمُوتُ وَ هِيَ صَغِيرَةٌ فَتَكْبُرُ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا زَوْجُهَا أَيْجُوزُ عَلَيْهَا التَّزْوِيجُ أَوْ الْأَمْرُ إِلَيْهَا؟ قَالَ: يَجُوزُ عَلَيْهَا تَزْوِيجُ أَبِيهَا»^۱. در روایات دیگری نیز که مربوط به تزویج دختر صغیره است، شبیه این عبارت آمده است.^۲

بنابراین، مقصود از جاریه در روایت محل بحث، دختر صغیره است که یقیناً تحت ولایت پدر و جدّ است، و نفوذ تزویج پدر و جدّ به معنای عدم ثبوت خیار فسخ برای دختر پس از بلوغ است.

روایت چهارم

«عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَتَاهُ رَجُلَانِ يَحْطَبَانِ ابْنَتَهُ فَهَوِيَ أَنْ يَزُوجَ أَحَدَهُمَا وَ هَوِيَ أَبُوهُ الْأَخَرُ أَهْمَا أَحَقُّ أَنْ يُنْكَحَ قَالَ الَّذِي هَوِيَ الْجَدُّ (أَحَقُّ بِالْجَارِيَةِ) لِأَبَاهَا وَ أَبَاهَا لِلْجَدِّ»^۳.

در سند این روایت، عبدالله بن الحسن، مجهول است. محدث نوری رحمته الله علیه او را عبدالله بن الحسن بن علی بن الإمام جعفر بن محمد علیه السلام دانسته است که از مشایخ حمیری و واسطه او در کتاب مسائل علی بن جعفر بوده است.^۴ هرچند سند روایت به سبب ناشناخته بودن عبدالله بن الحسن، جای تأمل دارد، می‌توان گفت: کتاب علی بن جعفر کتاب معروف و مشهوری بوده و در صحت انتساب آن به علی بن جعفر تردیدی وجود نداشته است؛ انتخاب این طریق در قرب الاسناد به سبب تناسب آن با کتاب و وجود وسایط کمتر بوده است که با وجود این،

۱. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۴، باب «اسْتِئْذَانُ الْبُكَرِ»، ح ۹.

۲. يَجُوزُ عَلَيْهَا تَزْوِيجُ الْأَبِ (همان، ج ۵، ص ۴۰۱، باب «تَزْوِيجُ الصَّبِيَّانِ»، ح ۴).

۳. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۹۱، أَبَوَابُ عَقْدِ النِّكَاحِ وَ أَوْلِيَاءِ الْعَقْدِ، ح ۲۵۶۷.

حمیری؛ قرب الإسناد؛ ج ۲، ص ۱۱۹.

۴. نوری؛ خاتمة المستدرک؛ ج ۸، ص ۱۵۲.

ناشناخته بودن عبدالله بن حسن ضرری به اعتبار سند آسیبی وارد نخواهد کرد.^۱ آیت الله خوئی رحمه الله این روایت را معتبر دانسته، و از آن، به صحیحه تعبیر کرده است.^۲

با توجه به اینکه در این روایت، خواستگاری از دختر مطرح شده است و معمولاً خواستگاری از دختر کبیره انجام می گیرد، به احتمال زیاد مقصود از «بنت» در این روایت، دختر کبیره است؛^۳ در عین حال احتمال صغیره بودن آن نیز منتفی نیست. بر فرض اگر مقصود از «بنت»، دختر کبیره باشد، باز هم نمی توان از این روایت، به استقلال و انحصار ولایت پدر و جدّ رسید؛ زیرا در این روایت، سؤال پرسش کننده، همچنین پاسخ امام علیه السلام نشان دهنده اختلاف پدر و جدّ پدری در انتخاب خواستگار دختر است که امام علیه السلام در پاسخ، خواسته جدّ را مقدم داشته است. بنابراین این روایت در مقام بیان رضایت و عدم رضایت دختر نیست تا بتوان با اطلاق آن، به عدم لزوم رضایت دختر و نفوذ عقد جدّ حکم کرد؛ بلکه می توان گفت در این فرض، دختر رشیده، برای پذیرش یکی از دو خواستگار و یا ردّ هر دو مختار است؛ البته رضایت دادن به خواسته جدّ برای او رجحان دارد.^۴

بنابراین این روایت با قول به تشریک و اعتبار اذن و رضایت دختر در کنار تزویج پدر و جدّ، منافاتی ندارد.

۱. آیت الله شبیری زنجانی درباره سند این روایت فرموده است: «هر چند عبدالله بن حسن در سند این روایت توثیقی ندارد، کتاب علی بن جعفر - که این روایت در آن وجود دارد - کتاب معروفی بوده که عمرکی و دیگران که افراد صحیح الحدیث بوده اند، آن را روایت کرده اند. منتها در طرق آنها وسایط بیشتری بوده و حمیری در قرب الاسناد وسایط کمتر را ترجیح می داده؛ لذا طریق عبدالله الحسن را که نوه علی بن جعفر است، انتخاب کرده است؛ لذا ضعف طریق، خدشه ای به اعتبار روایت وارد نمی کند (کتاب نکاح؛ ج ۱، ص ۳۹۷، درس ۴۲۸).

۲. خوئی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۱۷.

۳. همان، ص ۲۴۰.

۴. همان.

روایت پنجم

«وَالْإِسْنَادُ عَنِ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحَصِينِ عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا زَوَّجَ الرَّجُلُ فَاتَمَّ ذَلِكَ وَاللَّهِ فَإِنَّ تَزْوِيجَ الْأَبِ جَائِزٌ وَإِنْ كَرِهَ الْجَدُّ لَيْسَ هَذَا مِثْلَ الَّذِي يَفْعَلُهُ الْجَدُّ ثُمَّ يُرِيدُ الْأَبُ أَنْ يَرُدَّهُ»^۱

سند روایت چنین است: «محمد بن یعقوب عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن احمد بن محمد ابن أبي نصر عن داود بن الحصين عن أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام نقل کرده است علامه حلی رحمته الله در کتاب خلاصة الأقوال، از شیخ کلینی رحمته الله نقل کرده است مقصود از «عدة من أصحابنا» که از سهل بن زیاد نقل می کنند، علی بن محمد بن علان، محمد بن أبی عبدالله محمد بن الحسن و محمد بن عقیل الكلینی هستند.^۲ و آیت الله خویی رحمته الله علاوه بر این افراد، محمد بن یحیی را نیز در همه موارد جزو «عدة من أصحابنا» دانسته است.^۳ از بین این افراد، علی بن محمد معروف به علان ثقه است.^۴ مقصود از محمد بن أبی عبدالله، محمد بن جعفر الأسدی است.^۵ که از مشایخ کلینی و ثقه است.^۶ محمد بن یحیی العطار نیز ثقه است.^۷ درباره وثاقت و عدم وثاقت سهل بن زیاد آدمی، اختلاف نظر وجود دارد؛ اما به نظر نگارنده، طبق برخی قرائن می توان قائل به وثاقت یا حداقل اعتبار روایات او شد.^۸ شکی در وثاقت احمد بن محمد بن محمد بن أبی نصر بزنطی،^۹

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۹۱، باب ۱۱ از أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد، ح ۲۵۶۵۴.
۲. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۶، باب «الرجل یرید أن یرزج ابنته و یرید أبوه أن یرزجها رجلاً آخر»، ح ۶.
۳. علامه حلی؛ خلاصة الاقوال؛ ص ۲۷۲.
۴. خویی؛ معجم رجال الحدیث؛ ج ۹، ص ۳۵۸.
۵. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۶۰.
۶. مازندرانی حائری؛ منتهی المقال؛ ج ۷، ص ۴۷۲.
۷. خویی؛ معجم رجال الحدیث؛ ج ۱۵، ص ۲۸۳.
۸. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۳۵۳.
۹. ر.ک. پیوست ۳ نوشتار حاضر.
۱۰. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۷۵.

داود بن حصین اسدی^۱ و فضل بن عبدالملک بقباق^۲ نیست. بنابراین سند روایت به سبب واقفی بودن داود بن حصین، موثق است؛ گرچه برخی محققان بقای بر وقف را درباره داود بن حصین نپذیرفته‌اند.^۳

این روایت هم مانند روایت‌های قبل، دال بر استقلال پدر و جدّ در ازدواج دختر باکره رشیده نیست؛ زیرا از این روایت به دست می‌آید پدر برای انجام عقد نسبت به جدّ مستقل است و عقد او حتی در فرض کراهت جدّ، نافذ است. این روایت بیانگر رضایت و عدم رضایت دختر به عقد نیست. با توجه به فرض صحت عقد، ممکن است دختر به عقد پدر رضایت داشته باشد یا در محل بحث، دختر، صغیره باشد. بنابراین این روایت با نظریه تشریک و لزوم اعتبار رضایت دختر در کنار رضایت پدر، منافاتی ندارد.

روایت ششم

«وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا زَوَّجَ الْأَبُ وَالْجَدُّ كَانَ التَّزْوِيجُ لِلأَوَّلِ فَإِنْ كَانَا جَمِيعاً فِي حَالٍ وَاحِدَةٍ فَالْجَدُّ أَوَّلَى»^۴

این روایت به سه طریق نقل شده است:

نخست، طریق شیخ کلینی رحمته الله در کافی است:^۵ «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ [جَمِيعاً] عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام».

سند روایت، از نوع تحویل و در واقع به این شکل است:

الف) محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن هشام بن سالم عن ابی عبد الله عليه السلام؛

۱. همان، ص ۱۵۹، شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۳۳۶.

۲. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۳۰۸.

۳. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۵، ص ۴۸۴۹.

۴. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۹، باب ۱۱ از أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد، ح ۲۵۶۵۱.

۵. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۵، باب «الرَّجُلُ يُرِيدُ أَنْ يَزَوِّجَ ابْنَتَهُ...»، ح ۴.

(ب) مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عمير عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام؛

(ج) مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ ابْنِ أَبِي عمير عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام؛

(د) مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ ابْنِ أَبِي عمير عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام.

از بین این سندها دست کم سند اول، صحیح است.

دوم، طریق شیخ صدوق رحمته الله در من لا یحضره الفقیه است: ^۱ «وَفِي رِوَايَةٍ

هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام».

این طریق، خود دو طریق می شود:

(الف) سند شیخ صدوق رحمته الله به هشام بن سالم که به چهارده سند قابل تفکیک است و اسناد معتبر و صحیحی در آنها وجود دارد. ^۲

(ب) سند شیخ صدوق رحمته الله به مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ که معتبر است. ^۳ در عین حال درباره خود مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ اختلاف نظر وجود دارد؛ زیرا او بین دو نفر مشترک است: مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ الخثعمی و مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ الساباطی. مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ الخثعمی مجهول است و تنها بر اساس قانون مشایخ ثقات می توان به وثاقت او حکم کرد؛ زیرا افزون بر احمد بن مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نصر بزنطی، ^۴ صفوان بن یحیی بجلی ^۵ و ابن ابی عمیر، ^۶ برخی دیگر از اصحاب اجماع، مثل حماد بن عثمان، ^۷

۱. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۳، ص ۳۹۵، باب «الْوَلِيُّ وَالشُّهُودُ وَالْخُطْبَةُ وَالصَّدَاقُ»، ح ۴۳۹۳.

۲. نوری؛ خاتمة المستدرک؛ ج ۵، ص ۳۷۲.

۳. همان، ج ۵، ص ۱۶۴.

۴. کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۱۰۵.

۵. همان، ج ۳، ص ۵۲۲.

۶. همان، ج ۱، ص ۵۶.

۷. همان، ج ۳، ص ۲۸۷.

ابان بن عثمان^۱ و یونس بن عبدالرحمن^۲ نیز از او روایت نقل کرده‌اند. محدث نوری^۳ نیز در خاتمه مستدرک قرآینی برای وثاقت این راوی آورده است. محمد بن حکیم الساباطی نیز مجهول است و ظاهراً راهی برای اثبات وثاقت او نیست.

بنابراین هر چند باید در صحّت طریق دوّم شیخ صدوق^۴ تأمل کرد، طریق اوّل او و همچنین طریق شیخ کلینی^۵ صحیح و معتبر است؛ لذا سند این روایت، صحیح است.

دلالت این روایت نیز با بیانی که در تحلیل دلالتی روایات پیش گذشت، بر استقلال پدر و جدّ در ازدواج باکره تمام نیست؛ بلکه بیانگر اختلاف پدر و جدّ در تزویج دختر است و ارتباطی به لزوم و عدم لزوم رضایت دختر ندارد. در این روایت، صحّت تزویج مفروض است که امکان دارد به سبب رضایت دختر یا توکیل در تزویج و یا صغیره بودن دختر بوده باشد. در هر صورت، این روایت با نظریه اشتراک و لزوم رضایت دختر در کنار رضایت پدر و جدّ، منافاتی ندارد.

روایت هفتم

«وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ أَبَانَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ^۶ قَالَ: إِنَّ الْجَدَّ إِذَا زَوَّجَ ابْنَةَ ابْنِهِ وَكَانَ أَبُوهَا حَيًّا وَكَانَ الْجَدُّ مَرْضِيًّا جَازَ قُلْنَا فَإِنْ هَوِيَ أَبُو الْجَارِيَةِ هَوَى وَهَوِيَ الْجَدُّ هَوَى وَهُمَا سَوَاءٌ فِي الْعَدْلِ وَالرِّضَا قَالَ أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ تَرْضَى يَقُولُ الْجَدُّ^۷ : ۴: امام صادق^۸ فرمودند: اگر پدر دختر زنده باشد و پدر پدر خود را شوهر بدهد، عقد ازدواج صحیح و نافذ است به این شرط که پدر پدر مورد رضایت باشد. سؤال کردیم: اگر پدر دختر، شخصی را و جدّ دختر شخص دیگری را انتخاب کند، با آن که پدر و جد هر دو از حیث عدالت و

۱. همان، ج ۶، ص ۱۰۱.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۳۵.

۳. نوری؛ خاتمه المستدرک؛ ج ۵، ص ۱۶۵-۱۷۰.

۴. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۹۰، باب «ثبوت الولاّیه للجدّ»، ح ۲۵۶۵۲.

استقامت فکری، مساوی باشند، تکلیف چیست؟ امام علیه السلام فرمود: در نظر من، بهتر آن است که دختر به پیشنهاد جدّش رضا بدهد.

در گذشته،^۱ سندی مشابه سند این روایت بررسی شد و به اعتبار سند و موثقه بودن آن رسیدیم. این روایت، مربوط به جواز تزویج جدّ و حلّ اختلاف انتخاب پدر و انتخاب جدّ است و در مقام بیان رضایت خواهی از دختر نیست تا به اطلاق آن تمسک و لزوم رضایت دختر نفی شود. با توجه به حکم امام علیه السلام ذیل روایت و اولویت رضایت دختر به انتخاب جدّ، می توان فهمید این روایت مربوط به دختر کبیره است؛^۲ زیرا دختر صغیره صلاحیت انتخاب و رضایت ندارد.

ممکن است از بخش اخیر روایت به دست آید معیار انتخاب همسر، رضایت خود دختر و یا دست کم نقش داشتن نظر او در کنار نظر ولی است؛ در عین حال تأکید شده است در هنگام تراحم خواسته پدر و جدّ، پذیرفتن انتخاب جدّ اولویت دارد. در این صورت، این روایت بر عدم استقلال ولی در ازدواج دلالت دارد و ادعای برخی محققان بر عدم دلالت روایت بر عدم استقلال ولی بر خلاف ظاهر روایت است.^۳ همچنین ادعای مداخلیت رضایت دختر در خصوص اختلاف انتخاب پدر و جدّ، و عدم لزوم احراز رضایت او در فرض عدم اختلاف، بر خلاف اجماع مرکّب و تسلّم فقهاست. در این روایت، درباره تصرف جدّ، عبارت «وَ كَانَ الْجَدُّ مَرْضِيًّا» آمده است که درباره مرضی بودن جدّ چند احتمال وجود دارد:

الف) مرضی بودن به سبب مذهب: مذهب او مذهب حق و مورد رضایت است. این احتمال، صحیح نیست؛ زیرا در مباحث آینده خواهد آمد که یکی از شرایط ولایت پدر و جدّ، اسلام آنهاست و شرط ایمان، یکی از شرایط اعمال ولایت آنها بیان نگشته است.

۱. رک: طایفه اول، دسته اول، روایت ششم، ص ۱۵۵.

۲. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۲۱۰. سبحانی تبریزی؛ نظام النکاح؛ ج ۱، ص ۲۲۵.

۳. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۵۱.

ب) مرضی بودن به سبب عمل: شارع از اعمال او راضی است و او فاسق نیست. به تعبیر دیگر، عادل است. این احتمال نیز صحیح نیست؛ زیرا در مباحث آینده اثبات خواهد شد عدالت ولیّ، شرط اِعمال ولایت او نیست؛ مگر فسقی که موجب شود تصرفات او در ازدواج دختر، به مصلحت او نباشد. بنابراین «مَرْضِیّاً» را نمی توان به معنای عدالت دانست. عبارت «سواء فی العدل والرضا» در سخن پرسش کننده نیز دلالتی بر لزوم عدالت اصطلاحی ندارد؛ بلکه عبارت دیگری از عبارت «و کان الجَدّ مَرْضِیّاً» است که در احتمال چهارم توضیح آن خواهد آمد.

ج) مرضی بودن عمل جدّ در خصوص تزویج دختر: یعنی تزویج جدّ به گونه ای است که دختر و یا عرف عقلاً از آن راضی اند.^۱ درباره تزویج مرضی نیز ممکن است دو احتمال مطرح شود: نخست، در آن ازدواج مفسده ای نباشد؛ دوم، آن ازدواج علاوه بر عدم مفسده، مصلحت نیز داشته باشد. هرچند این احتمال از دو احتمال قبل بهتر است و اگر احتمال دیگری در معنای روایت نباشد، متعین است، این احتمال بر خلاف ظاهر روایت است؛ زیرا در روایت، مرضی بودن به خود جدّ نسبت داده شده است نه عمل خاص او، یعنی ازدواج.

د) مرضی بودن جدّ: عرف مردم جدّ دختر را انسان شایسته ای می داند و او انسانی مقبول و دارای حسن ظاهر است. به تعبیر دیگر، عرف، اعمال جدّ را می پسندد؛ زیرا معمولاً او سنجیده و حساب شده عمل می کند. اگر چنین کسی، دختر را به ازدواج دیگری درآورد، جایز است؛ زیرا ویژگی های فردی او اماره و نشانه لحاظ کردن مصلحت دختر در این تزویج است. به تعبیر دیگر، جدّ دارای شرایط اِعمال ولایت است که یکی از این شرایط - همان طور که خواهد آمد - سلامت عقل، کمال و رشد اوست که نشان دهنده قدرت فحص، بررسی و تشخیص مصلحت دختر است. بنابراین اگر به سبب بیماری های شدید و زمین گیر کننده یا پیری زیاد، جدّ نتواند با دقّت به بررسی ازدواج بپردازد، ولایت او ساقط می گردد.^۲

۱. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۲۹.

۲. مجلسی؛ مرآة العقول؛ ج ۲۰، ص ۱۳۳.

نگارنده معتقد است: معنای چهارم مطابق ظاهر روایت است؛ به‌ویژه با توجه به موارد کاربرد این عبارت در روایات و کتاب‌های فقهی. عبارت «مَرْضِیًّا» در مورد شاهد در دادگاه^۱ به کار رفته است که به حسن ظاهر تفسیر شده است.^۲ در مورد وصیت میت به دین^۳ نیز به کار رفته که به عدم اتهام و مورد اعتماد بودن معنا شده است.^۴

روشن است قید «مَرْضِیًّا» هرچند برای جدّ آمده، موضوعیتی برای او ندارد و این ویژگی برای پدر نیز لازم است؛ به‌ویژه با توجه به ذیل روایت که راوی، عدالت و مرضی بودن پدر و جدّ را فرض کرده و از تعارض آنها در انتخاب همسر برای دختر، سؤال می‌کند؛ یعنی راوی نیز فهمیده است قید «مَرْضِیًّا» برای جدّ موضوعیت ندارد و برای هر دو است.

روایت هشتم

«وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ - عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنِّي لَذَاتُ يَوْمٍ عِنْدَ زِيَادِ بْنِ (عَبْدِ اللَّهِ) ^۵ إِذَا جَاءَ رَجُلٌ يَسْتَعِيدِي عَلَى أَبِيهِ فَقَالَ أَصْلَحَ اللَّهُ الْأَمِيرُ إِنَّ أَبِي رَوَّجَ ابْنَتِي بَعْدَ إِذْنِي فَقَالَ زِيَادٌ لِحُطَّاسِهِ الَّذِي عِنْدَهُ مَا تَقُولُونَ فَيَا يَقُولُ هَذَا الرَّجُلُ فَقَالُوا نِكَاحُهُ بَاطِلٌ قَالَ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيَّ فَقَالَ مَا تَقُولُ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ فَلَمَّا سَأَلَنِي أَقْبَلْتُ عَلَى الَّذِينَ أَجَابُوهُ فَقُلْتُ هُمْ أَكْبَسَ فَيَا تَرَوْنَ أَنْتُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَنْ رَجُلًا جَاءَ يَسْتَعِيدِي عَلَى أَبِيهِ فِي مِثْلِ هَذَا فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَنْتَ وَمَالِكَ لِأَبِيكَ قَالُوا بَلَى فَقُلْتُ هُمْ فَكَيْفَ يَكُونُ هَذَا وَهُوَ وَمَالُهُ لِأَبِيهِ وَلَا يَجُوزُ نِكَاحُهُ قَالَ: فَأَخَذَ بِقَوْلِهِمْ وَتَرَكَ قَوْلِي»^۶

سند روایت تنها به سبب سهل بن زیاد محل تأمل است که به نظر نگارنده

۱. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۶، ص ۲۸۶، باب ۹۱ از کِتَابِ الْقَضَايَا وَالْأَحْكَام، ح ۱۹۵.
۲. حسینی شیرازی؛ بیان الفقه؛ ج ۳، ص ۲۳۲.
۳. کلینی؛ الکافی؛ ج ۷، ص ۴۱ و ۴۲، باب «الْمَرِيضُ يُعْرِى لَوَارِثَ بَدْنِهِ»، ح ۲.
۴. روحانی؛ فقه الصادق عليه السلام؛ ج ۲۰، ص ۴۷۰.
۵. در مصدر حدیث، عبارت «زِيَادِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ الْخَارِثِيِّ» آمده است (کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۵، باب «الرَّجُلُ يُرِيدُ أَنْ يُرَوِّجَ ابْنَتَهُ...»، ح ۳).
۶. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۹۰-۲۹۱، باب ۱۱ از أَبْوَابِ عَقْدِ النِّكَاحِ وَأَوْلِيَاءِ الْعَقْدِ، ح ۵.

می‌توان اعتبار روایات او را اثبات کرد.^۱ بر این اساس، می‌توان به صحت سند روایت حکم کرد.

این روایت در صدد بیان نفوذ تصرف جدّ همانند تصرفات پدر و اولویت او بر پدر در فرض تنافی انتخاب آنهاست.^۲ بنابراین با توجه به اینکه امام علیه السلام در این روایت در مقام بیان حدود و شرایط نفوذ تصرفات پدر و جدّ نیست، نمی‌توان با تمسک به اطلاق آن، لزوم رضایت دختر به ازدواج را نفی کرد؛ بلکه شرایط و حدود نفوذ تصرفات پدر و جدّ باید از ادله دیگر به دست آید.^۳

نتیجه

روایات این دسته، مربوط به حلّ تعارض انتخاب پدر و جدّ پدری هستند که از آنها فی الجمله ولایت پدر و جدّ بر تزویج دختر به دست می‌آید. برخی از این روایات در مورد دختر کبیره صادر شده و از اطلاق برخی دیگر، شمول آن به دختر کبیره به دست می‌آید. با توجه به اینکه این روایات در صدد بیان تعداد اولیا و حلّ تنافی انتخاب آنان با یکدیگرند، نمی‌توان با اخذ به اطلاق آنها، لزوم رضایت دختر را نفی کرد؛ زیرا در مقام بیان حکم رضایت و عدم رضایت دختر نیستند. به تعبیر دیگر، این روایات، ولایت بر تزویج را برای جدّ پدری همانند پدر ثابت کرده، در فرض تنافی، انتخاب جدّ را مقدم دانسته‌اند؛ اما در صدد بیان حدود و شرایط نفوذ ولایت نیستند و این شروط باید از ادله دیگر به دست آیند. بنابراین اگر ادله دیگری دال بر لزوم انضمام رضایت دختر به ازدواج، باشند، با این روایات منافاتی ندارند و می‌توان از آنها نظریه تشریک را نتیجه گرفت.

طایفه دوم: روایات دالّ بر استقلال باکره در ازدواج

روایت اول

«وَعَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدْبَنَةَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ يَسَارٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ زُرَّادَةَ بْنِ أَحْمَرَ وَ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: الْمَرْأَةُ الَّتِي قَدْ مَلَكَتْ نَفْسَهَا غَيْرَ السَّوِيَّةِ وَ

۱. ر.ک: پیوست ۳ نوشتار حاضر.

۲. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۴۰.

۳. اراکی؛ کتاب البیع؛ ج ۲، ص ۷.

لَا الْمَوْلَى عَلَيْهَا إِنْ تَزَوَّجَهَا بِغَيْرِ وَلِيٍّ جَائِزٌ^۱: زنی که صاحب اختیار خود است و سفیه و تحت ولایت نیست، می تواند بدون اذن ولی ازدواج کند.

این روایت، حداقل به دو طریق نقل شده است:

نخست، طریق شیخ کلینی^۲ در کافی^۳ است: «محمّد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ایه عن ابن ابی عمیر عن عمر بن اذینه عن الفضیل بن یسار و محمد بن مسلم و زرارۃ بن اعیان و برید بن معاویة عن ابی جعفر^۴».

طریق نخست، در حقیقت، چهار سند است و وثاقت تمام راویان آن در گذشته بیان شد. بنابراین سند حدیث، صحیح است. شهید ثانی^۵ به سبب عدم توثیق خاص ابراهیم بن هاشم سند این روایت را حسن دانسته است؛^۶ اما در مباحث گذشته، با تمسک به برخی قراین، وثاقت ابراهیم بن هاشم اثبات شد^۷ و در نتیجه سند روایت صحیح می باشد.

دوم، طریق شیخ صدوق^۸ در کتاب من لا یحضره الفقیه است: «رَوَى الْفَضِيلُ بْنُ يَسَارٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ زُرَّارَةُ وَ بُرَيْدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ^۹».

طریق شیخ صدوق^{۱۰} به زرارۃ^{۱۱} صحیح است؛^{۱۲} اما طریق او به فضیل بن یسار و محمد بن مسلم همراه با اشکال است. برخی محققان، طریق شیخ صدوق^{۱۳} به فضیل بن یسار را به سبب وجود «محمد بن موسی بن المتوکل» و «علی بن الحسین سعدآبادی» در آن، مورد بحث و اشکال قرار داده اند^{۱۴} و در طریق او به

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۱۰۰، باب «جَوَازُ التَّزْوِیجِ بِغَيْرِ وَلَیٍّ»، ح ۲، و ج ۲۰،

ص ۲۶۷، باب «أَنَّهُ لَا وَلَايَةَ لِأَحَدٍ مِنْ أَهْلِ...»، ح ۱.

۲. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۱، باب «التَّزْوِیجُ بِغَيْرِ وَلَیٍّ»، ح ۱.

۳. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۲۵.

۴. طایفه اول، دسته اول، روایت سوم، ص ۱۴۵.

۵. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۳، ص ۳۹۷، باب «الْوَلِیُّ وَ الشَّهَادَةُ وَ الْخُطْبَةُ وَ الصَّدَاقُ»، ح ۸.

۶. همان، ج ۴، ص ۴۲۵.

۷. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۹، ص ۲۱۰، نوری؛ خاتمة المستدرک؛ ج ۴، ص ۲۹۵.

۸. ر.ک: خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۱۷، ص ۲۳۴، اشتهاودی؛ تقریر بحث السید البروجردی؛

ج ۱، ص ۷۲.

محمّد بن مسلم نیز به سبب وجود «علی بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبی عبد الله البرقی» و پدرش در آن، مناقشه کرده‌اند.^۱

اما برخی دیگر طریق شیخ صدوق علیه السلام به فضل بن یسار و محمد بن مسلم را معتبر می‌دانند؛ از آن جمله می‌توان به میرزا حسین نوری،^۲ محقق سبزواری^۳ و آیت الله شبیری زنجانی^۴ اشاره کرد.

شیخ صدوق علیه السلام در مشیخه طریقهش را به روایات برید بن معاویه ذکر نکرده است؛ بنابراین این طریق دست کم به سبب صحت طریقه شیخ صدوق علیه السلام به زراره، صحیح و قابل اعتماد است. به این طریق، اشکال دیگری نیز وارد شده است. شیخ صدوق علیه السلام در مشیخه من لا یحضره الفقیه آن گاه که می‌خواهد طریقهش را به روات مختلف ذکر کند، دو گونه عمل می‌کند: گاهی یک راوی را ذکر کرده، طریقهش را با او بیان می‌کند. بیشتر طریق‌های شیخ صدوق علیه السلام از این قبیل است. اما گاهی دو یا چند راوی را در کنار هم ذکر کرده، طریقی برای آنها می‌آورد؛ مثلاً درباره جمیل بن دراج و محمد بن حمران می‌گوید: «وما کان فیہ عن جمیل بن دراج و محمد بن حمران: فقد رویته عن أبی رضی الله عنه، عن سعد بن عبد الله، عن یعقوب بن یزید، عن محمد بن أبی عمیر، عن محمد بن حمران، و جمیل بن دراج».^۵

شیخ صدوق علیه السلام طریقهش را به خود محمد بن حمران چنین نقل می‌کند: «وما کان فیہ عن محمد بن حمران: فقد رویته عن أبی رضی الله عنه، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن محمد بن أبی عمیر، عن محمد بن حمران».^۶

از این روش شیخ صدوق علیه السلام فهمیده می‌شود طریق او به خود راویان

۱. رک: مقدس اردبیلی؛ مجمع الفائدة والبرهان؛ ج ۲، ص ۳۵۸. خویی؛ معتمد العروة الوثقی؛ ج ۲، ص ۵۶۷. همو، المعتمد فی شرح المناسک؛ ج ۲، صص ۱۵۴ و ۲۱۶. فاضل موحّدی لنکرانی؛ کتاب الحج؛ ج ۳، ص ۴۲۹.

۲. نوری؛ خاتمة المستدرک؛ ج ۵، ص ۸۶، و ج ۵، ص ۲۰۴.

۳. محقق سبزواری؛ کفایة الأحکام؛ ج ۲، ص ۱۲۹.

۴. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۰۰.

۵. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۳۰، ص ۳۸.

۶. همان، ج ۳۰، ص ۹۲.

به تنهایی، و طریق او به آنها به همراه دیگران، متفاوت است. بنابراین در روایت محل بحث، هر چند شیخ صدوق رحمه الله طریق خود به زراره را بیان کرده است - و آن طریق هم صحیح است - چون طریقهش را به زراره، همراه با آن سه نفر (فضیل، محمد بن مسلم و برید) بیان نکرده است، احتمال داده می شود طریق معتبری به این مجموعه نداشته است. بنابراین می توان نتیجه گرفت شیخ صدوق رحمه الله به این مجموعه راویان، طریق معتبر ندارد و سند این روایت قابل اعتماد نیست.^۱

به نظر می رسد این اشکال وارد نیست. با دقت در مشیخه من لا یحضره الفقیه و مقایسه آن با روایات متن کتاب، روشن می شود ترتیب اسامی راویان در مشیخه به ترتیب ذکر نام راویان در خود کتاب است؛ با این توضیح که شیخ صدوق رحمه الله پس از نوشتن احادیث من لا یحضره الفقیه، با مراجعه به متن کتاب، راویان آن را به دست آورده و به همان ترتیب اصل کتاب، طرق مشیخه را بیان کرده است. بنابراین به همان ترتیبی که احادیث من لا یحضره الفقیه ذکر شده، طرق آنها نیز در مشیخه آمده است؛ مثلاً چون در ابتدا روایت عمار سابطی و سپس روایت علی بن جعفر و بعد روایت اسحاق بن عمار در متن من لا یحضره الفقیه آمده است، در مشیخه نیز ابتدا طریق به عمار، سپس علی بن جعفر و بعد اسحاق ذکر شده است. البته در موارد بسیار نادر، خللی در این ترتیب رخ داده است؛ مثلاً ترتیبی که بیان شد، از روایت ۲۶ به بعد من لا یحضره الفقیه رعایت شده است؛ اما این گونه خلل ها سبب نمی شود تشابه بسیار زیاد و دقیق ترتیب مشیخه و ترتیب اولین راویان در متن کتاب تصادفی باشد. با این حساب، ارتباط مشیخه با ترتیب راویان در متن من لا یحضره الفقیه قطعی است و خلل های جزئی ناشی از الحاقات بعدی به کتاب و یا غفلت های جزئی، ضرری به این مطلب نمی رساند.

۱. این اشکال در شبیه این مورد، در سخنان «محمد بن حسن بن زین الدین» نوه شهید ثانی چنین آمده است: «أما طريق الصدوق فقد يتوقف فيه؛ لأنه ذكر الطريق إلى زرارة وحده و محمد بن مسلم وحده، و مع الاجتماع لا يعلم الطريق لاحتمال اختصاص الطريق بالاتحاد لما يعلم من مشيخته» (عاملی؛ استقصاء الاعتبار؛ ج ۷، ص ۱۲۴).

با توجه به این مقدمه، در محل بحث گفته می‌شود: طرق ذکرشده در من لایحضره الفقیه به مواردی که نام راوی به‌تنهایی آمده است، اختصاص ندارد؛ بلکه باید به اولین روایت برخی راویان توجه کرد که گاه به‌تنهایی و گاه معطوف به برخی دیگر آمده است.

دربارهٔ جمیل بن دراج و محمد بن حمران که در پرسش اشکال شده آمده است نیز باید گفت: جمیل بن دراج و محمد بن حمران با هم کتاب مشترکی داشته‌اند. شیخ صدوق رحمه‌الله هنگام تنظیم مشیخه من لایحضره الفقیه، نخستین بار وقتی در متن کتاب خود به محمد بن حمران برمی‌خورد، روایت او همراه با جمیل بن دراج است؛ لذا ایشان سند خود را در مشیخه به کتاب مشترک آنها ارجاع داده است؛ اما در ادامه هنگامی که در متن من لایحضره الفقیه به نام محمد بن حمران می‌رسد، طریق عام به تمام روایات و کتاب‌های او را بیان می‌کند.

بنابراین مواردی که در مشیخه من لایحضره الفقیه نام یک راوی به صورت عطفی آمده است، مربوط به مواردی است که در متن من لایحضره الفقیه به صورت عطفی آمده است، و در مواردی که طریق ذکرشده در مشیخه، به صورت عطفی نیست، شامل تمام روایات آن راوی در متن من لایحضره الفقیه می‌شود؛ خواه آن روایت به صورت عطفی باشد و آن راوی به‌تنهایی در سند قرار گرفته باشد.^۱ بنابراین در روایت محل بحث، هرچند در متن کتاب به طور عطفی آمده است، با توجه به اینکه در مشیخه به صورت عطفی نیامده است، می‌توان نتیجه گرفت طریق شیخ صدوق رحمه‌الله در این روایت، طریق مستقل او به هر یک از این راویان (فضیل، محمد بن مسلم، زراره و برید) است و دست‌کم طریق او به زراره مورد اعتماد می‌باشد.

برای تبیین معنای روایت و کیفیت استفاده از آن در محل بحث، توجه به چند نکته بایسته است:

نکته اول: مقصود از «ملکت نفسها»

در روایات و عبارات فقها، مسئله اختیار و آزادی عمل زن، با عناوینی مثل

۱. ر.ک: شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۰۰-۳۹۰۵.

مالکة لأمرها، مالک امرها، مالکة لنفسها و ملک نفسها بیان شده است. در روایت محل بحث، عنوان «ملکت نفسها» آمده است. ملکیت در معنای حقیقی‌اش ارتباطی بین مالک و مملوک است که بر اساس آن، مالک بر مملوکش سلطه و استیلا می‌یابد.^۱ با توجه به اینکه ملکیت، نسبتی است که بین دو چیز برقرار می‌شود، این تعبیر درباره «نفس» که یک واقعیت واحد است، تعبیری حقیقی نیست. این تعبیر در موارد متعدد برای اختیار و آزادی زن به کار رفته است؛ مثل جدایی زن از همسرش با طلاق بائن،^۲ تمام شدن عده در طلاق رجعی،^۳ جدایی زن از شوهرش با طلاق خلع،^۴ پایان یافتن عده زن حامل با وضع حمل،^۵ پایان یافتن عده وفات،^۶ اسلام آوردن زن و بقای شوهرش بر کفر با پایان یافتن عده^۷ و آزادشدن کنیز.^۸

مالکیت نفس در مورد زن آزاد که با پایان یافتن عده به دست می‌آید، به این معناست که زن از این پس، با شوهرش علقه زوجیتی ندارد و در حباله او نیست و در ازدواج و سایر شئون زندگی خود مثل رفت و آمد، مستقل است و نیازی به اذن و اجازه کسی ندارد؛ به تعبیر دیگر، این زن تا پیش از طلاق و قبل از تمام شدن عده، در برخی امور خود به سبب علقه زوجیت، محدودیت داشت، اما با تمام شدن عده، دیگر محدودیتی ندارد و آزاد است.

مالکیت نفس در مورد کنیز آزادشده، به این معناست که مانند یک انسان حرّ و آزاد می‌تواند برای امور خود تصمیم بگیرد و دیگر نیازی به احراز اذن و

۱. ر.ک: خویی؛ مصباح الفقاهة؛ ج ۲، ص ۴۴ و ۴۵. ایروانی؛ حاشیة المکاسب؛ ج ۱، ص ۷۳.

۲. کلینی؛ الکافی؛ ج ۶؛ صص ۹۰ و ۱۶۱.

۳. شیخ مفید؛ المقنعة؛ ص ۵۲۶. و نیز ر.ک: ابوالصلاح حلبی؛ الکافی فی الفقه؛ ص ۳۰۶.

۴. شیخ مفید؛ المقنعة؛ ص ۵۲۹.

۵. شیخ طوسی؛ النهایة؛ ص ۵۳۴. و نیز: قطب راوندی؛ فقه القرآن؛ ج ۲، ص ۱۵۹.

۶. ابن حمزه؛ الوسيلة؛ ص ۳۲۴.

۷. شیخ مفید؛ المسائل الصاغانية؛ ص ۶۹.

۸. محقق حلی؛ نکت النهایة؛ ج ۲، ص ۳۴۴. و نیز ر.ک: علامه حلی؛ تذکرة الفقهاء؛ ج ۹، ص ۱۶۷.

اجازه مولایش ندارد؛ به تعبیر دیگر محدودیتی که تاکنون به سبب رقیّت و کنیزبودن برایش ثابت بوده است، با آزادشدن مرتفع شده، دیگر مانعی برای او وجود نخواهد داشت.

عنوان دیگری که برای استقلال و آزادی زن استفاده شده است، «مالکیت امر» است؛ یعنی زن با تحقق برخی شرایط، مالک امر خود است و می‌تواند برای امور خویش به طور مستقل تصمیم‌گیری کند؛ مثل حق عفو قاذف در فرض بلوغ و کمال عقل دختر،^۱ ثبوت زن و جواز ازدواج،^۲ تمام‌شدن عده در طلاق رجعی، یا بائن‌بودن طلاق،^۳ وفات شوهر و جواز انجام عبادات مستحبی.^۴

در روایات، استقلال و اختیار زن در مسئله ازدواج، با عنوان «مالکیت نفس» و «مالکیت امر»، برای دو گروه بیان شده است: یکی زنان ثیب و غیر باکره،^۵ و دیگری زنان رشیده که در مدیریت زندگی و تصرفات مالی خود مستقلند،^۶ ظاهر روایتی که در این فرض استقلال در ازدواج را بیان کرده است، اطلاق دارد و شامل زن ثیب و باکره - هر دو - می‌شود.

در برخی روایات، از جمله روایت محل بحث، عنوان «مالکیت نفس» یا «مالکیت امر» برای زن ذکر شده و استقلال در ازدواج بر آن مترتب گردیده است؛ اما در آنها مشخص نشده مقصود از آن، چه کسی است؟ درباره معنای «قَدْ مَلَكَتْ نَفْسَهَا» در روایت محل بحث، چند احتمال وجود دارد:

الف) زن ثیب: بر طبق این احتمال، این روایت برای استقلال باکره قابل استناد نیست. مجلسی اول^۷ با عنوان یکی از احتمالات و محدث بحرانی^۸

۱. شیخ مفید؛ *المقنعة*؛ ص ۷۹۴.

۲. شیخ طوسی؛ *النهاية*؛ ص ۴۷. و نیز رک: ابن براج؛ *المهذب*؛ ج ۲، ص ۱۹۵ و ۱۹۶.

۳. علامه حلی؛ *منتهی المطلب*؛ ص ۸۵۵.

۴. همان، ص ۸۷۵.

۵. کلینی؛ *الکافی*؛ ج ۵، ص ۳۹۲، باب «التَّزْوِيجُ بِغَيْرِ وَلِيٍّ»، ح ۵.

۶. شیخ طوسی؛ *تهذیب الأحکام*؛ ج ۷، ص ۳۷۸، باب «عَقْدُ الْمَرْأَةِ عَلَى نَفْسِهَا النِّكَاحَ»، ح ۶.

۷. مجلسی؛ *روضة المتقين*؛ ج ۸، ص ۱۴۷.

۸. بحرانی؛ *الحدائق الناضرة*؛ ج ۲۳، ص ۲۲۰.

با عنوان یکی از مصادیق مالکیت نفس، به این احتمال اشاره کرده‌اند. این احتمال را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا در این صورت، روایت محل بحث همچون قضایای ضرورت به شرط محمول مثل «الانسان الکاتب کاتب» خواهد شد و صدور چنین سخنی از شخص حکیم پذیرفته نیست. با این توضیح که اگر مقصود از «التي قد ملکت نفسها»، زن ثیب باشد، ثبوت چنین وصفی برای او به این اعتبار خواهد بود که در ازدواجش مستقل است و ولیّ ندارد. در این صورت معنای روایت چنین می‌شود: «زنی که برای ازدواجش ولیّ ندارد، ازدواجش بدون ولیّ صحیح است!» روشن است چنین مطلبی از واضحات است و از انسان حکیم صادر نمی‌شود.^۱ در نکته دوم نیز به مطالبی در نقد این احتمال اشاره خواهد شد.

ب) دختر باکره‌ای که پدرش زنده نیست: محدث بحرانی^۲ با عنوان یکی از مصادیق دیگر برای مالکیت نفس، به این احتمال اشاره کرده است.^۳ به نظر نگارنده، هرچند این احتمال در معنای «ملکت نفسها» از نظر عقلی قابل تصویر است، هیچ دلیل یا شاهدی ندارد و در هیچ‌یک از کاربردهای روایی و فقهی، این عنوان برای چنین دختری به کار نرفته است. این در حالی است که برخی احتمالات دارای شواهد متعدد روایی و قابل دفاع است. علاوه بر این، نمی‌توان گفت: دختر باکره به مجرد فوت پدر، مالک نفس شده و در همه تصرفاتش مستقل است. در مباحث بعد اشاره خواهد شد، پس از فوت پدر، جدّ پدری بر او ولایت دارد و نمی‌تواند بدون جلب اذن یا رضایت او ازدواج کند. همچنین، قراینی که برای اثبات احتمال پنجم ذکر خواهد شد، در تنافی با این احتمال هستند.

ج) زن آزاد و حرة: اگر زنی، مملوکه و کنیز نباشد، مالک نفس خود است و می‌تواند در امور خود تصرف کند. شهید ثانی^۴ به این احتمال اشاره کرده و میرزای قمی^۵ آن را متعین دانسته است. به نظر می‌رسد این احتمال نیز در

۱. سیستانی؛ «زواج البکر الرشیده بغير إذن الولیّ»؛ مجله دراسات علمیه؛ شماره ۴، ص ۳۰.

۲. همان.

۳. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۲۶.

۴. میرزای قمی؛ جامع الشتات؛ ج ۴، ص ۴۲۲.

معنای «ملکت نفسها» در روایت محل بحث، صحیح نیست؛ زیرا اولاً این عنوان در روایات و عبارت‌های فقهی برای زنی به کار می‌رود که در گذشته، کنیز و امه بوده، سپس مولایش او را آزاد کرده و پس از آزادی، مالک نفسش شده و تصرفاتش بدون اذن مولایش نافذ گردیده است. این عنوان در هیچ یک از روایات برای زنانی که از ابتدا آزاد بوده‌اند به کار نرفته است. بنابراین اگر عنوان «ملکت نفسها» را طبق این احتمال معنا کنیم، شامل زنانی که از ابتدا آزاد بوده‌اند نخواهد شد؛ درحالی که از این جهت، تفاوتی بین زنان نیست و نباید روایت را بدون دلیل به صنف خاصی از زنان محدود کرد. ثانیاً در هیچ روایتی و یا عبارتی از فقها این عنوان برای آزادی و رهایی در ازدواج به کار نرفته است و هیچ دلیل یا قرینه‌ای برای ترجیح این احتمال بر سایر احتمالات وجود ندارد؛ درحالی که برخی قرائن، احتمال پنجم را تقویت می‌کنند که خواهد آمد.

(د) زن بالغ: مجلسی اول^۱ این معنا را به برخی اصحاب نسبت داده و صاحب جواهر^۲ نیز با عنوان یکی از احتمالات در معنای مالکیت نفس، آن را مطرح کرده است.

در برخی روایات، بلوغ زن نشانه و اماره رشد بیان شده است؛ یعنی اگر زنی به حد بلوغ برسد، معمولاً مصالح و مفاسد خود را نیز تشخیص و خدعه و فریب نمی‌خورد و می‌تواند خود ازدواج کند. در این روایات بین بلوغ - که از آن به نه یا ده سال تعبیر شده است - و جواز ازدواج، ارتباط برقرار شده است؛ بر این اساس می‌توان یکی از مصادیق مالکیت نفس را - که جواز ازدواج را در پی خواهد داشت - بلوغ دانست. با توجه به اهمیت این بحث و نقش آن در فهم معنای صحیح مالکیت نفس و اموری که در تحقق این عنوان تأثیر دارند، در این زمینه به بررسی چند روایت می‌پردازیم.

«وَيَسْتَأْذِنُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجُبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَزْرَةَ الْحَنْتَمِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْجَارِيَةِ

۱. مجلسی؛ روضة المتقين؛ ج ۸، ص ۱۴۷.

۲. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۷۶.

يَتَمَتَّعُ مِنْهَا الرَّجُلُ؟ قَالَ: نَعَمْ إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَبِيَّةً تُخَدَّعُ. قَالَ: قُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ وَكَمْ الْحَدُّ الَّذِي إِذَا بَلَغَتْهُ لَمْ تُخَدَّعْ قَالَ بِنْتُ عَشْرِ مِائِينَ.^۱

این روایت، به دو طریق نقل شده است: یکی طریق شیخ طوسی رحمته الله در تهذیب^۲ و استبصار^۳ است که به سبب مجهول بودن ابراهیم بن محرز خثعمی^۴ مورد اعتماد نیست و دیگری طریق شیخ صدوق رحمته الله در من لا یحضره الفقیه^۵ است. در طریق شیخ صدوق رحمته الله به محمد بن یحیی خثعمی^۶، زکریا بن محمد المؤمن آمده است که هر چند نجاشی رحمته الله او را «مختلط الأمر فی حدیثه»^۷ دانسته، این عبارت دال بر ضعف او نیست و از نقل بزرگانی همچون محمد بن عیسی بن عبید^۸، موسی بن قاسم بجلی^۹ و علی بن حکم^{۱۰} از او، می توان به وثاقت او پی برد. ابن ندیم در کتاب فهرست او را از فقهای شیعه شمرده است،^{۱۱} و برخی محققان به وثاقت او تصریح کرده اند.^{۱۲}

در این روایت، ازدواج موقت با دختر کوچکی که به رشد کافی نرسیده و خدعه و فریب می خورد منع شده است.^{۱۳} امام علیه السلام در پاسخ سؤال راوی، سنی

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱، ص ۳۶، باب «عَدَمُ جَوَازِ التَّمَتُّعِ بِالْبَنَاتِ قَبْلَ الْبُلُوغِ بِغَيْرِ وَلِيٍّ»، ح ۴.

۲. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۲۵۵، ح ۲۵.

۳. شیخ طوسی؛ الاستبصار؛ ج ۳، ص ۱۴۵، ح ۴.

۴. خویی؛ معجم رجال الحدیث؛ ج ۱، ص ۲۴۷.

۵. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۳، ص ۴۶۱، ح ۴۵۹۱.

۶. و ما کان فیہ عن محمد بن یحیی الخثعمی فقد رویته عن أبي رضى الله عنه عن سعد بن عبد الله، عن

محمد بن عیسی، عن زکریا المؤمن، عن محمد بن یحیی الخثعمی (همان، ج ۴، ص ۴۴۲).

۷. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۱۷۲.

۸. کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، صص ۱۷۹ و ۲۲۹، ج ۲، ص ۲۲۱، ج ۴، صص ۱۵۸ و ۲۵۵.

۹. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۵، ص ۴۰۷.

۱۰. کلینی؛ الکافی؛ ج ۲، ص ۱۳۲.

۱۱. رک: شوشتری؛ قاموس الرجال؛ ج ۴، ص ۴۷۶.

۱۲. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۳، ص ۸۱۵.

۱۳. همان، ج ۱۱، ص ۴۰۳.

را که دختر به حدّ رشد می‌رسد و فریب نمی‌خورد، ده سال بیان کرده است. ظاهراً مقصود از ده سال، همان سن بلوغ^۱ و رشد^۲ است که در سایر روایات آمده و در این روایت امارهٔ رشد معرفی شده است. شیخ حرّ عاملی رحمته الله برای جمع‌بندی این روایت و روایاتی که نه سال را مطرح کرده‌اند، فرموده است: ممکن است مقصود از ده سال، وارد شدن به ده سال باشد که در حقیقت، همان اتمام نه سال است.^۳ بر اساس این روایت، زنی که نه سالش تمام و وارد ده سال شده است (رسیدن به سن بلوغ)، صبیّه به حساب نمی‌آید و خود می‌تواند ازدواج کند؛ به تعبیر دیگر مالک امر خود است.^۴

از ارتباط جواز ازدواج دختر با مسئله عدم خدعه و فریب، دو نکته به دست می‌آید: نخست، فرض، ازدواج بدون اذن ولی است؛^۵ وگرنه چنانچه ازدواج با اذن ولی باشد، پیش از بلوغ دختر نیز جایز است و شرط رسیدن به سن بلوغ و ده سال لغو خواهد بود.^۶ دوم، واژه تمتّع در این روایت را نباید معنای لغوی آن، یعنی بهره‌گیری جنسی دانست؛ زیرا جواز بهره‌گیری از زوجه، مشروط به خدعه‌ناپذیری او نیست؛ بلکه همه استمتاعات جنسی از او جایز است؛ مگر خصوص دخول که مشروط به بلوغ اوست.^۷ ممکن است ادعا شود پرسش‌کننده از استمتاع کامل، یعنی دخول پرسیده است و امام علیه السلام آن را به سن بلوغ یا همان اتمام ده سال مشروط کرده است. این ادعا باطل است؛ زیرا اولاً

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۱، ص ۳۶، باب «عَدَمُ جَوَازِ التَّمَتُّعِ بِالْبِنْتِ قَبْلَ الْبُلُوغِ بِغَيْرِ وَلِيٍّ»، ج ۲۰، ص ۱۰۴، ح ۲۵۱۵۱ و ج ۱۹، ص ۳۶۵، ح ۲۴۷۷۲.

۲. إِذَا بَلَغَتِ الْجَارِيَةُ تِسْعَ سِنِينَ دَفَعَ إِلَيْهَا مَالَهَا وَ جَازَ أَمْرُهَا فِي مَالِهَا وَ أَقِيمَتِ الْحُدُودُ النَّامَةُ لَهَا وَ عَلَيَّهَا (حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۱۸، ص ۴۱۱، ح ۲۳۹۴۸).

۳. همان، ج ۲۱، ص ۳۷.

۴. ر.ک: مجلسی؛ روضة المتقین؛ ج ۸، ص ۴۸۰.

۵. فاضل هندی؛ کشف اللثام؛ ج ۷، ص ۸۰.

۶. ر.ک: شفتی بیدآبادی؛ سؤال و جواب فقهی؛ ص ۱۴۲.

۷. ر.ک: حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۰، ص ۱۰۱، باب «أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الدُّخُولُ بِالزَّوْجَةِ حَتَّى تَبْلُغَ تِسْعَ سِنِينَ».

بر خلاف ظاهر است و نمی‌توان تمتع را به خصوص دخول معنا کرد؛ ثانیاً با پاسخ امام علیه السلام ناسازگار است؛ زیرا امام علیه السلام در پاسخ به این سؤال، مسئله وجود و عدم خدعه‌پذیری دختر را مطرح کرده است که اماره فقدان آن، رسیدن به ده سال است. اگر مقصود پرسش‌کننده، دخول به زوجه بود، می‌بایست امام علیه السلام همانند سایر روایات به مسئله سن دختر و لزوم بلوغ او اشاره می‌کرد^۱ نه عدم خدعه‌پذیری او. بنابراین روشن می‌شود مقصود از تمتع، معنای اصطلاحی آن، یعنی عقد متعه است که امام علیه السلام در این روایت تأکید می‌کند در صورتی چنین عقدی با باکره، صحیح است که دختر به حدی رسیده باشد که خدعه و فریب نخورد. مباحث بیشتر، در مبحث اذن ولی در عقد موقت خواهد آمد.

«عَمْدُنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ عَجَّوْبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْحَرَّازِ عَنْ يَزِيدَ الْكُنَّاسِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: الْجَارِيَةُ إِذَا بَلَغَتْ تِسْعَ سِنِينَ ذَهَبَ عَنْهَا الْيَتَمُ وَ زَوَّجَتْ وَ أُيْمِتْ عَلَيْهَا الْحُدُودُ النَّامَةُ عَلَيْهَا وَ هَذَا»^۲.

سند روایت، تنها به سبب نام برید الکناسی که در نسخه‌های مطبوع، یزید الکناسی آمده، قابل تأمل است که در گذشته دو راه برای اثبات وثاقت او بیان شد.^۳ برخی محققان این روایت را صحیح دانسته‌اند.^۴

در این روایت، تزویج دختری که به نُه سال رسیده تجویز شده است. با توجه به اینکه تزویج ولی پیش از نُه سال جایز است، از قید نُه سال در این روایت به دست می‌آید مقصود از تزویج، ازدواج بدون اذن ولی است.^۵ فرض

۱. مانند: «لَا يُدْخَلُ بِالْجَارِيَةِ حَتَّى يَأْتِيَ لَهَا تِسْعُ سِنِينَ أَوْ عَشْرُ سِنِينَ»، «إِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ الْجَارِيَةَ وَ هِيَ صَغِيرَةٌ - فَلَا يُدْخَلُ بِهَا حَتَّى يَأْتِيَ لَهَا تِسْعُ سِنِينَ» و «حَدُّ الْمَرْأَةِ أَنْ يُدْخَلَ بِهَا عَلَى زَوْجِهَا ابْنَةُ تِسْعِ سِنِينَ».

۲. کلینی؛ الکافی؛ ج ۷، ص ۱۹۸، ح ۲. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۱۰، ص ۳۸، ح ۱۳۳.

۳. طایفه اول، دسته دوم، روایت سوم، ص ۱۷۳.

۴. موسوی خوانساری؛ جامع المدارک؛ ج ۷، ص ۴. خویی؛ مبانی تکملة المنهاج؛ ص ۲۰۷.

تبریزی؛ أسس الحدود و التعزیرات؛ ص ۲۴. فاضل موحدی لنکرانی؛ الحدود؛ ص ۲۱.

۵. شفتی بیدآبادی؛ سؤال و جواب قهقی؛ ص ۱۴۵.

اینکه مقصود از «زَوَّجَتْ»، صرف جواز تصدی دختر برای ازدواج است و منافاتی با لزوم اذن ولیّ ندارد، باطل است؛ زیرا اولاً این احتمال بر خلاف اطلاق روایت است؛ به‌ویژه با توجه به بخش پیش، یعنی «ذهب عنها الیتم» که بر تحقق رشد و استقلال در تصرفات مالی دلالت دارد و از آن فهمیده می‌شود عبارت «زَوَّجَتْ» نیز دالّ بر استقلال در ازدواج است. ثانیاً ظاهر ترکیب شرط و جزاء در این است که تحقق شرط برای تحقق جزا کافی است؛ در نتیجه تحقق بلوغ برای جواز ازدواج کافی خواهد بود و به تحقق امر دیگری مثل اذن ولیّ نیاز ندارد.^۱

همچنین باید توجه داشت مخاطب واقعی جواز تزویج، خود دختر است نه اولیای او؛ زیرا اگر مقصود، اولیای دختر باشند، ضرورتی برای چنین شرطی نیست؛ زیرا پیش از این سنّ هم اولیای او می‌توانستند برای ازدواج او اقدام کنند. بنابراین باید عبارت «زَوَّجَتْ» را به صیغه معلوم خواند و فاعل آن ضمیری است که به جاریه بازمی‌گردد.

«عَمَدُ بْنُ يَعْقُوبَ كَلْبِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ (إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ) عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ: الْجَارِيَةُ ابْنَةٌ كَمْ لَا تُسْتَضَى أَبْنْتُ سِتٍّ أَوْ سَبْعٍ؟ فَقَالَ: لَا ابْنَةٌ تَسَعُ لَا تُسْتَضَى وَاجْمَعُوا كُلُّهُمْ عَلَى أَنَّ ابْنَةَ تَسَعٍ لَا تُسْتَضَى إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي عَقْلِهَا ضَعْفٌ وَإِلَّا فَإِذَا بَلَغَتْ تِسْعًا فَقَدْ بَلَغَتْ».^۲

وثائق راویان این روایت در گذشته بیان شده است. تنها اشکال در سند آن، ارسال است که با توجه به حجیت مرسلات ابن ابی عمیر،^۳ سند روایت معتبر است. در این روایت، راوی از سنّی می‌پرسد که دختر با رسیدن به آن، دیگر صبّی به حساب نمی‌آید و احکام صباوت بر او مترتب نیست؛ امام علیه السلام به نه‌سالگی اشاره می‌کند. هرچند در این روایت به صراحت، بحث ازدواج مطرح نشده است، با توجه به اطلاق این روایت، تمام احکام صباوت، مثل ولایت ولیّ بر اموال، عدم وجوب پوشش، عدم اجرای احکام و حدود الهی از او

۱. همان، ص ۱۵۸.

۲. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۱، ص ۳۶، باب «عَدَمُ جَوَازِ التَّمَتُّعِ بِالْبَيْتِ قَبْلَ الْبُلُوغِ بِغَيْرِ وَلى»، ح ۲.

۳. ر.ک: پیوست ۱ نوشتار حاضر.

برداشته می‌شود که یکی از آنها عدم جواز ازدواج او بدون اذن ولی است.^۱ عبارت «لا تستصیی» در این روایت، بر بلوغ و عدم صباوت^۲ و یا بر عدم فریب و خدعه‌پذیری^۳ و عبارت «أن یكون فی عقلها ضعف» بر جنون یا عدم رشد و کمال عقل، دلالت دارد. در این روایت با عبارت «اجمعوا کلهم» که مقصود از آن ظاهراً فقهای اهل سنت است، به همه آنها نسبت داده شده است که دختری را که به نه سال برسد، صبی ندانسته احکام صباوت را بر او جاری نمی‌کنند؛ درحالی‌که نه تنها در میان اهل سنت اجماعی بر بلوغ دختران در نه سالگی وجود ندارد، بلکه شافعی، پانزده سالگی و ابوحنیفه، هفده سالگی را سن بلوغ دختر دانسته و مالک، به طور کلی، سن را معیار بلوغ ندانسته است.^۴ همچنین در گذشته بیان شد فقهای شافعی، حنابل و مالکیه ولایت ولی در ازدواج دختر بالغه باکره را باقی می‌دانند؛ بر خلاف حنفیه که او را مستقل می‌دانند. بنابراین چنین اجماعی بین اهل سنت درباره بلوغ و ازدواج باکره وجود ندارد؛ بلکه هیچ یک از آنها نه سالگی را سن بلوغ ندانسته، فتوای مشهور آنها بر ثبوت ولایت ولی بر ازدواج دختر بالغه باکره است.

بنابراین یا باید عبارت «اجمعوا کلهم» را - که ناظر به فتاوی فقهای اهل سنت است - از اضافات و اشتباهات راوی دانست، نه کلام امام علیه السلام، به‌ویژه با توجه به اینکه آمدن چنین تعبیری در سخنان ائمه علیهم السلام بسیار نامأنوس است،^۵ و یا این عبارت، ناظر به فتوای فقهای اهل سنت نیست، بلکه امام علیه السلام در صدد استشهاد به فهم عرفی و تعاملات مردم است؛ با این توضیح که همه مردم، دختر نه ساله را صبی و خردسال ندانسته، او را کامل و فهمیده می‌دانند؛ مگر در میزان عقل و درک او ضعف و نقیصه‌ای باشد. چنین دختری از منظر شرعی نیز بالغ به شمار

۱. شفتی بیدآبادی؛ سؤال و جواب فقهی؛ ص ۱۴۵. ر.ک: نیز: بهبهانی؛ حاشیه الوافی؛ ص ۵۵۸.

۲. ر.ک: مجلسی؛ مرآة العقول؛ ج ۲۰، ص ۲۵۱.

۳. مجلسی؛ روضة المتقین؛ ج ۸، ص ۴۸۱. فیض کاشانی؛ الوافی؛ ج ۲۱، ص ۳۶۰.

۴. شیخ طوسی؛ الخلاف؛ ج ۳، ص ۲۸۲-۲۸۳.

۵. شفتی بیدآبادی؛ سؤال و جواب فقهی؛ ص ۱۳۸.

می آید؛ البته تطابق این توجیه با واقعیت خارجی، محل تأمل است.

«مَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَيْرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ يُوسُفَ عَنْ نَصْرِ-
عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عليه السلام قَالَ: إِذَا تَزَوَّجْتَ الْبِكْرَ بِنْتٍ نَسَعَ سِنِينَ فَلَيْسَتْ
مُخْدُوعَةً»^۱.

سند روایت به سبب مجهول بودن حسن بن یوسف، نصر و محمد بن هاشم، معتبر نیست؛ هرچند برخی محققان از این روایت به قوی^۲ یا صحیح^۳ یاد کرده اند.

در این روایت، نه سال که معمولاً سن بلوغ معرفی می شود، معیار رشد و فریب نخوردن در ازدواج معرفی شده است؛ به این معنا که اگر دختری به این سن برسد، معمولاً خدعه و فریب نمی خورد و می تواند ازدواج کند. هرچند برخی محققان از این روایت، صحت ازدواج باکره بالغه را بدون اذن ولی فهمیده اند،^۴ ممکن است مقصود از ازدواج باکره در این روایت، تصدی ازدواج باشد؛ یعنی اگر دختری به نه سالگی برسد، می تواند با دیگری ازدواج کند و این روایت منافاتی با لزوم اجازه ولی نخواهد داشت. به تعبیر دیگر، این روایت، صحت تأهلیه عقد دختر باکره رشیده را می رساند و منافاتی ندارد که دختر برای صحت فعلیه، به رضایت و اجازه ولی نیاز داشته باشد. طبق این معنا، نه سالگی اماره و نشانه رشد است و تفاوت پیش و پس از نه سال، در این است که پیش از نه سال، دختر به سبب رشد نایافتگی و ناتوانی در تشخیص، نمی تواند متصدی نکاح شود و تنها پدر و جد پدری او می توانند وی را به عقد دیگری درآورند؛ اما اگر به نه سال که حد رشد است برسد، می تواند خود متصدی ازدواج شود.

به نظر نگارنده، هرچند با کمک این روایات، فهمیده می شود یکی از

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱، ص ۳۶، باب «عَدَمُ جَوَازِ التَّمَتُّعِ بِالْبِنْتِ قَبْلَ الْبُلُوغِ بَغَيْرِ وَلِيٍّ»، ح ۳.

۲. مجلسی؛ روضة المتقین؛ ج ۸، ص ۴۸۲.

۳. همو، ملاذ الأخیار؛ ج ۱۲، ص ۴۷۲.

۴. بهبهانی؛ حاشیه الوافی؛ ص ۵۵۸.

مصادیق «مالکیت امر»، بلوغ است، از روایت دوم و تا حدودی از روایت سوم در همین طایفه فهمیده می‌شود مالکیت امر، مفهومی فراتر از بلوغ جسمی دارد که در احتمال پیش‌رو به آن پرداخته می‌شود.

ه) پنجمین احتمال در معنای «ملکت نفسها»: دختر بالغه رشیده که در مدیریت شئون زندگی خود مستقل است. طبق این احتمال، دختر علاوه بر بلوغ و رشد، باید به حدی از استقلال فکری و رشد فردی و اجتماعی رسیده باشد تا بتواند به‌تنهایی برای امور مهم زندگی خود تصمیم بگیرد.

به نظر نگارنده، این معنا بر سایر احتمالات برتری دارد. برای فهم معنای صحیح «مالکیت نفس» و «مالکیت امر» که استقلال در ازدواج را در پی دارد، باید این عنوان را در مقابل عنوان «إذا كانت الجارية التي بين ابويها» که در روایات دسته اول از طایفه اول بررسی شد، قرار داد. بنابر این روایات، اگر دختری «بین ابویها» باشد، در ازدواج خود مستقل نیست. در مباحث پیشین، در تبیین معنای «بین ابویها» بیان شد این عنوان مربوط به دختری است که در مدیریت شئون زندگی خود مستقل نیست و نمی‌تواند به‌تنهایی تصمیم بگیرد و رضایت والدینش در تصمیماتش نقش دارد. چنین دختری در مسئله ازدواج نیز باید با اذن و رضایت پدر اقدام کند. با توجه به مفهوم جمله شرطیه در روایات مذکور، همچنین روایت دوم در طایفه جاری که عنوان «مالکة امرها» را به زنی معنا کرده که صاحب اختیار خود است، به گونه‌ای که می‌تواند خرید و فروش کند، بنده آزاد کند، شهادت دهد و از مال خود به هر کس بخواهد ببخشد، فهمیده می‌شود: مقصود از «مالکیت نفس» در روایت محل بحث، استقلال در مدیریت امور زندگی است؛ به گونه‌ای که دختر بتواند به طور مستقل برای امور مهم زندگی خود تصمیم بگیرد. چنین دختری در مسئله ازدواج نیز مستقل است.

در برخی کتاب‌های لغت، معانی دیگری برای «مالکیت نفس» ذکر شده^۱ و برخی محققان تلاش کرده‌اند این معانی را مورد مناقشه قرار دهند.^۲ به نظر

۱. و من المجاز: أُمْلِكْتُ فَلَانَةً أَمْرَهَا إِذَا طَلَّقْتُ عَنْ اللَّحْيَانِ وَ قِيلَ: جُعِلَ أَمْرُ طَلَقِهَا بَيِّدَهَا (مرتضی

زبیدی؛ تاج العروس؛ ج ۱۳، ص ۶۴۹).

۲. سیستانی؛ «زواج البکر الرشیده بغیر اذن الولی»؛ مجله دراسات علمیّه؛ شماره ۴، ص ۳۰-۳۱.

می‌رسد با توجه به تصریح اهل لغت به مجازی بودن این معانی و نبودن دلیل یا قرینه‌ای بر تعیین یا ترجیح آنها بر سایر کاربردها، نقد و بررسی آنها ثمره چندانی ندارد؛ بنابراین از ذکر و بررسی آنها صرف نظر می‌کنیم.

نتیجه

با توجه به روایاتی که در تبیین معنای «مالکیت امر» یا «مالکیت نفس» ذکر شد، روشن می‌شود مقصود از این عنوان، مفهومی جامع است که اموری همچون استقلال در تصرف، آزادی عمل و نفوذ تصرفات را در پی دارد. این عنوان در مورد زن ممکن است از راه‌های مختلفی، مثل ثبوت، حریت، تمام شدن زمان عدّه و یا بلوغ دختر به دست آید. با توجه به نکاتی که در تبیین معنای «مالکیت نفس» در این روایت، گفته شد، می‌توان روایت محل بحث (الْمَرْأَةُ الَّتِي قَدْ مَلَكَتْ نَفْسَهَا غَيْرَ السَّفِيهِةِ وَلَا الْمُؤَلَّى عَلَيْهَا إِنْ تَزَوَّجَهَا بِغَيْرِ وَلِيٍّ جَائِزٍ) را چنین معنا کرد: اگر زنی صاحب اختیار خودش باشد، یعنی علاوه بر بلوغ عقل و رشد فقهی، به اندازه‌ای از درک و فهم و توانمندی رسیده باشد که بتواند به‌طور مستقل، امور زندگی خود را رسیدگی کند، می‌تواند بدون اذن ولی ازدواج کند؛ چه باکره باشد و چه ثیب.^۱

نکته دوم: بررسی اشکالات دلالتی روایت

به دلالت این روایت، از چند جهت خدشه وارد شده است که به‌طور مستقل بررسی می‌شوند. اولین اشکال، اضطراب در متن روایت است. در متن روایت به سبب آنکه «سفیه» در کنار «مؤلّی علیه» آمده است، نوعی ناسازگاری رخ داده است؛ زیرا «السفیه» چه خبر برای «المرأة» و چه وصف آن باشد، جزو مصادیق «المؤلّی علیها» خواهد بود، و به این ترتیب، عطف «المؤلّی علیها» بر آن، عطف عام بر خاص است، و عطف عام بر خاص از نظر ادبی صحیح نیست؛ زیرا ذکر عام، ضمن کفایت از خاص، برای رساندن تمام مطلوب، کافی است.^۲

۱. آیت‌الله تبریزی در پاسخ به سؤال «ما مقصودکم من البالغة الرشيدة المالكة لأمرها؟»، مالکیت امر را مرادف بلوغ و رشد دانسته است: «المقصود منه أن تکمل تسع سنين وتعرف نفعها وضررها وتمیز خیرها من شرها عند الزواج، واللّه العالم» (صراط النجاة؛ ج ۵، ص ۱۴۶، مسئله ۵۰۴).

۲. شهید ثانی؛ مسالك الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۲۵.

به این اشکال، به چند طریق پاسخ داده شده است: نخست آنکه: هرچند در این روایت، عطف عام بر خاص صورت گرفته است، در محل بحث، چنین کاربردی صحیح است و دارای اثر می‌باشد؛ زیرا ذکر خاص (سفیه) برای دفع توهم خروج خاص از تحت عام (موئلی علیه) است؛ با این توضیح که در ازدواج، عمدتاً مسئله انتخاب همسر مطرح می‌شود و رشد مالی طرفین، بحث اصلی نیست؛ لذا جای این توهم وجود دارد که تحت ولایت نبودن انسان برای ازدواج و انتخاب همسر کافی است؛ هرچند آن شخص، سفیه باشد و از رشد مالی برخوردار نباشد. برای دفع این توهم، خاص، یعنی عدم سفاهت و احراز رشد مالی، در کنار عام، یعنی «الموئلی علیها» آمده است تا کسی به تناسب حکم و موضوع، تصور نکند سفاهت مالی مانع نیست.^۱

دوم آنکه: در این روایت، عطف عام بر خاص صورت نگرفته است؛ زیرا سفاهت هرچند بر حسب معمول، به معنای فقدان رشد مالی است، کاربرد آن در این روایت - که درباره ازدواج، انتخاب همسر و شرایط آن است و ارتباطی با مال ندارد - به معنای «برخوردار نبودن از رشد کافی برای انتخاب همسر» است. بنابراین «غیر السفیه» در این روایت، کسی است که در انتخاب همسر رشد کافی دارد. مقصود از «غیر الموئلی علیها» در این روایت، کسی است که در امور مالی رشد کافی دارد و رشد در باب نکاح را در برنمی‌گیرد؛ زیرا اگر شامل رشد در باب نکاح نیز شود، با توجه به ذیل روایت، یعنی «إن تزویجها بغیر ولیّ جائز»، این عبارت، توضیح و اشکالات و شبهه ضرورت به شرط محمول خواهد شد. با این بیان، «غیر السفیه» کسی است که در نکاح به رشد رسیده باشد و «غیر الموئلی علیها»، کسی است که در امور مالی به رشد رسیده باشد؛ لذا عطف این دو کلمه بر یکدیگر، از باب عطف عام بر خاص نخواهد بود.^۲

سوم آنکه: عطف «لا الموئلی علیها» بر «غیر السفیه»، عطف خاص بر عام است و عطف عام بر خاص دانستن آن، صحیح نیست؛ زیرا درست است که

۱. همان، ص ۱۲۶.

۲. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۷۶-۱۷۷.

سفیه، جزو افراد «موّلی علیها» و یکی از مصادیقی است که به سبب نداشتن رشد، تحت ولایت است، اما معطوف و معطوف علیه در این عبارت، «موّلی علیها» و سفیه نیست؛ بلکه نقیض این دو، یعنی «لا الموّلی علیها» و «غیر السفیه» می باشند، و با توجه به اینکه نقیض اخص، اعم و نقیض اعم، اخص است، عطف در این عبارت، عطف خاص بر عام خواهد بود؛ مانند «حیوان» که اعم از «انسان» است، ولی «لا حیوان» اخص از «لا انسان» می باشد. بنابراین عطف در روایت از باب عطف خاص بر عام است و هیچ اشکالی ندارد؛ زیرا میزان حسن و قبح در جمع بین خاص و عام به صورت معطوف و معطوف علیه، این است که آیا می توان با ذکر معطوف علیه از معطوف بی نیاز شد یا خیر؟ مثلاً با اثبات اعلمیّت، عالم بودن نیز ثابت می شود؛ لذا قبیح است گفته شود: «زید اعلم و عالم (بل عالم)، ولی عبارت «زید عالم و اعلم (بل اعلم)» قبیح نیست؛ زیرا نمی توان با ذکر «عالم» از ذکر «اعلم» بی نیاز شد. همچنین با نفی اعلمیّت، عالم نبودن به اثبات نمی رسد؛ پس مانعی ندارد گفته شود: «زید لا اعلم و لا عالم»؛ زیرا نفی اعلمیّت، مستلزم نفی عالم بودن نیست؛ ولی عبارت «زید لا عالم و لا اعلم» قبیح است؛ زیرا با ذکر «لا عالم» نیازی به ذکر «لا اعلم» نیست.

بر این اساس، عطف عام بر خاص، قبیح است؛ اما عطف خاص بر عام اشکالی ندارد. در روایت نیز عطف معطوف (لا الموّلی علیها) بر معطوف علیه (لا السفیه)، عطف خاص بر عام است؛ زیرا نفی سفاقت بی نیازکننده از «لا الموّلی علیها» نیست؛ زیرا ممکن است دختری، سفیه نباشد؛ اما مملوکه یا صغیره باشد؛ لذا افزون بر ذکر «غیر السفیه»، ذکر «لا الموّلی علیها» نیز لازم بوده است، و اساساً تهافت و اضطرابی در متن روایت وجود ندارد تا نیازی به توجیهات شهید ثانی رحمته الله یا صاحب جوهر رحمته الله باشد.^۱

علاوه بر اشکال اضطراب متن، اشکال دوّمی که به روایت شده، مصادره به

۱. شبیری زنجانی، کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۱۱-۳۹۱۲، درس ۴۲۲.

مطلوب در روایت است. استدلال به این روایت برای استقلال باکره، مصادره به مطلوب است؛ زیرا ثابت نشده است دختر باکره از مصادیق «لا المولیٰ علیها» است؛ بلکه ممکن است دختر باکره از مصادیق «مولیٰ علیها» باشد که بدون اذن ولیّ نمی تواند ازدواج کند. هرگاه از راه دلیل دیگری اثبات شد دختر باکره از مصادیق «لا المولیٰ علیها» است، می توان به این روایت تمسک کرد؛ وگرنه تمسک به این دلیل بر استقلال باکره، اوّل کلام است و نظیر تمسک به عام در شبهه مصداقیه می باشد. برخی از محققان مثل محقق ثانی^۱، شهید ثانی^۲ و صاحب مدارک^۳ به این اشکال اشاره کرده اند. پاسخ به این اشکال، با پاسخ هایی که برای اشکال سوّم مطرح خواهد شد، روشن می شود.

اشکال سوّم به روایت، ضرورت به شرط محمول است. ظاهر این روایت، ضرورت به شرط محمول است و به کاربردن ضرورت به شرط محمول از شخص حکیم قبیح است. بنابراین این روایت از جهت دلالت قابل استناد به امام^{علیه السلام} نیست؛ زیرا در این روایت آمده است: «زنی که صاحب اختیار خود است و دیگری بر او ولایت ندارد، می تواند بدون اجازه ولیّ ازدواج کند». این مطلب، توضیح واضحات است و روشن است کسی که تحت ولایت دیگری نیست. برای ازدواجش به اذن کسی نیاز ندارد.^۴

محققان برای برطرف کردن اشکال ضرورت به شرط محمول، در ظاهر روایت تصرف کرده اند. این تصرف ها عمدتاً به دو شکل بوده است: یا در اطلاق ملکیت در عبارت «التي قد ملکت نفسها» تصرف کرده اند و یا در اطلاق ولایت در عبارت «المولیٰ علیها» دست به تصرف زده اند.

محقق ثانی^۵ نخستین پاسخ را به اشکال دوّم داده است. ایشان در پاسخ به اشکال دوّم، ترکیب دیگری برای روایت آورده که با آن، اشکال سوّم نیز پاسخ

۱. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۲۴.

۲. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۲۵.

۳. موسوی عاملی؛ نهایة المرام؛ ج ۱، ص ۷۲.

۴. ر.ک: نراقی؛ مستند الشیعة؛ ج ۱۶، ص ۱۰۷.

داده می‌شود. ایشان عبارت «غیر السفیهة و لا المولیٰ علیها» را خبر برای «المرأة التي ملکت نفسها» و عبارت «إن تزویجها بغیر ولیّ جائز» را نتیجه جمله قبل دانسته است؛ همچنین اضافه کرده است: عبارت «لا المولیٰ علیها» به امور مالی تبادر دارد؛ یعنی زن در امور مالی، تحت ولایت دیگری نباشد؛ بنابراین روایت در مقام معرفی زن مستقل است و معنای روایت چنین می‌شود: زنی مالک نفس و صاحب اختیار خودش است که رشیده (غیر سفیه) باشد و از نظر مالی هم تحت ولایت دیگری نباشد، یعنی مملوکه یا صغیره نباشد. چنین زنی مستقل است و تزویج او بدون اذن ولیّ اش جایز است.

بنابراین محقق ثانی^(ره) دو ادعا دارد:

الف) عبارت «غیر السفیهة و لا المولیٰ علیها» خبر برای «المرأة التي ملکت نفسها» است.

ب) مقصود از «المرأة التي ملکت نفسها»، زنی است که دو ویژگی دارد: یکی سفیه نباشد؛ یعنی به حدّ رشد رسیده باشد و دیگر، در امور مالی تحت ولایت کسی نباشد.^۱

طبق این معنا، ایشان ازدواج دختر باکره رشیده‌ای را که از نظر مالی تحت ولایت نیست، بدون اذن ولیّ جایز و صحیح می‌داند.

نگارنده معتقد است: هر چند از نظر ادبی، چنین ترکیبی ممکن است، ولی بر خلاف ظهور ابتدایی روایت می‌باشد؛ زیرا آنچه از ظاهر روایت به دست می‌آید این است که امام^(ع) در مقام بیان موردی است که زن بدون اذن ولیّ می‌تواند ازدواج کند، و این مورد، جایی است که زن مالک نفس و صاحب اختیار خود باشد. بنابراین خبر «المرأة التي ملکت نفسها»، جمله «إن تزویجها بغیر ولیّ جائز» خواهد بود، نه عبارت «غیر السفیهة و لا المولیٰ علیها». البته ممکن است بتوان با بیانی دیگر در معنای «المولیٰ علیها» تصرف کرد که در پاسخ دیگر خواهد آمد.

۱. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۲۴.

در پاسخ دوم به اشکال سوم، نیازی به تفسیر محقق ثانی رحمه الله و ترکیب روایت بر خلاف ظاهر آن نیست؛ بلکه طبق ظاهر ابتدایی روایت، «غیر السفیهة و لا المولی علیها» صفت «المرأة التي ملکت نفسها» است. برای دفع اشکال مصادره نیز گفته می‌شود: مقصود از «غیر المولی علیها»، کسی است که از نظر مالی تحت ولایت نباشد. بنابراین معنای روایت چنین می‌شود: ازدواج بدون اذن ولی زنی که صاحب اختیار خودش است و سفیه نیست و در غیر نکاح تحت ولایت کسی نیست، جایز است. وی در مسئله نکاح نیز مانند غیر نکاح، مستقل است.^۱

عدم شمول عبارت «لا المولی علیها» بر عدم ولایت در باب نکاح، شبیه این عبارت است: «خداوندی که قادر است، بر احیای اموات قدرت دارد». در این عبارت، مقصود از «قادر است»، این نیست که حتی بر احیای اموات قادر است؛ بلکه مراد این است: خدایی که در غیر مسئله احیای اموات قدرت دارد، در این مسئله هم قدرت دارد، یعنی متکلم ملازمه بین قدرت در غیر باب احیای اموات و در باب احیای اموات را بیان می‌کند. در عبارت محل بحث نیز امام علیه السلام ملازمه ولایت و مالکیت در غیر باب نکاح (امور مالی و سایر شئون زندگی) را با ولایت و مالکیت نفس در باب نکاح مطرح کرده است.

با این بیان، مشکل ضرورت به شرط محمول حل شده و تبع آن، اشکال دوم (مصادره) نیز پاسخ داده می‌شود؛ زیرا روایت می‌گوید: زنی که در مدیریت امور خود و تصمیم‌های مهم زندگی، مستقل است، چه باکره باشد و چه غیر باکره، در ازدواج نیازی به اذن ولی ندارد. برخی محققان مثل شیخ انصاری رحمه الله،^۲ محقق نراقی رحمه الله و میرزای قمی رحمه الله نیز به این معنا اشاره کرده‌اند؛ چه اینکه روایت دوم^۵ در همین طایفه نیز مؤید این معناست.

۱. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۱۳.

۲. شیخ انصاری؛ کتاب النکاح؛ ص ۱۱۷-۱۲۰.

۳. نراقی؛ مستند الشیعة؛ ج ۱۶، ص ۱۰۷.

۴. میرزای قمی؛ جامع الشتات؛ ج ۴، ص ۴۲۲ و ۴۲۳.

۵. حر عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۵، باب «أَنَّ الْوَلَايَةَ فِي عَقْدِ الْبُكَرِ الْبَالِغِ الرَّشِيدَةِ...»، ح ۲۵۶۴۲.

سوّمین پاسخ به اشکال سوّم نیز از شهید ثانی رحمته الله است. ایشان در کتاب *مسالک الافهام* در این روایت دو تصرف کرده است: نخست «*المراة التي قد ملکت نفسها*» را به معنای زن آزاد و حرّه دانسته است؛ یعنی زن مملوکه و کنیز، مالک چیزی نیست؛ اما اگر این زن، آزاد باشد، مالک نفس خود است و می تواند در امور خود تصرف کند؛ چه این زن آزاد باکره باشد و چه باکره نباشد. دوّم، «*لا المولی علیها*» را بر استقلال و ولایت در امور مالی معنا کرده است. وی با این دو تصرف، سعی کرده است هم به اشکال مصادره و هم به اشکال ضرورت به شرط محمول پاسخ دهد.^۱

در پاسخ به این اشکال، وجوه دیگری نیز درباره معنای «*المراة التي قد ملکت نفسها*» آمده است که ذیل نکته اوّل، به آنها اشاره شد.

اشکال چهارمی که به روایت وارد می شود، این است که روایت در صدد نفی دیدگاه اهل سنت است نه استقلال دختر. در گذشته در تحریر محل نزاع اشاره شد یکی از اختلافات فقهای اهل سنت و فقهای مکتب اهل البیت علیهم السلام این است که هرچند اهل سنت دختر بالغه رشیده را در تصرفات مالی مستقل می دانند، برخی از آنان، علاوه بر مستقل ندانستن دختر در عقد نکاح، عبارات زنان را به طور مطلق - چه باکره و چه ثیب - حتّی در صورت اذن ولی، نافذ ندانسته، به او اجازه تصدّی و اجرای عقد نکاح نمی دهند.^۲ برخی ادّعا کرده اند روایت محل بحث در صدد نفی این نظریه است و به نفی ولایت پدر در ازدواج باکره ارتباطی ندارد. همچنین در این ادّعا آمده است: مقصود از «*المراة*» در این روایت، خصوص ثیب است که مالک نفسش است و تحت ولایت ولی نیست، و در نهایت نتیجه گرفته است دلالت این روایت بر ثبوت ولایت ولی روشن تر است نه بر عدم ولایت او.^۳

۱. شهید ثانی؛ *مسالک الافهام*؛ ج ۷، ص ۱۲۶-۱۲۷. و نیز رک: ابن ابی عقیل عمانی؛ *حیة ابن أبی عقیل و فقهه*؛ ص ۴۴۸.

۲. عبارات فقهای اهل سنت درباره این مسئله، در اختلاف اوّل در تحریر محل نزاع بیان شد.

۳. کلینی؛ *الکافی* (ط. دارالحديث)؛ ج ۱۰، ص ۷۴۸، پاورقی ۹.

این سخن از چند جهت قابل نقد است: اولاً در گذشته اشاره شد برخی فقهای اهل سنت، اجرای عقد نکاح را به دست زن - چه باکره و چه یتیم - نافذ نمی‌دانند. طبق نقل شیخ طوسی رحمته الله^۱ و ابن قدامه^۲ در عصر امام باقر علیه السلام (۵۷-۱۱۴ق)^۳ از فقهای مدینه، سعیدبن مسیب (م. ۹۴ق) و از فقهای بصره، جابر بن زید (م. ۹۳ق) و حسن بصری (م. ۱۱۰ق) و از فقهای کوفه، ابن شبرمه (م. ۱۴۴ق) و ابن ابی لیلی (م. ۱۴۸ق) قائل به این نظریه بوده‌اند. بنابراین این نظریه در مدینه دیدگاه مشهوری نبوده است تا سخن امام باقر علیه السلام بیانگر رد این نظریه باشد. ثانیاً اگر اصرار شود این روایت در صدد رد نظریه مشهور اهل سنت است، باید توجه داشت دیدگاه مشهور آنها، ثبوت ولایت ولی بر ازدواج دختر باکره بالغه رشیده است؛ پس این روایت باید در صدد نقد این نظریه باشد نه نظریه‌ای که در زمان امام باقر علیه السلام قائلان محدودی داشته است. ثالثاً کلام امام علیه السلام مطلق است و ازدواج زنی را که مالک امرش باشد، بدون اذن ولی جایز دانسته است؛ چه این زن باکره باشد و چه یتیم. بنابراین ادعای تقیید آن به خصوص یتیم، ادعایی بی‌دلیل است؛ به‌ویژه با توجه به آنکه برخی محققان، دلالت «المرأة» بر باکره و یتیم را در چنین عباراتی از باب عموم دانسته‌اند نه اطلاق.^۴ رابعاً در گذشته بیان شد با توجه به سایر روایات، یکی از مصادیق مالکیت نفس، رسیدن به سن بلوغ است که با توجه به ادامه این روایت، لزوم رشد و عقل نیز به آن ضمیمه شده و با تحقق این سه عنوان، استقلال در ازدواج خواهد آمد. خامساً به اعتقاد اشکال‌کننده، این روایت بر ولایت پدر در ازدواج باکره ظهور روشن‌تری دارد تا بر عدم ولایت. وی در مدعای خود، عبارت «التي ملکت نفسها» را دلیل دانسته و آن را به کسی تفسیر کرده است که ولی ندارد؛ درحالی‌که چنین استدلالی اصطلاحاً مصادره به مطلوب است؛ زیرا تمام بحث در تعیین مفهوم و

۱. شیخ طوسی؛ الخلاف؛ ج ۴، ص ۲۵۱.

۲. ابن قدامه؛ المغنی؛ ج ۷، ص ۳۳۷.

۳. شیخ مفید؛ الإرشاد؛ ج ۲، ص ۱۵۸.

۴. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۲۷.

مصدق مالک نفس است و با توجه به مطالب گذشته، نمی‌توان آن را در ثیب منحصر دانست و نتیجه‌گیری کرد.

نتیجه

این روایت، در متن خود اضطراب ندارد و ادعای ضرورت به شرط محمول یا مصادره به مطلوب درباره دلالت آن، صحیح نیست. مقصود از «المرأة التي ملكت نفسها»، «غیر السفیهة» و «لا المولی علیها»، زنی است که در مدیریت زندگی و تصمیم‌های مهم خود مستقل است و از رشد فکری و عقلی کافی برخوردار می‌باشد، چنین زنی می‌تواند بدون اذن ولی ازدواج کند.^۱ اطلاق یا عموم روایت، باکره و ثیب، هر دو را در بر می‌گیرد. بنابراین دختری که مالک نفس خود است، یعنی به حدی از رشد و درک رسیده که خود، متصدی امور زندگی‌اش است و برای امور مهم زندگی، خودش تصمیم می‌گیرد، در مسئله ازدواج نیز مستقل است و پدر یا جد پدری بر او ولایتی ندارند.

روایت دوم

«وَيُشَاهِدُهُ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي عَاصِمٍ عَنْ فَصَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّادَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: إِذَا كَانَتْ الْمَرْأَةُ مَالِكَةً أَمَرَهَا تَبِيعَ وَتَشْتَرِيَ وَتُعْتِقَ وَتُشْهِدَ وَتُعْطِيَ مِنْ مَالِهَا مَا شَاءَتْ فَإِنْ أَمَرَهَا جَائِزٌ تَزَوُّجَ إِنْ شَاءَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَلَا يَجُوزُ تَزَوُّجُهَا إِلَّا بِأَمْرِ وَلِيِّهَا»^۲: هرگاه زن، صاحب اختیار خود باشد، به گونه‌ای که بتواند خرید و فروش کند و بنده آزاد کند و شهادت دهد و از مال خود به هر کس بخواهد ببخشد، نظرش در مورد نکاح نیز نافذ است و می‌تواند بدون اذن ولی ازدواج کند. اما اگر این چنین نبود، ازدواج او مگر با اذن ولی‌اش جایز نیست.

۱. درباره دلالت این روایت احتمالات دیگری نیز مطرح شده است که برخلاف ظاهر روایت است و از ذکر آنها پرهیز می‌شود. برای تبیین معنای روایتی که احتمالات گوناگون در آن وجود دارد، باید به سایر روایات، همچنین برداشت‌های شایع عرفی مراجعه کرد و نمی‌توان احتمالات عقلی متعدد را بر روایت تحمیل کرد (ر.ک: شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۱۹-۳۹۲۲).

۲. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۰، ص ۲۸۵، باب «أَنَّ الْوَلَايَةَ فِي عَقْدِ الْبِكْرِ الْبَالِغِ الرَّشِيدَةِ...»، ح ۲۵۶۴۲.

شیخ طوسی رحمه الله این روایت را با سند خود به علی بن اسماعیل میثمی، در کتاب‌های تهذیب و الاستبصار آورده است.^۱ برخی فقها مثل آیت الله بروجردی رحمه الله در تعلیقه بر عروه،^۲ آیت الله سید عبدالاعلی سبزواری رحمه الله در مهذب/ الاحکام^۳ و آیت الله اشتهااردی رحمه الله،^۴ از این روایت، به «موثقه» تعبیر کرده‌اند. میرزای قمی رحمه الله نیز این حدیث را در حکم صحیحه^۵ و مجلسی اول رحمه الله آن را روایتی قوی دانسته است.^۶

شیخ طوسی رحمه الله در مشیخه تهذیب/ الاحکام، طریق خود را به علی بن اسماعیل میثمی ذکر نکرده است. ولی برای اعتبار طریق او می‌توان به چند راه استناد جست: نخست اینکه آیت الله خویی رحمه الله با توجه به مجهول بودن طریق شیخ طوسی رحمه الله به علی بن اسماعیل، در برخی از کتاب‌های خود به ارسال و ضعف روایات او تصریح کرده است.^۷ اما در برخی دیگر از آثار خود، در مقام تصحیح طریق او، فرموده است: طریق شیخ صدوق رحمه الله به روایات علی بن اسماعیل، صحیح است،^۸ و از آنجا که طریق شیخ طوسی رحمه الله به شیخ صدوق رحمه الله صحیح می‌باشد،^۹

۱. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۷، ص ۳۷۸، باب «عَقْدُ الْمَرْأَةِ عَلَى نَفْسِهَا النِّكَاح»، ح ۶. همو، الاستبصار؛ ج ۳، ص ۲۳۴، باب «أَنَّ الْتَّيْبَ وَلِيَ نَفْسِهَا»، ح ۶.
۲. طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی (المحشی)؛ ج ۵، ص ۱۳.
۳. سبزواری؛ مهذب الاحکام؛ ج ۱۹، ص ۱۸. البته ایشان در جای دیگر، در سند این روایت تشکیک کرده‌اند (همان، ج ۲۴، ص ۲۵۸).
۴. اشتهااردی؛ مدارک العروة؛ ج ۳۰، ص ۱۳۷.
۵. میرزای قمی؛ جامع الشتات؛ ج ۴، ص ۴۲۴.
۶. مجلسی؛ روضة المتقین؛ ج ۸، ص ۱۴۸.
۷. خویی؛ المستند فی شرح العروة الوثقی: الإجارة؛ ص ۶۰.
۸. و ما كان فيه عن علی بن اسماعیل الميثمي فقد رويته عن أبي عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن صفوان بن يحيى، عن علی بن اسماعیل الميثمي (شیخ صدوق؛ من لا يحضره الفقيه؛ ج ۴، ص ۵۳۲. و نیز رک: خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۱۲، ص ۳۰۰).
۹. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۱۵۷.

می‌توان به صحّت طریق شیخ طوسی رحمه الله به علی بن اسماعیل حکم کرد.^۱
در اشکال به این راه گفته شده است: طریق شیخ صدوق رحمه الله به هر راوی، در مشیخه کتاب من لا یحضره الفقیه، مربوط به روایاتی است که از آن راوی، در متن کتاب من لا یحضره الفقیه، آورده است نه به همه کتاب‌ها و مصنفات آن راوی. بنابراین با توجّه به اینکه روایت محل بحث در کتاب من لا یحضره الفقیه نیامده است، نمی‌توان طریق شیخ صدوق رحمه الله در مشیخه را به این روایت نیز تعمیم داد.^۲

به نظر نگارنده، پاسخ به این اشکال با توجّه به دو نکته روشن می‌شود: اولاً بنا به تصریح نجاشی رحمه الله، علی بن اسماعیل میثمی دارای چند کتاب بوده است که کتاب‌های او در موضوع فقه عبارتند از: کتاب الطلاق، کتاب النکاح و کتاب المتعة.^۳ ثانیاً شیخ صدوق رحمه الله از این راوی در کتاب من لا یحضره الفقیه،^۴ تنها یک روایت نقل کرده که متناسب با موضوع کتاب نکاح است. بنابراین به احتمال قریب به یقین، طریق شیخ صدوق رحمه الله در مشیخه، طریق او به کتاب علی بن اسماعیل میثمی است. روایت محل بحث نیز که درباره استقلال زن در ازدواج است، متناسب با همین کتاب نکاح است. در نتیجه طریق معتبر شیخ صدوق رحمه الله به کتاب علی بن اسماعیل میثمی، این روایت را نیز شامل می‌شود و با ضمیمه کردن طریق صحیح شیخ طوسی رحمه الله به روایات شیخ صدوق رحمه الله می‌توان به اعتبار سندی این روایت رسید. با این توضیح روشن می‌شود اشکال برخی محققان مبنی بر احتمال غفلت و فراموشی شیخ طوسی رحمه الله از نقل طریق خود به علی بن اسماعیل میثمی در مشیخه و در نتیجه ارسال روایت او، مانعی برای اعتبار سند این روایت نخواهد بود؛^۵ زیرا شیخ صدوق رحمه الله به کتاب‌های

۱. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۱۱.

۲. سیستانی؛ زواج البکر الرشیده بغیر إذن الولی؛ مجله دراسات علمیه؛ شماره ۴، ص ۲۶.

۳. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۵۱.

۴. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۴، ص ۲۱، باب «مَا جَاءَ فِي الزَّوْجِ»، ح ۴۹۸۴.

۵. سیستانی؛ زواج البکر الرشیده بغیر إذن الولی؛ مجله دراسات علمیه؛ شماره ۴، ص ۲۷.

علی بن اسماعیل میثمی، طریق معتبر دارد و طریق شیخ طوسی رحمه الله نیز به شیخ صدوق رحمه الله معتبر است. بنابراین حتی در فرض غفلت شیخ طوسی رحمه الله از نقل طریق، روایات او از علی بن اسماعیل میثمی مرسل نخواهند بود.

ممکن است سؤال شود: اگر روایت محل بحث در کتاب علی بن اسماعیل میثمی بوده است، چرا شیخ صدوق رحمه الله آن را در متن من لا یحضره الفقیه نیاورده است؟ در پاسخ می‌گوییم: شیخ صدوق رحمه الله روایاتی در متن کتاب من لا یحضره الفقیه آورده است که از همه جهت معتبر می‌دانسته و بر اساس آن فتوا می‌داده است.^۱ با توجه به مبنای فقهی شیخ صدوق رحمه الله که قائل به استقلال پدر در ازدواج باکره بوده است،^۲ این روایت با مبنای فقهی او سازگار نبوده، لذا از ذکر آن در متن کتابش پرهیز کرده است.

راه دوم برای اعتبار طریق شیخ طوسی رحمه الله به علی بن اسماعیل میثمی، توجه به روش شیخ طوسی رحمه الله در ثبت طرق در مشیخه است. با ممارست و دقت در روش شیخ طوسی رحمه الله در کتاب تهذیب الاحکام و مشیخه آن، به دست می‌آید شیخ طوسی رحمه الله هنگام تألیف کتاب تهذیب الاحکام، سندهای خود به راویان را فقط برای کسانی ذکر کرده که دارای کتاب بوده‌اند. بنابراین اگر روایتی را از یک راوی در متن تهذیب الاحکام ذکر کند، ولی طریق خود به آن راوی را در مشیخه نیاورد، فهمیده می‌شود آن روایت را از سایر مصادر روایی گرفته است. برخی محققان احتمال قوی داده‌اند شیخ طوسی رحمه الله روایات علی بن اسماعیل میثمی را از کتاب‌های حسین بن سعید و محمد بن احمد بن یحیی نقل کرده و طریق او به کتاب‌های این دو معتبر است. البته احتمال دارد کتاب‌های محمد بن علی بن محبوب، سعد بن عبدالله و محمد بن حسن صفار نیز منابع شیخ طوسی رحمه الله برای نقل روایات علی بن اسماعیل میثمی بوده است که طریق شیخ طوسی رحمه الله به این راویان نیز معتبر است.^۳

۱. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۱، ص ۲-۳.

۲. شیخ صدوق؛ الهدایه؛ ج ۱، ص ۲۶۰. همو، من لا یحضره الفقیه؛ ج ۳، ص ۳۹۵-۳۹۶.

۳. سیستانی؛ زواج البکر الرشیده بغیر إذن الولی؛ مجله دراسات علمیه؛ شماره ۴، ص ۲۶.

پس از اثبات اعتبار طریق شیخ طوسی رحمه الله به روایات علی بن اسماعیل میثمی، نوبت به بررسی خود این راوی می‌رسد. در کتاب‌های رجالی به وثاقت علی بن اسماعیل میثمی تصریح نشده و بر همین اساس، آیت‌الله خویی روایات این راوی را ضعیف دانسته است.^۱ نگارنده معتقد است: با دو راه می‌توان به وثاقت او رسید: نخست اینکه: نجاشی رحمه الله درباره او گفته است: «کان من وجوه المتکلمین من أصحابنا».^۲ این عبارت، به روشنی به تبخّر او در مسائل کلامی اشاره دارد. اما همان‌طور که برخی محققان اشاره کرده‌اند،^۳ می‌توان از این عبارت نجاشی رحمه الله به مدح علی بن اسماعیل رسید؛ با این توضیح که کلمه «وجوه» جمع «وجه» است و در موارد بسیاری از رجال نجاشی رحمه الله، این وصف در کنار سایر اوصاف مدح ذکر شده است. موارد کاربرد آن در رجال نجاشی رحمه الله نشان می‌دهد این وصف از الفاظ مدح و توثیق است؛ بلکه می‌توان گفت: دلالت این وصف بر وثاقت و اعتبار راوی، بیش از وصف «ثقة» است. برخی موارد کاربرد این وصف عبارتند از: «ثقة، وجه»^۴ «وجه من وجوه أصحابنا و فقیه من فقهاءنا، و هو من بیت الشیعة... کلهم ثقات»^۵ «وجه من القمیین ثقة»^۶ «ثقة، من أصحابنا، وجه»^۷ «وجه فی هذه الطائفة... و کان ثقة»^۸ «وجه من وجوه أصحابنا، و فقیه ایضا، له عمل عند الأئمة»^۹ «شیخ القمیین، و وجه الأشاعرة»^{۱۰} «و کان له وجه عند الرضا رحمه الله»^{۱۱}. بسیاری از محققان

۱. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۱۱.

۲. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۵۱. و نیز: شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۸۷.

۳. شبیری زنجان؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۲۳، ج ۲۰، ص ۶۳۶۸. نوری؛ خاتمة المستدرک؛ ج ۴، ص ۴۷۷.

۴. نجاشی؛ الرجال؛ صص ۱۹، ۱۲۷، ۱۴۱، ۱۴۸ و ۴۳۸.

۵. همان، ص ۲۷.

۶. همان.

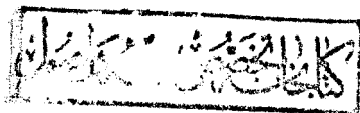
۷. همان، صص ۹۵، ۳۸۲ و ۳۸۵.

۸. همان، صص ۱۰۸ و ۱۲۶.

۹. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۱۱۲.

۱۰. همان، ص ۳۳۸.

۱۱. همان، ص ۱۷۴.



نیز کاربرد «وجه» و «وجوه» را در عبارات نجاشی رحمه الله بدون نیاز به سایر قراین، به مدح زیاد و قابل اعتنا و یا توثیق معنا کرده‌اند.^۱

راه دوم برای وثاقت علی بن اسماعیل میثمی، قانون مشایخ ثقات^۲ است؛ زیرا در طریق شیخ صدوق رحمه الله به این راوی، صفوان بن یحیی^۳ واقع شده و ابن ابی عمیر^۴ نیز از او روایت نقل کرده است. افزون بر این دو، راویان مهم دیگری، همچون علی بن مهزیار^۵ و حسین بن سعید اهوازی^۶ نیز از او روایت نقل کرده‌اند. برخی محققان در اشکال به این راه، گفته‌اند: در طبقات راویان، صفوان بن یحیی و ابن ابی عمیر بر علی بن اسماعیل میثمی مقدم‌اند و ممکن نیست از او روایت نقل کرده باشند؛ بلکه در برخی موارد، علی بن اسماعیل میثمی از ابن ابی عمیر روایت نقل کرده است. همچنین، طریق شیخ صدوق رحمه الله که در آن صفوان بن یحیی واقع شده، طریق به علی بن اسماعیل دغشی است نه میثمی؛ زیرا صفوان در هیچ موردی از میثمی روایت نقل نکرده، ولی از دغشی نقل کرده است.^۷

به نظر نگارنده، این اشکال از چند جهت قابل مناقشه است: اولاً صفوان بن یحیی و ابن ابی عمیر و علی بن اسماعیل میثمی با هم معاصر بوده‌اند و امکان داشته است از یکدیگر روایت نقل کنند. صفوان متوفای ۲۱۰ ق^۸ و ابن

۱. ر.ک: روحانی؛ *فقه الصادق* عليه السلام؛ ج ۱۰، ص ۳۴۰. طباطبایی حکیم؛ *مصابح المنهاج*: کتاب الطهارة؛ ج ۶، ص ۲۴۴. حسینی حائری؛ *فقه العقود*؛ ج ۱، ص ۲۳۸. سبجانی تبریزی؛ *نظام الإرث فی الشریعة الإسلامية الفراء*؛ ص ۳۷۴ و ۳۷۵.

۲. ر.ک: پیوست ۱ نوشتار حاضر.

۳. شیخ صدوق؛ *من لا یحضره الفقیه*؛ ج ۴، ص ۵۳۲.

۴. حرّ عاملی؛ *وسائل الشیعة*؛ ج ۴، ص ۱۸۹، باب «تَأْکُدُ اسْتِخْتِابَ تَقْدِیمِ الْمَغْرِبِ»، ح ۴۸۷۸.

۵. کلینی؛ *الکافی*؛ ج ۳، صص ۲۲۳ و ۲۵۹.

۶. شیخ طوسی؛ *تهذیب الأحکام*؛ ج ۱، ص ۳۶۱، حرّ عاملی؛ *وسائل الشیعة*؛ ج ۱۰، ص ۵۲۲، ج ۱۵، ص ۱۰۱، ج ۲۰، ص ۳۸۴، ج ۲۳، ص ۲۱۸.

