

تحلیل تربیتی ازدواج در سنین رشد از منظر فقه نظام خانواده با تأکید بر کودک همسری

سید محمد طباطبائی^۱

چکیده

در فقه نظام خانواده، کلان موضوع خانواده به لحاظ نظام اجتماعی بررسی می‌شود. از این منظر، نظام تربیت خانواده، از ابواب این نظام فقهی است که شامل سه قسم تربیتی می‌شود: تربیت تأدیبی، تربیت سلوکی و تربیت رشادی. موضوع تربیت رشادی، تمهیدات عملی در جهت رشد و بلوغ متناسب با زندگی اجتماعی است. در این نوع تربیت، مربی، به آماده‌سازی متربی برای ورود او به زندگی در خارج از محیط والدی اقدام می‌کند. **مسئله اصلی** این پژوهش این است که ازدواج در سنین رشد از منظر فقه نظام خانواده چه نوع تحلیل تربیتی به دست می‌دهد. این مقاله با روش استکشاف نظام و بر مبنای تنقیح مناطات عامه، در پی کشف مسئولیت‌های سه‌گانه خانواده، جامعه، حاکمیت در این مسئله است. یافته‌های پژوهشی نشان می‌دهد که به استناد قرآن کریم، چهار دسته روایات و ادله تمهید در مداخله، اولاً ترغیب به ازدواج دختر پیش از دوره بلوغ در روایات معلل به وجوب عفاف است و این ترغیب، خصوصیت ندارد. ثانیاً مقتضای ازدواج پسر، قبول مسئولیت در نققه و سایر شئون همسری و پدری است که با وجوب تربیت اجتماعی از ناحیه ولی ملازمه دارد. ثالثاً ازدواج پیش از تکمیل دوره رشد، مستلزم حرمت یا بطلان نمی‌شود و مسئولیت تمهیدی - مراقبتی خانواده و دولت، رافع موانع عقلایی آن است. در نتیجه، مشروعیت ازدواج در سنین رشد همگام با مسئولیت‌های سه‌گانه تربیتی در جلوگیری از آسیب‌های احتمالی آن اثبات می‌شود.

واژگان کلیدی: سن ازدواج، کودک همسری، فقه نظام خانواده، فقه نظام تربیت خانواده.

۱. خارج فقه و اصول، عضو انجمن علمی زن و خانواده حوزه علمیه و عضو گروه فقه جامعه و فرهنگ مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، قم.

ایران؛ pasokhgooy@chmail.ir

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۳/۰۲ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱۱/۰۷

۱. مقدمه

موضوع این پژوهش، بررسی فقهی ازدواج در سنین رشد به لحاظ دلالت‌های تربیتی آن و تطبیق بر مسئله کودک همسری است که با رویکرد فقه نظام به حوزه خانواده بررسی می‌شود. در این رویکرد، مسائل خانواده به عنوان نظام اجتماعی در ذیل نظام فقهی استکشافی از مجموع ادله و احکام است که دلالت بر سیره شارع مقدس در این باره دارد. تربیت خانواده به عنوان بخشی از این نظام است و به لحاظ رابطه رشد با تربیت، ازدواج در سنین رشد، از مسائل فقه نظام تربیت خانواده به شمار می‌آید. بنابراین، پرسش اصلی این پژوهش، چیستی حکم ازدواج در سنین رشد به لحاظ دلالت‌های تربیتی آن است. فروع این پرسش، سه پرسش خرد دیگر است:

۱. مبانی فقه نظام خانواده چه دلالتی بر حکم این ازدواج دارند؟

۲. دلالت ادله خاص تربیتی بر این مسئله چگونه است؟

۳. این حکم تربیتی، در عرصه حکمرانی خانواده و مداخلات اجتماعی چه ثمره‌ای دارد؟

با نظر به خلأ پژوهشی و نگرش‌های انتقادی متأخر، ضرورت پاسخ به این پرسش‌ها احساس می‌شود.

۲. پیشینه پژوهش

به لحاظ پیشینه، حداقل تاکنون سه مقاله به بررسی ابعاد کودک همسری در منابع دینی پرداخته‌اند. شکوری‌راد (۱۳۹۹) در مقاله «کودک همسری از نظر قرآن» معتقد است دلیل قرآنی بر جواز کودک همسری وجود ندارد. دهقانی، یحیایی و ربانی‌خواه (۱۴۰۱) نیز در مقاله خود با عنوان «ارزیابی کودک همسری در آیین فرهنگ قرآنی» چنین اعتقادی دارند. سیاه‌بیدی کرمانشاهی، بهرامپوری و کوهستانی (۱۳۹۹) در مقاله «تحلیل فقهی - حقوقی کودک همسری در پرتو انتقادات وارد بر آن؛ تلاشی برای ارائه پیشنهاد مطلوب»، در نگاهی متفاوت، با پذیرش اصل جواز، قائل به نظارت حکمرانی‌اند.