۷. سیستمانی؛ *زواج البکر الرشیده بغیر إذن الولی*؛ *مجله دراسات علمیه*، شماره ۴، ص ۲۶-۲۵.

۸. نجاشی؛ *الرجال*؛ ص ۱۹۸.

ابی عمیر متوفای ۲۱۷ ق^۱ است. تاریخ وفات علی بن اسماعیل میثمی در دست نیست، ولی درباره او گفته شده است از اصحاب امام رضا علیه السلام (۱۴۸-۲۰۳ ق) بوده است.^۲ ثانیاً شیخ صدوق رحمه الله در متن کتاب من لا یحضره الفقیه^۳ روایتی از علی بن اسماعیل میثمی نقل کرده و در مشیخه کتاب^۴ نیز طریق خود به همین راوی را بیان کرده است؛ این در حالی است که شیخ صدوق رحمه الله در متن کتاب من لا یحضره الفقیه هیچ روایتی از علی بن اسماعیل دغشی نقل نکرده تا طریق او در مشیخه را برای دغشی بدانیم نه میثمی. بنابراین با استناد به این دو راه، می توان علی بن اسماعیل میثمی را ثقه دانست.

شکی در وثاقت فضالة بن ایوب نیست^۵ و طبق یک نظریه، وی از اصحاب اجماع است.^۶

شیخ طوسی رحمه الله، موسی بن بکر را واقعی دانسته^۷ و مدح یا ذمی درباره او بیان نکرده است؛ اما ابن ابی عمیر،^۸ احمد بن محمد بن ابی نصر^۹ و صفوان بن یحیی^{۱۰} از او روایت نقل کرده اند که طبق قانون مشایخ ثقات، می توان به وثاقت وی حکم کرد. بنابراین سند روایت قابل اعتماد است. درباره معنای این روایت، دو احتمال وجود دارد: نخست، عبارت «تبیع و

۱. همان، ص ۳۲۷.

۲. نوری؛ خاتمه المستدرک؛ ج ۴، ص ۹۲.

۳. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۴، ص ۲۱، ح ۴۹۸۴.

۴. همان، ص ۵۳۲.

۵. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۳۱۱.

۶. کشی؛ الرجال؛ ص ۵۵۶.

۷. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۳۴۳.

۸. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۴، ص ۴۱۶. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۳، ص ۲۷۰ و ج ۹، ص ۱۱.

۹. کلینی؛ الکافی؛ ج ۳، ص ۱۷۷ و ج ۷، ص ۲۷۹. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۳، صص ۱۹۰ و ۳۱۹ و ج ۱۰، ص ۱۵۷. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۳، ص ۵۴۷.

۱۰. کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۲۲۲، ج ۵، صص ۱۹۹، ۳۸۱ و ۳۹۸ و ج ۶، ص ۷۶.

تشتري و...»، تفسیر عنوان «مالکة امرها» است. طبق این احتمال، ولایت بر نکاح، دایر مدار ولایت بر مال و مدیریت شئون اجتماعی است؛^۱ یعنی اگر زنی در مدیریت امور مالی و اجتماعی، مستقل و صاحب اختیار باشد و به این حدّ از رشد و بلوغ فکری و اجتماعی رسیده باشد که بتواند به طور متعارف، داد و ستد کند، بنده آزاد کند، شهادت دهد و هر چه خواست از اموالش ببخشد، در مسئله ازدواج نیز مستقل است و بدون اذن ولیّ می‌تواند ازدواج کند؛ چه باکره باشد، چه ثبیه. طبق این معنا، روایت دختران باکره‌ای را که در کنار والدین خود زندگی می‌کنند و در اداره شئون زندگی فردی و اجتماعی خود مستقل نیستند، در برنمی‌گیرد؛ زیرا تصدی چنین اموری درباره آنان متعارف نیست.

احتمال دوّم در معنای روایت: عبارت «تبیع و تشتري و...»، خبر دوّم برای «کانت» است نه تفسیر «مالکة امرها». بر این اساس، هرگاه زن، دو ویژگی داشته باشد، در ازدواج خود مستقل است: یکی مالک امرش باشد و دیگری، در تصرفات مالی و مدیریت شئون اجتماعی، استقلال داشته باشد. بنابراین اگر بر فرض، دختر باکره‌ای در مدیریت امور مالی و شئون اجتماعی خود استقلال داشته باشد، اما شمول «مالکة امرها» درباره وی محرز نباشد، نمی‌توان او را در ازدواجش مستقل دانست.^۲

معنای دوّم بر خلاف ظاهر روایت است و بسیاری از فقها معنای اوّل را برگزیده‌اند^۳ و آن را به سیاق روایت مناسبت‌تر دانسته‌اند.^۴ مؤید معنای اوّل، روایات پرشماری است که در گذشته بیان شد^۵ و مفاد آنها این بود که اگر

۱. فخرالمحققین؛ /بضاح الفوائد؛ ج ۳، ص ۲۱.

۲. به نقل از: محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۲۴. بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۲۲.

۳. فاضل هندی؛ کشف اللثام؛ ج ۷، ص ۷۹.

۴. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۲۴. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۲۸.

روحانی؛ فقه الصادق علیه السلام؛ ج ۲۱، ص ۱۵۵.

۵. بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۲۲.

۶. روایات طایفه اوّل، دسته اوّل، ص ۱۲۱.

دختری در کنار پدر و مادر زندگی کند - که کنایه از عدم استقلال در مدیریت شئون زندگی است - در مسئله ازدواج مستقل نیست.^۱ مفهوم این روایات نشان می‌دهند اگر دختری به پدر و مادر وابسته نباشد و خود بتواند امور زندگی‌اش را مدیریت کند و برای امور مهم به طور مستقل تصمیم بگیرد، در مسئله ازدواج نیز مستقل است.

برخی فقها احتمال اول در معنای روایت را پذیرفته ولی موضوع روایت را منحصر به زنانی دانسته‌اند که ازدواج کرده‌اند و به سبب فوت شوهر یا جدایی از او، به استقلال رسیده و خود متصدی چنین اموری شده‌اند. در نتیجه این روایت، شامل دختران باکره نمی‌شود، هرچند در مدیریت شئون زندگی خود مستقل باشند.^۲ نگارنده معتقد است: با توجه به مطالبی که در تبیین مقصود از «ملکت نفسها» در توضیح روایت اول بیان شد، نمی‌توان عنوان «مالکة امرها» را منحصر به زنان ثیب دانست؛ بلکه شامل دختران باکره‌ای که چنین اموری را به فعلیت رسانده‌اند نیز می‌شود؛ یعنی دختران باکره‌ای که به طور مستقل در امور مالی خود تصرف می‌کنند و در مدیریت امور خود به اذن دیگران نیاز ندارند، در ازدواج خود نیز مستقل خواهند بود. افزون بر اینکه در علم اصول ثابت شده است کثرت وجود خارجی، باعث انصراف لفظ مطلق به یک فرد خاص نمی‌شود؛^۳ با این توضیح که گرچه در زمان صدور روایت، دختران باکره‌ای که متصدی چنین اموری باشند، کم بوده و در مقابل، زنان ثیب معمولاً به چنین اموری مبادرت می‌کرده‌اند، با این حال باعث نمی‌شود لفظ مطلق تنها شامل زنان ثیب شود.

بنابراین احتمال اول در معنای روایت، متعین است و طبق آن، اگر دختر باکره‌ای به حد بلوغ و رشد برسد و در تصرفات مالی و سایر شئون اجتماعی خویش مستقل باشد، در ازدواج نیز مستقل است و می‌تواند بدون اذن ولی

۱. مانند «لَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ إِذَا كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا» یا «إِذَا كَانَتْ الْجَارِيَةُ بَيْنَ أَبَوَيْهَا فَلَيْسَ لَهَا مَعَ أَبَوَيْهَا أَمْرٌ».

۲. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۲۸.

۳. ر.ک: هاشمی شاهرودی؛ بحوث فی علم الأصول؛ ج ۳، ص ۴۳۱.

ازدواج کند.

روایت سوم

«وَعَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي مَرْزَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْجَارِيَةُ الْبَكْرُ الَّتِي لَهَا أَبٌ لَا تَتَزَوَّجُ إِلَّا بِإِذْنِ أَبِيهَا وَقَالَ إِذَا كَانَتْ مَالِكَةً لِأَمْرٍهَا تَزَوَّجَتْ مَتَى شَاءَتْ»^۱: دوشیزه‌ای که پدر دارد، جز با اذن پدرش نمی‌تواند شوهر کند، و فرمود: اگر صاحب اختیار خودش باشد با هر که خواست می‌تواند ازدواج کند.

اعتبار سند روایت، در گذشته بیان شد؛^۲ همچنین ذکر شد از صدر این روایت، لزوم اذن ولی در ازدواج دختر باکره‌ای که پدر دارد، فهمیده می‌شود که البته منافاتی با نظریه تشریک نخواهد داشت. درباره معنای «مالکة لأمرها» ذیل روایت، چند احتمال وجود دارد:

الف) زن ثیب: در این روایت، «الجارية بکر» در مقابل «مالکة لأمرها» قرار داده شده است و حکم اولی، لزوم اذن از پدر در ازدواج، و حکم دومی، استقلال در ازدواج است. با توجه به این تقابل، روشن می‌شود مقصود از «مالکة لأمرها»، غیر باکره یعنی ثیب است.^۳ آیت الله زنجانى نیز از این مفهوم، با عنوان یکی از احتمالات یاد کرده است.^۴

این احتمال را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا اولاً ضمیر «هی» که در «كانت» مستتر است، به «الجارية البکر التي لها أب» برمی‌گردد، بنابراین همین دختر باکره، در صورتی که مالک امرش باشد، در ازدواج مستقل است. بر این اساس، اگر «مالکة لأمرها»، زن ثیب معنا شود، بر خلاف ظاهر روایت است؛ زیرا مقسم در این روایت، «الجارية البکر التي لها أب» است که گاهی مالک امرش است و گاهی مالک امرش نیست؛ اگر با وجود پدر، مالک امرش نباشد، باید با اذن پدر

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۳، باب ۴ از ابواب عقد النکاح و أولیاء العقد، ح ۲.

۲. طایفه اول، دسته دوم، روایت چهارم، ص ۱۷۷.

۳. و يظهر من المقابلة أن المراد بالمالکة الثیبیة (مجلسی؛ روضة المتقین؛ ج ۸، ص ۱۴۸).

۴. شبیری زنجانى؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۳۲، درس ۴۲۴.

ازدواج کند؛ اما اگر مالک امرش باشد، مستقل است و اذن پدر لازم نیست. ثانیاً، با توجّه به مرجع ضمیر در «کانت»، مقابله‌ای که در این روایت مطرح شده بین «الجاریة البکر التي لیست مالکة لأمرها» و «الجاریة البکر التي کانت مالکة لأمرها» است، حال اگر مقصود از «مالکة لأمرها»، زن ثیب باشد، معنای قسمت دوّم روایت، چنین خواهد شد: «دختر باکره‌ای که باکره نیست، در ازدواجش مستقل است». روشن است که چنین عبارتی اشتباه است و از انسان حکیم صادر نمی‌شود.

ب) دختر بالغ: بر طبق این احتمال، مقصود از «الجاریة البکر»، دختر باکره صغیره و مقصود از «مالکة لامرها»، دختر بالغ است. شهید ثانی^۱ این معنا را با عنوان یکی از دو معنای احتمالی روایت آورده است و گویا صاحب ریاض^۲ و شیخ انصاری^۳ نیز این احتمال را پذیرفته‌اند.

در گذشته بیان شد معنا کردن «الجاریة البکر» در صدر روایت به دختر صغیره، بر خلاف ظاهر است؛ زیرا در این روایت، انجام ازدواج به خود دختر برگشته است و تنها، لزوم احراز اذن پدر در آن مطرح شده است که با توجّه به عدم اعتبار افعال و اقوال صغیره، حمل آن بر صغیره صحیح نیست. علاوه بر این، ذکر عنوان «البکر» لغو و بیهوده خواهد بود؛ زیرا ازدواج دختر صغیره با پدرش است، چه باکره باشد و چه ثیب. به همین دلیل نمی‌توان مقصود از «مالکة لأمرها» را دختر رشیده یا دختر عاقله دانست؛ زیرا ازدواج سفیه یا مجنون، با پدرش است چه باکره باشد، چه نباشد.

ج) دختری که پدرش فوت کرده است: ممکن است این احتمال با توجّه به قیدی که در صدر روایت آمده، یعنی «التي لها اب» به دست آید. طبق این احتمال، اگر دختر باکره پدر داشته باشد، ازدواجش باید با اذن پدر باشد؛ اما اگر پدر نداشته باشد در ازدواجش مستقل است. آیت الله زنجانی در تفسیر «مالکة لامرها» به

۱. شهید ثانی؛ مسالک الافهام؛ ج ۷، ص ۱۲۴.

۲. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۸۶.

۳. شیخ انصاری؛ کتاب النکاح؛ ص ۱۱۹.

این مفهوم، با عنوان یکی از احتمالات اشاره کرده است.^۱

این احتمال نیز صحیح نیست؛ زیرا با توجه به بازگشت ضمیر «کانت» به «الجاریة البکر التي لها أب»، روشن می‌شود که در این روایت، تقابل بین «البکر التي لها أب» و «مالکة لأمر» نیست؛ بلکه تقابل، بین باکره‌ای است که پدر دارد، ولی مالک امرش نیست (الجاریة البکر التي لها أب و لیست مالکة لأمرها) با باکره‌ای که پدر دارد ولی مالک امرش است (الجاریة البکر التي لها أب و کانت مالکة لأمرها). بر این اساس معنای روایت چنین می‌شود: دختر باکره‌ای که پدر دارد و مالک امرش نیست، ازدواج نمی‌کند مگر با اذن پدرش؛ و اگر این دختر (باکره‌ای که پدر دارد) مالک امرش باشد، با هر که خواست می‌تواند ازدواج کند.

اگر کسی ادعا کند مرجع ضمیر «کانت» به خصوص «الجاریة البکر» برمی‌گردد، باز هم مدعای ما ثابت و معنای روایت چنین می‌شود: دختر باکره‌ای که پدر دارد و مالک امرش نیست، باید در ازدواجش از پدر اذن بگیرد؛ اما اگر مالک امرش باشد، اذن پدر لازم نیست؛ چه پدر داشته باشد و چه نداشته باشد که فرض اخیر سالبه به انتفای موضوع است.

د) دختری که در مدیریت شئون زندگی خود مستقل است: بر اساس این احتمال، مقصود از «الجاریة البکر» دختر باکره‌ای است که پدر دارد و طبق مفاد سایر روایات، در کنار پدر و مادر زندگی می‌کند^۲ و اصطلاحاً در مدیریت امور مالی و سایر تصمیم‌های مهم خود استقلال ندارد که در این صورت، ازدواج او با اذن پدر خواهد بود؛ مقصود از «مالکة لأمرها» نیز دختر باکره‌ای است که به توانایی لازم در مدیریت امور زندگی خود رسیده است و برای امور مالی و سایر شئون زندگی خود تصمیم می‌گیرد که در این صورت در ازدواج نیز مستقل است و برای صحت ازدواج او، نیازی به اذن پدر نیست. شاهد این احتمال، روایت دوم، روایت زراره از امام باقر (علیه السلام) در تفسیر «مالکة امرها» است.

۱. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۳۲، درس ۴۲۴.

۲. مانند «لَا تُسَامَرُ الْجَارِيَةُ إِذَا كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا» یا «إِذَا كَانَتْ الْجَارِيَةُ بَيْنَ أَبَوَيْهَا فَلَيْسَ لَهَا مَعَ أَبَوَيْهَا أَمْرٌ».

نتیجه

به نظر می‌رسد از بین این چهار احتمال در معنای روایت، احتمال اول و دوم دربارهٔ مفاد این روایت، پذیرفتنی نیست. احتمال چهارم بر احتمال سوم ترجیح دارد و طبق آن، مفاد این روایت، همانند روایت دوم خواهد بود. اگر احتمال سوم در معنای روایت لحاظ شود، دختری که پدر ندارد، در ازدواجش مستقل است؛ در عین حال با روایات دیگری که دختران مستقل در مدیریت زندگی را در ازدواج نیز مستقل معرفی می‌کنند، منافاتی نخواهد داشت.

روایت چهارم

«عَنِ [مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ] الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبَانٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: تَزَوُّجُ الْمَرْأَةِ مِنْ شَاءَتْ إِذَا كَانَتْ مَالِكَةً لِأَمْرِهَا فَإِنْ شَاءَتْ جَعَلَتْ وَلِيًّا^۱: زنی که صاحب اختیار خود است، با هر که بخواهد می‌تواند ازدواج کند. اگر خواست، می‌تواند امر ازدواجش را به دیگری واگذار کند.

وثائق حسین بن محمد، معلى بن محمد، ابان بن عثمان و عبدالرحمن بن ابی عبدالله بصری در گذشته بیان شد و سند روایت، معتبر است.

از مباحث گذشته روشن شد مقصود از مالکیت امر - که استقلال در ازدواج را در پی دارد - بلوغ، رشد و استقلال در مدیریت و امور زندگی است. پس زنی که به حد بلوغ و رشد رسیده و در تصمیمات و مدیریت سایر امور زندگی خود مستقل است، در ازدواج نیز مستقل است. همان‌طور که ذیل روایت اول از این طایفه بیان شد، نمی‌توان در این روایت مقصود از مالکیت امر را استقلال در تمام امور زندگی، حتی ازدواج دانست؛ زیرا در این صورت ضرورت به شرط محمول پیش خواهد آمد که قبیح است. برخی محققان در این روایت، مقصود از مالکیت امر را مالکیت امر، حتی در باب نکاح دانسته و در عین حال مدعی شده‌اند اشکال ضرورت به شرط محمول پیش نمی‌آید؛ با این بیان که با صرف ثبوت ولایت یک شخص بر خود یا بر دیگران و تحقق

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۱۰۱، باب «جَوَازُ التَّزْوِيجِ بِغَيْرِ وَلِيٍّ»، ح ۳. کلینی؛ الکافی؛

ج ۵، ص ۳۹۲، باب «التَّزْوِيجُ بِغَيْرِ وَلِيٍّ»، ح ۳.

عنوان مالکیت امر، نمی‌توان ملکیت و ولایت او را به طور مطلق و بدون هیچ قیدی دانست؛ بلکه ممکن است شروطی مثل ولایت ولیّ بر صغیر - که مشروط به رعایت مصلحت صغیر است - داشته باشد؛ به تعبیر دیگر، این روایت می‌گوید: آن کسی که در باب نکاح، مالک امر خود است، ولایتی مطلقه دارد و با هر کسی بخواهد می‌تواند ازدواج نماید؛ اما اینکه او چه کسی است که مالک امر خود است، باید از بیرون معلوم شود و احتمال دارد مالک امر، تنها منحصر به ثیب باشد.^۱

در این بیان، چند اشکال به نظر می‌رسد: نخست، با این بیان، اشکال ضرورت به شرط محمول برطرف نمی‌شود، زیرا معنای روایت چنین خواهد شد: زنی که در ازدواج و سایر امور خود، صاحب اختیار خود است، می‌تواند با هر که بخواهد ازدواج کند. این بیان، توضیح واضحات است و صحیح نیست شخص حکیم آن را به کار برد.

دوم، در ذیل روایات گذشته با کمک قرآینی بیان شد مقصود از مالکیت امر - که استقلال در ازدواج را در پی دارد - وجود عقل، رشد و قدرت بر انجام معاملات و مدیریت امور زندگی است و این امر، به ثبوت اختصاص ندارد؛ بلکه اگر دختر باکره‌ای نیز به این مقدار از درک و شناخت اجتماعی رسیده باشد، می‌تواند به طور مستقل ازدواج کند؛ هرچند عنوان ثبوت یک عامل مجزاست که با فرض وجود عقل و رشد، استقلال در ازدواج را نیز در پی دارد. بنابراین انحصار مالکیت امر در خصوص زنان ثیب، قابل دفاع نیست.

سوم، شکی نیست ثبوت ولایت برای یک شخص، بدون رعایت حدود و شرایط نیست؛ اما هر گاه در بحث ازدواج زن، ولایت وی بر ازدواجش مطرح می‌شود، به این معناست که دیگر تحت ولایت دیگران، از جمله پدر، جد پدری و حاکم نیست و می‌تواند برای ازدواجش به طور مستقل تصمیم بگیرد؛ البته باید شرایطی مثل کفویت و صیغه نکاح را رعایت کند. روشن است همین مقدار از دلالت روایت برای محل بحث، یعنی استقلال دختر باکره‌ای که مالک

۱. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۳.

امرش است، کافی است؛ به‌ویژه با توجّه به ذیل روایت که در آن حق وکیل گرفتن برای ازدواج مطرح شده که چنین حقی در صورت استقلال موکّل است، وگرنه جایز نخواهد بود.

محقق نراقی رحمته الله به قرینه روایت دوم این طایفه (روایت زراره)، در این روایت مقصود از مالکیت امر را استقلال در تصرفات مالی دانسته است؛^۱ بنابراین نسبتی که برخی محققان^۲ به ایشان داده‌اند که وی معتقد است با کمک سایر روایات اثبات می‌کنیم دختر باکره مالک امرش است، آن‌گاه با این روایت، استقلالش را در ازدواج ثابت می‌کنیم، نسبت صحیحی نیست؛ زیرا محقق نراقی رحمته الله برای اینکه دختر باکره مالک امرش است، به روایت زراره تمسک نمی‌کند؛ بلکه وی برای تبیین معنا و مفهوم مالکیت امر، از مفاد سایر روایات و کاربردها کمک می‌گیرد که چنین روشی برای فهم معنای یک اصطلاح خاص در روایات، روشی معمول و مطابق صناعت استنباط است.

روایت پنجم

«رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنُ حُبُوبٍ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: تُسْتَأْمَرُ الْبِكْرُ وَغَيْرُهَا وَلَا تُنْكَحُ إِلَّا بِأَمْرِهَا»^۳: از دختر باکره و غیر باکره باید نظرخواهی کرد، و جز با اجازه او نباید شوهرش داد.

شیخ طوسی رحمته الله این روایت را با سند خود از محمدبن علی بن محبوب نقل کرده است. شکی در وثاقت ابن محبوب،^۴ عباس بن معروف،^۵ صفوان بن یحیی بجلّی^۶ و منصور بن حازم بجلّی^۷ نیست.

۱. فإنّ المراد ب: «المالكة أمرها» التي لا وليّ عليها في المال، بقرينة خبر زرارة المتقدم (نراقی؛ مستند الشيعة؛ ج ۱۶، ص ۱۰۸).

۲. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۳۰.

۳. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۰، باب «عَقْدُ الْمَرْأَةِ عَلَى نَفْسِهَا النِّكَاحُ»، ح ۱۱.

۴. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۳۴۹.

۵. همان، ص ۲۸۱. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۳۶۱.

۶. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۱۹۸. شیخ طوسی؛ الرجال؛ صص ۳۳۸ و ۳۵۹.

۷. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۴۱۳.

شیخ طوسی^۱ در کتاب فهرست، سه طریق به روایات و کتاب‌های محمدبن علی بن محبوب می‌آورد:

أخبرنا بجمع کتبه و روایاته الحسين بن عبيد الله، و ابن أبي جید، عن احمد بن محمد بن یحیی، عن أبيه، عن محمد بن علی بن محبوب.

و أخبرنا بها أيضا جماعة، عن أبي المفضل، عن ابن بطة، عنه.

و أخبرنا بها أيضا جماعة، عن محمد بن علی بن الحسين، عن أبيه، و محمد بن الحسن، عن أحمد بن إدريس، عنه.^۱

در طریق اول، احمد بن محمد بن یحیی العطار آمده که در کتاب‌های رجال از ستایش یا نکوهش او سخنی به میان نیامده است. آیت الله خویی^۲ در بعضی کتاب‌هایش، طریق اول را صحیح دانسته،^۳ و در برخی دیگر به سبب وجود احمد بن محمد بن یحیی در آن، به ضعف آن حکم کرده است.^۴ وی طریق دوم را به سبب ابی المفضل، ضعیف و طریق سوم را صحیح دانسته است.^۴ به نظر نگارنده، با توجه به برخی قراین^۵ می‌توان به وثاقت احمد بن محمد بن یحیی حکم کرد که در نتیجه، طریق اول نیز تصحیح می‌شود و سند روایت معتبر خواهد بود.

با توجه به بخش «تُسْتَأْمَرُ الْبُكَرُ وَغَيْرُهَا وَلَا تُنْكَحُ إِلَّا بِأَمْرِهَا»، باکره و غیر باکره در یک حکم با هم شریک‌اند، و آن، لزوم اذن و رضایت آنها در ازدواج است. نهی در عبارت «لا تنکح الا بأمرها»، حکم وضعی است و بر شرطیت رضایت زن در صحت عقد دلالت دارد.^۶

درباره دلالت این روایت اشکالاتی مطرح شده است: نخست اینکه در

۱. شیخ طوسی؛ *الفهرست*؛ ص ۱۴۵.

۲. خویی؛ *موسوعة الإمام الخویی*؛ ج ۱۱، ص ۳۲۸.

۳. همان، ج ۴، ص ۳۱۰.

۴. همان، ج ۹، ص ۲۸۳.

۵. رک: پیوست ۴ نوشتار حاضر با عنوان: «اثبات وثاقت احمد بن محمد بن یحیی العطار».

۶. طباطبایی کربلایی؛ *ریاض المسائل*؛ ج ۱۱، ص ۸۵ میرزای قمی؛ *جامع الشتات*؛ ج ۴، ص ۴۲۳.

روایت، لزوم نظرخواهی از دختر مطرح شده است و با این تعبیر نمی‌توان استقلال دختر در ازدواج را اثبات کرد؛ زیرا لزوم نظرخواهی با قول به تشریک نیز سازگار است؛^۱ یعنی در ازدواج دختر، هم اذن ولی و هم اذن دختر به طور مشترک معتبر است و رضایت یکی بدون دیگری اعتباری ندارد.

در پاسخ به این اشکال گفته شده است: اولاً در این روایت، لزوم اذن ولی در ازدواج باکره و غیر باکره، با سیاق واحدی نفی شده است، و با توجه به اینکه طبق مکتب اهل بیت علیهم‌السلام ثبوت و غیر باکره در ازدواجش مستقل است و نیازی به اذن ولی ندارد، وحدت سیاق حکم می‌کند دختر باکره نیز چنین حکمی داشته باشد؛ وگرنه به تفصیل نیاز داشت.^۲ ثانیاً، حرف «باء» در عبارت «بأمرها»، برای سببیت است و با توجه به مفهوم حصر در این جمله، به استقلال باکره و غیر باکره و عدم لزوم استیذان از دیگران، حکم می‌شود.^۳ همچنین نمی‌توان این بخش روایت را منحصر به ثبوت دانست؛ زیرا علاوه بر عدم تناسب با ظاهر روایت، باید توجه داشت اصل کلام امام علیه‌السلام مربوط به باکره است و غیر باکره به تبع و عطف آن آمده است،^۴ بنابراین نمی‌توان باکره را از آن خارج دانست.

محقق نراقی رحمته‌الله این روایت را دال بر استقلال باکره نمی‌داند. ایشان حرف «باء» در عبارت «بأمرها» را برای مصاحبت دانسته، در تفسیر روایت فرموده است: نکاح جایز یا مستحب، نکاحی است که همراه با امر و اذن دختر باکره باشد؛ بنابراین این روایت با قول به تشریک، سازگار است.^۵

این تفسیر بر خلاف ظاهر روایت است؛ زیرا در این روایت، وظیفه دیگران در برابر نکاح باکره، با ادات حصر بیان شده، تصریح شده است برای صحت

۱. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۴۱.

۲. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۸۵.

۳. میرزای قمی؛ جامع الشتات؛ ج ۴، ص ۴۲۴.

۴. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۸۵.

۵. نراقی؛ مستند الشیعة؛ ج ۱۶، ص ۱۱۲.

نکاح باکره باید رضایت و امر او احراز شود و هیچ شرط دیگری نیامده است. بنابراین طبق این روایت، اگر کسی رضایت دختر باکره را احراز و با او ازدواج کند، عقدش صحیح خواهد بود و رضایت شخص دیگر، معتبر نیست. البته خود محقق نراقی^۱ در ادامه، به ضعف این استدلال اشاره کرده است.^۱

فاضل هندی اشکال دوم به روایت را مطرح کرده است. ایشان در اشکال به دلالت این روایت، عبارت «تستأمر» را به صیغه معلوم خوانده، بر اساس آن فرموده است: این روایت به نفع کسانی است که اذن ولی را شرط می‌دانند؛ زیرا روایت می‌گوید: دختر باکره و غیر آن، باید از دیگران نظرخواهی کند. پس خودش به طور مستقل نمی‌تواند ازدواج کند.^۲

این ترکیب از جهات متعدد اشکال دارد و خلاف ظاهر است؛ زیرا اولاً این معنا درباره غیر باکره صحیح نیست؛ زیرا روشن است غیر باکره در امر ازدواجش به نظرخواهی دیگران نیازی ندارد و خودش مستقل است؛ ثانیاً صدر روایت با ذیل آن ناسازگار خواهد بود.^۳ اگر ایشان فعل «لا تنکح» را نیز در عبارت «لا تنکح الا بأمرها» به صیغه معلوم معنا کند، مفهوم درستی نخواهد داشت، و اگر به صیغه مجهول بگیرد، با صدر روایت منافات خواهد داشت؛ زیرا بیان شد حصر در این عبارت بر عدم لزوم استیذان از دیگران دلالت دارد؛ درحالی که صدر روایت طبق این احتمال، بر لزوم نظرخواهی و استیذان از دیگران دلالت خواهد داشت.

روایت ششم

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عَجُوبٍ عَنِ الْعَبَّاسِيِّ عَنْ سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: لَا بَأْسَ بِتَرْوِيجِ الْبِكْرِ إِذَا رَضِيََتْ بِغَيْرِ إِذْنِ آبِئِهَا»^۴: شوهر دادن دوشیزه با رضایت او، بدون اذن پدرش ایرادی ندارد.

۱. همان.

۲. فاضل هندی؛ کشف اللثام؛ ج ۷، ص ۷۹.

۳. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۴۱.

۴. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۵، باب «أَنَّ الْوَلَايَةَ فِي عَقْدِ الْبِكْرِ الْبَالِغِ الرَّشِيدَةِ»، ح ۴.

شیخ طوسی رحمه الله این روایت را به دو طریق نقل کرده است:
طریق اول: «عَمْدَنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ رَجُلٍ
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رحمه الله».^۱

این طریق به سبب ارسال، قابل اعتماد نیست.

طریق دوم: «عَمْدَنِ عَلِيِّ بْنِ مَجْبُورٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قَالَ
أَبُو عَبْدِ اللَّهِ رحمه الله».^۲

در بررسی سندی روایت پیشین بیان شد: شیخ طوسی رحمه الله در کتاب فهرست، سه طریق به همه روایات و کتاب‌های محمد بن علی بن محبوب^۳ آورده است. هر چند در طریق اول، احمد بن محمد بن یحیی وجود دارد - که برخی وی را مجهول می‌دانند - ولی قرآینی بر وثاقت وی وجود دارد^۴ که موجب اعتبار طریق اول شیخ طوسی رحمه الله خواهد شد. طریق دوم به سبب ابی المفضل ضعیف است و طریق سوم حتی طبق دیدگاه کسانی که طریق اول را معتبر نمی‌دانند، صحیح می‌باشد.^۵

در بین راویان این روایت، تنها سعدان بن مسلم است که ستایش یا نکوهش خاصی درباره او صادر نشده است. اسم این راوی عبدالرحمن و لقبش سعدان است و بر طبق قانون مشایخ ثقات^۶ می‌توان حکم به وثاقت او کرد؛ زیرا ابن ابی عمیر در کتاب کافی^۷ از او نقل روایت کرده، و صفوان بن یحیی «اصل» سعدان را نقل کرده است.^۸ بنابراین طریق دوم شیخ طوسی رحمه الله قابل اعتماد می‌باشد.

۱. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۲۵۴، باب «تَفْصِيلُ أَحْكَامِ النِّكَاحِ»، ح ۲۰.

۲. همان، ج ۷، ص ۳۸۰، باب «عَقْدُ الْمَرْأَةِ عَلَى نَفْسِهَا النِّكَاحَ»، ح ۱۴.

۳. همو، الفهرست؛ ص ۱۴۵.

۴. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۳، ص ۱۲۰-۱۲۳.

۵. ر.ک: پیوست ۴ نوشتار حاضر.

۶. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۹، ص ۲۸۳.

۷. ر.ک: پیوست ۱ نوشتار حاضر.

۸. کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۱۷۸.

۹. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۷۹.

آیت الله خوئی رحمه الله با این فرض که یقیناً نصّ روایت در این دو طریق، یکی بوده، اشکال کرده است که سند این روایت قابل اعتماد نیست، زیرا طریق اول، مرسل است به علت اینکه سعدان بن مسلم این روایت را از مردی ذکر می کند که مجهول است، و با توجه به اینکه این روایت، روایت واحدی بوده است، روشن نیست که بالاخره سعدان بن مسلم این روایت را با واسطه فرد مجهولی از امام علیه السلام نقل کرده و یا خودش مستقیماً از امام علیه السلام نقل کرده است؛ بنابراین ارسال یا اسناد این روایت معلوم نیست و نمی توان به آن اعتماد کرد.^۱

در پاسخ به اشکال ایشان، گفته می شود: اولاً ادعای قطعی آیت الله خوئی رحمه الله مبنی بر وحدت نصّ روایت، ثابت نیست؛ زیرا ممکن است امام علیه السلام این روایت را در دو مجلس تکرار کرده باشد و سعدان که از شاگردان آن حضرت بوده، در یکی از مجالس حضور داشته و آن را مستقیماً از امام علیه السلام نقل کرده است و در مرتبه دوم این فرد، حضور نداشته و به واسطه شخص دیگری آن را نقل کرده است؛^۲ به ویژه با توجه به آنکه متن این روایت کوتاه است و امکان تکرار آن در دو مجلس بعید نیست. با دقت در روایات دیگر سعدان نیز روشن می شود وی هم بدون واسطه^۳ و هم با واسطه^۴ از امام صادق علیه السلام روایت نقل کرده است.

ثانیاً بر فرض واحد بودن نصّ روایت، یعنی امام علیه السلام این روایت را یک بار فرموده باشد، در نهایت بین این دو طریق، تعارض پیش می آید؛ زیرا سرانجام سعدان این روایت را یا با واسطه از امام علیه السلام نقل کرده و یا بدون واسطه. بر فرض تعارض، می توان با کمک قرآینی به ترجیح طریق دوم حکم کرد و به حجیت روایت رسید.

قرینه اول: بنابر نقل شیخ طوسی رحمه الله در کتاب فهرست،^۵ سعدان دارای اصل

۱. خوئی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۱۲.

۲. شفتی بیدآبادی؛ سؤال و جواب فقهی؛ ص ۱۶۱.

۳. کلینی؛ الکافی؛ ج ۲، ص ۲۰۵، ج ۵، ص ۵۲۶.

۴. همان، ج ۴، صص ۸ و ۳۷.

۵. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۷۹.

بوده است، و در اصل‌ها، معمولاً روایات بدون واسطه از امامان معصوم علیهم‌السلام نقل می‌شده است.^۱ البته نجاشی رحمته‌الله در رجالش این راوی را دارای کتاب دانسته^۲ که با توجه به استفاده اصل و کتاب در معنای واحد، مقصود نجاشی رحمته‌الله از کتاب نیز همان اصل بوده است. شاهد این مطلب، این است که نجاشی رحمته‌الله در کتاب خود تنها در شش مورد، راویان را به «له اصل»^۳ توصیف کرده است؛ درحالی‌که در موارد بسیار، صاحبان اصول را به «له کتاب» توصیف کرده است.^۴ همچنین نجاشی در برخی موارد، یک راوی را به «له اصل» توصیف کرده، اما در مقام بیان طریق، طریق را به کتاب وی معرفی کرده است.^۵

قرینه دوم: بنابر نقل نجاشی رحمته‌الله، سعدان از افرادی با عمر طولانی بوده و روایاتی بدون واسطه، هم از امام صادق علیه‌السلام و هم از امام کاظم علیه‌السلام نقل کرده است؛^۶ افزون بر این، وی دارای اصل بوده که عباس بن معروف این اصل را نقل کرده است؛^۷ نیز عباس بن معروف روایات پرشماری از سعدان نقل می‌کند که وی بدون واسطه آنها را از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است.^۸

با کمک این دو قرینه ممکن است روایت سعدان - که بدون واسطه آن را از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند - ترجیح یابد. بر فرض پذیرفته نشدن این قراین، جواب اول، یعنی احتمال تعدّد مجلس و تکرّر نقل، به قوت خود باقی است. شیخ طوسی رحمته‌الله درباره دلالت این روایت سه احتمال مطرح کرده است:

۱. رک: محمودی؛ الاصول الستة عشر؛ ص ۱۱.

۲. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۱۹۲.

۳. همان، صص ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶، ۲۲۵ و ۲۲۷.

۴. همان، صص ۲۰، ۲۲، ۵۵ و ۱۳۴.

۵. همان، ص ۱۰۴ و نیز؛ صص ۲۲۵ و ۲۲۷.

۶. همان، ص ۱۹۲.

۷. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۷۹.

۸. همو، تهذیب الاحکام؛ ج ۱، ص ۳۷۴، ح ۵ و ج ۷، ص ۳۸۰، ح ۱۴. شیخ صدوق؛ الامالی؛

نخست، این روایت مخصوص ازدواج موقت است که دختر باکره بدون اذن پدر و با شرایط خاصی می تواند ازدواج کند.^۱ دوم، این روایت مربوط به مورد عضل است؛ یعنی در جایی که دختر بالغ شود و آمادگی ازدواج بیابد، اما پدرش وی را به ازدواج همسری که هم کفو و هم شأن اوست، درنیاورد.^۲ محقق نراقی رحمته الله نیز روایات استقلال دختر باکره را شامل موارد عضل و غیبت پدر دانسته است.^۳ سوم، این روایت، تنها بر صحت تأهلیه عقد دختر باکره دلالت دارد؛ یعنی چنین عقدی قابلیت و اهلیت این را دارد که صحیح واقع شود؛ منتها صحت فعلی آن منوط به آن است که پدر چنین عقدی را فسخ نکند. بنابراین اگر پدر، چنین عقدی را نپذیرفت و آن را فسخ کرد، رضایت دختر بر آن عقد اثری ندارد؛ بلکه رضایت پدر هم شرط است.^۴

این احتمالات بر خلاف ظاهر روایت است و نمی توان آنها را پذیرفت؛ زیرا اختصاص روایت به ازدواج موقت یا به فرض عضل، بر خلاف اطلاق روایت است و قرینه بر آن نیست. احتمال سوم نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا این روایت هم وظیفه دختر را در ازدواج بیان می کند و هم وظیفه دیگران را. طبق این روایت اگر خود دختر راضی باشد، هرچند رضایت پدر او احراز نشده باشد، می توان وی را به ازدواج درآورد. بنابراین اگر در ازدواج دختر باکره، شرط دیگری به جز رضایت او شرط بود، می بایست بیان می شد؛ به ویژه با توجه به آنکه در سخن امام علیه السلام تصریح شده است هرچند اذن پدر احراز نشده باشد، می توان با رضایت خود دختر با او ازدواج کرد.

۱. شیخ طوسی؛ الاستبصار؛ ج ۳، ص ۲۳۶، باب «أَنَّهُ لَا تَزْوُجُ الْبِكْرَ إِلَّا بِإِذْنِ أَبِيهَا»، ح ۶. همو، تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۰.

۲. همو، الاستبصار؛ ج ۳، ص ۲۳۶، باب «أَنَّهُ لَا تَزْوُجُ الْبِكْرَ إِلَّا بِإِذْنِ أَبِيهَا»، ح ۶؛ همو، تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۰-۳۸۱.

۳. نراقی؛ مستند الشیعه؛ ج ۱۶، ص ۱۱۰.

۴. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۰، باب «عَقْدُ الْمَرْأَةِ عَلَى نَفْسِهَا التَّكَاحُ»، ذیل ح ۱۴.

فقهایی چون صاحب ریاض^۱، میرزای قمی^۲ و آیت الله حکیم^۳ این روایت را نصّ و صریح در استقلال باکره دانسته اند و برخی دیگر مثل شیخ انصاری^۴ با پذیرش دلالت این روایت بر استقلال باکره، آن را قابل تقييد به سایر روایات نمی دانند.

برخی در مقام اشکال به دلالت این روایت گفته اند: در بعضی کتاب ها، به جای عبارت «بغير اذن ابیها»، عبارت «بغير اذن ولیها» آمده است. در کتاب مسالک^۵، كشف اللثام^۶ و جواهر^۷، روایت، این گونه آمده است: «لا بأس بتزويج البكر إذا رضيت من غير إذن ولیها».

طبق این نقل، این روایت در مقام نقد نظریه بسیاری از اهل سنت است که به طور مطلق حتی درباره ثیب می گویند: «لا نکاح إلیا بولی». در نتیجه، نمی توان با این روایت، بر استقلال باکره استناد کرد؛^۸ اما با توجه به نسخه های منبع اصلی، یعنی کتاب های تهذیب و استبصار^۹ که در آنها عبارت «بغير اذن ابیها» آمده است، نمی توان بر این نقل ها اعتماد کرد و به احتمال بسیار، سهو قلم رخ داده است؛^{۱۰} به ویژه با توجه به آنکه در کتاب های دیگر مثل مختلف الشیعه^{۱۱}

۱. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۸۷.

۲. میرزای قمی؛ جامع الشتات؛ ج ۴، ص ۴۲۴.

۳. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۴۶. و نیز: مغنیه؛ فقه الامام الصادق^{علیه السلام}؛ ج ۵، ص ۲۳۰. سند؛ سند العروة الوثقی؛ ج ۲، ص ۲۱. مکارم شیرازی؛ أنوار الفقاهة: کتاب النکاح؛ ص ۲۶۵.

۴. شیخ انصاری؛ کتاب النکاح؛ ص ۱۲۰.

۵. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۲۴.

۶. فاضل هندی؛ كشف اللثام؛ ج ۷، ص ۷۸.

۷. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۷۷.

۸. نراقی؛ مستند الشیعه؛ ج ۱۶، ص ۱۱۰.

۹. شیخ طوسی؛ الاستبصار؛ ج ۳، ص ۲۳۶، باب «أَنَّهُ لَا تَزْوِجُ الْبَكْرَ إِلَّا بِإِذْنِ أَبِيهَا»، ح ۶.

۱۰. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۳۹.

۱۱. علامه حلی؛ مختلف الشیعه؛ ج ۷، ص ۱۳۹.

جامع المقاصد،^۱ روضة المتقین،^۲ وافی،^۳ حدائق،^۴ ریاض^۵ و مستند الشیعه^۶ عبارت «بغیر اذن ابیها» آمده است.

نتیجه

روایات این طایفه از نظر سند معتبرند. در روایت اول، عنوان مالکیت بر نفس و در روایات دوم، سوم و چهارم، عنوان مالکیت امر برای استقلال در ازدواج معرفی شده‌اند. عنوان مالکیت امر، در روایت دوم به استقلال در تصرفات مالی و قدرت تصمیم‌گیری در امور شخصی و اجتماعی، تفسیر شده است که عنوان مالکیت بر نفس نیز با توجه به ادامه روایت اول، همچنین روایات دیگر، به همین معناست. بنابراین اگر دختر بالغ به حدی از رشد و شعور رسیده باشد که بتواند برای سایر امور زندگی خود تصمیم بگیرد و توانایی مدیریت زندگی خود را داشته باشد، در ازدواج نیز مستقل است و تحت ولایت ولی نیست. در روایت پنجم، رضایت و اجازه دختر برای جواز تزویج با عنوان تمام‌العله معرفی شده و در روایت ششم تصریح شده است ازدواج دختر بدون اذن ولی جایز است. هرچند در دو روایت اخیر به مالکیت امر و مالکیت نفس - که کنایه از رشد اجتماعی و قدرت تصمیم‌گیری برای امور زندگی است - اشاره‌ای نشده، با روایات قبل قید خورده و اطلاق آن مقصود نخواهد بود.

گفتنی است دلالت لفظی عنوان «تزویج» و «نکاح» و یا دست‌کم اطلاق آنها هم شامل ازدواج دائم می‌شود و هم ازدواج موقت. بنابراین اگر دختری به این حد از رشد و شعور اجتماعی رسیده باشد، هم در عقد دائم و هم در عقد موقت، مستقل است.

۱. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۲۵.

۲. مجلسی؛ روضة المتقین؛ ج ۸، ص ۱۳۵.

۳. فیض کاشانی؛ الوافی؛ ج ۲۱، ص ۴۱۰.

۴. بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۲۳.

۵. طباطبائی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۸۷.

۶. نراقی؛ مستند الشیعه؛ ج ۱۶، ص ۱۰۸.

طایفه سوم: روایات مدخلیت اذن و رضایت دختر باکره در ازدواج

در این طایفه، روایاتی جای می گیرند که بر نقش دختر باکره در ازدواج دلالت دارند؛ یعنی رضایت دختر به ازدواج در صحت عقد ازدواج تأثیرگذار است. هرچند این روایات، استقلال باکره را اثبات نمی کنند، اما با استقلال و انحصار ولایت ولی در ازدواج باکره منافات دارند. این روایات با نظریه تشریک یعنی اشتراک دختر و پدر در امر ازدواج، منافاتی ندارند؛ یعنی اگر با ادله دیگر ثابت شد نظر پدر هم در ازدواج دختر نقش دارد و اذن او معتبر است، با این روایات تعارضی ندارند.

روایت اول

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ صَفْوَانَ قَالَ: اسْتَشَارَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عليه السلام فِي تَزْوِيجِ ابْنَتِهِ لِابْنِ أَخِيهِ فَقَالَ: افْعَلْ وَيَكُونُ ذَلِكَ بِرِضَاهَا فَإِنْ كُنَّا فِي نَفْسِهَا نَصِيحًا. قَالَ: فَاسْتَشَارَ خَالِدُ بْنُ دَاوُدَ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عليه السلام فِي تَزْوِيجِ ابْنَتِهِ عَلِيَّ بْنَ جَعْفَرٍ عليه السلام فَقَالَ: افْعَلْ وَيَكُونُ ذَلِكَ بِرِضَاهَا فَإِنْ كُنَّا فِي نَفْسِهَا حَظًّا^۱: عبد الرحمن با امام کاظم عليه السلام درباره اینکه دخترش را به ازدواج برادرزاده اش درآورد، مشورت کرد. آن حضرت فرمود: انجام بده و این کار با رضایت دختر باشد؛ چراکه دختر درباره خودش بهره ای دارد. صفوان نیز می گوید: خالد بن داود درباره اینکه دخترش را به ازدواج علی بن جعفر درآورد، مشورت کرد. آن حضرت فرمود: انجام بده و این کار با رضایت دختر باشد؛ چراکه دختر درباره خودش بهره ای دارد.

در گذشته بیان شد احمد بن محمد بن محمد بن عیسی، صفوان بن یحیی و حسن بن علی بن فضال ثقه اند.

شیخ طوسی رحمه الله هم در مشیخه تهذیب و هم در فهرست، طرقی به روایات احمد بن محمد بن عیسی آورده است. وی در جایی از کتاب مشیخه، آورده است: «ومن جملة ما ذكرته عن احمد بن محمد بن عيسى ما روته بهذه الاسانيد عن محمد بن يعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى». ^۲ این طریق صحیح است. ^۳ وی در جایی دیگر

۱. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۷۹-۳۸۰، باب «عَقَدَ الْمَرْأَةُ عَلَى نَفْسِهَا النِّكَاحَ»، ح ۱۰.

۲. همان، مشیخه، ص ۴۲-۴۳.

۳. خویی؛ التفتیح؛ الطهارة ۳، ص ۳۴۵.

به طریق دیگری اشاره می‌کند: «ومن جملة ما ذكرته عن احمد بن محمد بن عيسى ما روته بهذا الاسناد عن محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن محمد». ^۱ در این طریق، مقصود از «بهذا الاسناد» سندی است که در عبارت قبل برای روایات محمد بن علی بن محبوب آورده و آن، «الحسين بن عبيد الله عن احمد بن محمد بن يحيى العطار عن ابيه محمد بن يحيى عن محمد بن علي بن محبوب» ^۲ است. برخی محققان به سبب وجود احمد بن محمد بن یحیی در این طریق، به ضعف این طریق حکم کرده‌اند و با توجه به عبارت شیخ طوسی رحمه الله (من جمله ما ذکرته) که از آن فهمیده می‌شود وی برخی روایات احمد بن محمد بن عیسی را به طریق صحیح و برخی را به طریق ضعیف نقل کرده است و نمی‌توان تشخیص داد روایت محل بحث را با طریق صحیح نقل کرده یا ضعیف، در نتیجه این روایت را با طرق شیخ طوسی رحمه الله در مشیخه قابل تصحیح ندانسته‌اند. ^۳ اما با توجه به طرق سه‌گانه شیخ رحمه الله به روایات و کتاب‌های محمد بن علی بن محبوب در کتاب فهرست ^۴ که دست‌کم برخی از آنها صحیح می‌باشد، به اعتبار طریق شیخ طوسی رحمه الله به روایات و کتاب احمد بن محمد بن عیسی حکم کرده‌اند. ^۵

به نظر می‌رسد افزون بر امکان تصحیح طریق شیخ طوسی رحمه الله به روایات احمد بن محمد بن عیسی، بر اساس برخی طرق شیخ طوسی رحمه الله به روایات محمد بن علی بن محبوب در کتاب فهرست، می‌توان هر دو طریق شیخ رحمه الله در مشیخه تهذیب، همچنین برخی طرق او به احمد بن محمد بن عیسی در کتاب فهرست ^۶ را نیز تصحیح کرد؛ زیرا در گذشته بیان شده قراین پرشماری بر اعتبار و وثاقت احمد بن محمد بن یحیی العطار وجود دارد ^۷ که با وجود آنها، وجهی برای

۱. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ مشیخه، ص ۷۲-۷۳.

۲. همان، ص ۷۲.

۳. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۹، ص ۲۸۲.

۴. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۱۴۵.

۵. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۹، ص ۲۸۳.

۶. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۲۵.

۷. ر.ک: پیوست ۴ نوشتار حاضر.

ضعف او و ضعف طریق شیخ طوسی رحمه الله در مشیخه تهنید باقی نخواهد ماند.

با توجّه به اعتبار طریق شیخ طوسی رحمه الله به روایات احمد بن محمد بن عیسی، همچنین وثاقت سایر راویان، این روایت معتبر است و با توجّه به فطحی بودن ابن فضال، این روایت، «موثقه» خواهد بود. در نتیجه، دیدگاه شهید اول رحمه الله در کتاب *غایه المراد*^۱ و شهید ثانی رحمه الله در کتاب *مسالك*^۲ درباره ضعف سند این روایت، قابل دفاع نیست.

در این روایت، از عبارت «افعل و یکون ذلک برضاها»، نقش رضایت و اجازه دختر در عقد خود، به دست می آید؛ و اینکه پدر نباید بدون در نظر گرفتن رأی دختر، او را به عقد دیگری درآورد. عبارت «فان لها فی نفسها نصیباً» در واقع تعلیل جمله قبل است. عبارت «نصیباً» به منطوقش بر ولایت و اختیار دختر در ازدواجش دلالت دارد؛ اما با توجّه به معنی لغوی «نصیب» که حظّ و بهره^۳ است، همچنین به سبب نکره آمدن این کلمه، منافاتی نخواهد داشت فرد یا افراد دیگری نیز در ازدواج دختر نصیب و حظّی داشته باشند که طبق سایر ادلّه، چنین کسی، جز پدر و جدّ پدری او نیست. بنابراین دختری که در این روایت محل بحث است، دختری نیست که مالک نفس و مالک امر خودش است؛ زیرا در روایات طایفه دوّم بیان شد چنین دختری در ازدواجش مستقل است و تحت ولایت ولیّ نیست. در نتیجه، موضوع این روایت، دختری است که به حدّ بلوغ و رشد رسیده، متّها در مدیریت امور زندگی و تصمیم گیری های مهم خود مستقل نیست و به تعبیر روایات دسته اوّل از طایفه اوّل، عنوان «الجاریه التی بین أبویها» بر او صادق است.

شهید ثانی رحمه الله دلالت این روایت بر ثبوت ولایت پدر به نحو تشریک را قبول ندارد. وی معتقد است چنین عبارتی حتی در صورتی که پدر هیچ ولایتی نداشته باشد، ممکن است به کار رود؛ مثلاً اگر درباره ازدواج ثیب که پدر در

۱. شهید اوّل، *غایه المراد*؛ ج ۳، ص ۳۰.

۲. شهید ثانی؛ *مسالك الأفهام*؛ ج ۷، ص ۱۳۹.

۳. راغب اصفهانی؛ *المفردات*؛ ص ۸۰۸. مصطفوی؛ *التحقیق*؛ ج ۱۲، ص ۱۲۸.

آن هیچ ولایتی بر دختر ندارد، به پدر گفته شود او را با رضایتش به عقد دیگری درآور، باز هم چنین عبارتی صادق و صحیح است.^۱ به نظر نگارنده، عبارات این روایت، با چنین احتمالی سازگار نیست؛ زیرا اگر پدر هیچ نوع ولایتی بر ازدواج دختر نداشته باشد، به کاربردن «افعل» و اجازه دادن به پدر برای عقد دختر، کاربرد صحیحی نخواهد بود. در گذشته در ضمن روایات دسته سوّم از طایفه اوّل، به روایات استقلال ثیب اشاره شد. زبان و سیاق این روایات به گونه‌ای است که با صراحت و به روشنی هر گونه دخالت و ولایت دیگران در ازدواج ثیب را نفی کرده و او را به طور کلی مالک امر و در تصرف، نسبت به دیگران اولی معرفی کرده است (هِيَ أَمْلُكَ بِنَفْسِهَا تُؤَلِّي أَمْرَهَا مَنْ شَاءَتْ)؛ درحالی که عبارت محل بحث، از چنین صراحتی برخوردار نیست و منافاتی با ولایت پدر ندارد؛ شاید بتوان از عباراتی که در روایت محل بحث به کار رفته است، به گونه‌ای ولایت و اختیار پدر را نیز به دست آورد.

بنابراین روشن می شود مقصود از «ابنته» در این روایت، دختر صغیره یا زن ثیب نیست؛ زیرا دختر صغیره، به طور کامل تحت ولایت ولیّ است و نصیب و بهره‌ای در ازدواج ندارد و نظر او معتبر نیست بلکه پدر می تواند بر اساس مصالح، او را به ازدواج دیگری درآورد. زن ثیب نیز در ازدواجش به طور کامل، مستقل است و اذن و اجازه شخص دیگری در ازدواج او معتبر نیست. بنابراین مقصود از «ابنته» دختر باکره بالغه رشیده است و عبارت «فَإِنَّ لَهَا فِي نَفْسِهَا نَصِيْبًا» می فهماند که پدر در شوهر دادن چنین دختری، مستقل نیست و رضایت دختر نیز در ازدواجش نقش دارد.

برخی فقها لزوم احراز رضایت دختر در این روایت را از باب استحباب و اولویت دانسته،^۲ برخی دیگر با نگاهی متفاوت، لزوم رضایت پدر را - که از مفهوم این روایت به دست می آید - از باب استحباب و اولویت دانسته اند.^۳ به نظر می رسد مستحب دانستن مفاد این روایت، بر خلاف ظاهر روایت است؛

۱. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۳۹.

۲. فاضل مقداد؛ التفتیح الرائع؛ ج ۳، ص ۳۱.

۳. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۲۶.

زیرا امام علیه السلام با دو جمله «و یكون ذلک برضاها» و «فان لها فی نفسها نصیباً» بر نقش رضایت و اجازه دختر در عقدش تأکید می‌کند و نمی‌توان با نادیده گرفتن تأکید امام علیه السلام، چنین عباراتی را به معنای استحباب دانست. برخی محققان دلالت این روایت را ظاهر - نه نصّ - در تشریک و در تنافی با روایاتی دانسته‌اند که در ضمن دسته اول از طایفه اول بیان شد. طبق این دیدگاه، روایات این دسته مثل صحیحۀ محمد بن مسلم^۱ نصّ در انحصار ولایت در پدر و عدم اعتبار رضایت دختر است. به همین دلیل، باید در روایت محل بحث، مقصود از «ابنته» را خصوص دختر باکره‌ای دانست که در مدیریت شئون زندگی خود مستقل نیست؛ همچنین باید این روایت را به استحباب کسب رضایت دختر معنا کرد نه لزوم تحصیل رضایت او.^۲ نگارنده در اینکه مقصود از «ابنته» در روایت محل بحث، دختر باکره غیرمستقل است، و این روایت، ظهور در تشریک پدر و دختر دارد، با این محقق موافق است؛ امّا نصّ بودن صحیحۀ محمد بن مسلم در انحصار ولایت پدر را قبول ندارد. در گذشته برای تبیین مفاد روایات این دسته، ذیل صحیحۀ محمد بن مسلم به پنج مطلب اشاره شد که نتیجه آنها این بود که این روایات به هیچ وجه، نصّ یا ظهوری بر انحصار ولایت در پدر ندارند. بنابراین روایت محل بحث در تشریک پدر و دختر در رضایت به ازدواج، ظهور دارد.

روایت دوم

«عَمَدُ بْنُ عَقُوبَ عَنْ عَمَدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَمَدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَمَدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ قَالَ: قَالَ أَبُو الْحَسَنِ علیه السلام: فِي الْمَرْأَةِ الْبُكَرِ إِذْ تُنْكَحُ صَبَاتُهَا وَالثَّيِّبِ أَمْرُهَا إِلَيْهَا»^۳: سکوت دوشیزه بر اذن و رضایت او دلالت دارد و زن بیوه اختیارش با خود است.

تمام راویان این روایت، امامی و ثقة‌اند و سند روایت صحیح است. در این روایت، مدخلیت اذن و رضایت دختر به ازدواج، امری مسلم فرض

۱. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا علیه السلام قَالَ: لَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ إِذَا كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا لَيْسَ لَهَا مَعَ الْأَبِ أَمْرٌ وَقَالَ يُسْتَأْمَرُهَا كُلُّ أَحَدٍ مَا عَدَا الْأَبَ.

۲. سیستانی؛ زواج البکر الرشیده بغیر اذن ولیّ؛ مجله دراسات علمیّه؛ شماره ۴، ص ۳۳.

۳. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۰، ص ۲۷۴، باب ۵ از أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد، ح ۱.

شده است؛ اما درباره کیفیت احراز آن، به علت حُجب و حیای دختران در ابراز لفظی رضایت به ازدواج، به سکوت آنها بسنده شده است. امام علیه السلام در ادامه روایت، بر استقلال ثیب در ازدواجش تأکید کرده است. با توجه به قرینه مقابله، فهمیده می‌شود دختران باکره همانند زنان ثیب نیستند که در ازدواج مستقل باشند و ازدواج‌شان به خودشان واگذار شود. بنابراین دختران باکره در عین حال که در ازدواج مستقل نیستند، رضایت و اذن آنان به عنوان جزء العله در صحت و نفوذ عقد تأثیر دارد و برای احراز این رضایت، سکوت و عدم مخالفت آنان کافی است. این روایت با نظریه تشریک سازگار است.

با توجه به چنین روایاتی که هم در منابع امامیه و هم در منابع اهل سنت^۱ آمده، مشهور فقها،^۲ سکوت دختر باکره را برای احراز رضایت او به ازدواج کافی دانسته‌اند؛^۳ اما در مقابل، برخی دیگر مثل ابن ادریس حلی رحمته الله سکوت دختر را اعم از رضایتش دانسته و تصریح به رضایت را لازم دانسته‌اند.^۴ به نظر می‌رسد در موارد لزوم اذن و اجازه دختر یا وکالت دادن او به غیر، آنچه مهم است، احراز رضایت اوست؛ بنابراین اگر این رضایت از سکوت او کشف شود، کافی است؛ وگرنه صرف سکوت او بر رضایت دلالت نمی‌کند. قرینه بر این مدعا، روایاتی است که در آنها، در کنار سکوت دختر، گریه یا خنده او نیز نشانه رضایت به ازدواج دانسته شده است.^۵ البته با توجه به حیای بسیاری از دختران به خصوص در مسئله ازدواج، در اغلب موارد سکوت آنها کاشف از رضایت‌شان است؛ مگر قرینه‌ای بر خلاف آن وجود داشته باشد. روشن است

۱. ابن ماجه؛ سنن ابن ماجه؛ ج ۱، کتاب النکاح؛ باب «استثمار البکر و الثیب»، ح ۱۸۷۲.

۲. فاضل مقداد؛ التتبع الرائع؛ ج ۳، ص ۳۳. موسوی عاملی؛ نهایه المرام؛ ج ۱، ص ۸۴.

۳. محقق حلی؛ المختصر النافع؛ ج ۱، ص ۱۷۳. نیز: علامه حلی؛ تبصرة المتعلمین؛ ص ۱۳۴. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۱۰۶.

۴. ابن ادریس؛ السرائر؛ ج ۲، ص ۵۶۹.

۵. ابن حیون؛ دعائم الإسلام؛ ج ۲، ص ۲۱۸، ح ۸۱۰ نوری؛ مستدرک الوسائل؛ ج ۱۴، ص ۳۱۹، ح ۱۶۸۲۴.

اگر رضایت یا راضی نبودن دختر باکره به ازدواج، هیچ نقشی در ازدواج او نداشت، بحث از اینکه رضایت او باید چگونه احراز شود و آیا سکوت او کافی است یا باید حتماً به رضایتش تصریح کند، لغو و بیهوده بود.

روایت سوم

«عن رسول الله ﷺ: أَنَّهُ يَهَى أَنْ تُنْكَحَ الْمَرْأَةُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ»^۱: پیامبر ﷺ نهی کردند از تزویج زن مگر با نظرخواهی و مشورت از او.

این روایت در کتاب دعائم الاسلام آمده است و سند آن به سبب ارسال، قابل اعتماد نیست. دلالت آن بر لزوم نظرخواهی از زن - چه باکره و چه ثیب - و به دست آوردن رضایت او برای ازدواج، واضح است؛ اما این روایت با لزوم اذن ولیّ و نظریه تشریک منافاتی ندارد.

روایت چهارم

«عن علي عليه السلام أنه قال: لَا يُنْكَحُ أَحَدُكُمْ ابْنَتَهُ حَتَّى يَسْتَأْمَرََهَا فِي نَفْسِهَا فَهِيَ أَعْلَمُ بِنَفْسِهَا فَإِنْ سَكَتَتْ أَوْ بَكَتْ أَوْ صَحَكَتْ فَقَدْ أَذِنَتْ وَإِنْ أَبَتْ لَمْ يَزُوجْهَا»^۲.

سند این روایت نیز به سبب ارسال، قابل اعتماد نیست. امام علی (ع) در ابتدای این روایت بر لزوم نظرخواهی از دختر برای ازدواج تأکید کرده و در انتهای آن تصریح می‌کند اگر دختر، به ازدواج رضایت نداشته باشد، پدر حق ندارد او را به ازدواج دیگری درآورد. بنابراین دلالت این روایت بر مدخلیت اذن و رضایت دختر به ازدواج، بیش از روایت پیشین است. از اینکه در کنار سکوت دختر، گریه یا خنده او نیز کاشف رضایت او دانسته شده است، فهمیده می‌شود معیار اعتبار چنین ازدواج‌هایی احراز رضایت دختر به ازدواج است و صرف سکوت او - که در سایر روایات آمده است - موضوعیت ندارد. این روایت، لزوم احراز رضایت دختر به ازدواج را بیان می‌کند و با نظریه تشریک، یعنی لزوم رضایت ولیّ در کنار رضایت دختر، منافاتی ندارد.

۱. ابن حیون؛ دعائم الاسلام؛ ج ۲، ص ۲۱۸، ح ۸۰۹. نوری؛ مستدرک الوسائل؛ ج ۱۴، ص ۳۱۹، ح ۱۶۸۲۳.

۲. ابن حیون؛ دعائم الاسلام؛ ج ۲، ص ۲۱۸، ح ۸۱۰. نوری؛ مستدرک الوسائل؛ ج ۱۴، ص ۳۱۹، ح ۱۶۸۲۴.

مسئله نقش اذن و رضایت دختر در ازدواج چنان روشن بوده است که در برخی روایات اهل سنت نیز به آن اشاره شده است:

(الف) «ما رواه ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: الأيم^۱ أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها».^۲

(ب) «ما روي أن فتاة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أبي زوجني من ابن أخ له، ليرفع خسيسته»^۳ و أنا له كارها، فقال: أحيزي ما صنع أبوك، فقالت: لا رغبة لي فيما صنع أبي، قال: فاذهي فانكحي من شئت، فقالت: لا رغبة لي عما صنع أبي، ولكني أردت أن أعلم النساء أن ليس للأباء في أمور أبنائهم شيء».^۴

(ج) «ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: لا تنكح اليتيمة إلا بإذنها: فإن سكنت فهو إذنها، وإن أبت فلا جواز عليها».^۵

(د) «عن ابن عباس: أن جارية بكرا أتت النبي ﷺ فذكرت له أن أباه زوجها وهي كارها قال: فخيرها النبي ﷺ».^۶

۱. الأيم في الأصل التي لا زوج لها بكرة كانت أو ثيباً، مطلقة كانت أو متوفى عنها و يريد بالأيم

في هذا الحديث الثيب خاصة (ابن اثير: النهاية؛ ج ۱، ص ۸۵، ذيل «ايم»)

۲. دارمی؛ سنن الدارمی؛ ج ۲، ص ۱۳۸، باب «استثمار البكر و الثيب». ابن ماجه؛ سنن ابن ماجه؛

ج ۱، ص ۶۰۱، ح ۱۸۷۰، باب «استثمار البكر و الثيب». قشيري؛ صحيح مسلم؛ ج ۲، ص ۱۰۳۷،

ح ۱۴۲۱، باب «استئذان الثيب في النكاح و البكر بالسكوت». ابو داود؛ سنن أبي داود؛ ج ۲، ص ۲۳۲،

ح ۲۰۹۸، باب «في الثيب». ترمذی؛ سنن الترمذی؛ ج ۳، ص ۴۱۶، ح ۱۱۰۸، باب «ما جاء في

استثمار البكر و الثيب».

۳. الخسيس: الدنيء. والخسية و الخساسة: الحالة التي يكون عليها الخسيس. يقال: رفعت

خسيسته: إذا فعلت به فعلاً يكون فيه رفعته (رك: ابن اثير؛ النهاية؛ ج ۲، ص ۳۱، ذيل «خسس»).

۴. نسائي؛ سنن النسائي؛ ج ۶، ص ۸۷-۸۶، باب «البكر يزوجه و هي كارها». ابن ماجه؛ سنن ابن

ماجه؛ ج ۱، ص ۶۰۲، ح ۱۸۷۴، باب «من زوج ابنته و هي كارها». بيهقي؛ السنن الكبرى؛ ج ۷،

ص ۱۹۰-۱۹۱، ح ۱۳۶۷۶، باب «ما جاء في إنكاح الآباء الأبكار».

۵. ابو داود؛ سنن أبي داود؛ ج ۲، ص ۲۳۱، ح ۲۰۹۳. ترمذی؛ سنن الترمذی؛ ج ۳، ص ۴۱۷، ح ۱۱۰۹.

نسائي؛ سنن النسائي؛ ج ۶، ص ۸۷ بيهقي؛ السنن الكبرى؛ ج ۷، ص ۱۹۴، ح ۱۳۶۹۰. در منابع

معمولاً «اليتيمة تستأمر في نفسها» به جای «لا تنكح اليتيمة إلا بإذنها» آمده است.

۶. بيهقي؛ السنن الكبرى؛ ج ۷، ص ۱۱۷.

نتیجه

در این طایفه به چند روایت اشاره شده است که روایت اول و دوم از نظر سند و دلالت تمام است و روایت سوم و چهارم هرچند از نظر سندی مرسل‌اند، دلالت آنها بر مدعا تمام می‌باشد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت رضایت دختر به ازدواج لازم است و ولی نمی‌تواند بدون احرار رضایت دختر، او را به ازدواج دیگری درآورد.

طریق جمع بین سه طایفه از روایات

روایات طایفه اول بیان کردند دختران بالغه و رشیده‌ای که در مدیریت شئون زندگی خود مستقل نیستند و به تعبیر روایات، «بین ابویها» هستند، در ازدواج خود نیز مستقل نیستند. از مفهوم این روایات فهمیده شد دخترانی که در مدیریت زندگی خود مستقل‌اند و والدین‌شان به آنان اعتماد کافی دارند و تصمیم‌های آنان غالباً به دور از احساسات و بر اساس حکمت است، در ازدواج‌شان نیز مستقل‌اند و پدر و جد پدری بر آنان ولایتی ندارند. مفهوم این روایات با روایات طایفه دوم تقویت می‌شود. طبق روایات طایفه دوم، زنانی که «ملکت نفسها» و «مالکة لامرها» هستند، یعنی به حد بلوغ و رشد رسیده‌اند و از توانایی لازم برای مدیریت امور فردی و اجتماعی خود برخوردارند و در مدیریت شئون زندگی خود مستقل‌اند، در مسئله ازدواج نیز مستقل خواهند بود.

بنابراین عناوینی همچون «ملکت نفسها»، «مالکة امرها» و «مالکة لامرها» که استقلال در ازدواج را در پی دارند، در تباین با عنوان «بین ابویها» هستند که در عباراتی همچون «الأبکار اللواتی ین الأبوین»، «جاریة بکرین أبویها»، «البکر إذا کانت بین أبویها» ذکر شده و برای چنین دخترانی عدم استقلال در ازدواج را بیان می‌کنند. برای جمع بین این طوایف سه‌گانه، سه طریق قابل ارائه است:

طریق اول

این طریق بنابر پذیرش نظریه «انقلاب نسبت» در ادله متعارض است.^۱ این اصطلاح در جایی به کار می‌رود که میان دو دلیل متعارض مستقر وجود دارد،

۱. ر.ک: خویی؛ مصباح الأصول؛ ج ۲، ص ۳۸۶-۴۰۲.

اما بعد از تخصیص یا تنقید یکی از دو دلیل یا هر دوی آنها به وسیله ادله دیگر، نسبت آنها از تعارض مستقر به تعارض غیرمستقر، تبدیل گشته و جمع عرفی بین آنها یا بعضی از آنها ممکن می‌گردد. در محل بحث، تعارض دو دلیل از نوع تباین است؛ ولی دلالت هر یک از آنها با دلیل دیگری محدود شده و نسبت بین آنها تغییر یافته است. برای توضیح این مطلب، باید توجه داشت مفاد و دلالت روایات طایفه اول و دوم به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

(الف) روایات استقلال نداشتن باکره رشیده؛ مثل: «لَا تُنْكَحُ ذَوَاتُ الْأَبْهَاءِ مِنَ الْأَبْكَارِ إِلَّا بِإِذْنِ آبَائِهِنَّ»، «الْجَارِيَةُ الْبِكْرُ الَّتِي لَهَا أَبٌ لَا تَتَزَوَّجُ إِلَّا بِإِذْنِ أَبِيهَا».

(ب) روایات استقلال نداشتن باکره رشیده‌ای که «بین ابویها» است؛ مثل: «لَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ إِذَا كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا»، «إِذَا كَانَتْ الْجَارِيَةُ بَيْنَ أَبَوَيْهَا فَلَيْسَ لَهَا مَعَ أَبَوَيْهَا أَمْرٌ»، «لَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ الَّتِي بَيْنَ أَبَوَيْهَا»، «وَلَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ فِي ذَلِكَ إِذَا كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا».

(ج) روایات استقلال باکره رشیده؛ مثل «لَا بَأْسَ بِتَزْوِجِ الْبِكْرِ إِذَا رَضِيََتْ بِغَيْرِ إِذْنِ أَبِيهَا»، «تُسْتَأْمَرُ الْبِكْرُ وَغَيْرُهَا وَلَا تُنْكَحُ إِلَّا بِأَمْرِهَا».

(د) روایات استقلال باکره رشیده‌ای که «مالکة لامرها» است. مثل «الْمَرْأَةُ الَّتِي قَدْ مَلَكَتْ نَفْسَهَا غَيْرَ السُّفْهَةِ وَلَا الْمَوْلَى عَلَيْهَا إِنْ تَزَوَّجَهَا بِغَيْرِ وَلِيٍّ جَائِزٍ»، «إِذَا كَانَتْ الْمَرْأَةُ مَالِكَةً أَمَرَهَا ... فَإِنَّ أَمْرَهَا جَائِزٌ تَزَوَّجُ إِنْ شَاءَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا»، «إِذَا كَانَتْ مَالِكَةً لِأَمْرِهَا تَزَوَّجَتْ مَتَى شَاءَتْ».

روایات دسته «الف» و «ب» بر استقلال نداشتن و روایات دسته «ج» و «د» بر استقلال باکره دلالت دارند. بین روایات دسته «الف» با دسته «ج»، تعارض از نوع تباین است. برای روشن شدن دیدگاه مکتب اهل بیت علیهم‌السلام درباره استقلال داشتن یا استقلال نداشتن باکره، باید روایات استقلال نداشتن را با یکدیگر سنجید تا نظریه اسلام درباره دخترانی که در ازدواج‌شان مستقل نیستند به دست آید؛ همچنین روایات استقلال باکره نیز باید با یکدیگر سنجیده شوند تا دیدگاه اسلام درباره دخترانی که در ازدواج‌شان مستقل‌اند روشن شود.

نسبت بین روایات عدم استقلال، یعنی دسته «الف» با دسته «ب» عموم و خصوص مطلق است. بنابراین عموم روایات دسته «الف» با دسته «ب» تخصیص یافته، نتیجه آن چنین می‌شود: دختران باکره‌ای که «بین ابویها» هستند، در ازدواج‌شان مستقل نیستند.

نسبت بین روایات استقلال، یعنی دسته «ج» با دسته «د»، عام و خاص من وجه است؛ زیرا روایات دسته «ج» هم شامل «مالکة لامرها» و هم غیر آنها شده، روایات دسته «د»، هم شامل باکره و هم ثیب می‌شوند. ماده اجتماع آنها «باکره غیر مالکة» است که روایات دسته «ج» او را مستقل و روایات دسته «د» او را غیر مستقل می‌دانند. این دو دسته با یکدیگر تعارض و تساقط کرده تکلیف این دختران با روایات طایفه سوّم روشن خواهد شد، که خواهد آمد. بنابراین روایات دو دسته اخیر در استقلال باکره‌ای که «مالکة لامرها» است، تنافی ندارند و هر دو، بر استقلال او دلالت دارند.

با این بیان و با توجه به معنای عناوین «بین ابویها» و «مالکة لامرها»، تنافی بین این روایات از بین می‌رود و نتیجه چنین می‌شود دختران باکره رشیده که «بین ابویها» هستند، یعنی در مدیریت شئون زندگی خود مستقل نیستند، در ازدواج‌شان نیز مستقل نخواهند بود. دختران باکره رشیده که «مالکة لامرها» هستند، یعنی در مدیریت شئون زندگی و تصمیم‌های مهم خود مستقل‌اند، در ازدواج‌شان نیز مستقل خواهند بود.

نکته باقیمانده در این طریق چنین است: طایفه سوّم از این طوایف سه‌گانه، بر این دلالت دارد که اذن و رضایت دختر باکره در ازدواجش مدخلیت دارد و نباید ولیّ بدون توجه به نظر دختر، او را شوهر دهد؛ مثل «أَفْعَلَ وَ يَكُونُ ذَلِكُ بِرِضَاهَا فَإِنْ لَمْ يَفِي نَفْسَهَا نَصِيحًا»، «فِي الْمَرْأَةِ الْبِكْرِ إِذْنُهَا صَوْنُهَا».

با توجه به اینکه این روایات بر استقلال باکره دلالت ندارند، فهمیده می‌شود موضوع آنها نمی‌تواند دختران باکره‌ای باشد که «مالکة لامرها» هستند؛ زیرا ثابت شد دختران «مالکة لامرها» در ازدواج خود مستقل‌اند. در نتیجه، موضوع روایات طایفه سوّم، دخترانی است که در عین حال که بالغه و رشیده‌اند، «بین ابویها» هستند؛ نیز ثابت شد در ازدواج خود مستقل نیستند.

بنابراین از جمع بین روایات دسته «الف» با دسته «ب» روشن شد دختران باکره‌ای که «بین ابویها» هستند در ازدواج‌شان مستقل نیستند؛ بلکه اذن ولیّ در ازدواج‌شان لازم است و از روایات طایفه سوّم فهمیده شد اذن و رضایت خود این دختران نیز در ازدواج‌شان لازم است. در نتیجه، درباره این دختران باید قائل

به نظریه تشریک شد؛ یعنی در ازدواج دختران بالغه رشیده‌ای که در مدیریت شئون زندگی خود مستقل نیستند، هم نظر پدر و هم نظر خودشان شرط است. با این توضیح، روشن می‌شود دیدگاه برخی محققان مبنی بر اینکه دختران «بین ابویها» که در ازدواج خود غیرمستقل‌اند، اذن و رضایت‌شان هیچ نقشی در ازدواج‌شان ندارد و پدر می‌تواند بدون رضایت‌شان آنها را شوهر دهد،^۱ قابل دفاع نیست و با روایات طایفه سوّم در تنافی است.

طریق دوم

برخی محققان با نگاه به برخی روایات طایفه اوّل و دوّم در صددند این روایات را به گونه‌ای دیگر بسنجند. در این طریق، چنین آمده است: بین روایات دسته «الف» و دسته «د» عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا دسته «الف» می‌گوید: دختر باکره مستقل نیست؛ چه «مالکة لامرها» باشد و چه نباشد، و دسته «د» می‌گوید: زنی که «مالکة لامرها» باشد، مستقل است؛ چه باکره باشد و چه ثیب. ماده اجتماع آنها باکره‌ای است که «مالکة لامرها» باشد و این دو دسته از روایات در محل اجتماع، تعارض می‌کنند؛ زیرا دسته «الف» می‌گوید: این دختر مستقل نیست و دسته «د» می‌گوید: مستقل است و ازدواج او بدون اذن ولیّ صحیح و نافذ است. در محل بحث، روایات دسته «د» باید ترجیح یابند و به استقلال باکره مالکة لامرها حکم شود؛ زیرا درباره تعارض ادله، قاعده‌ای معروف وجود دارد که اگر بین دو دلیل که عام و خاص من وجه‌اند، تعارض واقع شود و بخواهیم یک دلیل را در ماده اجتماع ترجیح دهیم، عنوانی که در دلیل دیگر آمده، لغو و بیهوده می‌شود؛ باید در ماده اجتماع، دلیل دیگر را ترجیح داد تا باعث رفع لغویت آن شود. در محل بحث، اگر درباره «باکره مالکة لامرها»، روایات دسته «الف» ترجیح یابد و به عدم استقلال او حکم شود، لازم می‌آید عنوان «مالکة لامرها» در روایات دسته «د» لغو گردد؛ زیرا نتیجه چنین ترجیحی این می‌شود: دختر باکره مستقل نیست؛ چه مالکة لامرها باشد

۱. و اما غیر المستقلّة فلا يجوز لها أن تتزوج من دون إذن أبيها، و يجوز لأبيها أن يزوجه من دون رضاها (سیستانی؛ زواج البکر الرشیده بغیر إذن الولی؛ مجله دراسات علمیه؛ شماره ۴، ص ۳۲).

چه نباشد. ثیب در ازدواجش مستقل است، چه مالکۀ لامرها باشد چه نباشد. در نتیجه، عنوان «مالکۀ لامرها» لغو است و هیچ تأثیری در استنباط نخواهد داشت. بنابراین برای رفع لغویت این عنوان، باید در ماده اجتماع، روایات دسته «د» ترجیح بیابد و به استقلال دختر باکرۀ مالکۀ لامرها حکم شود.^۱

هرچند نتیجه این طریق با طریق پیشین درباره دختر باکرۀ مالکۀ لامرها مشترک است، در این طریق، درباره دختر باکرۀ غیر مالکۀ به روایات طایفه سوم که بر مدخلیت رضایت دختر به ازدواج، دلالت دارند، توجهی نشده و چنین دختری را کاملاً تحت ولایت پدر لحاظ کرده است؛ به گونه‌ای که پدر بدون رضایت دختر نیز می‌تواند او را به عقد هر شخصی که مصلحت دانست، درآورد.

در گذشته بیان شد مفاد روایات دسته اول از طایفه اول، نفی استقلال ازدواج دخترانی است که کنار پدر و مادر زندگی می‌کنند و در مدیریت زندگی خود مستقل نیستند. اگر کسی ادعا کند این روایات بر استقلال و انحصار ولایت ولی دلالت دارند و بر اساس آنها اذن و رضایت دختر به هیچ وجه در ازدواج وی نقش ندارد، بین این روایات و روایات طایفه سوم تعارض برقرار خواهد شد؛ زیرا روایات دسته اول از طایفه اول بر عدم مدخلیت اذن و رضایت دختر در ازدواج دلالت خواهند داشت و روایات طایفه سوم، رضایت دختر را در ازدواج دخیل می‌دانند و ولایت پدر به نحو استقلال و انحصار را نفی می‌کنند. به نظر نگارنده، در این صورت، روایات طایفه سوم ترجیح می‌یابند؛ زیرا اولاً این روایات مطابق اصل اولیۀ ولایت‌اند. در گذشته بیان شد اصل اولیۀ ولایت افراد بر یکدیگر، عدم ولایت است. ولایت انحصاری پدر و عدم مدخلیت رضایت دختر به ازدواج بر خلاف اصل اولیۀ است؛ افزون بر این، مدخلیت اذن و رضایت هر دو، مطابق احتیاط نیز می‌باشد. ثانیاً این روایات مطابق شهرت‌اند. در گذشته بیان شد نظریه استقلال انحصاری باکره در مقابل نظریه ولایت انحصاری ولی اشهر است. هرچند در اینجا بحث از نظریه

استقلال انحصاری باکره مطرح نیست، می‌توان از این شهرت برای ترجیح نظریه مداخلت اذن و رضایت دختر به ازدواج به عنوان یک مرجح غیرمنصوص استفاده کرد. ثالثاً این روایات، مخالف عامه‌اند. در بیان دیدگاه فقهای اهل سنت آمد که مشهور آنها، ولایت ولی بر ازدواج باکره را از نوع ولایت اجبار و ولایت استبداد می‌دانند و رضایت دختر را در صحت عقد ازدواج دخیل نمی‌دانند؛ اما روایات طایفه سوم بر مداخلت اذن و رضایت باکره به ازدواج، تأکید دارند.

طریق سوم

اگر نظریه انقلاب نسبت در طریق اول و کیفیت ترجیح روایات دسته «د» در طریق دوم پذیرفته نشود، نوبت به مرجحات خارجی می‌رسد. در گذشته بیان شد برخی آیات قرآن بر صحت و نفوذ عقد باکره بدون اذن ولی دلالت دارند. همچنین مشهور عامه، ولایت ولی را در ازدواج باکره رشیده ثابت می‌دانند؛ لذا دیدگاه استقلال باکره رشیده برخلاف دیدگاه عامه است. با این مرجحات می‌توان روایات دسته «ج» و دسته «د» را که بر استقلال باکره رشیده یا استقلال خصوص باکره رشیده مالکة الامرها دلالت دارند، بر روایاتی که بر مستقل نبودن دختر دلالت دارند، ترجیح داد.

طریق چهارم

اگر ادعا شود بین روایات دسته «الف» (عدم استقلال باکره رشیده) با دسته «ج» (استقلال باکره رشیده) تعارض و به هیچ یک از وجوه مذکور در طریق‌های پیشین نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد، هر دو تساقط می‌کنند. پس از تساقط هر دو دلیل، به اصل اولیة ولایت رجوع می‌کنیم. در گذشته بیان شد اصل اولیة ولایت افراد بر یکدیگر، عدم ولایت است. طبق این اصل، هیچ انسانی بر انسان دیگر ولایت و حق تصمیم‌گیری ندارد. بنابراین دختر باکره رشیده بدون لزوم احراز اذن ولی می‌تواند ازدواج کند. افزون بر اصل اولیة، اطلاعات ادله صحت عقود و لزوم وفای به آنها شامل عقد دختر باکره رشیده می‌شوند.

با توجّه به مفاد این روایات، اشکالاتی که بر سایر نظریات وارد است، روشن می‌شود. روایات طایفه دوّم و سوّم با نظریه استقلال و انحصار ولیّ در تنافی‌اند و روایات طایفه اوّل با استقلال مطلق دختر منافات دارند. دیدگاه‌هایی که بین ازدواج موقت و دائم تفصیل داده بودند، در فصل پنجم بررسی می‌شوند.

فصل پنجم: اذن ولیّ در عقد موقت باکره

با صرف نظر از مسئله اذن ولیّ، بین فقها درباره اصل جواز ازدواج موقت با دختر باکره اختلاف نظری وجود ندارد؛ هرچند برخی فقها چنین ازدواجی را به طور مطلق (چه با اذن پدر و چه بدون اذن) مکروه می‌دانند؛ مثل فاضل مقداد^۱، صاحب جواهر^۲، مجلسی اول^۳ و آیت‌الله سید عبدالاعلی سبزواری^۴.

بررسی آراء فقها

فقها براساس دیدگاه‌شان درباره عقد موقت باکره، دو دسته‌اند: برخی عقد موقت باکره را بدون اذن ولیّ جایز نمی‌دانند و برخی دیگر قائل به جوازند. قائلان به جواز نیز دو گروه‌اند: نخست، کسانی هستند که به طور مطلق چنین عقدی را جایز دانسته‌اند و گروه دیگر فقهای هستند که جواز عقد را به عدم ازاله بکارت مشروط کرده‌اند.

به‌طورکلی درباره اذن ولیّ در عقد موقت باکره، چهار نظریه وجود دارد:

۱. فاضل مقداد؛ التفتیح الرائع؛ ج ۳، ص ۱۱۹.

۲. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۳۰، ص ۱۶۰.

۳. مجلسی؛ یک دوره فقه کامل فارسی؛ ص ۱۴۵. همو، روضة المتقین؛ ج ۸، ص ۴۸۲.

۴. سبزواری؛ مهذب الأحکام؛ ج ۲۵، ص ۱۰۶.

نظریه اول: لزوم اذن ولی در عقد موقت باکره

بسیاری از فقهای که در ازدواج باکره، اذن ولی را لازم می‌دانند، تفاوتی بین ازدواج دائم^۱ و موقت نمی‌گذارند و در هر دو اذن ولی را لازم می‌دانند؛ مثل ابوالصلاح حلبی^۲، شیخ صدوق^۳، صاحب مدارک^۴، محقق سبزواری^۵ و مجلسی اول^۶.

برخی فقها به لزوم اذن ولی در عقد موقت به صورت احتیاط وجوبی، تصریح کرده‌اند؛ مثل ابن برآج^۷، آیت الله تبریزی^۸، آیت الله سیستانی^۹ و بسیاری از فقهای متأخر که در گذشته به آن اشاره شد. آیت الله مکارم شیرازی هرچند حکم اولیه در ازدواج باکره - چه دائم و چه موقت - را استقلال وی دانسته است، به سبب بروز برخی مشکلات در ازدواج موقت دختران، با عنوان حکم ثانوی، به لزوم اذن ولی فتوا داده است.^{۱۰}

۱. سخن فقها درباره اذن ولی در عقد دائم در فصل دوم آمد.

۲. ابوالصلاح حلبی؛ الکافی فی الفقه؛ ص ۲۹۹.

۳. شیخ صدوق؛ المقنع؛ ص ۳۳۸.

۴. موسوی عاملی؛ نهایة المرام؛ ج ۱، ص ۲۲۸.

۵. سبزواری؛ کفایة الأحکام؛ ج ۲، ص ۱۶۶.

۶. مجلسی؛ یک دوره فقه کامل فارسی؛ ص ۱۴۵.

۷. ابن برآج؛ المذهب؛ ج ۲، ص ۲۴۱.

۸. هل يجوز التمتع بالبكر بدون الدخول بها؟ فی حالة الجواز هل عليها عدة بعد انتهاء المدة؟ باسمه تعالی: يجوز التمتع بالبكر مع عدم الدخول لا عدة عليها و يحتاج ذلك إلى الأب أو الجد ولو مع عدم الدخول على الأحوط وجوباً، و الله العالم (تبریزی؛ صراط النجاة؛ ج ۵، ص ۱۷۳-۱۷۴، سؤال ۵۸۹).

۹. يشترط فی نكاح البالغة الرشيدة البكر إذن أبيها أو جدها من طرف الأب إذا لم تكن مالكة لأمرها ومستقلة فی شؤون حياتها، بل الأحوط لزوماً اشتراط اذن أحدهما إذا كانت مستقلة ايضاً، ولا تشترط اجازة الام والأخ و غیرهما من الأقارب. ولا فرق فيما ذكر بين الزواج الدائم والموقت و لو مع اشتراط عدم الدخول فی متن العقد (سیستانی؛ المسائل المنتخبة؛ ص ۳۸۲، مسئله ۹۷۰).

۱۰. مکارم شیرازی؛ کتاب النکاح؛ ج ۲، ص ۱۸-۱۶.

نظریه دوم: عدم لزوم اذن ولی در عقد موقت باکره

ابن ادریس حلی^۱ زوال ولایت پدر در عقد موقت باکره را مطابق اجماع و بدون مخالف دانسته،^۲ خود نیز به این نظریه تصریح کرده است.^۳ از سخنان صاحب ریاض^۴ نیز ممکن است ادعای شهرت به دست آید.^۵ فقهای دیگری مثل محقق کرکی^۶ قائل به این نظریه‌اند. در بین متأخران می‌توان در سخنان آیت‌الله فاضل لنکرانی^۷ به این نظریه رسید. برخی دیگر از فقها، رعایت اذن و اجازه ولی را بهتر یا موافق احتیاط دانسته‌اند که از عبارات‌شان به دست می‌آید چنین حکمی را الزامی ندانسته، عدم رعایت آن را مستلزم حکم وضعی (بطلان عقد) یا حکم تکلیفی (معصیت) نمی‌دانند.

بیشتر فقهایی که به جواز عقد موقت با دختر باکره قائل هستند یا همه استمتاعات جنسی و یا دست‌کم، نزدیکی و ازاله بکارت را مکروه می‌دانند. عبارات فقهایی مثل علامه حلی^۸،^۹ فاضل مقداد^{۱۰}،^{۱۱} محقق کرکی^{۱۲}،^{۱۳} شهید ثانی^{۱۴}،^{۱۵} سید محمد مجاهد^{۱۶}،^{۱۷} صاحب جواهر^{۱۸}،^{۱۹} مجلسی اول^{۲۰} و

۱. ابن ادریس؛ السرائر؛ ج ۲، ص ۵۶۲.

۲. همان، ص ۶۲۱.

۳. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۸۴.

۴. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۳، ص ۱۸۱۷.

۵. وإذا لم یردا الدخول یجوز اشتراط العدم، و مع التراضی فی هذه الصورة یجوز الفعل... و التوقف علی إذن الوالد أو أبیه محل إشکال و خلاف (فاضل موحدی لنکرانی؛ تفصیل الشریعة: النکاح؛ ص ۶۰).

۶. علامه حلی؛ تحریر الأحکام (ط. الحدیثة)؛ ج ۳، ص ۵۲۳. همو، مختلف الشیعة؛ ج ۷، ص ۲۴۶.

۷. فاضل مقداد؛ التفتیح الرائع؛ ج ۳، ص ۱۱۹-۱۲۰.

۸. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۳، ص ۱۷ و ۱۸.

۹. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۴۳۷.

۱۰. مجاهد طباطبایی؛ المناهل؛ ص ۵۵۰.

۱۱. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۳۰، ص ۱۶۰-۱۶۱.

۱۲. مجلسی؛ یک دوره فقه کامل فارسی؛ ص ۱۴۵. همو، روضة المتقین؛ ج ۸، ص ۴۸۲.

مجلسی دوّم^۱ گویای این مطلب است.

صاحب ریاض^۲ در جایی که عقد موقت دختر بدون اذن ولی صورت گرفته است، در فرض بروز فساد، نزدیکی و ازاله بکارت را حرام دانسته و در فرض عدم مفسده، عدم ازاله را مطابق احتیاط بیان کرده است؛ هرچند ایشان، قول به عدم حرمت نزدیکی را قول مشهور^۳، مطابق اصل و برخی روایات دانسته است.^۴

نظریه سوّم: عدم لزوم اذن ولی در عقد موقت باکره و عدم جواز ازاله بکارت

شیخ طوسی^۵ در کتاب نهاییه عقد موقت دختر باکره بالغ را بدون اذن ولی جایز دانسته است؛ اما تصریح کرده نزدیکی و زوال بکارت در چنین عقدی جایز نیست.^۶ بین قدما، ابن حمزه^۷ (زنده در ۵۶۶ق) نیز به این نظریه تصریح کرده است.^۸ فیض کاشانی^۹ با اینکه دختران مستقل در مدیریت زندگی را در ازدواج نیز مستقل می‌داند،^{۱۰} ولی استمتاعات جنسی در عقد موقت را بدون اذن ولی مکروه دانسته است. از ظاهر عبارت ایشان نیز به دست می‌آید ازاله بکارت جایز نیست.^{۱۱} بین متأخران، آیت الله سید محمد سعید حکیم قائل به این قول است.^{۱۲}

۱. همو، ملاذ الأخیار، ج ۱۲، ص ۳۸.

۲. طباطبایی کربلایی؛ الشرح الصغیر؛ ج ۲، ص ۳۵۱.

۳. همو، ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۳۱۹-۳۲۰.

۴. شیخ طوسی؛ النهایه؛ ص ۴۹۰. ر.ک: ابن حمزه؛ الوسيلة؛ ص ۳۰۰.

۵. ابن حمزه؛ الوسيلة؛ ص ۲۹۹ و ۳۰۰.

۶. فیض کاشانی؛ مفاتیح الشرائع؛ ج ۲، ص ۲۶۵.

۷. همان، ص ۲۵۶. همو، النخبة؛ ص ۲۱۸.

۸. هل يعتبر إذن ولی فی تزویج البکر البالغة الرشیده؟ نعم یشرط إذنہ فی صحة العقد الدائم مع الدخول وبدونه. وكذا فی العقد المنقطع مع الدخول. ولا یشرط إذنہ فی العقد المنقطع إذا كان من دون دخول (طباطبایی حکیم؛ مرشد المغترب: توجیہات و فتاوی؛ ص ۳۷۷، مسئله ۳۷۵).

نظریه چهارم: عدم لزوم اذن ولیّ در عقد موقتّ باکره و عدم جواز ازاله بکارت در فرض عدم استقلال دختر در مدیریت زندگی

یحیی بن سعید حلّی رحمته الله (م. ۶۹۰ق) معتقد است: اگر دختر به حدّ بلوغ رسیده باشد و در مدیریت زندگی خود مستقل باشد و احیاناً در کنار پدر و مادر خود نیز زندگی نکند، در عقد موقتّ نیز مستقل است و ارتباط جنسی (نزدیکی یا سایر استمتاعات) با او جایز است؛ اما اگر این دختر بالغ، در مدیریت زندگی خود مستقل نباشد و سایر شئون زندگی خود را با اذن و اجازه والدین انجام دهد و به تعبیر روایات، در کنار پدر و مادرش زندگی کند، می‌تواند به عقد موقتّ مبادرت کند، اما ارتباط جنسی (نزدیکی یا سایر استمتاعات) با او جایز نیست هرچند خود دختر به این ارتباط راضی باشد. روشن است در این فرض، رشیده بودن دختر، مفروض است و گر نه عقد موقتّ دختر غیر رشیده، بدون اذن ولیّ صحیح نخواهد بود. ایشان در ادامه، عقد موقتّ دختر غیر بالغ را منوط به اذن ولیّ دانسته است که در این صورت استمتاعات جنسی (غیر از نزدیکی) جایز خواهد بود، مگر در صورت اشتراط عدم استمتاعات جنسی.^۱

ایشان درباره دختر بالغی که در کنار والدین زندگی می‌کند، فرموده است: «ولا یفّضی إليها ان کانت بین أبویها». درباره مقصود ایشان از عبارت «لا یفّضی إليها»، دو احتمال وجود دارد؛ یکی استمتاعات جنسی به غیر از دخول و نزدیکی است. قرینه این احتمال، عبارت بعدی ایشان در خصوص جواز استمتاعات جنسی با اذن ولیّ از دختر غیر بالغ است. در عبارت بعد آمده است: «وله حیثنّ الإفضاء إليها». «افضاء» در اینجا به معنای خاص فقهی آن (یکی کردن مجرای بول و حیض)^۲ نیست؛ زیرا به طور مسلم، نزدیکی با دختر غیر بالغ و به تبع آن افضای وی جایز نیست.^۳ بنابراین مقصود از افضاء، اموری مثل

۱. و يجوز متعة البکر البالغ، ولا یفّضی إليها ان کانت بین أبویها و ان أذنت، و ان لم یکن بین أبویها جاز، الا ان یشرط ان لا یفّضیها الا ان تأذن له، و ان کانت دون البالغ لم یصح التمتع بها الا من ولّیها، و له حیثنّ الإفضاء إليها الا ان تشرط علیه (ابن سعید؛ الجامع للشرائع؛ ص ۵۱).

۲. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۴۱۹.

۳. بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۶۰۷.

خلوت کردن و سایر استمتاعات جنسی غیر از دخول و نزدیکی است. هر چند این احتمال درباره کاربرد افضاء در مورد دختر غیربالغ صحیح است، اراده این معنا در مورد دختر بالغی که کنار والدین زندگی می کند یا دختر بالغی که کنار آنها زندگی نمی کند، صحیح نیست؛ زیرا لازمه کلام ایشان، چنین می شود که در عقد موقت، استمتاعات جنسی از دختر صغیره با اذن ولی جایز است؛ اما استمتاعات جنسی از دختر بالغی که عقد موقتش بدون اذن ولی صحیح است، جایز نخواهد بود، و چنین لازمه ای موجب عدم انسجام عبارات ایشان خواهد شد.

با توجه به این مطلب، احتمال دیگری در سخن ایشان تقویت می شود که مقصود از «لا یفیی إلها» در مورد دختر بالغ، خصوص دخول و نزدیکی است. این معنا، مطابق معنای لغوی واژه «فیی» است. «فیی» در لغت به معنای توسعه دادن و گشودن یک چیز^۱ است که کاربرد آن در روابط زن و مرد، به معنای مباشرت و نزدیکی^۲ است.

بنابراین در تبیین نظریه ایشان می توان گفت: دختر بالغ رشیده ای که کنار والدین خود زندگی می کند و در تصرفات و تصمیمات خود مستقل نیست، می تواند بدون اذن ولی، عقد موقت انجام دهد؛ اما ارتباط جنسی کامل، یعنی نزدیکی و ازاله بکارت جایز نیست. ولی اگر دختر بالغ رشیده در مدیریت زندگی خود مستقل باشد می تواند بدون اذن ولی عقد موقت انجام دهد و نزدیکی و ازاله بکارت نیز در چنین عقدی جایز است. اما عقد موقت دختر صغیره تنها با اذن ولی صحیح خواهد بود که در این صورت، استمتاعات جنسی غیر از دخول، جایز است.

از ظاهر عبارات شیخ طوسی^۳ در کتاب تهذیب نیز می توان به این نظریه رسید.^۳

۱. ابن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۴، ص ۵۰۸.

۲. همان.

۳. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۷، ص ۲۵۴.

بررسی روایات

پس از اشاره‌ای اجمالی به اقوال، به بررسی روایات این مسئله می‌پردازیم. به‌طور کلی در ازدواج موقت با دختر باکره، پنج دسته روایت وجود دارد:

دسته اول: ممنوعیت ازدواج موقت با باکره به طور مطلق

مقصود از ممنوعیت در عنوان این روایات، اعم از کراهت و حرمت است. ممکن است از برخی روایات این دسته، تنها کراهت عقد موقت با دختران باکره فهمیده شود. در این روایات، قیودی که در سایر روایات ذکر شده وجود ندارد و از این جهت، مطلق هستند. این قیود عبارتند از: لزوم اذن ولی و عدم آن، جواز ازاله بکارت و عدم آن که در ضمن روایات دسته‌های بعد اشاره خواهد شد.

روایت اول

«وَعَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْفَضْلِ بْنِ كَثِيرٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنِ الْمُهَلَّبِ الدَّلَالِ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام: أَنَّ امْرَأَةً كَانَتْ مَعِيَ فِي الدَّارِ ثُمَّ إِنَّمَا زَوَّجْتَنِي نَفْسَهَا وَأَشْهَدْتُ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ عَلَى ذَلِكَ ثُمَّ إِنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا مِنْ رَجُلٍ آخَرَ قَمَا تَقُولُ؟ فَكَتَبَ عليه السلام: التَّزْوِيجُ الدَّائِمُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِوَلِيٍّ وَ شَاهِدَيْنِ وَلَا يَكُونُ تَزْوِيجٌ مُتَعَةً بِبِكْرٍ اسْتُزَّ عَلَى نَفْسِكَ وَ أَكْتُمْتَ رَحِمَكَ اللَّهُ»^۱

سند روایت به این شکل است: «محمد بن الحسن یا سنده عن محمد بن احمد بن مجیب عن محمد بن عیسی عن الفضل بن کثیر المدائنی عن المهلب الدلال أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام (امام کاظم یا امام رضا علیه السلام)»^۲

سند روایت دست کم به سبب اهمال و مجهول بودن فضل بن کثیر^۴ و مهلب الدلال،^۵ قابل استناد نیست.

ذیل این روایت، ازدواج موقت با دختر باکره به‌طور کلی منع شده است؛ چه با اذن و رضایت ولی باشد و چه بدون آن؛ هر چند در صورت لزوم اذن ولی، اطلاق این روایت با سایر روایات که دلالت بر جواز دارند، در تنافی است.

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱، ص ۳۴، باب «حُكْمُ التَّمَتُّعِ بِالْبِكْرِ بَعْدَ إِذْنِ أَبِيهَا»، ح ۱۱.

۲. در کتاب الاستبصار (ج ۳، ص ۱۴۶) نام این راوی، «فضیل» ثبت شده است.

۳. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۲۵۵، باب «تَفْصِيلُ أَحْكَامِ النِّكَاحِ»، ح ۲۶.

۴. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۱۴، ص ۳۳۲.

۵. همان، ج ۲۰، ص ۹۸.

بسیاری از محققان، صدور این روایت را تقیه‌ای دانسته‌اند؛ از آن جمله می‌توان به شیخ طوسی رحمه الله^۱، فیض کاشانی رحمه الله^۲، محدث بحرانی رحمه الله^۳ و صاحب جواهر رحمه الله^۴ اشاره کرد. چند قرینه بر تقیه‌ای بودن این روایت وجود دارد: نخست، این روایت، مکاتبه است و در مکاتبه‌ها که در دسترس افراد مختلف قرار می‌گرفته است، خصوصاً در مسائل اختلافی با اهل سنت، مثل ازدواج موقت، احتمال تقیه‌ای بودن روایت، بسیار زیاد بوده است. دوم، در این روایت، در نکاح دائم، حضور دو شاهد شرط شده است که از اختصاصات مکتب خلفاست و در فقه امامیه چنین شرطی وجود ندارد. سوم، ازدواج موقت با دختر باکره به‌طور کلی نفی شده است؛ درحالی‌که طبق فقه امامیه، حداقل در صورت اذن و اجازه ولیّ و همچنین با شروطی که در ضمن روایات دسته چهارم و پنجم ذکر شده، چنین ازدواجی جایز است. چهارم، از عبارت «استر علی نفسک و اکتّم» فهمیده می‌شود امام علیه السلام در شرایط لازم برای بیان حکم واقعی نبوده است.

روایت دوم

«و بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ الْبُكَرَ مُتَعَةً؟ قَالَ: يُكْرَهُ لِلْعَيْبِ عَلَى أَهْلِهَا»^۵

این روایت با چند طریق در کتاب کافی^۶، تهذیب^۷ و من لا یحضره الفقیه^۸ آمده است که طریق کافی و تهذیب معتبرند و سند روایت صحیح است.^۹

در این روایت، لفظ کراهت به کار رفته است که نه در کراهت اصطلاحی

۱. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۲۵۵. همو، الاستبصار؛ ج ۳، ص ۱۴۵-۱۴۶.

۲. فیض کاشانی؛ الوافی؛ ج ۲۱، ص ۳۶۱.

۳. بحرانی؛ الحقائق الناضرة؛ ج ۲۳، صص ۳۵ و ۲۲۹.

۴. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۸۰.

۵. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۱، ص ۳۴، باب «حکم التمتع بالبرک بغير إذن أیها»، ح ۲۶۴۵۶.

۶. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۴۶۲، باب «الأبکار»، ح ۱.

۷. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۲۵۵، ح ۲۷. همو، الاستبصار؛ ج ۳، ص ۱۴۶، ح ۶.

۸. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۳، ص ۴۶۱، ح ۴۵۹۲.

۹. شبیری زنجانى؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۳۰. سبحانی تبریزی؛ نظام النکاح؛ ج ۱، ص ۱۸۹.