تمایز این پژوهش با پیشینه خود، در بررسی فقهی این مسئله از منظر تربیتی است. در این مقالات، به لحاظ حقوقی، تفسیری و تاریخی بیشتر پرداخت شده و برخی از آراء مخالفان جواز، در ضمن مباحث پاسخ داده شده است. اضافه بر این، موضوع بحث از کودک، به سنین رشد نیز

تعمیم یافته و کودک همسری، مصداقی از عنوان عام لحاظ شده است. تفاوت سوم در منظر فقه نظام است که رویکرد این پژوهش را متمایز می‌کند.

۳. روش‌شناسی پژوهش

روش‌شناسی پژوهش مبتنی بر استکشاف نظام است. به طور کلی، استکشاف نظام بر دو قسم استکشاف موضوعی و استکشاف حکمی قابل تقسیم است. استکشاف موضوعی شامل کشف نظام از مسئله و تحقیق اجتماعی و استکشاف حکمی شامل خطابات شئونه و دلالة الحکم است. مقصود از نظام به لحاظ موضوعی، اعم از نظام معاش و معاد و نظام مادی و معنوی و به لحاظ حکم، احکام مترابط است که تحقق آن در خطاب شارع، به نحو فعلیت بر شئون در نظام‌های انسانی، سرایت خطاب به نوع مکلفین و منجزیت بر شخص مکلف به صورت تشکیک و انطباق خطاب است.

به اختصار، مقصود از استکشاف نظام در چهاربند مشخص می‌شود:

۱. معنای نظام: نظام در معنایی کلی، کل دارای ارتباط منظم میان اجزاء است (طباطبائی و حکیم، ۱۴۰۰، ص ۹). نظام مادی به معنای نظام عینی و تحقق یافته جامعه (ملموس) و نظام معنوی، به معنای نظام صوری و شکلی جامعه (ناملموس) است. این نظم، نظم کلی و جمعی است یعنی موضوع آن، جمع بما هو جمع و حکومت است (طباطبائی، ۱۴۰۲، ص ۱۱۱ - ۱۱۰).
۲. کشف نظام از مسئله: موضوع حکم در فقه نظام مرکب از عناصر و مؤلفه‌های پیوسته‌ای است که شناخت رفتار شرعی مکلفین در حوزه نظام اجتماعی و بخش‌های آن و سپس تعلق حکم شرعی مستلزم آن است. کشف این عناصر در سه مرحله قابل بررسی است: شناخت وجوه و ابعاد دخیل در موضوع حکم، شناخت عناصر همسو با موضوع حکم و شناخت عناصر غیرهمسو با آن. این روش را می‌توان روش کشف نظام از مسئله نامید (همان، ۱۴۰۱، ص ۸۴).

۳. خطابات شئونه: بنابر خطابات شئونه، خطاب قانونگذار (شارع) متوجه شخصیت قانونی (شئون) می‌شود و متوجه فرد نیست تا از انحلال یا عدم انحلال آن سخن بگوییم؛ بلکه فعلیت خطاب در مرتبه شخصیت قانونی بر شخص قانونی (فرد) منجز می‌شود و این تنجیز از مجرای مکلف نوعی (اجتماع یا جامعه) بر او انطباق می‌یابد. لذا در طبیعی مکلف، فعلیت و در فرد

مکلف تنجیز بار می‌شود. این تقریر بنابر این مبناست که فعلیت و تنجیز خارج از مراتب حکم و مربوط به حال مکلف به شمار آید. این شئون و شخصیت‌های قانونی، مقوم نظام‌های انسانی است و فقه نظام، فقه همین شخصیت‌ها است که متوجّه خطاب شارع است.^۱

۴. ترابط احکام: ترابط و پیوند میان احکام یا قاعده دلاله الحکم، استنباط حکم در فقه نظام از دلالت‌های سایر احکام در نسبت با نظامات است. بسیاری از احکام فقه نظام به طور مستقیم استنباط نمی‌شود؛ بلکه با امتدادیابی احکام فقه خرد کشف می‌گردد. (همان، ص ۹۹)