ظهور دارد و نه مانع ظهور آن در حرمت است؛ بلکه تنها بر درجه‌ای از مبغوضیت و ممنوعیت دلالت دارد که اعم از کراهت و حرمت است و بدون وجود قرینه بر یکی از معانی، مجمل است. البته این لفظ از الفاظ مجملی است که قدر متیقن دارد؛ با این توضیح که دلالت آن بر حرمت با اصل برائت نفی می‌شود و قدر متیقن آن که همان کراهت اصطلاحی است، نتیجه گرفته می‌شود. بنابراین با توجه به اینکه کراهت از خود الفاظ این روایت به دست نیامده است - بلکه قدر متیقن از لفظ مجمل است - نمی‌تواند قرینه و شاهی برای کراهت معنا کردن روایاتی باشد که ظهور در حرمت دارند.

از این روایت، کراهت ازدواج موقت با دختر باکره به دست می‌آید؛ چه دختر پدر داشته باشد و بدون اذن او ازدواج کند، چه پدر او زنده نباشد،^۱ و بعید نیست این کراهت حتی صورت اذن پدر را نیز شامل شود.

روایت سوم

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى فِي تَوَاتُرِهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي بَكْرِ الْخَضْرَمِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: يَا أَبَا بَكْرٍ إِنَّا كُنْمُ وَالْأَبْكَارُ أَنْ تَزَوَّجُوهُنَّ مُنْعَةً»^۲.

در سند این روایت، قاسم بن محمد جوهری و ابوبکر خضرمی (عبدالله بن محمد) توثیق خاص ندارند؛ اما طبق قانون مشایخ ثقات،^۳ می‌توان به وثاقت آنان حکم کرد؛ زیرا ابن ابی عمیر و صفوان بن یحیی از قاسم بن محمد^۴ و ابوبکر خضرمی^۵ روایت نقل کرده‌اند. جمیل بن صالح نیز ثقة است.^۶ در نتیجه، سند روایت قابل اعتماد است.

در این روایت، «ایاک» از ادات تحذیر است و در ممنوعیت و حرمت ظهور

۱. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۴۳۶.

۲. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱، ص ۳۵ باب «حُكْمُ التَّمَنُّعِ بِالْبِكْرِ بِغَيْرِ إِذْنِ أَبِيهَا»، ح ۱۳.

۳. رک: پیوست ۱ نوشتار حاضر.

۴. کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۴۵۶. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۳، صص ۲۵۷ و ۲۵۹ و ج ۷، ص ۲۶۳. همو، الاستبصار؛ ج ۱، ص ۴۴۱ و ۴۴۳.

۵. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۴، ص ۴۹. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۵۴۴.

۶. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۱۲۸.

دارد؛^۱ هرچند در برخی موارد برای کراهت نیز به کار رفته است. اطلاق این روایت هم شامل دخترانی است که پدر دارند و هم دخترانی که پدر آنها فوت شده است. در فرض حیات پدر نیز چه به اذن پدر و چه بدون اذن وی را شامل می‌شود.

روایت چهارم

«[أحمد بن محمد بن عیسیٰ فی نوادره] عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْمُتَعَةِ؟ فَقَالَ: إِنَّ أَمْرَهَا شَدِيدٌ فَأَتَقُوا الْإِبْكَارَ».^۲

در سند این روایت، محمد بن مروان و عبد الملک بن عمرو توثیق خاص ندارند. طبق قانون مشایخ ثقات^۳ می‌توان به وثاقت محمد بن مروان پی برد؛ زیرا صفوان بن یحیی^۴ و ابن ابی عمیر^۵ همچنین بزرگان دیگری مثل عبد الله بن مسکان،^۶ علی بن رثاب^۷ و جمیل بن صالح^۸ از او روایت نقل کرده‌اند؛ اما اثبات وثاقت عبد الملک بن عمرو ممکن نیست. در نتیجه، سند روایت قابل اعتماد نیست.

سؤال راوی در این روایت، از اصل ازدواج موقت است. امام عليه السلام پس از آنکه مسئله ازدواج موقت را سخت و مورد احتیاط معرفی می‌کند، با عبارت «فاتقوا»، ازدواج موقت با دختران باکره را منع می‌کند. ظاهراً مقصود از شدت و سختی این مسئله، ممنوعیت این حکم به دست خلفا و عقوبت‌های آنان در قبال انجام چنین عملی است؛ ممنوعیت ازدواج موقت با ابکار نیز به سبب شدت بیشتر عواقب این عمل است.

۱. مظفر؛ اصول الفقه؛ ص ۱۱۶.

۲. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱، ص ۳۵، باب «حُكْمُ التَّمَتُّعِ بِالْبِكْرِ بِغَيْرِ إِذْنِ أَبِيهَا»، ح ۱۴.

۳. ر.ک. پیوست ۱ نوشتار حاضر.

۴. کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، صص ۱۶۷ و ۳۷۱، ج ۲، ص ۲۱۳.

۵. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۱۴، ص ۵۳۰.

۶. کلینی؛ الکافی؛ ج ۲، ص ۶۶۵، ج ۳، ص ۳۹۳، ج ۶، ص ۵۲۶.

۷. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۱، ص ۴۴۱.

۸. کلینی؛ الکافی؛ ج ۲، ص ۲۲۰ و ج ۴، صص ۶۸، ۹۰ و ۱۹۳.

نتیجه

از بین روایات ممنوعیت ازدواج موقت با دختر باکره، روایت اول از نظر سند قابل اعتماد نیست و نمی‌توان به دلالت آن به سبب تقیه‌ای بودن اعتماد کرد. سند روایت دوم صحیح است و بر کراهت ازدواج موقت با دختر باکره دلالت دارد؛ اما دلالت آن بر کراهت با دلالت لفظی نیست تا بتواند مبین معنای روایات دال بر حرمت باشد. سند روایت سوم قابل اعتماد و دلالت آن بر ممنوعیت عقد موقت با دختر باکره تمام است. دلالت روایت چهارم بر ممنوعیت چنین عقدی بعید نیست؛ هرچند سند آن قابل اعتماد نمی‌باشد.

دسته دوم: جواز ازدواج موقت با باکره

روایت اول

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ التَّمَنُّعِ مِنَ الْأَبْكَارِ اللَّوَايِ بَيْنَ الْأَبْوَيْنِ؟ فَقَالَ: لَا بَأْسَ وَ لَا أَقُولُ كَمَا يَقُولُ هَؤُلَاءِ الْأَقْشَابِ»^۱

در وثاقت محمد بن احمد بن يحيی شکی نیست؛^۲ اما وثاقت سایر راویان این روایت به اثبات نیاز دارد:

موسی بن عمر بن یزید: هرچند این راوی توثیق صریح ندارد، ممکن است از نقل پرشمار اجلّا و بزرگان از این روای، به وثاقت او حکم کرد. کتاب موسی بن عمر را سعد بن عبدالله^۳ و محمد بن علی بن محبوب^۴ نقل کرده‌اند که هر دو از فقها و بزرگان امامیه‌اند؛^۵ همچنین راویان بزرگی مثل محمد بن حسن صفار^۶ و محمد بن احمد بن يحيی^۷ از او روایت نقل کرده‌اند.

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱، ص ۳۳، باب «حُكْمُ التَّمَنُّعِ بِالْبِكْرِ بِغَيْرِ إِذْنِ أَيْهَا»، ح ۶.

۲. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۱۴۴.

۳. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۴۰۶-۴۰۵.

۴. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۱۶۳.

۵. نجاشی؛ الرجال؛ صص ۱۷۸ و ۳۴۹.

۶. کلینی؛ الکافی؛ ج ۶، ص ۳۱۸، شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۱، صص ۱۹ و ۱۳۶ و ج ۵، ص ۳۷۲.

۷. کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۲۷۲ و ج ۴، صص ۱۸۴ و ۵۸۲.

محمّد بن سنان: درباره وثاقت و عدم وثاقت این راوی اختلاف نظر وجود دارد؛ اما می‌توان با توجّه به قرآینی، حکم به ضعف این راوی را به سبب اتّهام غالی دانستن وی حمل کرد و به کمک شواهد دیگری به اعتبار او حکم نمود.^۱

ابی سعید القمّاط: درباره این راوی اختلاف نظر است که آیا او خالد بن سعید است که توثیق شده یا صالح بن سعید که ناشناخته (مجهول) است. برای توضیح بیشتر باید توجّه داشت نجاشی رحمته الله دو راوی با کنیه «ابو سعید قمّاط» آورده است: الف) صالح بن سعید أبو سعید القمّاط: مولی بنی اُسْد، کوفی، روی عن ابی عبد الله رحمته الله ذکره أبو العباس. له کتاب یرویه جماعة منهم عیسی بن هشام النّاشری أخبرنا القاضی أبو الحسن قال: حدّثنا جعفر بن محمّد بن إبراهیم قال: حدّثنا عیّد الله بن أحمد بن نھیک قال: حدّثنا عیسی بن هشام عن ابی سعید القمّاط بکتابه.^۲

ب) خالد بن سعید أبو سعید القمّاط: کوفی، ثقه، روی عن ابی عبد الله رحمته الله. له کتاب أخبرنا ابن شاذان عن احمد بن محمّد بن یحیی عن سعد قال: حدّثنا احمد بن محمّد بن عیسی عن محمّد بن سنان، عن ابی سعید بکتابه.^۳

شیخ طوسی رحمته الله در کتاب رجال، تنها یک راوی با نام ابو سعید قمّاط آورده و در شرح حال او گفته است: «صالح بن سعید، أبو سعید القمّاط، کوفی».^۴

در کتاب فهرست چنین آمده است: «صالح بن سعید القمّاط، له کتاب، أخبرنا به ابن ابی جید عن ابن الولید عن الصفار عن إبراهیم بن هاشم و غیره من أصحاب یونس عن صالح بن سعید».^۵

برخی محققان بر این باورند که «خالد بن سعید ابی سعید قمّاط» و «صالح بن سعید أبو سعید القمّاط» یک نفرند که نام صحیح، «صالح بن سعید» و دیگری تصحیف آن است. قرآینی بر این مدعا اقامه شده است:

۱. رک: پیوست ۵ نوشتار حاضر، اثبات وثاقت محمّد بن سنان.

۲. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۱۹۹.

۳. همان، ص ۱۴۹.

۴. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۲۲۵.

۵. همو، الفهرست؛ ص ۸۵.

الف) وجوه مشترک بسیاری میان این دو راوی وجود دارد: اشتراک در کنیه ابوسعید، به ویژه با توجه به عدم شیوع چنین کنیه‌ای؛ اشتراک هر دو در نام پدر که از اسامی مشهور نیست؛ هر دو اهل کوفه و هر دو مؤلف کتاب‌اند و شغل هر دو قماط (قنذاق بچه فروش) است؛ همچنین هر دو در عصری واحد می‌زیسته‌اند. وحدت عصر این دو راوی با توجه به روایت هر دو از امام صادق علیه السلام و روایت عیسی بن هاشم (م. ۲۱۹/۲۲۰ق) از یکی از آن دو، و روایت محمد بن سنان (م. ۲۲۰ق) از دیگری، به دست می‌آید.^۱

ب) در هیچ روایتی نام «خالد بن سعید» نیامده است: شیخ طوسی رحمته الله هم در کتاب فهرست و هم در کتاب رجال، نام «صالح بن سعید» را آورده است ولی در هیچ روایتی نام «خالد بن سعید» ذکر نشده است. ظاهراً در برخی مصادر رجالی، نام «صالح» به «خالد» تصحیف شده و نسخه تصحیف شده به دست نجاشی رحمته الله رسیده و وی چنین نقل کرده است.

نمونه‌ای از تصحیف صالح به خالد در کتاب تهذیب رخ داده است. در کتاب تهذیب در سند روایتی آمده است: «عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ خَالِدِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ»^۲ در حالی که در سند اصلی، یعنی در کتاب کافی آمده است: «عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَالِحِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ»^۳ (ج) نجاشی رحمته الله در کتابش، نام خالد بن سعید را آورده و راوی کتاب او را محمد بن سنان دانسته است؛ همان گونه که شیخ طوسی رحمته الله این روایت را از طریق محمد بن سنان از ابی سعید قماط نقل کرده است.

تنها در سند یک روایت، ابی سعید القماط از صالح بن سعید روایت نقل کرده است که نشان از تعدد آنها دارد: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَهْرَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَاطِ وَصَالِحِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي

۱. رک: شیری زنجان؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۳۲-۴۰۳۳.

۲. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۲، ص ۲۷۷.

۳. کلینی؛ الکافی؛ ج ۳، ص ۳۰۴.

جَعْفَرٌ...^۱ در عین حال، همان طور که فیض کاشانی^۲ و دیگران^۳ اشاره کرده‌اند، «او» در عبارت «عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَاطِ وَ صَالِحِ بْنِ سَعِيدٍ» اضافه است. آیت الله خویی^۴ با این فرض که «صالح بن سعید» و «خالد بن سعید» دو نفرند، اولاً این دو راوی را برادر دانسته، ثانیاً با استناد به این سند که صالح بن سعید به ابی سعید القمط عطف شده است، کنیه «أبی سعید القمط» را در صورت اطلاق بر خالد بن سعید حمل کرده، او را به این کنیه، معروف دانسته است.^۵ وی خالد بن سعید را ثقة می‌داند^۶ و صالح بن سعید را به سبب وقوعش در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم معتبر دانسته است و طریق شیخ طوسی^۷ به کتاب او را صحیح می‌داند.^۸ بنابراین طبق دیدگاه آیت الله خویی^۹ هر دوی آنها ثقة‌اند.

به نظر نگارنده، با توجه به قراینی که آمد، تعدد صالح و خالد بسیار بعید به نظر می‌رسد؛ افزون بر اینکه ادعای آیت الله خویی^{۱۰} مبنی بر برادر بودن این دو نفر، در هیچ کدام از کتاب‌های رجالی نیامده است.

بنابراین با توجه به این قراین، اگر ابوسعید قمط را یک نفر بدانیم، توثیق نجاشی زیر عنوان خالد بن سعید برای اثبات وثاقت وی کافی است. اگر بر فرض، دو نفر باشند، گذشته از توثیق خالد بن سعید که روشن است، وثاقت و مورد اعتماد بودن صالح بن سعید نیز ممکن است از عبارت «له کتاب یرویه جماعة منهم عیسی بن هشام الناصری» به دست آید؛ زیرا راوی کتاب او افراد پرشماری بوده‌اند که یکی از آنها عیسی بن هاشم است که نجاشی^{۱۱} به جلالت، عظمت شأن و کثرت روایات او تصریح کرده است.^{۱۲} علاوه بر این، توثیق این راوی

۱. همان، ج ۱، ص ۷۰.

۲. فیض کاشانی؛ الوافی؛ ج ۱، ص ۱۶۴.

۳. مازندرانی؛ شرح الکافی؛ ج ۲، ص ۴۲۵.

۴. خویی؛ معجم رجال الحدیث؛ ج ۱۰، ص ۷۳.

۵. همان، ج ۸، ص ۲۸.

۶. همان، ج ۱۰، ص ۷۳-۷۴.

۷. و روی جعفر عن جلة أصحابنا، مثل الحسن بن محبوب، و محمد بن أبی عمیر، و الحسن بن علی بن فضال، و عیسی بن هشام، و صفوان و ابن جبلة (نجاشی؛ الرجال؛ ص ۱۲۰).

به سبب وقوعش در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم، طبق مبنای آیت الله خویی رحمته الله علیه نیز امکان پذیر است. بنابراین می توان سند این روایت را معتبر دانست. درباره دلالت این روایت، باید به دو نکته توجه کرد:

نکته اول: معنای «التمتع بالبکر»

تمتع از ریشه «متع» به معنای منفعت^۱ است و خود این کلمه به معنای منفعت بردن، برخوردار و بهره مند شدن^۲ است. در مباحث فقهی و روایی اگر واژه تمتع در مبحث حج به کار رود، به معنای جواز انجام امور ممنوع در حال احرام، در فاصله عمره تمتع و حج تمتع است که یکی از آنان جواز استمتاع و بهره های جنسی از همسر است.^۳ اما اگر این واژه و مشتقات آن در رابطه با زنان و ازدواج با آنان به کار رود، به معنای عقد و ازدواج موقت است.^۴ برخی محققان درباره معنای روایت گفته اند: ممکن است مقصود از تمتع در این روایت، سؤال از جواز بهره گیری جنسی از دختر عقد بسته ای باشد که هنوز به خانه شوهر نرفته و نزد پدر و مادرش است. منشأ سؤال هم می تواند نوعی شرط ارتکازی بر عدم تمتع در دوران عقد یا لطمه حیثیتی باشد که نوعاً در این کار بوده است. حضرت در پاسخ فرموده است: اگر بهره گیری جنسی کامل که چه بسا با آبروریزی همراه است و امکان مخفی کردن آن نیست انجام نگیرد، سایر مراحل آن مانعی ندارد.^۵

این احتمال از چند جهت اشکال دارد. نخست، این احتمال بر خلاف ظاهر روایات ابواب نکاح است؛ زیرا هر چند واژه تمتع در لغت به معنای بهره وری و

❦

العباس بن هشام أبو الفضل الناشری الأسدی عربی ثقة، جلیل، فی أصحابنا، کثیر الروایة، کسر اسمه فقيل عیسی (همان، ص ۲۸۰).

۱. ابن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۵، ص ۲۹۳.

۲. ابن اثیر؛ النهاية؛ ج ۴، ص ۲۹۲.

۳. نراقی؛ مستند الشیعة؛ ج ۱۱، ص ۲۰۷.

۴. رک: کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۴۴۸، ابواب المتعة. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۳، ص ۵۸، باب المتعة. همو، المقنع؛ ص ۳۳۷، باب المتعة. شیخ مفید؛ المتعة؛ ص ۱۵۷.

۵. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۳۴.

منفعت بردن است، ولی در روایات باب نکاح، کثرت استعمال این لفظ در عقد موقت، سبب انصراف آن به خصوص عقد موقت شده است؛ به گونه‌ای که هم در سؤال راویان و هم در پاسخ امامان علیهم‌السلام بدون هیچ قرینه‌ای، از آن ازدواج موقت فهمیده می‌شود. در ادامه، به برخی از این کاربردها اشاره می‌شود:

«حيث سئل عن المتعة؟ فقال عليه السلام: أكره للرجل أن يخرج من الدنيا وقد بقيت خلة من خلال رسول الله ﷺ لم تقض»،^۱ «قال عليه السلام: لي تمتعت؟ قلت: لا. قال: لا تخرج من الدنيا حتى تحيي السنة»؛^۲ «قال عليه السلام: تمتعت منذ خرجت من أهلك؟ قلت: لكثرة من معي من الطروقة أغنائي الله عنها قال: وإن كنت مستغنيا فلاني أحب أن تحيي سنة رسول الله ﷺ»؛^۳ «فقال عليه السلام: يا أبا محمد تمتعت منذ خرجت من أهلك بشيء من النساء؟ قال: لا. قال: ولم؟ قلت: ما معي من النفقة يقصر عن ذلك. قال: فأمر لي بدينار و قال: أقسمت عليك إن صرت إلى منزلك حتى تفعل»؛^۴ «قال: قلت: للتمتع ثواب؟ قال: إن كان يريد بذلك الله عز وجل وخلافا لفلان لم يكلمها كلمة إلا كتب الله له حسنة...»؛^۵ «إن الله عز وجل يقول: قد غفرت للمتمتعين من النساء»؛^۶ «ما من رجل تمتع ثم اغتسل إلا خلق الله من كل قطرة تقطر منه سبعين ملكا يستغفرون له إلى يوم القيامة و يلعنون متجنبها إلى أن تقوم الساعة»؛^۷ «لا يكون متعة إلا بأمرين أجل مسمى وأجر مسمى»؛^۸ «هل يجوز للرجل أن يتمتع بها يوما أو أكثر؟»؛^۹ «فتمتع بها والشرط أن لا يفتضاها»؛^{۱۰} «في المرأة تزنى عليها أ يتمتع بها»؛^{۱۱} «لا بأس أن يتمتع بالمرأة على حكمه ولكن لا بد أن يعطيها شيئا لأنه

۱. شيخ مفيد؛ المتعة؛ ص ۷.

۲. همان، ص ۷.

۳. همان، ص ۸.

۴. همان.

۵. همان.

۶. همان، ص ۹.

۷. همان.

۸. همان، ص ۱۰.

۹. همان، ص ۱۲.

۱۰. همان.

۱۱. همان.

إن حدث بها حدث لم يكن له ميراث؛^۱ «لا تلحوا في المتعة إنّا عليكم إقامة السنة ولا تشتغلوا بها عن فرسكم وحلائلكم»؛^۲ «هوا لي المتعة في الحرمين وذلك أنكم تكثرون الدخول علي فلا آمن من أن تؤخذوا»؛^۳ «حرمت عليكما المتعة من قبلي ما دمتما تدخلان علي»؛^۴ «قال ﷺ: المتعة حلال طلق... والفرق بين المزوجة والمتعة أنّ للمزوجة صداقاً وللمتعة أجرة فتمتّع سائر المسلمين على عهد رسول الله ﷺ في الحج وغيره»^۵ و «أنّ المؤمن لا يكمل حتّى يتمتّع»^۶. بنابراین با توجه به کثرت استعمال این واژه و مشتقات آن در عقد موقت، ادعای کاربری این واژه در غیر این معنا به دلیل و قرینه نیاز دارد. در نتیجه روشن می شود سؤال راوی در روایت محل بحث، مربوط به عقد موقت با دختران باکره است.

دوم، در برخی روایات این باب، با صراحت از ازدواج موقت و ازدواج متعه با دختر باکره سؤال شده است، مثل «فِي الْبِكْرِ يَتَزَوَّجُهَا الرَّجُلُ مُتْعَةً؟ قَالَ: لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَفْتَضَّهَا»^۷. روشن است که در این روایت، با آمدن عبارت «یتزوجه»، احتمال سؤال از استمتاعات جنسی در دوران عقد، معنا ندارد و قطعاً مقصود راوی، عقد موقت با باکره است. روایات دیگری نیز با این مضمون وجود دارد، مثل «الْبِكْرُ لَا تَتَزَوَّجُ مُتْعَةً إِلَّا بِإِذْنِ أَبِيهَا»^۸ و «الْعَذْرَاءُ الَّتِي لَهَا أَبٌ لَا تَتَزَوَّجُ مُتْعَةً إِلَّا بِإِذْنِ أَبِيهَا»^۹. به قرینه این روایات می توان مقصود از روایاتی را که در آنها به صراحت لفظ «تزوّج» نیامده است، فهمید.

۱. همان، ص ۱۴.

۲. همان.

۳. همان، ص ۱۵.

۴. همان.

۵. مجلسی؛ بحار الأنوار؛ ج ۱۰۰، ص ۳۰۱-۳۰۲.

۶. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۳، ص ۴۶۶، ح ۴۶۱۳.

۷. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۴۶۲-۴۶۳، باب «الأبکار»، ح ۳.

۸. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱، ص ۳۳، باب «حُکْمُ التَّمَتُّعِ بِالْبِكْرِ بَعْدَ إِذْنِ أَبِيهَا»، ح ۲۶۴۵۱.

۹. همان، ص ۳۵، باب «حُکْمُ التَّمَتُّعِ بِالْبِكْرِ بَعْدَ إِذْنِ أَبِيهَا»، ح ۲۶۴۵۸.

سوم، همان طور که در عبارات این محقق آمده است^۱ همچنین در روایات دسته چهارم و پنجم نیز خواهد آمد، «تَمَتَّعَ بِالْأَبْكَارِ» به عدم ازاله بکارت مشروط شده است و علت چنین شرطی با عباراتی همچون «كَرَاهِيَةِ الْعَيْبِ عَلَى أَهْلِهَا» یا «فَإِنَّهُ عَارٌ عَلَى الْأَبْكَارِ»، عیب و عار بودن باکره نبودن برای دختر و خانواده او بیان شده است. از این شرط و تعلیل آن، فهمیده می شود مقصود از تَمَتَّع، عقد موقت است نه خصوص استمتاعات جنسی در دوران عقد دائم؛ زیرا در صورتی آبروی دختر و خانواده او به خطر می افتد که دختر در عقد موقت قبل، بکارت خود را از دست داده باشد؛ آن گاه بدون داشتن بکارت، ازدواج کند؛ بنابراین اطلاع شوهر از این وضعیت، موجب سرافکندگی دختر و خانواده او می گردد. اما اگر طبق ادعای این محقق، مقصود از تَمَتَّع، صرف استمتاعات جنسی شوهر از دختر در دوران عقد دائم باشد، چنین شرط و تعلیلی موجه نیست؛ زیرا طبق این معنا، اگر بر فرض، ازاله بکارت صورت گیرد، شوهر این عمل را انجام داده و معنا ندارد عمل شوهر باعث سرافکندگی دختر و یا خانواده او شود؛ بلکه چنین عیب و شرمندگی متوجه شوهر اوست که بر خلاف یک شرط ضمنی و ارتکاز ذهنی، مبنی بر عدم ازاله بکارت در دوران عقد، بکارت دختر را ازاله کرده است.

چهارم، فاصله زمانی زیاد بین عقد و عروسی - که در زمان حاضر شایع است - در گذشته خصوصاً در زمان صدور روایات، شیوعی نداشته است^۲ تا بتوان روایات متعدد و پرشماری که در آنها عناوینی همچون «تَمَتَّعَ بِالْأَبْكَارِ» به کار رفته را، بر معنای لغوی آن یعنی استمتاع جنسی از دختران در دوران عقد حمل کرد.

نکته دوم: معنای «الاقشاب»

«قشب» در لغت به معنای ناخالصی و مخلوط شدن چیزی با چیز دیگر^۳ که

۱. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، صص ۳۹۴ و ۴۰۳.

۲. ر.ک: فوزی؛ أحكام الأسرة فی الجاهلیة و الإسلام؛ صص ۴۳ و ۵۴. علی؛ المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام؛ ج ۵، ص ۵۳۳.

۳. ابن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۵، ص ۸۹.

موجب فساد و ازبین رفتن آن چیز است،^۱ می باشد. هنگامی که این صفت برای افراد به کار می رود، مقصود، انسان های سخت و خشن و نفوذناپذیری است^۲ که در آنها هیچ خیر و خوبی نیست.^۳ ظاهراً مقصود از اقباش، فقهای اهل سنت و پیروان آنهاست که عقد موّقت را به طور کلی چه با یتیم و چه با باکره نفی می کنند و در مورد دختران باکره، تعصّبات و سخت گیری های بیشتری دارند. این واژه در سایر موارد نیز برای اهل سنتی که در امور دینی سخت گیری های بی جا کرده، چه بسا سلايق شخصی خود را به دین نسبت می دهند^۴ و یا بر اساس علم و آگاهی فتوا نمی دهند،^۵ به کار رفته است. آنها با این افکار و رفتار خود، احکام الهی را از مسیر صحیح خود منحرف کرده، باعث می شوند مصالح و منافع احکام الهی از جمله فواید ازدواج موّقت از دیگران سلب شود. ازدواج موّقت، تنها راه، برای کسانی است که امکان ازدواج دائم ندارند و به سبب ترک ازدواج در معرض گناه و معصیت و یا فشارهای جسمی و روحی هستند.

نتیجه

از این روایت می توان به جواز عقد موّقت با دختر باکره رسید. با توجه به توضیحی که در روایات پیش برای معنای عبارت «بین أبویها» آمد، فهمیده می شود این حکم حتی برای دخترانی که کنار پدر و مادر زندگی می کنند و در مدیریت شئون زندگی و تصمیمات مهم خود استقلالی ندارند، ثابت است. با این حساب، روشن است، دختران مستقل در مدیریت شئون زندگی، به طریق اولی در مسئله عقد موّقت نیز مستقل خواهند بود. اطلاق این روایت، عقد موّقت بدون اذن ولی را نیز شامل می شود.

افزون بر قیاس اولویت در این روایت، از مباحث پیشین نیز روشن شد

۱. خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ ج ۵، ص ۴۵.

۲. ابن منظور؛ لسان العرب؛ ج ۱، ص ۶۷۳.

۳. همان. و نیز؛ طریحی؛ مجمع البحرین؛ ج ۲، ص ۱۴۳.

۴. شیخ صدوق؛ المقنع؛ ص ۱۸۹.

۵. نراقی؛ مستند الشیعه؛ ج ۵، ص ۲۹۶.

دخترانی که در مدیریت شئون زندگی خود مستقل اند، در ازدواج نیز مستقل اند؛ چه دائم و چه موقت.

روایت دوم

«و [محمد بن علی بن الحسین] بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَشْبَاطٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَدَّافٍ عَنْ مَنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ التَّمَتُّعِ بِالْأَبْكَارِ؟ فَقَالَ: هَلْ جُعِلَ ذَلِكَ إِلَّا هُنَّ فَلَيْسَتْ بِزَنٍّ وَلَيْسَتْ بِفُفْنٍ»^۱: از امام صادق عليه السلام پرسیدم: آیا می توان دختر باکره را عقد موقت کرد؟ فرمود: آیا برای آنان جز این حکم مقرر شده است؟ ولی باید سخت پنهان کنند و عفت خود را حفظ نمایند.

سند روایت به سبب ارسال قابل اعتماد نیست.

در این روایت، فلسفه اصلی ازدواج موقت برای دختران باکره ای معرفی شده است که گویا شرایط مناسب برای ازدواج دائم ندارند و برای رفع نیازهای خود، به عقد موقت روی می آورند. به تعبیر دیگر، می توان گفت یکی از علل اصلی تشریع عقد موقت، تأمین نیاز جنسی جوانانی است که در سن طغیان شهوت اند و امکان ازدواج دائم ندارند. برای حفظ این افراد از گناهان جنسی، عقد موقت تشریع شده است. بر همین اساس، امیرالمؤمنین عليه السلام در روایتی فرموده است: اگر خلیفه دوم عقد موقت را ممنوع نمی کرد، جز افراد شقی و پست، کسی مرتکب زنا نمی شد.^۲ در این روایت، بر پنهان نمودن عقد موقت تأکید شده است. علت تأکید، یا مخالفت حکومت های جور با چنین عقدهایی بوده یا با توجه به فرهنگ غالب، سرشکستگی و تحقیر دختر و خانواده او در صورت علنی بودن عقد موقت دختر باکره بوده است. هرچند لزوم پوشیده داشتن و پنهان سازی چنین عقدهایی، حکمی ارشادی است، اطلاق آن شامل خود ولی نیز می شود؛ با این توضیح که در این روایت، خود دختران

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱، ص ۳۳، باب «حُكْمُ التَّمَتُّعِ بِالْبُكَارِ بِغَيْرِ إِذْنِ أَبِيهَا»، ح ۴

(۲۶۴۵۰). شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۳، ص ۴۶۶، باب «الْمُتَعَّة»، ح ۴۶۱۱.

۲. كَانَ عَلِيُّ عليه السلام يَقُولُ: لَوْ لَا مَا سَبَقَنِي بِهِ بَنِي الْخَطَّابِ مَا زَنَى إِلَّا شَقِيٌّ (کلینی؛ الکافی؛ ج ۵،

ص ۴۴۸، باب «الْمُتَعَّة»، ح ۲).

به پوشیده داشتن و پنهان سازی امر شده‌اند؛ یعنی چنین ازدواجی باید از پدر نیز مخفی باشد که دال بر عدم اعتبار اذن ولی خواهد بود.

روایت سوم

«وَيَسْتَاذِرُهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجُبَّارِ عَنْ صفوان بن يحيى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَزْرٍ الْحَنْطَمِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْجَارِيَةِ يَتَمَتَّعُ مِنْهَا الرَّجُلُ؟ قَالَ: نَعَمْ إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَبِيَّةً تُخَدَعُ. قَالَ: قُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ وَكَمْ الْحَدُّ الَّذِي إِذَا بَلَغَتْهُ لَمْ تُخَدَعْ قَالَ بِنْتُ عَشْرٍ سِنِينَ^۱: مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ مَيَّ گويد: از آن حضرت سؤال کردم: آیا کسی می تواند دختر را متعه کند؟ فرمود: آری مگر اینکه کوچک باشد و فریب خورد. عرض کردم: خداوند شما را به سلامت دارد، حد بلوغی که فریب نمی خورد چقدر است؟ فرمود: دختر ده ساله.

در گذشته اعتبار سند این روایت، اثبات شد.^۲ طبق این روایت، ازدواج موقت با دختر کوچکی که به رشد کافی نرسیده و خدعه و فریب می خورد، استثنا شده است. امام علیه السلام در پاسخ سؤال راوی، سنی را که دختر به حد رشد رسیده و فریب نمی خورد، ده سال بیان کرده است. ظاهراً مقصود از ده سال، همان سن بلوغ^۳ و رشد^۴ است که در سایر روایات آمده و در این روایت، اماره رشد معرفی شده است. از ارتباط جواز ازدواج دختر با مسئله خدعه و فریب نخوردن، می توان فهمید این ازدواج در فرضی است که بدون اذن ولی صورت می گیرد^۵ و گر نه اگر با اذن ولی باشد، چنین ازدواجی پیش از بلوغ دختر نیز

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱، ص ۳۶، باب «عَدَمُ جَوَازِ التَّمَتُّعِ بِالْبِنْتِ قَبْلَ الْبُلُوغِ بِغَيْرِ وَلِيٍّ»، ح ۲۶۴۶۴.

۲. طایفه دوم، روایت اول، ذیل نکته اول، ص ۲۲۲.

۳. حَدُّ بُلُوغِ الْمَرْأَةِ تِسْعُ سِنِينَ (حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۱۰۴، ح ۲۵۱۵۱ و ج ۲۱، ص ۳۶، باب «عَدَمُ جَوَازِ التَّمَتُّعِ بِالْبِنْتِ قَبْلَ الْبُلُوغِ بِغَيْرِ وَلِيٍّ»)... إِذَا بَلَغَتْ الْجَارِيَةُ تِسْعَ سِنِينَ فَكَذَلِكَ وَ ذَلِكَ أَنَّهَا تَحِيضُ لِتِسْعِ سِنِينَ (همان، ج ۱۹، ص ۳۶۵، ح ۲۴۷۷۲).

۴. إِذَا بَلَغَتْ الْجَارِيَةُ تِسْعَ سِنِينَ دَفِعَ إِلَيْهَا مَالُهَا وَ جَازَ أَمْرُهَا فِي مَالِهَا وَ أَقِيمَتِ الْحُدُودُ النَّامَةُ لَهَا وَعَلَيْهَا (همان، ج ۱۸، ص ۴۱۱، ح ۲۳۹۴۸).

۵. فاضل هندی؛ كشف اللثام؛ ج ۷، ص ۸۰.

جایز است و شرط رسیدن به سن بلوغ و ده سال لغو خواهد بود.

دسته سوم: ممنوعیت عقد موقت باکره بدون اذن ولی

در دسته‌ای از روایات، عقد موقت با دختر باکره به احراز اذن و رضایت ولی منوط شده است.

روایت اول

«وَيَأْمُرُنَاوُ عَنْ أَهْلِ بَنِي عَبْدِ مَنَظَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ ظَرِيفٍ عَنْ أَبَانٍ عَنْ أَبِي مَرْيَمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْعَدْرَاءُ الَّتِي لَهَا أَبٌ لَا تَزَوِّجُ مُتَعَةً إِلَّا بِإِذْنِ أَبِيهَا»^۱: دختر باکره‌ای که پدرش در قید حیات است، نمی‌تواند ازدواج موقت کند مگر به اذن پدرش.

این روایت به دو طریق نقل شده است: طریق نخست، طریق شیخ طوسی رحمته الله در تهذیب^۲ و الاستبصار^۳ است: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ ظَرِيفٍ عَنْ أَبَانٍ عَنْ أَبِي مَرْيَمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام».

در این طریق، ممکن است احمد بن محمد، احمد بن محمد بن عیسی اشعری و یا احمد بن محمد بن خالد برقی باشد که هر دو ثقاند و طریق شیخ طوسی رحمته الله به هر دو، معتبر است.^۴

طریق دوم، طریق شیخ صدوق رحمته الله در من لا یحضره الفقیه^۵ است: «و روی أبان عن أبي مريم عن أبي عبد الله عليه السلام، طریق شیخ صدوق رحمته الله به ابان معتبر است.^۶ در وثاقت محمد بن اسماعیل بن یزید،^۷ ظریف بن ناصح^۸ و ابان بن عثمان

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱، ص ۳۵، باب «حُكْمُ التَّمَتُّعِ بِالْبَكْرِ بَعْدَ إِذْنِ أَبِيهَا»، ح ۲۶۴۵۸.

۲. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۲۵۴، باب «تَفْصِيلُ أَحْكَامِ النِّكَاحِ»، ح ۲۴.

۳. همو، الاستبصار؛ ج ۳، ص ۱۴۵، باب «التَّمَتُّعُ بِالْأَبْكَارِ»، ح ۳.

۴. همان، المشیخه، ص ۳۱۴-۳۱۵.

۵. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۳، ص ۴۶۱، باب «التَّمَتُّعُ»، ح ۴۵۹۳.

۶. محمد بن الحسن، عن محمد بن الحسن الصفار، عن یعقوب بن یزید و ایوب بن نوح و ابراهیم بن هاشم و محمد بن عبد الجبار کلهم، عن محمد بن ابی عمیر و صفوان بن یحیی، عن أبان بن عثمان الأحمر (همان، ج ۴، ص ۴۸۴).

۷. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۳۳۱.

۸. همان، ص ۲۰۹.

الأحمر^۱ شکی نیست. مقصود از ابی مریم، عبدالغفار بن قاسم أبو مریم انصاری است که او نیز ثقة است.^۲ بنابراین سند روایت طبق هر دو طریق، صحیح و قابل اعتماد است.

این روایت بر ثبوت ولایت پدر در عقد موقت باکره دلالت دارد. اطلاق روایت، هم شامل فرض اراده نزدیکی و زوال بکارت است و هم عدم آن، که هر دو صورت، باید با اذن ولیّ باشد.

روایت دوم

«عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرِ بْنِ بُرْزَنْطَهِ عَنِ الرَّضَا عليه السلام قَالَ: الْبَكْرُ لَا تَزَوِّجُ مُتْعَةً إِلَّا بِإِذْنِ أَبِيهَا».^۳

سند روایت، صحیح است.^۴ این حدیث در کتاب قرب/الاسناد به این شکل آمده است: «البکر لا یتزوج متعة إلا بإذن أبيها»؛^۵ اما در معنا تفاوتی ندارد. در این روایت، ازدواج موقت دختر باکره، به اذن پدر او مشروط شده است.

در مقام جمع بندی این روایت و روایاتی که عقد موقت با باکره را بدون اذن ولیّ جایز شمرده بودند، این روایات بر تقیه، کراهت ازدواج بدون اذن ولیّ یا صغیره بودن دختر حمل شده اند.^۶

به نظر می رسد تقیه ای دانستن روایت صحیح نیست؛ زیرا فقهای اهل سنت، اصل ازدواج موقت را قبول ندارند؛ چه با اذن ولیّ باشد، چه بدون آن؛ لذا نمی توان از فرض لزوم اذن به تقیه ای بودن آن رسید.^۷ اختصاص این روایات به دختر صغیره نیز بر خلاف اطلاق آنهاست. بنابراین با توجه به روایات دالّ

۱. کشی؛ الرجال؛ ص ۳۷۵.

۲. نجاشی؛ الرجال؛ صص ۲۴۷ و ۲۴۹.

۳. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱، ص ۳۳، باب «حُكْمُ التَّمَتُّعِ بِالْبَكْرِ بِغَيْرِ إِذْنِ أَبِيهَا»، ح ۲۶۴۵۱.

۴. خوئی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۱۳.

۵. حمیری؛ قرب الإسناد؛ ج ۳، ص ۱۵۹.

۶. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱، ص ۳۵.

۷. موسوی خوانساری؛ جامع المدارک؛ ج ۴، ص ۱۶۲.

بر جواز عقد موقت بدون اذن ولی، حمل این روایات بر کراهت ترجیح دارد.^۱

دسته چهارم: جواز عقد موقت با باکره به شرط عدم ازاله بکارت

در برخی روایات، جواز عقد موقت با دختر باکره به عدم دخول و از بین نبردن بکارت منوط شده است. این روایات اطلاق دارند و حتی صورت اذن پدر را نیز شامل می‌شوند. بنابراین طبق آنها در عقد موقت دختر باکره، چه پدر اذن بدهد چه اذن ندهد، نزدیکی و ازاله بکارت ممنوع است.

روایت اول

«مَحْمَدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ وَ عَبْدِ اللَّهِ ابْنَيْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ زِيَادِ بْنِ أَبِي الْحَلَالِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: لَا بَأْسَ أَنْ يَتَمَتَّعَ الْبِكْرُ مَا لَمْ يُفْضَ إِلَيْهَا كَرَاهِيَةَ الْعَيْبِ عَلَى أَهْلِهَا».^۲

این روایت به دو طریق نقل شده است:

الف) مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ زِيَادِ بْنِ أَبِي الْحَلَالِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ.

ب) مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ زِيَادِ بْنِ أَبِي الْحَلَالِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ.

هرچند در طریق دوم، عبدالله بن محمد بن عیسی مهمل است،^۳ اما شکی در اعتبار و صحت طریق اول نیست.^۴ این روایت در مصدر آن، یعنی کتاب کافی با کمی تفاوت نقل شده و به این شکل است: «لَا بَأْسَ بِأَنْ يَتَمَتَّعَ بِالْبِكْرِ مَا لَمْ يُفْضَ إِلَيْهَا خَافَةَ كَرَاهِيَةِ الْعَيْبِ عَلَى أَهْلِهَا».^۵ واژه «فضی» به معنای توسعه دادن و گشودن

۱. همان. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۳۱۸. بهجت: جامع المسائل؛ ج ۴، ص ۷.

۲. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱، ص ۳۲، باب «حُكْمُ التَّمَتُّعِ بِالْبِكْرِ بَغَيْرِ إِذْنِ أَبِيهَا»، ح ۲۶۴۴۷.

۳. تقی الدین حلی؛ رجال ابن داود؛ ص ۷۴.

۴. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۳۵. سبحانی تبریزی؛ نظام النکاح؛ ج ۲، ص ۶۳.

۵. بحرانی؛ الحقائق الناضرة؛ ج ۲۴، ص ۱۳۶.

۵. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۴۶۲، باب «الْأَبْكَارُ»، ح ۲.

یک چیز^۱ است که کاربرد آن در روابط زن و مرد، به معنای مباشرت و نزدیکی است که سبب ازاله بکارت می‌گردد.^۲ در کتاب‌های فقهی در ابواب نکاح و دیات، اصطلاح «افضاء» به کار می‌رود که طبق دیدگاه مشهور، به معنای یکی کردن مجرای بول و حیض است.^۳ در روایت محل بحث، به‌طور قطع، این معنا مقصود نیست؛ زیرا چنین عملی در هیچ ازدواجی جایز نیست؛ چه دائم، چه موقت؛ چه با اذن ولی و چه بدون اذن او.

طبق این روایت، جواز عقد موقت با دختر باکره، منوط به عدم مباشرت و عدم ازاله بکارت شده است تا به سبب زوال بکارت، سرافکنده‌گی، عیب و عاری متوجه خانواده دختر نشود. این روایت از جهت لزوم یا عدم لزوم اذن ولی، مطلق است. بنابراین چنین ازدواجی با رعایت این شرط (عدم ازاله بکارت) صحیح است، هرچند بدون اذن ولی باشد.

در مباحث پیشین، احتمالات دیگری که ممکن است در معنای «أَنْ يَتَمَتَّعَ الْبُكَرُ» مطرح شود، مورد نقد قرار گرفت.^۴

روایت دوم

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَتَمَتَّعُ مِنَ الْجَارِيَةِ الْبُكَرَى؟ قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يَسْتَصْرِغْهَا»^۵ : از امام صادق عليه السلام پرسیدم: آیا می‌توان به طور موقت با دختر باکره ازدواج کرد؟ فرمود: اگر او را خوار و ذلیل نسازد، مانعی ندارد.

وثاقت همه راویان این روایت، در گذشته اثبات شد و سند آن صحیح است.^۶ این حدیث در مصدر آن، یعنی کتاب کافی با کمی تفاوت آمده است:

۱. ابن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۴، ص ۵۰۸.

۲. همان.

۳. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۴۱۹.

۴. فصل پنجم، دسته دوم، روایت اول، نکته اول.

۵. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱، ص ۳۶، باب «عَدَمُ جَوَازِ التَّمَتُّعِ بِالْبَنَاتِ قَبْلَ الْبُلُوغِ بِغَيْرِ وِلَى».

ح ۲۶۴۶۱.

۶. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۳۵.

«قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَتَمَتَّعُ مِنَ الْجَارِيَةِ الْبَكْرِ؟ قَالَ: لَا بِأَمْسٍ بِذَلِكَ مَا لَمْ يَسْتَصْفِرْهَا»^۱.

«صغر» در لغت، به معنای کوچکی و حقارت است.^۲ صغیر بودن یک چیز در مقایسه با چیز دیگر، گاه به اعتبار زمان است؛ مثل کمتر بودن سن؛ گاه به اعتبار جنّه و حجم و گاه با ملاک قدر، منزلت و جایگاه است. این ماده وقتی به باب استفعال برده می‌شود، به معنای کوچک‌شمردن یک چیز یا عملی است که موجب کوچکی و حقارت آن می‌شود. در این روایت، عقد موقت با دختر باکره، در صورتی تجویز شده است که با آن، حقارت، رسوایی و هتک دختر فراهم نشود.^۳ با توجه به روایت قبل که نزدیکی و ازاله بکارت در عقد موقت، برای دختران باکره، عار و موجب شرمساری دانسته شده است، روشن می‌شود مقصود از «استصغار» در این روایت، نزدیکی و مقاربت و به تبع آن ازاله بکارت است که موجب حقارت و شرمندگی دختران باکره شده و در ازدواج بعد دچار مشکل می‌شوند.

برخی محققان مقصود از «ما لم يستصغرها» را صغیر نشمردن باکره، به این معنا که دختر باکره، صغیره به حساب نیاید، یعنی به سن بلوغ رسیده باشد، دانسته‌اند.^۴ این معنا با کاربرد این واژه در باب استفعال سازگاری ندارد؛ زیرا صغیره و نابالغ بودن صفتی تکوینی و خارجی است که تحقق و عدم تحقق آن، تابع ملاکات خاص خود است و معنا ندارد امام عليه السلام با عنوان یکی از شرایط صحت چنین عقدی، بگوید: عقد موقت با باکره به شرط صغیره و نابالغ نشمردن او، صحیح است. زیرا بلوغ و عدم آن در اختیار مکلف نیست و با صغیره‌شمردن یا صغیره‌نشمردن، واقعیت تغییر نمی‌کند؛ به تعبیر دیگر، استصغار، انجام‌دادنی است نه یافتنی. مقصود این نیست که آن دختر را کودک و صغیره بباید، بلکه مقصود انجام کاری اختیاری است که موجب ذلت و

۱. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۴۶۳، باب «الأبکار»، ح ۴.

۲. ابن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۳، ص ۲۹۰.

۳. شبیری زنجان؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۳۵.

۴. مجلسی؛ مرآة العقول؛ ج ۲۰، ص ۲۵۱. بحرانی؛ العدائق الناضرة؛ ج ۲۴، ص ۱۳۶.

شرمساری او شود. بنابراین، استصغار از ریشه «صَغَار» به معنای ذلت و پستی^۱ و هم معنای آیه «... وَ هُمْ صَاغِرُونَ»^۲ خواهد بود؛ نه از «صِغَار» به معنای صغیر و کودک بودن.^۳

روایت سوم

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَرَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الْبَكَرِ يَتَزَوَّجُهَا الرَّجُلُ مُتْعَةً؟ قَالَ: لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَفْتَضْهَا»^۴

این روایت طبق نقل کتاب کافی مرسل است، اما در کتاب النوادر احمد بن محمد بن عیسی به صورت مسند آمده است. سند روایت در کتاب النوادر به این شکل است: «ابن ابی عمیر عن محمد بن حمزه قال: قال بعض أصحابنا لأبي عبد الله عليه السلام: البكر يتزوجها الرجل متعة؟ قال: لا بأس ما لم يفتضها»^۵.

طبق ادعای برخی محققان،^۶ صاحب کتاب النوادر، حسین بن سعید است و احمد بن محمد بن عیسی که شاگرد حسین بن سعید بوده، در حقیقت، راوی این کتاب است. شاهد بر این مدعا، وجود عمده راویانی در ابتدای اسناد این کتاب است که حسین بن سعید در جاهای دیگر، روایات بسیاری از آنها نقل کرده است؛ در حالی که احمد بن محمد بن عیسی به ندرت از آنها روایت نقل کرده است. کتاب النوادر از کتاب های معروف است و شکی در اعتبار طریق آن نیست.^۷ راوی اخیر در سند کتاب النوادر، محمد بن حمزه ثبت شده است که در حقیقت تصحیف محمد بن ابی حمزه است.^۸

۱. ابن اثیر؛ النهاية؛ ج ۳، ص ۳۲. و نیز ر.ک: جوهری؛ الصحاح؛ ج ۲، ص ۷۱۳.

۲. توبه: ۲۹.

۳. ابن منظور؛ لسان العرب؛ ج ۴، ص ۴۵۹.

۴. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۴۶۲-۴۶۳، باب «الْبَكَار»، ح ۳.

۵. اشعری؛ النوادر؛ ص ۸۸ ح ۲۰۴.

۶. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۵، ص ۱۷۵۲ و ج ۷، ص ۲۲۸۰.

۷. همان، ج ۱۷، ص ۵۵۲۰.

۸. ر.ک: کلینی؛ الکافی (ط. دار الحديث)؛ ج ۱۱، ص ۴۶، پاورقی. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۳۵.

بنابراین طبق نقل کتاب *النوادر*، راوی اخیر این روایت، محمدبن ابی حمزه است که شاهد این سؤال و جواب بوده و آن را نقل کرده است. با توجه به اینکه محمدبن ابی حمزه و سایر راویان این روایت ثقه و امامی‌اند، سند روایت صحیح است.

واژه «فَضّ» در روایت، به معنای شکستن، پراکندن و تجزیه کردن^۱ است. یکی از موارد کاربرد این واژه، اولین ارتباط جنسی زن و مرد است که موجب ازاله بکارت می‌شود.^۲ در این روایت، جواز عقد موقت با دختر باکره به عدم ازاله بکارت منوط شده و همانند روایت قبل، شامل فرض اذن ولیّ نیز می‌شود؛ یعنی حتی اگر ولیّ اجازه عقد موقت باکره را بدهد، ازاله بکارت جایز نیست. این روایت از جهت لزوم اذن ولیّ اطلاق دارد. بنابراین اگر در این ازدواج، شرط عدم ازاله بکارت رعایت شود صحیح است؛ گرچه بدون اذن ولیّ باشد.

درباره اطلاق عدم جواز ازاله بکارت، حتی در فرض رضایت ولیّ، دو احتمال وجود دارد: نخست، ازاله بکارت در عقد موقت، حتی با اذن و رضایت ولیّ به مصلحت دختر نیست و ولیّ دختر نمی‌تواند به چنین عقدی رضایت دهد؛ زیرا با باکره نبودن دختر، زمینه ازدواج دائمی که مطلوب دختر است، از بین می‌رود. البته طبق این احتمال، اگر واقعاً چنین ازدواجی به مصلحت دختر باشد، در جمع‌بندی این روایت و ادله ولایت ولیّ بر ازدواج، می‌توان به جواز چنین ازدواجی حکم کرد.

دوم، عدم جواز ازاله بکارت حکمی ارشادی برای تأمین آبرو و حیثیت خانواده است؛ بنابراین حتی در فرض اذن ولیّ، اگر در عقد موقت، ازاله بکارت صورت گیرد، موجب سرشکستگی و شرمساری دختر و خانواده او می‌شود. در برخی روایات، شرط عدم ازاله بکارت در عقد موقت باکره نافذ دانسته شده، سپس، با اذن باکره به ازاله بکارت، این عمل مجاز دانسته شده است. در

۱. ابن فارس؛ *معجم مقاییس اللغة*؛ ج ۴، ص ۴۴۰.

۲. خلیل بن احمد؛ *کتاب العین*؛ ج ۷، ص ۱۳. فیومی؛ *المصباح المنیر*؛ ج ۲، ص ۴۷۵. طریحی؛ *معجم البحرین*؛ ج ۴، ص ۲۲۳.

روایت معتبر اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام چنین آمده است: «قُلْتُ لَهُ: رَجُلٌ تَزَوَّجَ بِجَارِيَةٍ عَاتِقٍ^۱ عَلَى أَنْ لَا يَقْتَضِيَهَا ثُمَّ أُذِنَتْ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ؟ قَالَ: إِذَا أُذِنَتْ لَهُ فَلَا بَأْسَ»^۲: مردی دختری جوان و کم سن را متعه کرد و با وی شرط کرد بکارت وی را بر ندارد، و بعد بدان رضایت داد. حکم چیست؟ فرمود: هر گاه رضایت دهد، مانعی ندارد.

نگارنده معتقد است: با توجه به اینکه در این روایت، اذن خود دختر برای جواز ازاله بکارت کافی دانسته شده است، فهمیده می شود این دختر از کسانی است که علاوه بر بلوغ و رشد، در مدیریت شئون زندگی خود نیز مستقل بوده است. در روایات فصل قبل بیان شد اگر دختر باکره رشیده به اندازه‌ای از رشد و درک اجتماعی رسیده باشد که بتواند امور زندگی خود را مدیریت کند و خود برای امور مهم زندگی‌اش تصمیم بگیرد، در مسئله ازدواج - چه دائم و چه موقت - مستقل است و نیازی به احراز اذن ولی ندارد.

این روایت به دو طریق نقل شده است: در طریق شیخ طوسی رحمه الله در تهذیب الاحکام^۳، محمد بن اسلم طبری وجود دارد که به سبب مجهول و غالی بودن و فساد حدیث^۴ غیر قابل اعتماد است؛ اما طریق شیخ صدوق رحمه الله در من لا یحضره الفقیه^۵، به اسحاق بن عمار صحیح و معتبر است.^۶

۱. قال الخلیل: جاریة عاتق، أى شابة أول ما أدركت. قال ابن الأعرابی: إنما سميت عاتقاً لأنها

عنتت من الصبا وبلغت أن تدرع (ابن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۴، ص ۲۱۹).

۲. حر عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱، ص ۳۳، باب «حکم التمتع بالیکر بغير إذن أبیها»، ح ۲۶۴۴۹.

۳. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۶۹، باب «المهور والأجور»، ح ۵۹.

۴. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۳۶۸.

۵. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۳، ص ۴۶۶، باب «المتعة»، ح ۴۶۱۲.

۶. و ما كان فيه عن إسحاق بن عمار فقد رويته عن أبي عن عبد الله بن جعفر الحميري. عن

علي بن إسماعيل، عن صفوان بن يحيى، عن إسحاق بن عمار (همان)، ج ۴، ص ۴۲۳. و نیز: خویی؛

معجم رجال الحديث؛ ج ۳، ص ۲۲۴.

دسته پنجم: جواز عقد موقت با باکره، بدون اذن ولیّ به شرط عدم ازاله بکارت

در این دسته از روایات، عقد موقت با دختر باکره‌ای که «بین ابویها» است، یعنی کنار پدر و مادر است و در مدیریت و تصمیم‌های مهم زندگی خود مستقل نیست، جایز دانسته شده است به شرط اینکه موجب ازاله بکارت نشود. روایت اول

«وَيُؤْنَسَدُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ عَنِ الْحَلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ التَّمَتُّعِ مِنَ الْبِكْرِ إِذَا كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا بِلاَ إِذْنِ أَبَوَيْهَا؟ قَالَ: لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَقْتَضَ مَا هُنَاكَ لِتَعَفِّ بِذَلِكَ»^۱: سؤال کردم از جواز ازدواج موقت بدون اذن والدین، با دختر باکره‌ای که در کنار پدر و مادرش است (در امور زندگی خود مستقل نیست)؟ فرمود: اشکالی ندارد به شرط اینکه ازاله بکارت نشود تا دختر به سبب وجود بکارت، عفت بورزد.

درباره سند این روایت، دو احتمال وجود دارد: نخست، نقل شیخ طوسی رحمته الله از ابی سعید است. این روایت در کتاب تهذیب^۲ از ابو سعید نقل شده است و شیخ حرّ عاملی رحمته الله در وسائل الشیعه، این روایت را با سند شیخ طوسی رحمته الله به ابوسعید، نقل کرده است. در گذشته با توجه به برخی قرائن بیان شد مقصود از ابو سعید، صالح بن سعید معروف به ابی سعید قماط است که نام او در برخی کتاب‌ها به خالد بن سعید تصحیف شده است.^۳

طریق شیخ طوسی رحمته الله به صالح بن سعید در کتاب فهرست چنین است: «صالح بن سعید القماط، له کتاب، أخبرنا به ابن أبي جید عن ابن الولید عن الصفار عن إبراهيم بن هاشم وغيره من أصحاب یونس عن صالح بن سعید».^۴ ابن ابی جید، علی بن احمد بن محمد بن ابی جید از مشایخ نجاشی رحمته الله و ثقه

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۱، ص ۳۴، باب «حُكْمُ التَّمَتُّعِ بِالْبِكْرِ بِغَيْرِ إِذْنِ أَبَوَيْهَا»، ح ۲۶۴۵۵.

۲. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۲۵۴، باب «تَفْصِيلُ أَحْكَامِ النِّكَاحِ»، ح ۲۳.

۳. ر.ک: فصل پنجم، دسته دوم، روایت اول.

۴. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۸۵.

است.^۱ در وثاقت محمد بن حسن بن أحمد بن الولید،^۲ محمد بن حسن صفار^۳ و ابراهیم بن هاشم^۴ شکی نیست. در گذشته وثاقت صالح بن سعید اثبات شد. حلبی در این روایت، بین عیید الله بن علی حلبی^۵ و محمد بن علی بن ابی شعبه حلبی^۶ مشترک است که بی تردید هر دو ثقه‌اند. در نتیجه، سند روایت طبق این احتمال، صحیح است.

آیت الله خوئی^۷ با دو اشکال، سند این روایت را مخدوش می‌داند: نخست، مجهول بودن ابی سعید.^۸ پاسخ این اشکال با توجه قراین گذشته،^۹ روشن می‌شود. مقصود از ابی سعید، صالح بن سعید قماط و ثقه است. علاوه بر این، آیت الله خوئی^{۱۰} در نظر اخیرشان در معجم رجال الحدیث، مقصود از «ابی سعید القماط» را خالد بن سعید دانسته است^{۱۱} و او را ثقه می‌داند^{۱۲} و صالح بن سعید را به سبب وقوعش در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم معتبر دانسته است و طریق شیخ طوسی^{۱۳} به کتاب او را صحیح می‌داند.^{۱۴} بنابراین طبق دیدگاه آیت الله خوئی^{۱۵}، هر دوی آنها ثقه‌اند.

اشکال دوم، طریق شیخ طوسی^{۱۶} در کتاب فهرست به ابی سعید به سبب ضعیف بودن ابی المفضل معتبر نیست.^{۱۷} در پاسخ این اشکال نیز می‌توان گفت:

۱. خوئی؛ معجم رجال الحدیث؛ ج ۱۲، ص ۲۷۷ و ج ۲۳، ص ۱۰۶.

۲. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۳۸۳.

۳. همان، ص ۳۵۴.

۴. خوئی؛ معجم رجال الحدیث؛ ج ۱، ص ۲۹۱.

۵. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۳۰-۲۳۱. علامه حلی؛ خلاصه الأقوال؛ ص ۱۴۳.

۶. نجاشی؛ الرجال؛ صص ۹۸ و ۳۲۵.

۷. خوئی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۱۴.

۸. فصل پنجم، دسته دوم، روایت اول.

۹. خوئی؛ معجم رجال الحدیث؛ ج ۱۰، ص ۷۳.

۱۰. همان، ج ۸، ص ۲۸.

۱۱. همان، ج ۱۰، ص ۷۳ و ۷۴.

۱۲. همان.

با مراجعه به کتاب فهرست روشن می‌شود طریقی که در آن ابی المفضل وجود دارد، مربوط به «ابوسعبد» است^۱ نه ابوسعید، و همان‌طور که بیان شد، طریق شیخ طوسی رحمه الله به ابی سعید که مقصود از آن، صالح بن سعید است، معتبر است. احتمال دوم در سند این روایت، نقل شیخ طوسی رحمه الله از محمد بن احمد بن یحیی است. هر چند در کتاب وسائل الشیعه این روایت با سند شیخ طوسی رحمه الله از ابی سعید آمده است، با مراجعه به کتاب تهذیب، ممکن است احتمال دیگری در سند این روایت تقویت شود. در کتاب تهذیب پیش از این روایت، دو روایت با سندهای ذیل، نقل شده است:

روایت شماره ۱۰۹۶ (۲۱): «وَعَنْهُ (مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى) عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَنَانٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَطِيطِ عَمَّنْ رَوَاهُ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام».

روایت شماره ۱۰۹۷ (۲۲): «وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام. سپس روایت محل بحث، چنین آمده است: روایت شماره ۱۰۹۸ (۲۳): «أَبُو سَعِيدٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ».

با توجه به تعلیق روایت ۲۲ بر روایت ۲۱، و آغاز شدن روایت ۲۳ با نام همان راوی تعلیق شده، این احتمال تقویت می‌شود که سند روایت محل بحث بر دو روایت قبل تعلیق شده است؛ بنابراین سند روایت به این شکل خواهد بود: «عن محمد بن احمد بن یحیی عن موسی بن عمر بن یزید عن محمد بن سنان عن ابی سعید عن الحلبي قال: سألته».

در گذشته اعتبار این سند اثبات شد؛^۲ بنابراین سند روایت طبق هر دو احتمال معتبر است؛ برخی محققان نیز از این روایت به «صحیحه» تعبیر کرده‌اند.^۳ مقصود از «التمتع من البکر»، عقد موقت با دختران باکره است. «اقتضاض» از ریشه «قض» و به معنای ایجاد ثقب و سوراخ در یک شیء است که مقصود

۱. ابوسعبد له كتاب الطهارة، أخبرنا به جماعة عن أبي المفضل عن ابن بطنة عن أحمد بن محمد بن عيسى عنه (شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۱۸۴، رقم ۸۰۳).

۲. فصل پنجم، دسته دوم، روایت اول.

۳. طباطبائی کربلائی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۳۱۹.

از آن در این روایت، ازاله بکارت است.^۱ برخی محققان^۲ به کار رفتن تمتع در این روایت را به معنای استمتاعات جنسی شوهر از دخترانی دانسته‌اند که به عقد دائم ازدواج کرده‌اند ولی هنوز عروسی نکرده، کنار والدین خود زندگی می‌کنند. در گذشته در پاسخ به این احتمال گفته شد اولاً چنین ادعایی برخلاف شیوع کاربری واژه تمتع در روایات برای عقد موقت است؛ ثانیاً بدون شک، محدودیت استمتاعات جنسی شوهر و عدم جواز دخول و ازاله بکارت در دوران عقد، ممنوعیت شرعی ندارد و نهایت دفاعی که می‌توان از این ادعا کرد، ممنوعیت آن به لحاظ تقبیح عرف و عیب و عار بودن برای دختر و خانواده اوست؛ در حالی که این قبح و عار، در فرضی است که دختر در عقد موقت قبل، بکارت خود را از دست بدهد و بدون داشتن بکارت، تدلیس کرده و خود را باکره جلوه دهد و با فرد دیگری ازدواج دائم کند؛ اما اگر شوهر، خود در دوران عقد دائم ازاله بکارت کند، هیچ عیب و عاری متوجه خود دختر یا خانواده او نیست؛ بلکه اگر در عرف، ایرادی وجود داشته باشد، این ایراد متوجه شوهر اوست که بر خلاف یک شرط ضمنی و ارتکاز ذهنی مبنی بر عدم ازاله بکارت در دوران عقد، بکارت دختر را ازاله کرده است. بنابراین طبق ادعای این محقق، تعلیل‌هایی همچون «كَرَاهِيَةُ الْعَيْبِ عَلَى أَهْلِهَا» یا «فَائِدَةُ عَارٍ عَلَى الْأَبْكَارِ»، معنای صحیحی نخواهند داشت.^۳

ثالثاً تعلیل یا حکمتی که در خصوص این روایت برای عدم جواز ازاله بکارت آمده است (لِتَعَفَّ بِذَلِكَ)، قرینه‌ای است بر اینکه مقصود از «التمتع من البکر» عقد موقت با دختر باکره است نه استمتاعات جنسی از دختر در دوران عقد دائم؛ زیرا بر فرض اگر شوهر بکارت چنین دختری را در عقد دائم ازاله نماید، عفت و پاکدامنی او به خطر نمی‌افتد تا چنین تعلیلی بیان شود، زیرا با وجود شوهر، زمینه عفت‌ورزی و حفظ از گناه برایش مهیاست. اما اگر در عقد

۱. ابن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۵، ص ۱۲.

۲. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۴۴.

۳. ر.ک: فصل پنجم، دسته دوم، ذیل روایت اول.

موقت، بکارت دختری ازاله شود، با پایان یافتن این ازدواج، امکان دارد زمینه ازدواج مطلوب برای وی فراهم نشود و با توجه به اینکه دیگر باکره نیست و از این نظر محدودیتی ندارد، زمینه بی عفتی و ارتکاب معصیت برای تأمین نیاز جنسی وجود دارد. از این رو در این روایت، بقای بکارت دختر، عاملی برای تأمین و تضمین عفت و ورزی او معرفی شده است.

رباعاً اگر مقصود راوی از «الْتَمَعَ مِنَ الْبَكَرِ»، سؤال از جواز استمتاعات جنسی از همسر در دوران عقد بود، می بایست به گونه ای اشاره می کرد که این دختر باکره، همسر اوست؛ مثلاً می گفت: «سَأَلْتُهُ عَنْ التَّمَتُّعِ مِنْ زَوْجَتِي الْبَكَرِ الَّتِي بَيْنَ ابُوبَيَّهَا». عدم تصریح به زوجیت، این روایت را در شمار روایاتی قرار می دهد که در آنها از اصل جواز چنین ازدواجی پرسش می شود.

در مباحث پیشین بیان شد مقصود از «بین ابویها»، دخترانی هستند که هرچند به حلاً رشد رسیده اند، ولی در مدیریت زندگی و تصمیمات خود مستقل نیستند و امور زندگی خود را با اجازه و رضایت والدین خویش مدیریت می کنند. در سؤال راوی تصریح شده است: آیا عقد موقت با چنین دخترانی بدون اذن والدین شان جایز است؟ امام علیه السلام چنین عقدی را جایز می داند اما شرط می کند در این ازدواج، نزدیکی و ازاله بکارت صورت نگیرد تا عفت و پاکدامنی دختران باقی بماند و به سبب زوال بکارت، مرتکب گناهان جنسی نشوند.

روایت دوم

«وَهَذَا الْإِسْنَادُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَاطِطِ عَمَّنْ رَوَاهُ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: جَارِيَةٌ بِكَرٍّ بَيْنَ أَبُوبَيَّهَا تَدْعُونِي إِلَى نَفْسِهَا سِرّاً مِنْ أَبُوبَيَّهَا فَأَفْعَلُ ذَلِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ وَاتَّقِ مَوْضِعَ الْفَرْجِ. قَالَ: قُلْتُ: فَإِنْ رَضِيتَ بِذَلِكَ؟ قَالَ: وَإِنْ رَضِيتَ فَإِنَّهُ عَارٌّ عَلَى الْأَبْكَارِ»^۱

سند روایت به این شکل است: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُوسَى بْنِ عَمْرِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَنَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَاطِطِ عَنْ مَنْ رَوَاهُ قَالَ: قُلْتُ»^۲

سند روایت مرسل است. برخی محققان^۳ با توجه به نزدیک بودن دلالت

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱، ص ۳۳، باب «حُكْمُ التَّمَتُّعِ بِالْبَكَرِ بِغَيْرِ إِذْنِ أَبِيهَا»، ح ۲۶۴۵۳.

۲. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۲۵۴، باب «تَفْصِيلُ أَحْكَامِ النِّكَاحِ»، ح ۲۱.

۳. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۴۴. سبحانی تبریزی؛ نظام النکاح؛ ج ۱، ص ۱۸۸.

این روایت با روایت قبل، همچنین اشتراک همه افراد سند به جز راوی اخیر - که در این روایت به نام او اشاره نشده - روایت محل بحث را با روایت قبل یکی دانسته، مقصود از «عمن رواه» را حلبی دانسته‌اند و حکم به اعتبار این روایت کرده‌اند.

به نظر می‌رسد هرچند یکی بودن سند این روایت با روایت قبل بعید نیست، تفاوت‌های موجود در مفاد این دو روایت، مانع یکی دانستن آن دو است. در روایت دوم، دختر دعوت به چنین عملی را مطرح کرده است؛ اما در روایت اول، خود راوی از انجام این عمل سؤال کرده است. در روایت دوم با سؤال و جوابی دیگر، تأکید شده است حتی در فرض رضایت دختر، ازاله بکارت در چنین ازدواجی جایز نیست؛ اما روایت اول فاقد چنین مطلبی است. در روایت اول، دلیل عدم جواز ازاله بکارت، حفظ عفت دختر دانسته شده، اما در روایت دوم، دلیل مصونیت آبروی دختر آمده است.

در این روایت نیز همانند روایت قبل، جواز عقد موقت با دختر باکره بدون اذن ولی به شرط عدم دخول مطرح شده است. در گذشته، همچنین در ذیل روایت قبل، به تفصیل بیان شد حمل این روایت بر جواز استمتاعات جنسی از دخترانی که عقد ازدواج دائم شده‌اند و هنوز عروسی نکرده‌اند، صحیح نیست. هرچند در این روایت به ازدواج موقت تصریح نشده است، اما می‌توان با کمک دو قرینه، آن را مربوط به عقد موقت دانست: نخست، اگر این ازدواج به صورت دائم بوده و امام علیه السلام در فرض عدم اذن و رضایت ولی، آن را صحیح دانسته است، دیگر بقای بکارت موضوعیت نداشته تا امام علیه السلام بر حفظ آن تأکید کند. دوم، اگر در عقد دائم، بکارت دختر را زائل کند، عیب و عار بودن آن برای دختر معنای روشنی ندارد. بر فرض که سؤال از ازاله بکارت در فاصله عقد و عروسی باشد، باز هم صحیح نیست عیب و عار بودن تنها متوجه دختر باشد؛ زیرا بیش از دختر، خود شوهر سرزنش و نکوهش می‌شود که برخلاف عرف و شرط ضمنی، در این دوران ازاله بکارت کرده است. بنابراین اگر امام علیه السلام می‌خواست از این عمل منع کند، باید می‌فرمود از ازاله بکارت پرهیز کن؛ زیرا تو را بر این کار سرزنش می‌کنند و موجب نزاع و ناراحتی خانواده دختر خواهد شد.

آیت الله خویی^۱ پس از پذیرش دلالت این روایات، اطلاق روایات لزوم اذن ولیّ را با این روایات تخصیص زده، تصریح می‌کند دلالت این روایات بر جواز عقد موقت باکره بدون اذن ولیّ تمام است.^۱

نتیجه

در این فصل، روایات ازدواج موقت باکره رشیده، در ضمن پنج دسته مورد بررسی قرار گرفت. نتیجه بررسی آنها از این قرار است:

دسته اول: ممنوعیت ازدواج موقت با باکره. این دسته، چهار روایت را در بردارد که تنها سند روایت‌های دوم و سوم معتبر است. روایت دوم با لفظ کراهت (يُكْرَهُ لِلْعَيْبِ عَلَى أَهْلِهَا) و روایت سوم، با ادات تحذیر (إِيَّاكُمْ وَالْأَبْكَارَ أَنْ تَزَوَّجُوهُنَّ مَتَعَةً)، عقد موقت باکره را ممنوع دانسته و چنین ممنوعیتی را یادآور شده است. این روایات از دو جهت اطلاق دارند: هم فرض اذن ولیّ و عدم آن و هم تحقق نزدیکی، زوال بکارت و عدم آن را شامل می‌شوند.

دسته دوم: جواز ازدواج موقت با باکره. شامل سه روایت است که سند روایت‌های اول و سوم را می‌توان پذیرفت. این روایات بر جواز عقد موقت باکره دلالت دارند. اطلاق این سه روایت، بر جواز چنین عقدی، حتی بدون اذن ولیّ، دلالت دارند. روایت دوم و سوم، ظهور قوی‌تری بر این معنا دارند.

دسته سوم: ممنوعیت عقد موقت باکره بدون اذن ولیّ. سند هر دو روایت در دسته سوم صحیح است. مفاد آن دو، لزوم اذن ولیّ در عقد موقت باکره است.

دسته چهارم: جواز عقد موقت با باکره به شرط عدم ازاله بکارت. شامل سه روایت است که سند روایت‌های اول و دوم، صحیح و سند روایت سوم را می‌توان تصحیح کرد. در این روایات جواز عقد موقت با باکره، به فرض عدم دخول و عدم ازاله بکارت مشروط شده است. این روایات مطلق‌اند و حتی فرض اذن ولیّ را نیز شامل می‌شوند؛ یعنی اگر چنین عقدی با اذن ولیّ نیز باشد، ازاله بکارت جایز نیست؛ مگر واقعاً چنین ازدواجی به مصلحت دختر باشد که وجود چنین مصلحتی بسیار بعید است.

۱. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۱۴.

دسته پنجم: جواز عقد موقت با باکره، بدون اذن ولیّ به شرط عدم ازاله بکارت. در این دسته، دو روایت وجود دارد که حداقل، سند روایت اوّل قابل اعتماد است. در این روایات، عقد موقت با باکره‌ای که در کنار والدینش است یعنی در مدیریت امور خود مستقل نیست، بدون اذن ولیّ تجویز شده است؛ اما به عدم ازاله بکارت مشروط شده است.

در جمع‌بندی روایاتی که درباره عقد موقت باکره آمده‌اند، می‌توان گفت: اگر دختر بالغه رشیده در مدیریت امور زندگی خود مستقل باشد و خود برای امور زندگی‌اش تصمیم بگیرد، و در اصطلاح مالک امر و نفّسش باشد، طبق روایات طایفه دوّم در فصل پیشین، در ازدواج نیز مستقل خواهد بود. این روایات، ازدواج دائم و ازدواج موقت را شامل می‌شوند. حکم دختر بالغه و رشیده‌ای که در مدیریت زندگی خود مستقل نیست و به اصطلاح روایات، کنار والدینش زندگی می‌کند، با توجه به روایات فصل پنجم، بررسی می‌شود. در نگاه ابتدایی بین روایات دسته اوّل و دسته دوّم، تعارض است، اما با توجه به روایات دسته‌های بعد که می‌توان آنها را شاهد جمع دانست، تعارض برطرف می‌گردد. بر اساس روایات این فصل، دو نتیجه به دست می‌آید: نخست، درباره اصل ازدواج موقت با دختر باکره.

طبق روایات دسته‌های دوّم، چهارم و پنجم ازدواج موقت باکره جایز است؛ اما با توجه به روایات دسته‌های چهارم و پنجم در چنین ازدواجی نباید ازاله بکارت صورت بگیرد. روایات دسته اوّل نیز که بر ممنوعیت عقد موقت با دختر باکره دلالت داشتند، با فرض ازاله بکارت‌اند. روایات دسته پنجم به روشنی دلالت دارند که این حکم برای دختری است که در مدیریت و تصمیم‌های مهم زندگی‌اش مستقل نیست و به تعبیر روایت، «بین ابویها» است. نتیجه دوّم، مربوط به نقش اذن ولیّ در عقد موقت باکره است. اطلاق برخی روایات (روایت اوّل) در دسته دوّم و ظهور قوی در برخی دیگر از آنها (روایت دوّم و سوّم) بر جواز عقد موقت باکره بدون اذن ولیّ دلالت دارد. اطلاق روایات دسته چهارم نیز بر عدم لزوم اذن ولیّ دلالت دارند. روایات دسته پنجم، با صراحت بر جواز عقد موقت باکره بدون اذن ولیّ دلالت دارند.

منتهی در روایات دسته چهارم و به‌ویژه روایات دسته پنجم تصریح شده که در چنین عقدی نباید ازاله بکارت صورت گیرد. بنابراین اگر زوجین در عقد موقت، قصد ازاله بکارت داشته باشند، مفهوم روایات دسته پنجم بر لزوم اذن ولی دلالت دارند. با توجه به مطالبی که در فصل پیشین بیان شد، لزوم اذن ولی در اینجا به صورت تشریک خواهد بود؛ تشریک بین ولی و دختر. با این توضیح، روشن می‌شود، روایات دسته سوم که بر ممنوعیت عقد موقت با بکره بدون اذن ولی دلالت داشتند، مربوط به ازدواجی هستند که در آن، قصد ازاله بکارت وجود دارد.

در نتیجه، عقد موقت با بکره بالغه رشیده‌ای که در مدیریت زندگی خود مستقل نیست، اگر به قصد ازاله بکارت باشد، اذن ولی لازم است و ولی تنها در صورتی می‌تواند به چنین ازدواجی رضایت دهد که احراز کند چنین ازدواجی برای دختر مصلحت دارد. اما اگر این ازدواج به قصد ازاله بکارت نباشد، اذن ولی در آن معتبر نیست و دختر می‌تواند به‌طور مستقل به چنین ازدواجی اقدام کند. با توجه به اینکه، عدم ازاله بکارت در این ازدواج، یک شرط و الزام شرعی است، رضایت بعدی دختر به ازاله، جواز شرعی این عمل را در پی نخواهد داشت.

با توجه به نتیجه این بحث مبنی بر اینکه دختر بکره رشیده‌ای که در کنار والدینش است و در مدیریت امور زندگی خود مستقل نیست، می‌تواند عقد موقت بدون اذن ولی داشته باشد مشروط به اینکه در چنین ازدواجی، ازاله بکارت صورت نگیرد، این سؤال مطرح می‌شود که ماهیت شرط عدم دخول و لزوم ازبین‌بردن بکارت در چنین ازدواجی چیست؟ در پاسخ به این سؤال، چند احتمال وجود دارد:

الف. شرط عدم دخول، شرط متأخر است برای نفوذ عقد ازدواج. یعنی اگر پس از عقد ازدواج، این شرط رعایت نشود و با رضایت زوجه و یا بدون رضایت او، بکارتش زایل شود، باعث می‌شود علقه زوجیت باطل گردد. این احتمال قطعاً باطل است و هیچ فقهی به آن ملتزم نمی‌شود؛ زیرا عقد ازدواجی که به صورت صحیح و نافذ واقع شده و جواز همه استمتاعات بجز دخول را

در پی داشته معنا ندارد که با انجام دخول باطل شود.

ب. شرط عدم دخول باید در ضمن عقد مطرح شود تا عقد ازدواج صحیح باشد. یعنی اگر زن در عقد ازدواج چنین شرطی را بیان کند، عقدش صحیح است و گرنه صحیح نیست. بر طبق این احتمال، صرف بیان این شرط لازم است؛ هرچند در مقام عمل، زوجین یا یکی از آنها به چنین شرطی وفادار نباشند. این احتمال نیز باطل است؛ زیرا اولاً از هیچ یک از روایاتی که به عدم ازاله بکارت اشاره دارند، چنین معنایی به دست نمی آید. ثانیاً به طور معمول لزوم شرط در ضمن عقد برای التزام به آن در عقد است. بنابراین از نظر فقهی معنا ندارد که چنین شرطی صرفاً باید در هنگام عقد بیان شود و لزومی برای التزام به آن نیست.

ج. عقد ازدواج صحیح است ولی ازاله بکارت مکروه است. این احتمال نیز صحیح نیست؛ زیرا در مباحث پیشین بیان شد که نمی توان روایات منع از ازاله بکارت را بر کراهت حمل کرد.

د. عقد ازدواج صحیح است ولی ازاله بکارت حرام است. به نظر نگارنده این احتمال در معنای روایات ممنوعیت ازاله بکارت در عقد موقت قابل دفاع است؛ زیرا روایات این باب از این عمل منع کرده اند و استفاده غیر حرمت از آنها برخلاف ظهور این روایات است. به تعبیر دیگر روایات دسته چهارم و پنجم با عبارات مختلف بر ممنوعیت ازاله بکارت دلالت دارند و در هیچ روایتی به جواز این عمل در عقد موقت تصریح نشده است، بنابراین هیچ دلیلی وجود ندارد که این ممنوعیت بر کراهت حمل شود.

بنابراین اگر در عقد موقت، زوجین یا یکی از آن دو، از ابتدا قصد ازاله بکارت دارند، این عقد باید با اذن ولی صورت گیرد و اگر چنین قصدی ندارند، عقد موقت بدون اذن ولی صحیح است ولی مشروط به عدم ازاله بکارت است و این عمل، حرمت تکلیفی دارد.

فصل ششم: شرایط ولایت ولیّ

شرایط ولایت ولیّ دو قسم است: برخی در پیدایش و ایجاد ولایت نقش دارند و برخی در تداوم و بقای آن. بر همین اساس، شرایط ولایت ولیّ در ضمن دو دسته، بررسی می‌شود:

دسته اول: شرایط ایجاد ولایت برای ولیّ

ایجاد ولایت برای پدر و جدّ پدری، همراه با چهار شرط است که البته این شرایط برای بقا و استمرار ولایت نیز مؤثرند؛ یعنی این شرایط همچنان‌که در پیدایش و ایجاد ولایت نقش دارند، وجودشان برای بقای ولایت نیز مؤثر است و در صورت از دست رفتن آنها، ولایت نیز نفی می‌شود. در ادامه، به این شرایط و به صورت گذرا به ادله آنها اشاره می‌شود.

۱. اسلام

یکی از شرایط ولایت ولیّ، مسلمان بودن اوست. این شرط در صورتی است که موکلی علیه مسلمان و یا در حکم مسلمان باشد. بنابراین، این شرط برای ولیّ ثابت است؛ هر چند موکلی علیه، صغیر یا مجنون باشد. به تعبیر دیگر، ولیّ کافر در هیچ صورتی بر موکلی علیه مسلمان ولایت ندارد؛ در نتیجه اگر دختر باکره مسلمان باشد و پدر و جدّ پدری او کافر باشند، بر او ولایتی ندارند. برخی مثل

شهید ثانی رحمته الله^۱، فاضل هندی رحمته الله^۲ و صاحب جواهر رحمته الله^۳ بر این حکم، ادعای اجماع کرده‌اند. محدث بحرانی رحمته الله (م. ۱۸۶۱ق) این حکم را بدون مخالف دانسته است.^۴ برای بیان ولایت نداشتن کافر بر مسلمان به ادله پرشماری، از جمله آیه نفی سبیل (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا)^۵، آیه عزت (وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ)^۶ و روایت «الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَلَا يَغْلَى عَلَيْهِ»^۷ تمسک شده است.

با توجه به لزوم اسلام ولی در ولایت او بر دختر باکره مسلمان، این سؤال مطرح است: اگر ولی و دختر - هر دو - کافر باشند، آیا ولایت او بر فرزندش ثابت است یا خیر؟ یعنی بر فرض قائل بودن غیر مسلمانان به ولایت ولی در ازدواج باکره، آیا دختر کافر تحت ولایت اوست و ادله عدم ولایت کافر بر مسلمان، شامل این مورد نیز می‌شود یا خیر؟

از اطلاق عبارت برخی فقها به دست می‌آید که به طور مطلق ایشان برای کافر ولایتی قائل نیستند؛ حتی برای فرزند کافر خود. محقق حلی رحمته الله در کتاب شرائع الاسلام فرموده است: «إذا كان الولي كافرًا فلا ولاية له»^۸. اما مشهور فقها

۱. شهید ثانی؛ مسالك الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۶۶.

۲. فاضل هندی؛ كشف اللثام؛ ج ۷، ص ۶۷.

۳. نجفی؛ جواهر الكلام؛ ج ۲۹، ص ۲۰۶.

۴. بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۶۷.

۵. نساء: ۱۴۱.

۶. ر.ک: شیخ انصاری؛ کتاب المکاسب؛ ج ۳، ص ۵۸۱-۵۸۶. حسینی عاملی؛ مفتاح الکرامه؛ ج ۱۲،

ص ۵۶۳. بجنوردی؛ القواعد الفقهية؛ ج ۱، ص ۱۸۹. خمینی؛ کتاب البیع؛ ج ۲، ص ۷۲۱-۷۲۳. فاضل

موحدی لنکرانی؛ القواعد الفقهية؛ ص ۲۳۵.

۷. مناققون: ۸.

۸. نجفی؛ جواهر الكلام؛ ج ۲۱، ص ۲۸۴. بجنوردی؛ القواعد الفقهية؛ ج ۱، ص ۱۹۲. سبزواری؛

مذهب الأحكام؛ ج ۱۵، ص ۱۸۹.

۹. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۴، ص ۳۳۴، باب «میراث أهل المِلل»، ح ۵۷۱۹.

۱۰. ر.ک: خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۵۴.

۱۱. محقق حلی؛ شرائع الإسلام؛ ج ۲، ص ۲۲۲.

قائل اند: ولی کافر بر فرزندان کافرش، ولایت دارد که از آن جمله می توان به شیخ طوسی^۱، شهید ثانی^۲ و محدث بحرانی^۳ اشاره کرد. به نظر نگارنده، عموم ادله ولایت پدر و جد پدری^۴ شامل پدر و جد کافر نیز می شود؛ همچنین اطلاق «اهل» در آیه «فَأَنكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ»^۵ شامل ولی کافر نیز می شود. شیخ طوسی^۶ آیه «وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِعُقُوبِهِمْ أُولَئَاءِ بَعْضُ»^۷ را نیز دال بر ولایت کافر بر فرزندان دانسته است.^۸

۲. حریت

مشهور فقها، برای اعمال ولایت، حریت ولی را لازم می دانند. عبد و بنده، هر چند در اصطلاح، عبد مکاتب^۹ باشد و با پرداخت مال، درصد زیادی از او آزاد شده باشد، نمی تواند بر فرزندش اعمال ولایت کند؛ چه فرزندش آزاد باشد یا او هم بنده یا کنیز باشد. فقهای بسیاری از جمله محقق کرکی^{۱۰} (م. ۹۴۰ ق)،^{۱۱} فاضل هندی^{۱۲} (م. ۱۳۷ ق)،^{۱۳} محدث بحرانی^{۱۴} (م. ۱۱۸۶ ق)،^{۱۵}

۱. شیخ طوسی؛ المبسوط؛ ج ۴، ص ۱۸۰.

۲. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۶۷.

۳. بحرانی؛ الحقائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۶۸.

۴. حر عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۵، باب ۶ از ابواب عقد النکاح، باب «ثُبُوتُ الْوِلَايَةِ لِلْأَبِ وَالْجَدِّ لِلْأَبِ خَاصَّةً».

۵. نساء: ۲۵.

۶. انفال: ۷۳.

۷. شیخ طوسی؛ المبسوط؛ ج ۴، ص ۱۸۰.

۸. عبد مکاتب، بنده ای است که با مولایش قرارداد بسته است تا در ازای پرداخت مال آزاد شود. این عبد بر دو قسم است؛ یکی مکاتب مطلق که در مقابل هر مبلغی که می پردازد بخشی از او آزاد و بازخرد می شود. دیگری مکاتب مشروط که پس از پرداخت همه مبلغ، آزاد می گردد.

۹. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۰۴.

۱۰. فاضل هندی؛ کشف اللثام؛ ج ۷، ص ۶۶.

۱۱. بحرانی؛ الحقائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۷۰.

صاحب جواهر^۱ (م. ۱۲۶۶ق)،^۱ سید محمد کاظم یزدی^۲ (م. ۱۳۳۷ق)^۲ و امام خمینی^۳ (م. ۱۴۰۹ق)^۳ به این مطلب تصریح کرده‌اند.

قائلان این نظریه، به آیه «عَبْدًا تَمْلُوكَ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ»^۴ مفهوم اولویت عدم جواز ازدواج عبد بدون اذن مولی،^۵ تنافی ولایت عبد با خدمت برای مولی و اصل عدم ولایت،^۶ تمسک کرده‌اند.

در مقابل نظریه مشهور، علامه حلّی^۷ در کتاب مختلف الشیعه^۸ قائل به ثبوت ولایت عبد بر فرزنداناش شده است.

۳. عقل

عاقل بودن، یکی از شرایط ولایت ولیّ است. بر این اساس، شخص مجنون، بیهوش و مستی که مستی‌اش به زوال عقلش بینجامد، ولایت ندارند. بسیاری از فقها، مثل محقق حلّی^۹ (م. ۱۲۷۶ق)،^۹ علامه حلّی^{۱۰} (م. ۷۲۶ق)،^{۱۰} شهید ثانی^{۱۱} (م. ۹۶۶ق)،^{۱۱} فاضل هندی^{۱۲} (م. ۱۱۳۷ق)،^{۱۲} محدث بحرانی^{۱۳} (م. ۱۱۸۶ق)،^{۱۳} صاحب جواهر^{۱۴} (م. ۱۲۶۶ق)^{۱۴} به لزوم این شرط تصریح کرده‌اند.

-
۱. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۲۰۶.
 ۲. طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی (المحشی)؛ ج ۵، ص ۶۳۳.
 ۳. خمینی؛ تحریر الوسیلة؛ ج ۲، ص ۲۵۶، مسئله ۱۲.
 ۴. نحل: ۷۵.
 ۵. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۰۴.
 ۶. بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۷۰.
 ۷. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۲۰۶.
 ۸. علامه حلّی؛ مختلف الشیعة؛ ج ۷، ص ۱۴۱.
 ۹. محقق حلّی؛ شرائع الإسلام؛ ج ۲، ص ۲۲۲.
 ۱۰. علامه حلّی؛ تذکرة الفقهاء (ط. القدیمة)؛ ص ۶۰۰.
 ۱۱. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۶۷.
 ۱۲. فاضل هندی؛ کشف اللثام؛ ج ۷، ص ۶۷.
 ۱۳. بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۶۹.
 ۱۴. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۲۰۷.

دلیل شرط بودن عقل در ولیّ روشن است؛ زیرا مسئله ازدواج به بحث و بررسی مسائلی همچون تشخیص مصلحت و فقدان مفسده نیاز دارد و احراز این امور برای شخصی که فاقد عقل است، ممکن نیست.

برخی از فقها این شرط را زیر عنوان «النقص عن کمال الرشد»^۱ بیان کرده و با استفاده از آن، خواسته‌اند از مصادیق دیگری مثل صبی و کودک، بیهوش و مست، سلب ولایت کنند. به این شرط با عنوان مستقلى پرداخته خواهد شد.

برخی فقها فرموده‌اند: بنابر لزوم اذن ولیّ در ازدواج باکره، اگر ولیّ دچار جنون، اغما یا مستی شود در آن حالت، ولایت او بر باکره، ساقط می‌شود. اما در اینکه دختر باکره می‌تواند بدون اذن ولیّ ازدواج کند یا آنکه باید صبر کند جنون ولیّ - چنانچه ادواری است - خوب شود و اگر بیهوش شده، به هوش آید و اگر مست شده به حالت طبیعی درآید، اختلاف نظر است. به نظر می‌رسد در مواردی که ولایت ولیّ ثابت است، صبرکردن دختر تا بهبودی ولیّ، لازم است؛ مگر فرایند بهبودی او به اندازه‌ای طول بکشد که موجب ضرر یا حرج دختر شود؛ در این صورت، ولایت ولیّ بر او، ساقط خواهد شد.^۲

۴. کمال و رشد

علاوه بر عاقل بودن، رسیدن به رشد و کمال نیز شرط اِعمال ولایت است؛ زیرا چه بسا شخصی عاقل باشد و بر او مجنون صدق نکند، اما فاقد کمال عقل و رشد باشد؛ بنابراین رشیدبودن ولیّ نیز در کنار عاقل بودن او شرط اِعمال ولایت است. علامه حلیّ رحمته الله (م. ۷۲۶ق) در کتاب قواعد الأحکام یکی از «مستقطات ولایت» را «النقص عن کمال الرشد»^۳ معرفی کرده است. محقق کرکی رحمته الله در شرح کلام علامه رحمته الله تأکید کرده است: سفاهت مانع ثبوت ولایت است؛ زیرا خود سفاهت سببی مستقل در ثبوت ولایت است و شخصی که

۱. علامه حلیّ؛ قواعد الأحکام؛ ج ۳، ص ۱۳.

۲. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۵۲.

۳. علامه حلیّ؛ قواعد الأحکام؛ ج ۳، ص ۱۳.

تحت ولایت دیگران است، نمی‌تواند بر ازدواج دخترش، ولایت داشته باشد.^۱ رشد و کمالی که در این مسئله برای ولیّ لازم است، رشد و کمال در مورد نکاح است و صرف رشد در مورد معاملات کافی نیست؛ یعنی ولیّ باید بتواند مصلحت دختر را در ازدواج تشخیص دهد و توانایی فحص و بررسی داشته باشد؛ هرچند کمال در مورد نکاح، معمولاً ملازم کمال در امور مالی است.

با توجه به لزوم رشد و کمال ولیّ برای فحص و بررسی مصلحت ازدواج، اگر مانع دیگری در ولیّ باشد که جلوی این فحص و دقت نظر در ازدواج را بگیرد، باز هم ولایت او ساقط می‌شود. علامه حلیّ رحمته الله در کتاب *تذکرة الفقهاء* تصریح کرده است بیماری‌های شدید و زمین گیرکننده یا پیری زیاد که مانع دقت و بررسی ازدواج است، مسقط ولایت ولیّ است.^۲ ایشان در کتاب *قواعد الأحکام*، نابینایی و بیماری ولیّ را تنها در صورتی مسقط ولایت نمی‌داند که مانع فحص و بررسی نشود؛ وگرنه ولایت او ساقط می‌شود.^۳ محقق ثانی رحمته الله نیز در شرح کلام علامه رحمته الله در *قواعد الأحکام* به سقوط ولایت در این صورت، تصریح کرده است.^۴

در گذشته بیان شد در مورد ولایت جدّ بر ازدواج باکره، یکی از معانی احتمالی «وكان الجدّ مرضياً» در برخی روایات،^۵ رشد و کمال جدّ است؛ به گونه‌ای که بتواند مصلحت دختر را تشخیص دهد.

در برخی کتاب‌های فقهی، برای نفوذ ولایت ولیّ، افزون بر شروط مذکور، شرط بلوغ نیز آمده است؛^۶ ولی با توجه به آنکه محل بحث، مربوط به ولایت

۱. محقق کرکی؛ *جامع المقاصد*؛ ج ۱۲، ص ۱۰۶.

۲. علامه حلیّ؛ *تذکرة الفقهاء* (ط. القديمة)؛ ص ۶۰۰.

۳. همو، *قواعد الأحکام*؛ ج ۳، ص ۱۳.

۴. محقق کرکی؛ *جامع المقاصد*؛ ج ۱۲، ص ۱۰۶.

۵. *إِنَّ الْجَدَّ إِذَا زَوَّجَ ابْنَهُ أَوْ ابْنَتَهُ وَكَانَ أَبُوهُمَا حَيًّا وَكَانَ الْجَدُّ مَرْضِيًّا جَازَ قُلْنَا فَإِنْ هُوَ أَبُو الْجَارِيَةِ هُوَ وَهُوَ الْجَدُّ هُوَ وَهُمَا سَوَاءٌ فِي الْعَدْلِ وَالرِّضَا قَالَ أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ تَرْضَى بِقَوْلِ الْجَدِّ (حَرَّ) عَامِلِي؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۹۰، باب ۱۱ از أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد، ح ۲۵۶۵۲.*

۶. محقق کرکی؛ *جامع المقاصد*؛ ج ۱۲، ص ۱۰۵.

پدر و جد پدری بر باکره رشیده است، بلوغ ولی مفروغ عنه است و ممکن نیست پدر و جد، صبی و کودک باشند؛ لذا از آن بحث نمی‌شود.
ذیل شرایط ایجاد ولایت برای ولی، به بررسی دو مسئله می‌پردازیم:

۱. رابطه ولایت و عدالت

آیا در ثبوت و نفوذ ولایت ولی در ازدواج باکره رشیده، عدالت ولی شرط است یا صرف نبودن مفسده در ازدواج یا وجود مصلحت در آن کافی است؟ علامه حلی^۱ (م. ۷۲۶ق) در کتاب *تذکره الفقهاء*^۱ بر موانع نبودن فسق در ولایت ولی در نکاح، ادعای اجماع کرده، در کتاب *قواعد الأحکام*^۲ نیز به این موضوع تصریح کرده است. بنابراین اگر پدر و جد پدری بر انجام معاصی بی‌مبالا هستند، اما در خصوص ازدواج دختر باکره، فحص و بررسی و سایر شرایط لازم را مراعات می‌کنند، صرف فاسق بودن آنها، مانع و مسقط ولایت ایشان نیست. دلیل این مدعا، اطلاعات ادله ولایت، همچنین اصل عدم لزوم عدالت آمده است.^۳ البته اگر چنین شخصی به سبب فسقش، موجب ازدواجی شود که به صلاح دختر نیست یا مفسده‌ای بر آن مترتب است، باید جلوی او گرفته شود.^۴

عدم لزوم عدالت ولی به صراحت در عبارات بسیاری از فقها از جمله ابن برآج^۵ (م. ۴۸۱ق)،^۵ محقق حلی^۶ (م. ۶۷۶ق) در *شرائع الإسلام*،^۶ محقق کرکی^۷

۱. علامه حلی؛ *تذکره الفقهاء* (ط. القدیمه)؛ ص ۵۹۹.

۲. و الفسق غیر مانعه (همو، *قواعد الأحکام*؛ ج ۳، ص ۱۳). در برخی نسخ کتاب *قواعد الأحکام*، عبارت «غیر مانعه» نیامده است که در این صورت، عبارت «فسق» عطف بر عبارات قبل شده، به تعبیر فاضل هندی^۷ عبارت این چنین می‌شود: «و لا حال الفسق فإنه لا یسلب الولاية عندنا» (*كشف اللثام*؛ ج ۷، ص ۷۰ و نیز رک: علامه حلی؛ *تحریر الأحکام*؛ ج ۱، ص ۲۳۴).

۳. شیخ انصاری؛ *کتاب المکاسب*؛ ج ۳، ص ۵۳۵.

۴. محقق کرکی؛ *جامع المقاصد*؛ ج ۱۲، ص ۱۱۰.

۵. ابن برآج؛ *المهذب*؛ ج ۲، ص ۱۹۴.

۶. محقق حلی؛ *شرائع الإسلام*؛ ج ۲، ص ۱۵۶.

(م. ۹۴۰ق)،^۱ شهید ثانی رحمته الله (م. ۹۶۶ق) در مسالک الافهام^۲ و صاحب جواهر رحمته الله (م. ۱۲۶۶ق)^۳ آمده است. برخی فقها نیز هنگام شمارش شرایط ولایت ولی، شرط عدالت را ذکر نکرده اند که از عدم ذکر آن، می توان به عدم لزوم آن در میان فقهای چون: آیت الله سید کاظم یزدی رحمته الله (م. ۱۳۳۷ق) در عروة الوثقی و مُحَشِّین آن،^۴ آیت الله حکیم رحمته الله (م. ۱۳۹۰ق)،^۵ امام خمینی رحمته الله (م. ۱۴۰۹ق) در تحریر الوسیله،^۶ آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله (م. ۱۴۱۱ق)،^۷ آیت الله خویی رحمته الله (م. ۱۴۱۳ق)^۸ و آیت الله فاضل لنکرانی رحمته الله (م. ۱۴۲۸ق)^۹ رسید.

از عبارات فخر المحققین رحمته الله (م. ۷۷۱ق)^{۱۰} برمی آید وی تصرفات ولی در امور امور مالی طفل را به عدالت وی مشروط کرده است که فقهای دیگر مثل محقق اردبیلی رحمته الله (م. ۹۹۳ق)،^{۱۱} محقق کرکی رحمته الله (م. ۹۴۰ق)^{۱۲} و شیخ انصاری رحمته الله (م. ۱۲۸۱ق)^{۱۳} به لزوم عدالت، حتی در تصرفات مالی اشکال گرفته اند.

۲. ولایت پدر بر فرزند نامشروع

در گذشته بیان شد مقصود از ولی در بحث ولایت بر ازدواج، پدر و جد پدری

۱. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۱۰.
۲. شهید ثانی؛ مسالک الافهام؛ ج ۵، ص ۲۶۹ و ج ۷، ص ۱۶۸.
۳. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۷، ص ۳۹۶.
۴. طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی (المحشی)؛ ج ۵، ص ۶۳۳.
۵. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۸۰.
۶. خمینی؛ تحریر الوسیله؛ ج ۲، ص ۲۵۶.
۷. مرعشی نجفی؛ منهاج المؤمنین؛ ج ۲، ص ۲۲۶.
۸. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۵۰.
۹. فاضل موحدی لنکرانی؛ تفصیل الشریعة: النکاح؛ ص ۱۱۵.
۱۰. فخر المحققین؛ إيضاح الفوائد؛ ج ۲، ص ۶۲۷ و ۶۲۸.
۱۱. مقدس اردبیلی؛ مجمع الفائدة والبرهان؛ ج ۹، ص ۲۳۲.
۱۲. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۱، ص ۲۷۶.
۱۳. شیخ انصاری؛ کتاب المکاسب؛ ج ۳، ص ۵۳۵.

دختر است. از نظر لغوی و کاربری‌های عرفی، بین پدر شرعی و پدر عرفی تفاوتی نیست؛ یعنی همان طور که بین پدر و فرزند مشروع او نسب و رابطه خویشاوندی وجود دارد، بین پدر و فرزند نامشروع او که در اصطلاح به آن «ولد الزنا» گفته می‌شود نیز نسب و رابطه خویشاوندی وجود دارد؛^۱ همچنین جدّ شامل جدّ پدری و جدّ مادری - هر دو - می‌شود؛^۲ امّا در مبحث ولایت ولی، مقصود از جدّ، خصوص جدّ پدری است و شامل جدّ مادری نمی‌شود.^۳ علّامه حلّی رحمته الله با وجود جدّ پدری، قائل به ولایت جدّ مادری نیست و در فرض انفراد جدّ مادری، ولایت او را محل تأمل و نظر دانسته است.^۴ در مباحث آتی، درباره عدم ولایت مادر و جدّ مادری، به نکاتی اشاره خواهیم کرد.

در فقه، احکام بسیاری برای نسب شرعی آمده است، که از آن جمله می‌توان به: حرمت ازدواج، وجوب نفقه، توارث، حضانت، ولایت عدم قصاص پدر در قتل فرزند اشاره کرد.^۵ بدون شک احکام نسب بر فرزندی که از راه مشروع یا از طریق شبهه متولد شده، ثابت است؛^۶ امّا درباره ولد الزنا اختلاف نظر وجود دارد. هرچند فقها قائل به انتفاء نسب بین زانی و زانیه و فرزند نامشروع بوده^۷ و برخی درباره آن ادعای اجماع کرده‌اند،^۸ در عین حال، برخی احکام ولد را بین آنان جاری دانسته‌اند.^۹ بسیاری از فقها، حرمت ازدواج بین

۱. جرجانی؛ التعریفات؛ باب الألف، ص ۲۰.

۲. فیومی؛ المصباح المنیر؛ ج ۲، ص ۹۲.

۳. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۷۲.

۴. علّامه حلّی؛ تذکرة الفقهاء (ط. القدیمة)؛ ص ۵۸۷.

۵. ر.ک: محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۹۰-۱۹۱. مکارم شیرازی؛ انوار الفقاهة: کتاب

النکاح؛ ص ۴۲۷. امامی؛ حقوق مدنی؛ ج ۵، ص ۱۸۱.

۶. محقق حلّی؛ شرائع الإسلام؛ ج ۲، ص ۲۲۵. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۲۰۲.

۷. محقق حلّی؛ شرائع الإسلام؛ ج ۲، ص ۲۲۵. علّامه حلّی؛ قواعد الأحکام؛ ج ۳، ص ۱۹.

۸. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۲۰۲. فخرالمحققین؛ إیضاح الفوائد؛ ج ۳، ص ۴۲.

۹. محقق حلّی؛ شرائع الإسلام؛ ج ۲، ص ۲۲۵. علّامه حلّی؛ قواعد الأحکام؛ ج ۳، ص ۱۹-۲۰.

نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۲۵۸. طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی (المحشی)؛ ج ۵، ص ۵۵۹.

پدر و دختر نامشروع و مادر و پسر نامشروع را اجماعی دانسته‌اند.^۱ درباره حکم نگاه پدر به دختر نامشروع و مادر به پسر نامشروع، برخی معتقدند اصل شرعی، حرمت نگاه به بدن جنس مخالف است؛ مگر در جایی که نسب شرعی تحقق یافته باشد که در فرزندان نامشروع تحقق ندارد.^۲ آیت‌الله خویی رحمته الله درباره وجود نسب بین زانی و زانیه و فرزند نامشروع، گفته است: در هیچ‌یک از روایات اسلامی - اعم از معتبر و غیرمعتبر - دلیلی بر انتقای نسب بین زانی و زانیه و فرزند نامشروع وجود ندارد؛ تنها مسئله‌ای که در روایات بر آن تأکید شده، نفی توارث بین آنهاست که این، بر انتقای نسب بین آن دو دلالت ندارد.^۳ طبق قانون مدنی ایران، فرزند حاصل از زنا، به زانی ملحق نمی‌شود^۴ و از پدر و مادر و اقوام آنان ارث نمی‌برد؛^۵ اما برابر رأی وحدت رویه هیئت عمومی دیوان عالی کشور، زانی پدر عرفی طفل تلقی شده، در نتیجه همه تکالیف مربوط به پدر، از جمله اخذ شناسنامه، بر عهده وی است.^۶

درباره مسئله ولایت پدر بر ازدواج فرزند نامشروع، اختلاف نظر وجود دارد. برخی ولایت پدر عرفی را در این فرض نپذیرفته^۷ و برخی تصریح کرده‌اند در مسئله ولایت و حضانت پدر بر فرزندان، بین پدر شرعی و پدر عرفی تفاوتی نیست و پدر بر فرزند خود، هرچند از راه غیرمشروع به دنیا آمده باشد، ولایت دارد.^۸ دلیلی که معمولاً برای این مدعا آمده، این است که در

۱. علامه حلی؛ تذکرة الفقهاء (ط. القدیمة)؛ ص ۶۱۳. فخرالمحققین؛ /یضاح الفوائد؛ ج ۳، ص ۴۲.

محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۹۰.

۲. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۹۱. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۲۰۳.

۳. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۶۱. و نیز؛ حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۹، ص ۲۷۹.

۴. طفل متولد از زنا، به زانی ملحق نمی‌شود (قانون مدنی، ماده ۱۱۶۷).

۵. قانون مدنی، ماده ۸۸۴.

۶. رأی وحدت رویه شماره ۱۳۷۷/۴/۳-۶۱۷ هیئت عمومی دیوان عالی کشور.

۷. مکارم شیرازی؛ انوار الفقهاء: کتاب النکاح؛ ص ۴۳۱-۴۳۲. سند؛ سند العروة الوثقی: کتاب

النکاح؛ ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۱.

۸. فاضل موحّدی لنکرانی؛ جامع المسائل؛ ص ۴۳۵، س ۱۵۸۷.

عرف بر شخص زانی، پدر و بر پدر او جدّ صدق می‌کند و احکام شرعی بر معانی حقیقی عرفی مترتب می‌شود؛ پس ولایت پدر و جدّ، حتی بر فرزند نامشروع نیز ثابت است.^۱

به نظر می‌رسد ولایت شرعی زانی بر ازدواج دختر نامشروعش ثابت نیست؛ زیرا اولاً در گذشته بیان شد ثبوت ولایت بر خلاف اصل اولیه است و تنها در جایی ثابت می‌شود که دلیلی قطعی بر ثبوت آن وجود داشته باشد و در مورد زانی چنین دلیلی وجود ندارد؛ ثانیاً، هرچند در ادله شرعی، حکم به عناوین عرفی تعلق گرفته است، در محل بحث اگر چنین مطلبی پذیرفته شود، تمام احکام عنوان «أب» و «بنت» باید تطبیق شوند؛ درحالی که قطعاً چنین نیست و احکامی همچون جواز ازدواج و جواز نظر در بین آنها برقرار نیست.

بنابراین نمی‌توان ولایت پدر بر دختر نامشروعش را پذیرفت. البته با توجه به ملاک و حکمت جعل ولایت که همان انظریّت، آگاهی و دقت بیشتر پدر و جدّ پدری است، همچنین با توجه به آنکه جعل چنین ولایتی برای حمایت بیشتر از دختر و حفظ او از آسیب‌های ازدواج ناصحیح است نه اینکه حقی به نفع پدر باشد، رعایت نظر و صلاحدید پدر بسیار پسندیده است.

ولایت پدر رضاعی بر ازدواج دختر نیز ثابت نیست؛ زیرا ادله تنزیل رضاع به منزله نسب، تنها ناظر به حرمت نکاح و ایجاد محرمیت هستند و اموری همچون توارث، وجوب نفقه، حق حضانت و ولایت بر اموال و ازدواج برای پدر رضاعی ثابت نیست.^۲

دسته دوم: شرایط بقا و استمرار ولایت ولی

پس از احراز اسلام، حریت، عقل و رشد ولی و ثبوت ولایت برای وی، برخی شرایط دیگر نیز باید رعایت شود تا ولایت او پایدار بماند؛ یعنی در برخی موارد، ولایت ولی با وجود شرایط گذشته نیز ساقط می‌شود.

۱. جزایری؛ *هدی الطالب*؛ ج ۶، ص ۱۲۴.

۲. ر.ک: بحر العلوم؛ *بلغة الفقه*؛ ج ۳، ص ۲۰۶-۲۰۵. شبیری زنجانی؛ *کتاب نکاح*؛ ج ۸، ص ۲۷۲۳.

ممانعت غیر موجّه (عضل)

همه فقهای که به گونه‌ای ولایت ولیّ (پدر و جدّ پدری) را در ازدواج دختر شرط می‌دانند، این ولایت را تا زمانی باقی می‌دانند که او بدون علّت موجّه، از دادن اذن و اجازه سرباز نزند؛ از این رو اگر ولیّ با وجود خواستگار شایسته و هم‌شان و تمایل متقابل دختر، بدون بیان علّت یا با استناد به علّت غیر موجّه، از دادن اجازه خودداری کند، لزوم اذن و اجازه او ساقط می‌گردد؛ دختر نیز می‌تواند به طور مستقل یا طبق قانون مدنی، با اجازه حاکم شرع با مرد دلخواه خود ازدواج نماید.

فقها ممانعت بی‌وجه ولیّ از ازدواج دختر با هم‌کفو خود را اصطلاحاً «عضل» نامیده‌اند. ابن فارس، معنای اصلی عضل را شدّت در یک امر و سستی و انحراف در آن دانسته است.^۱ گویا ممانعت ولیّ از ازدواج دختر با هم‌کفو خود، نوعی شدّت عمل و سختگیری است و باعث انحراف از مسیر صحیح اِعمال ولایت می‌گردد. جوهری در صحاح، عضل مرد در مورد ازدواج دیگری را به منع کردن از ازدواج معنا کرده است.^۲

۱. تعریف و معیار کفویت

عضل و سقوط ولایت ولیّ، در صورتی است که بدون علّت موجّه، مانع ازدواج دختر با خواستگاری شود که هم‌کفو و هم‌شان اوست. ابن فارس برای ماده «کفأ» دو معنای اصلی آورده که یکی از آنها، تساوی و مماثلت بین دو چیز است.^۳ بنابراین هنگامی که گفته می‌شود این چیز کفو دیگری است، یعنی برابر، مشابه، مثل و همتای اوست. جوهری (م. ۳۹۳ق) می‌نویسد: «کل شیء ساوِی شیئاً حتی یكون مثله فهو مکافئ له».^۴

اصطلاح «مکافئ» و «کفویت» در ابواب مختلفی از علم فقه به کار رفته

۱. ابن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۴، ص ۳۴۵.

۲. جوهری؛ الصحاح؛ ج ۵، ص ۱۷۶۷.

۳. ابن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۵، ص ۱۸۹.

۴. جوهری؛ الصحاح؛ ج ۱، ص ۶۸. فیومی؛ المصباح المنیر؛ ج ۲، ص ۵۳۷.

است؛ اما کاربرد آن در دو باب فقهی، یعنی قصاص و نکاح، بیش از سایر ابواب است. معنای کفویت در باب قصاص با باب نکاح متفاوت است و در باب نکاح نیز معانی متفاوتی دارد.

در باب قصاص، یکی از شرایط آن، کفویت یا تساوی قاتل و مقتول است. لزوم تساوی از جهات مختلفی، مثل تساوی در دین و آزادی است؛ بنابراین مسلمان در برابر کافر^۱ و انسان آزاد در برابر برده^۲ قصاص نمی‌شوند، یا لزوم تساوی از جهت عقل^۳ است؛ بنابراین اگر قاتل، مجنونی را به عمد بکشد، قصاص نمی‌شود.^۴ کفویت در قصاص اعضا، به معنای تساوی در محل، سلامت و اصلی بودن دو عضو است.^۵

۲. ازدواج با کفو

کفویت در باب نکاح، کاربردهای متفاوتی دارد:

۱. کفویت؛ شرط صحت عقد نکاح

مرد و زن در عقد ازدواج دائم باید کفو و همتای یکدیگر باشند. اگر کفویت بین آنها رعایت نشود، عقد نکاح صحیح نیست. تساوی و کفایت زن و مرد، در چند مورد مطرح شده است:

۱. تساوی در اسلام

همه مذاهب اسلامی، در کفایت و تساوی در اسلام، اتفاق نظر دارند.^۶ بنابراین زن مسلمان نمی‌تواند با مرد کافر ازدواج کند و مرد نیز نمی‌تواند با زن کافر ازدواج ابتدایی و دائمی داشته باشد.^۷

۱. محقق حلی؛ شرائع الإسلام؛ ج ۴، ص ۱۹۶.

۲. علامه حلی؛ ارشاد الأذهان؛ ج ۲، ص ۲۰۴.

۳. فاضل مقداد؛ کنز العرفان؛ ج ۲، ص ۳۵۵.

۴. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲، ص ۱۸۴.

۵. همان، صص ۳۴۸ و ۳۵۴.

۶. مغنیه؛ الفقه علی المذاهب الخمسة؛ ج ۲، ص ۳۲۶. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۲۸.

۷. محقق حلی؛ شرائع الإسلام؛ ج ۲، ص ۲۴۳. علامه حلی؛ تذکرة الفقهاء (ط. القدیمة)؛ ص ۶۰۳.

در مورد ازدواج با کفار اهل کتاب، مسئله نسبت به مرد و زن متفاوت است. ازدواج زن با مرد اهل کتاب به اتفاق همه فقها جایز نیست.^۱ در عین حال که برخی فقها ازدواج مرد با زن اهل کتاب را به طور مطلق ممنوع می‌دانند،^۲ بیشتر ایشان، ازدواج موقت با زنان اهل کتاب را جایز می‌دانند.^۳

۲. تساوی در ایمان

درباره شرط ایمان، به این معنا که هر دو، شیعه دوازده امامی باشند، دو نظریه وجود دارد: برخی فقها تساوی زوج و زوجه را در ایمان، شرط نمی‌دانند؛ در عین حال برخی مثل ابن حمزه رحمه الله ازدواج مرد یا زن شیعه را با مرد یا زن سنی مکروه دانسته‌اند^۴ و برخی مثل محقق حلی رحمه الله رعایت آن، به ویژه از طرف زوجه را (از نظر مؤمن بودن زوج) مستحب مؤکد دانسته‌اند.^۵ در مقابل، برخی فقها مسئله را تفصیل داده، معتقدند ازدواج زن مؤمن با مرد غیر مؤمن جایز نیست؛ اما ازدواج مرد مؤمن با زن غیر مؤمن جایز است. به تعبیر دیگر، شرط ایمان فقط در مرد جاری است نه در زن. علامه حلی رحمه الله ضمن اشاره به این تفصیل، بر عدم جواز ازدواج زن مؤمن با مرد غیر مؤمن تصریح کرده است.^۶ فخرالمحققین رحمه الله در توضیح و تعلیق بر کتاب قواعد الأحکام، تفصیل علامه حلی رحمه الله را می‌آورد و درباره آن اظهار نظری نمی‌کند که نشان از قبول آن دارد.^۷ شهید ثانی رحمه الله در کتاب روضة البهیة این نظریه را به اکثر فقها نسبت داده است.^۸ فقهای دیگری نیز مثل فاضل مقداد رحمه الله به این تفصیل تصریح کرده‌اند. از

۱. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۳۰، ص ۹۲.

۲. سید مرتضی؛ الانتصار؛ ص ۲۷۹.

۳. محقق حلی؛ شرائع الإسلام؛ ج ۲، ص ۲۳۸. علامه حلی؛ قواعد الأحکام؛ ج ۳، ص ۱۴.

۴. ابن حمزه؛ الوسيلة؛ ص ۲۹۰ و ۲۹۱.

۵. محقق حلی؛ شرائع الإسلام؛ ج ۲، ص ۲۴۳. و نیز: همو، المختصر النافع؛ ج ۱، ص ۱۸۰.

۶. علامه حلی؛ تحریر الأحکام؛ ج ۲، ص ۲۷. و نیز: همو، قواعد الأحکام؛ ج ۳، ص ۱۴.

۷. فخرالمحققین؛ إیضاح الفوائد؛ ج ۳، ص ۲۱ و ۲۲.

۸. شهید ثانی؛ الروضة البهیة؛ ج ۵، ص ۲۳۵. و نیز: همو، مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۴۰۱.

۹. فاضل مقداد؛ التتبیح الرائع؛ ج ۳، ص ۱۰۶.

فتاویٰ برخی فقهای متأخر نیز ممکن است همین نظریه به دست آید.^۱ برخی فقها نیز ازدواج دختر شیعه را با مردی که از سایر فرق اسلامی است، در صورتی که ترس انحراف از عقاید صحیح وجود داشته باشد، جایز ندانسته‌اند.^۲ نکته مهم اینکه: فقهای که در بیان مصادیق کفویت، شرط ایمان را مطرح کرده و آن را از شرط اسلام جدا نکرده‌اند، معمولاً مقصودشان از ایمان، همان اسلام است نه ایمان به معنای خاص آن؛^۳ مثلاً ابن حمزه^۴ ایمان را شرط کفایت دانسته و از توضیح وی برمی‌آید مقصودش از ایمان، همان اسلام است که در مقابل کفر می‌باشد.^۵

۳. توانایی پرداخت نفقه

در شرط توانایی زوج برای پرداخت نفقه با عنوان یکی از مصادیق کفویت، اختلاف نظر وجود دارد. برخی فقها توانایی مرد در پرداخت نفقه را از مصادیق کفویت آورده‌اند که از آن جمله می‌توان به شیخ طوسی^۶ در کتاب مبسوط،^۷ ابن زهره^۸ در کتاب غنیة النزوع^۹ و علامه حلی^{۱۰} در کتاب تذکرة الفقهاء^{۱۱} اشاره کرد. در مقابل، بسیاری از فقها، از جمله محقق حلی^{۱۲}، علامه حلی^{۱۳} در قواعد الأحکام^{۱۴} و تحریر الأحکام^{۱۵} و شهید ثانی^{۱۶}، تمکن مالی مرد در

۱. منتظری؛ استفتائات؛ ج ۳، ص ۳۷۹.

۲. تبریزی؛ استفتائات جدید؛ ج ۱، ص ۳۲۹-۳۳۰.

۳. ر.ک: نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۳۰، ص ۹۶ به بعد.

۴. و الکفاة معتبرة فی نکاح الدوام، و هی الایمان. و لا یصح العقد لمؤمن علی کافرة، و لا لکافر علی مؤمنة و لا لناصر (ابن حمزه؛ الوسيلة؛ ص ۲۹۰).

۵. شیخ طوسی؛ المبسوط؛ ج ۴، ص ۱۷۸.

۶. ابن زهره؛ غنیة النزوع؛ ص ۳۴۳.

۷. علامه حلی؛ تذکرة الفقهاء (ط. القدیمة)؛ ص ۶۰۳.

۸. محقق حلی؛ شرائع الإسلام؛ ج ۲، ص ۲۴۳.

۹. علامه حلی؛ قواعد الأحکام؛ ج ۳، ص ۱۵.

۱۰. همو، تحریر الأحکام؛ ج ۲، ص ۲۷.

۱۱. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۴۰۵.

پرداخت نفقه را شرط کفایت نمی‌دانند.

هرچند شرط توانایی پرداخت نفقه، مانند شرط اسلام، جزو مصادیق کفویت آمده است، ازدواج با کسی که توانایی پرداخت نفقه ندارد، به اتفاق نظر فقها باطل نیست؛ برخلاف ازدواج با غیر مسلمان. ثمره شرط توانایی مالی در جایی ظاهر می‌شود که زن به شخص دیگری در نکاح، وکالت مطلق دهد یا ولیّ بنخواهد او را به ازدواج دیگری درآورد. در اینجا، اگر توانایی مالی زوج شرط کفایت باشد، وکیل و ولیّ نمی‌توانند آن زن را به عقد ازدواج شخص فقیر درآورند؛ زیرا ضروری است وکیل و ولیّ او را به ازدواج هم‌کفو درآورند.^۱

۲. کفویت، شرط انتخاب همسر مناسب

گاهی در سخنان فقها عنوان کفویت به کار می‌رود و شرایطی هم برای آن ذکر می‌شود؛ ولی این شرایط، شرط صحت عقد نکاح نیستند؛ بلکه تنها بیانگر اوصاف زوج مناسب‌اند.^۲ بنابراین در صورت فقدان این ویژگی‌ها، زوجه حق ندارد نکاح را فسخ کند. در این بحث، معمولاً به مستحبات یا مکروهات انتخاب همسر پرداخته می‌شود؛ مثل استحباب ازدواج با فرد دیندار، دارای اصل و نسب خوب، غنیف و امانتدار یا کراهت ازدواج با فرد بداخلاق، شارب خمر و متظاهر به فسق و گناه.^۳

۳. کفویت در مسئله سقوط ولایت ولیّ

همان‌طور که گذشت، فقها اتفاق نظر دارند ولایت ولیّ در صورت عضل، یعنی ممانعت بی‌وجه از ازدواج دختر با خواستگار هم‌کفوش، ساقط می‌شود و دختر در ازدواجش به اذن و رضایت ولیّ نیاز ندارد. فقها در این مسئله، کفو را دو قسم کرده‌اند: کفو شرعی و کفو عرفی. مقصود از کفو شرعی، کسی است که ملاک‌های معتبر در کفایت شرعی را داشته باشد. این ملاک‌ها دو نوع‌اند: ملاک‌هایی که فقدان آنها موجب بطلان عقد نکاح و یا موجب ثبوت حق فسخ

۱. همان، ص ۴۰۶. و نیز: بحرانی؛ *الحدائق الناضرة*؛ ج ۲۴، ص ۷۶.

۲. شیخ مفید؛ *المقنعة*؛ ص ۵۱۲.

۳. ر.ک: ابن حمزه؛ *الوسيلة*؛ ص ۲۹۰-۲۹۱.

عقد می‌شود؛ مثل اسلام، ایمان و توانایی مالی بر پرداخت نفقه (همچنان که آمد، در دو ملاک اخیر، اختلاف نظر وجود دارد) و ملاک‌هایی که رعایت آنها مستحب و یا عدم رعایت آنها مکروه است.

مقصود از کفو عرفی، کسی است که از نظر شئون اجتماعی، متناسب با طرف مقابل است؛ یعنی مرد و زن باید از نظر عرف با یکدیگر متناسب باشند؛ مثل سن و سال، سواد و معلومات، دیانت، سلامت جسم و وضع زندگی مادی.^۱ ملاکات عرفی در تشخیص کفویت، با تغییر زمان و مکان متفاوت می‌گردد؛ بنابراین برای تشخیص ملاکات کفویت عرفی، باید به عرف عام مراجعه کرد و چه بسا در برخی موارد به نظر کارشناسان نیاز باشد. با توجه به این نکته، روشن می‌شود برخی ملاکات در عرف‌های خاص، مثل عدم ازدواج با افراد خارج از قبیله که ناشی از تعصبات جاهلانه و قومی است، با کفویت عرفی منافاتی ندارند. در برخی موارد نیز شریعت با برخی ملاکات و اعتبارات اجتماعی ناصحیح مخالفت کرده است؛ مثلاً پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دختر عمویش، «ضباعه» دختر زبیر بن عبدالمطلب را با آنکه بر خلاف همسرش، سرشناس و از موقعیت اجتماعی بالایی برخوردار بود، به ازدواج مقداد بن اسود؛ درآورد آن حضرت با این کار، می‌خواست با پیروی مردم از شیوه خود، ازدواج را آسان و از طبقه‌بندی‌های خاص خارج کند. هنگامی که شماری به حضرت انتقاد کردند، آن حضرت فرمود: خواستم در ازدواج بلندپروازی‌ها را کم کنم.^۲

۳. مخالفت ولی با ازدواج باکره

با توجه به مباحث گذشته، اکنون جای این پرسش است که در چه مواردی ممانعت ولی از ازدواج دختر با کفو، نافذ است و دختر نمی‌تواند بدون اذن ولی با آن فرد ازدواج کند، و در کدام مورد، ممانعت ولی از ازدواج دختر با کفوش، نافذ نیست و غیر موجه بوده، ولایتش ساقط است و دختر می‌تواند به طور مستقل، ازدواج کند؟

۱. مکارم شیرازی: کتاب النکاح؛ ج ۲، ص ۲۰.

۲. إِنِّي إِنَّمَا أَرَدْتُ أَنْ تَتَّضَعَ الْمَنَاحِكُ (شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۹۵، ح ۵).

نخست باید به این نکته اشاره کرد که فقها به طور معمول، مبحث عضل را در ارتباط با ازدواج دائم می‌دانند، نه ازدواج موقت. بنابراین مخالفت ولی با ازدواج موقت دختر با فردی که هم کفو اوست، مصداق عضل نیست.^۱ نگارنده معتقد است: اختصاص عضل به ازدواج دائم، دلیل معتبری ندارد. اما باید توجه داشت در نگاه عرفی، ازدواج موقت - حتی با فرد هم کفو - در غالب موارد برای دختر مصلحت ندارد و زمینه ازدواج دائم او را از بین می‌برد. البته در فرضی که دختر، شرایط ازدواج دائم را نداشته باشد و به سبب ازدواج نکردن به آسیب‌های جسمی و روحی مبتلا شود، تنها راه، ازدواج موقت است و ممانعت بی‌وجه ولی، مصداق عضل خواهد بود.

مخالفت ولی با ازدواج دختر شکل‌های پرشماری دارد که در ادامه به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

صورت اول: ازدواج دختر با غیر کفو شرعی

اگر دختر بخواهد با غیر کفو شرعی از قسم اول ازدواج کند، ازدواجش باطل است؛ چه ولی اجازه دهد یا اجازه ندهد. همان‌طور که گذشت، مقصود از غیر کفو، کسی است که ازدواج با او از نگاه شرع صحیح نیست؛ مثل ازدواج با غیر مسلمان به اجماع فقها و ازدواج با غیر مؤمن به نظر برخی فقها. این صورت، در حقیقت از مسئله عضل و سقوط ولایت ولی خارج است؛ زیرا چنین ازدواجی حتی با اذن پدر، همچنین در فرض ثبوت و باکره نبودن زن باطل است.^۲

صورت دوم: ازدواج دختر با همسر نامناسب

اگر دختر بخواهد با غیر کفو شرعی از قسم دوم که موجب بطلان عقد نیست،

۱. فتاة تخشى على نفسها الوقوع بالحرام لامتناع أهلها من زواجها بالمعد المتقطع فهل يسقط إذن الولي؟ باسمه تعالى: لا يسقط إذن الولي بامتناعه عن الإذن في نكاحها منقطعاً على الأحوط وجوباً. والله العالم (تبریزی؛ صراط النجاة؛ ج ۵، ص ۱۷۳، سؤال ۵۸۷). هل يجوز التمتع بالفتاة البكر المسلمة من دون إذن وليها، إذا خافت على نفسها الوقوع في الحرام؟ لا يجوز، نعم لو منع وليها من التزويج بالكفو مع رغبتها إليه وكان المنع على خلاف مصلحتها سقط اعتبار إذنه، والله العالم (خویی، صراط النجاة؛ ج ۲، ص ۳۶۹، سؤال ۱۱۳۰).

۲. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۱۹.

ازدواج کند و ولی موافق ازدواج او نباشد، عدم موافقت او نافذ است و دختر نمی تواند با آن فرد ازدواج کند؛ هرچند آن فرد از نظر عرف، همسر مناسبی برای آن دختر باشد؛ مثلاً دختر بخواهد با شارب الخمر یا تارک الصلاة ازدواج کند؛ زیرا در این فرض، ولی با غیر کفو شرعی مخالفت کرده است؛ درحالی که ولایت در صورت مخالفت با کفو شرعی و عرفی، ساقط می شود.^۱

صورت سوم: ازدواج دختر با کفو شرعی غیر عرفی

اگر دختر بخواهد با مردی ازدواج کند که با وجود کفو شرعی بودن او، کفو عرفی او نیست و ولی با این ازدواج مخالف است، مخالفت ولی نافذ است و دختر نمی تواند بدون رضایت ولی با آن مرد ازدواج کند؛ مثلاً دختر بخواهد با مردی ازدواج کند که تفاوت سنی بسیاری با او دارد یا شغلی دارد که عار و برای خانواده دختر ننگ آور است. دلیل نفوذ مخالفت ولی در این صورت نیز همانند صورت قبل، مخالفت نکردن ولی با کفو شرعی و عرفی است و همان طور که آیت الله خویی^۲ آورده اند، اطلاق ادله ثبوت ولایت، شامل این مورد نیز می شود.

آیت الله گلپایگانی^۳ در تعلیقه بر عروة الوثقی، مخالفت ولی در ازدواج دختر با کفو شرعی غیر عرفی را در جایی نافذ و معتبر می داند که مرد دیگری که هم کفو شرعی و هم کفو عرفی دختر است، وجود داشته باشد؛ وگرنه اعتبار مخالفت ولی را به صرف فقدان کفایت عرفی، دارای اشکال می داند.^۴ وجه تفصیل ایشان، چندان روشن نیست. با توجه به اینکه برای سقوط ولایت ولی، مخالفت او با کفو شرعی و عرفی معتبر است، اگر مخالفت او با انتخاب دختر به این سبب باشد که کفو عرفی نیست، این مخالفت مصداق عضل نیست و ولایت او ساقط نمی شود. با این حساب، تفاوتی در اینکه شخص دیگری که

۱. طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی (المحشی)؛ ج ۵، ص ۶۲۴. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۱۹.

۲. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۱۹. طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی (المحشی)؛ ج ۵، ص ۶۲۴.

۳. طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی (المحشی)؛ ج ۵، ص ۶۲۴.

کفو عرفی و شرعی دختر است، بالفعل وجود داشته باشد یا خیر، نیست.

صورت چهارم: ازدواج دختر با کفو شرعی و عرفی

اگر دختر بخواهد با کسی که هم شرعاً و هم عرفاً کفو او به حساب می‌آید، ازدواج کند و ولیّ با اصل ازدواج یا با ازدواج او با این فرد مخالفت کند، اذن و رضایت او نافذ و معتبر نیست و دختر می‌تواند بدون اذن و رضایت ولیّ با آن شخص ازدواج کند.^۱ همان‌طور که پیش‌تر آمد، به این مخالفت ولیّ، اصطلاحاً «عضل» گفته می‌شود.

از فتاویٰ فقها، همچنین ظواهر ادله برمی‌آید مخالفت ولیّ با ازدواج دختر، باید به فعلیت برسد تا به سقوط ولایت او حکم شود. بنابراین در فرضی که دختر می‌داند اگر فلان خواستگار را به ولیّ‌اش پیشنهاد دهد - با توجه به شناخت روحیات ولیّ - با او مخالفت می‌کند، نمی‌توان به سقوط ولایت ولیّ حکم کرد؛ در نتیجه دختر نمی‌تواند مخفیانه و بدون اطلاع ولیّ، با چنین خواستگاری ازدواج کند.

بررسی حکم صورت چهارم

برای سقوط ولایت ولیّ در این صورت، از ادله‌ای استفاده شده است که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم:

دلیل اول: اجماع

فقه‌ای بسیاری سقوط ولایت ولیّ در صورت عضل را اجماعی دانسته‌اند که از

۱. س: جوانی است که - بنا به وظیفه شرعی و نیازهای روحی - تصمیم به ازدواج گرفته و دختر جوان رشیده بالغه‌ای را انتخاب نموده است که با او توافق کامل دارد، اما پدر دختر موافقت نمی‌کند. تکلیف شرعی چیست؟ ج: در ازدواج دختر باکره اذن پدر شرط است. بلی اگر دختر مایل به ازدواج باشد و پسر کفو عرفی و شرعی او هست و دختر بترسد که اگر او را رد کند بعداً شوهر خوبی پیدا نشود، پدر نمی‌تواند او را منع کند و در صورت منع، ولایتش ساقط می‌شود (خمینی؛ استفتائات؛ ج ۳، ص ۱۵۸، سؤال ۱). متی یجوز أن یتزوج الشاب البنت البکر دون إذن ولیها و هل هناك مخرج للزواج دون الدخول بالنسبة للبکر دون إذن ولیها؟ (باسمه تعالی): لا یعتبر إذن الولی إذا كان غائباً لا یعرف مکانه أو كان موجوداً لا یرضی أصلاً بتزوجها أو لا یراعی فی تزویجها مصلحة البنت أو كان مریضاً لیس عنده حواس و نحو ذلك، والله العالم (تبریزی؛ صراط النجاة؛ ج ۵، ص ۱۷۴، س ۵۹۱).

آن جمله می توان به شیخ طوسی رحمته الله،^۱ ابن زهره،^۲ محقق حلّی رحمته الله،^۳ علامه حلّی رحمته الله،^۴ شهید ثانی رحمته الله،^۵ و فیض کاشانی رحمته الله،^۶ اشاره کرد.

هر چند در این مسئله اجماع ثابت است، با توجه به ادله دیگری که بر این مسئله اقامه شده، احتمال مدرکی بودن آن بعید نیست؛ البته برخی محققان اجماع در این مسئله را - که از اصول مسائل است نه از تفریعات - به طور مستقل، حجت دانسته اند؛^۷ بلکه تنها دلیل سقوط ولایت در صورت عضل را اجماع بیان کرده اند.^۸

دلیل دوم: قرآن

در آیه ۲۳۲ سوره بقره، آمده است: «وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَهُنَّ أَجَلُهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ»^۹ و چون زنان را طلاق گفتید، و عده خود را به پایان رساندند، آنان را از ازدواج با همسران [سابق] خود، چنانچه به خوبی با یکدیگر تراضی نمایند، جلوگیری مکنید».

مخاطب عبارت «فلا تعضلوهن» همه مردم از جمله ولی دختر،^{۱۰} و هر کس که به گونه ای خود را اختیاردار ازدواج دختر می داند، هستند. در این آیه، منع زنان از ازدواج با همسران سابق خود، با عنوان عضل، نهی شده است و اطلاق عضل، شامل عضل در محل بحث نیز می شود.^{۱۱}

۱. شیخ طوسی؛ الخلاف؛ ج ۴، ص ۲۷۹.

۲. ابن زهره؛ غنیة النزوع؛ ص ۳۴۳.

۳. محقق حلّی؛ المختصر النافع؛ ج ۱، ص ۱۷۳.

۴. علامه حلّی؛ قواعد الأحکام؛ ج ۳، ص ۱۴.

۵. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۴۲.

۶. فیض کاشانی؛ مفاتیح الشرائع؛ ج ۲، ص ۲۶۵.

۷. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۴۳.

۸. ر.ک: تراقی؛ مستند الشیعة؛ ج ۱۶، ص ۱۲۳. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۶۲.

۹. بقره: ۲۳۲.

۱۰. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۸۴.

۱۱. به نقل از: همان، ص ۱۷۵.

بر استدلال به این آیه، از چند جهت اشکال گرفته‌اند: نخست اینکه: برخی فقها مخاطب این آیه را با توجه به آیات قبل، شوهرانی می‌دانند که همسران خود را طلاق داده‌اند. ایشان می‌فرمایند: خداوند در این آیه به شوهرانی که همسران خود را طلاق داده بودند و نمی‌توانستند ببینند همسران آنها با دیگران ازدواج می‌کنند، می‌فرماید: اگر خودتان از همسران خود کناره گرفته‌اید، حق ندارید مانع ازدواج آنها با دیگران شوید. روشن است مقصود از «أزواجهنّ» معنای ظاهری آن، یعنی ازواج بالفعل نیست؛ چون ازدواج با ازواج معنا ندارد، و نکاح روی نکاح معقول نیست؛ بلکه در این عبارت نوعی مجاز وجود دارد. طبق این تجوّز، مراد از «أزواجهنّ» کسانی هستند که به قوه قریب به فعلیت ازواج بودن می‌رسند؛ یعنی کسانی‌اند که اگر منع شما نباشد، این قوه و استعداد ازدواج‌شان به فعلیت می‌رسد و ازواج زنان مطلقه خواهند شد. قرینه این معنای مجازی، سیاق آیات است. در آیه ۲۳۱، همچنین آیات ۲۳۶ و ۲۳۷، مخاطب آیات، ازواج هستند؛ پس در این عبارت نیز مخاطب همان ازواج‌اند. بنابراین آیه فوق ربطی به مسئله اولیای عقد نکاح ندارد؛ بلکه دستوری برای ازواج است.^۱

هرچند این مطلب در کلام شیخ طوسی رحمته‌الله در کتاب تبیان^۲ آمده و با عنوان یکی از احتمالات در تفسیر جوامع الجامع^۳، تفسیر صافی^۴ و کتاب مستمسک العروة الوثقی^۵ نیز آمده است، نمی‌توان آن را پذیرفت؛ زیرا لازمه آن، این است که مقصود از «ازواجهنّ» کسانی باشند که در آینده، شوهران این زنان می‌شوند؛ اما اکنون این شوهران به این زنان نسبت داده می‌شوند؛ درحالی‌که چنین معنایی در کاربری‌های عرفی بعید به نظر می‌رسد. به تعبیر دیگر، چه مقصود از «ازواجهنّ» شوهران سابق باشند (طبق معنای مشهور) و چه شوهران آینده،

۱. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۴۴-۴۰۴۷.

۲. شیخ طوسی؛ التبیان؛ ج ۲، ص ۲۵۲.

۳. طبرسی؛ تفسیر جوامع الجامع؛ ج ۱، ص ۱۲۷.

۴. فیض کاشانی؛ تفسیر الصافی؛ ج ۱، ص ۲۶.

۵. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۴۹.

کاربری «ازواجهن» برای آنها مجاز است؛ زیرا اگر مقصود، شوهران سابق باشند، فرض آن است که این زن از آنها طلاق گرفته و عده هم تمام شده است و در حال حاضر حقیقتاً شوهر این زن به حساب نمی‌آیند. اگر مقصود از شوهران، شوهران آینده نیز باشند، باز هم مجاز است؛ زیرا در حال حاضر شوهر آن زن به حساب نمی‌آیند. اما از بین این دو مجاز، به کار رفتن لفظ شوهر برای شوهران سابق، اقرب و نزدیک‌تر به معنای حقیقی است تا شوهران آینده؛ یعنی عرف، لفظ شوهر را برای شوهر قبلی که از او طلاق گرفته است، به کار می‌برد؛ هرچند به مجاز باشد؛ در عین حال به کاربردن لفظ شوهر برای کسانی که در آینده قرار است همسر او شوند، کاربری بسیار دوری است. بنابراین در دوران دو معنای مجازی که یکی اقرب به معنای حقیقی و دیگری ابعد است، اقرب‌المجازات مقدم است، و قرینه سیاق، در جایی قابل اخذ است که قرینه مهم‌تری وجود نداشته باشد؛ لذا مقصود از «ازواجهن»، همان شوهران قبلی است. پس مخاطب آیه، اولیای عرفی زن یا کسانی هستند که به گونه‌ای خود را اختیاردار زن می‌دانند و مانع ازدواج او با شوهر قبلی خود که از او طلاق گرفته است، می‌شوند.

افزون بر آن، این معنا (مخاطب آیه شوهران باشند)، مخالف شأن نزول این آیه است. در تفسیر تبیان^۱ و مجمع‌البیان^۲ آمده است: این آیه هنگامی نازل شد که معقل بن یسار مانع ازدواج خواهرش با شوهر سابقش شد و یا جابر بن عبدالله مانع ازدواج دختر عمویش با شوهر سابقش شد. گرچه در فقه امامیه، برادر و پسرعمو ولایتی بر ازدواج دختر ندارند، این آیه عموم مردم یا اولیای عرفی، یعنی کسانی که به گونه‌ای خود را اختیاردار ازدواج دختر می‌دانند، مخاطب قرار داده و از این عمل منع کرده است که البته شامل اولیای شرعی دختر، یعنی پدر و جد پدری او نیز می‌شود.

۱. شیخ طوسی؛ التبیان؛ ج ۲، ص ۲۵۲.

۲. ر.ک: طبرسی؛ مجمع‌البیان؛ ج ۲، ص ۵۸۳.

تنها شاهی که بر این معنا آمده، این است که در آیه قبل (۲۳۱) و آیه چهارم (۲۳۶) و پنجم (۲۳۷) بعد از این آیه، مخاطب، شوهران هستند؛ پس در عبارت «لَا تَعْضَلُوهُنَّ» نیز مخاطب، شوهران هستند؛ در حالی که قرینه سیاق اضعف قرائن است؛ بنابراین زمانی قرینه سیاق، ملاک قرار می‌گیرد که قرینه‌ای بر معنای دیگری که مناسب آیه است، وجود نداشته باشد؛ همچنین باید توجه داشت مخاطب در سه آیه بعد از آیه محل بحث، یعنی آیات ۲۳۳، ۲۳۴ و ۲۳۵ عموم مردم هستند و اختصاصی به ازواج طلاق‌دهنده ندارند، که موجب تضعیف قرینه سیاق می‌شود.

افزون بر آن، در آیات دیگر نیز شبیه این خطاب وجود دارد؛ مثلاً در آیه «وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَّةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا»^۱، مخاطب «لَا تُنْكِحُوا»، مردانی هستند که قصد ازدواج دارند؛ اما در «لَا تُنْكِحُوا» مخاطب، اولیای زنان‌اند. بنابراین اشکال اوّل بر استدلال به این آیه، وارد نیست.

اشکال دوم به دلالت این آیه، موضوع این آیه است؛ یعنی زنانی هستند که بعد از عمل زناشویی طلاق داده شده‌اند و قصد دارند پس از اتمام عده با همسران سابق خود ازدواج کنند. خداوند در این آیه می‌فرماید: اگر خودشان به این ازدواج رضایت دارند، مانع ازدواج آنها با همسران سابق‌شان نشوید؛ بر همین اساس، در صدر آیه، مسئله طلاق و اتمام عده مطرح شده است: «وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنِ أَجَلَهُنَّ». بنابراین این آیه به ازدواج دختران باکره که هنوز زناشویی نداشته‌اند که عده نگه دارند و مسئله ولایت ولیّ و عضل از ازدواج با کفو، ربطی ندارد و عضل در این آیه، در معنای لغوی خود به کار رفته است، نه معنای اصطلاحی آن در مورد ولایت بر باکره.^۲

در پاسخ این اشکال گفته شده است: هرچند لزوم عده‌نگه‌داشتن، در صورت دخول است، مدخوله‌بودن، منافاتی با باکره‌بودن ندارد؛ زیرا امکان دارد

۱. بقره: ۲۲۱.

۲. ر.ک: خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۱۸.

عده‌نگه داشتن دختر به سبب دخول از دُبر باشد که منافاتی با باکره بودن شخص ندارد. بنابراین اگر دختری در عین باکرگی، عده نگاه دارد، پس از پایان عده نمی‌توان او را از ازدواج با شوهر قبلی‌اش منع و عضل کرد، و با توجه به آنکه یقیناً بین دختر مدخوله دُبراً با غیر مدخوله، تفاوتی از این جهت وجود ندارد، اگر دختری طلاق داده شود و اصلاً دخولی نیز صورت نگرفته باشد تا عده نگاه دارد نیز نباید عضل و از ازدواج با شوهر قبلی منع شود.^۱

این پاسخ مناقشه‌پذیر است؛ زیرا باعث می‌شود استدلال به آیه، اخصّ از مدعا باشد؛ با این توضیح که طبق این پاسخ، اطلاق آیه دلالت دارد عضل ولیّ بر دختر مدخوله مزدوجه، جایز نیست؛ لذا این آیه شامل عضل دختر غیرمدخوله غیر مزدوجه نمی‌شود. در نتیجه، استدلال به این آیه، اخصّ از مدعاست. مدعا، جایز نبودن عضل در همه اشکالش است؛ اما این آیه می‌گوید: عضل بر دختر مدخوله مزدوجه جایز نیست. شاید نفی عضل برای ولیّ در مورد بکر مزدوج، به این سبب باشد که او با ازدواج، به نوعی استقلال رسیده است؛ ولی بکر غیر مزدوج که هنوز از منزل پدر بیرون نرفته، حق مخالفت با ولیّ را ندارد.

اشکال سوّم به دلالت آیه، این است که نهی از عضل در این آیه، صرفاً حکمی تکلیفی است؛ یعنی خداوند خطاب به عموم مسلمانان یا اولیای عرفی زن، دستور می‌دهد مانع ازدواج او با شوهر قبلی‌اش نشوند؛ اما این نهی، حکم وضعی مبنی بر سقوط ولایت آنها - بر فرض ثبوت آن - ندارد؛ درحالی‌که در مسئله عضل، حکم وضعی محل بحث است؛ یعنی اگر ولیّ مانع ازدواج دختر با کفو شرعی و عرفی‌اش شود، آیا ولایت او ساقط می‌شود یا خیر؟^۲

دلیل سوّم: مناسبت حکم و موضوع

آیت‌الله خوئی رحمته‌الله در تبیین استدلال سقوط ولایت ولیّ در صورت عضل، فرموده است: از ادله‌ای که ولایت ولیّ بر دختر باکره را ثابت می‌کنند، برمی‌آید این

۱. ر.ک: نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، صص ۱۷۵ و ۱۸۴.

۲. ر.ک: حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۴۹. اشتهازی؛ مدارک العروة؛ ج ۳،

ص ۱۴۴. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۴۹.

ولایت باید در نهایت به سود دختر تمام شود؛ یعنی ولایت ولیّ برای رسیدن دختر به مصلحت بیشتر و دفع مفسده است؛ بنابراین باید ولیّ در اعمال ولایت خود به مصلحت دختر توجه کند و اگر به مصلحت دختر توجه نکند و مانع ازدواج او با خواستگاری که کفو شرعی و عرفی اوست و دختر نیز به او علاقه دارد، شود، ولایت او ساقط می‌شود.^۱ آیت‌الله تبریزی^۲ نیز یکی از موارد سقوط ولایت ولیّ را مراعات نکردن مصلحت دختر در ازدواج دانسته است.^۳

برخی فقها این دلیل را با عنوان «خیانت ولیّ» بیان کرده‌اند؛ با این توضیح که ممانعت ولیّ از ازدواج دختر با کفوش، عدم رعایت مصلحت موکلی علیه و در حقیقت، خیانت به اوست؛ در این صورت، ولایت او ساقط می‌شود. صاحب‌جوهر^۴، عضل را مصداق خیانت ولیّ در ولایت دانسته است که موجب ازبین رفتن ولایت او می‌شود.^۵

دلیل چهارم: عدم رضایت شارع به ازدواج نکردن دختر

آیت‌الله خویی^۶ در دلیل دیگری بر این مدّعا، فرموده است: از تعلیلی که در برخی روایات آمده، برمی‌آید شارع راضی نیست به سبب یک حکم شرعی، زنی بی‌شوهر بماند و اصطلاحاً «معطله» باشد. در محل بحث نیز مخالفت ولیّ با ازدواج دختر با کفو شرعی و عرفی خود، موجب می‌شود تشریع ولایت ولیّ، به بی‌همسری و معطله شدن دختر بینجامد؛ لذا ولایت ولیّ در این صورت، ساقط می‌شود.^۷

دلیل اخیر تنها در صورتی پذیرفته می‌شود که ولیّ به‌طورکلی با ازدواج دختر مخالفت کند یا با مخالفت با کفوهای شرعی و عرفی متعدد، احراز شود در آینده برای این دختر همسر مناسبی پیدا نخواهد شد و بدون همسر و معطله باقی خواهد ماند؛ اما اگر مخالفت ولیّ تا به این حدّ نرسد، با این دلیل

۱. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۱۸.

۲. تبریزی؛ صراط النجاة؛ ج ۵، ص ۱۷۴، س ۵۹۱.

۳. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۸۴. و نیز: مکارم شیرازی؛ کتاب النکاح؛ ج ۲، ص ۲۰.

۴. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۱۸.

نمی‌توان سقوط ولایت او را ثابت کرد؛ درحالی‌که دیدگاه فقها در مسئله عضل، منحصر به این حالات نیست و قبل از رسیدن به این حدّ نیز ولایت ولی را با مخالفت غیر موجه او ساقط می‌دانند.

دلیل پنجم: مفهوم اولویت

بر طبق برخی روایات، پدر اجازه دارد در اموال فرزندش بدون اجازه او تصرف کند. در برخی روایات، جواز تصرفات شخصی پدر در اموال فرزند، مشروط و محدود به جایی شده است که پدر به آن مال نیاز دارد و چاره‌ای جز برداشتن از اموال فرزند ندارد. علت محدودیت این حکم به فرض نیاز و حاجت پدر، جلوگیری از رخ دادن فساد (در اموال فرزند) است؛ چه اینکه خداوند نیز فساد را دوست ندارد.^۱ حال که در مسئله اموال، تصرفات پدر محدود است، در مسئله نکاح که اصطلاحاً از اعراض است و شارع به آن اهتمام ویژه دارد، به طریق اولی، ولایت پدر محدود خواهد بود و پدر نمی‌تواند به‌طورکلی مانع ازدواج دخترش شود؛ زیرا منع از ازدواج موجب فساد می‌گردد و خداوند فساد را دوست ندارد.^۲

این استدلال از چند جهت قابل تأمل است: نخست، از عبارت «ما احب» امام باقر علیه السلام حکم الزامی برنمی‌آید؛ بلکه در نهایت می‌توان گفت تصرف بیش از حدّ نیاز در اموال فرزند، نکوهیده و ناپسند است. دوم، با فرض دلالت این عبارت بر حکم الزامی، بیانگر حکمی تکلیفی مبنی بر حرمت تصرف بیش از حدّ نیاز در اموال فرزند است؛ اما از این حکم نمی‌توان به محدودیت ولایت پدر رسید و از نظر حکم وضعی، چنین تصرفاتی را نافذ ندانست؛ حال آنکه در بحث عضل ولی از ازدواج با کفو، بحث در حکم وضعی و سقوط ولایت

۱. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِرَجُلٍ: أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَيِّكَ. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: مَا أَحِبُّ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ مَالِ ابْنِهِ - إِلَّا مَا اخْتِاجَ إِلَيْهِ - مِمَّا لَا بُدَّ مِنْهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ (حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۱۷، ص ۲۶۳، باب «حُكْمُ الْأَخْذِ مِنْ مَالِ الْوَلَدِ وَالْأَبِ»، ح ۲۲۴۸۰). اعتبار سند این روایت در مباحث آتی خواهد آمد.

۲. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۱۸ و ۲۱۹.

است. سوّم، وجه اولویت در محل بحث روشن نیست. هرچند تصرف نامحدود در اموال فرزندان، معمولاً موجب فساد و اختلاف است، نمی‌توان گفت مخالفت ولیّ با یک خواستگار خاص، موجب چنان فسادى می‌شود که ولایت ولیّ را ساقط کند. به تعبیر دیگر، اگر ولیّ به‌طورکلی با ازدواج دختر مخالفت کند - که در کلام مستدل نیز آمده - در بسیاری موارد موجب فساد می‌گردد، اما استلزام فساد در ممانعت از ازدواج با یک شخص خاص که کفو شرعى و عرفی دختر است، روشن نیست. بنابراین تکیه بر تعلیل ذیل روایت، تنها در جایی ممکن است که موضوع آن، یعنی فساد محقق باشد؛ درحالی که مسئله سقوط ولایت در صورت عضل، مطلق است و منحصر به فرض فساد نیست. افزون بر این، می‌توان گفت: قیاس باب ازدواج به باب اموال و سرایت حکم تصرف در اموال به مسئله ولایت در ازدواج، قیاس مع الفارق است؛ زیرا ممکن است گفته شود بر اساس اهتمام شارع به باب اعراض، اشکالی ندارد که ولایت پدر شامل صورت عضل نیز بشود و در صورت عضل، اگر دختر با شخصی که کفو شرعى و عرفی اوست ازدواج کند در صورت شک در صحت ازدواج او، به سبب اهتمام شارع به باب نکاح و اصاله الفساد در معاملات، به عدم نفوذ عقد نکاح و بقای ولایت پدر حکم می‌شود. بنابراین با بیان اولویت، نمی‌توان به عدم ولایت پدر در مسئله عضل رسید.

دلیل ششم: قاعده عسر و حرج

در توضیح این دلیل آمده است: طبق اطلاق و عموم آیات و روایات، دختر در ازدواجش مستقل است؛ اما برخی نصوص که بر مدخلیت اذن ولیّ دلالت دارند، این اطلاقات و عمومات را تقیید و تخصیص زده‌اند؛ متنها خود این نصوص خاص، مقید به رخ ندادن عسر و حرج‌اند. بر این اساس، در جایی که اذن گرفتن و احراز رضایت ولیّ حرجی باشد و ولیّ بی‌مورد مانع ازدواج دختر شود، با ادله نفی عسر و حرج، اعتبار اذن و رضایت او ساقط می‌شود.^۱ این دلیل هم اخصّ از مدعاست. زیرا تنها شامل صورتی است که عدم

ازدواج دختر با کفو شرعی و عرفی اش، مستلزم عسر و حرج است و سایر مصادیق عضل را در برنمی گیرد؛ درحالی که فقها در تمام مصادیق عضل، به سقوط ولایت ولی حکم می کنند.

نگارنده معتقد است: در این مسئله، مهم ترین دلیل، اجماع است؛ هرچند دلیل سوّم نیز قابل دفاع است؛ با این توضیح که جعل ولایت برای پدر و جدّ پدری در ازدواج باکره، در حقیقت، برای مصلحت دختر و رسیدن به سود بیشتر و دفع ضرر اوست؛ به تعبیر دیگر، جعل ولایت ولیّ بر دختر باکره، در حقیقت، «لهاست» نه «علیها»؛ یعنی برای در نظر گرفتن مصلحت دختر و دوری او از مفسده است، نه آنکه حکمی به نفع ولیّ و بر ضرر دختر باشد. بنای جعل لزوم اذن ولیّ، حمایت از عموم دخترانی است که در زمان ازدواج تجربه کافی ندارند و یا احتمالاً در ازدواج تحت تأثیر عواطف و احساسات خود قرار می گیرند و به طور کلی از چنان موقعیتی برخوردار نیستند که بتوانند به تنهایی و بدون نظارت ولیّ، مصلحت خود را در امر خطیر ازدواج تشخیص دهند. در برخی روایات با عنوان فلسفه جعل ولایت ولیّ، به انظریّت و آگاهی بیشتر پدر و مصالح و مفاسد ازدواج اشاره شده است که از ماهیت چنین ولایتی - که همان حمایت و نظارت است - حکایت دارد. با توجه به این نکته، روشن می شود اگر دختر به تشخیص صحیح رسیده باشد و ولیّ بدون دلیل موجه با ازدواج او مخالفت کند، ولایتش ساقط می شود و دختر به طور مستقل می تواند با فرد دلخواه، ازدواج کند.

۴. تراحم انتخاب ولی و انتخاب دختر

یکی از فرجهایی که در مسئله عضل و ممانعت غیر موجه ولیّ، بحث شده، این پرسش است که اگر هر کدام از ولیّ و دختر، مردی را انتخاب کردند که هر دو کفو شرعی و عرفی دختر بودند، انتخاب کدام یک مقدم است؟ ولیّ یا دختر؟ در این فرع، کسانی که قائل به استقلال دختر در ازدواج هستند، در اینجا هم نظر او را مقدم می دارند؛ اما کسانی که به نوعی نظر ولیّ را در ازدواج دختر مؤثر می دانند، در این فرع، ممکن است یکی از دو دیدگاه ذیل را بپذیرند:

دیدگاه اوّل: تقدیم انتخاب ولیّ

برخی فقها در تراحم انتخاب ولیّ و دختر، انتخاب ولیّ را مقدم دانسته و تأکید

کرده‌اند دختر باید با فردی ازدواج کند که مورد نظر ولی است. محدث بحرانی^۱ با توجه به مبنای خود - که قائل به استقلال ولی در ازدواج باکره است - در این فرض هم به اطلاق و عموم ادله ولایت ولی تکیه کرده و معتقد است دلیلی برای سقوط ولایت در این مورد وجود ندارد.^۱

سخن محدث بحرانی^۲ را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا اولاً در گذشته بیان شد از روایات ولایت ولی، برمی‌آید لزوم اذن ولی، برای ازدواج دخترانی است که در مدیریت زندگی خود مستقل نیستند و برای امور مهم با اذن و رضایت والدین خود تصمیم می‌گیرند؛ به تعبیر روایات، کنار والدین خود زندگی می‌کنند. همچنین بیان شد لزوم اذن در این دختران نیز به صورت تشریک بین ولی و دختر است و پدر نمی‌تواند بدون رعایت رضایت دختر، او را به عقد دیگری درآورد. بنابراین با توجه به تشریک و تساوی نظر هر دو، نمی‌توان در فرض تراحم انتخاب ولی و دختر، به‌طور کلی انتخاب ولی را مقدم دانست.

ثانیاً: همان طور که در دلیل سقوط ولایت ولی در صورت عضل بیان شد، ثبوت ولایت ولی با توجه به مناسبت حکم و موضوع، برای مصلحت دختر و رسیدن به سود بیشتر و دفع ضرر اوست. بنابراین اطلاق ادله ولایت ولی به این قرینه مقید است که افعال ولایت ولی در نهایت باید به سود دختر تمام شود و به مصلحت او باشد. با توجه به این قرینه، در جایی که انتخاب ولی و دختر با یکدیگر در تعارض‌اند، ترجیح انتخاب دختر که هم کفو شرعی و هم کفو عرفی او و مورد علاقه و الفت او نیز است، مطابق فلسفه جعل ولایت است، و تحمیل نظر ولی هرچند آن انتخاب، کفو شرعی و عرفی او باشد، در جایی که مورد علاقه دختر نباشد و در زندگی آرامش را در پی نداشته باشد، به مصلحت دختر نیست و نباید به او تحمیل شود.

صاحب جواهر^۳ برای ترجیح انتخاب ولی، افزون بر استفاده از اطلاق ادله، فرموده است: اگر در تعارض بین انتخاب ولی و دختر، انتخاب دختر ترجیح داده شود، باعث می‌شود در اکثر موارد، ولایت ولی ساقط شود؛ زیرا هر جا

۱. بحرانی؛ الحقائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۳۳.

ولیّ می‌خواهد اِعمال ولایت کند و دختر را به ازدواج فردی درآورد، ممکن است دختر، فرد دیگری را انتخاب کند و با این کار، ولایت ولیّ ساقط شود.^۱ این استدلال را نیز نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا اولاً ادعای سقوط ولایت ولیّ در اغلب موارد، در جایی است که دختر نیز همانند ولیّ، فردی را در نظر داشته باشد که کفو عرفی و شرعی اوست و در تعارض با فرد انتخاب‌شده ولیّ باشد؛ درحالی‌که ثابت نشده است در اکثر موارد، دختر چنین کفوی را انتخاب کرده یا می‌کند تا ولایت ولیّ ساقط شود. ثانیاً بر فرض که دختر در بیشتر مواردی که ولیّ برای او فردی را انتخاب کرده است، خود نیز کفو شرعی و عرفی‌اش را در نظر داشته باشد، فقیه در این موارد به دنبال دلیل است؛ اگر به این نتیجه رسید که ولایت ولیّ برای مصلحت و سود دختر جعل شده و ترجیح خواستگاری که علاوه بر کفو شرعی و عرفی او مورد علاقه وی نیز هست، به مصلحت اوست و آرامش بیشتری در زندگی دختر خواهد داشت، ادله ولایت را در این موارد، ترجیح نخواهد داد. بنابراین ولایت ولیّ در مواردی نافذ خواهد بود که دختر فردی را انتخاب کند که کفو شرعی یا عرفی او نیست؛ هرچند مورد علاقه او باشد.

دیدگاه دوم: تقدیم انتخاب دختر

برخی در تراحم انتخاب ولیّ و دختر، با چند دلیل، معتقد به تقدّم انتخاب دخترند: نخست، اطلاق ادله سقوط ولایت، در صورت عضل است. ادله‌ای که ولایت ولیّ را در صورت ممانعت وی از ازدواج دختر با فردی که کفو شرعی و عرفی اوست، ساقط می‌دانند، اطلاق دارند و شامل موردی که ولیّ، فرد دیگری را در نظر دارد یا ندارد - هر دو - می‌شود، در هر دو صورت، ولایت او ساقط است. به تعبیر دیگر، ادله سقوط ولایت در صورت عضل، مقیّد اطلاق ادله ثبوت ولایت‌اند و محل بحث نیز مصداقی از عضل است؛ لذا ولایت پدر ساقط است. صاحب‌جوهر^۲ پس از انتخاب نظر اول، عبارتی دارد که شاید بیانگر این دلیل باشد: «والظاهر تحقق العضل بمجرد منع الكفو مع رغبتها فيه».^۲

۱. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۸۵.

۲. همان.

دلیل دوم، مصلحت دختر است. شهید ثانی^۱ نظر دوم را بهتر دانسته و در تبیین آن فرموده است: اگر انتخاب دختر ترجیح داده شود، به عفت و پاکدامنی او نزدیک‌تر است.^۱ برخی متأخران نیز این نظر را انتخاب کرده‌اند.^۲ به نظر می‌رسد با توجه به ضعف ادله نظر اول، دیدگاه دوم صحیح باشد.

غایب نبودن ولیّ

حضور و در دسترس بودن ولیّ برای کسب اذن، از شرایط ولایت او بر ازدواج باکره است؛ بنابراین در صورتی که پدر یا جدّ پدری در محل حاضر نباشند و اذن گرفتن از آنها نیز عادتاً ممکن نباشد و دختر در همان وقت به ازدواج احتیاج داشته باشد، اجازه پدر و جدّ لازم نیست و دختر می‌تواند ازدواج نماید. آیت الله سید کاظم یزدی^۳ در کتاب العروة الوثقی فرموده است: «و کذا یسقط اعتبار اذنه إذا کان غائباً لا یمكن الاستئذان منه مع حاجتها إلى التزویج».^۴

بسیاری از فقهای که بر این کتاب حاشیه زده‌اند، دیدگاه مخالفی ابراز نکرده‌اند، که نشان از پذیرش این نظر دارد. شیخ طوسی^۵ در کتاب خلاف، غیبت منقطع ولیّ را حتی در مسافت نزدیک، موجب سقوط ولایت او می‌داند.^۶ برخی فقها، مسئله سقوط ولایت ولیّ را در صورت غیبت، اجماعی دانسته^۷ و برخی دیگر این نظر را بدون مخالف معرفی کرده‌اند.^۸ برخی دیگر عدم جواز ازدواج دختر در صورت نیاز و در فرض غیبت ولیّ را موجب حرج^۹ و ضرر^{۱۰} وی دانسته و لزوم کسب اذن و رضایت ولیّ را نفی کرده‌اند. طبق این دلیل،

۱. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۴۲.

۲. مکارم شیرازی؛ کتاب النکاح؛ ج ۲، ص ۲۱.

۳. طباطبائی یزدی؛ العروة الوثقی (المحشی)؛ ج ۵، ص ۶۲۴.

۴. شیخ طوسی؛ الخلاف؛ ج ۴، ص ۲۷۹-۲۷۸، مسئله ۳۷.

۵. سبزواری؛ مهذب الأحکام؛ ج ۲۴، ص ۲۶۵.

۶. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۲۰.

۷. سبزواری؛ مهذب الأحکام؛ ج ۲۴، ص ۲۶۵.

۸. اشتهاودی؛ مدارک العروة؛ ج ۳۰، ص ۱۴۶.

تنها در صورتی که عدم ازدواج دختر منجر به حرج یا ضرر او شود، لزوم اذن ولی ساقط می شود. بنابراین اگر دختر به ازدواج نیاز داشته باشد، اما به حدّ حرج و مشقتی که عرفاً قابل تحمل نباشد نرسد یا ضرری برای او در پی نداشته باشد، نمی تواند بدون اذن ولی ازدواج کند.^۱

در ماده ۱۰۴۴ قانون مدنی، در فرض عدم دسترسی به پدر و جدّ پدری، آمده است: «در صورتی که پدر یا جدّ پدری در محل حاضر نباشند و استیذان از آنها نیز عادتاً غیر ممکن بوده و دختر نیز احتیاج به ازدواج داشته باشد، وی می تواند اقدام به ازدواج نماید».^۲ «تبصره: ثبت این ازدواج در دفترخانه منوط به احراز موارد فوق در دادگاه مدنی خاص می باشد».^۳

طبق این ماده، با تحقق سه شرط، ولایت ولی ساقط می شود و دختر می تواند به طور مستقل ازدواج کند: یک، غایب بودن پدر و جدّ پدری؛ دو، عدم امکان استیذان از آنها؛ سه، نیاز دختر به ازدواج. مستند فقهی این ماده، قاعده «لا ضرر و نفعی عسر و حرج» است؛ با این توضیح که احتیاج دختر به ازدواج از یک سو و غیرممکن بودن احراز اذن ولی از سوی دیگر، موجب ضرر و حرج است، و به موجب ادله لا ضرر و لا حرج، اعتبار اذن ولی ساقط می شود.^۴

در قانون مدنی، حکم ازدواج دختری که پدر و جدّ پدری اش فوت کرده، نیامده است؛ اما به ملاک عدم دسترسی که در این ماده به آن اشاره شده، همچنین فتوای فقها که در صورت فوت پدر و جدّ پدری و یا تنها فوت پدر، دختر را در ازدواجش مستقل می دانند،^۵ می توان به استقلال دختر در ازدواج حکم کرد؛ هر چند برای ثبت چنین ازدواجی، فوت پدر باید احراز شود.

غیبت ولی و مراجعه به حاکم

در صورتی که پدر و جدّ پدری فوت کنند و یا در دسترس نباشند، آیا صحّت

۱. بحرانی؛ *الحدائق الناضرة*؛ ج ۲۳، ص ۲۳۲. طباطبایی کربلایی؛ *ریاض المسائل*؛ ج ۱۱، ص ۹۵.

۲. قانون مدنی، ماده ۱۰۴۴، اصلاحی مصوب ۱۳۷۰/۸/۱۴.

۳. قانون مدنی، ماده ۱۰۴۴، الحاقی مصوب ۱۳۷۰/۸/۱۴.

۴. محقق داماد؛ *بررسی فقهی حقوق خانواده*؛ ص ۶۲.

۵. در مباحث آینده به اقوال فقها درباره ولایت جدّ خواهیم پرداخت.

عقد دختر باکره رشیده، مشروط به رجوع به حاکم شرع و اخذ اذن از اوست یا آنکه خود دختر مستقلاً می تواند ازدواج کند؟

شیخ طوسی رحمته الله در کتاب خلاف^۱ در فرض غایب شدن پدر و جد پدری و در کتاب نهاییه^۲ در فرض فقدان آنها، تصریح کرده است ولایت ایشان ساقط و دختر در ازدواجش مستقل است. از عبارات محدث بحرانی رحمته الله^۳ صاحب ریاض رحمته الله^۴ و صاحب جواهر رحمته الله^۵ برمی آید استقلال دختر در فرض فقدان پدر و جد یا سقوط ولایت آنها، بدون مخالف و اجماعی است. عدم ولایت حاکم و استقلال دختر در فرض فقدان ولی، در سخنان فقهایی چون قاضی ابن برآج رحمته الله^۶ ابن حمزه رحمته الله^۷ قطب الدین کیدری رحمته الله^۸ شیخ حر عاملی رحمته الله^۹ امام خمینی رحمته الله^{۱۰} و آیت الله تبریزی رحمته الله^{۱۱} آمده است.

علّامه حلّی رحمته الله در کتاب تذکرة الفقهاء^{۱۲} عبارتی دارد که ممکن است از آن،

۱. شیخ طوسی؛ الخلاف؛ ج ۴، ص ۲۷۸ و ۲۷۹.

۲. همو، النهایة؛ ص ۴۶۵.

۳. بحرانی؛ العداائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۱۰.

۴. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۸۳.

۵. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۷۵.

۶. ابن برآج؛ المذهب؛ ج ۲، ص ۱۹۴.

۷. ابن حمزه؛ الوسيلة؛ ص ۲۹۹.

۸. بیهقی نیشابوری کیدری؛ إصباح الشيعة؛ ص ۴۰۶.

۹. حرّ عاملی؛ هداية الأمة؛ ج ۷، ص ۱۳۸.

۱۰. خمینی؛ استفتائات؛ ج ۳، ص ۱۷۵-۱۷۶.

۱۱. چنانچه دختر بالغ رشیده است، نیازی به اجازه حاکم شرع ندارد؛ و اگر رشد کافی ندارد، بنابر احتیاط باید با اجازه حاکم شرع یا وکیل وی باشد (تبریزی؛ استفتائات جدید؛ ج ۱، ص ۳۳۵).

۱۲. و قد اجمع العلماء على ان للسلطان ولاية في تزويج المرأة عند عدم اوليائها او عضلهم نقولهم ع السلطان ولي من لا ولي له و لان ولاية السلطان عامة لانه يلى المال ويحفظ الضوال وكانت له الولاية في النكاح كالاب (علّامه حلّی؛ تذکرة الفقهاء (ط. القديمة)؛ ج ۲، ص ۵۹۵).

ولایت حاکم در فرض فقدان یا عضل ولیّ برآید؛ اما با توجه به سایر عبارات علّامه^۱ که دالّ بر عدم ولایت حاکم است، همچنین قرائینی که در همین عبارت وجود دارد، می‌توان گفت: به احتمال زیاد، مقصود ایشان، بیان دیدگاه فقهای اهل سنت بوده است نه فقهای امامیه.

هر چند فقها بر عدم ولایت حاکم در ازدواج باکره رشیده تصریح کرده‌اند، برخی از ایشان، اذن و مراجعه به حاکم را مطابق احتیاط دانسته‌اند؛^۲ همچنین در فرض صغیره و غیر رشیده بودن دختر، برخی از فقها قائل به ولایت حاکم هستند.^۳

هر چند با غایب بودن ولیّ و سقوط ولایت او، حاکم بر ازدواج دختر باکره ولایتی ندارد، بر اساس تبصره الحاقی ماده ۱۰۴۴، ثبت چنین ازدواجی در دفترخانه‌ها، منوط به اثبات این امور در دادگاه است؛ یعنی زوجین باید غایب بودن ولیّ و عدم امکان استیذان از او، همچنین نیاز دختر به ازدواج را در دادگاه اثبات کنند تا مجوز ثبت چنین ازدواجی صادر شود.

رعایت مصلحت یا عدم مفسده در تزویج دختر

در جایی که ولایت ولیّ بر ازدواج باکره ثابت است، آیا نفوذ تصرفات و اذن او، در صورت احراز مصلحت ازدواج است یا با صرف نبودن مفسده، می‌تواند به ازدواج رضایت داده تا دختر را به عقد دیگری درآورد؟ فقها معمولاً لزوم احراز مصلحت یا اکتفا به عدم مفسده تزویج دختر را در بحث تزویج صغیر و صغیره طرح کرده‌اند؛ اما برخی ادله‌ای که برای هر یک از دو نظر اقامه کرده‌اند، به تزویج دختر باکره بالغه رشیده نیز تعمیم‌پذیر است؛ البته تفاوتی که در مسئله تزویج صغیر و صغیره با مسئله تزویج باکره بالغه رشیده وجود دارد، این است

۱. و لیس له ولایة علی الصغیرین و لا علی من بلغ رشیدا ذکرا کان او انثی و انما تثبت ولایتہ علی من بلغ غیر رشیدا و تجدد فساد عقله اذا کان النکاح صلاحاً له (همان).

۲. الأحوط استئذان حاکم الشرع لولایتہ عن الغائب (طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی (المحشی)؛ حاشیه آیت الله کاشف الغطاء، ج ۵، ص ۶۲۴).

۳. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۱۰. و نیز: نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۸۸.

که اگر ولیّ صغیر یا صغیره، او را بر خلاف مصلحت یا با وجود مفسده به عقد دیگری درآورد، برخی فقها چنین عقدی را باطل^۱ و برخی دیگر، نفوذ آن را به رضایت صغیر پس از بلوغ منوط دانسته‌اند؛^۲ اما این عمل در خصوص دختر باکره بالغه رشیده، در جایی که به نحو تشریک رضایت دختر شرط است، باعث بطلان عقد نمی‌شود؛ بلکه عقد ولیّ، شبیه عقد فضولی خواهد بود و به رضایت دختر نیاز دارد و در صورت عدم رضایت، عقد باطل خواهد شد.

لزوم احراز مصلحت یا اکتفا به عدم مفسده، افزون بر بحث نکاح، در مبحث تصرفات ولیّ در اموال صغیر و مجنون نیز مطرح می‌شود. برخی فقها کیفیت ولایت پدر در نکاح را با کیفیت آن در اموال، متفاوت دانسته‌اند،^۳ اما همان طور که خواهد آمد، معمولاً عبارات بسیاری از فقها در این بحث اطلاق دارد و شامل ولایت در اموال و ولایت در نکاح - هر دو - می‌شود.

شایان ذکر است این بحث طبق برخی آراء در مورد تزویج دختر بالغه رشیده قابل طرح است. طبق نظریه استقلال دختر به طور مطلق یا استقلال او در فرض استقلال در مدیریت شئون زندگی، بحث لزوم احراز مصلحت یا اکتفا به عدم مفسده، معنا ندارد؛ زیرا در فرض استقلال، خود دختر تصمیم می‌گیرد و تصرفات ولیّ نافذ نیست؛ اما در فرض استقلال ولیّ یا استقلال ولیّ و دختر - هر دو - و یا نظریه تشریک ولیّ و دختر، این مسئله قابل طرح است. این مسئله در فرض استقلال ولیّ روشن است؛ در فرض تشریک نیز چون انتخاب یا رضایت ولیّ به نحو جزء العلة شرط است، این بحث مطرح می‌شود که آیا انتخاب یا رضایت او به ازدواج، منوط به احراز مصلحت است یا با عدم مفسده هم جایز می‌باشد؟

۱. طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی؛ ج ۵، ص ۶۲۶.

۲. یشرط فی صحة تزویج الأب والجد ونفوذ عدم المفسدة وإلا یکون العقد فضولیا کالأجنبی یتوقف صحته علی إجازة الصغیر بعد البلوغ بل الأحوط مراعاة المصلحة (خمینی؛ تحریر الوسيلة؛ ج ۲، ص ۲۵۵).

۳. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۵۶.

در این مسئله، به طور کلی سه فرض قابل طرح است: ۱. تصرفات ولیّ به صورت لا بشرط است؛ یعنی تصرفات ولیّ هیچ شرطی ندارد و به هر نحوی می تواند در امور موکلی علیه تصرف کند. ۲. تصرفات ولیّ بشرط لا می باشد؛ یعنی نفوذ تصرفات ولیّ مشروط به عدم مفسده و ضرر موکلی علیه است. ۳. تصرفات ولیّ بشرط شیّی است؛ یعنی تصرفات ولیّ مشروط به وجود مصلحت، غبطه و منفعت موکلی علیه است و صرف فقدان مفسده، مجوّز تصرف نیست.

در ادامه، اقوال فقها درباره احراز مصلحت یا اکتفا به عدم مفسده، بررسی می شود:

نظر اوّل: لزوم مراعات مصلحت

بسیاری از فقها در مورد تصرف ولیّ در مسئله ازدواج موکلی علیه، رعایت مصلحت را لازم دانسته اند و برای اعمال ولایت، صرف مفسده نداشتن ازدواج را کافی ندانسته اند.

شیخ طوسی رحمته الله درباره تصرف در امور صغیر و مجنون، می فرماید: «فإذا ثبت ذلك فكل هؤلاء الخمسة (الأب والجد ووصي الأب أو الجد والإمام أو من يأمره الإمام) لا يصح تصرفهم إلا على وجه الاحتياط، والحظ للصغير المولى عليه لأنهم إنما نصبوا لذلك فإذا تصرف على وجه لا حظ له فيه كان باطلا لأنه خالف ما نصب له».^۱

در این سخن، تصرفات کسانی که متوکی و سرپرست امور صغیر و مجنون هستند، به احتیاط در تصرفات مشروط شده است؛ یعنی تنها در صورتی تصرفات آنها نافذ است که نفع و مصلحتی برای موکلی علیه داشته باشد و صرف عدم مفسده برای تصرف کردن کافی نیست.

هرچند در این سخن، حکم صغیر و مجنون بیان شده است، از آن لزوم رعایت مصلحت در ازدواج دختر باکره بالغه که خودش به قدرت تشخیص مصالح و مفاسد رسیده و اصطلاحاً رشیده است نیز برمی آید. افزون بر آن، عبارات های فقها بیان می دارد این شرایط در حقیقت، شرایط اعمال ولایت است و تفاوتی برای موکلی علیه ندارد که صغیره یا کبیره باشد.

۱. شیخ طوسی؛ المبسوط؛ ج ۲، ص ۲۰۰.

از سخنان علّامه حلّی رحمته الله در کتاب *تذکرة الفقهاء* به دست می‌آید وی هم در بحث جواز تزویج صغیر و مجنون^۱ و هم در تصرف اموال یتیمان و مجانین^۲ رعایت مصلحت را لازم می‌داند. صاحب مدارک رحمته الله عقد دختر صغیره‌ای را که بر خلاف مصلحت او جاری شده است، باطل دانسته، تصریح کرده است: تصرفات ولیّ، از جمله عقد او منوط به مصلحت است.^۳

فقه‌های دیگری از جمله محقق کرکی رحمته الله^۴، محقق سبزواری رحمته الله^۵، فیض کاشانی رحمته الله^۶، فاضل هندی رحمته الله^۷، محقق مراغی رحمته الله^۸، میرزا حبیب الله رشتی رحمته الله^۹، آیت الله تبریزی رحمته الله^{۱۰} و آیت الله فاضل لنکرانی رحمته الله^{۱۱} نیز به این نظر تصریح کرده‌اند.

۱. الوجه اعتبار المصلحة و تحصیل الغبطة فی ذلک کله... از تزویجه منوط بالمصلحة والغبطة فتی حصلت اجاز (علّامه حلّی؛ *تذکرة الفقهاء* (ط. القديمة)؛ ص ۶۱۰).
۲. الضابط فی تصرف المتولّی لأموال الیتامی و المجانین اعتبار الغبطة، و کون التصرف علی وجه النظر و المصلحة (همان، ج ۱۴، ص ۲۴۳). و ولیّ الطفل مع المصلحة کالاقتراس فی نفقته، أو إصلاح عقاره (همو، *قواعد الأحکام*؛ ج ۲، ص ۱۱۲).
۳. موسوی عاملی؛ *نهاية المرام*؛ ج ۱، ص ۸۹.
۴. محقق کرکی؛ *جامع المقاصد*؛ ج ۱۲، ص ۱۱۲. و نیز؛ ج ۱۲، ص ۱۴۹ و ج ۱۳، صص ۲۸۰ و ۴۱۷.
۵. محقق سبزواری؛ *کفاية الأحکام*؛ ج ۲، ص ۹۸.
۶. فیض کاشانی؛ *مفاتیح الشرائع*؛ ج ۲، ص ۲۶۵. و نیز: *آل عصفور؛ الأنوار اللوامع*؛ ج ۱۳، صص ۱۴۸-۱۴۹.
۷. فاضل هندی؛ *کشف اللثام*؛ ج ۷، ص ۷۰.
۸. حسینی مراغی؛ *العناوین الفقهية*؛ ج ۲، صص ۵۵۹-۵۶۰.
۹. رشتی؛ *فقه الإمامية؛ قسم الخيارات*؛ ص ۳۶۴.
۱۰. متى يجوز أن يتزوج الشاب البنت البکر دون إذن ولیها وهل هناك مخرج للزواج دون الدخول بالنسبة للبکر دون إذن ولیها؟ [باسمه تعالی]: لا يعتبر إذن الولی إذا كان غائباً لا يعرف مكانه أو كان موجوداً لا یرضی أصلاً بتزویجها أو لا یراعی فی تزویجها مصلحة البنت أو كان مریضاً لیس عنده حواس و نحو ذلک، واللّه العالم (تبریزی؛ *صراط النجاة*؛ ج ۵، ص ۱۷۴).
۱۱. هل يكفي مجرد عدم المفسدة أو اللّازم مراعاة المصلحة؟ مقتضى الاحتیاط اللزومی الثاني (فاضل موحّدی لنکرانی؛ *تفصیل الشریعة: النکاح*؛ ص ۱۰۵).

برخی فقها در مسئله تصرف اموال صغیر، به لزوم رعایت مصلحت تصریح کرده‌اند که با توجه به اهمیت مسئله ازدواج و ترجیح اعراض بر اموال، ممکن است گفته شود این فقها در مورد تزویج نیز قائل به احراز مصلحت هستند که از آن جمله می‌توان به ابن ادریس حلی^۱، شهید اول^۲، شهید ثانی^۳، محقق اردبیلی^۴ و محقق عاملی^۵ اشاره کرد.

دلیل اول: آیه قرآن

«وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»^۶ و به مال یتیم - جز به نحوی هر چه نیکوتر - نزدیک مشوید».

لزوم احراز مصلحت در تزویج دختر بر چند نکته مبتنی است:

۱. مقصود از یتیم در این آیه، کسی است که پدر ندارد؛ بنابراین در نگاه ابتدایی، این آیه یا خطاب به افرادی غیر از پدر و جدّ است که به بهانه سرپرستی و نگهداری از یتیمان در اموالشان تصرف می‌کنند و یا مقصود، خصوص جدّ است که با فرض عدم وجود پدر، بر یتیم ولایت دارد. شیخ انصاری^۷ برای شمول این آیه بر پدر، علاوه بر جدّ، به عدم قول به فصل تمسک کرده است؛ به این معنا که اگر حکمی برای جدّ ثابت است، برای پدر هم ثابت می‌باشد و نمی‌توان حکمی را برای جدّ ثابت دانست، ولی آن را برای پدر لازم ندانست.^۷
۲. مقصود از «بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»، بایستگی تصرف در مال یتیم با رعایت مصلحت و ترجیح فعل بر ترک است.

۱. ابن ادریس: السرائر؛ ج ۱، ص ۴۴۱.
۲. شهید اول: الدروس الشرعية؛ ج ۳، ص ۳۱۸.
۳. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۳، ص ۱۶۶.
۴. مقدس اردبیلی؛ مجمع الفائدة والبرهان؛ ج ۴، ص ۱۴.
۵. حسینی عاملی؛ مفتاح الکرامه؛ ج ۵، ص ۱۱۱.
۶. انعام: ۱۵۲.
۷. شیخ انصاری؛ کتاب المکاسب؛ ج ۳، ص ۵۳۸.

۳. این آیه به تصرف در اموال یتیم اختصاص ندارد؛ بلکه در مسئله ازدواج، اولویت عرفیه دارد؛ با این بیان که وقتی تصرف در مال یتیم باید با رعایت مصلحت و ترجیح فعل بر ترک باشد، پس اگر خود پدر یا جدّ بخواد دختر را در اختیار کسی بگذارد و کسی را بر دختر سلطه دهد، باید مصلحت او را رعایت کند؛ چون وقتی در مورد اموال، اقدام به کاری که فعل و ترک آن مساوی است، جایز نیست، در مورد خود دختر نیز به طریق اولی جایز نخواهد بود.

آیت الله زنجانی در مقام اشکال به این آیه، در اشکالی شبیه به اشکال آیت الله خوئی^۱ فرموده است: اگر این استدلال در جای خود صحیح هم باشد، پذیرفتن آن در مورد نکاح مشکل است؛ چون روایاتی در این مورد وارد شده است که فقط فساد و ضرر را استثنا کرده و نمی‌توانیم با ظهور آیه شریفه، این روایات را تقیید کنیم؛ زیرا ظهور روایات در اطلاق اقوی از ظهور آیه است، و باید به اطلاق احادیث اخذ کنیم.^۲

با توجه به روایاتی که در دلیل دوم خواهد آمد، روشن می‌شود در مسئله تزویج ولی، ولایت او فقط به افساد و ضرر منوط نشده، بلکه این روایات بیان می‌دارند در تزویج دختر مصلحت باید رعایت شود و رعایت مصلحت است که با حکمت جعل ولایت، خصوصاً در مورد دختر باکره بالغه رشیده، سازگاری دارد.

دلیل دوم: حکمت جعل ولایت

حکمت و فلسفه جعل ولایت ولی در ازدواج، خصوصاً ازدواج دختر باکره رشیده، داشتن مصلحت، علاوه بر عدم مفسده است؛ زیرا فرض، رسیدن خود دختر به مرحله بلوغ و رشد است و اینکه تا حدودی می‌تواند در ازدواج، مصلحت خود یا دست‌کم عدم مفسده را تشخیص دهد؛ اما شارع مقدس به علت اهمیت مسئله ازدواج، اذن و اجازه ولی را نیز در این ازدواج شرط کرده است تا این ازدواج، حتماً به مصلحت دختر نیز باشد.

۱. خوئی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۳۱.

۲. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۲، ص ۴۱۸۵.

دو روایت، می‌تواند شاهی بر لزوم احراز مصلحت باشد:

روایت اول

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ الَّتِي بَيْنَ أَبَوَيْهَا إِذَا أَرَادَ أَبَوَاهَا أَنْ يَرْوُجَهَا هُوَ أَنْظَرُ لَهَا وَأَمَّا الْيَتِيمُ فَإِنَّهَا تُسْتَأْذَنُ وَإِنْ كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا إِذَا أَرَادَا أَنْ يَرْوُجَاهَا»^۱

اعتبار سند این روایت، در گذشته اثبات شد.^۲

این روایت، حکمت جعل ولایت را «انظرت» پدر دانسته است. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، در این روایت، عبارت «انظر» به صیغه اسم تفضیل به کار رفته است؛ یعنی در این مسئله خود دختر نیز دارای فهم و آگاهی و تشخیص است؛ منتها پدر آگاهی بهتر و بالاتری دارد. به تعبیر دیگر، خود دختر نیز می‌تواند تا حدودی عدم مفسده و وجود مصلحت را تشخیص دهد؛ ولی برای احتیاط و مصلحت بیشتر، ازدواج او منوط به اذن و اجازه پدر شده است تا ازدواجی بر خلاف مصلحت دختر صورت نگیرد. احتیاط بیشتر با صرف نبودن مفسده در ازدواج سازگار نیست؛ بلکه زمانی رعایت احتیاط شده است که مصلحت آن ازدواج نیز احراز شده باشد. بنابراین آنچه در ازدواج دختر، خصوصاً دختر بالغه رشیده لازم است، احراز مصلحت اوست و نمی‌توان به صرف عدم مفسده بسنده کرد.^۳

روایت دوم

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنْ أُلْحِدَ إِذَا زَوَّجَ ابْنَةَ ابْنِهِ وَكَانَ أَبَوَاهَا حَيًّا وَكَانَ الْجَدُّ مُرْضِيًّا جَارَ قُلْنَا فَإِنْ هَوِيَ أَبُو الْجَارِيَةِ هَوًى وَهَوِيَ الْجَدُّ هَوًى وَهُمَا سَوَاءٌ فِي الْعَدْلِ وَالرِّضَا قَالَ أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ تَرْضَى بِقَوْلِ الْجَدِّ»^۴

اعتبار سند روایت، در گذشته اثبات شد.^۵

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۰، باب ۳ من أبواب عقد النکاح، ح ۲۵۵۹۹.

۲. طایفه اول، دسته اول، روایت ششم، ص ۱۵۵.

۳. بهبهانی؛ حاشیه الوافی؛ ص ۵۶۰.

۴. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۹۰، باب ۱۱ از أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد، ح ۲۵۶۵۲.

۵. طایفه اول، دسته چهارم، روایت هفتم، ص ۲۱۰ و طایفه اول، دسته اول، روایت ششم، ص ۱۵۵.

در این روایت، در خصوص تصرف جد عبارت «وَكَانَ الْجَدُّ مَرْضِيًّا» آمده است. در گذشته چند احتمال درباره معنای مرضی بودن جد بیان شد که احتمال صحیح چنین بود: عرف مردم، او را انسان شایسته‌ای بدانند و قبول داشته باشند و حسن ظاهر و عمل داشته باشد. به تعبیر دیگر، عرف، اعمال جد را می‌پسندد؛ زیرا معمولاً سنجیده و حساب شده است. سنجیده و حساب شده عمل کردن در خصوص تزویج دختر، جایی صادق است که صلاح و مصلحت دختر لحاظ شده باشد. به تعبیر دیگر، در عرف، به ازدواجی که به صلاح دختر نیست بلکه صرفاً به ضرر او نمی‌باشد، ازدواج سنجیده و مقبول اطلاق نمی‌شود. در گذشته بیان شد قید «مرضیاً» برای جد موضوعیت ندارد و برای تصرف پدر نیز لازم است.

دلیل سوم: اصالۃ الفساد در معاملات

در گذشته، ضمن بیان اصل اولیه در ازدواج باکره، مطرح شد اگر مقصود از ولایت پدر، ولایت استقلالی او باشد، اذن ولی در ازدواج باکره شرط نیست؛ زیرا با توجه به اصل اولیه، مبنی بر عدم ولایت یکی بر دیگری همچنین استصحاب عدم تحقق عقد یا صحت آن، استقلال ولی نفی می‌شود؛ نیز اگر مقصود از ولایت پدر، ولایت به نحو جزء العله باشد، لزوم اذن هر دو - هم دختر و هم پدر - شرط است؛ زیرا با عدم اذن یکی از آنها، در صحت عقد شک می‌شود و با تمسک به استصحاب، به عدم تحقق یا صحت عقد حکم می‌شود.

شبیه این مطلب، در محل بحث نیز وجود دارد. با این توضیح که اگر ولی عقدی صورت دهد و در آن مصلحت دختر احراز نشده باشد و تنها به فقدان مفسده بسنده شده باشد، در صحت چنین عقدی شک می‌شود و استصحاب عدم تحقق یا صحت عقد جاری شده، بطلان عقد نتیجه گرفته می‌شود.^۱ البته در جایی که نظر دختر به نحو جزء العله در صحت عقد ازدواج شرط است، مثل نظریه تشریک، اگر دختر به چنین عقدی رضایت دهد، قابلیت تصحیح خواهد داشت.

۱. فاضل موحدی لنکرانی؛ تفصیل الشریعة: النکاح؛ ص ۱۰۵.

نظر دوم: کفایت عدم مفسده

در تبیین این نظریه، به دو بحث می‌پردازیم:

بحث اول: لزوم عدم مفسده

اصل این مسئله که تزویج ولی نباید برای موکلی علیه مفسده‌ای داشته باشد، مسلم و به نظر برخی فقها، اجماعی است؛^۱ ادله پرشماری نیز برای آن اقامه شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

دلیل اول: روایات

روایات محل بحث دو قسم‌اند؛ الف) روایات عامی همچون حدیث لاضرر که در همه ابواب قابل استنادند، ب) روایات مربوط به تصرف ولی در امور موکلی علیه که برخی از آنها، به شکل خاص، در ارتباط با تصرف ولی در امور مالی طفل‌اند، برخی دیگر ناظر به تزویج وی و برخی مربوط به تزویج دختر باکره هستند. در ادامه به برخی از این روایات، اشاره می‌شود.

روایت اول: حدیث لاضرر

حدیث لاضرر بر سایر ادله، از جمله ادله ولایت پدر و جد، حاکم است؛ بنابراین ادله ولایت ولی شامل ازدواجی که به ضرر موکلی علیه است، نمی‌شود.^۲

روایت دوم

«عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الْجَارِيَةُ يُرِيدُ أَبُوهَا أَنْ يَزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ وَيُرِيدُ جَدُّهَا أَنْ يَزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ آخَرَ؟ فَقَالَ: الْجَدُّ أَوْلى بِذَلِكَ مَا لَمْ يَكُنْ مُضَارًّا، إِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَبُ زَوَّجَهَا قَبْلَهُ وَ يَجُوزُ عَلَيْهَا تَزْوِيجُ الْأَبِ وَالْجَدِّ».^۳

عبارت «ما لم يكن مضاراً» در روایتی که به طریق شیخ کلینی رحمته الله نقل شده، آمده است و همان طور که در گذشته بیان شد،^۴ سند آن موثق و معتبر است. از تنقید ولایت جد به اینکه مضار نباشد، نتیجه می‌شود ولایت وی در جایی که در مقام اضرار باشد یا موجب ضرر شود، ساقط است. لزوم این ویژگی،

۱. نراقی؛ مستند الشیعة؛ ج ۱۶، ص ۱۶۷.

۲. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۵۶. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۲۹.

۳. حر عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۹، باب «ثبوت الأولایة للجد للأب»، ح ۲۵۶۰.

۴. طایفه اول، دسته چهارم، روایت سوم، ص ۲۰۲.

اختصاصی به ولایت جدّ ندارد و در ولایت پدر نیز جاری است.

روایت سوم

«وَعَنْهُ (عَمْدُ) الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ لِرَجُلٍ: أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَيِّكَ. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: مَا أَحَبُّ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ مَالِ ابْنِهِ إِلَّا مَا اخْتَأَجَّ إِلَيْهِ عَمَّا لَا بُدَّ مِنْهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ»^۱

این روایت به دو طریق، یکی شیخ کلینی رحمه الله^۲ و دیگری شیخ طوسی رحمه الله^۳ نقل شده است. در طریق شیخ کلینی رحمه الله، تنها در مورد سهل بن زیاد اختلاف نظر وجود دارد، اما با توجه به برخی قرائن می توان وثاقت او را اثبات کرد.^۴ در طریق دوم، سند شیخ طوسی رحمه الله به حسن بن محبوب^۵ معتبر است.^۶ بنابراین هر دو طریق قابل اعتمادند.

این روایت هرچند مربوط به تصرف ولی در اموال فرزند است، با توجه به تعلیلی که ذیل آن آمده است (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ)، فهمیده می شود ولایت پدر منوط به عدم مفسده است. وقتی تصرفات ولی در اموال فرزند، مشروط به عدم مفسده است، تصرف در تزویج که مربوط به اعراض و مورد اهتمام شارع و مهم تر از امور مالی است، به طریق اولی مشروط به عدم مفسده خواهد بود.^۷

دلیل دوم: مناسبت حکم و موضوع

جعل ولایت شارع برای پدر و جدّ، برای این است که ضرر و مفسده ای متوجه موکلی علیهم که قدرت تشخیص مصالح خود را به نحو کامل ندارند، نشود و اگر اِعمال ولایت ولی، همراه با مفسده و ضرر برای موکلی علیهم جایز باشد،

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۱۷، ص ۲۶۳، باب «حُكْمُ الْآخِذِ مِنْ مَالِ الْوَلَدِ وَالْأَبِ»، ح ۲۲۴۸۰.

۲. عدة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن ابن محبوب عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام (کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۱۳۵، باب «الرَّجُلُ يَأْخُذُ مِنْ مَالِ وَلَدِهِ»، ح ۳).

۳. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۶، ص ۳۴۳، باب «المكاسب»، ح ۸۳.

۴. ر.ک: پیوست ۳ نوشتار حاضر.

۵. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ المشیخة، ص ۵۲.

۶. تفرشی؛ نقد الرجال؛ ج ۵، ص ۳۳۵-۳۳۳.

۷. ر.ک: شیخ انصاری؛ کتاب المکاسب؛ ج ۳، ص ۵۳۸. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۲۹.

جعل ولایت لغو و بی‌اثر خواهد بود.^۱ همچنین عرف متشرعه از ادله جعل ولایت، چنین می‌فهمند که جعل ولایت برای دفع ضرر است و نباید در اعمال ولایت ولی، ضرر و مفسده‌ای وجود داشته باشد.^۲

بحث دوم: کفایت عدم مفسده و عدم لزوم احراز مصلحت

بسیاری از فقها، از جمله شیخ انصاری^۳ و محقق نراقی^۴ نفوذ تصرفات ولی در مورد موکلی علیه را به عدم مفسده مشروط کرده، احراز مصلحت را لازم ندانسته‌اند. برخی فقها نظیر آیت‌الله سیدکاظم یزدی^۵ و امام خمینی^۶ احراز مصلحت را مطابق احتیاط استحبابی و مطلوب دانسته‌اند.

در این مسئله نظریه دیگری نیز مطرح شده است که بازگشت آن به همین نظریه دوم است. آیت‌الله بهجت^۷ مسئله را تفصیل داده، در مورد تزویج پدر و جد، عدم مفسده را کافی دانسته است؛ اما در مورد تزویج دیگران، احراز مصلحت را لازم دانسته است.^۸ ظاهراً این نظریه، لزوم مصلحت را در عقد دیگران، همانند فقهای دیگر به جهت توکیل می‌داند؛ یعنی با توجه به آنکه افراد دیگر بر دختر باکره بالغه رشیده ولایتی ندارند، تزویج آنها ناشی از وکالت دختر است و نفوذ تصرفات وکیل، منوط به مصلحت می‌باشد.^۹

۱. حسینی مراغی؛ *العناوین الفقهیه*؛ ج ۲، ص ۵۵۹.

۲. سبزواری؛ *مهدب الأحکام*؛ ج ۲۴، ص ۲۶۸.

۳. شیخ انصاری؛ *کتاب المکاسب*؛ ج ۳، ص ۵۴۰.

۴. نراقی؛ *مستند الشیعه*؛ ج ۱۶، ص ۱۶۷.

۵. طباطبایی یزدی؛ *العروة الوثقی (المحشی)*؛ ج ۵، ص ۶۲۶.

۶. خمینی؛ *تحریر الوسیله*؛ ج ۲، ص ۲۵۵.

۷. اگر ولی زن به کمتر از مهر المثل تزویج نمود او را، چنانچه به ادعای مصلحت در عقد غیر اب و جد، یا به اکتفا به عدم مفسده در عقد ایشان باشد، حق رد نکاح یا اصداف بعد از بلوغ و رشد ندارد، و در مرافعه، ولی که مدعی صحت است منکر است، و بر زن اثبات تحقق مفسده در دوم، یا عدم تحقق مصلحت در اول است بنابر اظهار (بهجت؛ *جامع المسائل*؛ ج ۳، ص ۵۲۴).

و نیز: نجفی؛ *جواهر الکلام*؛ ج ۲۹، ص ۱۹۸.

۸. ر.ک. علّامه حلی؛ *مختلف الشیعه*؛ ج ۶، ص ۲۳. نجفی؛ *جواهر الکلام*؛ ج ۲۳، ص ۲۲.

برای نظریه دوم، معمولاً به اطلاق روایاتی تمسک شده است که در بحث اوّل آمد و در آنها، اصل لزوم عدم مفسده در تصرفات ولیّ مطرح شده است و لزومی برای احراز مصلحت نیامده است؛ اما همان طور که در بحث اوّل گذشت، در اصل لزوم عدم مفسده در تصرفات ولیّ شکی نیست؛ بلکه بحث در این است که آیا علاوه بر لزوم عدم مفسده، احراز مصلحت نیز لازم است یا خیر؟ به تعبیر دیگر، این روایات، در صدد بیان شرط حداقلی در تصرفات ولیّ هستند، اما دلالتی بر عدم لزوم مصلحت ندارند.

ذیل نظریه اوّل، ادّله‌ای بر لزوم احراز مصلحت در تصرفات ولیّ بیان شد. این ادّله قرینه‌اند بر اینکه علاوه بر لزوم عدم مفسده در تصرفات ولیّ، لازم است این تصرفات به مصلحت موکّلی علیه نیز باشند. بر فرض پذیرفته‌نشدن این ادّله، دست‌کم ما یصلح للقرینه هستند، یعنی برای قرینه‌بودن صلاحیت دارند، از این رو مانع شکل‌گیری اطلاق در این روایات می‌شوند. بنابراین ضرر و فساد که در این روایات آمده به لزوم وجود مصلحت تفسیر می‌شود. به تعبیر دیگر، با توجّه به فهم عرفی جعل ولایت و مناسبت حکم و موضوع برای جعل ولایت، همچنین روایاتی که از آنها لزوم احراز مصلحت فهمیده می‌شود، باید روایاتی را که در آنها تعبیر عدم وجود ضرر یا نبودن فساد، مطرح شده است، به لزوم مصلحت تفسیر کرد. بنابراین اگر در روایت آمده است در تصرفات ولیّ نباید ضرر و مفسده‌ای باشد، طبق فهم عرفی، یعنی این تصرفات باید به صلاح و مصلحت او باشند.

این بیان، اگر در تمام تصرفات ولیّ جاری و ساری نباشد، دست‌کم در مورد مسئله ازدواج آن‌هم ازدواج باکره بالغه رشیده، جاری است؛ زیرا اوّل در روایاتی که در آنها ولایت ولیّ در ازدواج مطرح شده، عنوان «انظریّت» و «مرضی‌بودن» آمده است که طبق بیان گذشته، به معنای احراز مصلحت‌اند؛ ثانیاً ازدواج از اموری است که شارع بر آنها اهتمام و احتیاط دارد؛ احتیاط در آن نیز به معنای ضرورت احراز وجود مصلحت است؛ در فرض نبودن مصلحت هم، ادّله اصالة الفساد در معاملات جاری شده، نکاح فاسد می‌شود؛ مگر بر طبق نظریه تشریک اذن ولیّ و دختر که در این صورت، اذن و رضایت دختر تأثیرگذار است و با رضایت به عقد ولیّ، آن عقد نافذ می‌شود.

بررسی دو نکته

ذیل شرط سوم از شرایط بقا و استمرار ولایت ولی، به دو نکته کوتاه اشاره می‌کنیم:

الف) مقصود از وجود مصلحت در ازدواج یا عدم مفسده در آن، ازدواجی است که از نظر عرف و عقلا، چنین خصوصیتی داشته باشد نه آنکه طبق واقع و نفس الامر چنین شرطی داشته باشد؛ بنابراین اگر ولی با رعایت ملاکات شرعی و عرفی، دختر را به عقد فردی درآورد، این عقد صحیح و نافذ است؛ هرچند در آینده روشن شود در این عقد، مفسده بوده یا این ازدواج به مصلحت دختر نبوده است.^۱

ب) اگر دختری به سبب ازدواج نکردن به گناه بیفتد، آیا می‌تواند بدون اذن ولی ازدواج کند یا باز هم اذن او در ازدواج دختر شرط است؟

این پرسش، چند صورت دارد که به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱. دختر قصد دارد با فردی که کفو شرعی و عرفی اوست، ازدواج کند، ولی پدر یا جد پدری او بدون علتّ موجب با آن مخالفت می‌کنند. این صورت، مربوط به بحث عضل و ممانعت غیر موجب ولی است که در گذشته بیان شد.
۲. دختر به سبب عدم ازدواج، از فروافتادن در گناه ترس دارد و از این جهت در مضیقه و سختی شدید است و اذن گرفتن از ولی ممکن نیست. عدم امکان اذن گرفتن، اگر به سبب غایب بودن و عدم دسترسی به ولی باشد که در گذشته بیان شد، اما اگر به سبب عوامل دیگری مثل حجب و حیای دختر باشد، وظیفه چیست؟

در صورت دوم، بین فقها اختلاف نظر وجود دارد: برخی، موارد استثنا از لزوم اذن ولی را تنها در صورت غایب بودن یا ممانعت غیر موجب ولی دانسته‌اند و

۱. و المناط فی کون التزویج خالیاً عن المفسدة کونه کذلک فی نظر العقلاء لا بالنظر الی واقع الأمر، فلو زوجه باعتقاد عدم المفسدة فتبین انه لیس کذلک فی نظر العقلاء لم یصح، و لو تبین انه لیس کذلک بالنظر الی واقع الأمر صح إذا کان خالیاً عن المفسدة فی نظر العقلاء (سیستانی؛ منهاج الصالحین؛ ج ۳، ص ۲۶).

برخی دیگر بی توجهی ولی به ازدواج دختر را نیز به آن اضافه کرده‌اند که طبق فتوای هر دو گروه، در غیر این موارد دختر باید اذن ولی را احراز کند. فتاوی فقهای چون آیت‌الله زنجانی،^۱ آیت‌الله صافی گلپایگانی،^۲ آیت‌الله فاضل لنکرانی^۳، آیت‌الله مکارم شیرازی،^۴ آیت‌الله سبحانی^۵ و آیت‌الله نوری همدانی،^۶ ناظر به این نظریه است.

آیت‌الله بهجت^۷ نیز که نظر ایشان در گذشته بیان شد، لزوم اذن ولی را از باب حکم تکلیفی می‌داند، نه حکم وضعی؛ علاوه بر اینکه عدم دسترسی به ولی و ممانعت غیر موجه او را مسقط ولایتش می‌داند. ایشان در فرضی که ازدواج نکردن برای دختر ضرر و مشقت شدید داشته باشد نیز لزوم اذن ولی را منتفی و دختر را مجاز به ازدواج دانسته است.^۷

آیت‌الله وحید خراسانی به احتیاط واجب، اذن ولی را در ازدواج باکره رشیده لازم می‌داند؛ اما در فرضی که دختر به ازدواج نیاز دارد و اذن گرفتن از

۱. اگر دختر باکره بالغه رشیده بخواد با کسی ازدواج کند و پدر و جد پدری اجازه نمی‌دهند، چنانچه ممانعت ایشان بدون رعایت مصلحت دختر باشد، اجازه آنان لازم نیست (شیرازی زنجانی؛ رساله توضیح المسائل؛ ص ۵۱۳، مسئله ۲۳۸۵). اگر پدر یا جد پدری غایب باشند، به طوری که نتوان از آنها اذن گرفت و دختر احتیاج به ازدواج داشته باشد، اجازه پدر و جد لازم نیست (همان، مسئله ۲۳۸۶).

۲. صافی گلپایگانی؛ جامع الأحکام؛ ج ۲، ص ۹-۱۰.

۳. فاضل موحّدی لنکرانی؛ رساله توضیح المسائل؛ ص ۲۷، مسئله ۱۸۵۹.

۴. مکارم شیرازی؛ رساله توضیح المسائل؛ ص ۳۹۴، مسئله ۲۰۳۷.

۵. سبحانی تبریزی؛ رساله توضیح المسائل؛ ص ۴۴۸، مسئله ۲۰۲۳ و ۲۰۲۴.

۶. نوری همدانی؛ رساله توضیح المسائل؛ ص ۴۷۳، مسئله ۲۳۷۳.

۷. اگر پدر و جد پدری غایب باشند، به طوری که نشود از آنان اذن گرفت و ازدواج برای دختر لازم باشد، یا در ازدواج نکردن ضرر یا حرج (یعنی مشقت شدیدی) باشد، و همچنین اگر پدر یا جد پدری از ازدواج او با کسی که هم کفو اوست، با وجود تمام مقدمات و شرایط، ممانعت کنند و او نیز تمایل به ازدواج دارد و ازدواج هم به مصلحت او باشد، با اجتماع تمام شرایط می‌تواند ازدواج نماید (بهجت؛ توضیح المسائل؛ ص ۳۷۹، م ۱۸۹۲ نیز؛ همو، استفتائات؛ ج ۴، ص ۲۵، س ۴۶۳۵).

ولی مستلزم حرج است، اذن ولی را لازم ندانسته است.^۱ حرجی بودن اذن گرفتن از ولی ممکن است به سبب غیبت و عدم دسترسی به ولی باشد که در مباحث گذشته بررسی شد و ممکن است معلول عوامل دیگری باشد. در استفتائی از آیت الله خامنه‌ای، در مورد دختری که اگر ازدواج نکند به گناه می‌افتد، چنین آمده است:

سؤال: غیر از مورد عضل و عدم دسترسی به پدر، در چه صورت وجوب اذن ساقط می‌شود؟ مثلاً اگر دختر بداند در صورت انتظار جهت دریافت اذن ولی به گناه می‌افتد، وظیفه چیست؟

جواب: اگر دختر نیاز به ازدواج دارد و خواستگار هم کفو شرعی و عرفی او می‌باشد و در حال حاضر خواستگار دیگری که واجد شرایط باشد، وجود ندارد، اذن پدر ساقط است.^۲

به نظر نگارنده، با توجه به مطالبی که در تبیین دیدگاه مختار بیان شد، روشن می‌شود اگر چنین دختری در مدیریت زندگی خود مستقل باشد و به تنهایی برای امور خود تصمیم بگیرد در ازدواج نیز مستقل است؛ چه ازدواج دائم و چه موقت؛ اما دختر بالغه رشیده‌ای که در تصمیم‌گیری‌های کلان خود مستقل نیست و به اصطلاح روایات، کنار پدر و مادر خود زندگی می‌کند، می‌تواند بدون اذن ولی ازدواج موقت کند؛ منتها در چنین ازدواجی ازاله بکارت جایز نیست. اما اگر بخواهد ازدواج دائم یا ازدواج موقتی کند که منجر به نزدیکی است، اذن ولی به نحو تشریک، شرط است. بنابراین دختری که به سبب ترک ازدواج، از فروافتادن در گناه ترس دارد، می‌تواند با شرط عدم دخول و ازاله بکارت، ازدواج موقت کند. به نظر می‌رسد با چنین ازدواجی، عسر و حرج و خوف وقوع در معصیت مرتفع می‌شود؛ اما اگر در این صورت

۱. اگر اجازه گرفتن از پدر یا جد پدری ممکن نباشد یا حرجی باشد و دختر حاجت به شوهر کردن داشته باشد اجازه پدر و جد پدری لازم نیست (وحید خراسانی؛ توضیح المسائل؛ ص ۴۹۴، مسئله ۲۴۴۱).

۲. (<http://www.tebyan.net/newindex.aspx?pid=264161>) (۱۳۹۴/۷/۶).

هم عسر و حرج متفقى نشود و در عین حال احراز اذن و رضایت ولیّ امکان پذیر نباشد، با توجه به مقدم بودن ادله عسر و حرج بر ادله احکام اولیه، لزوم اذن ولیّ ساقط خواهد شد.

فصل هفتم: ولایت جدّ

در سنت‌های جاهلی پیش از اسلام، ولایت زن به دست پدر، برادر، عمو یا برخی از پسرعموهای او بود؛^۱ اما اسلام با نگاه اصلاحی خود، ولایت بر دختر باکره را تنها برای پدر و جدّ پدری قرار داد و در حقیقت با این محدودیت، دایره آزادی زنان و دختران را گسترش داد. درباره ثبوت ولایت جدّ، همچنین کیفیت ولایت وی، روایات مختلف و پیرو آن دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد که در ضمن چند نکته، به آنها اشاره می‌کنیم:

نکته اول: بررسی روایات انحصار ولایت در پدر

در گذشته به روایاتی^۲ اشاره شد که بر ثبوت ولایت جدّ بر ازدواج باکره دلالت داشتند؛ در مقابل، روایاتی هستند که ولایت در ازدواج را تنها برای پدر ثابت می‌دانند که از مفهوم آنها، نفی ولایت دیگران، حتی جدّ برمی‌آید. در ادامه، به بررسی این روایات می‌پردازیم:

روایت اول

«عَنْ أَحَدِهِمَا عليه السلام قَالَ: لَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ إِذَا كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا لَيْسَ لَهَا مَعَ الْآبِ أَمْرٌ وَقَالَ:

۱. ر.ک: فوزی؛ *أحكام الأسرة في الجاهلية والإسلام*؛ ص ۴۵. علی؛ *المفصل فی تاریخ العرب قبل*

الاسلام؛ ج ۵، ص ۵۳۱.

۲. روایات طایفه اول، دسته چهارم، ص ۱۹۸.

يَسْتَأْمِرُهَا كُلُّ أَحَدٍ مَا عَدَا الْآبَ^۱: دختری که با پدر و مادرش زندگی می‌کند، نیازی به نظرخواهی ندارد. او با وجود پدر اختیاری ندارد، و فرمود: همه افراد باید از او نظرخواهی کنند جز پدر.

صحت سند روایت، در گذشته ثابت شد.^۲ عبارت «يَسْتَأْمِرُهَا كُلُّ أَحَدٍ مَا عَدَا الْآبَ»، بر انحصار ولایت در پدر دلالت دارد؛ بنابراین دیگران حتی جد، باید از دختر نظرخواهی کنند و به نظر او اهمیت دهند.

روایت دوم

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْعَذْرَاءُ الَّتِي لَهَا أَبٌ لَا تَزَوِّجُ مُنْعَةً إِلَّا بِإِذْنِ أَبِيهَا»^۳.

اعتبار سند روایت، در گذشته بیان شد.^۴ در این روایت، ازدواج موقت دختر تنها منوط به اذن پدر شده و انحصار آن، نافی ولایت دیگران، از جمله جد است.

روایت سوم

«عَنِ الرَّضَاءِ عليه السلام قَالَ: الْبِكْرُ لَا تَزَوِّجُ مُنْعَةً إِلَّا بِإِذْنِ أَبِيهَا»^۵.

صحت سند روایت در گذشته بیان شد.^۶ دلالت این روایت هم همانند روایت قبل است.

روایت چهارم

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْجَارِيَةُ الْبِكْرُ الَّتِي لَهَا أَبٌ لَا تَزَوِّجُ إِلَّا بِإِذْنِ أَبِيهَا وَقَالَ إِذَا كَانَتْ مَالِكَةً لِأَمْرِهَا تَزَوِّجُ مَتَى شَاءَتْ»^۷.

اعتبار سند روایت در گذشته بیان شد.^۸ در بخش نخست این روایت نیز

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۳، ح ۲۵۶۱۱. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۷،

ص ۳۸۰، ح ۱۵۳۷. همو، الاستبصار؛ ج ۳، ص ۲۳۵، ح ۸۴۹.

۲. طایفه اول، دسته اول، روایت اول، ص ۱۲۲.

۳. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱، ص ۳۵، ح ۲۶۴۵۸.

۴. فصل پنجم، دسته سوم، روایت اول.

۵. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱، ص ۳۳، ح ۲۶۴۵۱.

۶. فصل پنجم، دسته سوم، روایت دوم.

۷. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۳، ح ۲۵۶۱۰.

۸. طایفه اول، دسته دوم، روایت چهارم، ص ۱۷۷.

تنها لزوم اذن پدر آمده است.

روایت پنجم

«وَعَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الصَّبِيِّ يُزَوِّجُ الصَّبِيَّةَ قَالَ: إِنْ كَانَ أَبُوَاهُمَا اللَّذَانِ زَوَّجَاهُمَا فَتَنَعَمَ جَائِزٌ وَلَكِنْ هُمَا الْخِيَارُ إِذَا أَدْرَكَمَا فَإِنْ رَضِيََا بَعْدَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْمَهْرَ عَلَى الْأَبِ. قُلْتُ لَهُ فَهَلْ يَجُوزُ طَلَاقُ الْأَبِ عَلَى ابْنِهِ فِي صَغَرِهِ؟ قَالَ: لَا»^۱

این روایت در کتاب تهذیب الأحکام نقل شده و سند آن به این شکل است:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام»^۲

و ثاقب و اعتبار راویان این روایت در گذشته بیان شد. طریق شیخ طوسی رحمته الله

با احمد بن محمد بن عیسی نیز معتبر است؛^۳ بنابراین سند حدیث، صحیح است.

این روایت، هر چند مربوط به ازدواج صبی و صبیّه است، صحت ازدواج ایشان مشروط به تزویج آنها به دست پدر صبی و پدر صبیّه است؛ از این رو کلمه «أب» تشبیه آمده است. از مفهوم جمله شرطیه برمی آید هیچ فرد دیگری به جز پدر، بر ازدواج آنها ولایت ندارد.

نتیجه

با توجه به اینکه ولایت جد فی الجملة ثابت است و شکی در آن نیست، برای جمع بندی روایات دال بر ولایت جد و این روایات، یا باید عنوان «أب» را شامل جد نیز دانست یا باید مفهوم آن را توسعه داد تا هم شامل پدر بدون واسطه شود و هم پدر با واسطه یعنی جد.^۴ البته برخی حصر در این روایات را حصر اضافی و ناظر به نفی ولایت افرادی مثل برادر یا سایر خویشاوندان دانسته اند؛ به ویژه با توجه به آنکه برخی از اهل سنت قائل به ولایت آنها هستند.^۵

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۷-۲۷۸، ح ۲۵۶۲۵.

۲. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۸۲، باب ۳۲ از کتاب النکاح، ح ۱۹.

۳. خویی؛ معجم رجال الحدیث؛ ج ۳، ص ۸۸-۹۰.

۴. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۲، ص ۳۲۲-۳۲۳. و نیز: شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۸۰۵.

۵. مکارم شیرازی؛ کتاب النکاح؛ ج ۲، ص ۵۷.

نکته دوم: ولایت مادر و جد مادری

درباره ولایت مادر و جد مادری در ازدواج دختر، دو نظریه وجود دارد:

نظر اول: عدم ولایت مادر و جد مادری

مشهور فقهای امامیه^۱ قائل اند کسی غیر پدر و جد پدری بر ازدواج دختر ولایت ندارد. علامه حلی^۲ این مسئله را اجماعی دانسته^۳ و محقق ثانی^۴ آن را دیدگاه امامیه معرفی کرده است.^۵ بسیاری از فقها مثل آیت الله سیدکاظم یزدی^۶، امام خمینی^۷، آیت الله گلپایگانی^۸ و آیت الله بهجت^۹ نیز به این نظریه تصریح کرده اند.

برخی فقها برای استدلال بر این مدعا، تصریح کرده اند: عنوان «أب» بر کسی صادق است که فرزند بدون واسطه از صلب او متولد شده و در نتیجه جد، پدر همین شخص خواهد بود در نتیجه شامل جد مادری نمی شود.^{۱۰} همچنین متبادر لفظ جد، خصوص جد پدری است و شامل جد مادری نمی شود.^{۱۱} افزون بر تبادر، ادله دیگری نیز برای این نظر آمده است:

دلیل اول: اصل اولیه در باب ولایت

در گذشته بیان شد اصل اولیه، عدم ولایت یکی بر دیگری است. هر جا ادعای ثبوت ولایت شود، نیازمند دلیل خاص است. در مورد ولایت مادر و جد مادری، دلیل معتبری وجود ندارد.^{۱۲}

۱. طباطبایی کربلایی؛ الشرح الصغیر؛ ج ۲، ص ۳۱۳.

۲. علامه حلی؛ تذکرة الفقهاء (ط. القديمة)؛ ص ۵۹۳.

۳. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۹۲.

۴. طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی (المحشی)؛ ج ۵، ص ۶۲۳.

۵. خمینی؛ تحریر الوسیلة؛ ج ۲، ص ۲۵۴.

۶. گلپایگانی؛ مجمع المسائل؛ ج ۳، ص ۲۳، ص ۷.

۷. بهجت؛ جامع المسائل؛ ج ۳، صص ۵۲۰ و ۵۳۳.

۸. بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۷۴.

۹. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۷۲. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۷۶.

۱۰. علامه حلی؛ مختلف الشیعة؛ ج ۷، ص ۱۲۴. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۷۲.

دلیل دوم: روایات

افزون بر اصل اولیه، روایات خاصی وجود دارند که از آنها عدم ثبوت ولایت برای مادر، جدّ مادری و هر کس غیر از پدر و جدّ پدری به دست می‌آید.

روایت اول

«عَمَدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام فِي الصَّبِيِّ يَتَزَوَّجُ الصَّبِيَّةَ يَتَوَارَكَانَ؟ فَقَالَ: إِذَا كَانَ أَبُوَاهُمَا اللَّذَانِ زَوَّجَاهُمَا فَتَنَعَم...»^۱

صحتّ سندی شبیه این روایت، در گذشته بیان شد.^۲ امام علیه السلام در این روایت فرموده است: اگر پدر صبی و پدر صبیّه، عقد نکاح آنها را منعقد کرده باشند این عقد صحیح است و هر یک از صبیّ و صبیّه از دیگری ارث می‌برد. از مفهوم این جمله شرطیه استفاده می‌شود اگر شخص دیگری غیر از پدر صبیّ و پدر صبیّه، عقد نکاح را منعقد کرده باشد، عقد نکاح باطل خواهد بود و در نتیجه، از یکدیگر ارث نمی‌برند؛ بنابراین اگر مادر یا جدّ مادری یا هر شخص دیگری غیر از پدر، عقد نکاح را منعقد کند، عقد باطل خواهد بود. البته خصوص جدّ پدری - همچنان که در گذشته بیان شد - از اطلاق مفهوم خارج است.

روایت دوم

«عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَتَاهُ رَجُلَانِ يَخْطُبَانِ ابْنَتَهُ فَهَوِيَ أَنْ يَزَوِّجَ أَحَدَهُمَا وَهَوِيَ أَبُوهُ الْآخَرَ أَهْمَا أَحَقُّ أَنْ يُنْكَحَ قَالَ الَّذِي هَوِيَ الْجَدُّ (أَحَقُّ بِالْجَارِيَةِ) لِأَبَاهَا وَلِأَبَاهَا لِلْجَدِّ»^۳

در گذشته وجه اعتبار این روایت بیان شد.^۴ در این روایت، امام علیه السلام جدّی را که در مقابل پدر در ازدواج دختر اولویت دارد، جدّ پدری معرفی کرده است. این مطلب از تعلیل ذیل روایت برمی‌آید که امام علیه السلام، دختر و پدرش را

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۰، ص ۲۹۲، ح ۲۵۶۵۷.

۲. فصل هفتم، نکته اول، روایت پنجم، ص ۳۶۹.

۳. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۰، ص ۲۹۱، ح ۲۵۶۵۶. حمیری؛ قرب الإنسان؛ ج ۲، ص ۱۱۹.

۴. طایفه اول، دسته چهارم، روایت چهارم، ص ۲۰۵.

تحت سلطه و تصرف جدّ معرفی می‌کند. روشن است اگر مقصود از جدّ، جدّ مادری بود، باید گفته می‌شد: دختر و مادرش تحت سلطه جدّ می‌باشند.

به نظر می‌رسد نتوان با این روایت ولایت جدّ مادری را نفی کرد؛ زیرا هرچند از عبارت امام علیه السلام برمی‌آید مقصود از جدّ در این روایت، خصوص جدّ پدری است، پاسخ امام علیه السلام ناظر به سؤال راوی است و نمی‌توان از کلام امام علیه السلام به انحصار ولایت در جدّ پدری رسید؛ افزون بر آن، چنین استدلالی مبتنی بر مفهوم لقب است که بنا به قول مشهور، لقب، مفهوم ندارد؛ یعنی گرچه امام علیه السلام در این روایت با عبارت «لأنها و اباهما للجدّ» ولایت را برای جدّ پدری ثابت کرده است، ثبوت ولایت برای جدّ پدری نافی ولایت جدّ مادری نیست؛ همچنین باید توجه داشت این روایت و امثال آن، ناظر به تراحم انتخاب پدر و انتخاب جدّ است که امام علیه السلام حکم مسئله را بیان فرموده است و اصلاً در مقام برشمردن کسانی که دارای حق ولایت‌اند، نیست تا از بیان نکردن عنوان مادر و جدّ مادری، بتوان به عدم ولایت آنها رسید.

روایات دیگری نیز با همین مضمون وجود دارند که همین اشکال دلالتی بر آنها وارد است و نمی‌توان از آنها به انحصار ولایت در جدّ پدری رسید. بررسی سندی و دلالتی این روایات در گذشته بیان شده است و در ادامه تنها به بیان متن برخی از این روایات، بسنده می‌شود:

(الف) «إِذَا زَوَّجَ الرَّجُلُ ابْنَةَ ابْنِهِ فَهُوَ جَائِزٌ عَلَى ابْنِهِ وَلِابْنِهِ أَيْضاً أَنْ يَزَوِّجَهَا. فَقُلْتُ: فَإِنْ هَوِيَ أَبُوهَا رَجُلًا وَجَدَّهَا رَجُلًا؟ فَقَالَ: الْجَدُّ أَوَّلَى بِبَنَاتِهَا»^۱.

(ب) «إِنَّ الْجَدَّ إِذَا زَوَّجَ ابْنَةَ ابْنِهِ وَكَانَ أَبُوهَا حَيًّا وَكَانَ الْجَدُّ مَرْضِيًّا جَازَ قُلْنَا فَإِنْ هَوِيَ أَبُو الْجَارِيَةِ هَوِيَ وَهَوِيَ الْجَدُّ هَوِيَ وَهُمَا سَوَاءٌ فِي الْعَدْلِ وَالرَّحْمَةِ قَالَ أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ تَرْضَى بِقَوْلِ الْجَدِّ»^۲.

(ج) «إِذَا زَوَّجَ الرَّجُلُ ابْنَةَ ابْنِهِ فَهُوَ جَائِزٌ عَلَى ابْنِهِ قَالَ وَلِابْنِهِ أَيْضاً أَنْ يَزَوِّجَهَا فَإِنْ هَوِيَ أَبُوهَا

۱. طایفه اول، دسته چهارم، روایت اول، ص ۱۹۸. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۹، ح ۲۵۶۴۹.

۲. طایفه اول، دسته چهارم، روایت هفتم، ص ۲۰۷ و طایفه اول، دسته اول، روایت ششم، ص ۱۵۵. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۹۰، ح ۲۵۶۵۲.

رَجُلًا وَجَدَهَا رَجُلًا فَالْجَدُّ أَوَّلَىٰ بِنِكَاحِهَا»^۱

روایت سوم

«صَفْوَانُ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ وَعَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ وَعِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَعَاةَ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ قَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا قَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ)، قَالَ: هُوَ الْأَبُ أَوْ الْأَخُ أَوْ الرَّجُلُ يُوصَى إِلَيْهِ وَالَّذِي يَجُوزُ أَمْرُهُ فِي مَالِ الْمَرْأَةِ فَيَتَنَاقَشُ لَهَا فَتُجِيزُ فَإِذَا عَفَا فَقَدْ جَاز»^۲

سند روایت به شکل تحویل و قابل تفکیک به پنج سند است. دو سند آن که صحیح‌ه‌اند، عبارت‌اند از:

الف) محمد بن یعقوب عن أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن ابن مسکان عن ابی بصیر عن ابی عبد الله عليه السلام.

ب) محمد بن یعقوب عن أبو العباس محمد بن جعفر الرزاز عن أيوب بن نوح عن صفوان عن ابن مسکان عن ابی بصیر عن ابی عبد الله عليه السلام.

اعتبار راویان این دو سند، در گذشته بیان شد.

امام عليه السلام در این روایت، در صدد برشماری کسانی است که نظرشان به گونه‌ای در ازدواج دختر تأثیرگذار است و به تعبیر آیه، عقد نکاح در اختیار آنهاست و بر این اساس، می‌توانند نصف مهریه دختری را که ازدواج کرده و پیش از ارتباط زناشویی طلاق گرفته است، ببخشند. در این روایت، هیچ اشاره‌ای به ولایت مادر و جد مادری نشده که از مفهوم آن، به عدم ولایت آنها می‌رسیم.

هرچند در این روایت، برادر نیز در شمار کسانی قرار داده شده است که بر ازدواج دختر ولایت دارند، با توجه به اجماعی بودن عدم ولایت برادر نزد امامیه،^۳ باید در ظاهر این روایت تصرف کرد و آن را بر ولایت عرقیه برادر،^۴ یا استحباب و

۱. طایفه اول، دسته اول، روایت هفتم، ص ۱۶۰ و طایفه اول، دسته چهارم، روایت دوم،

ص ۲۰۰. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۹۱، ح ۲۵۶۵۵.

۲. کلینی؛ الکافی؛ ج ۶، ص ۱۰۶، ح ۲.

۳. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۳۷.

۴. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۷۱.

اولویت توجّه کردن به نظر برادر بزرگ‌تر^۱ یا وکالت برادر از سوی دختر^۲ حمل کرد. برخی فقها مقصود از «الَّذِي يَجُوزُ امْرَأَتُهُ فِي مَالِ الْمَرْأَةِ» را وکیل مطلق دانسته‌اند و قرینه مطلق بودن وکالت را اختیار تامّ او در امور مالی معرفی کرده‌اند؛ با این توضیح که چون مسائل مالی هر روز اتفاق می‌افتد، با آوردن این قید در صدد معرفی وکیل مطلق بوده است؛ وگرنه روشن است این قید، در حکم دخالت ندارد، بلکه حکم این مسئله، تابع وکالت در تزویج است که این وکالت به طور مستقل یا در ضمن وکالت مطلق در مورد همه امور، تحقق می‌یابد.^۳

در این روایت، نامی از جدّ پدری برده نشده است؛ در حالی که او بدون شک یکی از کسانی است که عهده دار عقد نکاح است. برای نیارودن نام جدّ، سه وجه بیان شده است: اوّل، کلمه «أب» در آیات قرآن در معنای جامع و اعم از آب بلاواسطه و مع‌الواسطه به کار می‌رود؛ لذا در روایات از عنوان آب، اراده اعم شده است؛ دوّم، در برخی روایات این باب،^۴ به جای آب، از تعبیر «ولی» استفاده شده است که به طور قطع، شامل جدّ نیز می‌شود؛ سوّم، هرچند جدّ در این روایت نیامده، بدون شک از مصادیق روشن و گویای «الَّذِي يَكُونُ عَقْدُ النِّكَاحِ» است؛ به گونه‌ای که حتی در فرض تراحم انتخاب او با پدر، بر پدر مقدم است.^۵ همان گونه که در گذشته آمد، وجه اوّل نسبت به سایر وجوه بهتر است؛ بنابراین کاربری آب هم برای پدر است و هم جدّ.

برخی برای اشکال به دلالت این روایت، خواسته‌اند آن را تقيّه‌ای بدانند؛ با این توضیح که فقهای اهل سنت منکر ولایت مادر هستند؛ لذا این روایت که مطابق نظر آنهاست، از روی تقيّه صادر شده است. آیت الله زنجانى به این اشکال پاسخ داده، تقيّه‌ای بودن آن را صحیح نمی‌داند؛ زیرا اگر روایت از روی تقيّه صادر می‌شد، می‌بایست عناوین کسان دیگری مثل عمو نیز که نزد

۱. اشتهازدی؛ مدارک العروة؛ ج ۳۰، ص ۱۲۹.

۲. فاضل هندی؛ کشف اللثام؛ ج ۷، ص ۸۱-۸۲.

۳. شبیری زنجانى؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۲، ص ۴۲۶۹.

۴. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۲، باب «أَنَّهُ لَا وَلَايَةَ لِلْوَصِيِّ»، ح ۲۵۶۳۲-۲۵۶۳۳.

۵. شبیری زنجانى؛ کتاب نکاح؛ ج ۲۳، ص ۷۳۷۸-۷۳۷۹.

اهل سنت^۱ بر ازدواج دختر ولایت دارند، می‌آمد.^۲ نگارنده معتقد است: هرچند تقیه‌ای بودن این روایت روشن نیست، نمی‌توان به این پاسخ بسنده کرد؛ زیرا در تقیه‌ای بودن یک روایت، لازم نیست تمام مدّعی اهل سنت در آن ذکر شود؛ بلکه اگر بعضی از مدّعی آنها را نیز در برگرد و شایستگی و بایستگی تقیه‌ای بودن را داشته باشد، می‌توان آن را تقیه‌ای دانست.

روایت چهارم

«عَنْ أَحَدِهِمَا عليه السلام قَالَ: لَا تُسْتَأْمَرُ الْجَارِيَةُ إِذَا كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا لَيْسَ لَهَا مَعَ الْآبِ أَمْرٌ وَقَالَ: يَسْتَأْمَرُ مَا كُلُّ أَحَدٍ مَا عَدَا الْآبَ».^۳

در گذشته صحّت سند این روایت اثبات شد.^۴ ذیل روایت، به روشنی بر نفی ولایت همه افراد به جز پدر در ازدواج دختر دلالت دارد. عموم عبارت «کل احد»، شامل مادر و جدّ مادری نیز می‌شود و از آنها سلب ولایت می‌کند. سایر روایاتی که در نکته اول آمدند نیز در این بحث قابل استنادند.

دلیل سوم: اولویت عدم ولایت جدّ مادری نسبت به مادر

برخی فقها برای بیان ولایت نداشتن جدّ مادری، به قیاس اولویت تمسک کرده‌اند و با فرض عدم ثبوت ولایت مادر، به طریق اولی برای جدّ مادری نیز ولایتی قائل نشده‌اند؛^۵ یعنی وقتی مادر که انتسابش به فرزند بدون واسطه است، بر امور او ولایت ندارد، جدّ مادری که انتسابش با واسطه است، به طریق اولی ولایت نخواهد داشت.

دلیل چهارم: سیره مسلمانان

فقهای اهل سنت که معاصر امامان معصوم علیهم السلام بوده‌اند، اتفاق نظر دارند مادر ولایتی بر ازدواج فرزندش ندارد. بر اساس این فتاوا، سیره عام و شاملی برای

۱. ر.ک: جزیری؛ الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت علیهم السلام؛ ج ۴، ص ۵۲-۴۸.

۲. ر.ک: شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۸۲۶.

۳. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۷۳، باب «أَنَّ الْبَكَرَ الْبَالِغَ الرَّشِيدَ الْيَسِي لَيْسَ لَهَا أَبٌ»، ح ۲۵۶۱۱. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۳، باب «اسْتِئْمارُ الْبَكَرِ»، ح ۲.

۴. طایفه اول، دسته اول، روایت اول، ص ۱۲۲.

۵. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۷۴.

عدم ولایت مادر در ازدواج فرزند شکل گرفته است. اگر معصومان علیهم السلام که از این سیره اطلاع داشته‌اند به آن راضی نبوده و آن را بر خلاف احکام الهی می‌دانسته‌اند، لازم بوده است آن را منع و ردع کنند تا حکم الهی برای مردم به خصوص پیروان اهل بیت علیهم السلام مجهول و ناشناخته نماند. از اینکه چنین ردعی رخ نداده، می‌توان به رضایت آنها به این سیره رسید و نتیجه گرفت دیدگاه اهل بیت علیهم السلام نیز عدم ولایت مادر بر ازدواج فرزند بوده است. در علم اصول^۱ ثابت شده است ردع چنین سیره‌های عامی که مورد ارتکاز و عمل عموم مردم بوده، باید با روایات متعدد و صریح صورت گیرد تا جای هیچ شبهه‌ای در مورد حکم الهی باقی نماند. بنابراین نمی‌توان به چند روایت که نه تنها ولایت مادر را صراحتاً اعلام نکرده‌اند، بلکه ظهور روشنی نیز در این مسئله ندارند، برای ردع و منع چنین سیره‌ای، بسنده کرد. همچنین اگر معصومان علیهم السلام چنین ردعی را صادر کرده بودند با توجه به انگیزه و داعی شدید برای نقل آنها، حتماً برخی از آنها نقل می‌شد و عادتاً امکان ندارد روایات رادعه در حد وسیعی صادر شده باشند و همه آنها از بین رفته باشند.^۲

همان طور که بیان شد، غیر از پدر و جد پدری، شخص دیگری بر ازدواج دختر ولایت ندارد. در برخی روایات، به عدم ولایت برادر و عموی دختر تصریح شده است:

(الف) «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَضْرٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي رَجُلٍ يُرِيدُ أَنْ يَزُوجَ أُخْتَهُ قَالَ: يُؤَامِرُهَا فَإِنْ سَكَتَتْ فَهِيَ إِفْرَاؤُهَا وَإِنْ أَبَتْ لَمْ يَزُوجْهَا وَإِنْ قَالَتْ زَوِّجْنِي فَلَنَا فَلْيَزُوجْهَا مِمَّنْ تَرْضَى وَالْيَتِيمَةُ فِي حَجْرِ الرَّجُلِ لَا يَزُوجُهَا إِلَّا بِرِضَاهَا»^۳.

(ب) «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام ... سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ يُرِيدُ أَنْ يَزُوجَ أُخْتَهُ قَالَ: يُؤَامِرُهَا فَإِنْ سَكَتَتْ فَهِيَ إِفْرَاؤُهَا وَإِنْ

۱. حسینی حائری؛ مباحث الأصول؛ ج ۲، ص ۱۰۹.

۲. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۸۲۸.

۳. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۳، باب «استیمار البکر»، ح ۳.

أَبَتْ لَمْ يَرْوُجَهَا»^۱.

(ج) «مَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ كَتَبَ بَعْضُ بَنِي عَمِّي إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عليه السلام مَا نَقُولُ فِي صَبِيَّةٍ زَوَّجَهَا عَنْهَا فَلَمَّا كَبُرَتْ أَبَتْ التَّرْوِيجَ فَكَتَبَ بِحَظِّهِ: لَا تُكْرَهُ عَلَى ذَلِكَ وَالْأَمْرُ أَمْرُهَا»^۲.

(د) «مَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْعَبْدِيِّ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مَمْلُوكَةٍ كَانَتْ بَيْنِي وَبَيْنَ وَارِثٍ مَعِيَ فَأَعْتَقْنَاهَا وَلَمَّا أَغْ غَائِبٌ وَهِيَ بِكَرٍّ أَيْجُوزُ لِي أَنْ أَتَزَوَّجَهَا أَوْ لَا يَجُوزُ إِلَّا بِأَمْرِ أَخِيهَا؟ قَالَ: بَلَى يَجُوزُ ذَلِكَ أَنْ تَزَوَّجَهَا. قُلْتُ: أَفَأَتَزَوَّجُهَا إِنْ أَرَدْتُ ذَلِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ»^۳.

شایان ذکر است، هرچند برادر بر ازدواج خواهرش ولایتی ندارد، برخی فقها بیان داشته‌اند مستحب است دختر باکره برادر خود را در ازدواجش وکیل کند.^۴

نظر دوم: ولایت مادر و جد مادری در صورت فقدان پدر و جد پدری

علامه حلی رحمه الله در کتاب مختلف الشیعه از ابن جنید رحمه الله نقل کرده است که وی در فرض فقدان پدر و جد پدری، قائل به ولایت مادر و جد مادری بر ازدواج دختر غیر بالغ است.^۵

برای دفاع از این نظریه به دو روایت تمسک شده است:

روایت اول

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در روایتی در مورد ازدواج دختر، به نظرخواهی از مادر دختر امر کرده است. این روایت در کتاب مختلف الشیعه چنین آمده است: «لَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم أَمَرَ نَعِيمَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ النَّخَعِ أَنْ يَسْتَأْمَرَ أُمَّ ابْنَتِهِ فِي أَمْرِهَا، وَقَالَ: [فَأَمْرُوهَا فِي بَنَاتِنَ]»^۶.

۱. همان، ح ۴.

۲. همان، ص ۳۹۴، ح ۷.

۳. همان، ص ۳۹۲، ح ۷.

۴. فاضل هندی؛ کشف اللثام؛ ج ۷، ص ۸۲-۸۱.

۵. علامه حلی؛ مختلف الشیعه؛ ج ۷، ص ۱۲۴. ابن الجنید؛ مجموعه فتاویٰ ابن جنید؛ ص ۲۵۲.

۶. در برخی نسخه‌ها نام این شخص، «نعمین بن النجاش» آمده است؛ اما در مصادر اصلی نعمین بن عبدالله النخام است (ر.ک: أبو نعیم؛ معرفة الصحابة؛ ج ۵، ص ۲۶۶۶).

۷. به نقل از: علامه حلی؛ مختلف الشیعه؛ ج ۷، ص ۱۲۴.

به این روایت، از چند جهت اشکال گرفته‌اند: نخست، این روایت در منابع معتبر امامیه نیامده و اعتبار سندی ندارد. دوّم، بر فرض اعتبار، تنها بر اولویت نظرخواهی از مادر دلالت دارد و نمی‌توان از آن به حکم الزامی رسید؛ به‌ویژه با توجّه به آنکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به نعیم دستور داده در مسئله ازدواج دختر خود با مادر او هم مشورت کند؛ یعنی پدر دختر (نعیم) زنده بوده که پیامبر صلی الله علیه و آله دستور داده با مادر نیز مشورت شود؛ درحالی‌که کسی در فرض حیات پدر، قائل به ولایت مادر نیست. به تعبیر دیگر، اگر نظرخواهی از مادر در مسئله ازدواج دختر حکمی الزامی باشد، یا به معنای انحصار ولایت در مادر است یا به معنای نقش‌آفرینی اذن مادر به صورت جزءالعله در ازدواج است که هر دو صورت بر خلاف اتفاق فقهاست.

علامه حلی رحمته الله در استدلال به این روایت اشکال کرده است و آن را به معنای استحباب و اولویت دانسته است.^۱ محقق کرکی رحمته الله این‌گونه عبارات را برای اثبات ولایت و سلطنت کافی نمی‌داند و تأکید می‌کند با این عبارات نمی‌توان از اصل اولیّه دست برداشت.^۲

روایت دوّم

«أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا كَانَتِ الْجَارِيَةُ بَيْنَ أَبَوَيْهَا فَلَيْسَ لَهَا مَعَ أَبَوَيْهَا أَمْرٌ وَإِذَا كَانَتْ قَدْ تَزَوَّجَتْ لَمْ يَزَوَّجْهَا إِلَّا بِرِضَا مِنْهَا».^۳

در گذشته اعتبار سند این روایت اثبات شد.^۴ طبق این روایت، هر گاه دختر کنار پدر و مادرش زندگی کند و از خود استقلال نداشته باشد، با وجود پدر و مادر، در مسئله ازدواج مستقل نخواهد بود. بنابراین از عبارت «مَعَ أَبَوَيْهَا» برمی‌آید همان‌گونه که اذن و رضایت پدر در ازدواج دختر شرط است،

۱. همان، ص ۱۲۵.

۲. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۹۳.

۳. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۰، ص ۲۸۴، باب ۹ از أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد، ح ۲۵۶۳۹.

۴. طایفه اول، دسته اول، روایت پنجم، ص ۱۵۲.

اذن و رضایت مادر نیز شرط است.

به نظر می‌رسد با توجه به فزونی روایاتی که ولایت در ازدواج را منحصر به پدر می‌دانند، همچنین شهرت یا اجماع بر عدم ولایت مادر و جدّ مادری، نمی‌توان معنای ظاهری این روایت را گرفت.^۱ در تأویل ظاهر روایت و جمع‌بندی آن و سایر روایات، می‌توان گفت نقش اذن و رضایت پدر در ازدواج دختر، به شکل الزام و شرط، اما نقش مادر به شکل استحباب و اولویت است.^۲ هر چند لازمه این توجیه، به کار بردن لفظ در بیش از یک معناست، ولی نگارنده معتقد است: طبق مبنای صحیح، کاربرد لفظ در بیش از معنای واحد، محذوری ندارد.

آیت الله خویی رحمته الله در اشکال به این روایت، فرموده است: نهایت دلالت این روایت، ثبوت ولایت مادر و ضمیمه شدن آن به ولایت پدر است؛ یعنی ولایت پدر، به شکل انضمامی خواهد بود؛ درحالی که ثبوت چنین ولایتی برای پدر بر خلاف اجماع است. بنابراین نمی‌توان به چنین روایتی عمل کرد.^۳

آیت الله زنجانی فرموده است: بر فرض که این روایت بیانگر ولایت مادر نیز باشد، با توجه به اجماع اهل سنت بر عدم ولایت مادر و فضای حاکم بر زمان صدور این روایت - که ولایتی برای مادر قائل نبوده‌اند - این روایت صرفاً مسئله‌ای اخلاقی و انسانی خواهد بود نه یک شرط الزامی؛ یعنی سزاوار نیست دختر با تصمیم مادرش مخالفت کند.^۴

نکته سوم: ارتباط ولایت جدّ با حیات پدر

آیا ولایت جدّ مشروط به حیات پدر است یا ولایت او مستقل است و ارتباطی با ولایت پدر ندارد؟ بر این اساس آیا در زمان حیات پدر و پس از وفات او، در هر دو زمان تصرفاتش نافذ است؟ به تعبیر دیگر، آیا ولایت جدّ، تنها در

۱. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۳۶.

۲. سبزواری؛ مهذب الأحکام؛ ج ۲۴، ص ۲۵۴.

۳. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۱۹۹.

۴. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۸۲۸.

زمان حیات پدر ثابت است و با فوت پدر، ولایت جدّ نیز ساقط می‌شود یا ولایت جدّ در زمان حیات پدر و پس از فوت او، در هر دو زمان باقی است؟ در گذشته بیان شد ولایت جدّ و شرایط آن در عبارات فقها، معمولاً در تصرفات جدّ در اموال و ازدواج صغیر و صغیره بحث می‌شود، اما با توجه به اینکه طبق برخی نظریات، ولایت جدّ همانند ولایت پدر در ازدواج دختر باکره رشیده جاری است، در این نوشتار نیز از چگونگی ولایت جدّ بحث می‌شود. درباره این فرع دو نظریه وجود دارد:

نظریه اول: ثبوت ولایت جدّ در زمان حیات پدر و پس از آن

برخی فقها عدم اشتراط ولایت جدّ به فوت یا حیات پدر را نظریه مشهور دانسته‌اند که از آن جمله می‌توان به شهید ثانی رحمته الله در *مسالك الافهام*^۱ و محدث بحرانی رحمته الله^۲ اشاره کرد. صاحب *ریاض* رحمته الله این نظریه را اظهر و اشهر دانسته است.^۳ البته با توجه با قائلان نظریه دوّم - که خواهد آمد - نمی‌توان این نظریه را در زمان فقههای پیش از ابن ادریس حلّی، قول مشهوری دانست؛ بلکه شاید بتوان نظریه دوّم، یعنی ثبوت ولایت جدّ در فرض حیات پدر را مشهور قدما دانست. بنابراین چنین شهرتی که پس از ابن ادریس حلّی رخ داده است، قابل استناد نیست.

برخی فقها که به این نظریه تصریح کرده‌اند، عبارت‌اند از: ابن ادریس حلّی رحمته الله^۴، فاضل آبی رحمته الله^۵، محقق حلّی رحمته الله^۶، علامه حلّی رحمته الله^۷، احمد بن محمد حلّی رحمته الله

۱. شهید ثانی؛ *مسالك الافهام*؛ ج ۷، ص ۱۱۷.

۲. بحرانی؛ *الحدائق الناضرة*؛ ج ۲۳، ص ۲۰۲.

۳. طباطبائی کربلایی؛ *ریاض المسائل*؛ ج ۱۱، ص ۷۷.

۴. ابن ادریس؛ *السرائر*؛ ج ۲، ص ۵۶۱.

۵. فاضل آبی؛ *كشف الرموز*؛ ج ۲، ص ۱۱۰.

۶. محقق حلّی؛ *شرائع الإسلام*؛ ج ۲، ص ۲۲۰. همو، *المختصر النافع*؛ ج ۱، ص ۱۷۳.

۷. علامه حلّی؛ *مختلف الشیعة*؛ ج ۷، ص ۱۱۷. همو، *قواعد الأحکام*؛ ج ۳، ص ۱۱.

در مذهب البارع،^۱ محقق مراغی^۲، صاحب جواهر^۳، سید کاظم یزدی^۴ در العروة الوثقی و محشین آن^۵ و امام خمینی^۶

از اطلاق کلام برخی فقها، از جمله شیخ مفید^۷ در مقنعه^۸ و سید مرتضی^۹ در کتاب‌های انتصار^{۱۰} و ناصریات^{۱۱} نیز ممکن است این نظریه به دست آید. نگارنده معتقد است: هرچند در عبارتهای شیخ مفید^{۱۲} و سید مرتضی^{۱۳} قیدی در مورد حیات و عدم حیات پدر برای ولایت جدّ نیامده است، ولی تمسک به اطلاق این عبارات و برداشت نظریه اول از این عبارات روشن نیست؛ زیرا زمانی می‌توان با استناد به اطلاق عبارت، لزوم شرط را نفی کرد که نویسنده در مقام بیان شرایط باشد؛ درحالی‌که با توجه به مجموع عبارات‌شان روشن می‌شود آنان در پی نفی ولایت کسانی غیر از پدر و جدّ، مثل برادر، عمو و مادر هستند. به تعبیر دیگر، این عبارات در صدد بیان این مسئله‌اند که اگر شخص دیگری غیر از پدر و جدّ، دختر را به عقد ازدواج درآورد، نفوذ عقد، منوط به رضایت دختر است؛ به‌ویژه با توجه به آنکه کتاب مقنعه، انتصار و ناصریات از کتاب‌های مختصرند و در پی بیان فروع مسائل نیستند. افزون بر این، کتاب‌های انتصار و ناصریات بیشتر در پی بیان مسائل اختلافی بین مکتب اهل بیت^{علیهم‌السلام} و سایر مکاتب‌اند و در آنها از بیان فروع مسائل پرهیز شده است. بنابراین نمی‌توان به‌روشنی، از اطلاق این عبارات به نظریه اول رسید.

۱. ابن فهدحلی؛ المذهب البارع؛ ج ۳، ص ۲۱۴.

۲. حسینی مراغی؛ العناوین الفقهیه؛ ج ۲، ص ۵۵۸.

۳. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۷۲.

۴. طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی؛ ج ۵، ص ۶۲۵.

۵. خمینی؛ تحریر الوسیله؛ ج ۲، ص ۲۵۴ و ۲۵۵.

۶. شیخ مفید؛ المقنعه؛ ص ۵۱۱.

۷. سید مرتضی؛ الانتصار؛ ص ۲۸۶.

۸. همو، المسائل الناصریات؛ ص ۳۳۲.

برای این نظریه به ادله‌ای تمسک شده است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

۱. روایات

روایت اول

«وَيَسْنَدُهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الَّذِي يَبْدُوهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ هُوَ وَلِيُّ أَمْرِهَا»^۱

سند روایت به این شکل است: «محمد بن الحسن یاسناده عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام».

در گذشته اعتبار طریق شیخ طوسی رحمته الله به کتاب‌های حسین بن سعید بیان شد.^۲ وثاقت سایر راویان این روایت نیز بیان شد و سند روایت، صحیح است. در توضیح استدلال به این روایت، صاحب ریاض رحمته الله با توجه به وجود اجماع بر ثبوت ولایت جدّ در سایر موارد، مثل امور مالی و اینکه جدّ به مثابه پدر در سایر امور دختر ولایت دارد و ولیّ امر او به حساب می‌آید، در مسئله ازدواج نیز جدّ را، به طور مطلق متولیّ و عهده‌دار ازدواج دختر می‌داند؛ حتی اگر پدر دختر فوت کرده باشد.

درباره مقصود از «ولیّ امرها» در عبارت «الذي يبدو عقدة النكاح وليّ امرها» دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: ولیّ امر در غیر امر نکاح

مقصود از «ولیّ امر» در این روایت، کسی است که متولیّ سایر امور دختر است و این روایت بیان کرده است که چنین شخصی در مسئله ازدواج نیز ولایت دارد. روشن است که اگر مقصود از «ولیّ امر» کسی باشد که در مسئله ازدواج دختر ولایت دارد، در این عبارت، ضرورت به شرط محمول پیش می‌آید که باطل است، زیرا معنای عبارت چنین می‌شود: کسی که عقد نکاح به دست

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۲، ح ۲۵۶۳۱. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۹۲، ح ۴۶.

۲. طایفه اول، دسته اول، ذیل روایت دوم، ص ۱۳۹.

اوست، اختیاردار عقد نکاح دختر است. روشن است ولی امر نکاح دختر، همان اختیاردار نکاح اوست و ذکر آن لغو و بی‌فایده است.

برخی ضرورت به شرط محمول را تنها در صورتی دانسته‌اند که این عبارت به شکل «ولی امره» بیاید که مرجع ضمیر مفرد مذکر، نکاح باشد،^۱ اما این بیان پذیرفتنی نیست؛ زیرا در صورتی که عبارت، «ولی امرها» و مرجع ضمیر مفرد مؤنث، دختر باشد نیز ضرورت به شرط محمول پیش می‌آید؛ چون در این صورت نیز با توجه به معنای آیه، مقصود از «ولی امرها»، «ولی امرها فی النکاح» خواهد بود.

بنابراین با توجه به اشکال ضرورت به شرط محمول، چند احتمال در مقصود از «ولی امرها» در غیر نکاح، پیش می‌آید:

۱. کسی که بر امور مالی دختر ولایت دارد. صاحب ریاض^۲ این احتمال را به اسناد برخی روایات^۳ آورده است. طبق این احتمال، معنای روایت چنین می‌شود: کسی بر ازدواج دختر ولایت دارد و ازدواجش به دست اوست که بر امور مالی او ولایت دارد. در نتیجه، این روایت تنها ناظر به دختر صغیره و غیر بالغ است که در امور مالی تحت ولایت جد و پدر است، و بر اساس این روایت، در ازدواج نیز تحت ولایت آنهاست. اما فرض محل بحث، اثبات ولایت بر دختر باکره رشیده است که در امور مالی خود مستقل است. بنابراین پدر و جد بر امور مالی دختر باکره رشیده ولایت ندارند و ولی امر او به حساب نمی‌آیند تا طبق این روایت، متولی نکاح او نیز باشند. در نتیجه، این روایت ناظر به موردی است که مولی علیه در امور مالی خود غیر مستقل است.

۱. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۹۴.

۲. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۸۶۸۵.

۳. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بَيْنَهُنَّ عَقْدَةُ النِّكَاحِ - قَالَ: «هُوَ الْأَبُ أَوْ الْأَخُ أَوْ الرَّجُلُ يُوصَى إِلَيْهِ وَالَّذِي يَجُوزُ أَمْرُهُ فِي مَالِ الْمَرْأَةِ فَيَبْتَاعَ لَهَا فَتَحِيْرَ، فَإِذَا عَفَا فَقَدْ جَازَ (حَرَّ) عَامِلِي؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱، ص ۳۱۶-۳۱۵، ح ۲۷۱۷۲.

با این روایت نیز نمی‌توان اصل ولایت پدر و جد را بر ازدواج باکره رشیده اثبات کرد تا سپس بتوان به اطلاق آن برای بقای ولایت جد پس از فوت پدر تمسک کرد.

۲. کسی که در زمان صغیر بودن دختر بر ازدواج و امور مالی او ولایت داشته است؛ یعنی کسی که در گذشته بر امور دختر ولایت داشته است، اکنون نیز که دختر به حد بلوغ رسیده، بر ازدواج او ولایت دارد. این احتمال بر خلاف ظاهر روایت است؛ زیرا نیاز به تقدیر دارد و اصل، عدم تقدیر است. تقدیر روایت طبق این احتمال، چنین می‌شود: «الذي يبيده عقدة النكاح ولي امرها في صغرها»^۱.

۳. کسی که عرف او را ولی بداند و ولایت عرفیه داشته باشد.^۲ طبق این احتمال، معنای روایت چنین می‌شود: عقد نکاح به دست کسی است که بر دختر، ولایت عرفیه دارد. این احتمال نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا لازمه‌اش صاحب ولایت بودن برخی افراد مثل برادر و عموست که در برخی عرف‌ها بر ازدواج دختر ولایت دارند، اما یقیناً از جهت شرعی ولایت ندارند، و این بر خلاف اجماع و روایات پرشماری است که در گذشته آمد.

احتمال دوم: ولی امر در نکاح

آیت الله زنجانى مقصود از ولی امر را ولی امر در نکاح دانسته، در عین حال قائل به پیش‌نیامدن ضرورت به شرط محمول است و این روایت را برای دفع یک شبهه و نظریه متداول در بین اهل سنت می‌داند. در گذشته بین بسیاری از فقهای اهل سنت این نظریه مطرح بوده است که مقصود از «الذي يبيده عقدة النكاح»، شوهر این دختر است که پیش از نزدیکی، این دختر را طلاق داده است.^۳ بر طبق قانون مهریه در اسلام، زن می‌تواند در طلاق قبل از نزدیکی، نصف مهریه را از زوج بگیرد. در بخش اول این آیه، خداوند می‌فرماید: دختر

۱. شبیری زنجانى؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۹۴.

۲. همان.

۳. جصاص؛ أحكام القرآن؛ ج ۲، ص ۱۵.

می تواند این نصف مهریه را به شوهر ببخشد. در ادامه می فرماید: کسی که عقد نکاح به دست اوست، یعنی شوهر این زن نیز اگر تمام مهریه را داده است، می تواند نصف آن را پس نگیرد یا اگر مهریه را پرداخت نکرده است، می تواند از نصف دیگر آن نیز صرف نظر کند و همه مهریه را به زن بپردازد.

امام علی (علیه السلام) در این روایت در پی اشکال و نقد این نظریه است و می فرماید: «الذی بیده عقد النکاح ولی امرها»، یعنی کسی که عقد نکاح به دست اوست، ولی امر او در ازدواج است و مقصود از «الذی بیده عقد النکاح»، شوهر دختر نیست. البته باید توجه داشت دیدگاه اهل سنت بر خلاف ظاهر آیه است؛ زیرا «عفو» به معنای «ابراء» است و این عبارت، در جایی به کار برده می شود که دینی بر عهده شخصی باشد و طلبکار آن را ببخشد. در آیه شریفه «أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدُ النِّكَاحِ»، اگر مقصود از «الذی بیده عقد النکاح» شوهر زن باشد، استفاده از عبارت «عفو» معنا ندارد؛ زیرا چیزی بر ذمه زن نیست تا شوهر آن را ببخشد؛ اما اگر مقصود از «الذی بیده عقد النکاح»، اولیای زن باشد، کاربرد «عفو» صحیح خواهد بود؛ زیرا خداوند در این آیه می فرماید: اولیای زن می توانند نصف مهریه را که بر ذمه زوج ثابت است، عفو و ابراء کنند و از او درخواست ننمایند. افزون بر این، سیاق آیه شریفه به گونه ای است که نمی توان مقصود از «الذی بیده عقد النکاح» را زوج دانست؛ زیرا در این آیه، مخاطب، زوج است^۱ و اگر مقصود از این عبارت، زوج بود، می بایست ماده «عفو» به صیغه مخاطب می آمد نه به صیغه غایب.^۲

در نتیجه، مقصود از ولی امر نکاح دختر، یا کسی است که بر امور مالی دختر ولایت دارد که طبق این احتمال نمی توان به این روایت برای بقای ولایت جدّ در فرض فوت پدر استناد کرد؛ زیرا پدر و جدّ تنها بر امور مالی دختر صغیره ولایت دارند؛ لذا در محل بحث که نکاح دختر باکره بالغه رشیده

۱. وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (بقره: ۲۳۷).

۲. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۹۴-۴۰۹۵.

است، ولایتی نخواهند داشت؛ یا مقصود از ولی امر، متولی نکاح دختر است که باز هم نمی‌توان ولایت جد را پس از فوت پدر ثابت دانست؛ زیرا با فرض فوت پدر، داخل شدن جد در عنوان «ولی امرها» مشکوک است و تمسک به این روایت برای داخل بودن جد در این عنوان، تمسک به عام در شبهه مصداقیه خواهد بود که باطل است.

روایت دوم

«وَعَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ وَعَلَاءِ بْنِ رَزِينَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَكِلَاهُمَا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الَّذِي بَيْنَهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ؟ فَقَالَ: هُوَ الْأَبُ وَالْأَخُ وَالْمَوْصِي إِلَيْهِ وَالَّذِي يَجُوزُ أَمْرُهُ فِي مَالِ الْمَرْأَةِ مِنْ قَرَابَتِهَا فَيُصِيبُ لَهَا وَ يَشْتَرِي قَالَ فَأَيُّ هَؤُلَاءِ عَقًا فَعَقُوهُ جَائِزٌ فِي الْمَهْرِ إِذَا عَقًا عَنْهُ»^۱

شیخ طوسی رحمه الله این روایت را به دو طریق بیان کرده است که هر دو، صحیح می‌باشند: یکی، «حسن بن محبوب عن علي بن رثاب عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام است و دیگری «حسن بن محبوب عن علاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام».

امام عليه السلام در پاسخ این سؤال که چه کسی در مسئله ازدواج دختر ولایت دارد و صاحب اختیار است؟ یکی از این افراد را کسی می‌داند که در اموال صغیر، حق تصرف دارد. یکی از کسانی که در اموال صغیر حق تصرف دارد، جد دختر است که ولایت او در اموال صغیر منوط به حیات پدر نیست، با این حساب، جد بر نکاح دختر نیز ولایت دارد و این ولایت، منوط به حیات پدر نخواهد بود.^۲

آیت الله حکیم رحمه الله در اشکال به این استدلال، با توجه به همه بخش‌های این آیه شریفه، عبارت «الَّذِي بَيْنَهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ» را مربوط به کسانی می‌داند که با وکالت دختر، در ازدواج او حق تصمیم‌گیری دارند نه اینکه مستقلاً بتوانند برای ازدواج وی تصمیم بگیرند. قرینه این مدعا، عبارت «إِلَّا أَنْ يَفْقُونَ» است که پیش از این عبارت، در آیه آمده است. از این بخش روایت برمی‌آید این دختر،

۱. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۴۸۴، ح ۱۵۴.

۲. به نقل از: حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۵۳.

بالغ است و صغیره نیست که می‌تواند برای عفو مهریه خود تصمیم بگیرد. بنابراین با فرض بلوغ دختر، سایر افراد که طبق آیه شریفه، عقد نکاح به دست آنهاست، تنها با اذن و توکیل دختر، حق تصرف خواهند داشت. شاهد اینکه تصرف مذکور با توکیل دختر می‌باشد، روایاتی است که در آنها، برادر هم از جمله کسانی شمرده است که عقد نکاح به دست آنهاست؛ درحالی‌که بین فقهای امامیه اجماع است که برادر به نحو مستقل حق ندارد برای دختر تصمیم بگیرد و تصمیم‌گیری احتمالی او تنها با توکیل و اجازه دختر امکان‌پذیر است. بنابراین، این آیه، ولایت کسانی را بیان می‌کند که با اذن، اجازه و توکیل دختر حق تصرف دارند و نمی‌توان به آن برای ولایت جدّ و بقای آن پس از فوت پدر - که ولایتی قهریه است - تمسک کرد.^۱

آیت‌الله زنجانى در پاسخ به این اشکال، فرموده است: این اشکال مبنی بر این است که «أو» در آیه شریفه، به معنای تخییر باشد که در نتیجه، دختر مخیر باشد یا خودش مهریه را ببخشد یا این امر را با وکالت به دیگری بسپارد؛ درحالی‌که ممکن است «أو» برای تنويع باشد و بر این اساس یا خود دختر صاحب اختیار باشد و عفو کند یا ولیّ او که اختیاردار عقد است.

بنابراین طبق این آیه و روایت بیان شده ذیل آن، در مسئله عفو مهریه، چند تن اختیاردارند:

خود دختر که به سن بلوغ رسیده است (أَنْ يَغْفُونَ).

کسانی که با وکالت دختر بالغ، مهریه را می‌بخشند.

خود دختر اختیاردار نیست، اما کسی که «بیده عقد النکاح» است، مهریه را

می‌بخشد (أَوْ يَغْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدُ النِّكَاحِ).

در روایت، برای کسی که عقد نکاح به دست اوست، چند مصداق آمده

است:

الف) پدر دختر که از ظاهر روایت برمی‌آید به طور مستقل اختیاردار نکاح

است نه با وکالت.

ب) برادر دختر؛ هر چند از ظاهر ابتدایی روایت برمی آید برادر به صورت مستقل بر مسئله ازدواج دختر ولایت دارد، همان طور که پیش تر آمد، طبق قراین قطعی، برادر بر ازدواج دختر ولایت ندارد. شاید ذکر برادر به این علت بوده است که بسیاری از اوقات، زنان مستقیماً این امور را انجام نمی دهند؛ بلکه آن را به دست نزدیکان شان که از اقرب مصادیقش برادر است، انجام می دهند؛ لذا برادر به عنوان وکیل آمده است و شاهدش نیز روایت اسحاق است که حضرت صادق علیه السلام در تفسیر «الذي بيده عقدة النكاح» فرموده است: «أُخْوَهَا إِذَا كَانَ يُقِيمُ بِهَا وَهُوَ الْقَائِمُ عَلَيْهَا فَهُوَ يَمْتَرُ لَ الْآبِ يَجُوزُ لَهُ وَإِذَا كَانَ الْأَخُ لَا يَمْتَرُ بِهَا وَلَا يَقُومُ عَلَيْهَا لَمْ يَجُزْ عَلَيْهَا أَمْرُهُ»^۱.

ج) هر کسی بتواند در مال دختر تصرف کند، در ازدواج او نیز حق تصرف دارد، که بر این اساس، شامل وکیل زن و ولیّ او - هر دو - نیز می شود. بدون شک، جدّ حق دارد در مال نوه اش تصرف کند؛ پس در نکاح او نیز ولایت دارد. با توجه به اینکه ولایت جدّ در اموال صغیر، در صورت فقدان پدر نیز ثابت است، بر ازدواج او نیز حتی در فرض فقدان پدر، ولایت دارد.^۲

بیان آیت الله زنجانی تنها در مورد ازدواج صغیره پذیرفتنی است؛ اما ازدواج دختر کبیره رشیده را که محل بحث است، در بر نمی گیرد؛ زیرا ولایت جدّ بر اموال نوه، فقط در فرض صغیر بودن او ثابت است که به تبع آن بر ازدواج آن نیز ولایت دارد؛ اما با توجه به اینکه جدّ در اموال دختر کبیره رشیده ولایت ندارد، با این روایت نمی توان ولایت جدّ بر ازدواج باکره رشیده، همچنین بقای ولایت او را پس از فوت پدر ثابت کرد.

روایت سوم

«عُبَيْدُ بْنُ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الْجَارِيَةُ يُرِيدُ أَبُوهَا أَنْ يَزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ وَيُرِيدُ جَدُّهَا أَنْ يَزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ آخَرَ فَقَالَ: الْجَدُّ أَوَّلَى بِذَلِكَ مَا لَمْ يَكُنْ مُضَارّاً، إِنْ لَمْ يَكُنِ الْآبُ زَوَّجَهَا قَبْلَهُ وَ يَجُوزُ عَلَيْهَا تَزْوِيجُ الْآبِ وَالْجَدِّ»^۳.

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۱، ص ۳۱۷، ح ۲۷۱۷۶.

۲. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۹۲ - ۴۰۹۳.

۳. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۹، ح ۲۵۶۵۰.

اعتبار سند روایت، در گذشته بیان شد.^۱ محقق اصفهانی^۲ در حاشیه کتاب المکاسب، به اطلاق ذیل این روایت (و یجوز علیها تزویج الأب والجد) تمسک کرده، به ولایت جد در حیات و بعد از وفات پدر رسیده است.^۳ در گذشته بیان شد^۴ این روایت در فرض حیات پدر و در مقام حلّ تراحم انتخاب جد و پدر است و به دنبال بیان ویژگی های دختری که تحت ولایت است یا شرایط اعمال ولایت جد و پدر نیست تا بتوان به اطلاق آن عمل کرده و ولایت جد را پس از فوت پدر نیز ثابت دانست.

روایت چهارم

«عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَتَاهُ رَجُلَانِ يَخْطُبَانِ ابْنَتَهُ فَهُوَ أَنْ يَرْجُوَ أَحَدَهُمَا وَهُوَ أَبُوهُ الْأَخَرُ أَيُّهُمَا أَحَقُّ أَنْ يُنْكَحَ قَالَ الَّذِي هُوَ الْجَدُّ (أَحَقُّ بِالْجَارِيَةِ) لِأَنَّهَا وَ أَبَاهَا لِلْجَدِّ»^۵

در گذشته بیان شد سند روایت به سبب ناشناخته بودن «عبدالله بن الحسن» محل تأمل است؛ اما با توجه به شهرت کتاب علی بن جعفر، می توان به اعتبار این روایت حکم کرد.^۶

پرسش کننده در این روایت، از تراحم اراده پدر و اراده جد بر ازدواج دختر سؤال کرده است. امام علیه السلام در پاسخ فرموده است: اراده و خواست جد مقدم است. در ادامه، تعلیلی آمده است که هم بر زمان حیات پدر و هم در هنگامه فوت پدر، صدق می کند. امام علیه السلام فرموده است: از آنجا که زندگی دختر و پدرش از جد نشأت گرفته است، دختر و پدر باید تسلیم انتخاب جد باشند و انتخاب او را مقدم بدانند. این تعلیل، یعنی وابستگی حیات دختر و پدر، پس از وفات پدر نیز جاری است، پس ولایت جد نیز باقی است.

۱. طایفه اول، دسته چهارم، روایت سوم، ص ۲۰۲.

۲. اصفهانی؛ حاشیه کتاب المکاسب؛ ج ۲، ص ۳۷۷.

۳. طایفه اول، دسته چهارم، ذیل روایت سوم، ص ۲۰۴.

۴. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۹۱، ح ۲۵۶۵۶. حمیری؛ قرب الإسناد؛ ج ۲، ص ۱۱۹.

۵. طایفه اول، دسته چهارم، روایت چهارم، ۲۰۵.

بر خلاف استدلال فوق، آیت الله حکیم رحمته الله پس از بیان چند روایت در این مسئله، روایت مذکور را به مثابه نصّ صریح در اشتراط حیات پدر در ولایت جدّ دانسته، فرموده است: تعلیل ذیل این روایت، تنها در صورت حیات پدر جاری است و پس از وفات او، صحیح نیست: «ظاهر تعلیل ذلك في بعضها بأنها وأبها للجد كالصریح في الاختصاص بذلك، إذ لا مجال للتعلیل المذكور مع فقد الأب»^۱ درباره مقصود ایشان از عبارت «إذ لا مجال للتعلیل المذكور مع فقد الأب»، دو احتمال وجود دارد: نخست، تعلیل مذکور، یعنی «لأنها وأبها للجد» تنها در فرض حیات پدر صادق است و پس از وفات پدر، صدق نمی کند. اگر مقصود چنین باشد، نمی توان کلام ایشان را پذیرفت؛ زیرا پس از فوت پدر نیز صدق می کند که گفته شود: حیات و زندگی دختر و پدر وابسته به جدّ است؛ یعنی وجود و تکوّن این دو از وجود جدّ است. به تعبیر دیگر، در صدق عرفی این تعبیر، حیات پدر شرط نیست و عرف چنین کاربردی را صحیح می داند.

دوّم، تعلیل مذکور مربوط به فرض تراحم انتخاب پدر و انتخاب جدّ است؛ بنابراین اگر پدر فوت کرده باشد و تراحمی در کار نباشد، دیگر نمی توان با این تعلیل، ولایت جدّ را باقی دانست. به تعبیر دیگر، تقدیم ولایت جدّ بر ولایت پدر، در جایی است که هر دوی آنها ولایت داشته باشند و انتخاب آنها با هم تنافی داشته باشد. در این صورت چون وجود پدر از جدّ است، ولایت جدّ مقدم می باشد؛ اما در جایی که اصل ولایت جدّ، مشکوک است، یعنی روشن نیست پس از فوت پدر، جدّ ولایت دارد یا خیر؟ نمی توان صرف اینکه وجود پدر از جدّ است، ولایت جدّ را باقی دانست.

هرچند استفاده این احتمال از کلام آیت الله حکیم رحمته الله روشن نیست، قابل دفاع است؛ یعنی نمی توان با استناد به این تعلیل، ولایت جدّ را پس از فوت پدر باقی دانست. بنابراین این روایت برای نظریه اوّل قابل استناد نیست. البته به این روایت، برای نظریه دوّم نیز نمی توان استناد کرد؛ زیرا هرچند این روایت مربوط به حیات پدر و تنافی انتخاب او با انتخاب جدّ است، صرفاً در مقام حلّ

تنافی انتخاب پدر و جدّ می‌باشد و در پی بیان شرط حیات یا عدم حیات پدر برای ثبوت ولایت جدّ نیست و نمی‌توان به مورد این روایت (فرض حیات پدر) تمسک کرد و ثبوت ولایت جدّ را مختص آن دانست. بنابراین بین این دسته از روایات، آنچه بر ثبوت ولایت جدّ پس از فوت پدر دلالت داشته باشد، یافت نشد.

۲. عدم زوال ولایت قوی با ولایت ضعیف

این وجه، دلیل یا مؤید بقای ولایت جدّ در صورت فوت پدر آمده است؛ با این بیان که ولایت جدّ بر ولایت پدر قوی‌تر است؛ زیرا همان طور که در نکته چهارم خواهد آمد، در صورت تعارض نظر جدّ با نظر پدر، نظر جدّ مقدم است؛ در نتیجه، جدّ بر پدر ولایت دارد. بنابراین با فوت پدر و ازبین رفتن ولایت او، نمی‌توان نتیجه گرفت ولایت اقوی، یعنی ولایت جدّ نیز از بین رفته است؛ زیرا ولایت ضعیف نمی‌تواند در ولایت قوی تأثیرگذار باشد.^۱

این دلیل پذیرفتنی نیست؛ زیرا قوت یک دلیل در جایی مطرح می‌شود که جریان اصل آن دلیل ثابت باشد. در محل بحث، جریان ولایت جدّ در فرض وفات پدر، مشکوک است؛ لذا نمی‌توان با تمسک به قوت ولایت جدّ که مربوط به حیات پدر و تنافی آن با انتخاب پدر است، ولایت پس از وفات پدر را ثابت کرد.^۲

۳. استصحاب

اینکه جدّ همانند پدر، در زمان حیات پدر بر مال و ازدواج دختر باکره ولایت داشته است، ثابت و مسلم است؛ بنابراین چنانچه پس از فوت پدر، در بقای آن ولایت شک شود، با استصحاب بقای ولایت، به ثبوت ولایت جدّ در صورت فوت پدر، حکم می‌شود.^۳ صاحب جواهر^{رحمته‌الله} این دلیل را اخصّ از مدعا دانسته،

۱. اصفهانی؛ حاشیه کتاب المکاسب؛ ج ۲، ص ۳۷۷. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۷۷.

۲. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۱۸.

۳. اصفهانی؛ حاشیه کتاب المکاسب؛ ج ۲، ص ۳۷۷. ابن ادریس؛ السرائر؛ ج ۲، ص ۵۶۱.

جریان استصحاب را تنها در برخی موارد جایز می‌داند.^۱ مقصود صاحب جوهر^۲ این است که در برخی موارد، استصحاب بقای ولایت جدّ حالت سابقه یقینی ندارد؛ لذا ارکان استصحاب تمام نیست و جاری نمی‌شود؛ نمونه‌های زیر از آن جمله‌اند:

در جایی که فرزند در شکم مادر است و پیش از تولّد، پدرش فوت می‌کند، نمی‌توان ولایت جدّ را پس از فوت پدر استصحاب کرد؛ زیرا جدّ هنگام حمل‌بودن فرزند، بر او ولایتی نداشته است.

جدّ در هنگام حیات پدر، صلاحیت اعمال ولایت نداشته است؛ مثلاً کافر یا غایب بوده یا از رشد و عقل برخوردار نبوده است؛ پس از فوت پدر، شرایط اعمال ولایت را به دست می‌آورد.

در متمیم این استدلال، می‌توان گفت: ثبوت ولایت جدّ در این موارد هرچند با استصحاب ممکن نیست، می‌توان با عدم قول به فصل، در این موارد نیز ولایت جدّ را ثابت دانست؛ با این توضیح که هر کس در سایر موارد، ولایت جدّ را حتی در فرض فوت پدر قبول داشته باشد، در موارد مذکور نیز قبول دارد و هر کس ولایت جدّ را پس از فوت پدر نپذیرد، در این موارد هم قبول ندارد. بنابراین تفصیل بین این موارد، احداث قول ثالث و خرق اجماع مرکب است.

آیت‌الله زنجانی برای اثبات ولایت جدّ در این موارد، بدون نیاز به عدم قول به فصل و با جریان استصحاب تعلیقی، ولایت جدّ را ثابت کرده است؛ با این توضیح: در مواردی که ارکان استصحاب برای بقای ولایت جدّ تمام است، استصحاب تنجیزی بقای ولایت جدّ جاری شده، به ثبوت ولایت پس از فوت پدر حکم می‌شود. در مواردی که ولایت جدّ حالت سابقه یقینی ندارد، استصحاب تعلیقی جاری می‌شود؛ یعنی در جایی که پدر در زمان حمل‌بودن فرزندش، فوت کرده است، می‌گویند: اگر این کودک به دنیا آمده بود - در زمانی که پدر زنده بود - جدّ بر او ولایت داشت؛ این حکم تعلیقی در زمان

۱. نجفی، جوهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۱۷۱.

حمل بودن نوه ثابت بود؛ اما بعد از به دنیا آمدن او - که پدرش فوت کرده - نمی دانیم آیا این حکم همچنان باقی است یا خیر در اینجا با استناد به استصحاب، به بقای ولایت جدّ حکم می کنیم.^۱

۴. ملازمه بین ولایت بر مال و ولایت بر نکاح

شهید ثانی^۲ در *مسالك الافهام* فرموده است: شکی نیست جدّ بر اموال صغیر ولایت دارد. با توجه به ملازمه ولایت بر اموال و ولایت بر نکاح، جدّ همانند پدر و در عرض او، بر ازدواج صغیر نیز ولایت خواهد داشت.^۳ در نتیجه، هر یک از پدر و جدّ پدری بر دختر باکره به طور مستقل ولایت دارند و ولایت جدّ، مشروط به حیات پدر نیست.

گرچه ممکن است این استدلال را در مورد دختر صغیره بپذیریم، ولی در مورد دختر باکره رشیده نمی توان پذیرفت؛ زیرا ولایت جدّ بر اموال دختر باکره رشیده ثابت نیست تا بر ازدواج او نیز ثابت شود و پس از فوت پدر را نیز در بر بگیرد.

نظریه دوم: ثبوت ولایت جدّ در زمان حیات پدر و سقوط آن در صورت فوت پدر

برخی فقها، ولایت جدّ را با ولایت پدر و در زمان حیات او مرتبط دانسته اند؛ یعنی تا زمانی که پدر زنده است، جدّ هم ولایت دارد، اما با فوت پدر، ولایت جدّ نیز ساقط می شود.

شیخ صدوق^۴ و ابوالصلاح حلبی^۵ ولایت بر نکاح را منحصر به پدر و جدّ در حال حیات پدر دانسته اند. شیخ طوسی^۶ نیز در کتاب های نهاییه،^۷

۱. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۴۰۹۷.

۲. شهید ثانی؛ *مسالك الافهام*؛ ج ۷، ص ۱۱۷.

۳. شیخ صدوق؛ *الهدایة*؛ ج ۱، ص ۲۶۰.

۴. ابوالصلاح حلبی؛ *الکافی فی الفقه*؛ ص ۲۹۲.

۵. شیخ طوسی؛ *النهاییة*؛ ص ۴۶۶.

خلاف^۱ و مبسوط^۲ ولایت جدّ پس از فوت پدر دختر را نفی کرده، او را در این حال مانند دیگران می‌داند که بر او ولایتی ندارند.

از قائلان این قول، می‌توان به ابن جنید^۳، سلار^۴، قاضی ابن برّاج^۵، قطب‌الدین راوندی^۶، ابن زهره^۷، ابن حمزه^۸، قطب‌الدین کیدری^۹، شیخ حرّ عاملی^{۱۰}، فاضل هندی^{۱۱} و محقق نراقی^{۱۲} اشاره کرد. برای اشتراط ولایت جدّ به حیات پدر، چند دلیل اقامه شده است:

دلیل اول: تمسک به قدر متیقن

در گذشته بیان شد اصل اولیّه، عدم ولایت اشخاص بر یکدیگر است؛ مگر دلیلی قطعی بر ثبوت ولایت اقامه شود. در روایات به ولایت جدّ اشاره شده است؛ منتها در ولایت او پس از وفات پدر، تردید وجود دارد؛ لذا به قدر متیقن از ولایت، یعنی ولایت در حال حیات پدر، اکتفا می‌شود.^{۱۳}

این دلیل، قابل استناد نیست؛ زیرا اگرچه این اصل از راه ادله شرعی و عقلی ثابت شده است، ولی در محل بحث، می‌توان استصحاب بقای ولایت

۱. همو، الخلاف؛ ج ۴، ص ۲۶۵.

۲. همو، المبسوط؛ ج ۴، ص ۱۶۴.

۳. به نقل از: علامه حلّی؛ مختلف الشیعه؛ ج ۷، ص ۱۱۷.

۴. سلار دیلمی؛ المراسم العلویة؛ ص ۱۴۸.

۵. ابن برّاج؛ المذهب؛ ج ۲، ص ۱۹۵.

۶. قطب راوندی؛ فقه القرآن؛ ج ۲، ص ۱۳۸.

۷. ابن زهره؛ غنیة النزوع؛ ص ۳۴۲.

۸. ابن حمزه؛ الوسيلة؛ ص ۲۹۹ و ۳۰۰.

۹. بیهقی نیشابوری کیدری؛ إصباح الشیعه؛ ص ۴۰۴.

۱۰. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۰، ص ۲۸۹.

۱۱. فاضل هندی؛ کشف اللثام؛ ج ۷، ص ۶۰.

۱۲. نراقی؛ مستند الشیعه؛ ج ۱۶، ص ۱۲۸.

۱۳. فاضل هندی؛ کشف اللثام؛ ج ۷، ص ۶۰.

جد را پس از فوت پدر جاری کرد و این استصحاب بر اصل اولیه مقدم است.

دلیل دوم: روایت فضل بن عبد الملک

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنْ الْجَدُّ إِذَا زَوَّجَ ابْنَهُ وَكَانَ أَبُوهُمَا حَيًّا وَكَانَ الْجَدُّ مَرْضِيًّا جَارَ فَلَنَا فَإِنْ هَوِيَ أَبُو الْجَارِيَةِ هَوَى وَهَوِيَ الْجَدُّ هَوَى وَهُمَا سَوَاءٌ فِي الْعَدْلِ وَالرَّضَا قَالَ أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ تَرْضَى بِقَوْلِ الْجَدِّ»^۱

سند این روایت در گذشته^۲ بررسی و موثق بودن آن اثبات شد.

درباره مفهوم به کار رفته در این روایت، دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: مفهوم شرط

در این روایت، عبارت «كان ابوها حياً» به منزله «ان كان ابوها حياً» و عبارت «وكان الجد مرضياً» به منزله «وان كان الجد مرضياً» است. بنابراین جواز ولایت جد به دو امر مشروط شده است: یکی زنده بودن پدر و دیگری مرضی بودن جد. در گذشته^۳ برای معنای مرضی بودن جد، چند احتمال بیان شد؛ از جمله مرضی بودن از جهت مذهب، عدالت و عدم فسق، خصوصاً ترک شرب خمر، عدم سفاهت یا سن زیاد که مانع تشخیص مصلحت دختر شود.^۴

با توجه به حجیت مفهوم شرط، نتیجه گرفته می شود اگر یکی از این دو شرط تحقق نیابد، جواز ولایت جد ثابت نیست؛ بنابراین اگر پدر از دنیا برود، ولایت جد ساقط می شود.

در اشکال به این احتمال، گفته شده است: این احتمال صحیح نیست؛ زیرا در این روایت، جمله شرطیه برای تحقق موضوع آمده و در علم اصول، ثابت شده است اگر شرط برای تحقق موضوع بیاید، مفهوم ندارد.^۵ توضیح اینکه: با توجه به ذیل روایت، روشن می شود این روایت در صدد بیان تعارض عقد پدر

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۹۰، ح ۲۵۶۵۲. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۹۶، ح ۵.

۲. طایفه اول، دسته چهارم، روایت هفتم، ص ۲۱۰ و طایفه اول، دسته اول، روایت ششم، ص ۱۵۵.

۳. طایفه اول، دسته چهارم، ذیل روایت هفتم، ص ۲۱۱.

۴. ر.ک: مجلسی؛ مرآة العقول؛ ج ۲۰، ص ۱۲۳.

۵. آخوند خراسانی؛ کفایة الاصول؛ ج ۱، ص ۲۹۶. نائینی؛ فوائد الاصول؛ ج ۲، ص ۴۸۳.

و عقد جدّ است؛ بر این اساس، شرط حیات پدر، برای تحقق موضوع تعارض عقد پدر و جدّ است و نمی‌توان از آن، مفهوم گرفت؛ زیرا با نبودن پدر، موضوعی برای تعارض تصمیم او با تصمیم جدّ برای ازدواج دختر پیش نخواهد آمد.^۱

به نظر نگارنده، هر چند این جمله مفهوم ندارد، ولی نمی‌توان با توجه به ذیل این روایت، جمله شرطیه را برای تحقق موضوع دانست؛ زیرا ذیل روایت، راوی از امام علیه السلام درباره تعارض خواسته پدر و خواسته جدّ سؤال می‌کند که امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: نزد من محبوب‌تر است دختر به خواسته جدّ رضایت دهد. بنابراین ذیل روایت که در سخن پرسش‌کننده آمده، ادامه سخن امام علیه السلام نیست تا صدر روایت را تمهیدی برای مسئله تعارض دانست و جمله شرطیه را برای تحقق موضوع تفسیر کرد؛ بلکه صدر روایت جمله‌ای مستقل است و ذیل روایت، پاسخ به پرسش راوی است.

در پاسخ تمسک به مفهوم شرط، می‌توان گفت: در این روایت، عبارت «کان ابوها حياً» جمله‌ای حالیه است و امام علیه السلام در مقام بیان این است که اگر جدّ دختر در فرض حیات پدر، او را به ازدواج فردی در آورد، آیا عمل او نافذ است یا خیر؟ آیا جدّ چنین حقی دارد که با زنده‌بودن پدر دختر، او را به عقد دیگری در آورد یا در فرض زنده‌بودن پدر، این حق مربوط به پدر است و جدّ چنین حقی ندارد؟ امام علیه السلام در بیان حکم این مسئله، تزویج جدّ را با فرض حیات پدر نافذ می‌داند.^۲ با وجود این احتمال در معنای روایت، همچنین استفاده‌نشدن ادات شرط در این جمله، درباره شرطیه‌بودن این عبارت، شک

۱. انصاری؛ موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها؛ ج ۱، ص ۵۶۰.

۲. ممکن است عبارت صاحب مدارک در کتاب *نهاية المرام* ناظر به این پاسخ باشد: «لكن يمكن ان يقال: ان حجة المفهوم انما تثبت إذا لم يظهر للتقييد وجه سوى نفى الحكم عن المسكوت عنه، و ربما كان الوجه في هذا التقييد، التنبيه على الفرد الأخفى، و هو جواز عقد الجدّ مع وجود الأب، و كيف كان فهذه الرواية قاصرة عن إثبات هذا الشرط» (موسوی عاملی؛ *نهاية المرام*؛ ج ۱، ص ۶۴).

می‌کنیم؛ بنابراین استناد به مفهوم شرط، ناصحیح خواهد بود.

احتمال دوم: مفهوم وصف

برخی با این توجیه که جمله شرطیه در این روایت، برای تحقق موضوع است، این عبارت را از مفهوم شرط، بیرون دانسته، جزو مفهوم وصف به شمار آورده‌اند؛ آوردن این وصف را نیز برای پاسخ به توهّم فقهای اهل سنت دانسته‌اند که آنها ولایت جدّ را پس از فقدان پدر، ثابت می‌دانسته‌اند.^۱

در پاسخ به احتمال بالا، می‌توان گفت: هرچند آوردن عبارت «کان ابوها حیا» ممکن است برای دفع توهّم فقهای اهل سنت باشد، ولی با ادّعای اینکه این جمله برای تحقق موضوع است، نمی‌توان آن را از مفهوم شرط بیرون و در قلمرو مفهوم وصف دانست؛ زیرا همان طور که بیان شد، می‌توان این جمله را جمله حالیه‌ای دانست که امام علیه السلام برای بیان حکم این مورد خاص، یعنی ثبوت ولایت جدّ در فرض حیات پدر مطرح کرده است.

محقق اصفهانی با رد مفهوم شرط و ترجیح وصفیه‌بودن این جمله، وصف را در این روایت دارای مفهوم نمی‌داند؛ زیرا وصف در جملاّتی مفهوم دارد که اگر در آنجا قائل به مفهوم نباشیم، ذکر آن وصف، لغو و بی‌فایده باشد و در حقیقت، آمدنش برای خارج کردن غیر آن و محدود کردن موضوع باشد. امّا در این روایت، فایده آمدن این جمله وصفیه، دفع توهّم فقهای اهل سنت است که ولایت جدّ را منوط به حیات پدر می‌دانسته‌اند؛ لذا این وصف در نظر ایشان، مفهوم ندارد.^۲ در نتیجه، نمی‌توان با تمسک به این روایت، ولایت جدّ را منوط به حیات پدر دانست.

نتیجه

به نظر می‌رسد با توجّه به ناتمام بودن ادّله نظریه دوم و کافی بودن برخی ادّله نظریه اول، مثل استصحاب، ولایت جدّ در زمان حیات پدر و پس از وفات او ثابت است.

۱. انصاری؛ موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها؛ ج ۱، ص ۵۶۰.

۲. اصفهانی؛ حاشیه کتاب المکاسب؛ ج ۲، ص ۳۷۷.

نکته چهارم: تنافی ولایت جد و ولایت پدر در ازدواج باکره

با توجه به اینکه ولایت جدّ مشروط به ولایت پدر نیست و هر یک می‌توانند مستقلاًّ اِعمال ولایت کنند و دختر را به عقد فرد مورد نظر خود درآورند، اگر انتخاب جدّ و پدر برای ازدواج دختر، مخالف یکدیگر باشد و هر یک، دختر را به عقد فرد مورد نظر خود درآورند، وظیفه چیست و انتخاب کدام یک مقدّم است؟ با توجه به نظریات مختلفی که در مسئله اذن ولیّ در ازدواج باکره رشیده وجود دارد، پاسخ به این فرع، متفاوت است. بنابراین در ابتدا در ضمن دو مرحله، این مسئله را بررسی می‌کنیم، آنگاه نتیجه آن را با اقوال مختلف در مسئله اذن ولیّ در ازدواج باکره، تطبیق خواهیم کرد.

مرحله اول: تنافی انتخاب پدر و جدّ پیش از وقوع عقد

اگر جدّ برای ازدواج دختر، شخص خاصی را در نظر داشته باشد و پدر بخواهد دخترش را به ازدواج شخص دیگری درآورد، اراده و انتخاب کدام یک مقدّم است؟ به تعبیر دیگر، در هنگام نزاع و تشاح بر ازدواج دختر، انتخاب جدّ مقدم است یا انتخاب پدر؟

برخی فقها، مثل علامه حلّی رحمته الله تقدیم و اولویت انتخاب جدّ را اجماعی دانسته،^۱ و بسیاری از فقها از جمله شیخ مفید رحمته الله،^۲ ابن زهره رحمته الله،^۳ ابن ادریس حلّی رحمته الله،^۴ علامه حلّی رحمته الله و^۵ آیت الله سید کاظم یزدی رحمته الله به این حکم تصریح کرده‌اند.

در ادامه، به متن برخی از روایاتی که این ادّعا را اثبات می‌کنند و در گذشته اعتبار سندی آنها بررسی شده است، اشاره می‌شود:

۱. علامه حلّی؛ تذکرة الفقهاء (ط. القدیمة)؛ ص ۵۹۴.

۲. شیخ مفید؛ المقنعة؛ ص ۵۱۲.

۳. ابن زهره؛ غنیة النزوع؛ ص ۳۴۲.

۴. ابن ادریس؛ السرائر؛ ج ۲، ص ۵۶۱.

۵. علامه حلّی؛ قواعد الأحکام؛ ج ۳، ص ۱۲.

۶. طباطبائی یزدی؛ العروة الوثقی؛ ج ۵، ص ۶۲۹.

«إِذَا رَزَّحَ الرَّجُلُ ابْنَةَ ابْنِهِ فَهُوَ جَائِزٌ عَلَى ابْنِهِ وَلِابْنِهِ أَيْضاً أَنْ يَزَوِّجَهَا. فَقُلْتُ: فَإِنْ هَوِيَ أَبُوهَا رَجُلًا وَجَدَهَا رَجُلًا؟ فَقَالَ: الْجَدُّ أَوْلَى بِبَنَاتِهَا»^۱.

«قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام الْجَارِيَةُ يُرِيدُ أَبُوهَا أَنْ يَزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ وَيُرِيدُ جَدُّهَا أَنْ يَزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ آخَرَ؟ فَقَالَ: الْجَدُّ أَوْلَى بِذَلِكَ مَا لَمْ يَكُنْ مُضَارًّا، إِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَبُ زَوَّجَهَا قَبْلَهُ وَيَجُوزُ عَلَيْهَا تَزْوِيجُ الْأَبِ وَالْجَدِّ»^۲.

«سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَنَاهُ رَجُلَانِ يَخْطُبَانِ ابْنَتَهُ فَهُوَ أَنْ يَزَوِّجَ أَحَدَهُمَا وَهُوَ أَبُوهُ الْآخَرُ أَيْضاً أَحَقُّ أَنْ يَنْكَحَ قَالَ الَّذِي هُوَ الْجَدُّ (أَحَقُّ بِالْجَارِيَةِ) لِأَنَّهَا وَ أَبَاهَا لِلْجَدِّ»^۳.
«إِنَّ الْجَدَّ إِذَا زَوَّجَ ابْنَةَ ابْنِهِ وَكَانَ أَبُوهَا حَيًّا وَكَانَ الْجَدُّ مَرْضِيًّا جَائِزًا قُلْنَا فَإِنْ هَوِيَ أَبُو الْجَارِيَةِ هَوَى وَهُوَ الْجَدُّ هَوَى وَهُمَا سَوَاءٌ فِي الْعَدْلِ وَالرَّحْمَةِ قَالَ أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ تَرْضَى يَقُولُ الْجَدُّ»^۴.

تکلیفی یا وضعی بودن لزوم تقدیم انتخاب جد

نکنته حائز توجه اینکه: اگر در فرض این مسئله، یعنی اختلاف نظر پدر و جد در تزویج دختر که وظیفه شرعی تقدیم خواسته جد است، پدر بر خلاف وظیفه شرعی، دخترش را به عقد مرد دلخواه خود درآورد، این عقد صحیح است یا خیر؟ به تعبیر دیگر، لزوم تقدیم انتخاب جد در صورت نزاع و تشاح، حکم تکلیفی است و مخالفت با آن صرفاً عقاب دارد یا حکم وضعی است و موجب بطلان عقد پدر نیز می شود؟

برخی فقها، در این مسئله نظریه خاصی انتخاب نکرده اند و رعایت احتیاط را اولی^۵ یا لازم^۶ دانسته اند؛ اما بین بسیاری از فقها، یکی از دو دیدگاه ذیل وجود دارد:

دیدگاه اول: حکم تکلیفی و صحت عقد پدر

برخی معتقدند در این فرض، عقد پدر صحیح است و روایاتی که تقدیم

۱. حر عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۰، ص ۲۸۹، ح ۲۵۶۴۹.

۲. همان، ح ۲۵۶۵۰.

۳. همان، ص ۲۹۱، ح ۲۵۶۵۶.

۴. همان، ص ۲۹۰، ح ۲۵۶۵۲.

۵. طباطبائی یزدی؛ العروة الوثقی؛ ج ۵، ص ۶۲۹.

۶. رک: همان، حاشیه ۴ و ۵.

انتخاب جدّ را هنگام نزاع و اختلاف نظر و پیش از انجام عقد مطرح کرده‌اند، تنها ناظر به حکم تکلیفی اند و مخالفت با آن، اثر وضعی، یعنی بطلان عقد پدر را در پی ندارد.

ابن زهره رحمه الله^۱، ابن ادریس رحمه الله^۲، شهید ثانی رحمه الله در *مسالك الأفهام*^۳، صاحب *مدارک* رحمه الله^۴، محقق سبزواری رحمه الله^۵، محقق عاملی رحمه الله^۶ و دیگران^۷ به این نظریه تصریح کرده‌اند. از عبارت فاضل هندی رحمه الله^۸ نیز اجماعی بودن این مسئله برمی‌آید. دلیل اول این نظریه، اطلاق روایات صحّت عقد سابق است. در صورت اول از مرحله دوم، روایاتی خواهند آمد که بیان می‌دارند اگر یکی از پدر یا جدّ، پیش از دیگری، دختر را به عقد شخص خاصی درآورد، این عقد نافذ و صحیح است و دیگری حق فسخ آن را ندارد. این روایات اطلاق دارند و شامل موردی که پیش از عقد، پدر و جدّ با یکدیگر نزاع و تشاح داشته‌اند و موردی که ایشان نزاع و تشاحی نداشته‌اند، هر دو می‌شود.

دلیل دوم این نظریه، روایات اولویت انتخاب جدّ است. در گذشته این روایات به تفصیل بیان شد، در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم:

«عَنْ أَحَدِهِمَا رحمه الله قَالَ: إِذَا رَوَّجَ الرَّجُلُ ابْنَتَهُ إِلَيْهِ فَهُوَ جَائِزٌ عَلَى ابْنِهِ وَلِابْنِهِ أَيْضًا أَنْ يَزَوِّجَهَا. فَقُلْتُ: فَإِنْ هَوِيَ أَبُوهَا رَجُلًا وَجَدُّهَا رَجُلًا؟ فَقَالَ: الْجَدُّ أَوْلَى بِنِكَاحِهَا»^۹.

اولویت در این روایت، به معنای استحباب تقدیم جدّ^{۱۰} یا نهایتاً وجوب آن

۱. ابن زهره؛ غنیة النزوع؛ ص ۳۴۲.

۲. ابن ادریس؛ السرائر؛ ج ۲، ص ۵۶۱.

۳. شهید ثانی؛ مسالك الأفهام؛ ج ۷، ص ۱۶۹.

۴. موسوی عاملی؛ نهایة المرام؛ ج ۱، ص ۶۷.

۵. محقق سبزواری؛ کفایة الأحکام؛ ج ۲، ص ۱۰۲.

۶. حسینی عاملی؛ مفتاح الکرامۃ (ط. القدیمة)؛ ج ۵، ص ۲۵۶.

۷. سند؛ سند العروة الوثقی؛ کتاب النکاح؛ ج ۲، ص ۶۹.

۸. فاضل هندی؛ کشف اللثام؛ ج ۷، ص ۶۵.

۹. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۹، ح ۲۵۶۴۹.

۱۰. اشتهاودی؛ مدارک العروة؛ ج ۳۰، ص ۱۶۰.

است و دلالتی بر حکم وضعی، یعنی بطلان عقد پدر ندارد.^۱
 آیت الله خوئی رحمه الله در اشکال به این دلیل، فرموده است: اولاً حمل «اولویت» بر حکم تکلیفی، چه استحبابی و چه وجوبی، بر خلاف ظاهر است؛ بلکه ظاهر این عبارت، ثبوت ولایت برای جد و عدم ثبوت آن برای پدر است. شاهد این مدعا بیان عبارت «اولویت» در فرض تقارن عقد پدر و جد و تقدیم عقد جد است که مقصود از آن، قطعاً حکم وضعی است نه حکم تکلیفی.^۲ با این حساب، نمی توان اولویت جد را صرفاً حکمی تکلیفی دانست که اگر پدر با آن مخالفت کند و دخترش را به عقد دیگری درآورد، عقد صحیح باشد.

ثانیاً، با توجه به وضعی بودن اولویت در روایاتی مثل «الجد أولى بنکاحها»، این روایات تقییدزنده دو دسته از روایات اند:

(الف) روایاتی که ولایت پدر را به طور مطلق بیان کرده اند و اشاره ای به اختلاف انتخاب پدر و جد نکرده اند؛ با این توضیح که پدر بر ازدواج دختر ولایت دارد، مگر در جایی که جد، انتخابی بر خلاف او داشته باشد.^۳

(ب) روایاتی که در عقد سابق، پدر را مقدم می دانند و در مورد نزاع و اختلاف پدر و جد پیش از عقد، اطلاق دارند؛ یعنی هم شامل تحقق نزاع و هم عدم آن پیش از عقد می شوند. روایات «اولویت»، تنها در صورتی عقد سابق را صحیح می دانند که پیش از عقد، پدر و جد اختلاف نظر و نزاعی نداشته باشند.^۴

در پاسخ این اشکال، می توان گفت: اولاً، کاربرد صیغه اسم تفضیل، دو گونه است: گونه اول در جایی است که فقط مفضل دارای مبدأ و مفضل علیه فاقد مبدأ است. هر چند این کاربری صحیح است، کاربرد آن شاذ و غیر شایع است. گونه دوم در جایی است که مفضل علیه نیز واجد مبدأ است، منتها مفضل بهره بیشتری از مبدأ دارد. این گونه کاربرد، شایع و پر کاربرد است.

۱. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۶۶.

۲. خوئی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۳۸.

۳. همان.

۴. همان.

با توجه به معنای شایع و پرکاربرد اسم تفضیل، «اولی» در «الجدّ اُولی بنکاحها» به این معناست که پدر و جدّ هر دو ولایت دارند؛ اما ولایت جدّ بر پدر اولویت و برتری دارد. این معنا، مناسب استحباب و اولویت ولایت است نه اینکه پدر اصلاً ولایت نداشته باشد.^۱

ممکن است گفته شود: درست است که کاربرد اسم تفضیل در جایی است که هر دو دارای مقتضی باشند، اما بر حسب درجه، در طول یکدیگرند و ولایت فعلی تنها در حق یکی از آنها ثابت است.^۲ در پاسخ گفته می‌شود: این نتیجه، مصادره به مطلوب است؛ زیرا در جایی که هر دو دارای مبدأ و مقتضی‌اند، اگر اولویت یکی، به معنای سلب ولایت دیگری باشد، به دلیل نیاز دارد؛ زیرا ممکن است مقصود از اولویت، تنها اولویت استحبابی باشد؛ مثل موردی که امام جماعت عادل و عادل وجود دارد، اما عادل اولویت دارد؛ این اولویت به معنای صلاحیت نداشتن امام جماعت عادل با وجود عادل نیست؛ بلکه در برخی موارد، دلیل خاصی وجود دارد که با وجود مفضل نوبت به مفضل علیه نمی‌رسد؛ مثل باب تقلید که با وجود مرجع تقلید اعلم، نوبت به عالم نمی‌رسد. در محل بحث چنین دلیل خاصی وجود ندارد.

ثانیاً، بطلان ولایت پدر در فرض تقارن عقد پدر و جدّ، نمی‌تواند شاهی بر بطلان ولایت پدر در این فرض باشد؛ زیرا همان طور که خواهد آمد، در فرض تقارن دو عقد، نمی‌توان به صحت هر دو عقد حکم کرد و ترجیح یکی بر دیگری ترجیح بلامرجح است و طبق اصل اولیه، هر دو عقد ساقط می‌باشند؛ اما دلیل خاص بر ثبوت ولایت جدّ حکم می‌کند.

با توجه به اینکه وضعی بودن «اولی» و سقوط ولایت پدر در این فرض روشن نیست، نمی‌توان این روایت را مقید اطلاق روایاتی دانست که عقد سابق را صحیح می‌دانند؛ هرچند پیش از عقد، نزاع و اختلافی بین پدر و جدّ صورت گرفته باشد.



۱. سبحانی تبریزی؛ نظام النکاح؛ ج ۱، ص ۲۲۵.

۲. شبیری زنجان؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۲، ص ۴۲۳۷.

«عَلِيٌّ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَتَاهُ وَرَجُلَانِ يَخْطُبَانِ ابْنَتَهُ فَهَوِيَ أَنْ يَرْوِجَ أَحَدَهُمَا وَهَوِيَ أَبُوهُ الْأَخَرُ أَيُّمَا أَحَقُّ أَنْ يُنْكَحَ قَالَ الَّذِي هَوِيَ الْجَدُّ (أَحَقُّ بِالْجَارِيَةِ) لِأَنَّهَا وَ أَبَاهَا لِلْجَدِّ»^۱

درباره معنای «احق» دو احتمال وجود دارد: در احتمال اول، احق بودن به معنای حکم الزامی است. آیت الله زنجانی به قرینه کلام پرسش کننده که از حکم الزامی پرسیده، فرموده است: نمی توان این روایت را به افضلیت اخلاقی معنا کرد.^۲

در احتمال دوم، احق بودن به معنای یک فضیلت اخلاقی است. محدث بحرانی رحمته الله پس از بیان برخی روایات این باب، می فرماید: مفاد روایات پرشماری که انتخاب جد را مقدم می دانند، از جهت استحباب و فضیلت، تقدیم انتخاب جد است و پسندیده است پدر و دختر، به رأی جد احترام بگذارند و انتخاب او را ترجیح دهند.^۳

آیت الله خوئی رحمته الله نیز در این روایت، احق بودن را به معنای استحباب می داند؛ منتها استدلال شان به این شکل است که احق بودن در این روایت، به مردی نسبت داده شده است که مورد نظر جد است نه به خود جد؛ بنابراین ولایت پدر نیز در این فرض ثابت است، منتها مستحب است مردی که جد انتخاب کرده است، مقدم شود.^۴

البته ایشان برای تقدیم انتخاب جد در فرض نزاع و تشاح، استدلال به این روایت را کافی نمی داند؛ با این توضیح که این روایت به قرینه عبارت «رجلان یخطبان ابنته» که در کلام پرسش کننده آمده است، مربوط به دختر کبیره است؛

۱. حر عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۹۱، ح ۲۵۶۵۶. حمیری؛ قرب الإسناد؛ ج ۲، ص ۱۱۹.

۲. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۲، ص ۴۲۳۶-۴۲۳۷.

۳. بحرانی؛ العدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۷۴.

۴. و مما یؤید ما ذکرناه، أنه عليه السلام إنما حکم بأحقية الرجل الذي هوأه الجد و لم یحکم بأحقية الجد نفسه، فإنه إنما ینسجم مع ما ذکرناه من استحباب الرضا بما رضى به الجد، من دون أن یکون له دلالة علی سلب الولاية عن الأب (خوئی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۴۰).

بنابر این مستحب است دختر انتخاب جدّ را بر انتخاب پدر مقدم بدارد.^۱ سخن آیت‌الله خویی از دو جهت قابل تأمل است؛ نخست، استدلال ایشان بر استحباب رضایت به انتخاب جدّ روشن نیست. ایشان از اینکه احقّ بودن به مردی نسبت داده شده که انتخاب جدّ است نه خود جدّ، نتیجه گرفته است، این روایت بر استحباب تقدیم انتخاب جدّ دلالت دارد و منافاتی با ثبوت ولایت پدر ندارد. تفاوت اینکه احقّ بودن به خود جدّ نسبت داده شود یا به انتخاب او، روشن نیست؛ زیرا در هر دو صورت، نظر و انتخاب جدّ مقدم خواهد بود و برگرفتن استحباب یا وجوب از این اختلاف تعبیر، روشن نیست. دوم، ایشان در عبارت اخیرشان، این روایت را مربوط به دختر کبیره رشیده دانسته است؛ با این توضیح که عبارت «رجلان یخطبان ابنته» برای دختر کبیره به کار می‌رود نه صغیره؛ درحالی که کاربرد این عبارت، برای دختر کبیره و دختر صغیره، هر دو صحیح است. به تعبیر دیگر، همان طور که خواستگاری از دختر کبیره شایع است، در مورد دختر صغیره نیز چنین است؛ هرچند به نسبت، خواستگاری از دختر کبیره بیشتر است؛ با این حال کثرت وجود خارجی، سبب انصراف لفظ به آن مورد نمی‌شود.^۲

در نتیجه، به کاررفتن صیغه اسم تفضیل در عبارت «احقّ»، همانند روایت پیش، بیان می‌دارد در این حالت، پدر نیز همانند جدّ، در تزویج دختر حق ولایت دارد؛ ولی ولایت جدّ برتر است، و همان طور که آیت‌الله زنجانی بیان داشته است، ظاهر این عبارت نشان‌دهنده حکم الزامی است، متّهی از الزامی بودن آن، نمی‌توان به وضعی بودن و بطلان عقد پدر در فرض عدم رضایت جدّ رسید. حکم دختر کبیره در این مسئله، در پایان نوشتار حاضر خواهد آمد.

«الْفَضْلُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ الْجَدَّ إِذَا زَوَّجَ ابْنَتَهُ وَكَانَ أَبُوهَا حَيًّا وَكَانَ الْجَدُّ مَرْضِيًّا جَازَ فَلَنَا فَإِنْ هَوِيَ أَبُو الْجَارِيَةِ هَوَى وَهَوِيَ الْجَدُّ هَوَى وَهُمَا سَوَاءٌ فِي الْعَدْلِ وَالرِّضَا

۱. همان.

۲. ر.ک: هاشمی شاهرودی؛ بحوث فی علم الأصول؛ ج ۳، ص ۴۳۱.

قَالَ أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ تَرْضَى بِقَوْلِ الْجَدِّ^۱.

هرچند صدر این روایت، مربوط به پس از انجام عقد است، پرسشی که ذیل آن مطرح شده، مربوط به پیش از انجام عقد است. از پاسخ امام علیه السلام ذیل روایت، برمی آید این روایت مربوط به دختری است که رضایت او منشأ اثر است. امام علیه السلام ذیل روایت، فرموده است: «أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ تَرْضَى بِقَوْلِ الْجَدِّ»؛ یعنی نزد من محبوب تر است دختر به انتخاب جدّ رضایت دهد. بنابراین مقصود از دختر در این روایت، دختر بالغه رشیده خواهد بود. حال اگر نظریه استقلال دختر باکره بالغه رشیده پذیرفته شود، در اینجا برای دختر مستحب است انتخاب جدّ را ترجیح دهد؛ اما بنا بر نظریه مختار - که تنها دختر باکره بالغه رشیده که در مدیریت شئون زندگی خود مستقل است، در ازدواج نیز استقلال دارد - این استحباب برای چنین دختری ثابت است و به این معنا خواهد بود که هرچند در ازدواجش مستقل است، بهتر است نظر جدّ را انتخاب کند. اما در مورد دختر باکره بالغه رشیده ای که در مدیریت شئون زندگی خود مستقل نیست، با توجه به اینکه در مسئله ازدواج، با پدر یا جدّ شریک است، یعنی نظر دختر و پدر یا جدّ، شرط صحّت ازدواج است، اگر دختر به انتخاب هر یک از پدر و جدّ رضایت دارد، بهتر است به انتخاب جدّ رضایت دهد تا با ضمیمه شدن رضایت دختر به انتخاب جدّ، عقد نکاح نافذ گردد.

دیدگاه دوم: حکم وضعی و بطلان عقد پدر

عبارات صاحب جوهر رحمته الله در این مسئله، مضطرب است. ایشان در ابتدا ضمن بیان نظریه صحّت عقد پدر، عبارت شهید ثانی رحمته الله را می آورد که وی از «اولی» در روایت «الجدّ اولی بنکاحها»، به استحباب رسیده است. ایشان در ادامه به شهید ثانی رحمته الله اشکال گرفته که این برداشت بر خلاف متن این روایت و سایر روایات است؛ بنابراین مخالفت پدر با انتخاب جدّ، معصیت به شمار می آید: «نعم في المسالك أنه لو سبق الأب والحال هذه قاصداً سبق عقد الجد صح عقده وإن كان ترك الأولى، وظاهر استحباب هذه الأولوية، بمعنى أنه ينبغي للأب مراعاة آية وطاعته في ذلك، وهو

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۹۰، ح ۲۵۶۵۲.

کما ترى مناف لظاهر المتن وغيره، بل والنصوص، بل لعله مناف لما دل على وجوب الطاعة الشامل لمثل الفرض، فلا يبعد كونه عاصيا.^۱

ایشان در ادامه، نظریه بطلان عقد را با عنوان «بل قد يقال بطلان عقده» آورده که بیانگر ضعیف و شاذ بودن آن است: «بل قد يقال بطلان عقده حيث لا ولوية الجدة منه في هذا الحال الظاهرة في انتفاء ولاية الأب، بل هو المعنى المعروف المستعمل فيه لفظ الأولى في غير المقام». اما در ادامه، عقد پدر را در جایی که بر خلاف اراده جد است، صحیح و نافذ نمی‌داند: «فإن هوى الجدة مقدّم ولا يعضى ما يقع من الأب حيث لا باعتبار أولوية الجدة حيث لا التشاخ».^۲

صاحب جواهر^{رحمته الله} در نهایت، عباراتی در صحت عقد پدر و دلیل صحت آن، از فاضل هندی^{رحمته الله} می‌آورد و در نتیجه‌گیری می‌فرماید: «فإن تم ذلك كله لم يكن محيص عما عليه الأصحاب مؤيدا بالقاعدة وإطلاق الصحيح ومفهوم موثق عيب، وإلا كان للنظر فيه مجال».^۳

برخی متأخران از سخن صاحب جواهر^{رحمته الله} به وضعی بودن این حکم و بطلان عقد پدر رسیده‌اند^۴ و سیاق روایات را مربوط به مبحث صحت و فساد عقد دانسته، قائل به بطلان عقد پدر شده‌اند.^۵ استدلال ایشان بر وضعی بودن حکم، به این شکل است: «در این گونه مقامات امر و نهی در روایات ظهور در حکم وضعی دارد و حمل کردن بر حکم تکلیفی، خلاف ظاهر است؛ مثلاً در روایت «... ایها الحق ان ینکح قال الذی هوى الجدة الحق بالجارية...»، این تعبیر ظاهرش حکم وضعی است؛ چون تشبیه به ملک کرده به خصوص که می‌گوید «لأنها و اباهما للجد...» و «مالکیت» حکم وضعی است».^۶

۱. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۲۰۹.

۲. همان.

۳. همان، ص ۲۱۰.

۴. همان.

۵. مکارم شیرازی؛ کتاب النکاح؛ ج ۲، ص ۲۹ و ۳۰.

۶. همان، ص ۲۹.

۷. همان، ص ۳۰.

از سخن ایشان نمی‌توان به استدلالی بر وضعی بودن حکم رسید؛ مگر وی ادّعی ظهور کلام در وضعی بودن را داشته باشد که این ادّعا نیز اوّل کلام و مصادره به مطلوب است، و صرف تعلیل امام علیه السلام به اینکه دختر و پدرش از جدّ هستند و این مسئله حکمی وضعی است، نمی‌توان به وضعی بودن حکم لزوم تقدیم انتخاب جدّ رسید؛ زیرا منافاتی ندارد دختر و پدرش از جدّ باشند و به همین جهت، رعایت انتخاب جدّ برای آنها استحباب یا وجوب داشته باشد و در عین حال مخالفت با انتخاب او موجب بطلان عقد نباشد؛ بلکه صرفاً مستلزم معصیت باشد.

نتیجه اینکه: با توجه به مطالب گذشته، اولویت تقدیم انتخاب جدّ، صرفاً حکمی تکلیفی است و در صورت مخالفت پدر با خواسته جدّ و انجام عقدی که خودش می‌پسندد، عقد پدر صحیح خواهد بود؛ متنها به سبب مخالفت با خواسته جدّ، معصیت کرده است.

مرحله دوم: تنافی عقد پدر و جدّ

مرحله قبل، به اختلاف نظر پدر و جدّ در انتخاب شوهر برای دختر، اختصاص داشت؛ اما این مرحله مربوط به جایی است که پدر و جدّ، دختر را به عقد فرد دلخواه خود درآورده‌اند. با توجه به اینکه دختر نمی‌تواند به طور همزمان، دو شوهر داشته باشد، باید بررسی کرد عقد پدر نافذ است یا عقد جدّ. در این مرحله، چند صورت بررسی می‌شود:

صورت اوّل: تحقق عقد پدر و جدّ در دو زمان و مشخص بودن عقد سابق

اگر عقد نکاح پدر و جدّ در دو زمان انجام شده و عقد سابق مشخص باشد، آن عقد مقدم است؛ هرچند عقد پدر باشد؛ زیرا با توجه به استقلال هر یک از جدّ و پدر در تزویج، با تحقق عقد سابق، موضوعی برای عقد لاحق باقی نمی‌ماند.