۴. یافته‌ها و بحث

۴-۱. فقه نظام خانواده

مقصود از نظام خانواده، نظام اجتماعی متشکل از واحدهای خانواده است که در آن، تکلیف شئون این نظام، مورد خطاب قرار گرفته است؛ بنابراین با وجود آنکه فقه خرد، احکام خانواده را در روابط افراد مطرح می‌کند، در فقه نظام، خانواده به عنوان نظام اجتماعی لحاظ می‌شود و شئون این نظام، مکلف خطابات است (طباطبائی و حبیبی تبار، ۱۳۹۶، ص ۷۱). لذا فقه نظام خانواده، نظام فقهی مربوط به کلان موضوع نظام خانواده است که شامل احکام پیوندیافته و مرتبط در ذیل ده مبنای عام است که این ساختار را تنظیم می‌کند: «ولایت»، «مصلحت»، «رفق»، «مودت»، «رحمت»، «مشارکت»، «حمایت»، «عفت»، «قرابت» و «دوام». این مبانی، مناسبات عامه است و مبانی فقه نظام خانواده را تشکیل می‌دهد.

مقصود از مناسبات «ولایت» در این مبنا، مصطلح فقهی آن به معنای حق تصرف و اطاعت نیست؛ بلکه مربوط به ساختار مدیریتی مبتنی بر والدگری و زوجیت در نظام خانواده است که با کشف سیره شارع از مجموعه احکام استفاده می‌شود. ولایت شامل سه سطح حداکثری (وجود حق تصرف و اطاعت و مسئولیت انفاق، انکاح و تربیت)، میانی (تربیت، مراقبت و آموزش: حضانت) و حداقلی (نظارت: وکالت و وصایت) است (نجفی، ۱۴۳۰، ج ۲۹، ص ۱۱۸ و ج ۳۱، ص ۱۹۲، ۱۹۵ و ۲۰۱). «مصلحت» امری واقعی است و تشخیص آن به لحاظ موضوع و حکم، نیازمند توجه به ویژگی‌هایی است. ویژگی‌های موضوعی آن، «تعلق به نفس موضوع» و «اعمیت از منفعت و دفع ضرر» و ویژگی‌های حکمی اش، «شمول به اطلاق یا عموم»، «قطعی یا اطمینانی بودن» و «انحصار

۱. برای اطلاع بیشتر در این باره، ر.ک: طباطبائی، ۱۴۰۱، ص ۸۶ - ۹۳.

در تعلّق حکم» است. این خصوصیات، بر اساس اقتضائات و لوازم عقلی مصلحت است و با این ضابطه می‌توان مطابقت رأی ولی با مصلحت را سنجید.

معنای «رفق»، مدارایی در تعاملات میان افراد در خانواده است و احکامی همچون حرمت شقاق، حرمت نشوز، وجوب اصلاح بین زوجین و استحباب صبر (نساء: ۲۵) از آثار شرعی مناط رفق به شمار می‌روند.

مقصود از «مودّت»، ابراز عملی محبت قلبی خود به سایر افراد خانواده است که در قرآن کریم، همراه رحمت به عنوان دو رکن خانواده ذکر شده است (روم: ۲۱). احکامی همچون وجوب قسم، استحباب هدیه دادن و استحباب بذل مهریه، با این مبنا قابل تبیین است. مقصود از «رحمت»، رفتار مبتنی بر تأثر و انفعال قلبی نسبت به دیگر افراد منزل و ارحام است که در قرآن کریم و روایات بیان شده است (اسراء، ۲۴؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۸۸؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۶۲ و مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۳، ص ۱۵۷ و ۲۹۵). این مناط، منشأ احکام الزامی و غیرالزامی خانواده مانند وجوب احسان به والدین، صله رحم و استحباب اطعام مصیبت دیده شده است.