از ظاهر سخن ابن زهره رحمته الله اجماعی بودن این مسئله،^۱ و از ظاهر سخن صاحب جواهر رحمته الله^۲ بدون مخالف بودن آن به دست می‌آید. بسیاری از فقها، از

۱. ابن زهره؛ غنیة النزوع؛ ص ۳۴۲.

۲. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۶، ص ۱۰۲.

جمله شیخ صدوق رحمته الله،^۱ شیخ مفید رحمته الله،^۲ سید مرتضی رحمته الله،^۳ ابوالصلاح حلبی رحمته الله،^۴ ابن برآج رحمته الله،^۵ ابن حمزه رحمته الله،^۶ ابن ادریس رحمته الله،^۷ محقق حلبی رحمته الله،^۸ علامه حلبی رحمته الله،^۹ شهید اول رحمته الله،^{۱۰} صاحب مدارک رحمته الله،^{۱۱} آیت الله سید کاظم یزدی رحمته الله،^{۱۲} و امام خمینی رحمته الله،^{۱۳} به این نظریه تصریح کرده اند.

روایات پرشماری بر تقدیم عقد سابق دلالت دارند که در گذشته، اعتبار سندی آنها اثبات شد. در ادامه تنها به متن برخی از آنها اشاره می کنیم:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رحمته الله قَالَ: إِذَا رَوَّجَ الرَّجُلُ فَأَبَى ذَلِكَ وَالِدُهُ فَإِنَّ تَزْوِيجَ الْأَبِ جَائِزٌ وَإِنْ كَرِهَ الْجَدُّ لَيْسَ هَذَا بِمِثْلِ الَّذِي يَفْعَلُهُ الْجَدُّ ثُمَّ يُرِيدُ الْأَبُ أَنْ يَرُدَّه».^{۱۴}

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رحمته الله قَالَ: إِذَا رَوَّجَ الْأَبُ وَالْجَدُّ كَانَ التَّزْوِيجُ لِلْأَوَّلِ فَإِنْ كَانَا جَمِيعًا فِي حَالٍ وَاحِدَةٍ فَالْجَدُّ أَوَّلَى».^{۱۵}

«عَنْ عُمَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ رحمته الله الْجَارِيَةُ يُرِيدُ أَبُوهَا أَنْ يَزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ وَيُرِيدُ جَدُّهَا أَنْ يَزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ آخَرَ؟ فَقَالَ: الْجَدُّ أَوَّلَى بِذَلِكَ مَا لَمْ يَكُنْ مُضَارًّا، إِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَبُ

۱. شیخ صدوق؛ المقنع؛ ص ۳۱۶-۳۱۷.

۲. شیخ مفید؛ المقنعة؛ ص ۵۱۲.

۳. سید مرتضی؛ الانتصار؛ ص ۲۸۷.

۴. ابوالصلاح حلبی؛ الکافی فی الفقه؛ ص ۲۹۲.

۵. ابن برآج؛ المهذب؛ ج ۲، ص ۱۹۵.

۶. ابن حمزه؛ الوسيلة؛ ص ۳۰۰.

۷. ابن ادریس؛ السرائر؛ ج ۲، ص ۵۶۱.

۸. محقق حلبی؛ المختصر النافع؛ ج ۱، ص ۱۷۳.

۹. علامه حلبی؛ تحریر الأحکام؛ ج ۲، ص ۶. همو، قواعد الأحکام؛ ج ۳، ص ۱۲.

۱۰. شهید اول؛ اللمعة الدمشقية؛ ص ۱۷۶-۱۷۷.

۱۱. موسوی عاملی؛ نهایة المرام؛ ج ۱، ص ۶۷.

۱۲. طباطبائی یزدی؛ العروة الوثقی؛ ج ۵، ص ۶۲۸.

۱۳. خمینی؛ تحریر الوسيلة؛ ج ۲، ص ۲۵۵.

۱۴. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۹۱، ح ۲۵۶۵۴.

۱۵. همان، ص ۲۸۹، ح ۲۵۶۵۱.

زَوَّجَهَا قَبْلَهُ وَ يَجُوزُ عَلَيْهَا تَزْوِيجُ الْآبِ وَالْجَدِّ^۱

ذیل روایت اخیر آمده است: «ان لم یکن الاب زوَّجها قبله». دربارهٔ اینکه مرجع ضمیر در «قبله» چیست، دو احتمال وجود دارد:

الف) منظور از «قبله»، پیش از انتخاب و خواستهٔ جد است؛ یعنی اگر پدر پیش از انتخاب جد، دختر را به عقد دیگری در نیاورده باشد، خواستهٔ جد بر خواستهٔ او مقدم است. بنابراین اگر پدر پیش از آنکه جد بر ازدواج دختر اِعمال نظر کند، دختر را به عقد فرد مورد نظر خود درآورد، عقدش نافذ است.

طبق این احتمال، نمی‌توان به این روایت برای صحت عقد پدر در جایی که با جد اختلاف نظر داشته و در عین حال او را به عقد فرد مورد نظر خود درآورده است، استناد کرد؛ زیرا در این روایت آمده است اگر پیش از نزاع پدر و جد، پدر دخترش را به عقد فردی درآورد، دیگر نظر جد اولویت ندارد و عقد پدر صحیح است. اما در مورد عقد پدر در صورت مخالفت جد، چنانچه گفته نشود این عقد باطل است، دست‌کم این روایت در مورد آن ساکت است.

ب) منظور از «قبله»، پیش از تزویج جد است؛ یعنی اگر پیش از تزویج جد، پدر دختر، دخترش را به عقد فرد مورد نظرش درآورد، عقدش صحیح است. این احتمال با ظاهر روایت سازگارتر است و شاهدش، عبارت بعد است که بحث جواز تزویج جد و پدر را مطرح کرده است.

بنابراین عقد سابق، چه عقد پدر باشد و چه عقد جد، مقدم و نافذ است.

صورت دوم: تحقق عقد پدر و جد در یک زمان

اگر عقد جد و پدر در یک زمان واقع شده باشند، به این شکل که قبول - که بیانگر اتمام و تحقق عقد است - در هر دو عقد در یک زمان تحقق یابند، عقد جد مقدم است. شهید ثانی^۲ در این مسئله، تقدیم عقد جد را بدون مخالف دانسته است و بسیاری از فقها، از جمله شیخ طوسی^۳، محقق حلی^۴، علّامه

۱. همان، ح ۲۵۶۵۰ (طایفه اول، دسته چهارم، روایت سوم، ص ۲۰۲).

۲. شهید ثانی؛ الروضة البهیة؛ ج ۵، ص ۱۴۹.

۳. شیخ طوسی؛ النهایة؛ ص ۴۶۵.

۴. محقق حلی؛ المختصر النافع؛ ج ۱، ص ۱۷۳.

حلی^۱، شهید اول^۲، صاحب مدارک^۳، آیت الله سید کاظم یزدی^۴ و آیت الله گلپایگانی^۵ به این نظریه تصریح کرده‌اند.

اصل اولیه درباره تقارن دو عقد متعارض، بطلان هر دو عقد است؛ زیرا امکان جمع هر دو عقد نیست و هیچ یک بر دیگری ترجیح ندارد.^۶ اصل اولیه بر بطلان عقود متقارن در موارد دیگری، همچون انعقاد متقارن دو عقد بیع به دست دو وکیل^۷ یا تقارن عقد نکاح دو خواهر برای یک نفر^۸ نیز مطرح است. بر اساس همین اصل اولیه، در مورد عقد جدّ و پدر نیز باید قائل به بطلان هر دو شد؛ زیرا حکم به صحّت یکی غیر از دیگری، ترجیح بلامرجّح و باطل است. اما در خصوص مسئله محل بحث، دو روایت وجود دارد که بر صحّت عقد جدّ دلالت دارند. اعتبار سندی این دو روایت در گذشته اثبات شد^۹ و در ادامه به بررسی متن آن دو می‌پردازیم.

روایت اول

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا زَوَّجَ الْأَبَ وَالْجَدَّ كَانَ التَّرْوِيجُ لِلْأَوَّلِ فَإِنْ كَانَا جَمِيعًا فِي حَالٍ وَاحِدَةٍ فَالْجَدُّ أَوَّلُ».^{۱۰}

ذیل این روایت، امام علیه السلام فرموده است: «فَإِنْ كَانَا جَمِيعًا فِي حَالٍ وَاحِدَةٍ فَالْجَدُّ أَوَّلُ». درباره معنای این جمله، دو احتمال مطرح شده است: نخست، اگر دو عقد در یک زمان واقع شوند، به این شکل که قبول آنها در یک زمان و با هم باشد،

۱. علامه حلی؛ تحریر الأحکام؛ ج ۲، ص ۶. همو، قواعد الأحکام؛ ج ۳، ص ۱۲.

۲. شهید اول؛ اللمعة الدمشقیة؛ ص ۱۷۶.

۳. موسوی عاملی؛ نهاية المرام؛ ج ۱، ص ۶۷.

۴. طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی؛ ج ۵، ص ۶۲۸.

۵. گلپایگانی؛ هداية العباد؛ ج ۲، ص ۸۸ مسئله ۲۶۶.

۶. حسینی مراغی؛ العناوین الفقهیة؛ ج ۲، ص ۵۵۸.

۷. علامه حلی؛ إرشاد الأذهان؛ ج ۱، ص ۳۶۷. شهید اول؛ غایة المراد؛ ج ۲، ص ۷۰.

۸. علامه حلی؛ تلخیص المرام؛ ص ۱۸۵.

۹. طایفه اول، دسته چهارم، روایت‌های سوّم ص ۲۰۲ و ششم ص ۲۰۸.

۱۰. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۹، ح ۲۵۶۵۱.

عقد جدّ مقدّم است. مشهور فقها از این روایت چنین برداشتی داشته‌اند، که از آن جمله می‌توان به صاحب مدارک^۱، محقق سبزواری^۲، فاضل هندی^۳، محدث بحرانی^۴، صاحب ریاض^۵، محقق نراقی^۶، صاحب جواهر^۷، آیت‌الله حکیم^۸ و آیت‌الله خویی^۹ اشاره کرد.

شاهد این احتمال، نسخه‌ای از کتاب من لا یحضره الفقیه^{۱۰} است که شیخ حرّ عاملی^{۱۱} در وسائل الشیعه^{۱۱} به آن استناد کرده و در کتاب‌های هدایة‌الامة^{۱۲} و الفصول المهمة^{۱۳} تنها به نقل روایت از همین نسخه پرداخته است. در نسخه مذکور عبارت روایت به این شکل است: «فَإِنْ كَانَا زَوْجًا فِي حَالٍ وَاحِدَةٍ فَالْجَدُّ أَوَّلِي». در این نقل، تصریح شده است: اگر پدر و جدّ در یک زمان، دختر را به عقد فرد مورد نظرشان درآورند، عقد جدّ مقدّم است. البته ظاهراً این نسخه نزد فیض کاشانی^{۱۴} نبوده و ایشان در کتاب واقفی، این حدیث را از من لا یحضره الفقیه بدون اضافه «زوجه»، نقل کرده است.^{۱۴}

۱. موسوی عاملی؛ نهایة المرام؛ ج ۱، ص ۶۷ و ۶۸.
۲. محقق سبزواری؛ کفایة الأحکام؛ ج ۲، ص ۱۰۲.
۳. فاضل هندی؛ کشف اللثام؛ ج ۷، ص ۶۶.
۴. بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۳، ص ۲۷۴.
۵. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۸۱.
۶. نراقی؛ مستند الشیعه؛ ج ۱۶، ص ۲۰۷.
۷. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۲۱۰.
۸. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۶۲.
۹. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۳۵.
۱۰. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۳، ص ۳۹۵، باب «الوَلِیَّ وَ الشُّهُودِ وَ الْخِطْبَةِ وَ الصَّدَاقِ»، ح ۴۳۹۳.
۱۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۰، ص ۲۹۰، ذیل ح ۲۵۶۵۱.
۱۲. فَإِنْ كَانَا زَوْجًا فِي حَالٍ وَاحِدَةٍ فَالْجَدُّ أَوَّلِي (همو، هدایة‌الامة؛ ج ۷، ص ۱۴۳، ح ۳).
۱۳. فَإِنْ كَانَا زَوْجًا فِي حَالٍ وَاحِدَةٍ فَالْجَدُّ أَوَّلِي (همو، الفصول المهمة؛ ج ۲، ص ۳۳۸).
۱۴. فیض کاشانی؛ الواقفی؛ ج ۲۱، ص ۴۲۷، ح ۵.

آیت الله زنجانی به این احتمال اشکال گرفته است که اولاً تقارن دو عقد به نحوی که هیچ یک تقدم زمانی نداشته باشند و احراز هم شده باشد که هر دو در آن واحد بوده، مورد نادری است و نمی توان مقصود از این روایت را همین مورد نادر دانست. ثانیاً در مورد نسخه من لا یحضره الفقیه باید توجه داشت این اثر، کتاب فتاوی شیخ صدوق علیه السلام بوده است و ایشان گاهی برای رفع اجمال و ابهامات روایت، با فهم خود، عبارت را تغییر می داده است و گاهی کلمه ای به آن اضافه می کرده است. ایشان درباره روایت محل بحث، این طور استنباط کرده است که تزویج هر دو، متقارن واقع شده، لذا کلمه «زوْجا» را اضافه کرده است.^۱

درباره اشکال آیت الله زنجانی، می توان گفت: اولاً صرف نادر بودن تقارن دو عقد در یک زمان، دلیل انصراف روایت از آن مورد نمی شود. تنها در صورتی نادر بودن یک مسئله موجب انصراف روایت از آن می شود که موجب استهجان معنا و استعمال ناصحیح و غلط گردد و در محل بحث، هرچند تقارن عقد پدر و جدّ در یک زمان، مورد شایعی نیست، اشکالی ندارد که امام علیه السلام در این روایت در صدد بیان حکم همین موقعیت نادر باشد.

ثانیاً، درباره اضافات شیخ صدوق علیه السلام به متن روایات، بر اساس برداشت شخصی ایشان، باید گفت: هرچند ممکن است این مطلب را درباره برخی مرسلات ایشان که بیشتر ناظر به فتاوی وی است، قبول کرد، با این توضیح که معمولاً این اضافه ها بعد از نقل روایت می آیند تا با متن روایت آمیخته نگردند، اما نمی توان درباره روایاتی که آنها را به امام علیه السلام اسناد داده است، چنین نسبیتی به ایشان داد؛ زیرا اضافه کردن برداشت شخصی به متن روایت، بر خلاف وثاقت و اعتماد است و محدثان بزرگی مثل شیخ صدوق علیه السلام دقّت می کردند چیزی غیر از کلام امامان معصوم علیهم السلام به متن روایات اضافه نشود. بر این اساس، در موارد پرشماری از کتاب من لا یحضره الفقیه دیده می شود هر گاه ایشان نکته ای در ذیل روایت اضافه می کند، از تعبیر «قَالَ مُصَنِّفُ هَذَا الْكِتَابِ»^۲

۱. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۲، ص ۲۳۷-۲۳۸.

۲. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۱، صص ۸۵، ۲۰۲، ۲۲۳، ۲۴۹، ۲۶۳، ۳۳۴ و ۴۴۲ و ج ۲، صص ۸۵، ۸۸، ۹۲، ۹۹ و ۱۱۸.

استفاده می‌کند تا با متن روایت آمیخته نگردد.

احتمال دوم، درباره معنای جمله «فَإِنْ كَانَا جَمِيعًا فِي حَالٍ وَاحِدَةٍ فَالْجَدُّ أُولَى» چنین است: اگر پدر و جدّ اختلاف نظر داشته باشند و هر یک بخواهند دختر را به عقد کسی که خود میل دارند، درآورند، حقّ ایقاع (واقع کردن عقد) با جدّ است؛ با این توضیح که ظاهر «فان كانا جميعاً في حال واحدة فالجدّ اولى» (اگر هر دو در حالت یکسانی بودند، جدّ اولی است)، این است که اسم کانا، جدّ و اب است؛ یعنی اگر هر کدام از پدر یا جدّ پیش از دیگری اقدام به تزویج دختر نماید، معیار، ازدواج اول است (كان التزويج للاول). ولی اگر پدر و جدّ در حالت یکسانی بودند که نه پدر عقد کرده باشد و نه جدّ، «فالجدّ اولی بنکاحها» یعنی اگر در این شرایط، پدر و جدّ دو نفر مختلف را در نظر بگیرند، حق ایقاع عقد با جدّ است. پس ذیل حدیث، به بیان حکم دو عقدی که به شکل متقارن واقع شده‌اند نمی‌پردازد؛ بلکه درباره ایقاع عقد صحبت می‌کند و می‌فرماید: چنانچه هیچ یک از پدر و جدّ پیش از تصمیم دیگری، اقدام به تزویج دختر ننموده باشد و از این جهت در حالت یکسانی قرار داشته باشند، «فالجدّ اولی بنکاحها»: تصمیم جدّ بر تصمیم پدر مقدم است.^۱

این احتمال بر خلاف ظاهر روایت است؛ زیرا در صدر روایت، بحث تزویج پدر و جدّ آمده است که اگر تزویج هر کدام سابق بود، مقدم است (إِذَا زَوَّجَ الْأَبُ وَالْجَدُّ كَانَ التَّزْوِيجُ لِلْأَوَّلِ). در ادامه، فرع دیگری از همین تزویج آمده که اگر تزویج پدر و جدّ در حالت یکسان بود، یعنی هر دو در یک زمان واقع شده بود، نه مانند فرع قبل که یکی سابق بر دیگری بود، تزویج جدّ مقدم است (فَإِنْ كَانَا جَمِيعًا فِي حَالٍ وَاحِدَةٍ فَالْجَدُّ أُولَى). بنابراین حمل ذیل روایت بر موردی که هنوز تزویجی صورت نگرفته است، بلکه پدر و جدّ در مورد تزویج اختلاف نظر دارند، اما از هیچ کدام عقدی صادر نشده است، برخلاف ظاهر روایت و با صدر آن بی‌مناسبت است.

۱. شبیری زنجانى؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۲، ص ۴۲۳۸.

روایت دوم

«عَبِيدَن زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَيِّ عَبْدٍ اللَّهِ الْجَارِيَةُ يُرِيدُ أَبُومَا أَنْ يَزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ وَيُرِيدُ جَدَّهَا أَنْ يَزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ آخَرَ؟ فَقَالَ: الْجَدُّ أَوْلَىٰ بِذَلِكَ مَا لَمْ يَكُنْ مُضَارًّا، إِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَبُ زَوَّجَهَا قَبْلَهُ وَ يَجُوزُ عَلَيْهَا تَزْوِيجُ الْأَبِ وَالْجَدِّ»^۱

هرچند صدر این روایت مربوط به اختلاف نظر و نزاع پیش از عقد است که امام علیه السلام انتخاب جد را مقدم دانسته است، اما ذیل روایت، عبارتی آمده است که از اطلاق آن می توان، به حکم فرض تقارن دو عقد نیز رسید؛ ذیل روایت آمده است: «ان لم یکن الاب زوجه قبله»؛ یعنی اگر پدر پیش از اختلاف نظر با جد، دخترش را به عقد فرد مورد نظرش درآورده باشد، عقد او نافذ است. بنابراین تنها در همین فرض است که عقد پدر نافذ است و در باقی صور، عقد جد نافذ خواهد بود. مقتضای عبارت، این است که اگر عقد پدر و جد در یک زمان انجام شود، عقد جد مقدم خواهد بود.^۲

صورت سوم: نامشخص بودن زمان هر دو عقد

اگر هر یک از پدر و جد، دختر را به عقد فرد مورد نظر خود درآورند، اما تاریخ هر دو عقد مجهول باشد، یعنی معلوم نباشد عقد پدر سابق بوده یا عقد جد و یا هر دو در یک زمان تحقق یافته اند یا خیر، وظیفه چیست؟ درباره این صورت، دو نظریه وجود دارد:

نظریه اول: تقدیم عقد جد

آیت الله سید کاظم یزدی رحمته الله در این صورت هم مانند صورت قبل، به تقدیم عقد جد حکم کرده است.^۳ صاحب جواهر رحمته الله نیز این نظریه را با عنوان یک احتمال، تقویت کرده است.^۴

آیت الله سید کاظم یزدی رحمته الله با استناد به روایت عبیدن زراره فرموده است: بر

۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص ۲۸۹، ح ۲۵۶۵۰.

۲. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۳۶.

۳. طباطبائی یزدی؛ العروة الوثقی؛ ج ۵، ص ۶۲۸.

۴. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۲۱۱.

اساس موثقه عبید بن زرارہ، شرط صحت و نفوذ عقد جد، واقع نشدن عقد پدر پیش از آن است؛ زیرا امام علیه السلام فرموده است: «الْجَدُّ أَوَّلَىٰ بِذَلِكَ مَا لَمْ يَكُنْ مُضَارًّا، إِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَبُ زَوْجَهَا قَبْلَهُ». بنابراین عقد جد در تمام صورت‌های تراحم خود با عقد پدر، مقدم است؛ مگر عقد پدر بر عقد جد، سابق باشد که در این صورت، عقد پدر مقدم خواهد بود.^۱

در محل بحث - که تاریخ هر دو عقد، مجهول است - برای نفی تقدیم عقد پدر بر عقد جد، به استصحاب عدم سبق عقد پدر بر عقد جد تمسک شده، صحت عقد جد نتیجه گرفته شده است؛ با این توضیح که موضوع صحت عقد جد، مرکب از دو جزء است: یکی تحقق عقد جد و دیگری عدم سبق عقد پدر بر عقد جد. جزء اول این موضوع وجداناً ثابت است و جزء دیگر آن با استصحاب عدم سبق عقد پدر بر جد ثابت می‌شود و صحت عقد جد در این صورت نتیجه گرفته می‌شود. البته جریان این اصل، بر مبنای مشهور است که اصل را در مجهولی‌التاریخ جاری می‌دانند؛^۲ اما طبق مبنای کسانی که احراز اتصال زمان شک به یقین را معتبر می‌دانند، نمی‌توان چنین اصلی را جاری کرد.^۳ درباره جریان استصحاب، در محل بحث، دو اشکال مطرح شده است: نخست اینکه: استصحاب عدم سبق عقد پدر بر جد، با استصحاب عدم وقوع عقد جد تا زمان وقوع عقد پدر، معارض است، و با فرض تعارض، هر دو ساقط می‌شوند و قابل استناد نیستند.

در پاسخ گفته می‌شود: این اصل، اصل مثبت است و حجت نیست؛ یعنی با اصل عدم وقوع عقد جد تا زمان وقوع عقد پدر، نمی‌توان به پیشینی بودن عقد پدر بر عقد جد و صحت آن رسید؛ زیرا با توجه به موثقه عبید بن زرارہ، شرط صحت عقد پدر، احراز پیشینی بودن آن بر عقد جد است و این امری وجودی است و نمی‌توان با اصل عدم وقوع عقد جد تا زمان وقوع عقد پدر، آن را

۱. طباطبایی یزدی؛ *العروة الوثقی*؛ ج ۵، ص ۶۲۹.

۲. نائینی؛ *فوائد الأصول*؛ ج ۴، ص ۵۱۰.

۳. آخوند خراسانی؛ *کفایة الأصول*؛ ص ۴۱۹-۴۲۰.

احراز کرد؛ مگر با اصل مُثبت که آن هم حجت نیست.

اشکال دومّ اینکه: بنا بر پذیرش جریان استصحاب در مجهولی‌التاریخ، این اصل در محل بحث جاری نمی‌شود؛ زیرا عقد جدّ در صورتی صحیح است که معزز شود در مورد دختری غیر متزوّجه صورت گرفته است که قابلیت نکاح دارد؛ درحالی‌که با جریان استصحاب عدم سبق عقد پدر بر جدّ، نمی‌توان به چنین شرطی یعنی غیر معقودبودن دختر رسید؛ زیرا بی‌شوهربودن دختر و اصطلاحاً «خلیه بودن» او، عنوانی وجودی است که باید احراز شود و با اصل عدم سبق عقد پدر بر عقد جدّ، نمی‌توان چنین عنوانی را احراز کرد.^۱

سایر نظریات

با توجه به اشکالات وارد بر جریان استصحاب، برخی فقها در فرض مجهول‌بودن زمان عقد پدر و جدّ، اجرای احکام علم اجمالی به اینکه این دختر همسر یکی از دو مرد است را لازم دانسته‌اند.^۲

درباره وظیفه عملیه در صورت جهل به تاریخ هر دو عقد، چند راه حل مطرح شده است: نخست اینکه، برخی فقها در این فرض، احتیاط را لازم دانسته‌اند؛ به این صورت که دختر باید احتیاط کند و هیچ‌یک از دو مرد را تمکین نکند و اگر خواست با یکی از آنها یا با شخص سوّمی ازدواج کند، حتماً بعد از طلاق از فرد دیگر یا هر دوی آنها باشد. همچنین بر آن دو مرد لازم است احتیاط کنند و احکام زناشویی را بر آن دختر جاری نکنند.^۳

راه حل دومّ اینکه: برخی فقها برای تعیین زوج به قرعه تمسک کرده‌اند؛ زیرا تعیین زوج واقعی ممکن نیست و در روایات برای تعیین امر مجهول به قرعه زدن دستور داده شده است.^۴ با این کیفیت که بین دو مرد قرعه زده

۱. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۶۴-۴۶۵.

۲. طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی؛ ج ۵، ص ۶۲۸، حاشیه آیت‌الله بروجرودی رحمته الله و آیت‌الله گلپایگانی رحمته الله؛ خمینی؛ تحریر الوسیله؛ ج ۲، ص ۲۵۵.

۳. طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی؛ ج ۵، ص ۶۲۸-۶۲۹، حاشیه آیت‌الله گلپایگانی رحمته الله.

۴. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَكِيمِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ رحمته الله عَنْ شَيْءٍ فَقَالَ لِي كُلُّ مَجْهُولٍ فِيهِهِ الْقُرْعَةُ... (شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۳، ص ۹۲).

می‌شود. نام هر کس درآمد، به دیگری امر می‌شود دختر را طلاق دهد؛ سپس شخصی که نامش در قرعه درآمد است، با عقد جدید، با دختر ازدواج می‌کند. با این کار، اگر آن دختر در واقع، همسر او بوده است، تجدید عقد نکاح ضرری نخواهد داشت و اگر همسر مرد دیگری بوده با طلاق، از او جدا شده و با عقد جدید، به ازدواج فرد اول درآمد است و جای اشکالی نیز باقی نمی‌ماند. صاحب ریاض الله^۱ این نظریه را قوی‌تر دانسته و آیت‌الله حکیم^۲ آن را انتخاب کرده است. صاحب جواهر^۳ و آیت‌الله فاضل لنکرانی^۴ نیز عمل به قرعه را به عنوان یک احتمال، در جریان حکم علم اجمالی بیان کرده‌اند.

محقق کرکی^۵ عمل به قرعه را بر خلاف رعایت احتیاط تامی که درباره نکاح لازم است، دانسته، با توجه به لزوم طلاق طرف مقابل و تجدید عقد نکاح از سوی فرد اول، آن را بی‌فایده و بی‌ثمر تفسیر کرده است.^۵ صاحب ریاض الله^۶ در پاسخ به این اشکال، عموم ادله قرعه را مطرح کرده است و دست برداشتن از این عموم را به سبب آنکه باب نکاح از ابواب احتیاط است، اجتهاد در مقابل دلیل عام دانسته است.^۶

راه حل سوم، اجبار هر دو مرد به طلاق است. برخی فقها، بر اساس قاعده عسر و حرج، به اجبار هر دو مرد به طلاق دختر حکم کرده‌اند؛ با این توضیح که رهاکردن دختر در این حالت که مشخص نیست شوهردار است یا مجرد و اگر شوهردار است شوهر او چه کسی است، موجب عسر و حرج دختر می‌شود و برای رفع این حرج شدید، باید هر دو مرد او را طلاق دهند.^۷

۱. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۱۱۹.

۲. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۶۵.

۳. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۲۱۱.

۴. فاضل موحدی لنکرانی؛ تفصیل الشریعة: النکاح؛ ص ۱۰۵.

۵. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۷۴.

۶. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۱، ص ۱۱۹.

۷. مکارم شیرازی؛ انوار الفقاهة: کتاب النکاح؛ ص ۲۹۳.

چهارمین راه حلّ، طلاق حاکم است. برای دفع ضرر از دختر، برخی فقها در صورت امتناع دو مرد از طلاق دادن^۱ و برخی دیگر، به طور کلی، طلاق حاکم را مطرح کرده‌اند. با طلاق حاکم، دختر در عقد هیچ‌یک از آنها نخواهد بود و خود او یا ولیّ او می‌توانند در مورد عقد جدید تصمیم بگیرند. از فقهای دسته دوم، می‌توان به محقق کرکی^۲ و فاضل هندی^۳ اشاره کرد. علّامه حلّی^۴ در کتاب قواعد الاحکام^۵ و صاحب مدارک^۶ در کتاب نهایه المرام^۷ این نظریه را با عنوان یک احتمال، مطرح کرده‌اند.

صورت چهارم: معلوم‌بودن تاریخ یک عقد و مجهول‌بودن تاریخ دیگری

این صورت، دو قسم است:

۱. معلوم‌بودن تاریخ عقد جدّ

در این قسم، بسیاری از فقها به تقدیم عقد جدّ تصریح کرده‌اند. آیت‌الله سیدکاظم یزدی^۸ در این فرض فرموده است: «فإن كان المعلوم تاریخ عقد الجّد قدّم أيضاً»^۹ حاشیه‌نگاران عروة الوثقی در این مسئله نظر مخالفی ابراز نکرده‌اند. فقهای دیگری نیز به این نظریه تصریح کرده‌اند، که از آن جمله امام خمینی^{۱۰} است.

دلیل تقدیم عقد جدّ در این فرض، این است که اگر تاریخ عقد جدّ معلوم باشد، در مورد تاریخ عقد پدر، استصحاب عدم حدوث تا زمان عقد جدّ جاری می‌شود؛ بنابراین پیشینی‌بودن عقد پدر بر عقد جدّ که قیدی وجودی است، احراز نخواهد شد و در اینجا نمی‌توان بر اساس جمله شرطیه در صحیحہ عبیدبن زرارہ (إن لم یکن الأب زوجها قبله)، به صحّت عقد پدر حکم کرد؛ بلکه از

۱. همان.

۲. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص ۱۷۴.

۳. فاضل هندی؛ کشف اللثام؛ ج ۷، ص ۱۱۷.

۴. علّامه حلّی؛ قواعد الاحکام؛ ج ۳، ص ۱۷.

۵. موسوی عاملی؛ نهایه المرام؛ ج ۱، ص ۹۳.

۶. طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی؛ ج ۵، ص ۶۲۸-۶۲۹.

۷. خمینی؛ تحریر الوسیله؛ ج ۲، ص ۲۵۵.

اطلاق این روایت، صحت عقد جدّ نتیجه گرفته می‌شود. به تعبیر دیگر، عقد جدّ همیشه مقدّم است؛ مگر محرز شود عقد پدر پیش از آن بوده است و در محل بحث، با جریان استصحاب عدم سبقت عقد پدر بر عقد جدّ، می‌توان به صحت عقد جدّ رسید.^۱

روشن است در اینجا، اصل عدم سبقت عقد پدر بر عقد جدّ، با اصل عدم وقوع عقد جدّ تا زمان عقد پدر تعارض نخواهد داشت، زیرا تاریخ عقد جدّ معلوم است و در علم اصول ثابت شده است در عنوان معلوم‌التاریخ، اصل جاری نمی‌شود.^۲ اگر کسی در این مورد قائل به جریان اصل شود، این فرض به صورت قبل، یعنی جهل به تاریخ هر دو عقد، ملحق خواهد شد.^۳

۲. معلوم‌بودن تاریخ عقد پدر

در جایی که تاریخ عقد پدر معلوم است، دو نظریه وجود دارد: نظریه اول، عقد جدّ را مقدّم می‌دارد. آیت‌الله سیدکاظم یزدی^۴ در این فرض، هرچند احتمال تقدیم عقد پدر را مطرح کرده، تقدیم عقد جدّ را پذیرفته است. دلیل ایشان، مفاد روایت عبیدبن زراره است که بر اساس آن، به‌طورکلی عقد جدّ مقدّم است، مگر در جایی که به تقدّم زمانی عقد پدر بر عقد جدّ علم یابند و در محل بحث، با جهل به تاریخ عقد جدّ، چنین شرطی احراز نمی‌شود. در نتیجه، عقد جدّ مقدم خواهد بود.^۴

نظریه دوم، تقدیم عقد معلوم‌التاریخ یعنی عقد پدر است. صاحب‌جواهر^۵ در فرض علم به تاریخ یکی و جهل به دیگری، به‌طورکلی معلوم‌التاریخ را مقدّم دانسته است.^۵ امام خمینی^۶ نیز به تقدیم عقد معلوم‌التاریخ فتوا داده است؛ اما در فرض معلوم‌بودن عقد پدر، بر رعایت احتیاط تأکید کرده و

۱. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳۳، ص ۲۳۶-۲۳۷.

۲. شیخ انصاری؛ فرائد الأصول؛ ج ۲، ص ۶۶۷.

۳. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۴۶۳.

۴. طباطبایی یزدی؛ العروة الوثقی؛ ج ۵، ص ۶۲۹.

۵. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۲۱۱.

فرموده است: ترک احتیاط، سزاوار نیست.^۱

با توجه به اینکه اصل عدمی در عقد معلوم التاریخ جاری نمی‌شود،^۲ بر اساس اصالت تأخر عقد مجهول از عقد معلوم،^۳ همچنین اصالت تأخر حادث،^۴ به تقدیم عقد معلوم التاریخ حکم می‌شود.

تطبیق نکته چهارم با اقوال فقها درباره ازدواج باکره

با توجه به اینکه اقوال فقها درباره ازدواج باکره متفاوت است و تا آنکه نظریه می‌رسد، در ادامه به طور مختصر به ثمره و نتیجه این فرع، یعنی تنافی ولایت پدر و جدّ طبق هر یک از آنها، اشاره می‌کنیم:

بنابر نظریه اول که ولی را مستقل می‌دانست، هر یک از پدر و جدّ بر ازدواج دختر باکره رشیده به نحو مستقل ولایت دارند و حکم تنافی ولایت آنها دارای ثمره است که ضمن صورت‌های گذشته بررسی شد.

بنابر نظریه دوم که باکره را مستقل می‌دانست، پدر و جدّ ولایتی بر ازدواج دختر ندارند تا اختلاف نظر و تنافی عقد آنها دارای ثمره فقهی باشد. طبق این نظریه، دختر مستقل است و می‌تواند به عقد یکی از آنها رضایت دهد و یا هیچ‌کدام را نپذیرد؛ هر چند مستحب است دختر عقد و انتخاب جدّ را ترجیح دهد.

طبق نظریه سوم که قائل به استقلال ولی و دختر است، همچنین نظریه چهارم که با همین فرض، جواز فسخ عقد دختر به دست پدر را مطرح می‌کند، این فرع نیز دارای ثمره فقهی است؛ زیرا هر یک از پدر و جدّ از یک طرف و خود دختر از طرف دیگر برای اجرای عقد مستقل‌اند؛ لذا تنافی انتخاب و دیدگاه پدر و جدّ دارای ثمره فقهی خواهد بود که صورت‌های آن در گذشته بیان شد.

۱. خمینی؛ *تحریر الوسیله*؛ ج ۲، ص ۲۵۵.

۲. ر.ک: مکارم شیرازی؛ *النکاح*؛ ج ۲، ص ۳۲.

۳. فاضل موحّدی لنکرانی؛ *تفصیل الشریعة: النکاح*؛ ص ۱۰۵.

۴. نجفی؛ *جواهر الکلام*؛ ج ۲۹، ص ۲۱۱.

طبق نظریه پنجم که قائل به تشریک ولیّ و دختر در ازدواج است، این فرع ثمره‌ای ندارد؛ زیرا انتخاب و عقد پدر یا جدّ، بدون ضمیمه شدن رضایت دختر به آن اثری نخواهد داشت؛ لذا دختر می‌تواند به انتخاب یا عقد یکی از آنها رضایت دهد.

ثمره بحث در نظریه ششم که قائل به لزوم اذن ولیّ در ازدواج دائم و عدم لزوم آن در ازدواج موقت است و نظریه هفتم که قائل به لزوم اذن ولیّ در عقد دائم و عدم لزوم آن در ازدواج موقت در فرض عدم دخول است و بنابر نظریه هشتم که طبق آن، دختر در عقد دائم، مستقل است، اما در ازدواج موقت، اذن ولیّ لازم است، از مطالب گذشته روشن می‌شوند؛ زیرا در فرض استقلال دختر، پدر و جدّ ولایتی بر او ندارند و در جایی که اذن آنها شرط است، به نحو تشریک است که باز هم رضایت دختر باید به انتخاب آنها ضمیمه شود تا دارای اثر باشد.

بنابر نظریه مختار (که اگر دختر در مدیریت شئون زندگی و تصمیم‌گیری‌های مهم به طور مستقل عمل می‌کند، در مسئله ازدواج هم مستقل است، چه دائم و چه موقت، و اگر به چنین جایگاهی نرسیده است، در ازدواج دائم، نظر و رضایت او و ولیّ به نحو تشریک لازم است، و در عقد موقت به شرط عدم ازاله بکارت، بدون اذن ولیّ می‌تواند ازدواج کند) این فرع ثمره‌ای ندارد؛ زیرا در فرض استقلال دختر، خود دختر تصمیم می‌گیرد و پدر و جدّ بر او ولایتی ندارند و اختلافات یا عقد پدر و جدّ دارای اثر نیستند. در فرض تشریک دختر و ولیّ نیز عقد هر یک از پدر و جدّ با ضمیمه و انتخاب دختر نافذ خواهد شد و اختلافات آنها بی‌ثمر خواهد بود.

پیوست‌ها

پیوست ۱: قانون مشایخ ثقات

مقصود از مشایخ ثقات، استادان روایی شماری از ثقات، مثل محمد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی هستند که ادعا شده است این افراد، تنها از اشخاص ثقه روایت نقل می‌کرده‌اند. مهم‌ترین مبنای قانون مشایخ ثقات، عبارت شیخ طوسی رحمه الله در کتاب *العدة فی أصول الفقه* است که وی هنگام بیان مرجحات اخبار و حکم روایات مرسل، آورده است:

«وإذا كان أحد الراويين مُسنِّداً والآخر مُرسِلاً، نظر في حال المرسل، فإن كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، ولأجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير، و صفوان بن يحيى، و احمد بن محمد بن أبي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن يوثق به وبين ما أسنده غيرهم، ولذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم».^۱

درباره راویان دیگری همچون علی بن الحسن طاطری،^۲ محمد بن اسماعیل بن میمون زعفرانی^۳ و جعفر بن بشیر أبو محمد بجلی^۴ و شاء^۴ نیز گفته شده است تنها از افراد ثقه روایت نقل می‌کرده‌اند.

۱. شیخ طوسی؛ *العدة*؛ ج ۱، ص ۱۵۴.

۲. همو، *الفهرست*؛ ص ۹۲.

۳. نجاشی؛ *الرجال*؛ ص ۳۴۵.

۴. همان، ص ۱۱۹.

درباره این نقل‌ها سه نظریه رجالی پدید آمده است: برخی مثل حائری مازندرانی در کتاب *منتهی‌المقال*^۱ نقل همه این شش نفر را دلیل توثیق مروی عنه دانسته‌اند. در دیدگاه دوم، تنها مرسلات ابن ابی عمیر در حکم مسند دانسته شده و درباره سایر راویان، تصریح خاصی نشده است. مستند این گروه، ممکن است عبارت نجاشی رحمته الله درباره ابن ابی عمیر باشد.^۲ این دیدگاه از عبارات شماری همچون سیدعلی بن طاووس رحمته الله،^۳ فاضل آبی رحمته الله،^۴ علامه حلّی رحمته الله در *مختلف*،^۵ *فخرالمحققین* رحمته الله،^۶ ابن فهد حلّی رحمته الله و *محقق کرکی* رحمته الله^۷ به دست می‌آید. دیدگاه سوم، روایت محمدبن ابی عمیر، احمدبن محمدبن ابی نصر بزنطی و صفوان بن یحیی را موجب توثیق مروی عنه می‌داند. بسیاری از محققان مثل شهید اول در کتاب *ذکری‌الشیعه*،^۸ علامه وحید بهبهانی رحمته الله،^۹ *محقق سبزواری* رحمته الله،^{۱۰} شهید صدر رحمته الله،^{۱۱} آیت الله سیستانی،^{۱۲} آیت الله زنجانی^{۱۳} و دیگران^{۱۴} این نظریه را پذیرفته‌اند.

۱. مازندرانی حائری؛ *منتهی‌المقال*؛ ج ۱، ص ۸۸ و ۸۹.
۲. أصحابنا یسکنون الی مراسیله (نجاشی؛ *الرجال*؛ ص ۳۲۶).
۳. ابن طاووس؛ *فلاح السائل*؛ ص ۱۵۸.
۴. فاضل آبی؛ *کشف الرموز*؛ ج ۱، ص ۳۴۴.
۵. علامه حلّی؛ *مختلف‌الشیعه*؛ ج ۵، ص ۱۴۰، ج ۷، ص ۶۹، و ج ۸، ص ۳۶۰.
۶. *فخرالمحققین*؛ *ایضاح‌الفوائد*؛ ج ۴، ص ۱۶۲.
۷. ابن فهد حلّی؛ *المهذب‌البارع*؛ ج ۱، ص ۸۱.
۸. *محقق کرکی*؛ *جامع‌المقاصد*؛ ج ۱، ص ۱۵۹.
۹. شهید اول؛ *ذکری‌الشیعه*؛ ج ۱، ص ۴۹.
۱۰. بهبهانی؛ *حاشیه مجمع‌الفائده و البرهان*؛ ص ۷۰۱.
۱۱. *محقق سبزواری*؛ *ذخیره‌المعاد*؛ ج ۱، ص ۵ و ج ۲، ص ۵۱۴.
۱۲. صدر؛ *بحوث فی علم‌الاصول*؛ ج ۷، ص ۳۷۰.
۱۳. سیستانی؛ *قاعده لا ضرر ولا ضرار*؛ ص ۱۹.
۱۴. شبیری زنجانی؛ *کتاب نکاح*؛ ج ۴، صص ۱۲۷۰ و ۱۳۰۶، و ج ۷، صص ۲۲۸۴، ۲۲۹۰.
۱۵. *منتظری*؛ *دراسات فی ولایة‌القیقه*؛ ج ۱، ص ۳۷۴، و ج ۲، ص ۴۶۸. حسینی حائری؛ *القضاء فی*

به نظر نگارنده، می‌توان از دیدگاه سوّم دفاع کرد. با استناد به کلام شیخ طوسی رحمته الله در *العدة و نجاشی* رحمته الله در خصوص ابن ابی عمیر، روایت بدون واسطه این سه راوی، دالّ بر توثیق مروی‌عنه است. همچنین اگر این راویان، روایتی را به صورت مرسل و یا از شخص مجهول، نقل کردند، می‌توان از این جهت به اعتبار آن روایت حکم کرد؛ البته این توثیق عام در صورتی در مورد یک راوی پذیرفته می‌شود که وی در کتاب‌های رجالی تضعیف نشده باشد؛ وگرنه قواعد باب تعارض توثیق و تضعیف جاری خواهد بود.

برخی مثل آیت‌الله حکیم رحمته الله^۱، آیت‌الله خویی رحمته الله^۲، و امام خمینی رحمته الله^۳ اشکالاتی بر این دیدگاه وارد کرده‌اند که برخی از محققان به آنها پاسخ داده‌اند^۴ که از بیان آنها در اینجا پرهیز می‌شود.

الفقه الإسلامي؛ ص ۲۶. مکارم شیرازی؛ *انوار الفقاهة*: کتاب الخمس و الأنفال؛ ص ۱۰۴. صافی گلپایگانی؛ *فقه الحج*؛ ج ۲، ص ۲۶۵.

۱. حکیم؛ *مستمسک العروة الوثقی*؛ ج ۱، ص ۴۲۴ به بعد.

۲. خویی؛ *معجم رجال الحديث*؛ ج ۱، ص ۶۱ به بعد.

۳. خمینی؛ *کتاب الطهارة*؛ ج ۳، ص ۳۴۳ به بعد.

۴. ر.ک: مؤمن قمی؛ *الولاية الإلهية الإسلامية*؛ ج ۲، ص ۱۶۰ به بعد. حسینی حائری؛ *القضاء فی الفقه الإسلامي*؛ ص ۲۶ به بعد. صافی گلپایگانی؛ *فقه الحج*؛ ج ۲، ص ۲۶۵-۲۶۶. صرامی؛ *مبانی حجیت آرای رجالی*؛ ص ۱۲۴-۱۳۵.

پیوست ۲: اثبات وثاقت معلی بن محمد بصری

ابوالحسن معلی بن محمد بصری، از راویان شیعه و ناقل بیش از هفتصد روایت است.^۱ از تاریخ ولادت، وفات و حیات علمی او اطلاع چندانی در دست نیست. نجاشی^۲ درباره او گفته است: «مضطرب الحدیث والمذهب وکته قریة».^۳ ابن غضائری نیز درباره او آورده است: «یعرف حدیثه وینکر ویروی عن الضعفاء ویجوز أن یخرج شاهده».^۴

از این عبارات، سه نکته درباره «معلی بن محمد» به دست می آید:

۱. مضطرب الحدیث: در علم دریا، اضطراب گاهی به خود حدیث نسبت داده می شود و گاه به راوی. حدیث مضطرب، حدیثی است که در سند یا متن و یا در هر دو، اختلاف و تفاوت دیده شود؛ به گونه ای که راوی، حدیث را به دو یا چند شکل که موجب شکل گیری معانی مختلف می شود، نقل کند که برخی با برخی دیگر سازگاری نداشته باشد و گاه موجب عدم انسجام در معنای آن شود.^۵ راوی مضطرب الحدیث، کسی است که روایات او یکدست نیست؛ بلکه گاه روایات او بین سایر روایات، معروف و شناخته شده است و گاه روایات نامأنوس و غیرمقبولی نقل می کند؛^۶ همچنین در نقل روایات دقت کافی ندارد و از هر شخصی روایت نقل می کند و بدون تأمل در مفاد روایات، هرچه را می شنود، نقل می نماید.^۷ نجاشی^۸ در چند مورد، عبارت اضطراب را برای

۱. ترابی؛ الموسوعة الرجالية المیسرة؛ ص ۴۷۰.

۲. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۴۱۸.

۳. ابن غضائری؛ الرجال؛ ص ۹۶.

۴. سبحانی تبریزی؛ اصول الحدیث واحکامه فی علم الدراية؛ ص ۱۰۳-۱۰۴. جناتی؛ منابع اجتهاد

از دیدگاه مذاهب اسلامی؛ ج ۱، ص ۱۶۹.

۵. أن معنى الاضطراب فى الرواية هو أن حدیثه قد يعرف، وقد ينکر (خویی؛ معجم رجال الحدیث؛ ج ۱۹، ص ۳۷۹).

۶. و أمّا اضطراب الحدیث فقد فسرّه علماء الرجال بعدم الاستقامة، وعدم كون الأحادیث على نسق واحد، بل بعضها معروفة وبعضها منكرة غير مقبولة، فهو یحدث بكلّ ما سمع و عن أى شخص كان (همو، موسوعة الإمام الخویی؛ ج ۲۰، ص ۱۱۰).

کسانی به کار برده است که متهم به نقل روایات آمیخته با مضامین غلوآمیز بوده‌اند؛ مثلاً درباره احمد بن محمد جوهری گفته است: «کان سمع الحدیث و اکثر واضطرب فی آخر عمره».^۱ بعید نیست انتساب اضطراب به این راوی به سبب نقل کتاب اخبار جابر الجعفی بوده باشد که در آن زمان اگر کسی روایات جابر بن یزید جعفی را نقل می‌کرده، به غلو متهم می‌شده است. نجاشی رحمته الله درباره محمد بن سنان نیز پس از بیان عبارتی که بیانگر تمایل او به تفکرات غلوآمیز است، می‌گوید: «وهذا يدل على اضطراب كان وزال».^۲

درباره مضطرب الحدیث بودن معلی بن محمد، باید توجه داشت: اولاً مضطرب الحدیث بودن یک راوی با مراجعه به روایات او قابل تشخیص است. از علمای حدیث‌شناسی مثل علامه مجلسی رحمته الله چنین نقل شده است که ما روایتی در اضطراب حدیث و اضطراب مذهب معلی بن محمد نیافتیم؛^۳ ثانیاً بر فرض ثبوت این نسبت برای معلی بن محمد، اضطراب حدیث هیچ‌گاه با وثاقت راوی منافاتی ندارد. آیت‌الله خویی رحمته الله پس از بیان معنای اضطراب حدیث، تأکید کرده است: اضطراب احادیث یک راوی، با وثاقت او منافاتی ندارد.^۴

۲. مضطرب المذهب: اضطراب در مذهب، گاه به معنای استقامت نداشتن در امور اعتقادی و دینی و گاه به معنای اعتقاد به پاره‌ای اصول فکری ناصحیح است، و به طور مستقیم با انحرافات دینی و مذهبی، مثل اعتقاد به حجیت قیاس، ارتباط ندارد.^۵

درباره این انتساب به معلی بن محمد، می‌توان گفت: اولاً با بررسی روایات معلی بن محمد نمی‌توان به روایتی که بر انحراف عقاید دینی و مذهبی او یا اعتقاد به امور ناصحیح دلالت کند، دست یافت؛ بلکه او ناقل روایات فراوانی

۱. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۸۵.

۲. همان، ص ۳۲۸.

۳. به نقل از: بحر العلوم؛ الفوائد الرجالية؛ ج ۳، ص ۳۴۰.

۴. خویی؛ معجم رجال الحدیث؛ ج ۱۹، ص ۲۸۰ و ۳۷۹. همو، موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۲۰، ص ۱۱۰.

۵. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۶، ص ۵۱۲۹.

در ابواب مختلف معرفتی است که منطبق با عقاید صحیح می‌باشد.^۱ ثانیاً بر فرض اثبات اضطراب مذهب معلی بن محمد، اضطراب در مذهب به خودی خود، موجب ضعف راوی نمی‌شود؛ همچنان که خود نجاشی رحمته الله در شرح حال حسین بن احمد بن مغیره، در عین آنکه او را مضطرب المذهب می‌داند، بر وثاقت او در روایاتش تصریح می‌کند.^۲ ابن غضائری نیز در موارد پرشماری تأکید کرده است اضطراب در مذهب، منافاتی با وثاقت راوی ندارد.^۳

۳. روایت کردن از ضعفاء؛ درباره انتساب نقل از روایان ضعیف، باید توجه داشت: اولاً این عبارت در کلام ابن غضائری آمده است. در پیوست پنجم خواهد آمد که ابن غضائری بر اساس عقاید و اجتهادات خاص خود، بسیاری از روایان را ضعیف می‌دانسته است؛ در حالی که طبق دیدگاه سایر عالمان رجالی، ضعیف نبوده‌اند؛ بنابراین در مواردی که ضعیف دانستن یک روای منحصراً در ابن غضائری است، باید در ادعای او تأمل بیشتری کرد. در محل بحث نیز چه بسا معلی بن محمد از روایانی روایت نقل کرده است که طبق دیدگاه ابن غضائری ضعیف بوده‌اند؛ به‌ویژه با توجه به آنکه از بین کسانی که معلی بن محمد از آنها روایت نقل کرده است، درباره چند راوی محدود، به ضعف تصریح شده است.^۴ ثانیاً در سخنان بسیاری از رجال پژوهان تصریح شده است: صرف روایت از ضعفاء، دلیل ضعیف بودن آن راوی نیست. بر همین اساس، نجاشی رحمته الله در شرح حال برخی روایان آورده است، این روایان از افراد ضعیف روایت نقل می‌کرده‌اند؛ ولی در عین حال به وثاقت آنها تصریح کرده

۱. ر.ک: کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۱۷۹، باب «أَنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو مِنْ حُجَّةٍ»، ح ۹ و ۱۳، ص ۱۸۰، باب «مَعْرِفَةُ الْإِمَامِ وَالرَّدُّ إِلَيْهِ»، ح ۱، ۲، ۵، ۹ و ۱۴، ص ۱۸۶، باب «فَرَضَ طَاعَةَ الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ»، ح ۲ و ۳، ص ۱۹۱، باب «أَنَّ الْأَئِمَّةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ هُمُ الْهُدَاةُ»، ح ۳، و ص ۱۹۳، باب «أَنَّ الْأَئِمَّةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ خُلَفَاءُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»، ح ۱، ۳، و

۲. نجاشی؛ الرجال؛ صص ۶۸ و ۳۸۴.

۳. ابن غضائری؛ الرجال؛ صص ۱۱۱، ۱۱۶ و ۱۱۸.

۴. مانند علی بن حسان الهاشمی، محمد بن جمهور العمی و محمد بن علی ابوسمینه.

است؛ از آن جمله می‌توان به: حسن بن محمد بن جمهور العمی،^۱ احمد بن محمد بن خالد البرقی،^۲ علی بن ابی سهل حاتم القزوینی^۳ و محمد بن مسعود العیاشی^۴ اشاره کرد.

تا اینجا روشن شد در عبارات رجالین، دلیلی بر ضعف این راوی وجود ندارد؛ اما آیا دلیلی بر وثاقت او وجود دارد یا خیر؟ آیت‌الله خویی^۵ در کتاب معجم رجال عبارات رجالین را دال بر ضعف این راوی ندانسته، در نهایت به وثاقت و اعتماد بر روایات او حکم کرده است.^۵ وی در این کتاب، دلیلی برای وثاقت این راوی نمی‌آورد ولی در مباحث فقهی، وجود این راوی در اسناد کتاب کامل‌الزیارات را دلیل اعتبار او می‌داند.^۶ بنابراین ایشان بر اساس مبنای خود - که راویان واقع در اسناد کتاب کامل‌الزیارات را ثقه می‌داند - به وثاقت این راوی حکم کرده است، اما با توجه به اینکه ایشان در اواخر از این نظریه عدول کرده است،^۷ نمی‌توان از این راه، تأیید اعتبار این راوی را به ایشان نسبت داد.

برای توثیق این راوی، به برخی قرائین تمسک شده است:

قرینه اول: نقل اجلء از معلی بن محمد؛ مثل شیخ القمیین محمد بن حسن بن احمد بن ولید.

شیخ طوسی^۸ در کتاب فهرست در شرح حال «أبان بن عثمان الأحمر»، برای کتاب او، طریقی نقل می‌کند که طبق آن، ابن ولید از محمد بن محمد روایت نقل

۱. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۶۲.

۲. همان، ص ۷۶.

۳. همان، ص ۲۶۳.

۴. همان، ص ۳۵۰.

۵. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۱۹، ص ۲۸۰.

۶. همو، موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۲۰، ص ۱۰۹.

۷. طباطبایی قمی؛ مبانی منهاج الصالحین؛ ج ۱۰، ص ۱۹۲.

کرده است.^۱ با توجّه به اینکه ابن ولید مقید بوده است روایتی از ضعفاء، بلکه از متّهمان به ضعف نقل نکند، نقل او از معلی بن محمد، قرینه‌ای بر وثاقت اوست.^۲ باید توجّه داشت صرف نقل کتاب ابان توسط ابن ولید از معلی، بر وثاقت معلی دلالت ندارد؛ زیرا ممکن است ابن ولید با کمک قرآینی به نسخه کتاب ابان اطمینان پیدا کرده و آن را توسط معلی نقل کرده باشد؛ به‌ویژه با توجّه به آنکه ابن ولید نسخه‌ای خاص از کتاب ابان را از معلی نقل کرده است که آنها را قمین روایت کرده‌اند و نسبت به نسخه اصلی، ناقص بوده است.^۳ بنابراین بعید نیست ابن ولید به نسخه کتاب ابان اطمینان پیدا کرده است و وجود معلی بن محمد، موضوعیتی برای پذیرش آن نداشته و ذکر نام او، صرفاً برای خروج از ارسال سند بوده است.

قرینه دوم: فزونی نقل (اکثار نقل) شیخ کلینی رحمته الله از معلی بن محمد به واسطه حسین بن محمد بن عامر اشعری در کتاب کافی.^۴

شیخ کلینی رحمته الله در موارد فراوانی به واسطه یکی از مشایخ مهمش، حسین بن محمد از معلی بن محمد، روایت نقل کرده است. فزونی و بسیاری نقل شیخ کلینی رحمته الله که از متخصصان برجسته علم حدیث است، قرینه‌ای بر اعتماد او به معلی بن محمد است.

درباره این قرینه باید توجّه داشت: اولاً ممکن است علّت فزونی نقل شیخ کلینی رحمته الله از یک راوی به علّت اعتماد او به نسخه و کتابی بوده باشد که آن راوی آن نسخه را نقل کرده است، نه خود آن راوی؛ ثانیاً فزونی نقل شیخ کلینی رحمته الله از یک راوی، در صورت بدون واسطه بودن، ممکن است دلیل اعتماد شیخ کلینی رحمته الله به یک راوی باشد؛ اما در اینجا این فزونی نقل، با واسطه صورت

۱. وأخبرنا أبو الحسن بن أبي جید عن محمد بن الحسن بن الولید عن المعلی بن محمد البصری عن محمد بن جمهور العمی عن جعفر بن بشیر عن أبان بن عثمان (شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۱۹).

۲. نووی؛ خاتمة المستدرک؛ ج ۵، ص ۳۲۳.

۳. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۱۹.

۴. کلینی؛ کافی؛ ج ۱، صص ۲۵، ۳۲، ۳۴، ۴۳، ۴۹، ۵۴، ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۷، ۲۰۵، ۲۰۶ و....

گرفته است و معلوم نیست فزونی نقل با واسطه، افزون بر اثبات اعتماد به راوی مباشر، اعتماد به راویان با واسطه را نیز اثبات کند. البته بعید نیست با توجه به تبخر و دقت بالای شیخ کلینی علیه السلام در نقل احادیث کتاب کافیه، فزونی نقل او از معلی بن محمد را هرچند به واسطه حسین بن محمد بن عامر، دال بر وثاقت و اعتبار خود معلی بن محمد نیز دانست.^۱

قرینه سوم: معلی بن محمد از مشایخ اجازه است. در اغلب موارد، معلی بن محمد کتاب حسن بن علی الوشاء را نقل کرده و شیخ کلینی علیه السلام با دقت بسیاری که در نقل روایت داشته، با اعتماد به این راوی، روایات و شاء را از او نقل کرده است. معلی بن محمد از مشایخ اجازه کتاب‌های دیگر نیز بوده است.^۲ برخی معتقدند: با توجه به شهرت مشایخ اجازه - به گونه‌ای که دیگران به آنها اعتماد کرده، از ایشان روایت یا کتاب نقل می‌کرده‌اند - می‌توان شیخ اجازه بودن را قرینه‌ای بر وثاقت دانست.^۳

آیت الله خویی علیه السلام در موارد پرشماری^۴ به این مطلب اشاره کرده است که صرف شیخ اجازه بودن، ملازمه‌ای با وثاقت ندارد و باید وثاقت او از راه دیگری اثبات شود؛ زیرا چه‌بسا افرادی، از مشایخ اجازه بوده‌اند، اما شکی در ضعف و عناد آنها نبوده است؛ مثلاً ابو نصر أحمد بن حسین ضبی، از کسانی است که شیخ صدوق علیه السلام بدون واسطه از او روایت نقل کرده^۵ و در عین حال تصریح کرده است این راوی ناصبی بوده و عداوت شدیدی با اهل بیت علیهم السلام

۱. رک: شیرازی، کتاب نکاح؛ ج ۱۱، ص ۳۹۲۹-۳۹۳۰.

۲. مجلسی؛ روضة المتقین؛ ج ۱۴، ص ۲۸۰. مجلسی؛ الوجیزة فی علم الرجال؛ ص ۱۸۱.

۳. رک: ابن شهید ثانی؛ منتقى الجمان؛ ج ۱، ص ۳۹-۴۱، الفائدة التاسعة. میرزای قمی؛ جامع الشتات؛ ج ۴، ص ۵۰۱ و ۵۰۲.

۴. خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۵، ص ۳۲۷، ج ۱۲، صص ۱۸۴، ۳۴۹، ج ۲۱، ص ۳۱۸. همو، معجم رجال الحديث؛ ج ۱۲، ص ۳۲۷.

۵. رک: شیخ صدوق؛ معانی الاخبار؛ ص ۵۶. همو، التوحید؛ ص ۹۴. همو، علل الشرائع؛ ج ۱، ص ۱۳۴. همو، عیون أخبار الرضا علیه السلام؛ ج ۲، صص ۱۳۵ و ۱۳۷.

داشته است.^۱ امام خمینی رحمته الله نیز صرف شیخ اجازه بودن را دالّ بر وثاقت نمی داند.^۲

به نظر می رسد هرچند شیخ اجازه بودن، با وثاقت ملازمه دائمی ندارد و ممکن است برخی مشایخ اجازه، ضعیف و غیر قابل اعتماد باشند، ولی اگر شیخ اجازه، دارای شهرت بوده و محل رجوع و دقت محدثان بوده است به طوری که راویان معتبر و کسانی که در نقل و ضبط حدیث، دقت و احتیاط داشته اند، از آنها روایات پرشماری نقل کرده اند، اگر قرینه ای بر خلاف وثاقت آنها نباشد، می توان شیخ اجازه بودن را دلیلی بر وثاقت آنان دانست. به تعبیر دیگر، رجوع شاگردان و محدثان به محضر شیخ اجازه و دریافت کتاب و اجازه حدیث از او، بر توثیق عملی شاگرد برای استاد دلالت دارد و حداقل می توان از آن به حسن ظاهر شیخ اجازه رسید. البته اگر قرآینی همچون فزونی نقل و جلالت شأن شاگردان نیز وجود داشته باشد، افزون بر حسن ظاهر، بر وثاقت او نیز دلالت دارد. در دو قرینه گذشته بیان شد که معلی بن محمد از راویان پر روایت بوده و بسیاری از بزرگان به روایات او اعتماد می کرده اند. با تصریح مجلسین^۳ به شیخ اجازه بودن معلی بن محمد، ادعای برخی محققان^۴ مبنی بر شیخ اجازه نبودن او، باطل می شود.

قرینه چهارم: عبارت «و کتبه قریه» در سخنان نجاشی رحمته الله، به اعتبار روایات معلی بن محمد اشاره دارد؛ زیرا «کتبه قریه»، یعنی قریه الی الصواب^۵ به ویژه با

۱. حدثنا أبونصر أحمد بن الحسين الضبی و ما لقیّت أنصب منه و بلغ من نصبه أنه کان یقول اللهم صل علی محمد فردا و یمتنع من الصلاة علی آله ... (شیخ صدوق؛ عیون أخبار الرضا رحمته الله، ج ۲، ص ۲۷۹ و ۲۸۰). و نیز: همو، معانی الأخبار؛ ص ۵۶. همو، علل الشرائع؛ ج ۱، ص ۱۳۴.

۲. خمینی؛ المکاسب المحرمة؛ ج ۱، ص ۳۵۹.

۳. مجلسی؛ روضة المتقین؛ ج ۱۴، ص ۲۸۰. همو، الوجیزة فی علم الرجال؛ ص ۱۸۱. و نیز: شبیری زنجانى؛ کتاب نکاح؛ ج ۱۳، ص ۴۴۷۸.

۴. خمینی؛ المکاسب المحرمة؛ ج ۱، ص ۳۵۹. همو، کتاب الطهارة؛ ج ۲، ص ۳۷۶.

۵. شبیری زنجانى؛ کتاب نکاح؛ ج ۷، ص ۲۰۷۶ و ج ۱۱، ص ۳۹۳۰.

توجه به آنکه کتاب‌های او معروف و مورد تحدیث و تحدّث بوده‌اند. تألیفات معلی بن محمد عبارتند از: *الایمان و درجاته و زیاده و نقصانه؛ الدلائل؛ الکفر و وجوهه؛ شرح المودة فی الدین؛ کتاب التفسیر؛ کتاب الامامة؛ فضائل أمير المؤمنين (علیه السلام)؛ قضايا علی (علیه السلام)؛ کتاب المروءة (المروءة) و سيرة القائم (علیه السلام)*^۱ از کتاب‌های او می‌توان فهمید وی در موضوعاتی همچون فقه، تاریخ، اعتقادات و تفسیر، تخصص داشته است.

به نظر نگارنده، هرچند هر یک از موارد مذکور به تنهایی برای اثبات وثاقت معلی بن محمد کافی نیست، ولی با توجه به مجموعه این قراین، به‌ویژه قرینه‌های سوّم و چهارم، قول به اعتبار و وثاقت او، بعید نیست. برخی محققان همچون آیت‌الله تبریزی (ره) به علّت معروف بودن و بسیاری روایات معلی بن محمد، همچنین عدم ورود قدحی بر او، قائل به وثاقت وی شده‌اند.^۲

۱. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۴۱۸.

۲. تراپی؛ الموسوعة الرجالية المیسرة؛ ص ۴۷۰، ش ۶۰۸۴.

پیوست ۳: اثبات وثاقت سهل بن زیاد آدمی

سهل بن زیاد، یکی از راویان کثیرالحدیث است که شمار روایات او به بیش از ۲۳۰۰ روایت می‌رسد.^۱ درباره وثاقت و عدم وثاقت سهل بن زیاد اختلاف نظر وجود دارد. بیشتر فقها تا پیش از محقق بهبهانی رحمته الله قائل به ضعف سهل بن زیاد بوده، به روایات او اعتماد نمی‌کرده‌اند؛ اما محقق بهبهانی رحمته الله در تعلیقات علی کتاب منهج المقال^۲ و سایر کتاب‌های خود^۳ در پی اثبات وثاقت او بوده است. پس از محقق بهبهانی رحمته الله، بسیاری از محققان قائل به وثاقت او یا دست‌کم اعتبار روایات او شده‌اند. در ادامه، به بررسی دو دیدگاه تضعیف و توثیق سهل بن زیاد می‌پردازیم:

۱. دیدگاه تضعیف

برخی علما به ضعف و عدم اعتماد به روایات سهل بن زیاد آدمی تصریح کرده‌اند؛ از آن جمله می‌توان به: محقق حلّی رحمته الله در معتبر^۴ نکت‌النهایه^۵ و رسائل^۶، فاضل آبی رحمته الله^۷، یحیی بن سعید حلّی رحمته الله^۸، علامه حلّی رحمته الله در تذکرة الفقهاء^۹، مختلف‌الشیعه^{۱۰} و منتهی‌المطلب^{۱۱}، فخرالمحققین رحمته الله^{۱۲}، ابن فهد حلّی رحمته الله^{۱۳} شهید

۱. همان، ص ۲۲۸.

۲. بهبهانی؛ تعلیقات علی منهج المقال؛ ص ۱۷۶.

۳. همو، مصابیح الظلام؛ ج ۲، ص ۴۹۶.

۴. محقق حلّی؛ المعتبر؛ ج ۱، ص ۲۶۱.

۵. همو، نکت‌النهایه؛ ج ۲، ص ۱۷۷.

۶. همو، الرسائل التسع؛ ص ۱۲۹.

۷. فاضل آبی؛ کشف الرموز؛ ج ۲، صص ۲۴۰ و ۲۵۱.

۸. ابن سعید؛ نزهة الناظر؛ ص ۲۹.

۹. علامه حلّی؛ تذکرة الفقهاء (ط. القديمة)؛ ص ۴۷۹.

۱۰. همو، مختلف‌الشیعه؛ ج ۹، ص ۲۳۰.

۱۱. همو، منتهی‌المطلب؛ ج ۹، ص ۴۹۳.

۱۲. فخرالمحققین؛ /یضاح الفوائد؛ ج ۳، ص ۴۰۱.

۱۳. ابن فهد حلّی؛ المذهب البارع؛ ج ۳، صص ۴۹۰ و ۵۲۵.

ثانی علیه السلام در *روض الجنان*^۱، *مسالك الأفهام*^۲ و *رسائل*^۳، محقق اردبیلی رحمته الله^۴، آیت الله خویی در *معجم رجال*^۵ و سایر کتاب‌هایشان^۶ اشاره کرد.

منشأ تضعیف سهل بن زیاد، عبارات برخی علمای رجالی است که به آنها اشاره می‌کنیم:

(الف) کشی علیه السلام (م. حدود ۳۴۰ق) از علی بن محمد القتیبی نقل کرده است، فضل بن شاذان (م. ۲۶۰ق) برخی راویان را مدح و ستایش کرده، اما در مورد سهل بن زیاد اظهار رضایت نکرده، از او به احمق تعبیر کرده است.^۷

(ب) ابن ولید (م. ۳۴۳ق) از روایات محمد بن أحمد بن یحیی در کتاب *نوادرالحکمه*، روایات سهل بن زیاد را استثنا کرده است.^۸

(ج) ابوالعباس بن نوح (م. حدود ۴۲۰ق) و شیخ صدوق (م. ۳۸۱ق) نیز استثنای سهل بن زیاد از *رجال نوادرالحکمه* را پذیرفته‌اند.^۹

(د) ابن غضائری رحمته الله (م. ۴۵۰ق) درباره او گفته است: «كان ضعيفا جدا فاسد الرواية والدین وكان احمد بن محمد بن عيسى الأشعري أخرجه من قم وأظهر البراءة منه ونهى الناس عن السماع منه والرواية عنه ويروي المراسيل ويعتمد المجاهيل».^{۱۰}

۱. شهید ثانی؛ *روض الجنان*؛ ص ۱۶۴.

۲. همو، *مسالك الأفهام*؛ ج ۸، ص ۱۵۹.

۳. همو، *رسائل الشهيد الثاني*؛ ج ۱، ص ۴۵۹.

۴. مقدس اردبیلی؛ *مجمع الفائدة والبرهان*؛ ج ۱، ص ۳۱۳، و ج ۶، ص ۴۲۹.

۵. خویی؛ *معجم رجال الحديث*؛ ج ۹، ص ۳۵۶.

۶. همو، *موسوعة الإمام الخوئی*؛ ج ۲، ص ۳۳۵ و ج ۱۲، ص ۳۸۹، همو، *أحكام الرضاع*؛ ص ۹۷.

۷. ... و لا یرتضی أباسعید الآدمی و یقول: هو الأحمق (کشی؛ *الرجال*؛ ص ۵۶۶).

۸. و كان محمد بن الحسن بن الولید یستثنی من رواية محمد بن أحمد بن یحیی ما رواه ... عن سهل بن زیاد الآدمی (نجاشی؛ *الرجال*؛ ص ۳۴۸).

۹. قال أبو العباس بن نوح: و قد أصاب شیخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الولید فی ذلك كله و تبعه أبو جعفر بن بابویه رحمه الله علی ذلك (همان. و نیز: شیخ طوسی؛ *الاستبصار*؛ ج ۳، ص ۲۶۱).

۱۰. و هو ضعيف حديثا ضعيفا (ابن غضائری؛ *الرجال*؛ صص ۵۹ و ۶۶-۶۷).

هـ) نجاشی رحمه الله (م. ۴۵۰ق) درباره او چنین آورده است: «كان ضعيفا في الحديث غير معتمد فيه وكان احمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب وأخرجه من قم إلى الري وكان يسكنها»^۱.

و) شیخ طوسی رحمه الله (م. ۴۶۰ق) در کتاب فهرست^۲ به ضعف سهل بن زیاد تصریح کرده، در کتاب استبصار^۳ به ضعیف بودن او نزد ناقدان اخبار اشاره کرده است.

بررسی تضعیفات

تضعیفاتى که برای سهل بن زیاد گفته شده است را در ضمن چند مورد، بررسی می‌کنیم.

الف) عبارت نجاشی رحمه الله

نجاشی رحمه الله درباره سهل بن زیاد گفته است: «كان ضعيفا في الحديث غير معتمد فيه»^۴. از این عبارت نمی‌توان به ضعف خود سهل رسید؛ زیرا نجاشی رحمه الله گفته است او در نقل حدیث ضعیف است و نمی‌توان به احادیث او اعتماد کرد، نه اینکه خودش شخص ضعیفی است؛ توضیح اینکه: با مراجعه و دقت در کتاب رجال نجاشی رحمه الله روشن می‌شود او عوامل پرشماری را باعث نپذیرفتن روایات یک راوی و یا داشتن نگاهی تردیدآمیز به آنها می‌داند. تضعیفات نجاشی گاه بدون بیان جهت و سبب ضعف راویان است و گاهی تضعیف راویان همراه با بیان جهت و سبب ضعف آنهاست. در مواردی که جهت ضعف یک راوی بیان شده است، گاهی ضعف خود راوی، مثل کذاب یا غالی بودن^۵ باعث بی‌اعتباری اوست و گاه نجاشی به روش و سیره راوی در تحمّل، ضبط و نقل احادیث انتقاد کرده است؛ مثل فراوانی ارسال در روایت،^۶ شاذبودن بیشتر روایات یک

۱. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۱۸۵.

۲. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۸۰.

۳. أبوسعید الأدمی و هو ضعیف جداً عند نقاد الأخبار (همو، الاستبصار؛ ج ۳، ص ۲۶۱، ح ۹۳۵).

۴. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۱۸۵.

۵. همان، صص ۲۲۶، ۳۵۰ و ۴۳۰.

۶. همان، ص ۸۰.

راوی،^۱ اختلاط^۲ و اضطراب در روایت،^۳ نقل از راویان ضعیف^۴ و اعتماد بر روایات مرسل.^۵

نجاشی رحمته الله در این عبارت، خود سهل بن زیاد را ضعیف ندانسته است بلکه ضعف را به احادیث او نسبت داده که گویای نپذیرفتن روش او در نقل احادیث است. عبارت «غیر معتمد فیه» نیز بیانگر غیر قابل اعتماد بودن سهل بن زیاد در احادیث است. بسیاری از محققان نیز از عبارت «ضعیف فی الحدیث» به نقل از ضعفا و اعتماد بر مراسیل رسیده‌اند.^۶ عبارات بعدی نجاشی رحمته الله در شرح حال این راوی، نقل دیدگاه و عملکرد احمد بن محمد بن عیسی درباره سهل بن زیاد است که در سطرهای بعد، آن را بررسی می‌کنیم.

ب) غلو

نسبت غلو به سهل بن زیاد، توسط نجاشی رحمته الله از احمد بن محمد بن عیسی نقل شده است. نجاشی رحمته الله در رجالش آورده است: «کان احمد بن محمد بن عیسی یشهد علیه بالغلو والکذب و أخرجه من قم إلى الري وکان یسکنها».^۷

درباره انتساب غلو به سهل بن زیاد، توجه به دو نکته لازم است:

نکته اول: یکی از جریان‌های انحرافی در تاریخ اسلام و به خصوص پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام اندیشه غلو^۸ است؛ از این رو، عالمان علم رجال، همواره برای شناسایی راویانی که درباره امامان علیهم السلام به افکار غلوآمیز گرایش داشته‌اند،

۱. همان، ص ۳۱۰.

۲. همان، صص ۳۲، ۱۲۸ و ۱۷۲.

۳. همان، صص ۶۰، ۲۶۲، ۴۱۶ و ۴۱۸.

۴. همان، صص ۳۳۸، ۳۵۰، ۳۷۲، ۳۷۳ و ۴۲۷.

۵. البته نجاشی تصریح کرده که صرف نقل از راویان ضعیف و اعتماد بر مراسیل با وثاقت راوی منافاتی ندارد (همان، ص ۶۲، ۷۶ و ۳۴۸).

۶. رک: نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۱۴، ص ۳۳۸ و ج ۴۳، ص ۷۴. موسوی عاملی؛ مدارک الأحکام؛ ج ۴، ص ۲۶۴. طباطبایی حکیم؛ مصباح المنهاج: کتاب الطهارة؛ ج ۱، ص ۴۷۴.

۷. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۱۸۵.

کوشش کرده‌اند. اصطلاح غلوّ دو کاربرد دارد: یکی غلوّ در ذات، یعنی قول به الوهیت امامان علیهم‌السلام یا حلول روح خداوندی در آنهاست و دیگری غلوّ در صفات، یعنی انتساب صفات فوق بشری به امامان علیهم‌السلام^۱ البته غلوّ درجاتی دارد و امکان دارد شخصی که دارای درجه پایینی از غلوّ است - و چه بسا خود را غالی نداند - اشخاص دارای غلوّ در درجه بالاتر را از غلات بداند و آنها را لعن کند.^۲

مسئله غلات باعث شد در قرن چهارم هجری، میان دو گروه از علمای شیعه، یعنی مکتب قم و مکتب بغداد، درباره غلوّ اختلافی اساسی پدید آید. از یک سو بزرگان مکتب قم از جمله شیخ صدوق رحمته‌الله و استادش ابن ولید رحمته‌الله، بسیاری از صفات عالی و نیز کرامات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان علیهم‌السلام را منکر شدند و اعتقاد به آنها را غلوّ دانستند؛ هرچند معتقد بودند غلوّ در اینجا، غلوّ در صفات است و بر خلاف غلوّ در ذات، موجب کفر نمی‌شود. نقطه اوج این اختلاف، در مسئله سهو النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رخ داد که قمی‌ها معتقد بودند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از سهو عصمت ندارد و ابن ولید تصریح کرده بود اولین درجه غلوّ آن است که شخص معتقد به رخ ندادن سهو برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم باشد.^۳ در مقابل، علمای شیعه بغداد، همچون شیخ مفید رحمته‌الله معتقد به عدم جواز سهو النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بودند و صفات و فضایل بسیار دیگری برای امامان علیهم‌السلام اثبات می‌کردند و قمی‌ها را متهم به تقصیر و کوتاهی در معرفت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام می‌دانستند.^۴ طبق دیدگاه مکتب بغداد، علامت غلوّ، نفی حدوث از ائمه علیهم‌السلام و حکم به الوهیت و قدیم بودن آنهاست که غلوّ در ذات است.^۵

نتیجه اختلاف در معنای غلوّ، سبب راه یافتن اجتهاد در علم رجال شد. بر همین اساس، قمی‌ها بر اساس اجتهاد خود، معنای خاصی برای غلوّ داشتند و

۱. رک: صفری فروشانی؛ غالیان؛ ص ۳۴۰.

۲. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۲۰، ص ۱۵۰.

۳. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۱، ص ۳۵۹-۳۶۰.

۴. شیخ مفید؛ تصحیح اعتقادات الإمامیه؛ ص ۱۳۵.

۵. همان، ص ۱۳۶.

معتقد به جایگاه خاصی برای امامان معصوم علیهم‌السلام بوده‌اند؛ به گونه‌ای که ماورای آن را برای امامان معصوم علیهم‌السلام قبول نداشته، آن را غلو می‌دانستند. این گروه از علما، معتقد بودند امامان معصوم علیهم‌السلام شأن و منزلتی معین دارند و بیان مطالبی فوق مقام ائمه علیهم‌السلام صحیح و قابل طرح نیست و باید آن را رد کرد. بر اساس این نظریه، نفی سهو از معصومان علیهم‌السلام، فرابشری دانستن امامان و استناد صفاتی خاص به ایشان، از مصادیق بارز غلو است؛ مثل نسبت دادن این صفات، به امامان معصوم علیهم‌السلام. علم نامحدود، از جمله علم به غیب و علم به احوال همه موجودات آسمان و زمین، قدرت تصرف در کائنات، تفویض مطلق، مبالغه در معجزه، نقل عجایب از خوارق عادات.^۱

قمی‌ها و ابن غضائری، هنگام بررسی احوال راویان، به روایات آنها دقت می‌کردند و هرگاه در روایات آنان مطلبی می‌یافتند که با عقیده‌شان درباره ائمه علیهم‌السلام منافات داشت و یا در فضایل اهل بیت علیهم‌السلام روایتی نقل کرده‌اند که مطابق اعتقاد آنها نیست، راویان را به غلو متهم کرده، روایات آنان را نمی‌پذیرفتند^۲ و به دنبال این اتهام، آنها را به دروغ‌گویی و حدیث‌سازی نیز متهم می‌کردند.^۳

با مراجعه به منابع رجال، روشن می‌شود محققانی همچون نجاشی رحمته‌الله درباره تضعیفات قمیین به بهانه غلو، با تردید می‌نگریسته‌اند؛ برای نمونه می‌توان به شرح حال حسین بن یزید نوفلی،^۴ أحمد بن حسین بن سعید،^۵

۱. مازندرانی حائری؛ *منتهی المقال*؛ ج ۱، ص ۷۷. سبحانی تبریزی؛ *کلیات فی علم الرجال*؛ ص ۹۴-۹۳.

۲. و اعلم أن كثيراً من المتقدمين من القميين لا سيما ابن الغضائري كانوا يعتقدون للأئمة منزلة خاصة و شأناً معيناً في الرفعة و الجلالة و العصمة، و لا يجوزون التعدي عنه و لو اعتقد أحد لهم عليهم‌السلام منزلة أعلى منها سموه من أهل الارتفاع و الغلو (نراقی؛ *شعب المقال*؛ ص ۳۶).

۳. شوشتري؛ *قاموس الرجال*؛ ج ۱، ص ۵۱-۵۵. مامقانی؛ *مقباس الهدایه*؛ ج ۲، ص ۳۹۷.

۴. نجاشی؛ *الرجال*؛ ص ۳۸.

۵. همان، ص ۷۷.

محمّد بن أرمه قمی،^۱ محمد بن موسی بن عیسی همدانی^۲ و علی بن محمد قاسانی^۳ مراجعه کرد. شیخ طوسی^۴ نیز در برخی موارد، تضعیف قمیین را در مورد برخی راویان مطرح کرده، سپس آن راوی را ثقه دانسته است؛ مثل یونس بن عبدالرحمن^۵ و یا تضعیف قمیین به جهت غلوّ را پذیرفته است.^۶

نکته دوم: ظاهراً عامل اصلی ای که باعث شهرت غلوّ و ضعف سهل بن زیاد شده، نظریه و عملکرد احمد بن محمد بن عیسی در مورد این راوی است. احمد بن محمد بن عیسی در زمان خود، مرجعیت و ریاست علمی قم را بر عهده داشته است و آنچنان نزد مردم آبرومند بوده که او را با عنوان رئیس خود پذیرفته بودند و هرگاه سلطانی به قم وارد می شد، با وی دیدار می کرد.^۷ وی با راویانی که بر روایات مرسل اعتماد می کرده یا از راویان ضعیف روایت نقل می کردند، برخورد می کرد و در بعضی موارد آنها را از شهر قم اخراج می نمود. یکی از راویانی که احمد بن محمد بن عیسی با او برخورد کرده و به غلوّ و کذب او شهادت داده و در نهایت وی را از قم اخراج کرده است، سهل بن زیاد است. بنابراین این نظریه و عملکرد او باعث شده است دیگران نیز به تبع وی، به این راوی اعتماد نکنند.

اگرچه احمد بن محمد بن عیسی از شخصیت های مهم و راویان و فقیهان برجسته شیعی است، با توجه به سیره و عملکرد او، در مواردی که آرا و عملکردش در تعارض با آرای سایر شخصیت های بزرگ است، جای تأمل و بررسی بیشتری دارد. به چند نمونه از چگونگی رفتار و سیره احمد بن محمد بن عیسی، اشاره می کنیم:

۱. همان، ص ۳۲۹.

۲. همان، ص ۳۳۸.

۳. همان، ص ۲۵۵.

۴. شیخ طوسی؛ الرجال؛ صص ۳۴۶ و ۳۷۸.

۵. ر.ک: همان، ص ۲۲.

۶. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۸۲.

الف) شیخ کلینی رحمه الله در کافی نقل می‌کند: احمد بن محمد بن عیسی به سبب برخی تعصبات جاهلی و نژادپرستانه برتری عرب بر عجم، نصی را که بیانگر امامت امام هادی علیه السلام بوده، انکار و پنهان کرده است و علت آن را ناراحتی از تقدّم دیگران بر نقل این نصّ، بیان کرده است، که البته در نهایت، از کار خود اظهار پشیمانی نموده، نصّ را تأیید کرده است.^۱ اگرچه «خیران الخادم» در سند این روایت^۲ که از او «ایه» تعبیر شده، ثقه است،^۳ فرزند او، «الخیرانی» مهممل است و از او در کتاب‌های رجال نامی برده نشده است. اما از نظر دلالت روشن است اگر راوی‌ای چنین عملی انجام دهد، در موارد دیگر، عمل به روایات او نیازمند تأمل بیشتری است.^۴

ب) عملکرد احمد بن محمد بن عیسی در مورد احمد بن محمد بن خالد برقی و پشیمانی او، حاکی از نوعی تسرّع و تعجیل در تصمیم‌گیری است. او در ابتدا احمد بن محمد بن خالد را به علت نقل روایات از راویان ضعیف و اعتماد بر روایات مرسل، از شهر قم بیرون کرد، اما پس از مدتی با عذرخواهی، وی را به قم بازمی‌گرداند، و پس از وفات او برای تسلی خاطر خود از این عملکرد، با پای برهنه در تشییع جنازه او حاضر شد.^۵

ج) کشی رحمه الله در رجالش پس از نقل چند روایت از قمیین، از جمله احمد بن محمد بن عیسی، مطلبی در نکوهش و مذمت یونس بن عبدالرحمن دارد که گویا بر وضع حدیث و بی‌مبالاتی احمد بن محمد بن عیسی در نقل روایات

۱. ... فَأَتَكَرَّ أَحْمَدُ أَنْ يَكُونَ سَمِعَ مِنْ هَذَا شَيْئًا؛ فَدَعَا أَبَا إِلَى الْمُبَاهَلَةِ، فَقَالَ: لَنَا حَقٌّ عَلَيْهِ قَالَ: قَدْ سَمِعْتُ ذَلِكَ وَ هَذَا مَكْرُمَةٌ كُنْتُ أَحِبُّ أَنْ تَكُونَ لِرَجُلٍ مِنَ الْعَرَبِ لَا لِرَجُلٍ مِنَ الْعَجَمِ ... (کلینی؛ *الكافي*؛ ج ۱، ص ۳۲۴، ح ۲).

۲. الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْخَيْرَانِيِّ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ قَالَ ...

۳. شیخ طوسی؛ *الرجال*؛ ص ۳۸۶.

۴. نوری؛ *خاتمة المستدرک*؛ ج ۵، ص ۲۴۶. مجلسی؛ *روضة المتقين*؛ ج ۱۴، ص ۲۶۲.

۵. علامه حلی؛ *خلاصة الأقوال*؛ ص ۱۵. و نیز: ابن غضائری؛ *الرجال*؛ ج ۱، ص ۳۹. تقی‌الدین

حلی؛ *رجال ابن داود*؛ ص ۴۰.

دلالت دارد.^۱ کشی علیه السلام در جایی نقل می کند احمد بن محمد بن عیسی به سبب رؤیایی که در خواب می بیند، درباره رفتاری که با یونس انجام داده بود، توبه و استغفار می کند.^۲ از این نقل فهمیده می شود گویا احمد بن محمد بن عیسی مبنای درست و استواری در متهم کردن دیگران نداشته است؛ زیرا رفتار او با یونس اگر بر پایه دلیلی محکم و اطمینان بخش بوده است، چگونه تنها با دیدن یک رؤیا از آن باز می گردد و اگر هم بر پایه دلیلی محکم نبوده، او با این کار مرتکب بهتان و گناه بزرگی شده است.

برخی محققان با استناد به شواهد مذکور در رفتار احمد بن محمد بن عیسی، در اعتبار او و روایاتش توقف کرده اند.^۳ مجلسی اول علیه السلام با نقد عملکرد احمد بن محمد بن عیسی در مورد اخراج سهل بن زیاد از قم، ضعف این راوی را نپذیرفته، در استدلال بر دیدگاهش، تأکید کرده است: علت اخراج سهل بن زیاد از قم، نقل روایت از افراد ضعیف و اعتماد بر روایات مرسل بوده است؛ در حالی که همه عالمان فاضل به این گونه روایات اعتماد می کرده اند. وجه اعتماد به روایات مرسل، ممکن است به این سبب بوده که روایات مرسل افرادی چون صفوان بن یحیی، بزنی و ابن ابی عمیر تنها از افراد ثقه بوده یا به سبب اختلاف نظر در مبانی رجالی در پذیرش روایت بوده است؛ با این توضیح که رأی و نظر مجتهد - گرچه خطا - برای خود حجت است و مجتهد، حق تقلید از مجتهدان دیگر را ندارد. بنابراین چه بسا سهل بن زیاد بر اساس اجتهاد خود به برخی افراد اعتماد کرده و روایات آنها را نقل می کرده، اما احمد بن محمد بن عیسی به آنها اعتماد نداشته است. اهتمام احمد بن محمد بن عیسی برای نقل نکردن روایت از برخی راویان، مجوز این نبوده که مخالفان خود را از قم اخراج و به شهرهای دیگر تبعید کند.^۴ مجلسی

۱. ... و لعل هذه الروایات كانت من احمد قبل رجوعه (کشی؛ الرجال؛ ص ۴۹۶-۴۹۷).

۲. همان، ص ۴۹۶.

۳. خواجوی؛ الرسائل الفقهية؛ ج ۱، صص ۱۰۸ و ۳۴۸.

۴. مجلسی؛ روضة المتقين؛ ج ۴، ص ۵۱۴.

اول^۱ در جایی دیگر تصریح می‌کند: با تتبع در اصول و مصنفات، یقین پیدا کرده‌ام روایات سهل بن زیاد ضعیف نیست و اعتبار و جایگاه او اگر بیش از احمد بن محمد بن عیسی نباشد، کمتر از او نیست.^۱

با توجه به مطالب بالا، دو نکته روشن می‌شود: نخست، اصلی‌ترین دلیل تضعیف سهل بن زیاد در نگاه برخی رجالی‌ها، دیدگاه و رفتار احمد بن محمد بن عیسی درباره این راوی است^۲ و سرچشمه رفتارهای او، اعتقاد به غالی بودن سهل بن زیاد است؛ اما با توجه به باور غلط احمد بن محمد بن عیسی درباره مفهوم و مصداق غلو، همچنین قوی بودن احتمال خطا در اجتهادها و برداشت‌های او، شهادت او به غالی بودن سهل بن زیاد پذیرفتنی نیست؛ به‌ویژه با توجه به آنکه در هیچ یک از روایات او، قرینه‌ای بر غلو و ارتفاع وجود ندارد.^۳ دومی نکته، در اسناد کذب به این راوی است. در گذشته بیان شد نسبت کذب به راویان، معمولاً به تبع انتساب به غلو ذکر می‌شده است؛ زیرا قمیین از جمله احمد بن محمد بن عیسی بر اساس اجتهاد ناصحیح خود در معنای غلو، روایاتی را که غلوآمیز می‌پنداشتند، در زمره احادیث مجعول قرار داده، راوی آن را به دروغ‌گویی متهم می‌کردند. در نتیجه، به تبع شهادت به غلو، شهادت به کذب را نیز نمی‌توان پذیرفت.

ج) استثنا از رجال نوادرالحکمه

محمد بن حسن بن ولید، سهل بن زیاد را از رجال نوادرالحکمه استثنا کرده که ممکن است از آن، تضعیف سهل برآید.

در گذشته بیان شد محدثان قمی در مورد احادیث ضعیف یا منقول از ضعفا یا احادیثی که در آنها احتمال غلو احساس می‌کردند، حساس بوده، از نقل چنین احادیثی پرهیز کرده، حتی محدثانی که چنین احادیثی را نقل می‌کردند، به عدم وثاقت متهم می‌کردند و گاه برخوردهای تندی با آنها داشتند.

۱. همو، *لوامع صاحبقرانی*؛ ج ۲، ص ۴۱۰.

۲. *بحر العلوم؛ الفوائد الرجالية*؛ ج ۳، ص ۲۴ و ۲۵.

۳. مجلسی، *لوامع صاحبقرانی*؛ ج ۲، ص ۴۱۰. *بحر العلوم؛ الفوائد الرجالية*؛ ج ۳، ص ۲۴.

در قرن سوم هجری، دانشمند مهمی همچون احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی، در قرن چهارم کسانی چون محمد بن حسن بن ولید رحمه الله و فرزندش احمد و علی بن بابویه قمی رحمه الله و فرزندش شیخ صدوق رحمه الله سعی می کردند با وسواس بسیار، احادیث اهل بیت علیهم السلام را از تخلیط و نفوذ روایات غلو آمیز حفظ کنند.

محمد بن حسن بن احمد بن ولید قمی رحمه الله مشهور به ابن ولید، از فقها، محدثان و رجالی های بزرگ شیعه بوده است.^۱ وی از استادان شیخ صدوق رحمه الله بوده، آنچنان شیخ به او اعتماد داشته است که در کتاب *من لا یحضره الفقیه* تصریح می کند: هر حدیثی که ابن ولید صحیح نداند، من نیز آن را صحیح نمی دانم.^۲ با توجه به حساسیتی که ابن ولید در نقل احادیث داشته است، برخی از روایان کتاب *نوادرالاحکمه* (تألیف محمد بن احمد بن یحیی قمی) را استثنا کرده، روایات آنها را پذیرفته است.^۳ شیخ صدوق رحمه الله نیز پیرو استادش، استثنای این روایان را پذیرفته است.^۴

بین محققان، درباره علت استثنای این روایان، بحث های مفصلی شده است که از بیان آنها پرهیز می شود، اما در خصوص استثنای سهل بن زیاد می توان گفت: اموری همچون غلو و نقل از روایان ضعیف، عامل عمده برای قدح و جرح سهل بن زیاد بوده است که در گذشته بررسی شد.

هرچند شیخ صدوق رحمه الله در استثنای این روایان خود را پیرو استادش دانسته، در برخی موارد روایاتی را پذیرفته و صحیح دانسته است که سهل بن زیاد راوی آنها بوده است؛ مثلاً شیخ صدوق رحمه الله درباره محل دفن حضرت زهرا علیها السلام معتقد است: آن حضرت در خانه خود دفن شده است؛^۵ حال آنکه مستند این نظر، روایتی است که سهل بن زیاد در سند آن است.^۶

۱. نجاشی؛ *الرجال*؛ ص ۳۸۳.

۲. شیخ صدوق؛ *من لا یحضره الفقیه*؛ ج ۲، ص ۹۰.

۳. نجاشی؛ *الرجال*؛ ص ۳۴۸.

۴. همان.

۵. شیخ صدوق؛ *من لا یحضره الفقیه*؛ ج ۲، ص ۵۷۲.

۶. کلینی؛ *الکافی*؛ ج ۱، ص ۴۶۱، ح ۹.

(د) کلام فضل‌بن‌شاذان

کشی علیه السلام به واسطه علی‌بن‌محمد قتیبی از فضل‌بن‌شاذان نقل کرده که وی درباره سهل‌بن‌زیاد گفته است: «هو الاحق»^۱. شکی در وثاقت و جلالت شأن فضل‌بن‌شاذان نیست.^۲ از این عبارت برمی‌آید گویا در نظر فضل‌بن‌شاذان، مهم‌ترین اشکال سهل‌بن‌زیاد، حماقت و سبک‌مغزی او بوده است. چنین عبارتی در کتاب‌های رجال و در شرح حال راویان، برای انسان فاسق یا فاسد‌العقیده به کار نمی‌رود و قاعداً باید برای کسی به کار رود که اصول لازم در تحمّل و نقل احادیث را رعایت نکرده است. به تعبیر برخی محققان، این واژه برای کسی به کار می‌رود که حدیث را از هر کسی گرفته و در نقل حدیث احتیاط نکرده است.^۳ برای نمونه امام صادق علیه السلام درباره ابوالخطاب فرموده است: «كَانَ أَبُو الْخَطَّابِ أَحْمَقَ فَكُنْتُ أُحَدِّثُهُ فَكَانَ لَا يَحْفَظُ...»^۴. بعید نیست فضل‌بن‌شاذان به بی‌دقتی سهل در اخذ احادیث و یا نقل روایاتی که دربردارنده معارف و اسرار اهل بیت علیهم السلام بوده و در آن عصر با توجه به هجمه‌ای که علیه غالیان بوده، امکان داشته غلوآمیز به حساب آید، او را احمق دانسته است. روشن است وجود چنین حالتی در سهل با وثاقت او منافاتی ندارد. برخی وجه صدور این کلام از فضل‌بن‌شاذان را شکستن فضای سنگین و بدی که در آن زمان علیه سهل وجود داشته، دانسته‌اند. فضل با چنین کلامی سعی داشته مردم به سهل بی‌اعتنا شوند و او را با این گمان که سبک‌مغز است و از گفته خویش منظوری ندارد، رها کنند؛ زیرا او روایاتی نقل می‌کرد که مردم آن زمان از پی‌بردن به ژرفای مفاهیم و معنای آن در می‌ماندند و ناقلان چنین احادیثی را به غلو و دروغ‌گویی متهم می‌ساختند. شاهد این مطلب، عملکرد احمد بن محمد بن عیسی درباره سهل و بازداشتن مردم از گوش‌دادن به احادیث

۱. کشی؛ الرجال؛ ص ۵۶۶.

۲. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۳۰۷.

۳. کرباسی؛ رسالة فی سهل بن زیاد الآدمی؛ ص ۵.

۴. کشی؛ الرجال؛ ص ۲۹۵.

وی است؛ زیرا روشن است وقتی رئیس قوم، درباره کسی چنین برخورد کند، چه فضای سنگین و بدی علیه او به وجود می‌آید.^۱

هـ) تضعیف شیخ طوسی رحمته الله

درباره تضعیف شیخ طوسی رحمته الله باید توجه داشت: اولاً این تضعیف تنها در کتاب فهرست آمده و در کتاب *استبصار*، تضعیف سهل بن زیاد به دیگران (ناقدان اخبار) نسبت داده شده است. در کتاب *فهرست* نیز تنها به ذکر «ضعیف» بسنده شده، اتهامات و شدت عملی که در عبارات دیگران وجود دارد، در کلمات شیخ طوسی رحمته الله نیست. گویا ثبوت چنین اتهاماتی برای او ثابت نبوده است. به نظر می‌رسد شیخ طوسی رحمته الله به اندازه دیگران درباره ضعف سهل بن زیاد قاطع نبوده است، لذا سعی کرده به نقل دیدگاه دیگران بسنده کند و کلمه «ضعیف» در کتاب *فهرست* را هم بر پایه گفته‌های دیگران درباره سهل به کار ببرد؛ از این رو سخنی از غلو و کجروی سهل به میان نمی‌آورد. بر فرض ثبوت ضعف سهل نزد شیخ طوسی رحمته الله، با توجه به روشن شدن مبنای تضعیف و نقد آن در گذشته، وجهی برای تعبد و اعتماد به این کلام باقی نمی‌ماند.

ثانیاً طبق برخی قراین، می‌توان ادعا کرد شیخ طوسی رحمته الله سهل بن زیاد را ثقه می‌دانسته و یا دست‌کم به روایات او اعتماد داشته است. شیخ طوسی رحمته الله در کتاب *تهذیب نزدیک* به ۴۳۷ روایت و در *استبصار نزدیک* به ۱۴۲ روایت از سهل بن زیاد نقل کرده که همین شمار بسیار، نشانه اعتماد او به سهل است. افزون بر این، در بسیاری از موارد، شیخ طوسی رحمته الله بر پایه روایت سهل فتوا می‌دهد؛ در حالی که تنها مستند او همان روایت سهل است.^۲

و) انتساب عامی بودن به سهل بن زیاد

فاضل آبی رحمته الله (زنده در ۶۷۲ق) در کتاب *کشف الرموز* برای تضعیف سند یک

۱. مهدوی: *سهل بن زیاد در آینه علم رجال*؛ ص ۱۱۹.

۲. همان، ص ۱۲۶-۱۳۰.

روایت، سهل بن زیاد را با کلمه «عامی» توصیف می‌کند. وی هیچ دلیلی بر این مدعا نیاورده است. پس از او، برخی دیگر همچون فاضل مقداد^۱ (م. ۸۲۶ق)، احمد بن محمد حلّی^۲ (م. ۸۴۱ق)،^۳ شهید ثانی^۴ (م. ۹۶۶ق) و صاحب مدارک (م. ۱۰۰۹ق)^۵ نیز این انتساب را بدون دلیل ذکر کرده‌اند. به نظر نگارنده، چنین انتسابی را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا اولاً با توجه به مضمون روایات فراوانی که سهل در ولایت و فضایل ائمه^{علیهم‌السلام} نقل کرده است،^۶ عامی بودن او معنا ندارد؛ ثانیاً چنین انتسابی در هیچ یک از کتاب‌های رجال‌ی نیامده، بلکه برخی به غالی بودن او اشاره کرده‌اند که نقطه مقابل عامی بودن است.

بازگشت بقیه تضعیفات نیز به همین موارد است؛ مثلاً تضعیف ابن غضائری بر پایه همان مطالبی است که در انتساب غلو به سهل بن زیاد و برخورد احمد بن محمد بن عیسی بررسی شد.

بنابراین با روشن شدن وجه تضعیفاتی که درباره سهل بن زیاد مطرح شده است و نکاتی که در نقد این تضعیفات بیان شد، ضعف سهل بن زیاد پذیرفتنی نیست.

۲. دیدگاه توثیق

در مقابل، برخی سهل بن زیاد را ثقه دانسته‌اند یا دست‌کم به روایت او اعتماد کرده‌اند؛ از آن جمله می‌توان به: مجلسی اول^۱ در روضة المتقین،^۲ شیخ حرّ

۱. فاضل مقداد؛ التفتیح الرائع؛ ج ۴، ص ۴۹۰.

۲. ابن فهد حلّی؛ المقتصر؛ ص ۴۴۹. همو، المذهب البارع؛ ج ۵، ص ۲۹۶.

۳. شهید ثانی؛ مسالک الأفهام؛ ج ۱۵، ص ۳۸۹.

۴. موسوی عاملی؛ مدارک الأحکام؛ ج ۱، ص ۱۱۱ و ج ۷، ص ۲۴۴.

۵. رک: کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۱۷۸، باب «أَنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو مِنْ حُجَّةٍ»، ح ۷، ص ۱۸۸، باب «فَرَضَ طَاعَةَ الْأَئِمَّةِ^{علیهم‌السلام}»، ح ۱۳، ص ۱۹۳، باب «أَنَّ الْأَئِمَّةَ^{علیهم‌السلام} وَكَلَّاهُ أَمْرَ اللَّهِ»، ح ۶، ص ۱۹۵، باب «فِي أَنَّ الْأَئِمَّةَ شُهِدَاءُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ عَلَى خَلْقِهِ»، ح ۵ و ...

۶. مجلسی؛ روضة المتقین؛ ج ۴، ص ۵۱۴، و ج ۸، ص ۱۴۰.

عاملی علیه السلام^۱، علامه مجلسی علیه السلام^۲، علامه وحید بهبهانی علیه السلام در مصابیح الظلام^۳، حاشیه مجمع الفائدة^۴ و تعلیقات علی منهج المقال^۵، محقق مازندرانی علیه السلام^۶، صاحب ریاض علیه السلام^۷، میرزای قمی علیه السلام^۸، محقق تستری علیه السلام^۹، شیخ انصاری علیه السلام^{۱۰}، محقق مامقانی علیه السلام^{۱۱}، محقق خوانساری علیه السلام^{۱۲}، محقق داماد علیه السلام^{۱۳}، امام خمینی علیه السلام^{۱۴}، آیت الله اراکی علیه السلام^{۱۵}، آیت الله فاضل لنکرانی علیه السلام^{۱۶}، آیت الله سید صادق روحانی علیه السلام^{۱۷} و آیت الله زنجانی علیه السلام^{۱۸} اشاره کرد.

برای توثیق سهل بن زیاد یا اعتماد به روایات او، به ادله ای، از جمله ادله ذیل تمسک کرده اند:

۱. حر عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۳۰، ص ۳۸۸.
۲. مجلسی؛ الوجيزة فی الرجال؛ ص ۹۱.
۳. بهبهانی؛ مصابیح الظلام؛ ج ۲، ص ۴۹۶.
۴. همو، حاشیه مجمع الفائدة؛ ص ۷۴۰.
۵. همو، تعلیقات علی منهج المقال؛ ص ۱۷۶.
۶. مازندرانی حائری؛ منتهی المقال؛ ج ۳، ص ۴۲۵-۴۲۹.
۷. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۲، ص ۴۵۸.
۸. میرزای قمی؛ جامع الشتات؛ ج ۱، ص ۲۷۰.
۹. تستری؛ مقابیس الأنوار؛ ص ۲۹۸.
۱۰. شیخ انصاری؛ کتاب الصلاة؛ ج ۱، ص ۷۱. همو، کتاب الطهارة؛ ج ۴، ص ۳۰۴.
۱۱. مامقانی؛ غایة الآمال؛ ج ۱، ص ۵۴.
۱۲. موسوی خوانساری؛ جامع المدارک؛ ج ۷، ص ۲۷۹.
۱۳. محقق داماد؛ کتاب الحج؛ ج ۱، ص ۴۱۱.
۱۴. خمینی؛ کتاب الطهارة؛ ج ۱، ص ۷۸. همو، المكاسب المحرمة؛ ج ۲، ص ۲۱.
۱۵. اراکی؛ کتاب الصلاة؛ ج ۲، ص ۱۳۳.
۱۶. فاضل موحدی لنکرانی؛ تفصیل الشریعة: النجاسات وأحكامها؛ ص ۱۴۶.
۱۷. روحانی؛ فقه الصادق علیه السلام؛ ج ۲، ص ۳۸۹، و ج ۲۴، ص ۲۶۱.
۱۸. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۲۱، ص ۶۸۳۵.

الف) شیخ طوسی رحمه الله در کتاب رجال در سه مورد از سهل بن زیاد نام برده است. در دو مورد، هیچ اشاره‌ای به ضعف او نکرده^۱ و در مورد سوم، به وثاقت او تصریح کرده است: «سهل بن زیاد الآدمی: یکنی أباسعید ثقة رازی».^۲

ب) سهل بن زیاد در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم^۳ و کامل الزیارت واقع شده است. برخی محققان مثل آیت الله خویی رحمه الله هر فردی را که در سند این کتاب آمده باشد، ثقة می‌دانند. ایشان فرموده است: «وقد بنینا علی وثاقة کل من وقع فی هذا السند».^۴ البته ایشان در اواخر، از این نظریه برگشت.

ج) از سهل بن زیاد روایات فراوانی نقل شده و اصطلاحاً وی کثیرالروایه است؛ اصحاب نیز به روایات او اعتماد داشته‌اند. نام سهل بن زیاد آدمی با حذف مکررات در بیش از ۲۳۰۴ روایت آمده است،^۵ و تنها شیخ کلینی رحمه الله در کتاب کافی نزدیک به ۱۷۰۰ بار، با واسطه یا بی واسطه، از او روایت نقل کرده^۶ که نشانه اعتماد شیخ کلینی رحمه الله به روایات اوست.

راویان بزرگی مثل أحمد بن إدريس،^۷ أحمد بن محمد بن خالد البرقی در کتاب محاسن،^۸ سعد بن عبدالله،^۹ علی بن ابراهیم بن هاشم،^{۱۰} محمد بن أحمد بن یحیی

۱. شیخ طوسی؛ الرجال؛ صص ۳۷۵ و ۳۹۹.

۲. همان، ص ۳۸۷.

۳. قمی؛ تفسیر القمی؛ ج ۲، صص ۵۹ و ۳۵۱.

۴. خویی؛ موسوعة الإمام الخویی؛ ج ۳۰، ص ۲۹.

۵. همو، معجم رجال الحديث؛ ج ۹، ص ۳۵۸. سبحانی تبریزی؛ موسوعة طبقات الفقهاء؛ ج ۳،

ص ۲۸۲.

۶. کرباسی؛ رساله فی سهل بن زیاد الآدمی؛ ص ۲.

۷. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲، ص ۴۰۹، ج ۱۴، ص ۳۶۸، ج ۱۵، صص ۵۵ و ۲۷۴ و ج ۱۶،

ص ۲۱۵.

۸. همان، ج ۲۴، ص ۴۲۰، و ج ۲۵، صص ۷۲ و ۱۸۹.

۹. همان، ج ۹، ص ۴۴۷.

۱۰. کلینی؛ الکافی؛ ج ۲، ص ۱۲۴-۱۲۵.

اشعری،^۱ محمد بن جعفر اسدی،^۲ محمد بن علی بن محبوب^۳ و محمد بن قولویه^۴ از او روایت نقل کرده‌اند.

امام خمینی رحمه الله در کتاب الطهارة می‌فرماید: «فإن سهل بن زیاد» وإن ضعف لكن المتبع في رواياته يطمئن بوثاقته من كثرة رواياته وإتقانها واعتناء المشايخ بها فوق ما يطمئن من توثيق أصحاب الرجال».^۵

(د) سهل بن زیاد از مشایخ اجازه است و بر فرض ضعیف بودن، این مسئله، به صحت روایات او ضرری نمی‌زند؛ زیرا کتاب‌های راویان قبل، به تواتر یا شهرت وجود داشته و به دست افراد بعد می‌رسیده است و نام مشایخ اجازه، صرفاً به علت اتصال سند و یا تیمن و تبرک می‌آمده است.^۶

آیت الله اراکی رحمه الله درباره اعتبار سهل بن زیاد گفته است: «و سهل بن زیاد مختلف في توثيقه، لكنه من مشايخ الإجازة للكتب المشهورة، مع أن المشايخ العظام نقلوا عنه كثرة الإسلام والصدوق والشيخ قدس أسرارهم، مع أن الشيخ كثيراً ما يذكر ضعف الحديث بجاعة ولم يتفق في كتبه مرة أن يطرح الخبر بسهل بن زیاد، ويروي عنه علان خال الكليني ومحمد بن أحمد بن يحيى وأحمد بن أبي عبد الله».^۷

وحید بهبهانی رحمه الله در کتاب مصابيح الظلام^۸ به وثاقت سهل تصریح کرده، در حاشیه بر مجمع الفائده، پس از نپذیرفتن ضعف سهل بن زیاد، می‌فرماید: «على أن ضعف سهل، سهل؛ وآنه من مشايخ الإجازة، يذكرونه لمجرد اتصال السند، وآنه مقبول الرواية

۱. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۱، ص ۳۲، و ج ۲، ص ۱۲۲. همو، الاستبصار؛ ج ۳، ص ۲۶۰، و ج ۴، ص ۸۷.
۲. کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، صص ۱۵۹ و ۱۶۲ و شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۳، ص ۸۹-۹۰.
۳. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۸، ص ۱۰.
۴. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۱۴، ص ۵۳۸.
۵. خمینی؛ کتاب الطهارة (ط. القديمة)؛ ج ۱، ص ۱۴۷.
۶. مجلسی؛ روضة المتقين؛ ج ۱۴، ص ۲۹.
۷. اراکی؛ کتاب الصلاة؛ ج ۲، ص ۱۳۳.
۸. بهبهانی؛ مصابيح الظلام؛ ج ۲، ص ۴۹۶.

البَّيَّةُ، فَهِيَ كَالصَّحِيحَةِ عِنْدَهُمْ».^۱

محققان دیگری نیز به این وجه برای اعتبار روایات سهل بن زیاد اشاره کرده‌اند.^۲

البته باید توجه داشت این وجه در صورتی پذیرفتنی است که اثبات شود کتاب‌هایی که به دست سهل بن زیاد رسیده، از کتاب‌های مشهور بوده است تا دیگر نیازی به احراز وثاقت سهل نباشد.

ه) شیخ طوسی رحمته الله در کتاب فهرست، سهل بن زیاد را تضعیف کرده است؛ در عین حال در کتاب رجال وی را توثیق نموده است؛ همچنین با توجه به آنکه کتاب رجال پس از کتاب فهرست نوشته شده است، معلوم می‌شود وی در این کتاب از نظر خود در کتاب فهرست برگشته و قائل به وثاقت این راوی شده است.

آیت الله خویی رحمته الله در اشکال به این وجه فرموده است: «أَوَّلًا، أَنْ هَذَا إِنَّمَا يَتِمُّ فِي الْفَتَاوَى دُونَ الْحِكَايَةِ وَالْإِخْبَارِ، فَإِنَّ الْعَبْرَةَ فِيهَا بِزَمَانِ الْمُحْكَمِيِّ عَنْهُ دُونَ زَمَانِ الْحِكَايَةِ، فَبَيْنَ الْحِكَايَتَيْنِ مَعَارِضَةٌ لَا مَحَالَةَ».^۳

در پاسخ این اشکال، می‌توان گفت: رجالی‌ها در بیان وثاقت و ضعف یک راوی، صرفاً حاکی و مخبر نیستند؛ بلکه در بسیاری موارد، توثیق یا تضعیف یک راوی را بر اساس قرائن و اجتهاد خود، احراز و بیان می‌کنند؛ لذا ممکن است شیخ طوسی رحمته الله در کتاب فهرست اعتقاد داشته سهل ضعیف است، اما در کتاب رجال از آن نظریه برگشته و قائل به وثاقت او شده است.

آیت الله خویی رحمته الله ادامه می‌دهد، «ثَانِيًا، أَنْ تَضْعِيفَ الشَّيْخِ فِي الْفَهْرَسْتِ، وَإِنْ كَانَ مُتَقَدِّمًا عَلَى تَوْثِيقِهِ، إِلَّا أَنْ تَضْعِيفُهُ فِي الْإِسْتَبْصَارِ غَيْرُ مُتَقَدِّمٍ عَلَيْهِ».^۴

۱. همو، حاشیه مجمع الفائدة و البرهان؛ ص ۶۶۲.

۲. جزایری؛ کشف الأسرار؛ ج ۲، ص ۴۷۲. و نیز؛ مجلسی؛ روضة المتقین؛ ج ۴، ص ۵۱۴.

۳. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۹، ص ۳۵۷.

۴. همان.

در پاسخ این اشکال گفته می‌شود: معلوم نیست تضعیف/استبصار بر توثیق رجال مقدّم نبوده باشد؛ یعنی ممکن است شیخ طوسی رحمه الله کتاب/استبصار را پیش از رجال نوشته باشد؛ لذا کتاب رجال پس از کتاب/استبصار خواهد بود؛ بنابراین توثیق سهل، نظر نهایی او خواهد بود.

به نظر نگارنده، شکی نیست که کتاب رجال پس از کتاب/استبصار نوشته شده است؛ زیرا از طرفی، اشاره و ارجاع پرشمار شیخ در کتاب رجال به کتاب فهرست است؛^۱ از طرف دیگر، شیخ طوسی رحمه الله هنگامی که در کتاب فهرست به شرح حال خود می‌رسد، در بیان تألیفاتش، کتاب/استبصار را نیز نام می‌برد؛^۲ لذا معلوم می‌شود کتاب/استبصار را پیش از فهرست نوشته است. بنابراین از بین این سه کتاب، نخست/استبصار، دوم فهرست و سپس رجال نوشته شده است، و با توجه به آنکه در/استبصار و فهرست، سهل بن زیاد تضعیف شده و در رجال توثیق گشته است، نتیجه گرفته می‌شود آخرین نظریه شیخ طوسی رحمه الله، توثیق سهل بوده است.

تنها پرسشی که باقی می‌ماند، این است که شیخ طوسی رحمه الله با آنکه کتاب رجال را پس از کتاب فهرست نوشته است، در کتاب فهرست در شرح حال خود، ضمن تألیفاتش از رجال خود نیز نام می‌برد؛^۳ بنابراین چگونه ممکن است کتابی که بعدها نوشته است را در شمار تألیفات خود، در فهرست نام ببرد؟

در پاسخ این سؤال می‌توان دو احتمال مطرح کرد: نخست اینکه ممکن است شیخ رحمه الله نام کتاب رجال را پس از تألیف آن، در کتاب فهرست در شمار تألیفات خود اضافه کرده باشد. دوم، شاید دو کتاب فهرست و رجال را همزمان می‌نوشته و در بعضی موارد به فهرست ارجاع می‌داده است و هنگامی که در فهرست به نام خود رسیده، کتاب رجال را نیز به آن افزوده است.

۱. شیخ طوسی؛ الرجال؛ صص ۳۳۵، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۴ و ۴۱۵.

۲. همو، الفهرست؛ ص ۱۶۰.

۳. و له کتاب الرجال الذین رووا عن النبی و الأئمة الاثنی عشر علیهم السلام و من تأخر عنهم (همان).

بنابر احتمال دوم، نمی‌توان به صورت قطع حکم کرد توثیق سهل در رجال بعد از تضعیف او در فهرست بوده است؛ زیرا اگر این دو کتاب را همزمان نوشته باشد، ممکن است پیش از رسیدن به نام سهل در کتاب فهرست در کتاب رجال به نام سهل رسیده و او را توثیق کرده باشد؛ بنابراین در کتاب فهرست، او را تضعیف کرده است؛ لذا نظریه اخیر او تضعیف سهل خواهد بود.

اگرچه این احتمال از نظر عقلی ممکن است، با توجه به مقدمه کتاب رجال، چنین احتمالی، یعنی نوشتن همزمان کتاب‌های فهرست و رجال، بعید به نظر می‌رسد.

آیت الله خویی رحمته الله سپس می‌فرماید: «ثالثاً: أن توثيق الشيخ معارض بما ذكرناه من التضعيفات، ولا سيما شهادة احمد بن محمد بن عيسى بكذبه»^۱.

اشکال بالا نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا در گذشته بیان شد منشأ تضعیف دیگران، تضعیف احمد بن محمد بن محمد بن عیسی بوده است و تضعیف او در مورد چنین راویانی عمدتاً به سبب اعتقاد خاص علمای قم درباره جایگاه امامان علیهم السلام و غلو دانستن ماورای آن بوده است؛ لذا نمی‌توان عملکرد احمد بن محمد بن عیسی را دلیلی بر ضعف او دانست.

آیت الله خویی رحمته الله در توجیه توثیق سهل بن زیاد در رجال شیخ طوسی رحمته الله فرموده است: توثیق سهل به دست شیخ طوسی رحمته الله یا ناشی از سهو قلم شیخ است یا آنکه نسخه‌پردازان این کلمه را به اشتباه افزوده‌اند.

شاهد احتمال دوم، یعنی افزوده شدن کلمه «نقه» به دست نسخه‌پردازان، اشاره نکردن ابن داود در رجال خود به توثیق شیخ است؛ با اینکه نسخه رجال شیخ به خط خود او، نزد ابن داود بوده است و اگر چنین کلمه‌ای در رجال شیخ بوده ابن داود، حتماً به آن اشاره می‌کرده است.

بل المظنون قويا وقوع السهو في قلم الشيخ، أو أن التوثيق من زيادة النساخ. ويدل على الثاني خلو نسخة ابن داود من التوثيق، وقد صرح في غير موضع بأنه رأى نسخة الرجال بخط الشيخ رحمته الله.

۱. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۹، ص ۳۵۷.

والوجه فی ذلك أنه کیف یمكن أن یوثقه الشیخ، مع قوله: إن أباسعید الأدمی ضعیف جدا عند نقاد الأخبار.^۱

این توجیه نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا وقوع سهو از شیخ طوسی رحمه الله بر خلاف اصل است و «اصالة عدم الزیاده» حکم می‌کند نسخه‌پردازان کلمه «ثقه» را اضافه نکرده باشند؛ بلکه طبق این اصل، امکان دارد ابن داود، از روی اشتباه این کلمه را در کتابش نیاورده باشد؛ به‌ویژه آنکه ابن داود اشتباهات فراوان و مشهودی در نقل سخن دیگران مرتکب شده است.^۲ همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، ممکن است توثیق شیخ طوسی رحمه الله به علت تبدل رأی او بوده باشد؛ لذا منافاتی با تضعیف او در کتاب / استبصار که پیش از کتاب رجال نوشته شده است، ندارد.

نتیجه

هرچند به گفته نجاشی رحمه الله، سهل بن زیاد، «ضعیف‌الحديث» بوده است؛ یعنی در نقل احادیث، دقت کافی نداشته و چه‌بسا از راویان ضعیف روایت نقل می‌کرده یا بر روایات مرسل اعتماد می‌کرده است، هیچ یک از اینها بر ضعف و بی‌اعتباری او دلالت ندارد؛ بلکه روایات او در هر مورد، باید بررسی شود؛ در صورتی که روایات او از جهات دیگر مشکلی نداشته باشند، نمی‌توان آنها را به سبب وجود سهل بن زیاد در سندشان، بی‌اعتبار دانست.

۱. همان.

۲. ر.ک: کلباسی؛ سماء المقال؛ ص ۲۷۹ به بعد.

پیوست ۴: اثبات وثاقت احمدبن محمدبن یحیی العطار

احمدبن محمدبن یحیی العطار از مشایخ صدوق علیه السلام است و در کتاب‌های رجال، مدح یا ذمی دربارهٔ این راوی نیامده است. برخی محققان هرچند او را از اجلا و بزرگان دانسته‌اند،^۱ به دلیل آنکه به وثاقت او تصریح نشده، وی را معتبر ندانسته‌اند.^۲ به نظر می‌رسد با توجه به برخی قراین می‌توان وثاقت، بلکه جلالت شأن او را اثبات کرد:

قرینه اول: علامه حلی علیه السلام که از متخصصان علم رجال است، در موارد پرشماری، به صحت طرقی حکم کرده است که احمدبن محمدبن یحیی العطار در آنها وجود دارد،^۳ و چون این طرق بسیارند، نمی‌توان گفت علامه در همه این موارد از روی غفلت و سهو، به صحت آنها تصریح کرده است؛ از آن جمله می‌توان به طریق شیخ طوسی علیه السلام به محمدبن علی بن محبوب^۴ و علی بن جعفر،^۵ همچنین طریق شیخ صدوق علیه السلام به عبدالله بن ابی یعفور^۶ و عبدالرحمن بن الحجاج^۷ اشاره کرد.

قرینه دوم: شهید ثانی علیه السلام^۸ و شیخ بهائی علیه السلام^۹ به وثاقت احمدبن محمدبن یحیی

۱. لعدم توثیق احمدبن محمدبن یحیی و إن كان من الأجلاء (خویی؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۹، ص ۲۸۳).

۲. فالمتحصل مما ذكرناه: أن الرجل مجهول (همو، معجم رجال الحديث؛ ج ۳، ص ۱۲۰-۱۲۳).

۳. علامه حلی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۲۷۵، فایده هشتم.

۴. همان، ص ۲۷۶. و نیز: شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام: المشیخة؛ ج ۱۰، ص ۷۲. همو، الاستبصار: المشیخة؛ ج ۴، ص ۳۲۴.

۵. علامه حلی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۲۷۶. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام: المشیخة؛ ج ۱۰، ص ۸۶.

۶. علامه حلی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۲۷۷. و نیز: شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۴، ص ۴۲۷.

۷. علامه حلی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۲۷۸. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۴، ص ۴۴۷.

۸. شهید ثانی؛ الرعاية؛ ص ۱۲۸.

۹. قد یدخل فی أساسید بعض الأحادیث من لیس له ذکر فی کتب الجرح و التعدیل بمدح و لا قدح، غیر أن أعظم علمائنا المتقدمین قدس الله أرواحهم قد اعتنوا بشأنه و أكثروا الروایة عنه، و أعیان

و امثال وی تصریح کرده و فرموده‌اند وثاقت این افراد در عصرهای گذشته، شایع بوده است.

نگارنده معتقد است: به این دو قرینه نمی‌توان اعتماد کرد؛ زیرا اولاً هرچند برخی علما، توثیق متأخران را نیز برای اثبات وثاقت راوی کافی می‌دانند،^۱ باید توجه داشت حکم متأخران (عالمان رجالی‌ای که پس از شیخ طوسی رحمته‌الله می‌زیسته‌اند و از عصر راویان دور بوده‌اند) به وثاقت یک راوی، بیشتر از روی حدس بوده است و نمی‌توان توثیق ایشان را از روی حس یا قریب به حس دانست و پذیرفت؛^۲ زیرا غالب محققان، پذیرش قول رجالی را از باب حجیت خبر ثقه یا از باب شهادت می‌دانند و در نتیجه، اخبار حسی برای پذیرش قول رجالی لازم است.^۳ البته اگر مبنای کسی در پذیرش قول رجالی، انسداد باب علم یا از باب رجوع به اهل خبره باشد، ممکن است توثیق رجالیان متأخر را بپذیرد. ثانیاً گرچه شیخ بهائی رحمته‌الله در کتاب *مشرق‌الشمسین*، احمدبن محمدبن یحیی را ثقه دانسته، در کتاب *الحبل‌المتین* یکی از وجوه ضعف روایتی را مجهول بودن احمدبن محمدبن یحیی دانسته است.^۴ با وجود این تعارض، نمی‌توان چندان به توثیق او ترتیب اثر داد.

برخی محققان احتمال داده‌اند ممکن است اعتماد علّامه حلی رحمته‌الله به

مشایخنا المتأخرین طاب ثراهم قد حکموا بصحّة روایات هو فی سندها، و الظّاهر أنّ هذا القدر کاف فی حصول الظنّ بعدالته. و ذلک مثل احمدبن محمدبن الحسن بن الولید،... و مثل احمدبن محمدبن یحیی العطار، فإنّ الصّدوق یروی عنه کثیرا، و هو من مشایخه و الواسطه بینہ و بین سعدبن عبداللّٰه (شیخ بهائی؛ *مشرق‌الشمسین*؛ ص ۸۱).

۱. به نقل از: نوری؛ *خاتمه‌المستدرک*؛ ج ۴، ص ۳۹۶. و نیز: علّامه فانی اصفهانی؛ *بحوث فی فقه الرجال*؛ ص ۹۸-۹۶.

۲. خویی؛ *معجم رجال‌الحديث*؛ ج ۱، ص ۴۵-۴۲.

۳. سبحانی تبریزی؛ *کلیات فی علم الرجال*؛ ص ۱۵۴-۱۵۵.

۴. شیخ بهائی؛ *الحبل‌المتین*؛ ص ۱۰۸.

احمدبن محمدبن یحیی، بر اساس مبنای اصالة‌العدالة بوده باشد و چنین مبنایی پذیرفته نیست.^۱ بر پایه این اصل، قاعده اولیه، وثاقت و عدالت شیعه دوازده امامی است، مگر خلافتش ثابت شود. بنابراین اگر راوی، شیعه دوازده امامی باشد، ولی توثیق، مدح یا تضعیفی درباره او نقل نشده باشد، به عدالت او حکم می‌گردد. به نظر نگارنده، با توجه به آنکه علامه حلی رحمته الله در کتاب‌های مختلف الشیعه^۲ و تحریر الأحکام^۳ عدالت را به ملکه نفسانی یا هیئت راسخ در نفس تعریف می‌کند که امری وجودی و از مقوله کیف نفسانی است، معقول نیست کسی با تمسک به یک اصل عدمی، این ملکه را اثبات و احراز کند. علاوه بر اینکه علامه حلی رحمته الله در موارد متعدد با اینکه ملاک مبنای اصالة‌العدالة، یعنی نبودن جرح و ضعف در یک راوی، وجود داشته، به اعتبار راوی حکم نمی‌کند؛ مثل زید نرسی، زید زراد^۴ و سیف‌بن مصعب عبدی.^۵ بنابراین اگر در موردی، همچون احمدبن اسماعیل بن سمکه^۶ با اینکه جرح و تعدیل ندارد، به عدالت وی حکم نموده است، به سبب اصالة‌العدالة نیست، بلکه به دلیل خصوصیتی است که در شرح حال آن راوی وجود دارد که سبب اطمینان علامه رحمته الله به اعتبار او شده است.

قرینه سوم: احمدبن محمدبن یحیی از مشایخ اجازه است.^۷ علما و راویان

۱. خویی؛ معجم رجال‌الحديث؛ ج ۳، ص ۱۲۱.

۲. لأن العدالة شرط إجماعا، و ... لأنها هيئة قائمة بالنفس تقتضي البعث على ملازمة الطاعات و الانتهاء عن المحرمات (علامه حلی؛ مختلف الشیعه؛ ج ۳، ص ۵۲).

۳. و العدالة كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى و المروءة (همو؛ تحریر الأحکام؛ ج ۵، ص ۲۴۶-۲۴۷).

۴. و لما لم أجد لأصحابنا تعدیلا لهما و لا طعنا فيهما توقفت عن قبول روايتهما (همو، خلاصة الأقوال؛ ص ۲۲۳).

۵. و هذا لا يثبت عندی عدالته (همان، صص ۸۲ و ۲۲۸).

۶. همان، ص ۱۶-۱۷.

۷. مجلسی؛ الوجيزة فی الرجال؛ ص ۲۴.

بزرگی که در نقل روایات دقت داشته‌اند، به او اعتماد کرده، از او روایت نقل کرده‌اند^۱ که حسین بن عیبدالله غضائری^۲ و تلّکبری^۳ از آن جمله‌اند. وی از مشایخ شیخ صدوق^۴ نیز بوده است. شیخ صدوق^۵ روایات پرشماری از او نقل کرده و در کتاب‌های من لایحضره الفقیه،^۶ امالی،^۷ توحید،^۸ خصال،^۹ عیون اخبار الرضا^{۱۰}، کمال الدین،^{۱۱} فضائل الأشهر الثلاثة،^{۱۲} معانی الاخبار^{۱۳} و علل الشرائع،^{۱۴} بیشتر از ۶۶ بار عبارت «حدثنا احمد بن محمد بن محمد بن یحیی العطار رضی الله عنه» یا شبیه آن را به کار برده است. محدث نوری^{۱۵} در توضیح شهرت و اعتبار این راوی، تصریح کرده است: هیچ‌یک از علما تا پیش از

۱. نوری؛ خاتمة المستدرک؛ ج ۴، ص ۳۸۹.

۲. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۴۱۰. و نیز: همو، تهذیب الأحکام؛ ج ۱، صص ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۵۵، ۲۵۷، و... . و الحسين بن عیبدالله الغضائری المعلوم حاله فی التحرّز عن النقل عن المتهم بطن و جرح فضلا عن غیر الثقة (نوری؛ مستدرک الوسائل؛ الخاتمة، ج ۴، ص ۱۷۳).

۳. هارون بن موسی التلعکبری؛ یکنی أبا محمد جلیل القدر عظیم المنزلة واسع الرواية عديم النظير ثقة (شیخ طوسی؛ الرجال؛ صص ۴۱۰ و ۴۴۹). هارون بن موسی بن احمد بن سعید بن سعید أبو محمد التلعکبری من بنی شیبان. کان وجهها فی أصحابنا ثقة معتمدا لا یطعن علیه (نجاشی؛ الرجال؛ ص ۴۳۹).

۴. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۳، ص ۱۲۰.

۵. شیخ صدوق؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ۴، صص ۴۲۷، ۴۴۷، ۴۹۲، ۵۰۸ و ۵۲۸.

۶. همو، الأمالی؛ ص ۴۸۲، ج ۵.

۷. همو، التوحید؛ صص ۱۰۲، ۱۳۲، ۱۴۵ و ۴۱۳.

۸. همو، الخصال؛ ج ۱، صص ۳، ۱۱، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۶، ۳۷، ۳۹ و ۵۴، و ج ۲، صص ۳۵۱، ۴۱۷، ۴۳۱ و ۴۳۷.

۹. همو، عیون أخبار الرضا^{۱۰}؛ ج ۱، صص ۴۶، ۱۳۴ و ۲۷۹، و ج ۲، ص ۲۲۲.

۱۰. همو، کمال الدین؛ ج ۱، صص ۲۲۱، ۲۳۱، ۲۸۲، ۳۱۱ و ۳۱۸، و ج ۲، صص ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۷۱ و... .

۱۱. همو، فضائل الأشهر الثلاثة؛ ص ۹۱، ح ۷۰.

۱۲. همو، معانی الاخبار؛ صص ۱۷۷ و ۲۳۴.

۱۳. همو، علل الشرائع؛ ج ۲، ص ۴۳۹.

صاحب‌المدارک^۱ روایتی را به سبب وجود احمدبن محمدبن یحیی در طریق آن، ضعیف ندانسته است.^۱ آیت‌الله بروجردی^۲ با تأکید بر این قرینه، به وثاقت این روای حکم کرده است.^۲

قرینه چهارم: تصریح ابن نوح سیرافی به اعتماد علمای امامیه به طریقی که در آن، احمدبن محمدبن یحیی العطار بوده است. نجاشی^۳ در شرح حال حسین بن سعید و حسین بن سعید، سی کتاب برای آنها برشمرده و تأکید کرده است طرق متعددی به کتاب‌های این دو برادر وجود دارد. وی می‌نویسد: در نامه‌ای از ابو العباس احمدبن علی بن نوح سیرافی، تقاضا کردم طرّش را به کتاب‌های حسین بن سعید بیان کند. ابن نوح سیرافی که از متخصصان علم حدیث بوده است،^۴ در پاسخ، به چند طریق که علمای امامیه به آنها اعتماد و اعتنا داشته‌اند، اشاره کرده که در یکی از آنها، احمدبن محمدبن یحیی کتاب‌های سی گانه حسین بن سعید را برشمرده است: «فأما ما عليه أصحابنا و المولود عليه ما رواه عنهما احمد بن محمد بن عيسى ... و أخبرنا أبو علي احمد بن محمد بن يحيى العطار القمي قال: حدثنا أبي و عبدالله بن جعفر الحميري و سعد بن عبدالله جميعا، عن احمد بن محمد بن عيسى». ^۴ از این عبارت برمی‌آید اصحاب به احمدبن محمدبن یحیی اعتماد زیاد داشته و او را ثقّه می‌دانسته‌اند.

قرینه پنجم: نجاشی^۵ که از مسلط‌ترین عالمان رجالی است، در موارد پرشماری، چنانچه طریق برخی از کتاب‌ها را دچار اشکال و خدشه بیابد، به آن اشاره می‌کند. عباراتی مثل «و هذا طريق مظلم»،^۵ «و هذا الطريق طريق مصري فيه اضطراب»،^۶ «سعيد يروي هذين الكتابين عن عوف بن عبدالله، ... و

۱. فلأئنه لم ينقل من عهد الشيخ إلى عهد صاحب‌المدارک أن أحدا ردّ الخبر لوجود احمد في سنده، والعجب أنه لم ينقل التضعيف للجهالة إلّا منه (نوری؛ خاتمة المستدرک؛ ج ۴، ص ۳۹۳).

۲. فاضل موحّدی لنکرانی؛ نه‌ایه التقرير؛ ج ۳، ص ۲۳۰-۲۳۲.

۳. کان ثقة فی حدیثه متقنا لما یرویه فقیها بصیرا بالحدیث و الروایة (نجاشی؛ الرجال؛ ص ۸۶).

۴. همان، ص ۵۹.

۵. همان، ص ۳۳۶، ذیل «شرح حال محمدبن الحسن بن شمون».

۶. همان، ص ۲۹۸، ذیل «شرح حال عیسی بن‌المستفاد».

عوف بن عبدالله مجهول^۱ و «طریق غریب»^۲ شواهد این مدعایند. نجاشی رحمه الله با چنین دقت بالایی دست کم در ۱۲۷ مورد هنگامی که می خواهد طریق خود را به برخی از کتاب ها نقل کند، به طریق هایی اشاره می کند که احمد بن محمد بن یحیی العطار در آن است و هیچ اشاره ای به ضعف آن طرق نمی کند. کثرت نقل و اعتماد نجاشی رحمه الله بر این شخص، نشانه وثاقت اوست؛ به ویژه با توجه به آنکه بین نجاشی رحمه الله و این راوی، تنها یک نفر واسطه است و کشف حال او کار دشواری نبوده است.

با توجه به سه قرینه اخیر و اینکه قدحی در مورد این روای دیده نشده است، می توان به وثاقت این راوی حکم کرد.

۱. همان، ص ۱۹۱-۱۹۲، ذیل «شرح حال سعید بن جناح».

۲. همان، ص ۶۰، ذیل «شرح حال حسن بن سعید بن حماد، به نقل از: ابن نوح».

پیوست ۵: اثبات وثاقت محمدبن‌سنان

یکی از راویانی که عالمان رجالی دیدگاه متفاوتی دربارهٔ او دارند، محمدبن‌سنان است. این اختلاف نظرها باعث شد برخی او را توثیق و برخی تضعیف کنند و شماری نیز بر او و روایات نقل شده‌اش توقف کرده، در نتیجه به روایات او عمل نکنند.

نام کامل او، ابوجعفر محمدبن‌حسن‌بن‌سنان زاهری است. او از راویان کوفی^۱ و از اصحاب امام کاظم، امام رضا و امام جواد علیهم‌السلام بوده^۲ و در سال ۲۲۰ ق از دنیا رفته است.^۳ شمار کتاب‌های محمدبن‌سنان همانند حسین‌بن‌سعید، سی کتاب^۴ است که ظاهراً افزون بر آنها وی کتاب‌های دیگری نیز نوشته است.^۵ شمار روایات او نیز نزدیک به هشتصد روایت است.^۶

دیدگاه علما درباره محمدبن‌سنان را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. دیدگاه تردید و توقف

برخی اندیشمندان اسلامی درباره محمدبن‌سنان تصریح به توقف کرده؛ برخی دیگر عبارات و دیدگاه متفاوتی درباره او ابراز کرده‌اند که می‌توان آنها را در مورد این راوی، متردد دانست.

کشی رحمته‌الله (م. حدود ۳۵۰ ق) در برخی موارد از کتاب رجالش، به اموری اشاره می‌کند که بر عدم وثاقت محمدبن‌سنان دلالت دارد؛ ذکر نام او در کنار سایر غالیان^۷ و عدم جواز نقل روایات محمدبن‌سنان^۸ از آن جمله‌اند؛ در عین حال وی در بخش‌های دیگر، به قرآینی همچون مدح محمدبن‌سنان در سخنان امام

۱. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۳۴۴.

۲. بحر العلوم؛ الفوائد الرجالية؛ ج ۳، ص ۲۴۹.

۳. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۳۲۸.

۴. همان، ص ۵۸.

۵. شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۱۴۳. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۳۲۸.

۶. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۱۷، ص ۱۴۸. ترابی؛ الموسوعة الرجالية الميسرة؛ ص ۴۲۱.

۷. کشی؛ الرجال؛ ص ۳۲۲.

۸. همان، صص ۳۸۹ و ۵۰۶-۵۰۷.

جواد علیه السلام^۱ توانایی وی در حل معضلات و مشکلات علمی^۲ و صحیح بودن افکار و عقاید او^۳ اشاره می‌کند که نشان‌دهنده وثاقت و جلالت قدر محمد بن سنان است.

شیخ مفید رحمته الله (م. ۴۱۳ق) در جوابات اهل الموصل تصریح می‌کند: در میان اصحاب در ضعف و متهم بودن محمد بن سنان اختلافی نیست و نمی‌توان به روایات چنین شخصی در امور دینی عمل کرد.^۴ ایشان در کتاب مسائل سرویه^۵ نیز در مورد محمد بن سنان طعن و اتهام به غلو را مطرح کرده است؛ در عین حال در کتاب /ارشاد، وی را اهل ورع، علم، فقه و از شیعیان خاص و مورد اعتماد امام رضا علیه السلام معرفی می‌کند.^۶

عبارات نجاشی رحمته الله (م. ۴۵۰ق) نیز گویای تردید وی در مورد محمد بن سنان است. وی در رجالش، ضعیف و غیر قابل اعتماد بودن محمد بن سنان را از احمد بن محمد بن سعید^۷ و فضل بن شاذان^۸ نقل می‌کند؛ اما درباره سخنان آنها اظهار نظری نمی‌کند؛ سپس عبارات صفوان بن یحیی درباره محمد بن سنان را

۱. عن علی بن الحسین بن داود القمی، قال، سمعت أبا جعفر الثانی علیه السلام يذكر صفوان بن یحیی و محمد بن سنان بخیر، و قال: رضی الله عنهما برضای عنهما فما خالفانی قط (همان، صص ۵۰۲، ۵۰۳ و ۵۰۴).

۲. ... فكان ينظر إلینا محمد بن سنان، و يقول: من أراد المعضلات فإلی، و من أراد الحلال و الحرام فعليه بالشیخ، یعنی صفوان بن یحیی (همان، ص ۵۰۸).

۳. همان، ص ۵۰۸-۵۰۹.

۴. محمد بن سنان و هو مطعون فيه لا تختلف العصابة فی تهمته و ضعفه و ما كان هذا سبيله لم يعمل علیه فی الدین (شیخ مفید؛ الرد علی أصحاب العدد: جوابات اهل الموصل؛ ص ۲۰).

۵. فإن ابن سنان قد طعن علیه و هو متهم بالغلو (همو، المسائل السرویه؛ ص ۳۸).

۶. من خاصته و ثقاته و أهل الورع و العلم و الفقه من شيعته داود بن كثير الرقي ... و محمد بن سنان (همو، الإرشاد؛ ج ۲، ص ۲۴۸).

۷. قال أبو العباس أحمد بن محمد بن سعید إنه روی عن الرضا علیه السلام قال: وله مسائل عنه معروفة، وهو رجل ضعیف جدا لا یعول علیه ولا يلتفت إلی ما تفرد به (نجاشی؛ الرجال؛ ص ۳۲۸).

۸. همان.

نقل می‌کند که وی در برهه‌ای از زمان گرایش‌های غلوآمیز داشته است، اما آنها را رها کرده، به صراط مستقیم بازگشته است.^۱ نجاشی^۲ در نهایت در تحلیل تضعیف‌ها و سخنان صفوان، می‌گوید: «و هذا يدل على اضطراب كان وزال؛ یعنی عبارات صفوان بیانگر اضطراب عقیده‌ای است که در محمدبن سنان وجود داشته و از بین رفته است. بنابراین نه تنها نمی‌توان نظریه تضعیف محمدبن سنان را به نجاشی^۳ نسبت داد؛ بلکه وی با عبارت اخیر خود خواسته است در جمع‌بندی اقوال مختلف، بیان دارد هرچند وی در مرحله‌ای از زندگی‌اش دچار انحرافات اعتقادی شده، در نهایت به مسیر صحیح بازگشته است. البته ممکن است از عبارت دیگری از نجاشی^۴، در شرح حال میاح مدائنی، به ضعف محمدبن سنان رسید.^۵

شیخ طوسی^۶ (م. ۴۶۰ق) در کتاب‌های فهرست،^۷ رجال،^۸ استبصار^۹ و تهذیب،^{۱۰} محمدبن سنان را فردی مطعون و ضعیف معرفی کرده است که نمی‌توان به متفرداتش یعنی روایاتی که فقط او ناقل آنهاست، عمل کرد؛ در عین حال وی در کتاب غیبت،^{۱۱} نام محمدبن سنان را در کنار افرادی چون حمران بن اعین، صفوان بن یحیی، زکریا بن آدم و سعدبن سعد با عنوان وکلای

۱. إن عبد الله بن محمد بن عيسى الملقب ببنان قال: كنت مع صفوان بن يحيى بالكوفة في منزل إذ دخل علينا محمد بن سنان فقال صفوان: إن هذا ابن سنان لقد هم أن يطير غير مرة فقصناه حتى ثبت معنا (همان).

۲. میاح المدائنی ضعیف جدا. له کتاب يعرف برسالة میاح، و طریقها أضعف منها، و هو محمد بن سنان (همان، ص ۴۲۴-۴۲۵).

۳. و قد طعن عليه و ضعف (شیخ طوسی؛ الفهرست؛ ص ۱۴۳).

۴. همو، الرجال؛ ص ۳۶۴.

۵. محمد بن سنان مطعون علیه ضعیف جدا، و ما یخص بروایته و لا یشرکه فیہ غیره لا یعمل علیه (همو، الاستبصار؛ ج ۳، ص ۲۲۴).

۶. همو، تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۳۶۱.

۷. همو، الغیبة؛ ص ۳۴۸.

ممدوح ائمه علیهم السلام آورده است.

ابن داود حلی رحمته الله (م. بعد از ۷۰۷ق)، کتاب رجالش را دو بخش کرده است. او در بخش نخست به روایان ممدوح، موثق و معتبر پرداخته و در بخش دوم به روایان ضعیف و غیر معتبر اشاره کرده است. وی نام محمدبن سنان را هم در بخش اول^۱ و هم در بخش دوم^۲ آورده است.

علامه حلی رحمته الله (م. ۷۲۶ق) در کتاب خلاصه الاقوال با توجه به اختلاف نقل ها در توثیق و تضعیف محمدبن سنان، در مورد او، قائل به توقف شده است.^۳ وی در بخشی از کتاب مختلف الشیعه به ترجیح عمل به روایات محمدبن سنان تصریح می کند،^۴ اما در موارد پرشمار دیگری سند روایات را به سبب وجود او در آنها، غیر قابل قبول می داند.^۵

مجلسی اول رحمته الله (م. ۱۰۷۰ق) در برخی عبارات، به ضعف محمدبن سنان تصریح می کند؛^۶ اما در جای دیگر افزون بر بیان توثیق او از سوی شیخ مفید رحمته الله و دیگران، کثرت روایات او، همچنین اعتماد بزرگانی مثل شیخ کلینی رحمته الله و شیخ صدوق رحمته الله را عامل اعتماد به روایات او می داند، و تنها قدح متوجه او را وجاده ای بودن^۷ روایتش می داند که با توجه به صحت انتساب کتاب ها به

۱. تقی الدین حلی؛ رجال ابن داود؛ ص ۳۱۵-۳۱۶.

۲. همان، ص ۵۰۴-۵۰۵.

۳. و الوجه عندی التوقف فیما یرویه (علامه حلی؛ خلاصه الاقوال؛ ص ۲۵۱).

۴. قد بینا رجحان العمل بروایة محمدبن سنان فی [کتاب الرجال] (همو، مختلف الشیعه؛ ج ۷، ص ۳۱). اگر مقصود از کتاب الرجال، خلاصه الاقوال باشد، در آنجا تبیین روشنی درباره توثیق محمدبن سنان صورت نگرفته است؛ البته ممکن است مقصود، کتاب رجالی دیگری بوده که به دست ما نرسیده است.

۵. همان، ج ۲، صص ۲۵۰، ۳۷۱ و ۴۲۵، ج ۴، ص ۲۱۷، و ج ۷، ص ۱۴۶. و نیز: همو، منتهی المطلب؛ ج ۱، صص ۲۵ و ۲۹۲، ج ۳، ص ۸۷، ج ۷، ص ۲۱۰ و ...

۶. مجلسی؛ روضة المتقین؛ ج ۱، ص ۳۷.

۷. وجاده یعنی راوی، نوشته ای به خط یکی از مشایخ بیاید و پس از اطمینان از انتساب آن به صاحبش، آن را نقل کند (سبحانی تبریزی؛ اصول الحديث و احکامه فی علم الدراية؛ ص ۲۰۰ و ۲۰۱).

صاحبانش، عمل به وجاده، ضرری به اعتماد روایات نخواهد زد.^۱
 شیخ انصاری رحمته الله (م. ۱۲۸۱ق) در کتاب‌های مختلف خود، دیدگاه روشنی درباره محمدبن سنان ندارد؛ گاهی به سبب وجود او در سند یک روایت، نگاهی منتقدانه به آن روایت دارد^۲ و گاه توثیق برخی متأخران درباره محمدبن سنان را نقل می‌کند و اظهار نظری درباره آن نمی‌کند؛ گویا موافق با توثیق اوست.^۳

محقق داماد رحمته الله (م. ۱۳۸۸ق) در کتاب *الخمس*^۴ و کتاب *الصلاة*،^۵ همانند مشهور، قائل به ضعف محمدبن سنان شده، اما در کتاب *الحج*^۶ به وثاقت‌اش تصریح کرده است.

آیت‌الله سبحانی در بعضی موارد، سند روایت را به سبب وجود محمدبن سنان، ضعیف دانسته^۷ و در برخی موارد، اختلاف نظر علما در توثیق این راوی را مطرح ساخته^۸ و در برخی موارد سعی کرده است روایات او را تصحیح کند.^۹

۲. دیدگاه تضعیف

با توجه به تضعیفاتی که برخی رجالی‌ها در سخنان خود در مورد محمدبن سنان ابراز داشته‌اند، شمار زیادی از فقها به تضعیف این راوی رأی

۱. مجلسی؛ *روضة المتقین*؛ ج ۱، ص ۷۳.

۲. شیخ انصاری؛ *أحكام الغلل فی الصلاة*؛ ص ۷۵. *همو*، *رسالة فی الرضاع*؛ ص ۳۶۹. *همو*، کتاب *النکاح*؛ ص ۳۱۰.

۳. *همو*، کتاب *الطهارة*؛ ج ۱، ص ۸۳.

۴. محقق داماد؛ کتاب *الخمس*؛ صص ۱۹۲ و ۱۹۴.

۵. *همو*، کتاب *الصلاة*؛ ج ۲، ص ۱۸۹.

۶. *همو*، کتاب *الحج*؛ ج ۳، ص ۶۶۳-۶۸۴.

۷. سبحانی تبریزی؛ *الحج*؛ ج ۵، ص ۳۷۹. *همو*، *نظام الارث*؛ ص ۵۹.

۸. سبحانی تبریزی؛ *نظام النکاح*؛ ج ۱، ص ۱۸۷.

۹. همان، ص ۲۷۳.

داده‌اند که از آن جمله می‌توان به ابن غضائری،^۱ محقق حلّی^۲، فاضل آبی^۳، فخرالمحققین^۴، فاضل مقداد^۵، ابن فهد حلّی^۶، محقق کرکی^۷، شهید ثانی^۸، محقق اردبیلی^۹، صاحب مدارک^{۱۰}، صاحب معالم^{۱۱}، صاحب ریاض^{۱۲}، میرزای قمی^{۱۳}، صاحب جواهر^{۱۴}، سید حسن بجنوردی^{۱۵}، شهید صدر^{۱۶}، شیخ مرتضی حائری یزدی^{۱۷}، آیت‌الله خویی^{۱۸}، آیت‌الله

۱. ضعیف غال یضع لا یلتفت إلیه (ابن الغضائری؛ الرجال؛ ج ۵، ص ۲۲۹. و نیز: همان، ج ۳، صص ۳ و ۷۴).
۲. محقق حلّی؛ المعتبر؛ ج ۱، صص ۱۰۱ و ۳۰۴.
۳. فاضل آبی؛ کشف الرموز؛ ج ۱، ص ۱۰۱.
۴. فخرالمحققین؛ إیضاح الفوائد؛ ج ۳، ص ۱۹۴. ایشان در همین کتاب (ج ۳، ص ۴۶)، دیدگاه پدرش علامه حلّی را مبنی بر رجحان عمل به روایات محمدبن سنان می‌آورد؛ در عین حال درباره آن اظهار نظر نمی‌کند.
۵. فاضل مقداد؛ التنقیح الرائع؛ ج ۱، ص ۵۰۲.
۶. ابن فهد حلّی؛ المذهب البارع؛ ج ۳، ص ۳۸۷.
۷. محقق کرکی؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۳، صص ۳۳۹-۳۴۰.
۸. شهید ثانی؛ الروضة البهیة؛ ج ۵، ص ۱۶۰. و نیز: همو، مسالک الافهام؛ ج ۷، ص ۲۱۸.
۹. مقدس اردبیلی؛ مجمع الفائدة والبرهان؛ ج ۲، ص ۴۰، و ج ۳، ص ۳۰۹.
۱۰. موسوی عاملی؛ مدارک الأحکام؛ ج ۱، ص ۵۰، و ج ۲، ص ۱۵۱.
۱۱. ابن شهید ثانی؛ معالم الدین: قسم الفقه؛ ج ۲، ص ۸۰۵.
۱۲. طباطبایی کربلایی؛ ریاض المسائل؛ ج ۱۶، ص ۳۵۳.
۱۳. میرزای قمی؛ غنائم الأيام؛ ج ۲، صص ۵۰۷ و ۵۷۴، و ج ۳، ص ۳۴۳.
۱۴. نجفی؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۲۸۲.
۱۵. بجنوردی؛ القواعد الفقهية؛ ج ۴، ص ۳۶۰.
۱۶. صدر؛ بحوث فی شرح العروة الوثقی؛ ج ۱، صص ۲۱۱ و ۴۶۵.
۱۷. حائری؛ شرح العروة الوثقی؛ ج ۲، ص ۴۷۳.
۱۸. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۱۷، ص ۱۶۹. و نیز: همو، موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۹، ص ۳۱۱.

تبریزی رحمه الله،^۱ آیت الله فاضل لنکرانی رحمه الله،^۲ آیت الله صافی گلپایگانی^۳ و آیت الله مکارم شیرازی^۴ اشاره کرد.

قائلان به ضعف محمدبن سنان، به وجوهی استناد کرده‌اند که در ادامه به بیان و بررسی آنها می‌پردازیم:

الف) غلو

بین کتاب‌های رجالی، ابن غضائری (م. حدود ۴۵۰ق)، محمدبن سنان را با صراحت، غالی دانسته است.^۵ در برخی عبارات کشی رحمه الله (م. حدود ۳۵۰ق) نام محمدبن سنان در کنار سایر غالیان آمده است.^۶ شیخ مفید رحمه الله نیز در کتاب *مسائل السرویه*^۷ از اتهام محمدبن سنان به غلو خبر داده است. شیخ طوسی رحمه الله به صراحت او را در شمار غالیان ندانسته، اما به وجود برخی روایات غلوآمیز در روایات او اشاره کرده است و سپس طریق خود به همه کتاب‌ها و روایات او مگر روایاتی که در آنها خلط و غلو رخ داده، بیان نموده است.^۸

درباره غالی بودن محمدبن سنان، توجه به چند نکته بایسته است:

۱. در گذشته بیان شد برخی قدما، همچون ابن غضائری، بر اساس اجتهاد خود، جایگاه خاصی برای معصومان علیهم السلام قائل بوده‌اند و هر کس بیش از آن را به ایشان نسبت می‌داده، غالی می‌دانسته‌اند. این گروه بر این عقیده بوده‌اند که انتساب اموری همچون نفی سهو، تفویض مطلق، مبالغه در معجزه، نقل

۱. تبریزی: *أسس الحدود والتعزیرات*؛ صص ۱۵۴ و ۴۶۸.

۲. فاضل موحدی لنکرانی: *تفصیل الشریعة: الحج*؛ ج ۵، صص ۵۰، ۶۹ و ۲۱۶.

۳. صافی گلپایگانی: *فقه الحج*؛ ج ۳، ص ۱۳۲.

۴. مکارم شیرازی: *کتاب النکاح*؛ ج ۳، صص ۳۲ و ۴۶.

۵. ضعیف غال یضع لا یلتفت الیه (ابن الغضائری: *الرجال*؛ ج ۵، ص ۲۲۹).

۶. کشی: *الرجال*؛ ص ۳۲۲.

۷. فإن ابن سنان قد طعن علیه و هو متهم بالغلو (شیخ مفید: *المسائل السرویه*؛ ص ۳۸).

۸. له کتب و قد طعن علیه و ضعف ... و جمیع ما رواه إلا ما کان فیها من تخلیط أو غلو (شیخ طوسی: *الفهرست*؛ ص ۱۴۳).

عجایب از خوارق عادات، اغراق در شأن و مقام معصومان علیهم السلام و اظهار قدرت زیاد و علم آنها به موجودات آسمان و زمین، غلوّ است. بر همین اساس، هر کس درباره فضایل و جایگاه امامان معصوم علیهم السلام، اعتقادی بیش از اعتقاد آنها می داشته یا در فضایل اهل بیت علیهم السلام روایتی نقل می کرده که مطابق اعتقاد آنها نبوده است، او را متهم به غلوّ و سپس کذب می کرده اند.^۱ بر همین اساس، وضع و جعل حدیثی هم که ابن غضائری محدّبن سنان را به آن متهم کرده است، به اجتهاد و برداشت ابن غضائری بازمی گردد که محدّبن سنان را غالی و روایات او را مجعول می پنداشته است.^۲

از بررسی رفتار و روایات محدّبن سنان برمی آید وی علاقه بسیاری به نقل روایات فضایل و کرامات اهل بیت علیهم السلام داشته و بیشتر، روایاتی را نقل می کرده که فهم آنها برای عموم مردم مشکل بوده است. در رجال کشی علیه السلام آمده است: یکی از راویان می گوید: وارد مسجد کوفه شدیم. محدّبن سنان در مسجد بود. به ما نگاه کرد و گفت: هر کس در پی معضلات و مشکلات علمی است، نزد من آید و هر کس می خواهد از حلال و حرام الهی بداند، نزد صفوان بن یحیی برود.^۳

۲. برخی از غالیان، روایات محدّبن سنان را که گویای فضایل خاص معصومان علیهم السلام است، در کتاب های خود می آوردند و گاهی برای مشروعیت بخشیدن به اعتقادات خود، روایاتی مجعول به محدّبن سنان نسبت می داده اند. چنین نقل هایی، زمینه را برای متهم ساختن محدّبن سنان ایجاد کرده است؛ برای نمونه کشی علیه السلام در رجالش نقل می کند:

«و رأیت فی بعض کتب الغلاة وهو کتاب الدور: عن الحسن بن علی، عن الحسن بن شعیب، عن محدّبن سنان، قال: دخلت علی ابي جعفر الثاني علیه السلام فقال لی: یا محمد کیف أنت اذا لعنتک

۱. شوشتری؛ قاموس الرجال؛ ج ۱، ص ۵۱-۵۵. مامقانی؛ مقیاس الهدایه؛ ج ۲، ص ۳۹۷. مازندرانی

حائری؛ منتهی المقال؛ ج ۱، ص ۷۷. سبحانی تیریزی؛ کلیات فی علم الرجال؛ ص ۹۳-۹۴.

۲. نراقی؛ شعب المقال؛ ص ۳۶.

۳. قال: کنا ندخل مسجد الکوفة، فکان ینظر إلینا محدّبن سنان، و یقول: من أراد المعضلات فإلیّ. و من أراد الحلال و الحرام فعلیه بالشیخ، یعنی صفوان بن یحیی (کشی؛ الرجال؛ ص ۵۰۸).

ویرت منك وجعلتك عنة للعالمين اهدي بك من اشاء واهل بك من اشاء؟ قال، قلت له: تفعل بعبدك ما تشاء يا سيدي أنت على كل شيء قدير. ثم قال: يا محمد أنت عبد قد أخلصت لله، إني ناجيت الله فيك فأبى إلا أن يضل بك كثيرا ويهدي بك كثيرا؛^۱ در کتاب السدور که از کتاب‌های غلات است، دیدم حسن بن علی از حسن بن شعیب نقل کرد که محمد بن سنان گفت بر امام جواد علیه السلام وارد شدم. به من فرمود: ای محمد در چه حالی اگر تو را لعنت کنم و از تو بیزاری بجویم و تو را مایه آزمایش مردم قرار دهم که به واسطه تو هر کس را که می‌خواهم هدایت یا گمراه کنم؟ محمد گفت: به ایشان عرض کردم ای آقای من با بنده‌ات هر کار که می‌خواهی می‌کنی که توانایی انجام هر کاری را داری. سپس ایشان فرمود: ای محمد تو بنده‌ای هستی که خود را برای خدا خالص کرده‌ای. من برای تو با خدا مناجات و دعا کرده‌ام؛ پس خداوند نپذیرفت، مگر اینکه بسیاری را به واسطه تو هدایت و بسیاری را گمراه کند.

کشی علیه السلام در ابتدای این روایت، تصریح می‌کند: آن را در برخی کتاب‌های غالیان دیده و راوی این حدیث، حسن بن علی بن ابی عثمان سجاده از غلات^۲ و مورد لعن اندیشمندان رجالی بوده^۳ و از او روایتی در تنقیص پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است.^۴ روایات این شخص معمولاً مشتمل بر امور شگفت، کرامات و فضایل خاص اهل بیت علیهم السلام است.^۵ حسن بن شعیب مجهول است و نام او در روایات کم‌شماری آمده است.

آیت الله خویی^۶ این روایت را ضعیف و سید بحر العلوم^۷ آن را از دروغ‌ها و روایات جعلی غالیان دانسته است.

۱. همان، ص ۵۸۲.

۲. شیخ طوسی؛ الرجال؛ صص ۳۷۵ و ۳۸۵.

۳. کشی؛ الرجال؛ ص ۵۷۱. علامه حلی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۲۱۲.

۴. همان.

۵. ر.ک: همان، صص ۲۵۳ و ۳۳۷.

۶. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۱۷، ص ۱۶۶.

۷. بحر العلوم؛ الفوائد الرجالية؛ ج ۳، ص ۲۷۳.

بنابراین می‌توان گفت: محمدبن سنان به سبب نقل روایاتی که دربرداشته فضایل و کرامات اهل بیت علیهم‌السلام بوده و معمولاً مشتمل بر امور شگفت و اعجاب‌انگیز بوده است مورد سوءاستفاده غالیان قرار گرفته و آنان سعی کرده‌اند با انتساب مطالب خود به محمدبن سنان، به آنها مشروعیت و مقبولیت بخشند.

۳. انتساب محمدبن سنان (م. ۲۲۰ق) به غالیان، در زمان‌های نزدیک پس از وفات او نیز مطرح بوده است و افراد در پی بررسی صحت و سقم آن بوده‌اند؛ برای نمونه هنگامی که حسین بن احمد مالکی از احمدبن هلیل کرخی (۱۸۰-۲۶۷ق)^۱ درباره انتساب غلو به محمدبن سنان می‌پرسد، او نسبت غلو را کاملاً نفی کرده، سوگند می‌خورد نه تنها او از غالیان - که بی‌بندوباری و بی‌اعتنایی به دستورهای دینی از خصوصیات آنهاست - نبوده بلکه احکام طهارت و شیوه نگهداری خانواده را نیز به من آموخته و فردی زاهد و متعبد بوده است.^۲

از این استدلال و سایر منابع، روشن می‌شود از ویژگی‌های شاخص غالیان، ترک واجبات و انجام محرمات با اعتماد به معرفت و شفاعت امامان معصوم علیهم‌السلام بوده است؛^۳ از این رو اگر کسی مقید به دستورها و احکام شرعی بوده، احتمال غالی بودن را در مورد او منتفی می‌دانسته‌اند. افزون بر این، تألیف کتاب‌های فراوان در موضوعات فقهی، همچنین نقل احادیث اخلاقی و فقهی

۱. نام صحیح این راوی احمدبن هلال عبرتایی است. تغییر هلال به هلیل به سبب اختلاف نسخه، تصحیف یا تفاوت لهجه بغدادی بوده که در آن از هلال به هلیل تعبیر شده است (شیری زنجانی؛ توضیح الأسناد المشکله؛ ج ۲، ص ۴۱۲). هرچند این راوی در اواخر عمر خود دچار انحراف عقیدتی شده است، تا جایی که توقیعی در لعن و بیزاری از او صادر شده است، این مسئله منافاتی با وثاقت او در نقل روایت ندارد (خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۳، ص ۱۵۲-۱۵۳).

۲. أبو محمد هارون بن موسی قال: حدثنا محمد بن همام قال: حدثنا الحسين بن أحمد المالکی قال: قلت لأحمد بن هلیل الکرخي: أخبرني عما يقال في محمد بن سنان من أمر الغلو؟ فقال: معاذ الله هو والله علمني الطهور وحس العيال وکان متقشفا متعبدا (ابن طائوس؛ فلاح السائل؛ ص ۱۳).

۳. ر.ک: صفری فروشانی؛ غالیان؛ ص ۲۹۱-۳۰۱.

محمّدبن‌سنان، بیانگر توجّه و اهتمام او به مسائل فقهی و حلال و حرام بوده است.^۱ بر فرض که غالی بودن او نیز ثابت شود، مانعی برای پذیرش روایات فقهی او ایجاد نمی‌کند؛ زیرا غلوّ در مورد معصومان علیهم‌السلام مربوط به عقیده شخص است، اما معیار پذیرش روایات او، وثاقت اوست که منافاتی با انحراف عقیدتی وی ندارد. بنابراین اگر وثاقت او از راه‌های دیگر ثابت شود، غالی بودن او خدشه‌ای به پذیرش روایاتی که خالی از غلوّند، نمی‌زند. همان طور که بیان شد، شیخ طوسی رحمته‌الله نیز به این مطلب توجّه داشته و روایاتی که همراه با غلو یا تخیل بوده‌اند، از وی نقل نکرده است.^۲

۴. از عبارات صفوان‌بن‌یحیی به نقل از کشی رحمته‌الله و نجاشی رحمته‌الله، برمی‌آید محمّدبن‌سنان در برهه‌ای از زمان گرایش‌هایی به اندیشه‌ی غالیان داشته است؛ اما در ادامه، به مسیر صحیح بازگشته است: «وجدت بخطّ أبي عبد الله الشاذلي، أني سمعت العاصمي، يقول: إن عبد الله بن محمد بن عيسى الأسدي الملقب ببنان، قال: كنت مع صفوان بن يحيى بالكوفة في منزل، إذ دخل علينا محمد بن سنان، فقال صفوان: هذا ابن سنان لقد همّ أن يطير غير مرة، فقصصناه حتى ثبت معنا».^۳

نجاشی رحمته‌الله پس از نقل این مطلب، تصریح می‌کند: این عبارات بیان می‌دارند محمّدبن‌سنان در مقطعی از زمان دچار اضطراب عقیده شده بوده، اما از این تفکر بازگشته است.^۴

گویا همین امر باعث شده است در برخی روایات نکوهش شود و شماری از علمای بزرگ، او را مورد طعن و قدح قرار دهند. اما آنچه مسلم است، بازگشت او به عقاید و مسیر صحیح است که در روایات نیز به این مطلب اشاره شده است. به تعبیر سیدبن‌طاووس در کتاب *فلاح السائل*، گویا روایاتی که نشان از رضایت امام علیه‌السلام از محمّدبن‌سنان دارند، به دست برخی علما نرسیده و

۱. ر.ک: نجاشی؛ *الرجال*؛ ص ۳۲۸. شیخ طوسی؛ *الفهرست*؛ ص ۱۴۳.

۲. شیخ طوسی؛ *الفهرست*؛ ص ۱۴۳.

۳. کشی؛ *الرجال*؛ ص ۵۰۸، و نیز: ص ۵۰۷. نیز: نجاشی؛ *الرجال*؛ ص ۳۲۸.

۴. و هذا يدل على اضطراب كان و زال (همان).

ایشان بر ذم و قدح او اصرار داشته‌اند؛^۱ درحالی که روایات مذمت و قدح او مشهور بوده و بسیاری از اصحاب از آنها اطلاع داشته‌اند.^۲ در ادامه، به برخی از روایاتی که بیانگر بازگشت محمدبن سنان به مسیر صحیح هستند، اشاره می‌کنیم:

محمدبن اسماعیل بن بزیع نقل می‌کند: «أن أبا جعفر عليه السلام كان لعن صفوان بن يحيى و محمد بن سنان فقال: إنها خلفا أمري».^۳ وی در ادامه می‌گوید: سال بعد، امام جواد عليه السلام به محمدبن سهل بحرانی فرمود: «تول صفوان بن يحيى و محمد بن سنان فقد رضيت عنهما».^۴ با صفوان بن يحيى و محمدبن سنان دوستی کن؛ زیرا من از آن دو راضی شدم».

سند روایت، معتبر است^۵ و در آن از صفوان بن يحيى نیز در کنار محمدبن سنان، به بدی یاد شده است. با توجه به اینکه شکی در وثاقت و جلالت شأن صفوان بن يحيى نیست، صدور این روایت از باب تقیه^۶ یا سایر جهات^۷ خواهد بود و مقصود واقعی امام عليه السلام لعن صفوان و محمد نبوده است. چنین برخوردی در مورد زراره نیز نقل شده است.^۸

علی بن حسین بن داود قمی نقل می‌کند: «سمعت أبا جعفر الثاني عليه السلام يذكر صفوان بن يحيى و محمد بن سنان بخير، وقال: رضي الله عنهما برضاي عنهما فما خلفاني قط».^۹ و شنیدم امام جواد عليه السلام از صفوان بن يحيى و محمدبن سنان به نیکی یاد می‌کرد و

۱. ابن طاووس؛ فلاح السائل؛ ص ۱۲.

۲. هذا بعد ما جاء عنه فهما ما قد سمعته من أصحابنا (کشی؛ الرجال؛ ص ۵۰۲).

۳. همان، ص ۵۰۳.

۴. همان.

۵. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۱۷، ص ۱۶۳.

۶. همان، ج ۱۰، ص ۱۳۹.

۷. نوری؛ خاتمة المستدرک؛ ج ۴، ص ۷۰.

۸. ر.ک: کشی؛ الرجال؛ ص ۱۳۸-۱۴۱.

۹. در روایت دیگری، عبارت «و ما خلفا أبي عليه السلام قط» نیز وجود دارد (همان، ص ۵۰۴).

۱۰. همان، ص ۵۰۲.

فرمود: خدا از این دو راضی باشد که اصلاً با من مخالفت نکردند. راوی در ادامه، می‌افزاید: که این سخن امام علیه السلام بعد از آن روایاتی بود که در نکوهش محمد بن سنان و صفوان بن یحیی صادر شده بود و بسیاری از اصحاب از آنها اطلاع داشتند.^۱

از سخن امام علیه السلام در این روایت که «آن دو هیچ‌گاه با من مخالفت نکردند»، احتمال تقیّه‌ای بودن روایت قبل، تقویت می‌شود.

عبدالله بن صلت قمی نقل می‌کند: در پایان عمر امام جواد علیه السلام خدمت آن حضرت رسیدم. ایشان فرمود: «جزی الله صفوان بن یحیی و محمد بن سنان و زکریا بن آدم عني خيراً فقد وفوا لی»^۲ خداوند به صفوان بن یحیی و محمد بن سنان و زکریا بن آدم از جانب من خیر دهد. آنها به من وفادار ماندند.

سند روایت معتبر است^۳ و بیان می‌دارد امام علیه السلام تا لحظات پایانی عمر شریف خود، بر رضایت از محمد بن سنان تأکید داشته تا چه‌بسا روایاتی که در گذشته در نکوهش او صادر شده است، موجب مذمت و قدح او نشود.

۵. اصحاب خاص ائمه علیهم السلام و راویان مهم، درباره عقاید شیعه حساس بودند و برای مصون ماندن عقاید و روایات از جعل و انحراف، با افرادی که دچار انحراف و لغزش بودند، برخورد کرده، سعی می‌کردند انحرافات آنها را به دیگران گوشزد کنند تا روایات معصومان علیهم السلام تحریف نشوند؛ مثلاً احمد بن محمد بن عیسی که شیخ القمیین و از فقهای بزرگ بوده،^۴ افرادی مثل سهل بن زیاد^۵ و احمد بن محمد بن خالد برقی^۶ را به دلیل نقل روایت از افراد ضعیف از قم بیرون کرده و در مورد افرادی مثل علی بن محمد بن شیره قاسانی^۷

۱. هذا بعد ما جاء عنه فيهما ما قد سمعته من أصحابنا (همان).

۲. همان، ص ۵۰۳.

۳. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۱۷، ص ۱۶۳.

۴. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۸۳.

۵. همان، ص ۱۸۵.

۶. علامه حلی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۱۴.

۷. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۵۵.

سخت می گرفته است. سایر راویان و اهل فن نیز هر جا احساس می کردند راوی ای دچار انحراف شده است، واکنش نشان داده، به آن بی توجه نبوده اند؛ برای نمونه می توان به برخورد قمیین با محمدبن ارومه قمی^۱ اشاره کرد.

با توجه به مطالب بیان شده، اگر انحرافی در عقیده یا روایات محمدبن سنان وجود داشت، حتماً راویان بزرگ با او برخورد می کردند. با مراجعه به شرح حال محمدبن سنان روشن می شود نه تنها راویان بزرگ با وی برخورد بدی نداشته و او را طرد نکرده اند، بلکه افرادی مثل احمدبن محمدبن عیسی که دقت بسیاری در نقل روایت داشته اند، از مهم ترین راویان روایت های محمدبن سنان بوده و روایات فراوانی از او نقل کرده اند،^۲ افراد عظیم الشانی مثل ابو غالب زراری^۳ نیز کتاب های او را به دیگران سفارش و توصیه می کرده اند؛^۴ همچنین ابن ولید که از شخصیت های مهم و فقهای طراز اول قم بوده،^۵ محمدبن سنان را که در اسناد کتاب *نوادرالاحکمه* واقع شده، از راویان آن کتاب استثنا نکرده است.^۶ از روایات پرشماری می توان استفاده کرد محمدبن سنان با راویان بزرگی مثل صفوان بن یحیی و ابن ابی عمیر، احمدبن محمدبن ابی نصر، محمدبن اسماعیل بن بزیع، مصاحب و همنشین بوده، در مجالس آنها شرکت می کرده است و گاه با یکدیگر به محضر معصومان علیهم السلام می رسیده اند.^۷

نتیجه آنکه: هر چند طبق برخی نقل ها، در برهه ای از زمان محمدبن سنان به تفکرات غلوآمیز گرایش داشته است، طبق سایر نقل ها، همچنین روایات، به مسیر صحیح بازگشته و امام جواد علیه السلام او را ستوده است.

۱. همان، ص ۳۲۹.

۲. رک: کلینی؛ *الکافی*؛ ج ۱، صص ۳۳، ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۶۵، ۱۴۳، ۱۷۹، ۱۸۶ و

۳. نجاشی؛ *الرجال*؛ صص ۸۴ و ۳۹۸.

۴. نوری؛ *خاتمة المستدرک*؛ ج ۴، ص ۷۶.

۵. نجاشی؛ *الرجال*؛ ص ۳۸۳.

۶. همان، ص ۳۴۸.

۷. کشی؛ *الرجال*؛ ص ۵۸۱. و نیز: شیخ صدوق؛ *فضائل الأشهر الثلاثة*؛ ص ۹۸.

(ب) تضعیف فضل‌بن‌شاذان

درباره محمدبن‌سنان، سه عبارت از فضل‌بن‌شاذان نقل شده است:
 عبدالله بن حمدویه نقل می‌کند از فضل‌بن‌شاذان شنیدم که می‌گفت: «لا استحل
 أن أروي أحادیث محمدبن‌سنان»^۱ جایز نمی‌دانم روایات محمدبن‌سنان را روایت کنم.
 فضل‌بن‌شاذان در برخی کتاب‌های خود نوشته است: «أن من الكاذبين
 المشهورين ابن‌سنان وليس بعبدالله»^۲ ابن‌سنان از دروغگویان مشهور است که البته
 منظور، عبدالله بن‌سنان نیست.

در رجال کشی^۳ در شرح حال ابی سمینه نیز به دیدگاه فضل‌بن‌شاذان در
 برخی کتاب‌هایش، چنین اشاره شده است: «الكذابون المشهورون أبو الخطاب و
 یونس بن ظبیان و یزید الصائغ و محمدبن‌سنان و أبوسمینه أشهرهم»^۴
 ابن‌قتیه نیشابوری از فضل‌بن‌شاذان چنین نقل می‌کند: «ردوا
 أحادیث محمدبن‌سنان! وقال: لا أحل لكم أن ترووا أحادیث محمدبن‌سنان عني ما دمت حیا، و
 أذن في الرواية بعد موته»^۵ احادیث محمدبن‌سنان را نپذیرید. نیز گفته است: تا
 زنده‌ام جایز نمی‌دانم احادیث او را از طریق من نقل کنید. ولی پس از مرگش
 اجازه نقل روایات را داده است.

در بررسی تضعیف فضل‌بن‌شاذان، باید به سه نکته توجه داشت:

۱. ابن‌قتیه و ابن‌حمدویه تضعیفات فضل‌بن‌شاذان را نقل کرده‌اند.
- علی‌بن‌محمد بن‌قتیه نیشابوری از شاگردان فضل‌بن‌شاذان و مورد اعتماد کشی^۶
- بوده است،^۷ اما در مجامیع رجالی، توثیق خاصی درباره او نقل نشده است؛
- بنابراین در پذیرش سخن او باید تأمل کرد؛ مگر اعتماد کشی^۸ به او برای
- وثاقتش کافی باشد. شیخ طوسی^۹، عبدالله بن‌حمدویه بی‌هقی را از اصحاب امام

۱. کشی؛ الرجال؛ ص ۵۰۷.

۲. همان.

۳. همان، ص ۵۴۶.

۴. همان.

۵. همان، ص ۲۵۹. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۴۲۹.

حسن عسکری علیه السلام بر شمرده است.^۱ کشی علیه السلام او را از اصحاب امام رضا علیه السلام دانسته، نامه‌ای را از آن حضرت به عبدالله بن حمودیه نقل کرده که در آن امام علیه السلام برای عبدالله دعا کرده است.^۲ تنها وجهی که ممکن است برای توثیق عبدالله بن حمودیه مطرح شود، همین دعای امام علیه السلام است.

۲. طبق این نقل، فضل بن شاذن، محمد بن سنان را در کنار کسانی همچون محمد بن ابی زینب أبو الخطاب،^۳ یونس بن ظبیان^۴ و ابوسمینه قرار داده است که مشهور به ضعف بوده و برخی از آنها لعن شده‌اند. این در حالی است که محمد بن سنان دارای توثیق بوده و بر فرض که ضعیف باشد، در حد آن افراد نیست و شماری از بزرگان، از جمله خود فضل بن شاذن در موارد پرشماری^۵ از او روایت نقل کرده است. بنابراین نمی‌توان محمد بن سنان را در کنار چنین افرادی قرار داد؛ به‌ویژه با توجه به نقل سخن فضل بن شاذن در رجال ابن داود که در آن، محمد بن سنان در کنار ابوالخطاب، یونس بن ظبیان، یزید الصائغ و ابوسمینه با عنوان کذابان مشهور نیامده است. در رجال ابن داود آمده است: «ذكر الفضل بن شاذن في بعض كتبه أن الكذابين المشهورين أربعة: أبو الخطاب ويونس بن ظبيان ويزيد الصائغ وأبوسمينة أشهرهم غال يضع الحديث».^۶

با توجه به اینکه ابن داود تصریح می‌کند کذابان مشهور چهار نفرند و اسامی چهار نفر را بیان می‌کند، احتمال سهو قلم و نیامدن نام محمد بن سنان منتفی است. سید بحر العلوم رحمته الله احتمال داده است یا در این قسمت اختلاف

۱. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۴۰۰.

۲. ورحمهم الله و إتيك معهم برحمتي لهم (کشی؛ الرجال؛ ص ۵۸۰-۵۸۱).

۳. ملعون غال (شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۲۹۶). لعنه الله غال ملعون (علامة حلی؛ خلاصة الأقوال؛ ص ۲۵۰).

۴. ضعیف جدا لا يلتفت إلى ما رواه كل كتبه تخليط (نجاشی؛ الرجال؛ ص ۴۴۸). غال وضاع للحديث (ابن الغضائری؛ الرجال؛ ج ۶، ص ۲۸۴).

۵. شیخ طوسی؛ الغيبة؛ صص ۴۱ و ۱۸۷. کلینی؛ الکافی؛ ج ۵، ص ۳۸۴. کشی؛ الرجال؛ ص ۲۹.

۶. تقی الدین حلی؛ رجال ابن داود؛ ص ۵۰۷.

نسخ وجود داشته یا دیگران نام محمدبن سنان را در کنار کذابان مشهور قرار داده‌اند.^۱ این احتمال زمانی تقویت می‌شود که رجالی بزرگی مثل نجاشی رحمته الله هنگامی که می‌خواهد دیدگاه فضل‌بن شاذان را درباره محمدبن سنان نقل کند، تنها به آوردن این مطلب بسنده می‌کند که فضل گفته است: «لا أهل لكم أن ترووا أحادیث محمدبن سنان»^۲ جایز نمی‌دانم روایات محمدبن سنان را از من نقل کنید. در این عبارت هیچ اشاره‌ای به کذاب بودن محمدبن سنان نشده است. گویا نجاشی رحمته الله استناد کشی رحمته الله در عبارت «و ذکر الفضل فی بعض کتبه: الکذابون المشهورون...» را معتبر نمی‌دیده است.

۳. فضل‌بن شاذان تصریح کرده است تا زمانی که زنده‌ام، روایات محمدبن سنان را به واسطه من نقل نکنید؛ اما پس از مرگم می‌توانید روایات او را به نقل از من بیاورید. چنین تفصیلی، گویای این است که استنکاف فضل‌بن شاذان از نقل روایات محمدبن سنان به سبب ضعف محمد نبوده است، وگرنه با وفات او تغییری در وثاقت یا ضعف او ایجاد نخواهد شد. به بیان دیگر، اگر فضل‌بن شاذان ضعف محمدبن سنان را به سبب کذب و دروغ‌گویی او می‌دانسته، وفات او تأثیری در صدق روایات محمد ایجاد نخواهد کرد و معنا ندارد نقل روایات کذب را پس از مرگش تجویز کند. بنابراین وجه منع روایات محمدبن سنان، کذب او نخواهد بود؛ بلکه وجه آن را باید در امور دیگری بررسی کرد.

به نظر می‌رسد امتناع فضل‌بن شاذان از نقل روایات محمدبن سنان، به سبب شبهه غالی بودن محمد بوده که در برهه‌ای از زمان در مورد او مشهور بوده است، و وی که از متکلمان بزرگ شیعه بوده، می‌خواسته اتهام نقل احادیث غلوآمیز را از خود دفع کند. با توجه به نکاتی که در بحث غالی بودن محمدبن سنان مطرح شد، این شبهه مرتفع می‌گردد.

۱. بحر العلوم؛ الفوائد الرجالية؛ ج ۳، ص ۲۷۴.

۲. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۳۲۸.

با توجه به اینکه دسته‌ای از روایات محمدبن سنان به فضایل اهل بیت علیهم‌السلام اختصاص داشته‌است و او در آنها به برشمردن اموری شگفت و خارق‌العاده برای اهل بیت علیهم‌السلام می‌پرداخته و غالیان از این ویژگی محمدبن سنان سوء استفاده کرده، روایاتی جعلی به او نسبت می‌داده‌اند، این احتمال نیز وجود دارد که برخی افراد مثل فضل‌بن شاذان برای خشی کردن توطئه غالیان، محمدبن سنان را تضعیف کرده‌اند تا انگیزه جعل احادیث و نسبت دادن آنها به محمدبن سنان را تقلیل دهند؛ در عین حال فضل‌بن شاذان، اجازه می‌دهد پس از فوت او روایات محمدبن سنان را نقل کنند تا این روایات از خطر نابودی محفوظ بمانند.

ج) تضعیف ابن عقده

نجاشی رحمه‌الله (۴۵۰ق) در شرح حال محمدبن سنان از احمدبن محمدبن سعید معروف به ابن عقده (م. ۳۳۳ق) نقل می‌کند: «قال أبو العباس أحمد بن محمد بن سعید إنه روی عن الرضا عليه السلام قال: وله مسائل عنه معروفة، وهو رجل ضعيف جدا لا يعول عليه ولا يلتفت إلى ما تفرد به».^۱

درباره تضعیف ابن عقده باید به چند نکته توجه داشت:

۱. با بررسی رجال نجاشی رحمه‌الله روشن می‌شود روش وی در بیان ضعف راویان سه گونه است:

اول: نجاشی رحمه‌الله در بسیاری موارد بر اساس تحقیق و تتبع خود، با صراحت از ضعف برخی روایان، همچون ابراهیم‌بن یزید،^۲ حسن‌بن عباس رازی،^۳ احمدبن محمد طبری^۴ و... خبر می‌دهد.

دوم: وی در برخی موارد، ضعف برخی راویان را از دیگران نقل می‌کند و درباره آنها اظهار نظری نمی‌کند. در شرح حال سلیمان‌بن عبدالله دیلمی می‌گوید: «غمز علیه، وقيل: كان غاليا كذابا»^۵: بر وی خرده گرفته شده و گفته شده

۱. همان.

۲. همان، ص ۲۴.

۳. همان، ص ۶۰.

۴. همان، ص ۹۶.

۵. همان، ص ۱۸۲.

است وی غالی و دروغ‌گوست».

در شرح حال ربیع بن زکریا گفته است: «طعن علیه بالغلو، له کتاب فیہ تخلیط، ذکر ذلك أبو العباس بن نوح»^۱: بر وی طعن زده‌اند که غلو می‌کرده و او کتابی دارد که در آن، تخلیط وجود دارد. این مطلب را ابوالعباس بن نوح گفته است.

در شرح حال حصین بن مخارق می‌گوید: «قیل فی حصین بعض القول و ضعف بعض التضعیف»^۲ درباره حصین نظرهایی ابراز شده و تضعیفاتی برای او بر شمرده‌اند.

سوم: نجاشی رضی الله عنه در موارد پرشماری، ضعف برخی راویان را از دیگران نقل کرده و درباره آنها اظهار نظر نموده یا با بیان صریح یا کنایه، آن را نپذیرفته است. در شرح حال حسین بن یزید نوفلی می‌گوید: «قال قوم من القمیین: إنه غلا فی آخر عمره والله أعلم، و ما رأینا له رواية تدل علی هذا»^۳: گروهی از قمی‌ها گفته‌اند وی در آخر عمرش غلو نمود و خداوند بر این امر داناتر است. ما روایتی از او ندیده‌ایم که بر غلو وی دلالت کند.

در شرح حال محمد بن موسی بن عیسی همدانی می‌گوید: «ضعفه القمیین بالغلو، وکان ابن الولید یقول: إنه کان یضع الحدیث، والله أعلم»^۴: قمی‌ها او را به سبب غلو، تضعیف کرده‌اند و ابن ولید می‌گفت: او حدیث جعل می‌کرد، و خدا داناتر است. نجاشی رضی الله عنه با توجه به مسلک قمیین در غلو، پس از نقل تضعیف آنان و نقل قول ابن ولید، با عبارت «الله اعلم» با کنایه، در درستی این مطلب شک و تردید می‌کند.

در شرح حال علی بن محمد قاسانی نیز می‌گوید: «غمز علیه احمد بن محمد بن عیسی، و ذکر أنه سمع منه مذاهب منکره و لیس فی کتبه ما یدل علی ذلك»^۵: احمد بن محمد بن عیسی بر او خرده گرفته و گفته است از او آرای منکر و باطلی

۱. همان، ص ۱۶۴-۱۶۵.

۲. همان، ص ۱۴۵.

۳. همان، ص ۳۸.

۴. همان، ص ۳۳۸.

۵. همان، ص ۲۵۵.

شنیده است؛ درحالی که در کتاب‌های وی، چیزی که بر چنین انحرافی دلالت کند، نیست.

با توجه به روش نجاشی رحمه الله در بیان تضعیف راویان، وی در محل بحث، محمدبن سنان را با صراحت تضعیف نکرده است؛ بلکه ضعف او را از این عقده نقل کرده و ذیل سخن او اظهار نظری نکرده است. وی در ادامه شرح حال محمدبن سنان، به سخن فضل‌بن شاذان می‌رسد که اجازه نمی‌داده روایات محمدبن سنان را از او نقل کنند،^۱ و سپس به سخن صفوان به یحیی اشاره می‌کند که محمدبن سنان بارها اراده غلو کرده بود و ما پره‌ای او را چیدیم (مانع او شدیم) تا همراه ما بر عقیده صحیح ثابت ماند.^۲ نجاشی رحمه الله پس از نقل صفوان می‌گوید: «و هذا يدل على اضطراب كان وزال»^۳: این کلام نشان می‌دهد محمدبن سنان اضطراب عقیده داشته و سپس این اضطراب از بین رفته است.

از این عبارت نجاشی رحمه الله برمی‌آید گویا وی در صدد جمع‌بندی نظریات مختلف درباره محمدبن سنان بوده است. وی سعی می‌کند تضعیفاتی که دیگران درباره او وارد کرده‌اند را به گونه‌ای در رابطه با اتهام غلو تفسیر کند که با زایل شدن چنین شبهه‌ای، دیگر وجهی برای تضعیف محمدبن سنان وجود نخواهد داشت.

بنابراین از نظر نجاشی رحمه الله، سخن ابن عقده جای تأمل دارد.

گفتنی است نجاشی رحمه الله در شرح حال میاح مدائنی، طریق کتاب او را به سبب وجود محمدبن سنان در آن، ضعیف دانسته است.^۴

۲. احمدبن محمدبن سعید، معروف به ابن عقده (م. ۳۳۳ق) از فرقه جارودیه، یکی از انشعابات زیدیه است. زیدیه پس از امام سجاد علیه السلام، از پذیرش امامت امام باقر علیه السلام اعراض کردند و زید فرزند امام سجاد علیه السلام را به امامت قبول

۱. قال أبو محمد الفضل بن شاذان: لا أهل لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان (همان، ص ۳۲۸).

۲. فقال صفوان: إن هذا ابن سنان لقد هم أن يطير غير مرة فقصصناه حتى ثبت معنا (همان).

۳. همان، ص ۳۲۸.

۴. همان، ص ۴۲۴-۴۲۵.

کردند.^۱ هرچند ابن عقده در مجامیع رجالی توثیق شده و مورد اعتماد بوده است،^۲ ممکن است در تضعیف او، اختلاف عقیده وی با عقاید محمدبن‌سنان تأثیر گذاشته باشد؛ به‌ویژه آنکه محمدبن‌سنان در موارد بسیاری، روایاتی نقل می‌کرده که حاوی فضایل، کرامات و امور شگفت‌آور درباره اهل‌بیت علیهم‌السلام و امامان پس از امام سجاد علیه‌السلام بوده است. بنابراین اگر تضعیف او در تعارض با توثیق اندیشمندان امامی باشد، قابل اعتماد نخواهد بود.

(د) وجاده‌ای بودن روایات محمدبن‌سنان

در کتاب‌های درایه، هفت یا هشت طریق برای تحمّل حدیث (فراگرفتن حدیث) بیان شده است: سماع، قرائت، اجازه، مناوله، کتابت، اعلام، وصیت و وجاده. در وجاده، راوی به کتاب یا حدیثی مکتوب دست پیدا می‌کند و بدون شنیدن از نویسنده یا اجازه از او، آن را روایت می‌کند.^۳ راه‌های یادشده از نظر مقدار اعتبار با یکدیگر متفاوت‌اند. معتبرترین طریق، طریق سماع است و درباره اعتبار طریق وجاده، اختلاف نظر وجود دارد.

یکی از وجوه ضعف روایات محمدبن‌سنان، وجاده‌ای بودن آنهاست. طبق نقل ایوب‌بن‌نوح، محمدبن‌سنان پیش از وفاتش گفته است: احادیث را از طریق وجاده فراگرفته است نه از راه شنیدن و نه روایت حدیث (خواندن حدیث نزد استاد). در این باره به چند نقل اشاره می‌کنیم:

اول: ذکر حمدویه بن نصیر، آن ایوب‌بن‌نوح، دفع إلیه دفترایه أحادیث محمدبن‌سنان، فقال لنا: «إن شئتم عن تكتبوا ذلك فافعلوا! فإني كتبت عن محمدبن‌سنان و لكن لا أروي لكم أنا عنه شيئاً، فإنه قال قبل موته: كلما حدثكم به لم يكن لم سماع ولا رواية إنما وجدته»^۴: حمدویه بن نصیر نقل می‌کند ایوب‌بن‌نوح دفتری که احادیث محمدبن‌سنان در آن بود، به وی داد و گفت: اگر بخواهید می‌توانید این

۱. سیحانی تبریزی؛ کلیات فی علم الرجال؛ ص ۴۰۶ و ۴۰۷.

۲. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۹۴. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۴۰۹.

۳. شیخ بهائی؛ الوجیزة؛ ص ۶.

۴. کشی؛ الرجال؛ ص ۵۰۶ و ۵۰۷.

احادیث را بنویسید. خود من نیز به صورت مکتوب از محمدبن سنان دریافت کردم، اما هیچ یک از این احادیث را برای شما روایت نمی‌کنم؛ زیرا محمدبن سنان پیش از وفاتش گفته است تمام احادیثی که برای شما نقل کردم، نه آنها را شنیدم و نه برای من روایت شده، بلکه آنها را یافته‌ام.

بر همین اساس، حمدویه در جای دیگری از رجال کشی، نقل می‌کند: «کتبت احادیث محمدبن سنان عن ایوب بن نوح، و قال لا أستحل أن أروي أحادیث محمدبن سنان»^۱: روایات محمدبن سنان را به صورت مکاتبه‌ای از ایوب بن نوح دریافت کردم؛ در حالی که ایوب بن نوح گفت: نقل احادیث محمدبن سنان را جایز نمی‌دانم.

در این سخن، ایوب بن نوح به دلیل عدم جواز نقل روایات اشاره‌ای نمی‌کند؛ اما با توجه به سخن قبل، ظاهراً دلیل عدم جواز، همان وجاده‌ای بودن روایات است.

دوم: در رجال ابن داود (م. پس از ۷۰۷ق) آمده است: «قد طعن علیه ضعیف و روی عنه أنه قال عند موته: لا ترووا عني مما حدثت شيئا فإنما هي كتب اشترتیه من السوق و الغالب علی حدیثه الفساد»^۲: محمدبن سنان مطعون و ضعیف است. از او نقل شده که هنگام مرگ گفته است: از من حدیثی نقل نکنید؛ زیرا این احادیث را از کتاب‌های خریداری شده از بازار نقل کرده‌ام. بیشتر احادیث او فاسد و باطل است.

درباره وجاده‌ای بودن روایات محمدبن سنان به چند نکته اشاره می‌کنیم:

۱. راویان مهم، زمانی به طریق وجاده اعتماد می‌کرده و بر اساس آن روایت نقل می‌کرده‌اند که با ادله و قراینی بتوانند نویسنده آن را شناسایی و کتاب را به او منتسب کنند. شناسایی مؤلف کتاب، گاه از طریق شناختن خط مؤلف بوده است و گاه با مقابله آن با نسخه معتبر دیگر. افزون بر این، برخی راویان بر اثر مراده بسیار با معصومان عليهم السلام، ارتباط و همنشینی با راویان بزرگ، همچنین نقل

۱. همان، ص ۳۸۹.

۲. تقی‌الدین حلی؛ رجال ابن داود؛ ص ۵۰۴-۵۰۵.

روایات فراوان، به توانمندی ویژه‌ای برای تشخیص افتادگی (سقط)، تصحیف یا تغییر در روایات می‌رسیدند و پس از احراز اعتبار یک روایت، آن را نقل می‌کرده‌اند.^۱ بی‌شک محمدبن سنان از روایانی بوده که به سبب ارتباط با معصومان علیهم‌السلام و راویان بزرگ، همچنین نقل روایات فراوان، به چنین توانایی‌ای رسیده و اعتبار روایات را تشخیص داده و برای دیگران نقل کرده است. بنابراین نقل وجاده‌ای روایات، نه تنها خدشه‌ای به وثاقت محمدبن سنان وارد نمی‌کند، بلکه توجه‌دادن دیگران به وجاده‌ای بودن روایاتش، از احتیاط و توجه تامّ او خبر می‌دهد تا کسانی که مبنای رجالی‌شان عدم پذیرش روایات وجاده‌ای است، در پذیرش روایات او دقّت کرده، برای اطمینان‌یابی به سایر روایات نیز مراجعه کنند.^۲

۲. بر فرض وجاده‌ای بودن روایات محمدبن سنان، این ادعا را نمی‌توان در مورد تمام روایات او پذیرفت؛ زیرا وی مستقیماً روایات فراوانی از امام کاظم،^۳ امام رضا^۴ و امام جواد علیهم‌السلام^۵ نقل کرده است؛ همچنین با بسیاری از اصحاب خاص ائمه علیهم‌السلام ارتباط علمی و همنشینی داشته و احادیث را از آنها می‌گرفته است.

۳. ایوب بن نوح که ناقل وجاده‌ای بودن روایات محمدبن سنان است، هیچ‌گاه به ضعف او اشاره نمی‌کند؛ بلکه انتقاد او به نحوه نقل روایات است. بر همین اساس، وی در کتاب‌های روایی، روایات پرشماری از محمدبن سنان نقل کرده است.^۶

۱. شهید ثانی؛ *الرعاية فی علم الدراية*؛ ص ۳۰۱.

۲. ر.ک: حرّ عاملی؛ *وسائل الشیعة*؛ ج ۳۰، ص ۴۷۴.

۳. ر.ک: کلینی؛ *الکافی*؛ ج ۱، ص ۳۱۹. شیخ طوسی؛ *تهذیب الأحکام*؛ ج ۵، ص ۲۹۰. حرّ عاملی؛ *وسائل الشیعة*؛ ج ۲۲، ص ۳۱۳.

۴. کلینی؛ *الکافی*؛ ج ۱، صص ۱۱۳ و ۴۱۸، ج ۲، صص ۳۶۴ و ۵۴۲، ج ۴، ص ۵۶، و ج ۵، ص ۹۰.

۵. همان، ج ۱، ص ۴۴۱.

۶. ر.ک: همان، ج ۳، ص ۵۰۶، و ج ۵، ص ۳۴۳. شیخ طوسی؛ *تهذیب الأحکام*؛ ج ۱، ص ۳۱۳ و ...

همچنین باید توجه داشت محمدبن سنان خطاب به ایوب بن نوح گفته است: «كلما حدثكم به لم يكن لم سماع ولا رواية إنما وجدته»^۱ ممکن است عبارت «كلما حدثكم به» صرفاً درباره روایاتی باشد که برای ایوب بن نوح نقل کرده است، نه تمام روایات او.

۴. ابن داود در رجالش از محمدبن سنان نقل می‌کند: او هنگام مرگش گفته است: «از من حدیثی نقل نکنید؛ زیرا این احادیث را از کتاب‌های خریداری شده از بازار نقل کرده‌ام».

به نظر می‌رسد سخن ابن داود در حقیقت نقل همان سخن ایوب بن نوح با تغییرات خود ابن داود است، وگرنه با توجه به فاصله زمانی ابن داود و نقل نشدن این عبارت در هیچ یک از مجامیع رجالی متقدم، پذیرش این سخن - که بر عدم جواز نقل روایات محمدبن سنان دلالت دارد - بسیار بعید به نظر می‌رسد؛ به‌ویژه با توجه به اشتباهات فراوان و مشهوری که ابن داود در نقل سخن دیگران مرتکب شده است.^۲

۳. دیدگاه توثیق

بسیاری از محققان، به‌ویژه محققان معاصر، با بررسی وجوه ضعف محمدبن سنان و پاسخ به آنها و بیان قرائنی بر وثاقت او، قائل به وثاقت و اعتبار روایات او شده‌اند؛ از آن جمله می‌توان به: سیدبن طاووس^۳، شیخ حرّ عاملی^۴، علامه مجلسی^۵، سید نعمت‌الله جزائری^۶، ملا اسماعیل

۱. کشی؛ الرجال؛ ص ۵۰۶ و ۵۰۷.

۲. رک: ابوالهدی کلباسی اصفهانی؛ سماء المقال فی تحقیق علم الرجال؛ ص ۲۷۹ به بعد.

۳. ابن طاووس؛ فلاح السائل؛ ص ۱۲-۱۳.

۴. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۳۰، ص ۴۷۳-۴۷۴.

۵. مجلسی؛ مرآة العقول؛ ج ۱، ص ۱۰۶، و ج ۱۳، ص ۱۶. همو، ملاذ الأخیار؛ ج ۱، ص ۱۸۲. همو، الوجیزة فی الرجال؛ ص ۱۶۱.

۶. جزائری؛ ریاض الأبرار؛ ج ۲، ص ۴۱۰-۴۱۱. همو، کشف الأسرار؛ ج ۲، ص ۱۳۲.

خواجه‌بوی رحمته‌الله^۱، علامه محمدباقر بهبهانی رحمته‌الله^۲، سید مهدی بحر العلوم رحمته‌الله^۳، محقق مازندرانی رحمته‌الله^۴، محقق عاملی رحمته‌الله^۵، سید محمدباقر شفتی رحمته‌الله^۶، سید علی موسوی قزوینی رحمته‌الله^۷، محدث نوری رحمته‌الله^۸، سید عبدالحسین لاری رحمته‌الله^۹، آیت‌الله حکیم رحمته‌الله^{۱۰}، سید مصطفی خمینی رحمته‌الله^{۱۱}، امام خمینی رحمته‌الله^{۱۲}، محقق سبزواری رحمته‌الله^{۱۳}، محمدتقی شوشتری رحمته‌الله^{۱۴}، محمد سعید حکیم، ^{۱۵} آیت‌الله زنجانی، ^{۱۶} آیت‌الله سید صادق روحانی ^{۱۷} و دیگران ^{۱۸} اشاره کرد.

برای احراز وثاقت محمد بن سنان به وجوه پرشماری از توثیقات عام و

۱. خواجه‌بوی؛ الرسائل الفقهية؛ ج ۱، صص ۷۷ و ۸۴، ج ۲، ص ۴۳.
۲. بهبهانی؛ مصابيح الظلام؛ ج ۵، ص ۳۲۸، ج ۷، ص ۲۴۵.
۳. بحر العلوم؛ مصابيح الأحكام؛ ج ۱، ص ۱۰۷. و نیز: همو، الفوائد الرجالية؛ ج ۳، ص ۲۴۹-۲۷۸.
۴. مازندرانی حائری؛ منتهی المقال؛ ج ۶، ص ۷۶-۷۷.
۵. حسینی عاملی؛ مفتاح الکرامه؛ ج ۵، ص ۲۱۹، ج ۷، ص ۵۵۵، و ج ۲۱، ص ۵۱۴-۵۱۵.
۶. شفتی بیدآبادی؛ تحفة الابرار؛ ج ۲، ص ۳۹۶.
۷. قزوینی؛ ینابیع الأحكام؛ ج ۱، ص ۶۵.
۸. نوری؛ خاتمة المستدرک؛ ج ۴، ص ۶۸.
۹. لاری؛ التعليقة على رياض المسائل؛ صص ۳۱۹ و ۵۱۳.
۱۰. حکیم؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱، ص ۱۵۶.
۱۱. خمینی، مصطفی؛ کتاب الطهارة؛ ج ۱، ص ۳۳۲، ج ۲، ص ۴۲۸.
۱۲. خمینی؛ کتاب البیع؛ ج ۱، ص ۴۹۸، ج ۲، ص ۴۵۰. همو، المکاسب المحرمة؛ ج ۲، ص ۱۴۳.
۱۳. سبزواری؛ مذهب الأحكام؛ ج ۱، ص ۱۸۵، و ج ۱۷، ص ۲۷.
۱۴. شوشتری؛ النجعة فی شرح للمعة؛ ج ۱، صص ۲۷، ۶۷ و ۷۳.
۱۵. طباطبایی حکیم؛ مصباح المنهاج؛ کتاب الطهارة؛ ج ۱، ص ۲۹۴-۳۰۰. همو، مصباح المنهاج؛ کتاب الصوم، ص ۱۸۶.
۱۶. شبیری زنجانی؛ کتاب نکاح؛ ج ۱، ص ۴۲۹، ج ۱۱، ص ۴۰۳۲، و ج ۱۴، صص ۴۶۸۷ و ۴۷۱۹.
۱۷. روحانی؛ فقه الصادق علیه السلام؛ ج ۱۴، ص ۶۵، و ج ۲۱، ص ۳۷۰.
۱۸. حسینی شیرازی؛ بیان الفقه؛ ج ۳، صص ۳۲۲ و ۳۵۳. عرفانیان؛ مشایخ النقات؛ ص ۲۲۹. و نیز: همو، انیس الجنان فی وثاقت محمد بن سنان. سند؛ سند العروة الوثقی؛ کتاب الطهارة؛ ج ۱، ص ۱۷۴.

خاصّ تمسک شده است که در ادامه به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

۱. در پیوست نخست، دربارهٔ قانون مشایخ ثقات به نکاتی اشاره شد. طبق این قانون، روایات مُسنَد و مرسل ابن اَبی عمیر، صفوان‌بن یحیی و احمدبن محمدبن اَبی نصر بزنطی تنها از روایان ثقه نقل شده است. بنابراین اگر هر یک از این سه نفر از شخصی روایتی نقل کنند و وثاقت آن شخص ثابت نباشد و تضعیفی در مورد او صادر نشده باشد، به وثاقت او حکم می‌شود.

در مباحث گذشته تضعیفات محمدبن سنان نقد و بررسی شد و روشن شد هیچ یک از آنها موجب ضعف وی نیست. صفوان‌بن یحیی در کتاب‌های کافی،^۱ تهذیب^۲ و محاسن^۳ از محمدبن سنان روایاتی نقل کرده است و طبق قانون مشایخ ثقات، می‌توان به وثاقت این راوی حکم کرد.

۲. در گذشته بیان شد فزونی نقل بزرگان (کثرت نقل اجلا) از یک راوی، بر وثاقت آن راوی دلالت می‌کند؛ یعنی اگر روایان بزرگ و جلیل‌القدر که در نقل روایات دقّت داشته‌اند، از یک راوی روایات پرشماری نقل کنند، بیانگر وثاقت و مورداعتمادبودن آن راوی است. هرچند در این مبنا اختلاف نظر وجود دارد، با توجه به اینکه روایان بزرگ معمولاً حساسیت و دقّت بسیاری در نقل روایات داشته‌اند، می‌توان از فزونی نقل آنان، به چنین نظریه‌ای رسید. با مراجعه به منابع روایی، روشن می‌شود بسیاری از روایان بزرگ و جلیل‌القدر، از محمدبن سنان روایات پرشماری نقل کرده و به او اعتماد داشته‌اند؛ برای نمونه احمدبن محمدبن عیسی که دقّت فراوانی در نقل روایات داشته و افرادی مثل سهل‌بن زیاد^۴ و احمدبن محمدبن خالد برقی^۵ را به دلیل نقل روایت از افراد ضعیف، از قم بیرون کرده و در مورد کسانی چون علی‌بن محمدبن شیرة

۱. کلینی؛ الکافی؛ ج ۴، ص ۱۲۲، ح ۳، و ج ۷، ص ۱۷۹، ح ۱۰.

۲. شیخ طوسی؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۷، ص ۱۲۹.

۳. برقی؛ المحاسن؛ ج ۲، ص ۴۲۷. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۴، ص ۳۶۵، ح ۳۰۷۹۰.

۴. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۱۸۵.

۵. علّامه حلّی؛ خلاصة الاقوال؛ ص ۱۴.

قاسانی^۱ سخت می‌گرفته است، بیش از ۳۵۰ روایت از محمدبن سنان نقل کرده^۲ که نشانه اعتماد بالای او به این راوی است. راویان بزرگ دیگری همچون حسین بن سعید اهوازی^۳ و محمدبن حسین بن ابی الخطاب^۴ نیز روایات پرشماری از او نقل کرده‌اند؛ افزون بر این، حسن بن علی و شاء،^۵ حسن بن علی بن فضال،^۶ احمد بن محمد بن خالد برقی،^۷ ایوب بن نوح،^۸ حماد بن عیسی،^۹ عبدالرحمن بن ابی نجران،^{۱۰} علی بن حکم انباری،^{۱۱} موسی بن قاسم بجللی،^{۱۲} و یعقوب بن یزید انباری^{۱۳} نیز از او روایت نقل کرده‌اند.

۳. برخی روایات و گزارش‌ها نیز بیانگر وثاقت محمدبن سنان است که به آنها اشاره می‌کنیم:

شیخ مفید^{رحمته} در کتاب /ارشاد، محمدبن سنان را اهل ورع، علم، فقه و از

۱. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۲۵۵.

۲. رک: کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، صص ۳۳، ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۶۵، ۱۴۳، ۱۷۹، ۱۸۶ و ...

۳. رک: همان، ج ۱، ص ۳۰۴، و ج ۳، صص ۶ و ۲۹۶. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۱، صص ۳۸، ۳۹، ۴۱ و ...

۴. رک: کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۵۱، و ج ۴، ص ۷۹. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۶، ص ۷۲. همو، فهرست؛ ص ۱۶۹. شیخ صدوق؛ معانی الأخبار؛ ص ۲۶۵.

۵. کلینی؛ الکافی؛ ج ۴، ص ۱۵۵.

۶. همان، ج ۸، ص ۸۶.

۷. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۱، ص ۱۰۲، ج ۱۶، ص ۳۸۸، ج ۲۴، ص ۲۸۰، و ج ۲۵، ص ۱۳۲.

۸. کلینی؛ الکافی؛ ج ۳، ص ۵۰۶. شیخ صدوق؛ نواب الأعمال؛ ص ۲۳۴.

۹. کلینی؛ الکافی؛ ج ۲، ص ۴۷۲.

۱۰. همان، ج ۵، ص ۱۱۰. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۶، ص ۳۳۰. همو، الاستبصار؛ ج ۴، ص ۱۷۴.

۱۱. کلینی؛ الکافی؛ ج ۸، ص ۲۶۳.

۱۲. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۵، ص ۳۰۹.

۱۳. کلینی؛ الکافی؛ ج ۶، ص ۲۴۰. شیخ طوسی؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۵، ص ۴۸۹.

شیعیان خاص و مورد اعتماد امام رضا علیه السلام معرفی می‌کند.^۱ هرچند توثیقات شیخ مفید رحمه الله در کتاب *ارشاد* نیاز به تأمل بیشتر دارد، ولی در کنار سایر توثیقات، می‌توان به آن نیز توجه کرد.

شیخ طوسی رحمه الله در کتاب *غیبت*،^۲ نام محمد بن سنان را در کنار کسانی چون حرمان بن اعین، صفوان بن یحیی، زکریا بن آدم و سعد بن سعد به عنوان وکلای ممدوح ائمه علیهم السلام می‌آورد.

علی بن حسین بن داود قمی نقل می‌کند: «سمعت أبا جعفر الثاني علیه السلام يذكر صفوان بن يحيى ومحمد بن سنان بخير، وقال: رضي الله عنهما برضاي عنهما فها خالفاني قط»^۳ و شنیدم امام جواد علیه السلام از صفوان بن یحیی و محمد بن سنان به نیکی یاد می‌کرد و فرمود: خدا از این دو راضی باشد که اصلاً با من مخالفت نکردند.

در جای دیگر، محمد بن اسماعیل بن بزیع نقل می‌کند: امام جواد علیه السلام صفوان بن یحیی و محمد بن سنان را لعن کرد؛ اما سال آینده، امام جواد علیه السلام به محمد بن سهل بحرانی فرمود: «تولّ صفوان بن يحيى ومحمد بن سنان فقد رضيت عنهما»^۴؛ با صفوان بن یحیی و محمد بن سنان دوستی کن؛ زیرا من از آن دو راضیم.

سند روایت معتبر است^۵ و در آن به رضایت امام علیه السلام از محمد بن سنان تصریح شده است.

عبدالله بن صلت قمی نیز نقل می‌کند: در پایان عمر امام جواد علیه السلام خدمت آن حضرت رسیدم. ایشان فرمودند: «جزى الله صفوان بن يحيى ومحمد بن سنان وزكريا بن آدم

۱. من خاصته و ثقاته و أهل الورع و العلم و الفقه من شيعة داود بن كثير الرقي ... و محمد بن سنان (شیخ مفید؛ *الارشاد*؛ ج ۲، ص ۲۴۸).

۲. شیخ طوسی؛ *الغیبة*؛ ص ۳۴۸.

۳. در روایت دیگری، عبارت «وما خالفا أبي علیه السلام قط» نیز وجود دارد (کشی؛ *الرجال*؛ ص ۵۰۴).

۴. همان، ص ۵۰۲.

۵. همان.

۶. خویی؛ *معجم رجال الحديث*؛ ج ۱۷، ص ۱۶۳.