مناطق «مشارکت» در نظام خانواده از دو جهت قابل تقسیم است: از جنبه قلمرو مشارکت، به مشارکت منزلی و مشارکت خویشاوندی تقسیم می‌شود و از نظر فاعل مشارکت، «تعیین وظایف» از سوی شارع، «تقسیم وظایف» از سوی مکلفین - به مشورت یا تصمیم مدیر خانواده - یا «احسان» یکی از افراد - ناشی از مودّت یا اقامه منزل در نظام خانواده - است. از این منظر، شش قسم برای مناط مشارکت متصور است که مسئولیت‌های متفاوتی را رقم می‌زند. مشارکت منزلی شامل همکاری افراد خانواده در منزل (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۷۲) و مشارکت خویشاوندی، همکاری در رفع نیازهای همدیگر مانند انکاح و قرض الحسنه است. در هرکدام، گاهی وظیفه مشارکت افراد، به دلیل تعیین وظایف شارع است؛ مانند دوگانه نفقه و تمکین که مشارکت زوجین در تعاملات خانواده را نتیجه می‌دهد. نشوز زوج، مانع از انفاق، و عدم انفاق، مانع از تمکین است (نجفی، ۱۴۳۰، ج ۳۱، ص ۱۳۹ و ۲۰۴). یعنی اگر یک رکن از بین رود، رکن دیگر از میان می‌رود و مشارکت زوجین پایان می‌یابد، مگر آنکه یکی از آنها، بر احیای مشارکت از طریق مدارا و اصلاح اقدام کند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۱۶۹ و نجفی، ۱۴۳۰، ج ۳۱، ص ۱۳۹). منظور از «حمایت»، رعایت نیازهای مالی همدیگر در نظام خانواده است که مصادیقی از جمله وجوب پرداخت دیه عاقله (نجفی، ۱۴۳۰، ج ۴۳، ص ۱۸) و اولویت ارحام در پرداخت زکات فطره

(طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۴۲) در فقه دارد. بر مبنای مناط حمایت، مسئولیت عمومی نسبت به خانواده شکل می‌گیرد.

مناط «عفت»، از مهم‌ترین مناطات فقه نظام خانواده است که شامل موارد مشخصی همچون حرمت زنا، همجنس‌گرایی و خودارضایی می‌شود و در احکام بسیاری تأثیر دارد؛ مانند کراهت عقد موقت با دختر باکره و زن زناکار (نجفی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۱۰۹-۱۱۰)، وجوب حفظ عده برای زن حتی در ازدواج موقت، استقرار مهریه و استحقاق متعه الطلاق پس از دخول، و جواز ازدواج موقت در صورت ناتوانی از ازدواج دائم (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱، ص ۲۲). از مجموع این گونه احکام مرتبط با روابط جنسی، اهتمام شارع به حفظ عفت جنسی استفاده می‌شود.

مناط «قربت» مربوط به مبنای خویشاوندی و رابطه میان افراد در نظام خانواده است که از نسب، سبب و رضاع، ناشی و منشأ احکام بسیاری می‌شود. قربت نسبی، با نظر به حدیث نبوی ﷺ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱، ص ۹۳) و رساله حقوق امام سجاد علیه السلام (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۱۳۱) بر دو قسم است: قربت ناشی از تکوین فرد (انعقاد نطفه تا پرورش جسمانی) و قربت ناشی از اشتراک افراد در این تکوین. قسم اول، منشأ احکام والدی - فرزندی می‌شود و قسم دوم، به جهت همین اشتراک، به رحم مادر انتساب می‌یابد و احکام خویشاوندی را در پی دارد. قاعده فراش، وجوب نفقه و صله ارحام، توارث و حرمت ازدواج از آثار نسب، انعقاد زوجیت و احکامی چون قوامیت و انفاق ولی، جواز ارتباط جنسی، توارث زوجین، محرمیت والدین همسر و محرمیت ربیبه به زوج از آثار سبب و محرمیت به اعضای نسبی شیردهنده از آثار رضاع است.

مقصود از مناط «دوام»، تقدّم ازدواج دائم بر ازدواج موقت، تقدّم دوام ازدواج بر طلاق و دوام نظام خویشاوندی - حفظ قربت - است و دلالت آن در احکام، تحکیم خانواده است و موارد متعدّدی در فقه نظام خانواده دارد؛ مانند وجوب داوری در نزاع زوجین (نساء: ۳۵)، حسن معاشرت و مدارا در اختلاف زوجین، کراهت متعه در صورت امکان ازدواج دائم و دسترسی به همسر دائم (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱، ص ۲۲)، کراهت مطلق طلاق (همان، ج ۲۲، ص ۷)، حرمت مطلق (همان، ص ۸)، وجوب تحلیل پس از سه طلاق (نجفی، ۱۴۳۰، ج ۳۲، ص ۱۰۷-۱۱۰)، حرمت ابدی پس از نه طلاق، امکان رجوع در طلاق عدّی و رجعی، خلع و مبارات هرچند مشروط به بذل، برقراری حقوق زوجیت پس از طلاق رجعی تا اتمام عده (همان، ص ۸۳ و ۲۲۱-۲۴۰)، وجوب فدیّه در خلع و مبارات (همان، ج ۳۳، ص ۱۴)،

و جوب اشهاد در طلاق (همان، ج ۳۲، ص ۷۱-۸۰) و عدم وجوب آن در رجوع (همان، ص ۱۲۵).