عني خيرا فقد وفوا لي^۱: خداوند به صفوان بن یحیی و محمد بن سنان و زکریا بن آدم از جانب من خیر دهد. آنها به من وفادار ماندند.

سند روایت معتبر است^۲ و طبق آن، امام علیه السلام تا لحظات پایانی عمر شریف خود بر رضایت از محمد بن سنان تأکید داشته است تا چه بسا روایاتی که در گذشته به سبب مصالحی در نکوهش او صادر شده است، موجب قدح و بی اعتباری او نشود. با توجه به اینکه شهادت امام جواد علیه السلام در ذی القعدة ۲۲۰ ق^۳ بوده و محمد بن سنان نیز در همان سال در گذشته است،^۴ روشن می شود رضایت امام علیه السلام از محمد بن سنان و دعای ایشان در حق وی، در اواخر عمر محمد صورت گرفته است.

در گزارش دیگری آمده است: «محمد بن سنان می گوید: یک سال پیش از اینکه امام کاظم علیه السلام به عراق سفر کند، نزد ایشان رفتم و پسرشان علی علیه السلام نزد ایشان بود. به من فرمود: ای محمد! گفتم: بله. فرمود: در این سال جریانی به وجود خواهد آمد و تو در آن نخواهی بود.

سپس سکوت کرد و به زمین چشم دوخت و درحالی که به فکر فرو رفته بود، با انگشتش به زمین اشاره کرد؛ آن گاه سرش را به سوی من بلند کرد، درحالی که می گفت: وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ^۵ و خداوند ستمگران را بی راه می گذارد (گمراه می کند)، و خدا هر چه بخواهد انجام می دهد.

عرض کردم: فدایت شوم، آن ستمگری که خداوند او را به گمراهی می کشاند، کیست؟ فرمود: هر کس به این فرزندم علی بن موسی علیه السلام ستم روا دارد و پس از من امامتش را انکار کند، مانند کسی است که در حق علی بن اُبی طالب علیه السلام ستم کرده و پس از محمد صلی الله علیه و آله و سلم امامتش را انکار کرده است.

۱. کشی؛ الرجال؛ ص ۵۰۳.

۲. خویی؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۱۷، ص ۱۶۳.

۳. شیخ مفید؛ الإرشاد؛ ج ۲، ص ۲۹۵.

۴. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۳۲۸.

۵. ابراهیم؛ ۲۷.

محمد بن سنان می گوید: از بیان امام علیه السلام فهمیدم آن حضرت مرا از وفات خود آگاه کرده و به پسرش رهنمون ساخته است. پس گفتم: اگر خداوند عمری به من دهد، حتماً تسلیم حق او می شوم و حتماً بر امامتش اقرار خواهم کرد. شهادت می دهم او پس از شما حجّت خدا بر خلقتش و دعوت کننده به دینش است.

امام علیه السلام در ادامه به من فرمود: ای محمد! خدا عمر تو را طولانی می کند و به امامت او و جانشینش دعوت می شوی. گفتم: فدایت شوم، جانشین او چه کسی است؟ فرمود: پسرش محمد. گفتم: با رضایت تسلیم آن را می پذیرم. امام علیه السلام فرمود: كذلك قد وجدتك في صحيفة أمير المؤمنين علیه السلام أما إنك في شيعتنا أين من البرق في الليلة الظلماء، ثم قال: يا محمد إن الفضل أنسي و مستراحي، وأنت أنسها و مستراحها، حرام على النار أن تمسك أبداً، يعني أبالحسن وأباجعفر علیه السلام: تو را در صحیفه امیرالمؤمنین علیه السلام این گونه یافتیم. آگاه باش که تو در میان شیعیان من آشکارتر از برق در شب تار هستی. آن گاه فرمود: ای محمد! مفضل همنشین و مایه آرامش من است و تو همنشین و مایه آرامش این دو (امام رضا و امام جواد علیه السلام) هستی. آتش جهنم هیچ گاه توان آسیب رساندن به تو را ندارد.^۱

این روایت به روشنی بر جلالت قدر و عظمت شأن محمد بن سنان دلالت دارد؛ کسی که مورد رضایت و آرامش معصومان علیهم السلام بوده و از آتش جهنم به دور است.

در سند این روایت، حمدویه بن نصیر، استاد کشی علیه السلام آمده است که به تعبیر شیخ طوسی علیه السلام در زمان خود بی نظیر بوده و از علم فراوانی برخوردار بوده و روایات بسیاری نقل کرده است.^۲ فرد دیگر در سند روایت، حسن بن موسی خشاب است که از علمای مشهور امامیه و دارای علم و روایت بسیار بوده است.^۳ تنها ابهامی که در سند روایت وجود دارد، نقل این جریان به دست

۱. کشی؛ الرجال؛ ص ۵۰۸-۵۰۹.

۲. شیخ طوسی؛ الرجال؛ ص ۴۲۱.

۳. نجاشی؛ الرجال؛ ص ۴۲.

خود محمدبن سنان است. آیت‌الله خویی رحمته‌الله به همین سبب سند این روایت را معتبر نمی‌داند.^۱ با کمک قرآینی می‌توان به اعتبار این روایت حکم کرد: اولاً، با توجه به روایات و قرآینی که در گذشته برای اعتبار و وثاقت محمدبن سنان بیان شد، احتمال جعل و وضع حدیث به‌دست او بسیار بعید است. ثانیاً، حسن‌بن موسی خشاب و حمدویه بن نصیر که هر دو از امامیه‌های مشهور و معروف، حدیث‌شناس، اهل علم و از راویان پرروایت بوده‌اند، این روایت را نقل کرده‌اند. اگر چنین کسانی حس می‌کردند محمدبن سنان شخصیتی دارد که ممکن است به نفع خود احادیثی را به معصومان علیهم‌السلام نسبت دهد، چنین روایتی را که حاوی مضامین بلند و جایگاه ممتاز محمدبن سنان است، از او نقل نمی‌کردند. ثالثاً، این روایت مورد اعتماد شیخ صدوق رحمته‌الله نیز بوده و آن را با سندی دیگر در کتاب *عیون اخبار الرضا* علیه‌السلام بیان کرده است.^۲ در سند این روایت، أحمد بن زیاد بن جعفر همدانی آمده که از استادان شیخ صدوق رحمته‌الله و فردی دیندار و مورد اعتماد بوده است.^۳ در سند روایت، علی بن ابراهیم و ابراهیم هاشم نیز قرار دارند که - همچنان که در گذشته بیان شد - در اعتبار و جلالت آنها شکی نیست.

این روایت با سندی دیگر و اندکی تفاوت در کتاب‌های کافى،^۴ *ارشاد* شیخ مفید رحمته‌الله و غیبت شیخ طوسی رحمته‌الله^۵ نیز آمده است. بنابراین می‌توان این روایت را معتبر دانست و یا دست‌کم با عنوان قرینه‌ای بر وثاقت و جلالت محمدبن سنان پذیرفت.

نتیجه

آرای اندیشمندان رجالی دربارهٔ محمدبن سنان متفاوت است. برخی او را

۱. خویی؛ *معجم رجال الحديث*؛ ج ۱۷، ص ۱۶۵.

۲. شیخ صدوق؛ *عیون أخبار الرضا* علیه‌السلام؛ ج ۱، ص ۳۲-۳۳.

۳. همو، *کمال الدین*؛ ج ۲، ص ۳۶۹.

۴. کلینی؛ *الكافی*؛ ج ۱، ص ۳۱۹، ج ۱۶.

۵. شیخ مفید؛ *الارشاد*؛ ج ۲، ص ۲۵۲.

۶. شیخ طوسی؛ *الغیبة*؛ ص ۳۲ و ۳۳.

ضعیف و برخی مورد اعتماد دانسته‌اند. اتهام عمده‌ای که قائلان به ضعف، مطرح کرده‌اند، مسئله غلوّ است. هرچند این راوی در برهه‌ای از حیاتش گرایش‌هایی به تفکرات غلوّ‌آمیز داشته، در ادامه، به مسیر صحیح بازگشته و مورد اعتماد اصحاب حدیث بوده است. غالیان از نقل روایات شگفت‌آور، معجزات و کرامات او درباره اهل بیت علیهم‌السلام سوءاستفاده کرده، گاه روایاتی خلاف واقع به او نسبت داده‌اند. با توجه به عدم ثبوت غلوّ، کذب، وجاده و جعل حدیث در مورد محمدبن سنان و با وجود قانون مشایخ ثقات، فزونی نقل بزرگان (کثرت نقل اجلا)، روایات مدح و برخی قراین دیگر، می‌توان به وثاقت، بلکه جلالت قدر او حکم کرد.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین؛ کفایه الأصول؛ قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۳. آشتیانی، محمد حسن بن جعفر؛ کتاب القضاء؛ تهران: چاپخانه رنگین، ۱۳۶۹ق.
۴. آل عصفور، حسین بن محمد؛ الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع (اللفیض)؛ تصحیح محسن آل عصفور؛ ۶ج، قم: مجمع البحوث العلمیة، بی تا.
۵. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین؛ عوالی (غوالی) الثالی العزیزیه؛ ۴ج، قم: دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.
۶. ابن ابی عقیل عمانی، حسن بن علی؛ حیاة ابن أبی عقیل و فقهه؛ قم: مرکز المعجم الفقهی، ۱۴۱۳ق.
۷. ابن اثیر، علی بن محمد؛ الكامل فی التاریخ؛ تحقیق علی شیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق./ ۱۹۸۹م.
۸. ابن اثیر، مبارک بن محمد؛ النهایة فی غریب الحدیث والأثر؛ تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی؛ بیروت: دارالفکر، بی تا.
۹. ابن ادریس، محمد بن احمد؛ السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی؛ ۲ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ق.
۱۰. ابن براج، عبدالعزیز بن نحریر؛ المذهب؛ ۲ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۶ق.

۱۱. ابن جنید اسکافی، محمد بن احمد؛ مجموعه فتاویٰ ابن جنید؛ تحقیق علی پناه اشتهاودی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.
۱۲. ابن حمزه، محمد بن علی؛ الوسیلة إلى نیل الفضیلة؛ تصحیح شیخ محمد حسون؛ قم: مکتبه آیةالله المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ق.
۱۳. ابن حنبل، أحمد بن محمد؛ مسند أحمد بن حنبل؛ تحقیق شعیب الأرئوط و آخرون؛ ۵۰ ج، ۲، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ق.
۱۴. ابن حیون، نعمان بن محمد؛ دعائم الإسلام؛ ۲ ج، ۲، قم: مؤسسة آل البيت علیہ السلام، ۱۳۸۵ق.
۱۵. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد؛ مقدمه ابن خلدون؛ الطبعة الثانية، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
۱۶. ابن زهره، حمزة بن علی؛ غنية النزوع إلى علمی الأصول و الفروع؛ قم: مؤسسة امام صادق علیہ السلام، ۱۴۱۷ق.
۱۷. ابن سعید، یحیی بن احمد؛ الجامع للشرائع؛ قم: مؤسسة سیدالشهداء علیہ السلام، ۱۴۰۵ق.
۱۸. ابن سعید، یحیی بن احمد؛ نزہة الناظر فی الجمع بین الأشباه و النظائر؛ قم: منشورات الرضی، بی تا.
۱۹. ابن شهیدثانی، حسن بن زین الدین؛ منتقى الجمان فی الأحادیث الصحاح و الحسان؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۶۴.
۲۰. _____؛ معالم الدین و ملاذ المجتهدین: قسم الفقه؛ تصحیح سید منذر حکیم؛ قم: مؤسسة الفقه للطباعة و النشر، ۱۴۱۸ق.
۲۱. ابن طاووس، علی بن موسی؛ فلاح السائل و نجاح المسائل؛ قم: بوستان کتاب، ۱۴۰۶ق.
۲۲. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله؛ الکافی فی فقه أهل المدينة المالکی؛ الطبعة الثانية، الرياض: مکتبة الرياض الحديثة، ۱۴۰۰ق.
۲۳. ابن غضائری، احمد بن حسین؛ رجال ابن الغضائری؛ ۲ ج، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۶ق.

۲۴. ابن فارس، احمد بن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ قم: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲۵. ابن فهدحلی، احمد بن محمد؛ المقتصر من شرح المختصر؛ تصحیح سیدمهدی رجائی؛ مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۰ق.
۲۶. ابن فهدحلی، احمد بن محمد؛ المذهب البارع فی شرح المختصر النافع؛ تصحیح مجتبی عراقی؛ ۵ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
۲۷. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم؛ الإمامة و السياسة المعروف بتاريخ الخلفاء؛ تحقیق محمد الزینی؛ بیروت: مؤسسة الحلبي وشركاء للنشر والتوزيع، ۱۳۳۸ق.
۲۸. ابن قدامه، عبدالله بن احمد؛ المغنی فی فقه الإمام احمد بن حنبل الشیبانی؛ ۱۰ج، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۵ق.
۲۹. ابن قولویه، جعفر بن محمد؛ کامل الزیارات؛ نجف: دارالمرتضویه، ۱۳۹۸ق.
۳۰. ابن ماجه، محمد بن یزید؛ سنن ابن ماجه؛ تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی؛ ۲ج، بیروت: دارالفکر، بی تا.
۳۱. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ ۱۵ج، الطبعة الثالثة، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۳۲. ابو الصلاح حلبي، تقی بن نجم؛ الکافی فی الفقه؛ تصحیح رضا استادی؛ اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۰۳ق.
۳۳. ابو داود، سلیمان بن الأشعث؛ سنن أبی داود؛ بیروت: دارالکتاب العربی، بی تا.
۳۴. أبو نعیم، احمد بن عبدالله؛ معرفة الصحابة؛ تحقیق عادل بن یوسف العزازی؛ الرياض: دارالوطن للنشر، ۱۴۱۹ق. / ۱۹۹۸م.
۳۵. اراکی، محمدعلی؛ المسائل الواضحة؛ ۲ج، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۴ق.
۳۶. _____؛ کتاب البیع؛ قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۱۵ق.
۳۷. _____؛ کتاب الصلاة؛ ۲ج، قم: دفتر آیت الله العظمی اراکی، ۱۳۷۹.
۳۸. _____؛ کتاب النکاح؛ قم: نور نگار، ۱۴۱۹ق.

۳۹. أزهری، محمد بن احمد؛ تهذیب اللغة؛ تحقیق عبدالسلام هارون؛ مصر: الدارالمصرية للتألیف والترجمة، ۱۳۸۷ق.
۴۰. اشتهازدی، علی پناه؛ تقریر بحث السید البروجردی: بحث القبلة والستر والساتر وشراط لباس المصلی؛ ۲ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.
۴۱. _____؛ مدارک العروة؛ ۳۰ج، تهران: دارالأسوة للطباعة والنشر، ۱۴۱۷ق.
۴۲. اشعری، احمد بن محمد بن عیسی؛ النوادر؛ قم: مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۸ق.
۴۳. اصفهانی، محمدحسین؛ حاشیه کتاب المکاسب؛ تصحیح عباس محمد آل سباع قطیفی؛ ۵ج، قم: انوارالهدی، ۱۴۱۸ق.
۴۴. اعرجی، عبدالمطلب بن محمد؛ کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد؛ تصحیح محی الدین واعظی و دیگران؛ ۳ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.
۴۵. امامی، حسن؛ حقوق مدنی؛ ۶ج، تهران: انتشارات اسلامیة، بی تا.
۴۶. امینی، عبدالحسین؛ الغدير؛ قم: الغدير، ۱۴۱۶ق.
۴۷. انصاری، قدرت الله و دیگران؛ موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها؛ ۴ج، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۴۲۹ق.
۴۸. ایروانی، باقر؛ الحلقة الثالثة فی اسلوبها الثاني؛ تهران: نشر قلم، ۲۰۰۷م.
۴۹. ایروانی، علی؛ حاشیه المکاسب؛ ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۵۰. بجنوردی، حسن؛ القواعد الفقهية؛ تصحیح مهدی مهریزی و محمدحسن درایتی؛ ۷ج، قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.
۵۱. بحر العلوم، محمد بن محمد تقی؛ بلغة الفقيه؛ ۴ج، الطبعة الرابعة، تهران: مكتبة الصادق عليه السلام، ۱۴۰۳ق.
۵۲. بحر العلوم، محمد مهدی بن مرتضی؛ الفوائد الرجالية؛ تصحیح محمدصادق بحر العلوم و حسین بحر العلوم؛ تهران: مكتبة الصادق، ۱۴۰۵ق.
۵۳. _____؛ مصابيح الأحكام؛ تصحیح سید مهدی طباطبائی و فخرالدین صانعی؛

- قم: میثم التمار، ۱۴۲۷ق.
۵۴. بحرانی، یوسف بن احمد؛ *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*؛ تصحیح شیخ محمدتقی ایروانی و سیدعبد الرزاق مرقم؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق.
۵۵. برقی، احمد بن محمد؛ *المحاسن*؛ تصحیح جلال الدین محدث؛ ج ۲، قم: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ق.
۵۶. بنکدار، مجید؛ *آراء وحدت رویه قضایی*؛ اصفهان: اسپادان، ۱۳۸۴.
۵۷. بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل؛ *حاشیه الوافی*؛ قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانی، ۱۴۲۶ق.
۵۸. _____؛ *حاشیه مجمع الفائدة و البرهان*؛ قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانی، ۱۴۱۷ق.
۵۹. _____؛ *مصابیح الظلام*؛ ج ۱۱، قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانی، ۱۴۲۴ق.
۶۰. بهجت، محمدتقی؛ *استفتائات*؛ ج ۴، قم: دفتر آیت الله بهجت رحمته الله، ۱۴۲۸ق.
۶۱. _____؛ *توضیح المسائل*؛ ج ۹۲، قم: انتشارات شفق، ۱۴۲۸ق.
۶۲. _____؛ *جامع المسائل*؛ ج ۴، قم: دفتر آیت الله بهجت رحمته الله، ۱۴۲۶ق.
۶۳. بیهقی نیشابوری کیدری، قطب الدین محمد بن حسین؛ *إصباح الشيعة بمصباح الشريعة*؛ تصحیح ابراهیم بهادری مراغی؛ قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، ۱۴۱۶ق.
۶۴. بیهقی، احمد بن الحسین؛ *السنن الكبرى*؛ تحقیق محمد عبدالقادر عطا؛ مکه: مكتبة دارالباز، ۱۴۱۴ق.
۶۵. تبریزی، جواد؛ *استفتائات جدید*؛ ج ۲، قم: سرور، ۱۳۸۵.
۶۶. _____؛ *أسس الحدود و التعزیرات*؛ قم: دفتر آیت الله تبریزی، ۱۴۱۷ق.
۶۷. _____؛ *المسائل المنتخبة*؛ ج ۵، قم: دارالصدیقة الشهيدة عليها السلام، ۱۴۲۷ق.
۶۸. _____؛ *صراط النجاة*؛ ج ۷، قم: دارالصدیقة الشهيدة عليها السلام، ۱۳۸۵ق.
۶۹. _____؛ *منهاج الصالحین*؛ ج ۲، قم: مجمع الإمام المهدي عليه السلام، ۱۴۲۶ق.
۷۰. تراپی، علی اکبر؛ *الموسوعة الرجالية الميسرة*؛ ج ۲، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.

۱۴۲۴ق.

۷۱. ترمذی، محمد بن عیسی؛ سنن الترمذی؛ تحقیق احمد محمد شاکر و دیگران؛ ۵ج، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۷۲. تستری، اسدالله؛ مقایس الأنوار و نفائس الأسرار فی أحكام النبی المختار و عترته الأطهار؛ قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، بی تا.

۷۳. تفرشی، مصطفی بن حسین؛ نقد الرجال؛ ۵ج، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۸ق.

۷۴. تقی الدین حلی، حسن بن علی؛ رجال ابن داود؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.

۷۵. جرجانی، علی بن محمد؛ التعریفات؛ تحقیق ابراهیم الیاری؛ بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۵ق.

۷۶. جزایری، محمدجعفر؛ هدی الطالب فی شرح المکاسب؛ قم: مؤسسة دارالکتاب، ۱۴۱۶ق.

۷۷. جزایری، نعمت الله بن عبدالله؛ ریاض الأبرار فی مناقب الأئمة الأطهار؛ بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۷ق.

۷۸. —————؛ کشف الأسرار فی شرح الإستبصار؛ تصحیح طیب موسوی جزائری؛ قم: مؤسسة دارالکتاب، ۱۴۰۸ق.

۷۹. جزیری، عبدالرحمن و دیگران؛ الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت علیهم السلام؛ ۵ج، بیروت: دارالتقنین، ۱۴۱۹ق.

۸۰. جصاص، احمد بن علی؛ أحكام القرآن؛ تحقیق محمدصادق قمحاوی؛ بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.

۸۱. جعفری لنگرودی، محمدجعفر؛ مبسوط در ترمینولوژی حقوقی؛ تهران: گنج دانش، ۱۳۷۸.

۸۲. جناتی، محمدابراهیم؛ منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی؛ تهران: کیهان، ۱۳۷۰.

۸۳. جوادی آملی، عبدالله؛ ولایت فقیه: ولایت فقاہت و عدالت؛ قم: اسراء، ۱۳۷۸.

۸۴. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة؛ تصحیح احمد عبدالغفور عطار؛ ۶ج، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق.

۸۵. حائری، مرتضی؛ شرح العروة الوثقی؛ تصحیح محمدحسین امراللهی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۶ق.
۸۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ الفصول المهمة فی أصول الأئمة: تکملة الوسائل؛ تحقیق محمد قاننی؛ قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۸۷. _____؛ الفوائد الطوسية؛ تصحیح سیدمهدی لاجوردی حسینی و محمد درودی؛ قم: المطبعة العلمية، ۱۴۰۳ق.
۸۸. _____؛ هداية الأمة إلى أحكام الأئمة: منتخب المسائل؛ ۸ج، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۲ق.
۸۹. _____؛ وسائل الشیعة؛ ۳۰ج، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۹ق.
۹۰. حسینی حائری، کاظم؛ القضاء فی الفقه الإسلامی؛ قم: مجمع اندیشه اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۹۱. _____؛ فقه العقود؛ ۲ج، ۲ج، قم: مجمع اندیشه اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۹۲. _____؛ مباحث الأصول: تقریرات درس آیت الله سید محمد باقر صدر علیه السلام؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۹۳. حسینی شیرازی، صادق؛ بیان الفقه فی شرح العروة الوثقی؛ ۴ج، ۲ج، قم: دارالأنصار، ۱۴۲۶ق.
۹۴. حسینی عاملی، محمدجواد بن محمد؛ مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة (ط. الحدیثة)؛ تصحیح محمدباقر خالصی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ق.
۹۵. _____؛ مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة (ط. القديمة)؛ ۱۱ج، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۹۶. حسینی مراغی، عبدالفتاح بن علی؛ العناوین الفقهية؛ ۲ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۹۷. حکیم، محسن؛ مستمسک العروة الوثقی؛ قم: مؤسسة دارالتفسیر، ۱۴۱۶ق.
۹۸. حمیری، عبدالله بن جعفر؛ قرب الاسناد؛ ۳ج، تهران: کتابفروشی نینوا، بی تا.
۹۹. خطیب شریینی، محمد بن احمد؛ مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا.

۵۰۰ اذن ولی در ازدواج باکره

۱۰۰. خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ ج ۲، قم: منشورات الهجرة، ۱۴۱۰ق.

۱۰۱. خمینی، روح الله؛ استفتائات؛ ج ۳، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲ق.

۱۰۲. _____؛ الاجتهاد والتقليد؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، ۱۴۱۸ق.

۱۰۳. _____؛ المكاسب المحرمه؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، ۱۴۱۵ق.

۱۰۴. _____؛ انوار الهدایه؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، ۱۴۱۵ق.

۱۰۵. _____؛ تحریر الوسيلة؛ ج ۲، قم: مؤسسة دارالعلم، بی تا.

۱۰۶. _____؛ توضیح المسائل (محشی)؛ تحقیق سید محمدحسین بنی هاشمی خمینی؛ ج ۲، ج ۸، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۴ق.

۱۰۷. _____؛ توضیح المسائل؛ تحقیق مسلم قلی پور گیلانی؛ تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۵.

۱۰۸. _____؛ کتاب الطهارة (ط. الحدیثه)؛ ج ۴، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، ۱۴۲۱ق.

۱۰۹. _____؛ کتاب البیع؛ ج ۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، ۱۴۲۱ق.

۱۱۰. _____؛ مناهج الوصول؛ ج ۲، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، ۱۴۱۵ق.

۱۱۱. خمینی، مصطفی؛ کتاب الطهارة؛ ج ۲، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، ۱۳۷۶.

۱۱۲. خواجهی، اسماعیل بن محمدحسین؛ الرسائل الفقہیہ؛ تصحیح سید مهدی رجائی؛ قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۱ق.

۱۱۳. خویی، ابوالقاسم؛ اجود التقريرات؛ تقرير درس آیت الله محمدحسین غروی نائینی؛ ج ۲، قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸.

۱۱۴. _____: **أحكام الرضاع في فقه الشيعة**؛ تقرير سيد محمد مهدی موسوی خلخالی و محمد تقی ایروانی؛ تهران: المنیر للطباعة والنشر، ۱۴۱۷ق.
۱۱۵. _____: **التنقيح في شرح العروة الوثقى**؛ تقرير ميرزا علی غروی؛ ۶ج، قم: لطیف، ۱۴۱۳ق.
۱۱۶. _____: **المستند في شرح العروة الوثقى: الإجارة**؛ مقرر مرتضی بروجردی، بی جا: بی نا، بی تا.
۱۱۷. _____: **المستند في شرح العروة الوثقى: الصوم**؛ مقرر مرتضی بروجردی، بی جا: بی نا، بی تا.
۱۱۸. _____: **المعتمد في شرح المناسك**؛ تقرير سيد رضا موسوی خلخالی؛ ۳ج، قم: لطیف، بی تا.
۱۱۹. _____: **صراط النجاة**؛ مصحح موسی مفید الدین عاصی عاملی؛ ۳ج، قم: مکتب نشر المنتخب، ۱۴۱۶ق.
۱۲۰. _____: **مبانی تکملة المنهاج**؛ بیروت: دارالزهراء، بی تا.
۱۲۱. _____: **محاضرات في أصول الفقه**؛ تقرير درس آیت الله سید ابوالقاسم خویی؛ تقرير محمد اسحاق فیاض، قم: انصاریان، ۱۴۱۷ق.
۱۲۲. _____: **مصباح الأصول**؛ تقرير سيد محمد سرور واعظ؛ ۴ج، قم: مکتبة الداوری، ۱۴۱۲ق.
۱۲۳. _____: **مصباح الفقاهة**؛ تقرير محمد علی توحیدی؛ قم: مؤسسه انصاریان، بی تا.
۱۲۴. _____: **معتمد العروة الوثقى**؛ تقرير سيد رضا موسوی خلخالی؛ ۲ج، قم: لطیف، بی تا.
۱۲۵. _____: **معجم رجال الحديث**؛ ۲۳ج، ۳ج، بیروت: دارالزهراء، ۱۴۰۳ق.
۱۲۶. _____: **منهاج الصالحين**؛ ۲ج، ۲۸ج، قم: مدينة العلم، ۱۴۱۰ق.
۱۲۷. _____: **موسوعة الإمام الخوئی**؛ ۳۳ج، قم: مؤسسة احياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸ق.
۱۲۸. دارقطنی، علی بن عمر؛ **سنن الدارقطنی**؛ تحقيق سيد عبدالله هاشم یمانى مدنی؛ ۴ج،

بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۸۶/۱۹۶۶م.

۱۲۹. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن؛ سنن الدارمی؛ تحقیق فواز احمد زمزلی و خالد السبع

العلمی؛ ۲ج، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

۱۳۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ تصحیح صفوان

عدنان داودی؛ بیروت: دارالعلم و دمشق: الدارالشامیة، ۱۴۱۲ق.

۱۳۱. رشتی، حبیب‌الله بن محمدعلی؛ فقه الإمامیة: قسم الخیارات؛ تقریر سیدمحمدکاظم

خلخالی؛ قم: کتابفروشی داوری، ۱۴۰۷ق.

۱۳۲. روحانی، محمدصادق؛ فقه الصادق علیه السلام؛ ۴۱ج، ۴، قم: الاجتهاد، ۱۴۲۹ق.

۱۳۳. زرکلی، خیرالدین؛ الأعلام؛ الطبعة الخامسة عشرة، بیروت: دارالعلم للملایین،

۲۰۰۲م.

۱۳۴. سیحانی تبریزی، جعفر؛ اصول الحديث و احکامه فی علم الدراية؛ قم: دفتر

انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ق.

۱۳۵. _____؛ البلوغ؛ حقیقه، علامته و احکامه؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام،

بی‌تا.

۱۳۶. _____؛ الحج فی الشریعة الإسلامیة الفراء؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام،

۱۴۲۴ق.

۱۳۷. _____؛ رساله توضیح المسائل؛ ۳ج، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام،

۱۴۲۹ق.

۱۳۸. _____؛ کلیات فی علم الرجال؛ ۴ج، قم: مؤسسه النشر الاسلامی،

۱۴۲۱ق.

۱۳۹. _____؛ موسوعة طبقات الفقهاء؛ ۱۷ج، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام،

۱۴۱۹ق.

۱۴۰. _____؛ نظام الإرث فی الشریعة الإسلامیة الفراء؛ تقریر سیدرضا

پیغمبرپور کاشانی؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۵ق.

۱۴۱. _____؛ نظام النکاح فی الشریعة الإسلامیة الفراء؛ ۲ج، قم: مؤسسه امام

صادق علیه السلام، ۱۳۷۵.

۱۴۲. سبزواری، عبدالأعلی؛ جامع الأحکام الشرعیة؛ ۹ج، قم: مؤسسه المنار، بی‌تا.

۱۴۳. _____؛ **مذهب الأحكام**؛ تصحیح مؤسسة المنار؛ ۳۰ ج، ۴، قم: دفتر آیت الله سبزواری، ۱۴۱۳ق.
۱۴۴. سلار ديلمی، حمزة بن عبدالعزيز؛ **المراسم العلوية والأحكام النبوية**؛ تصحیح محمود بستانی؛ قم: منشورات الحرمين، ۱۴۰۴ق.
۱۴۵. سند، محمد؛ **سند العروة الوثقى**؛ کتاب الطهارة؛ تصحیح احمد ماحوزی؛ قم: صفی، ۱۴۲۵ق.
۱۴۶. _____؛ **سند العروة الوثقى**؛ کتاب النکاح؛ تقرير قيصر تميمی و علی محمود عبادی؛ ۲ ج، قم: مکتبة فک، ۱۴۲۹ق.
۱۴۷. سيد رضی [رضی، محمد بن حسین]؛ **نهج البلاغة**؛ تصحیح عزيز الله عطاردی؛ قم: مؤسسه نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق.
۱۴۸. سيد مرتضى [علم الهدی، علی بن حسین]؛ **الانتصار فی انفرادات الإمامية**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۱۵ق.
۱۴۹. _____؛ **المسائل الناصريات**؛ تهران: رابطة الثقافة و العلاقات الإسلامية، ۱۴۱۷ق.
۱۵۰. _____؛ **رسائل الشريف المرتضى: جوابات المسائل الموصليات الثالثة**؛ تصحیح سيد مهدی رجائی؛ قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۱۵۱. سیستانی، علی؛ **المسائل المنتخبة**؛ ج ۹، قم: دفتر حضرت آیت الله سیستانی، ۱۴۲۲ق.
۱۵۲. _____؛ **قاعدة لا ضرر ولا ضرار**؛ قم: دفتر حضرت آیت الله سیستانی، ۱۴۱۴ق.
۱۵۳. _____؛ **منهاج الصالحين**؛ ج ۳، قم: دفتر حضرت آیت الله سیستانی، ۱۴۱۴ق.
۱۵۴. سیستانی، محمدرضا؛ «زواج البکر الرشيدة بغير إذن الولی»، **مجله دراسات علمیه**؛ شماره ۴، ۱۴۳۴ق.
۱۵۵. شبیری زنجانی، موسی؛ **رساله توضیح المسائل**؛ قم: سلسیل، ۱۴۳۰ق.
۱۵۶. _____؛ **کتاب نکاح**؛ ج ۲۳، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، ۱۴۱۹ق.

۱۵۷. شبیری زنجانى، محمدجواد؛ توضیح الأسناد المشكلة فى الكتب الأربعة؛ قم: دارالحدیث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ق.
۱۵۸. شفتى بيدآبادى، محمدباقر بن محمدتقى؛ تحفة الأبرار؛ تصحيح سيدمهدى رجائى؛ اصفهان: كتابخانه مسجد سيد، ۱۴۰۹ق.
۱۵۹. _____؛ سؤال و جواب فقہى؛ تحقيق سيدمهدى شفتى؛ اصفهان: انتشارات مركز تحقيقات رايانه‌اى حوزه علميه اصفهان، ۱۴۲۹ق.
۱۶۰. شهيد اول، محمد بن مكى؛ الدروس الشرعية فى فقه الإمامية؛ ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۶۱. _____؛ القواعد و الفوائد؛ تصحيح سيدعبداله‌ادى حكيم؛ ج ۲، قم: كتابفروشى مفيد، بى تا.
۱۶۲. _____؛ اللمعة الدمشقية فى فقه الإمامية؛ تصحيح محمدتقى مرواريد و على اصغر مرواريد؛ بيروت: دارالتراث و الدار الإسلامية، ۱۴۱۰ق.
۱۶۳. _____؛ ذكرى الشيعة فى أحكام الشريعة؛ قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ۱۴۱۹ق.
۱۶۴. _____؛ غاية المراد فى شرح نكت الإرشاد؛ تصحيح رضا مختارى؛ ج ۴، قم: دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، ۱۴۱۴ق.
۱۶۵. شهيد ثانى، زين الدين بن على؛ الرعاية فى علم الدراية؛ تحقيق عبدالحسين محمدعلى بقال؛ ج ۲، قم: مكتبة آيت الله مرعشى نجفى، ۱۴۱۳ق.
۱۶۶. _____؛ الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقية؛ تعليق سيدمحمد كلانتر؛ ج ۱۰، قم: كتابفروشى داورى، ۱۴۱۰ق.
۱۶۷. _____؛ حاشية الإرشاد؛ تصحيح رضا مختارى؛ ج ۴، قم: دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، ۱۴۱۴ق.
۱۶۸. _____؛ رسائل الشهيد الثانى؛ تصحيح رضا مختارى و حسين شفيعى؛ ج ۲، قم: دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، ۱۴۲۱ق.
۱۶۹. _____؛ روض الجنان فى شرح إرشاد الأذهان (ط. الحديثة)؛ ج ۲، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، ۱۳۸۰.
۱۷۰. _____؛ مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج ۱۵، قم: مؤسسة

- المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
۱۷۱. شوشتری، محمدتقی؛ *النجعة فی شرح اللمعة*؛ ۱۱ج، تهران: کتابفروشی صدوق، ۱۴۰۶ق.
۱۷۲. _____؛ *قاموس الرجال*؛ ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۸.
۱۷۳. شیخ انصاری [انصاری، مرتضی بن محمدامین]؛ *أحكام الخلل فی الصلاة*؛ قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
۱۷۴. _____؛ *رسالته فی الرضاع*؛ قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق. (این رساله، همراه با کتاب *المکاسب* چاپ شده است).
۱۷۵. _____؛ *فرائد الأصول*؛ ۲ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا.
۱۷۶. _____؛ *کتاب الطهارة*؛ ۵ج، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
۱۷۷. _____؛ *کتاب المکاسب*؛ ۶ج، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
۱۷۸. _____؛ *کتاب النکاح*؛ قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
۱۷۹. _____؛ *کتاب الصلاة*؛ ۳ج، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
۱۸۰. شیخ بهائی، محمد بن حسین؛ *الوجيزة فی علم الدراية*؛ تصحیح مرتضی احمدیان؛ قم: کتابفروشی بصیرتی، ۱۳۹۰ق.
۱۸۱. _____؛ *مشرق الشمسين و إکسیر السعادتین مع تعلیقات الخواجه جوئی*؛ شرح محمداسماعیل خواجه جوئی و تصحیح سیدمهدی رجائی؛ ۲، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۴ق.
۱۸۲. _____؛ *الحبل المتین فی أحكام الدین*؛ تصحیح مرتضی احمدیان؛ قم: کتابفروشی بصیرتی، ۱۳۹۰ق.

۱۸۳. شیخ صدوق [ابن بابویه، محمد بن علی]؛ *الأمالی*؛ ج ۶، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶.
۱۸۴. _____؛ *التوحید*؛ تصحیح هاشم حسینی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ق.
۱۸۵. _____؛ *الخصال*؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
۱۸۶. _____؛ *المقنع*؛ قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام، ۱۴۱۵ق.
۱۸۷. _____؛ *الهدایة فی الأصول و الفروع*؛ قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۱۸۸. _____؛ *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*؛ ج ۲، قم: دارالشریف الرضی للنشر، ۱۴۰۶ق.
۱۸۹. _____؛ *علل الشرائع*؛ قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵.
۱۹۰. _____؛ *عیون أخبار الرضا علیه السلام*؛ تصحیح مهدی لاجوردی؛ تهران: جهان، ۱۳۷۸ق.
۱۹۱. _____؛ *فضائل الأشهر الثلاثة*؛ تصحیح غلامرضا عرفانیان یزدی؛ قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۹۶ق.
۱۹۲. _____؛ *کمال الدین و تمام النعمة*؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ ج ۵، تهران: اسلامیة، ۱۳۹۵ق.
۱۹۳. _____؛ *معانی الأخبار*؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
۱۹۴. _____؛ *من لا یحضره الفقیه*؛ ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۱۹۵. شیخ طوسی [طوسی، محمد بن حسن]؛ *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*؛ ج ۴، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق.
۱۹۶. _____؛ *التبیان فی تفسیر القرآن*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۹۷. _____؛ *الخلاف*؛ تصحیح علی خراسانی و دیگران؛ ج ۶، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.

۱۹۸. _____: الرجال: الأبواب؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۵ق.
۱۹۹. _____: الرسائل العشر؛ ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۴ق.
۲۰۰. _____: العدة فی أصول الفقه؛ تصحیح محمدرضا انصاری قمی؛ ج ۲، قم: چاپخانه ستاره، ۱۴۱۷ق.
۲۰۱. _____: الغیبة؛ تصحیح عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح؛ قم: دارالمعارف الإسلامية، ۱۴۱۱ق.
۲۰۲. _____: الفهرست؛ تصحیح سیدمحمدصادق آل بحر العلوم؛ نجف: المكتبة الرضویة، بی تا.
۲۰۳. _____: المبسوط فی فقه الإمامیة؛ تصحیح سیدمحمدتقی کشفی؛ ج ۳، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ق.
۲۰۴. _____: النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی؛ ج ۲، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۰ق.
۲۰۵. _____: تهذیب الأحکام؛ ج ۴، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۲۰۶. شیخ مفید [مفید، محمد بن محمد]؛ أحكام النساء؛ قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید^{علیه السلام}، ۱۴۱۳ق.
۲۰۷. _____: الاختصاص؛ تصحیح علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی؛ قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید^{علیه السلام}، ۱۴۱۳ق.
۲۰۸. _____: الإرشاد؛ تصحیح مؤسسة آل البيت^{علیهم السلام}؛ قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید^{علیه السلام}، ۱۴۱۳ق.
۲۰۹. _____: الرد علی أصحاب العدد: جوابات أهل الموصل؛ تصحیح مهدی نجف؛ قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید^{علیه السلام}، ۱۴۱۳ق.
۲۱۰. _____: المتعة؛ قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید^{علیه السلام}، ۱۴۱۳ق.
۲۱۱. _____: المسائل السروية؛ تصحیح صائب عبدالحمید؛ قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید^{علیه السلام}، ۱۴۱۳ق.

۲۱۲. _____: المسائل الصّاعِانیة؛ قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید رحمته الله، ۱۴۱۳ق.
۲۱۳. _____: المقنعة؛ قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید رحمته الله، ۱۴۱۳ق.
۲۱۴. _____: تصحیح اعتقادات الإمامیة؛ قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید رحمته الله، ۱۴۱۳ق.
۲۱۵. صافی گلپایگانی، لطف الله؛ جامع الأحکام؛ ج ۴، قم: مؤسسه حضرت معصومه علیها السلام، ۱۴۱۷ق.
۲۱۶. _____: رساله توضیح المسائل؛ قم: دارالقرآن الکریم، ۱۳۷۳.
۲۱۷. _____: فقه الحج؛ قم: مؤسسه حضرت معصومه علیها السلام، ۱۴۲۳ق.
۲۱۸. _____: هداية العباد؛ قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۶ق.
۲۱۹. صانعی، یوسف؛ رساله توضیح المسائل؛ ج ۴۶، قم: میثم تمار، ۱۳۸۴.
۲۲۰. صدر، محمدباقر؛ بحوث فی شرح العروة الوثقی؛ تحقیق سید محمود هاشمی؛ ج ۲، قم: مجمع الشهد آیت الله الصدر العلمی، ۱۴۰۸ق.
۲۲۱. _____: بحوث فی علم الأصول؛ تقریر سید محمود شاهرودی؛ ج ۳، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۲۲. _____: دروس فی علم الأصول؛ قم: دارالمنتظر، ۱۴۰۵ق.
۲۲۳. صرامی، سیف الله؛ مبانی حجیت آرای رجالی؛ قم: دارالحديث، ۱۳۸۲.
۲۲۴. صفری فروشانی، نعمت الله؛ غالیان: کاوشی در جریانها و برایندها تا پایان سده سوم؛ مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۸۸.
۲۲۵. طاهری، حبیب الله؛ حقوق مدنی؛ ج ۵، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۸ق.
۲۲۶. طباطبایی حکیم، محمدسعید؛ مرشد المغترب: توجیهات و فتاوی؛ نجف: دفتر آیت الله حکیم، ۱۴۲۲ق.
۲۲۷. _____: مصباح المنهاج: کتاب الصوم؛ قم: دارالهلal، ۱۴۲۵ق.
۲۲۸. _____: مصباح المنهاج: کتاب الطهارة؛ قم: مؤسسة المنار، بی تا.
۲۲۹. طباطبایی قمی، تقی؛ مبانی منهاج الصالحین؛ تصحیح عباس حاجیانی؛ قم: منشورات قلم الشرق، ۱۴۲۶ق.

۲۳۰. طباطبائی کربلایی، علی بن محمد علی؛ الشرح الصغير فی شرح مختصر النافع؛ تصحیح سید مهدی رجائی؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله ۱۴۰۹ق.
۲۳۱. _____؛ رياض المسائل فی تحقیق الأحكام بالدلائل (ط. الحديثه)؛ تصحیح محمد بهر مند و دیگران؛ قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام ۱۴۱۸ق.
۲۳۲. طباطبائی، محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۳۳. طباطبائی یزدی، محمد کاظم؛ العروة الوثقى (المحشى)؛ تحقیق احمد محسنی سبزواری؛ ۵ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ق.
۲۳۴. _____؛ العروة الوثقى مع التعليقات؛ ۲ج، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب عليه السلام، ۱۴۲۸ق.
۲۳۵. _____؛ العروة الوثقى مع تعليقات الفاضل؛ تصحیح واتی و دیگران؛ قم: مرکز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام بی تا.
۲۳۶. _____؛ تکملة العروة الوثقى؛ تصحیح سید محمد حسین طباطبائی؛ قم: مکتبه داورى، بی تا.
۲۳۷. طبرسی، فضل بن حسن؛ المؤلف من المختلف بین أئمة السلف؛ تصحیح سید مهدی رجائی و دیگران؛ ۲ج، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۰ق.
۲۳۸. _____؛ تفسیر جوامع الجامع؛ ۴ج، تهران: دانشگاه تهران و قم: مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
۲۳۹. _____؛ تفسیر مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۴۰. طریحی، فخرالدین بن محمد؛ مجمع البحرين؛ تصحیح سید احمد حسینی؛ ۶ج، ج ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ق.
۲۴۱. عاملی، محمد بن حسن بن زین الدین؛ استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار؛ ۷ج، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام ۱۴۱۹ق.
۲۴۲. عراقی، ضیاء الدین؛ نهایه الأفكار؛ تقریر محمد تقی بروجردی؛ قم: دفتر انتشارات

- اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۴۳. عرفانیان یزدی، غلامرضا؛ *مشایخ النقات*؛ ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
۲۴۴. عریضی، علی بن جعفر؛ *مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها*؛ قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۰۹ق.
۲۴۵. علامه حلی، حسن بن یوسف؛ *قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام*؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۲۴۶. _____؛ *مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة*؛ ج ۹، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۲۴۷. _____؛ *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب (ط. الحدیثة)*؛ ۱۵ج، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۲ق.
۲۴۸. _____؛ *إرشاد الأذهان إلى أحكام الإیمان*؛ تصحیح شیخ فارس حسون؛ ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ق.
۲۴۹. _____؛ *تبصرة المتعلمین فی أحكام الدین*؛ تصحیح محمدهادی یوسفی غروی؛ تهران: مؤسسه طبع و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۲۵۰. _____؛ *تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة (ط. الحدیثة)*؛ تصحیح ابراهیم بهادری؛ ج ۶، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۲۰ق.
۲۵۱. _____؛ *تذکرة الفقهاء (ط. القديمة)*؛ بی جا، بی نا، بی تا.
۲۵۲. _____؛ *تلخیص المرام فی معرفة الأحکام*؛ تصحیح هادی قیسی؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۱ق.
۲۵۳. _____؛ *خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال*؛ قم: نشر الفقاهة، ۱۴۱۷ق.
۲۵۴. علامه فانی اصفهانی، علی؛ *بحوث فی فقه الرجال*؛ قم: مؤسسه العروة الوثقی، ۱۴۱۴ق.
۲۵۵. علوی، عادل؛ *القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد*؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی (علیه السلام)، بی تا.
۲۵۶. علی، جواد؛ *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*؛ بی جا، بی نا، ۱۴۱۳ق. /

- ۱۹۹۳م.
۲۵۷. غشاً، غشاً؛ الزواج و الطلاق و تعدد الزوجات فی الاسلام؛ بیروت: دارالساقی، ۲۰۰۴م.
۲۵۸. فاضل آبی [آبی، حسن بن ابی طالب]؛ کشف الرموز فی شرح مختصر النافع؛ تصحیح علی بنه اشتهازی و حسین یزدی؛ ج ۲، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۵۹. فاضل جواد، جواد بن سعید؛ مسالک الأفهام إلى آیات الأحكام؛ بی جا: مرتضوی، ۱۳۶۷ق.
۲۶۰. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله؛ التنقیح الرائع لمختصر الشرائع؛ تصحیح سید عبداللطیف حسینی کوهکمری؛ ج ۴، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۶۱. _____؛ کنز العرفان فی فقه القرآن؛ ج ۲، قم: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ۱۴۲۵ق.
۲۶۲. _____؛ ضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية؛ تصحیح سید عبداللطیف حسینی کوهکمری؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.
۲۶۳. فاضل موحدی لنکرانی، محمد؛ الأحكام الواضحة؛ ج ۴، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۴۲۲ق.
۲۶۴. _____؛ الحدود؛ تحقیق حسین واتقی و دیگران؛ قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۴۲۲ق.
۲۶۵. _____؛ القواعد الفقهية؛ قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۳۷۴.
۲۶۶. _____؛ تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة: النجاسات وأحكامها؛ قم: محمد موحدی لنکرانی، ۱۴۰۹ق.
۲۶۷. _____؛ تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة: الحج؛ ج ۵، ج ۲، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۸ق.
۲۶۸. _____؛ تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة: النکاح؛ تحقیق حسین واتقی و دیگران؛ قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۴۲۱ق.

۵۱۲ اذن ولیّ در ازدواج باکره

۲۶۹. _____: جامع المسائل؛ قم: امیر قلم، ۱۴۲۵ق.
۲۷۰. _____: رساله توضیح المسائل؛ ج ۱۱۴، قم: بی نا، ۱۴۲۶ق.
۲۷۱. _____: نه‌ایه التقرير: تقرير درس آیت‌الله آقا حسین بروجردي؛ قم: مرکز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام، بی تا.
۲۷۲. فاضل هندی، محمد بن حسن؛ کشف اللثام والإيهام عن قواعد الأحكام؛ ۱۱ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.
۲۷۳. فخر المحققين، محمد بن حسن؛ إيضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد؛ تصحيح سيد حسين موسوی کرمانی، علی پناه اشتهاړدی، و عبد الرحيم بروجردي؛ ۴ ج، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق.
۲۷۴. فوزی، ابراهیم؛ أحكام الأسرة فی الجاهلیة والإسلام؛ بیروت: دار الكلمة للنشر، ۱۹۸۳م.
۲۷۵. فیاض، محمد اسحاق؛ منهاج الصالحين؛ ۳ ج، بی جا: بی تا، بی جا.
۲۷۶. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب؛ القاموس المحيط؛ بیروت: دار الجیل، بی تا.
۲۷۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی؛ النخبة فی الحکمة العملیة و الأحکام الشرعیة؛ تصحيح مهدی انصاری قمی؛ ج ۲، تهران: مرکز الطباعة والنشر لمنظمة الإعلام الإسلامی، ۱۴۱۸ق.
۲۷۸. _____: الوافی؛ تصحيح ضیاء الدین حسینی اصفهانی؛ اصفهان: مکتبة الامام امیر المؤمنین عليه السلام، ۱۴۰۹ق.
۲۷۹. _____: تفسیر الصافی؛ تحقیق حسین اعلمی؛ ۵ ج، ج ۲، تهران: صدر، ۱۴۱۵ق.
۲۸۰. _____: مفاتیح الشرائع؛ تحقیق سید مهدی رجائی؛ قم: مجمع الذخائر الاسلامیة، ۱۴۰۱ق.
۲۸۱. فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر؛ قم: مؤسسه دار الهجرة، ۱۴۰۵ق.
۲۸۲. قاسمی، ظافر؛ نظام الحکم فی الشریعة و التاریخ الاسلامی؛ بیروت: دار النفائس، ۱۴۰۷ق.
۲۸۳. قانون الاسرة؛ الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ۲۰۰۷م.

۲۸۴. قانون مدنی؛ به کوشش جهانگیر منصور؛ تهران: دیدار، ۱۳۸۸ش.
۲۸۵. قربان‌نیا، ناصر و همکاران؛ باز پژوهی حقوق زن؛ تهران: روز نو، ۱۳۸۴.
۲۸۶. قرشی بنایی، علی‌اکبر؛ قاموس قرآن؛ ج ۷، ج ۶، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۱۲ق.
۲۸۷. قزوینی، علی بن اسماعیل؛ ینایع الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام؛ تصحیح سیدعلی علوی قزوینی و سیدعبدالرحیم جزئی قزوینی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۴ق.
۲۸۸. قشیری، مسلم بن حجاج؛ صحیح مسلم؛ تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۸۹. قطب‌راوندی، سعید بن هبة الله؛ فقه القرآن؛ ج ۲، ج ۲، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۲۹۰. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ تحقیق سیدطیب موسوی جزایری؛ ج ۴، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۷.
۲۹۱. قهپائی، عنایت‌الله؛ مجمع الرجال الحاوی لذكر المترجمین فی الاصول الخمسه الرجالیه؛ تحقیق سیدضیاء‌الدین اصفهانی؛ اصفهان: چاپخانه روشن، ۱۳۸۴.
۲۹۲. کاتوزیان، ناصر؛ حقوق خانواده؛ دوره حقوق مدنی، خانواده؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۸.
۲۹۳. _____؛ حقوق مدنی: قواعد عمومی قراردادها؛ ج ۴، تهران: شرکت سهامی انتشار با همکاری بهمن برنا؛ ۱۳۷۶.
۲۹۴. کاشف‌الغطاء، حسن بن جعفر؛ أنوار الفقاهة: کتاب النکاح؛ نجف: مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق.
۲۹۵. کاشف‌الغطاء، عباس بن حسن؛ الفوائد الجعفریه؛ نجف: مؤسسه کاشف الغطاء، بی‌تا.
۲۹۶. کشی، محمد بن عمر؛ الرجال: اختیار معرفة الرجال؛ تصحیح حسن مصطفوی؛ مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸.
۲۹۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی (ط. دارالحديث)؛ ۱۵ج، قم: دارالحديث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ق.

۲۹۸. _____: الکافی؛ ۸ج، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۲۹۹. کاشانی، علاءالدین ابی بکر بن مسعود؛ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۹۸۲م.
۳۰۰. کلپاسی، ابوالهدی؛ سماء المقال فی تحقیق علم الرجال؛ تحقیق محمد حسینی قزوینی؛ قم: مؤسسه ولی عصر علیه السلام، ۱۴۱۹ق.
۳۰۱. گلپایگانی، محمدرضا؛ مجمع المسائل؛ تصحیح علی کریمی جهرمی و دیگران؛ ۵ج، ج ۲، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۹ق.
۳۰۲. _____: هداية العباد؛ تصحیح علی ثابتی همدانی و علی نیری همدانی؛ ۲ج، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۳ق.
۳۰۳. لاری، سیدعبدالحسین؛ التعليقات علی ریاض المسائل؛ تصحیح سیدحسین الله موسوی و مرتضی رحیمی نژاد؛ قم: مؤسسه المعارف الإسلامية، ۱۴۱۸ق.
۳۰۴. مازندرانی حائری، محمد بن اسماعیل؛ منتهی المقال فی أحوال الرجال؛ قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۶ق.
۳۰۵. مازندرانی، محمد صالح؛ شرح الکافی؛ مصحح ابوالحسن شعرانی؛ ۱۲ج، ۱ج، تهران: المكتبة الإسلامية، ۱۳۸۲ق.
۳۰۶. مامقانی، عبدالله؛ غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب؛ ۳ج، قم: مجمع الذخائر الإسلامية، ۱۳۱۶ق.
۳۰۷. _____: مقیاس الهدایة فی علم الدراية؛ تحقیق محمدرضا مامقانی؛ ۷ج، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۱ق.
۳۰۸. ماوردی، علی بن محمد؛ الحاوی فی فقه الشافعی؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۴ق.
۳۰۹. مجاهد طباطبائی، محمد؛ المناهل؛ قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام بی تا.
۳۱۰. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی؛ الوجیزة فی الرجال؛ تصحیح محمد کاظم رحمان ستایش؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۲۰ق.
۳۱۱. _____: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام؛ ۲ج، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۳۱۲. _____: بیست و پنج رساله فارسی؛ تصحیح سید مهدی رجائی؛ قم:

- کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله ۱۴۱۲ق.
۳۱۳. _____؛ *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*؛ تصحیح سیدهاشم رسولی؛ ج ۲، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ق.
۳۱۴. _____؛ *ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار*؛ تحقیق مهدی رجائی؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله ۱۴۰۶ق.
۳۱۵. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی؛ *روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*؛ تصحیح سیدحسین موسوی کرمانی، علی پناه اشتهااردی، و سیدفضل الله طباطبائی؛ ج ۲، قم: مؤسسه کوشانبور، ۱۴۰۶ق.
۳۱۶. _____؛ *لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه*؛ ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۴ق.
۳۱۷. _____؛ *یک دوره فقه کامل فارسی*؛ تهران: مؤسسه و انتشارات فراهانی، ۱۴۰۰ق.
۳۱۸. محقق حلی، جعفر بن حسن؛ *الرسائل التسع*؛ تصحیح رضا استادی؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۳ق.
۳۱۹. _____؛ *المختصر النافع فی فقه الإمامیه*؛ ج ۶، قم: مؤسسه المطبوعات الدینیة، ۱۴۱۸ق.
۳۲۰. _____؛ *المعتبر فی شرح المختصر*؛ تصحیح محمدعلی حیدری و دیگران؛ ج ۲، تهران: مؤسسه سیدالشهداء علیه السلام، ۱۴۰۷ق.
۳۲۱. _____؛ *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*؛ تصحیح عبدالحسین محمدعلی بقال؛ ج ۴، ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۳۲۲. _____؛ *نکت النهایة: النهایة و نکتها*؛ ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ق.
۳۲۳. محقق داماد، محمد؛ *کتاب الحج*؛ تقریر عبدالله جوادی آملی؛ ج ۳، قم: چاپخانه مهر، ۱۴۰۱ق.
۳۲۴. _____؛ *کتاب الخمس*؛ تقریر عبدالله جوادی آملی؛ تصحیح حسین آزادی؛ قم: دارالاسراء للنشر، ۱۴۱۸ق.

۳۲۵. _____: کتاب الصلاة؛ تقریر محمد مؤمن و عبدالله جوادی آملی؛ ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.
۳۲۶. محقق داماد، مصطفی؛ بررسی فقهی حقوق خانواده: نکاح و انحلال آن؛ ج ۱۶، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۹۰.
۳۲۷. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن؛ ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد؛ قم: مؤسسة آل البيت علیہ السلام، ۱۴۲۷ق.
۳۲۸. _____: کفایة الأحکام؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۳ق.
۳۲۹. محقق کرکی؛ علی بن حسین؛ جامع المقاصد فی شرح القواعد؛ ج ۱۳، ج ۲، قم: مؤسسة آل البيت علیہ السلام، ۱۴۱۴ق.
۳۳۰. محلی، جلال الدین محمد بن احمد؛ شرح المحلی علی المنهاج (منهاج الطالبین للنووی)؛ ج ۴، بی جا: بی نا، بی تا.
۳۳۱. محمودی، ضیاء الدین و دیگران؛ الاصول الستة عشر؛ قم: دارالحدیث، ۱۴۲۳ق.
۳۳۲. مدنی تبریزی، یوسف؛ الارشاد إلى ولاية الفقیه؛ قم: المطبعة العلمیه، ۱۴۰۶ق.
۳۳۳. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ تحقیق علی شیر؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۳۳۴. مرداوی، علی بن سلیمان؛ الإنصاف فی معرفة الراجح من الخلاف علی مذهب الإمام احمد بن حنبل؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
۳۳۵. مرعشی نجفی، شهاب الدین؛ منهاج المؤمنین؛ تحقیق سید عادل علوی؛ ج ۲، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمه الله، ۱۴۰۶ق.
۳۳۶. مصطفوی، حسن؛ التحقيق فی کلمات القرآن الکریم؛ ج ۱۴، تهران: مرکز الكتاب لترجمة والنشر، ۱۴۰۲ق.
۳۳۷. مصطفوی، محمدکاظم؛ مائة قاعدة فقهية؛ ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۱ق.
۳۳۸. مظاهری، حسین؛ رساله توضیح المسائل؛ ج ۱۳، قم: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهری رحمه الله، ۱۳۸۷.

۳۳۹. مظفر، محمدرضا؛ اصول الفقه؛ تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۳۴۰. مغنیه، محمدجواد؛ الفقه علی المذاهب الخمسة؛ ج ۲، ج ۱۰، بیروت: دارالتیاری الجدید و دارالجواد، ۱۴۲۱ق.
۳۴۱. _____؛ فقه الإمام الصادق علیه السلام؛ ج ۶، ج ۲، قم: انصاریان، ۱۴۲۱ق.
۳۴۲. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد؛ مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان؛ تصحیح مجتبی عراقی، علی پناه اشتهااردی، و حسین یزدی اصفهانی؛ ۱۴ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۰۳ق.
۳۴۳. مکارم شیرازی، ناصر؛ أحكام النساء؛ قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۶ق.
۳۴۴. _____؛ القواعد الفقهیه؛ ج ۲، ج ۳، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۱۱ق.
۳۴۵. _____؛ أنوار الفقاهة: كتاب الخمس و الأنفال؛ قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۱۶ق.
۳۴۶. _____؛ أنوار الفقاهة: كتاب النکاح؛ قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۵ق.
۳۴۷. _____؛ رساله توضیح المسائل؛ ج ۵۲، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۹ق.
۳۴۸. _____؛ کتاب النکاح؛ تصحیح محمدرضا حامدی و مسعود مکارم؛ ۶ج، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۴ق.
۳۴۹. منتظری، حسینعلی؛ استفتائات؛ قم: تفکر، ۱۳۷۳.
۳۵۰. _____؛ دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الإسلامیه؛ ۴ج، قم: تفکر، ۱۴۰۹ق.
۳۵۱. مهدوی، حسن؛ سهل بن زیاد در آئینه علم رجال؛ قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۳۹۱.
۳۵۲. موسوی اردبیلی، عبدالکریم؛ رساله توضیح المسائل؛ ج ۲۰، قم: نجات، ۱۳۸۸.

۳۵۳. موسوی خلخالی، محمد مهدی؛ حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه؛ ترجمه جعفر الهادی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲ق.
۳۵۴. موسوی خوانساری، احمد؛ جامع المدارک فی شرح مختصر النافع؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۵ق.
۳۵۵. موسوی عاملی، محمد بن علی؛ مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام؛ ۸ج، بیروت: مؤسسة آل البيت علیہ السلام، ۱۴۱۱ق.
۳۵۶. _____؛ نه‌ایه المرام فی شرح مختصر شرائع الإسلام؛ تحقیق مجتبی عراقی، علی پناه اشتهاردی، و حسین یزدی؛ ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۳۵۷. مؤمن قمی، محمد؛ الولاية الالهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۵ق.
۳۵۸. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن؛ غنائم الايام فی مسائل الحلال والحرام؛ ۶ج، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۳۵۹. _____؛ جامع الشتات فی أجوبة السؤالات؛ تصحیح مرتضی رضوی؛ ۴ج، تهران: مؤسسه کیهان، ۱۴۱۳ق.
۳۶۰. نائینی، محمد حسن؛ المکاسب و البیع؛ تقریر محمد تقی آملی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۳۶۱. _____؛ فوائد الأصول؛ ۴ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۳۶۲. نهبان، محمد فاروق؛ نظام الحکم فی الاسلام؛ کویت: مطبوعات جامعه الکویت، ۱۹۸۷م.
۳۶۳. نجاشی، احمد بن علی؛ الرجال: فهرست أسماء مصنفی الشيعة؛ تصحیح سید موسی شبیری زنجانی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
۳۶۴. نجفی، محمد حسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ تصحیح شیخ عباس قوجانی؛ ۴۳ج، ۷ج، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.

۳۶۵. نراقی، ابوالقاسم بن محمد؛ شعب المقال فی درجات الرجال؛ تصحیح محسن احمدی؛ ج ۲، قم: کنگره بزرگداشت نراقی، ۱۴۲۲ق.

۳۶۶. نراقی، احمد بن محمد مهدی؛ عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.

۳۶۷. _____؛ مستند الشیعه فی أحكام الشریعه؛ ۱۹ ج، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۵ق.

۳۶۸. نسائی، احمد بن علی؛ سنن النسائی؛ تحقیق عبدالفتاح أبو غدة؛ ۸ ج، ۲، حلب: مکتب المطبوعات الإسلامية، ۱۴۰۶ ق.

۳۶۹. نراوی، احمد بن غنیم؛ الفواکه الدوانی علی رسالة ابن أبی زید القیروانی؛ تحقیق رضا فرحات؛ بی جا: مکتبة الثقافة الدینیة، بی تا.

۳۷۰. نوری، حسین بن محمد تقی؛ خاتمة المستدرک؛ ۹ ج، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۵ق.

۳۷۱. _____؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ بیروت: مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۸ق.

۳۷۲. نوری همدانی، حسین؛ رساله توضیح المسائل؛ قم: فکر برتر، بی تا.

۳۷۳. هاشمی شاهرودی، محمود؛ بحوث فی علم الاصول؛ ۷ ج، ۵، مرکز القدير للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۷ق.

۳۷۴. هدایت نیا، فرج الله؛ فلسفه حقوق خانواده؛ تهران: شورای فرهنگی - اجتماعی زنان، ۱۳۸۶.

۳۷۵. وحید خراسانی، حسین؛ رساله توضیح المسائل؛ ۹ ج، قم: مدرسه امام باقر علیه السلام، ۱۴۲۸ق.

۳۷۶. _____؛ منهاج الصالحین؛ ۳ ج، ۵، قم: مدرسه امام باقر علیه السلام، ۱۴۲۸ق.

پایگاه های اطلاع رسانی

۱. پهبانی، محمدباقر بن محمد اکمل؛ تعلیقات علی منهج المقال؛ کتابخانه الکترونیکی، قم:

مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، ۱۳۸۷.

(<http://library.tebyan.net/fa/121845>). تاریخ بازایی (۹۴/۸/۲۹).

۲. پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری، «احکام ازدواج و طلاق» (آنلاین)، (در

نشانی <http://www.leader.ir/tree/index.php?catid=122> (تاریخ بازیابی ۹۴/۷/۲۰).

۳. پایگاه اطلاع‌رسانی حضرت آیت‌الله سید محمدصادق روحانی، «استفتائات ازدواج دائم و طلاق»، (آنلاین)، (در نشانی <http://www.rohani.ir/istefaa-342.htm>) (تاریخ بازیابی ۹۴/۹/۱۲).

۴. سایت تبیان، «شرطیت اذن ولیّ در ازدواج دختر بالغه باکره»، ۱۳۹۲ (آنلاین)، (در نشانی <http://www.tebyan.net/newindex.aspx?pid=264161>) (تاریخ بازیابی ۹۴/۷/۱۵).

۵. کرباسی، محمد؛ رساله فی سهل بن زیاد /آدمی؛ کتابخانه دیجیتال، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت علیهم‌السلام، (lib.ahlolbait.com).

۶. مرکز الفتوی، (آنلاین)، (در نشانی www.islamweb.net). (۱۳۹۴/۱۱/۲۹).

نمایه آیات و روایات

نمایه آیات

بقره

أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ. ٢٨٥ بقره: ٢٣٧
 فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا. ١٠٨ بقره: ٢٣٠

فَلْيَمْلِكْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ. ٢٢ بقره: ٢٨٢
 لَا فَارِضَ وَلَا يَكْفُرُ. ٤٣ بقره: ٦٨
 وَإِذَا طَلَأْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُغْنِ أَجَلُهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ. ١١٣ بقره: ٢٣٢

وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ. ١١٧ بقره: ٢٤٠
 وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ. ١١٦ بقره: ٢٣٤
 وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ. ١١١ بقره: ٢٢٨

وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ. ٢١ بقره: ١٠٧
 وَإِذَا طَلَأْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُغْنِ أَجَلُهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ. ١١٣ بقره: ٢٣٧
 ٣٤٠ بقره: ٢٣٢
 وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَكُم مُمْسِكَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا. ٣٤٠ بقره: ٢٢١

نساء

أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ. ١١٨ نساء: ٢٤
 فَإِنْ اتَّسَمَ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ. ٣٠ نساء: ٦
 فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتْنً وَ ثَلَاثَ وَ رِبَاعَ. ١١٣ نساء: ٣
 فَانْكَحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ. ٣١٩ نساء: ٢٥
 وَ ابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ اتَّسَمَ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ. ٣٢ نساء: ٦
 وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا. ٣١٨ نساء: ١٤١

۵۲۲ اذن ولی در ازدواج باکره

مانده

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ. ۲۱ مانده: ۵۵
أَوْفُوا بِالْعُقُودِ. ۱۱۹ مانده: ۱

انعام

حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ. ۳۰ انعام ۱۵۲
وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ. ۳۵۵ انعام ۱۵۲

انفال

وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِلَّا أُولِئَؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ. ۲۲ انفال: ۳۴
وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ. ۳۱۹ انفال: ۷۳

توبه

وَهُمْ صَاغِرُونَ. ۳۰۳ توبه: ۲۹

ابراهيم

وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ. ۴۸۹ ابراهيم: ۲۷

نحل

عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ. ۳۲۰ نحل: ۷۵

اسراء

حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ. ۳۰ اسراء ۳۴
وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا. ۲۲ اسراء: ۳۳

نور

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ. ۱۱۸ نور: ۳۲

شوري

أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَالَ هُوَ الْوَلِيُّ. ۲۱، ۹۸ شوري: ۹

زخرف

وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا. ۹۶ زخرف: ۳۲

منافقون

وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ. ۳۱۸ منافقون: ۸

فهایه روایات

حضرت محمد ﷺ

الإِسْلَامَ يَعْلُو وَلَا يُعْلَى عَلَيْهِ، ۳۱۸

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: قَدْ غَفَرْتُ لِلْمُتَمَتِّعِينَ مِنَ النِّسَاءِ، ۲۹۲

إِنَّ النَّاسَ مُسْلَطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ، ۹۷

أَنْ جَارِيَةً بَكَرًا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرَتْ لَهُ أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهِيَ كَارِهَةٌ قَالَ فَخِيَرَهَا النَّبِيُّ ﷺ، ۱۴۹، ۳۶۹

أَنَّهُ نَهَى أَنْ تُنْكَحَ الْمَرْأَةُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ، ۳۶۸

الْأَيْمَ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالبِكَرُ تَسْتَأْذِنُ فِي نَفْسِهَا، وَإِذْنُهَا صِمَاتُهَا، ۳۶۹

أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتَ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا فَنَكَحَهَا بِاطِل، ۳۸

لَا تُنْكَحُ الْيَتِيمَةُ إِلَّا بِإِذْنِهَا فَإِنْ سَكَتَتْ فَهُوَ إِذْنُهَا، وَإِنْ أَبَتْ فَلَا جَوَازَ عَلَيْهَا، ۳۶۹

لَا يَحِلُّ لِلْوَلَدِ مَعَ وَالِدِهِ وَلَا لِلْمَمْلُوكِ مَعَ مَوْلَاهُ وَلَا لِلْمَرْأَةِ مَعَ زَوْجِهَا وَلَا تَنْدَرُ فِي مَعْصِيَةٍ وَلَا يَمِينٍ فِي قَطِيعَةٍ، ۱۳۴

لَيْسَ لِلْوَلِيِّ مَعَ الثَّيِّبِ أَمْرٌ، ۱۹۷

مَا رَوَى أَنَّ فَتَاةً جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ: إِنَّ أَبِي زَوَّجَنِي مِنْ ابْنِ أَخٍ لَهُ، لِيَرْفَعَ خَسِيسَتَهُ، وَأَنَا لَهُ

كَارِهَةٌ، فَقَالَ أَجِيزِي مَا صَنَعَ أَبُوكَ، فَقَالَتْ لَا رَغْبَةَ لِي فِيْمَا صَنَعَ أَبِي، قَالَ فَادْهَبِي فَاَنْكَحِي مِنْ شِئْتِ،

فَقَالَتْ لَا رَغْبَةَ لِي عَمَّا صَنَعَ أَبِي، وَ لَكِنِّي أُرِدْتُ أَنْ أَعْلَمَ النِّسَاءَ أَنَّ لَيْسَ لِلْأَبَاءِ فِي أُمُورِ أَبْنَائِهِمْ شَيْءٌ، ۱۲۸،

۱۴۹، ۳۶۹

مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلَى مَوْلَاهُ، ۲۱

امام علی علیہ السلام

أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا بِوَلَايَةِ أَمْرِكُمْ، ۲۲

إِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَحْرَارٌ إِلَّا مَنْ أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ بِالْعِبَادِيَّةِ، ۹۵

أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ آدَمَ لَمْ يَلِدْ عَبْدًا وَلَا أَمَةً وَإِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَحْرَارٌ وَلَكِنَّ اللَّهَ خَوَّلَ بَعْضَكُمْ بَعْضًا، ۹۶

لَا يَنْكَحُ أَحَدُكُمْ ابْنَتَهُ حَتَّى يَسْتَأْمَرَهَا فِي نَفْسِهَا فَهِيَ أَعْلَمُ بِنَفْسِهَا فَإِنْ سَكَتَتْ أَوْ بَكَتْ أَوْ ضَحَكَتْ فَقَدْ

أَذْنَتْ وَإِنْ أَبَتْ لَمْ يَزُوجْهَا، ۳۶۸

وَأَكْرِمَ نَفْسَكَ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ وَإِنْ سَأَفَتْكَ إِلَى الرُّغَائِبِ فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَاضَ بِمَا تَبْدُلُ مِنْ نَفْسِكَ عَوَضًا، ۹۵

وَاللَّهُ مَا كَانَتْ لِي فِي الْخَلَائِقَةِ رَغْبَةٌ وَلَا فِي الْوَلَايَةِ إِرْبَةٌ وَلَكِنَّكُمْ دَعَوْتُونِي إِلَيْهَا وَحَمَلْتُمُونِي عَلَيْهَا، ۲۱

وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا، ۹۴

وَلَهُمْ خَصَائِصُ حَقِّ الْوَلَايَةِ، ۲۱

امام باقر علیہ السلام

إِذَا زَوَّجَ الرَّجُلُ ابْنَتَهُ فِيْهِ فَهُوَ جَائِزٌ عَلَى ابْنِهِ وَلِابْنِهِ أَيْضًا أَنْ يَزُوجَهَا، فَقُلْتُ فَإِنْ هُوَ أَبُوْهَا رَجُلًا وَجَدَهَا

رَجُلًا؟ فَقَالَ الْجَدُّ أَبُو بْنُكَاحِهَا، ۳۷۲، ۴۰۰

إِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَالِكَةً أَمَرَهَا بِتَبِيعٍ وَتَشْتَرِي وَتُعْتِقُ وَتُشْهَدُ وَتُعْطَى مِنْ مَالِهَا مَا شَاءَتْ فَإِنْ أَمَرَهَا

جَائِزٌ تَزُوجُ إِنْ شَاءَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِیِّهَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَلَا يَجُوزُ تَزْوِيجُهَا إِلَّا بِأَمْرِ وَلِيِّهَا، ۳۳، ۱۲۹، ۲۳۸

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِرَجُلٍ: أَنْتَ وَمَالُكَ لِابْنِكَ. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ﷺ: مَا أَحَبُّ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ مَالِ ابْنِهِ إِلَّا مَا احتَاجَ إِلَيْهِ مِمَّا لَا بُدَّ مِنْهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْقَسَادَ، ٣٦٠

الجارية إذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتيم و زوجت و أقيمت عليها الحدود التامة عليها و لها، ٢٢٥
سألت أبا جعفر ﷺ عن الصبي يزوج الصبية قال: إن كان أبواهما اللذان زوجاهما فتعم جائز ولكن لهما الخيار إذا أدركا فإن رضىا بعد ذلك فإن المهر على الأب. قلت له فهل يجوز طلاق الأب على ابنه في صغره؟ قال: لا، ٣٦٩

سألت أبا جعفر ﷺ عن الذي بيده عقدة النكاح؟ فقال: هو الأب والأخ و الموصى إليه والذي يجوز أمره في مال المرأة من قرابتها فيبيع لها و يشتري قال فأني هؤلاء عفا فعفوه جائز في المهر إذا عفا عنه، ٢٨٦
سألت عن الجارية يتمتع منها الرجل؟ قال: نعم إلا أن تكون صبية فتدع. قال: قلت أصلحك الله و كم الحد الذي إذا بلغت لم تدع قال بنت عشر سنين، ٢٢٣، ٢٩٧

في الصبي يزوج الصبية يتوارثان؟ فقال: إذا كان أبواهما اللذان زوجاهما فتعم، ٣٧١
في قول الله عز و جل (وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ قَرَضْتُمْ لَهُنَّ قَرِيضَةً فَانصِفْ مَا قَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُوَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ)، قال: هو الأب أو الأخ أو الرجل يوصى إليه والذي يجوز أمره في مال المرأة فيبتاع لها فتجيز فإذا عفا فقد جاز، ٣٧٣
ف يتمتع بها والشرط أن لا يفتضاها، ٢٩٢

قال: قلت: للتمتع ثواب؟ قال: إن كان يريد بذلك الله عز و جل و خلافا لفلان لم يكلمها كلمة إلا كتب الله له حسنة، ٢٩٢

قلت لأبي جعفر ﷺ: متى يجوز للأب أن يزوج ابنته و لا يستأمرها؟ قال: إذا جازت تسع سنين، فإن زوجها قبل بلوغ التسع سنين كان الخيار لها إذا بلغت تسع سنين، ١٧٣
لا تستأمر الجارية إذا كانت بين أبويها ليس لها مع الأب أمر وقال: يستأمرها كل أحد ما عدا الأب، ١٢٢، ٣٦٨، ٣٧٥

لا ينقض النكاح إلا الأب، ١٧٨، ١٨١، ١٨٢، ١٨٧، ١٩٠
المرأة التي قد ملكت نفسها غير السفينة و لا المولى عليها إن تزوجها بغير ولي جائز، ٢١٥، ٢٣٠، ٣٧١

امام صادق عليه السلام

أخوها إذا كان يقيم بها وهو القائم عاها فهو بمنزلة الأب يجوز له وإذا كان الأخ لا يهتم بها ولا يقوم عليها لم يجز عليها أمره، ٣٨٨

إذا زوج الأب والجدة كان التزويج الأول فإن كانا جميعا في حال واحدة فالجدة أولى، ٢٠٨، ٤٠٨، ٤١٠
إذا زوج الرجل ابنة ابنه فهو جائز على ابنه قال ولابنه أيضا أن يزوجهما فإن هوي أبوها رجلا وجدها رجلا فالجدة أولى ينكحها، ٢٠٠، ٣٧٣

إذا زوج الرجل جلا فأبي ذلك والده فإن تزويج الأب جائز و إن كره الجد ليس هذا مثل الذي يفعل الجد ثم يريد الأب أن يرده، ٢٠٧

إذا كانت الجارية بين أبويها فليس لها مع أبويها أمر و إذا كانت قد تزوجت لم يزوجهما إلا برضا عنها، ١٢٧

إذا كانت الجارية بين أبويها فليس لها مع أبويها أمر و إذا كانت قد تزوجت لم يزوجهما إلا برضا منها،

إِنَّ الْجَدَّ إِذَا زَوَّجَ ابْنَتَهُ ابْنَهُ وَكَانَ أَبُوهُمَا حَيًّا وَكَانَ الْجَدُّ مَرْضِيًّا جَارَ فَلْنَا فَإِنْ هَوِيَ أَبُو الْجَارِيَةِ هَوَى وَهَوِيَ الْجَدُّ هَوَى وَ هُمَا سَوَاءٌ فِي الْعَدْلِ وَالرَّضَا قَالَ أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ تَرْضَى بِقَوْلِ الْجَدِّ. ٣٧٢، ٣٩٥، ٣٩٩، ٤٠٤

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا وَ لَمْ يَقُوضْ إِلَيْهِ أَنْ يُدَلَّ نَفْسَهُ. ٩٥
أَنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَكْمَلُ حَتَّى يَتَمَتَّعَ. ٢٩٣

أَنَّهُ قَالَ فِي الْمَرْأَةِ الثَّيِّبِ دَخَطِبُ إِلَى نَفْسِهَا قَالَ: هِيَ أَمْلَكَ بِنَفْسِهَا تَوَلَّى أَمْرَهَا مَنْ شَاءَتْ إِذَا كَانَ كُفُؤًا
بَعْدَ أَنْ تَكُونَ قَدْ نَكَحَتْ رَجُلًا قَبْلَهُ. ١٩١، ٥٢

إِنِّي لَلذَاتِ بَوْمٍ عِنْدَ زِيَادِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ إِذَا جَاءَ رَجُلٌ يَسْتَعْدِي عَلَى أَبِيهِ فَقَالَ أَصْلَحَ اللَّهُ الْأَمِيرَ إِنِّي أَبِي زَوْجُ ابْنَتِي بِغَيْرِ إِذْنِي فَقَالَ زِيَادٌ لَجُلَسَائِهِ الَّذِينَ عِنْدَهُ مَا تَقُولُونَ فِيمَا يَقُولُ هَذَا الرَّجُلُ فَقَالُوا نِكَاحَهُ بَاطِلٌ قَالَ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيَّ فَقَالَ مَا تَقُولُ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ فَلَمَّا سَأَلَنِي أَقْبَلْتُ عَلَى الْبَدِينِ أَجَابُوهُ فَقُلْتُ لَهُمْ أَلَيْسَ فِيمَا تَرَوُونَ أَنتُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنْ رَجُلًا جَاءَ يَسْتَعْدِي عَلَى أَبِيهِ فِي مِثْلِ هَذَا فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْتَ وَمَالِكَ لَابْنِكَ قَالُوا بَلَى فَقُلْتُ لَهُمْ فَكَيْفَ يَكُونُ هَذَا وَهُوَ وَمَالُهُ لَابْنِهِ وَلَا يَجُوزُ نِكَاحُهُ قَالَ: فَاتَّخَذَ بِقَوْلِهِمْ وَ تَرَكَ قَوْلِي. ٢١٣

تَزَوَّجَ الْمَرْأَةُ مَنْ شَاءَتْ إِذَا كَانَتْ مَالِكَةً لِأَمْرِهَا فَإِنْ شَاءَتْ جَعَلَتْ وَلِيًّا. ٢٥٠

تُسْتَأْمَرُ الْبِكْرُ وَ غَيْرُهَا وَ لَا تُنْكَحُ إِلَّا بِأَمْرِهَا. ٢٧١، ٢٥٢

الْجَارِيَةُ الْبِكْرُ الَّتِي لَهَا أَبٌ لَا تَتَزَوَّجُ إِلَّا بِإِذْنِ أَبِيهَا وَ قَالَ إِذَا كَانَتْ مَالِكَةً لِأَمْرِهَا تَزَوَّجَتْ مَتَى شَاءَتْ. ٣١٨، ٢٤٧، ١٧٧

حرمت عليكما المتعة من قبلي ما دمتما تدخلان علي. ٢٩٣

حيث سئل عن المتعة؟ فقال ﷺ: أكره للرجل أن يخرج من الدنيا وقد بقيت خلة من خلال رسول

الله ﷺ لم تقض. ٢٩٢

الذي بيده عُقْدَةُ النِّكَاحِ هُوَ وَلِيُّ أَمْرِهَا. ٣٨٢

سَأَلْتُ [أَبَا عَبْدِ اللَّهِ] ﷺ عَنِ الْجَارِيَةِ الصَّغِيرَةِ يَزُوجُهَا أَبُوهُمَا لَهَا أَمْرٌ إِذَا بَلَغَتْ قَالَ لَا لَيْسَ لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْرٌ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْبِكْرِ إِذَا بَلَغَتْ مَبْلَغَ النِّسَاءِ أَلَا لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْرٌ قَالَ لَيْسَ لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْرٌ مَا لَمْ تَكْبُرْ. ١٤٠

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْمُتْعَةِ؟ فَقَالَ: إِنَّ أَمْرَهَا شَدِيدٌ فَاتَّقُوا الْأَنْكَارَ. ٢٨٦

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْمَرْأَةِ الثَّيِّبِ تَخْطُبُ إِلَى نَفْسِهَا؟ قَالَ: نَعَمْ هِيَ أَمْلَكَ بِنَفْسِهَا تَوَلَّى نَفْسَهَا مَنْ شَاءَتْ إِذَا كَانَ كُفُؤًا بَعْدَ أَنْ تَكُونَ قَدْ نَكَحَتْ زَوْجًا قَبْلَ ذَلِكَ. ١٩٦، ٥١

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَتَمَتَّعُ مِنَ الْجَارِيَةِ الْبِكْرِ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يَسْتَغْرِهَا. ٣٠١

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ عَنِ الثَّيِّبِ تَخْطُبُ إِلَى نَفْسِهَا؟ قَالَ: نَعَمْ هِيَ أَمْلَكَ بِنَفْسِهَا تَوَلَّى أَمْرَهَا مَنْ شَاءَتْ إِذَا كَانَتْ قَدْ تَزَوَّجَتْ زَوْجًا قَبْلَهُ. ١٩٢، ٥٢

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْمَرْأَةِ الثَّيِّبِ تَخْطُبُ إِلَى نَفْسِهَا؟ قَالَ: هِيَ أَمْلَكَ بِنَفْسِهَا تَوَلَّى مَنْ شَاءَتْ إِذَا كَانَ كُفُؤًا بَعْدَ أَنْ تَكُونَ قَدْ نَكَحَتْ زَوْجًا قَبْلَ ذَلِكَ. ١٩٤، ٥٣

سَأَلْتُهُ عَنِ التَّمَتُّعِ بِالْبُكَارِ؟ فَقَالَ: هَلْ جَعَلَ ذَلِكَ إِلَّا لَهِنَّ فَلْيَسْتَرْنَ وَلْيَسْتَعْفِفْنَ. ٢٩٦

سَأَلْتُهُ عَنِ التَّمَتُّعِ مِنَ الْبِكْرِ إِذَا كَانَتْ بَيْنَ أَبَوَيْهَا يَلَا إِذِنْ أَبَوَيْهَا؟ قَالَ: لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَفْتَضْ مَا هُنَاكَ لَتَعِفَّ بِذَلِكَ، ٣٠٦

سَأَلْتُهُ عَنْ مَمْلُوكَةٍ كَانَتْ بَيْنِي وَبَيْنَ وَارِثٍ مَعِيَ فَأَعْتَقْنَاهَا وَلَهَا أَخٌ غَائِبٌ وَهِيَ يَكْرُأُ يَجُوزُ لِي أَنْ أَتَزَوَّجَهَا أَوْ لَا يَجُوزُ إِلَّا بِأَمْرِ أَصْهَبِهَا؟ قَالَ: بَلَى يَجُوزُ ذَلِكَ أَنْ تَزَوَّجَهَا. قُلْتُ: أَفَاتَزَوَّجُهَا إِنْ أَرَدْتُ ذَلِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، ٣٧٧

سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ عَنِ التَّمَتُّعِ مِنَ الْإِبْكَارِ اللَّوَاتِي بَيْنَ الْأَبَوَيْنِ؟ فَقَالَ: لَا بَأْسَ وَ لَا أَقُولُ كَمَا يَقُولُ هَؤُلَاءِ الْأَفْشَابِ، ٢٨٧

سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ يُرِيدُ أَنْ يَزَوِّجَ أُخْتَهُ قَالَ: يُؤَامِرُهَا فَإِنْ سَكَتَتْ فَهُوَ إِفْرَارُهَا وَإِنْ أَبَتْ لَمْ يَزَوِّجْهَا، ٣٧١
الْعَذْرَاءُ الَّتِي لَهَا أَبٌ لَا تَزَوِّجُ مُتَعَةً إِلَّا بِإِذْنِ أَبِيهَا، ٣٩٣، ٣٩٨، ٣٨٨

فَقَالَ ﷺ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ مَتَمَتَّ مِنْهُ خَرَجْتَ مِنْ أَهْلِكَ بِشَيْءٍ مِنَ النِّسَاءِ؟ قَالَ: لَا. قَالَ: وَ لَمْ؟ قُلْتُ: مَا مَعِيَ مِنَ النِّفَاقِ يَقْصُرُ عَنْ ذَلِكَ. قَالَ: فَأَمْرٌ لِي بِدِينَارٍ وَ قَالَ: أَقْسَمْتُ عَلَيْكَ إِنْ صَرْتَ إِلَى مَنْزِلِكَ حَتَّى تَفْعَلَ، ٣٩٢

فِي الْبِكْرِ يَتَزَوَّجُهَا الرَّجُلُ مُتَعَةً؟ قَالَ: لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَفْتَضْهَا، ٣٩٣، ٣٠٣
فِي الْجَارِيَةِ يَزَوِّجُهَا أَبُوهَا بِغَيْرِ رِضَاءِ مَنْهَا قَالَ: لَيْسَ لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْرٌ إِذَا أَتَكَهَهَا جَارَ نِكَاحُهُ وَإِنْ كَانَتْ كَارِهَةً، ١٤٣

فِي الرَّجُلِ يَتَزَوِّجُ الْبِكْرَ مُتَعَةً؟ قَالَ: يَكْرَهُ لِلْعَيْبِ عَلَى أَهْلِهَا، ٢٨٤
فِي الْمَرْأَةِ تَزْنِي عَلَيْهَا أَوْ يَتَمَتَّعُ بِهَا، ٢٩٢

فِي رَجُلٍ يُرِيدُ أَنْ يَزَوِّجَ أُخْتَهُ قَالَ: يُؤَامِرُهَا فَإِنْ سَكَتَتْ فَهُوَ إِفْرَارُهَا وَإِنْ أَبَتْ لَمْ يَزَوِّجْهَا وَإِنْ قَالَتْ زَوْجَنِي فَلَنَا فَلْيَزَوِّجْهَا مِمَّنْ تَرْضَى وَالْيَتِيمَةَ فِي حَجَرِ الرَّجُلِ لَا يَزَوِّجُهَا إِلَّا بِرِضَاهَا، ٣٧١

قَالَ ﷺ: لِي: مَتَمَتَّ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: لَا تَخْرُجْ مِنَ الدُّنْيَا حَتَّى تَحْيِيَ السَّنَةَ، ٢٩٢

قَالَ ﷺ: مَتَمَتَّ مِنْهُ خَرَجْتَ مِنْ أَهْلِكَ؟ قُلْتُ: لَكثْرَةً مِنْ مَعِيَ مِنَ الطَّرِيقَةِ أَغْنَانِي اللَّهُ عَنْهَا قَالَ: وَإِنْ كُنْتَ مُسْتَغْنِيًا فَلِي أَحَبُّ أَنْ تَحْيِيَ سَنَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، ٢٩٢

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ الْجَارِيَةُ يُرِيدُ أَبُوهَا أَنْ يَزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ وَيُرِيدُ جَدُّهَا أَنْ يَزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ آخَرَ فَقَالَ الْجَدُّ أَوَّلَى بِذَلِكَ إِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَبُ زَوَّجَهَا مِنْ قَبْلِهِ، ٢٠٢

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ الْجَارِيَةُ يُرِيدُ أَبُوهَا أَنْ يَزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ وَيُرِيدُ جَدُّهَا أَنْ يَزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ آخَرَ؟ فَقَالَ: الْجَدُّ أَوَّلَى بِذَلِكَ مَا لَمْ يَكُنْ مُضَارًّا. إِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَبُ زَوَّجَهَا قَبْلَهُ وَ يَجُوزُ عَلَيْهَا تَزْوِيجُ الْأَبِ وَ الْجَدِّ، ٣٥٩، ٣٨٨، ٣٩٩، ٤٠٨، ٤١٤

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ الْمَرْأَةُ الثَّيْبُ تَخْطُبُ إِلَى نَفْسِهَا؟ قَالَ: هِيَ أَمْلَكَ بِنَفْسِهَا تَوَلَّى أَمْرَهَا مَنْ شَاءَتْ إِذَا كَانَ لَا بَأْسَ بِهِ بَعْدَ أَنْ تَكُونَ قَدْ نَكَحْتَ زَوْجًا قَبْلَ ذَلِكَ، ٥٣، ١٩٥

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ جَارِيَةٌ يَكْرُأُ بَيْنَ أَبَوَيْهَا تَدْعُونِي إِلَى نَفْسِهَا سِرًّا مِنْ أَبَوَيْهَا فَأَفْعَلُ ذَلِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ وَ أَتَوَّى مَوْضِعَ الْفَرْجِ. قَالَ: قُلْتُ: فَإِنْ رَضِيتُ بِذَلِكَ؟ قَالَ: وَإِنْ رَضِيتُ فَإِنَّهُ عَارٌ عَلَى الْإِبْكَارِ، ٣١٠

قُلْتُ لَهُ: رَجُلٌ تَزَوَّجَ بِجَارِيَةٍ عَاتِيٍّ عَلَى أَنْ لَا يَفْتَضْهَا ثُمَّ أَذْنَتْ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ؟ قَالَ: إِذَا أَذْنَتْ لَهُ فَلَا بَأْسَ، ٣٠٥

قُلْتُ: الْجَارِيَةُ ابْنَةُ كَمْ لَا تُسْتَصْبَى أَوْ بِنْتُ سِتٍّ أَوْ سَبْعٍ؟ فَقَالَ: لَا ابْنَةَ سَبْعٍ لَا تُسْتَصْبَى وَاجْتَمَعُوا كُلُّهُمْ

عَلَى أَنَّ ابْنَةَ تَسْعَ لَا تَسْتَضَى إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي عَقْلِهَا ضَعْفٌ وَإِلَّا فَإِذَا بَلَغَتْ تَسْعًا فَقَدْ بَلَغَتْ. ٢٣٦
كَانَ أَبُو الْعَطَابِ أَحْمَقَ فَكُنْتُ أَحَدُهُ فَكَانَ لَا يَحْفَظُ. ٤٤٥
لَا بَأْسَ أَنْ تَزُوجَ الْمَرْأَةَ نَفْسَهَا إِذَا كَانَتْ ثَيِّبًا بِغَيْرِ إِذْنِ أَبِيهَا إِذَا كَانَ لَا بَأْسَ بِمَا صَنَعَتْ. ١٩٦
لَا بَأْسَ أَنْ يَتَمَتَّعَ الْبِكْرَ مَا لَمْ يُفَضَّ إِلَيْهَا كَرَاهِيَةَ الْعَيْبِ عَلَى أَهْلِهَا. ٣٠٠
لَا بَأْسَ أَنْ يَتَمَتَّعَ بِالْمَرْأَةِ عَلَى حَكْمِهِ وَلَكِنْ لَا بَدَّ أَنْ يَعْطِيَهَا شَيْئًا لِأَنَّهُ إِنْ حَدَثَ بِهَا حَدَثٌ لَمْ يَكُنْ لَهُ مِيرَاثٌ. ٢٩٣

لَا بَأْسَ بِتَزْوِيجِ الْبِكْرِ إِذَا رَضِيََتْ بِغَيْرِ إِذْنِ أَبِيهَا. ٢٧١، ٢٥٥
لَا تَسْتَأْمَرُ إِلَّا جَارِيَةَ الَّتِي بَيْنَ أَبِيهَا إِذَا أَرَادَ أَبُوهَا أَنْ يَزُوجَهَا هُوَ أَنْتَظِرُ لَهَا وَأَمَّا الثَّيْبُ فَإِنَّهَا تُسْتَأْذَنُ وَإِنْ كَانَتْ بَيْنَ أَبِيهَا إِذَا أَرَادَ أَنْ يَزُوجَهَا. ٣٥٧، ١٥٥
لَا تُنْكَحُ ذَوَاتُ الْأَبَاءِ مِنَ الْأَبْكَارِ إِلَّا بِإِذْنِ آبَائِهِنَّ. ٢٧١، ١٦٥
لَا يَكُونُ مَتْعَةٌ إِلَّا بِأَمْرَيْنِ أَجَلٌ مُسَمًّى وَ أَجْرٌ مُسَمًّى. ٢٩٢
لَيْسَ لِلْمَرْأَةِ مَعَ زَوْجِهَا أَمْرٌ فِي عَتَقٍ وَلَا صَدَقَةٍ وَلَا تَذْيِيرٍ وَلَا هَبَةٍ وَلَا نَذْرٍ فِي مَالِهَا إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا إِلَّا فِي حَجٍّ أَوْ زَكَاةٍ أَوْ بِرٍ وَالِدَيْهَا أَوْ صِلَةٍ رَحِمِهَا. ١٣٤
مَا دَامَ الْوَلَدُ فِي الرِّضَاعِ فَهُوَ بَيْنَ الْأَبَوَيْنِ بِالسُّوْيَةِ. ١٢٦
مَا مِنْ رَجُلٍ تَمَتَّعَ ثُمَّ اغْتَسَلَ إِلَّا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ كُلِّ قُطْرَةٍ تَقَطَّرَ مِنْهُ سَبْعِينَ مَلَكًا يَسْتَغْفِرُونَ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَيَلْعَنُونَ مُتَجَنِّبًا إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ. ٢٩٢
الْمَتْعَةُ حَلَالٌ طَلِقَ ... وَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْمَزْوَجَةِ وَ الْمُتْعَةِ أَنَّ لِلزَّوْجَةِ صَدَاقًا وَ لِلْمَتْعَةِ أَجْرَةً فَتَمْتَنِعُ سَائِرُ الْمُسْلِمِينَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الْحَجِّ وَ غَيْرِهِ. ٢٩٣
هَبُوا لِي الْمُتْعَةَ فِي الْحَرَمَيْنِ وَذَلِكَ أَنْكُمْ تَكْثُرُونَ الدُّخُولَ عَلَيَّ فَلَا أَمِنْ أَنْ تُؤْخَذُوا. ٢٩٣
وَ إِنْ أَحْكَمْتَ وَ لَمْ يُؤْتَسَ مِنْهُ رُشْدٌ وَ كَانَ سَفِيحًا أَوْ ضَعِيفًا فَلْيُمْسِكْ عَنْهُ وَلِيَّهُ مَالَهُ. ٣٢
يَا أَبَا بَكْرٍ إِيَّاكُمْ وَ الْأَبْكَارَ أَنْ تَزُوجُوهُنَّ مُتْعَةً. ٢٨٥

امام كاظم عليه السلام

إِذَا تَزَوَّجْتَ الْبِكْرَ بِنْتِ تَسْعَ سَنِينَ فَلَيْسَتْ مَخْدُوعَةٌ. ٢٢٨
اسْتَشَارَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ ﷺ فِي تَزْوِيجِ ابْنَتِهِ لِابْنِ أَخِيهِ فَقَالَ: افْعَلْ وَ يَكُونُ ذَلِكَ بِرِضَاهَا فَإِنْ لَهَا فِي نَفْسِهَا نَصِيْبًا. قَالَ: فَاسْتَشَارَ خَالِدُ بْنُ دَاوُدَ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ ﷺ فِي تَزْوِيجِ ابْنَتِهِ عَلِيَّ بْنَ جَعْفَرٍ ﷺ فَقَالَ: افْعَلْ وَ يَكُونُ ذَلِكَ بِرِضَاهَا فَإِنْ لَهَا فِي نَفْسِهَا حَظًا. ٢٦٢
أَنَّ امْرَأَةً كَانَتْ مَعِي فِي الدَّارِ ثُمَّ إِنِّي زَوَّجْتَنِي نَفْسَهَا وَ أَشْهَدَتْ اللَّهُ وَ مَلَائِكَتُهُ عَلَى ذَلِكَ ثُمَّ إِنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا مِنْ رَجُلٍ آخَرَ فَمَا تَقُولُ؟ فَكَتَبَ ﷺ: التَّزْوِيجُ الدَّائِمُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِوَلِيِّ وَ شَاهِدَيْنِ وَ لَا يَكُونُ تَزْوِيجُ مُتْعَةٍ بِبِكْرٍ اسْتُرَ عَلَى نَفْسِكَ وَ اكْتُمَ رَحِمَكَ اللَّهُ. ٢٨٣
أَنَّ رَجُلًا أَقْبَلَ إِلَى امْرِئِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ ﷺ وَ مَعَهُ امْرَأَتُهُ فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنِّي تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً عَذْرَاءً فَدَخَلْتُ بِهَا فَوَجَدْتُهَا غَيْرَ عَذْرَاءَ. فَقَالَ: وَيَحَاكَ! إِنَّ الْعَذْرَاءَ تَذْهَبُ مِنَ الْوَلْبَةِ وَ الْقَفْرَةِ وَ الْحَيْضِ وَ الْوُضْوءِ وَ طَوْلِ التَّعْنُسِ. ٤٥
سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَصِلُ لَهُ أَنْ يَزُوجَ ابْنَتَهُ بِغَيْرِ إِذْنِهَا؟ قَالَ: نَعَمْ لَيْسَ يَكُونُ لِلْوَلَدِ أَمْرٌ إِلَّا أَنْ تَكُونَ امْرَأَةً قَدْ دَخَلَ بِهَا قَبْلَ ذَلِكَ فَتَلِكَ لَا يَجُوزُ نِكَاحُهَا إِلَّا أَنْ تُسْتَأْمَرَ. ١٥٠، ٥٧

سَأَلَتْهُ عَنْ رَجُلٍ أَتَاهُ رَجُلَانِ يَخْطُبَانِ ابْنَتَهُ فَهُوَ أَنْ يَزُوجَ أَحَدَهُمَا وَهُوَ أَبُوهُ الْآخَرُ أَيُّهُمَا أَحَقُّ أَنْ يَنْكَحَ قَالَ الَّذِي هُوَ الْجَدُّ (أَحَقُّ بِالْجَارِيَةِ) لِأَنَّهَا وَأَبَاهَا لِلْجَدِّ ٢٠٥، ٣٧١، ٣٨٩، ٣٩٩، ٤٠٣
كذلك قد وجدت في صحيفة أمير المؤمنين عليه السلام أما إنك في شيعتنا أين من البرق في الليلة الظلماء، ثم قال: يا محمد إن المفضل أنسي و مستراحي، و أنت أنسهما و مستراحهما، حرام على النار أن تمسك أبدا، يعني أبا الحسن وأبا جعفر عليهما السلام، ٤٩٠

لا تلحوا في المتعة إنما عليكم إقامة السنة ولا تشتغلوا بها عن فرشكم و حلالكم، ٢٩٣
هل يجوز للرجل أن يتمتع بها يوما أو أكثر؟، ٢٩٢
وَ إِذَا بَلَغَتْ تِسْعَ سِنِينَ حَازَ لَهَا الْقَوْلُ فِي نَفْسِهَا بِالرِّضَا وَ التَّائِي وَ جَازَ عَلَيْهَا بَعْدَ ذَلِكَ وَ إِنْ لَمْ تَكُنْ أَدْرَكَتْ مُدْرَكَ النِّسَاءِ، ١٧٦

امام رضا عليه السلام

الْبِكْرُ لَا تَتَزَوَّجُ مُتَعَةً إِلَّا بِإِذْنِ أَبِيهَا، ٢٩٣، ٢٩٩، ٣٦٨
سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام عَنِ الْجَارِيَةِ الصَّغِيرَةِ يَزُوجُهَا أَبُوهَا أَلَا لَهَا أَمْرٌ إِذَا بَلَغَتْ؟ قَالَ: لَا لَيْسَ لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْرٌ... ١٢٥
سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام عَنِ الْجَارِيَةِ الصَّغِيرَةِ يَزُوجُهَا أَبُوهَا أَلَا لَهَا أَمْرٌ إِذَا بَلَغَتْ؟ قَالَ: لَا لَيْسَ لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْرٌ. قَالَ: وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْبِكْرِ إِذَا بَلَغَتْ مَبْلَغَ النِّسَاءِ أَلَا لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْرٌ؟ قَالَ: لَا لَيْسَ لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْرٌ مَا لَمْ تَكْبُرْ، ١٤٠

سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنِ الْجَارِيَةِ الصَّغِيرَةِ يَزُوجُهَا أَبُوهَا أَلَا لَهَا أَمْرٌ إِذَا بَلَغَتْ؟ قَالَ: لَا. وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْبِكْرِ إِذَا بَلَغَتْ مَبْلَغَ النِّسَاءِ أَلَا لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْرٌ؟ فَقَالَ: لَيْسَ لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْرٌ مَا لَمْ تَكْبُرْ، ١٢٨
سَأَلْتُ الرِّضَا عليه السلام عَنِ رَجُلٍ تَزَوَّجَ بِبِكْرٍ أَوْ ثَيِّبٍ لَا يَعْلَمُ أَبُوهَا وَ لَا أَحَدٌ مِنْ قَرَابَتِهَا وَ لَكِنْ تَجْعَلُ الْمَرْأَةَ وَكِيلًا فَيَزُوجُهَا مِنْ غَيْرِ عِلْمِهِمْ؟ قَالَ: لَا يَكُونُ ذَلِكَ، ١٧١
الصَّبِيَّةُ يَزُوجُهَا أَبُو هَا ثُمَّ مَيِّتَ وَ هِيَ صَغِيرَةٌ فَتَكْبُرُ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا زَوْجُهَا أَوْ يَجُوزَ عَلَيْهَا التَّزْوِيجُ أَوْ الْأَمْرُ إِلَيْهَا؟ قَالَ: يَجُوزُ عَلَيْهَا تَزْوِيجُ أَبِيهَا، ٢٠٥
فِي الْمَرْأَةِ الْبِكْرِ إِذَا نَهَا صَمَاتُهَا وَالثَّيِّبِ أَمْرُهَا إِلَيْهَا، ١٣٧، ٣٦٦

امام جواد عليه السلام

أَنَّ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام كَانَ لَعَنَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ مُحَمَّدَ بْنَ سَنَانٍ فَقَالَ: إِنَّهُمَا خَالِفَا أَمْرِي، ٤٧٢
تَوَلَّى صَفْوَانَ بْنُ يَحْيَى وَ مُحَمَّدَ بْنَ سَنَانٍ فَقَدْ رَضِيَتْ عَنْهُمَا، ٤٧٢، ٤٨٨
جَزَى اللَّهُ صَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى وَ مُحَمَّدَ بْنَ سَنَانٍ وَ زَكَرِيَّا بْنَ آدَمَ عَنِي خَيْرًا فَقَدْ فَوَّاهُ لِي، ٤٧٣، ٤٨٩
سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الثَّانِي عليه السلام يَذْكُرُ صَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى وَ مُحَمَّدَ بْنَ سَنَانٍ بِخَيْرٍ، وَقَالَ: رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بِرِضَايَ عَنْهُمَا فَمَا خَالَفَانِي قَطْرَ، ٤٧٢، ٤٨٨
كَتَبَ بَعْضُ بَنِي عَمِّي إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عليه السلام مَا تَقُولُ فِي صَبِيَّةٍ زَوْجَهَا عَنْهَا قَلَمًا كَبُرَتْ أَبَتْ التَّزْوِيجَ فَكُتِبَ بِحُطِّهِ: لَا تُكْرَهُ عَلَى ذَلِكَ وَ الْأَمْرُ أَمْرُهَا، ٣٧٧