از مجموع این نوع احکام، اهتمام شارع به دوام خانواده استفاده می‌شود. بر اساس این ده منای عام و مستندات آن در نص و فتوا، احکام خانواده با یکدیگر ارتباط می‌یابد و فقه نظام خانواده شکل می‌گیرد.

۴-۲. فقه نظام تربیت خانواده

فقه نظام تربیت خانواده، از ابواب فقه نظام خانواده و مقصود از آن، نظام فقهی در بررسی ابعاد تربیتی خانواده است. با توجه به رویکرد تربیتی و نسبت آن با تربی، می‌توان سه قسم تربیت در بدو نظر ادعا کرد: تربیت سلوکی، تربیت تأدیبی و تربیت رشادی. تربیت سلوکی، تربیت تعلیمی - تمرینی در صبی؛ تربیت تأدیبی، با رویکرد امر و نهی و تشویق - تنبیه در صبی و مراقب و تربیت رشادی، تربیت تمهیدی در فرزند بالغ است. تربیت سلوکی، آموزش مستقیم و غیرمستقیم و تحکیم آداب و سلوک فردی با ایجاد تمهیدات شخصیتی، محیطی و زمانی است؛ مانند تربیت جنسی. مقصود از تعلیمی - تمرینی بودن در تربیت سلوکی، ایجاد آگاهی دانشی از یک سو و عادت به انجام یک فعل از سوی دیگر در تربی است. مانند تعلیم احکام وضو و تمرین دادن به انجام روزه. همچنین تربیت رشادی، زمینه‌سازی و ایجاد تمهیدات عملی در جهت رشد و بلوغ متناسب با زندگی اجتماعی است؛ مانند تربیت اقتصادی و اجتماعی. در تربیت رشادی، مربی، اقدام به تمهید و آماده‌سازی ذهنی، تجربی و مشورتی تربی برای ورود او به زندگی در خارج از محیط والدی می‌کند.

این مدعا در چهارچوب تربیت خانواده بر این اساس است:

۴-۲-۱. در روایات متعدد، تربیت مطلوب فرزند، بر اساس سن او، به دو دوره هفت ساله پس از هفت سالگی تقسیم شده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱، ص ۴۷۳ و ۴۷۵)، اما در روایاتی دیگر برای قبل از این دوره، تعلیم کلمات توحیدی و عبادات به کودک، مطلوب بیان شده است (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۸). مقصود از این مطلوبیت، رجحان کلی است که امکان تطبیق بر وجوب و استحباب به تناسب و تفاوت موضوع را دارد. سن، عامل کمی، و تربیت، از سنخ رفتار و کیفی است؛ لذا نمی‌توان تربیت را بر اساس سن تقسیم‌بندی کرد و آنچه در این باره قابل استفاده است، عنوان مُشیر بودن این سنین در تطبیق مراحل شرعی سنی بر صبی، مراقب و بالغ است.^۱ قرینه این تطبیق آن است

۱. در این تقسیم، صبی ممیز نیامده است. زیرا اثر شرعی مستقل در فقه نظام تربیت خانواده ندارد. به بیان دیگر، معنای نزدیک به بلوغ بودن در مراقب نمی‌تواند نزدیک بودن دوره احتلام یا سن تکلیف شرعی باشد. بلکه مقتضای مناسبات حکم

که عموماً پس از هفت سال، صبی قدرت تمییز دارد و مراقب است و پس از آن، بالغ است؛ هرچند در دختران و برخی دیگر از پسران، نقض این عمومیت وجود دارد. همین که عمومیت دارد اما نقض می‌شود، یعنی عنوان مشیر به یک مناسبت است. چون مناسبت باید تعیین و تشخیص داشته باشد تا با صدق بر یک موضوع، امکان تعلیل به آن وجود داشته باشد. اما تقسیم سنی چنین نیست. وجه دیگر بر این تفسیر از دوره‌های تربیت، آیه و وجوب استیذان در فرزند غیربالغ است که اطلاق آن شامل مراقب و صبی غیرمراقب می‌شود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ﴾ (نور: ۵۸) دلالت این وجوب بر غیربالغ به معنای وجوب در مکلف - مربی - است؛ یعنی تربیت نسبت به استیذان، مربوط به مطلق صبی است.

۲-۲-۴. جمع‌بندی مجموع این ادله، بر سه دوره تربیتی است: تربیت صبی، تربیت صبی مراقب و تربیت فرزند بالغ. عنوان مراقب، از افراد عنوان صبی است و لذا اخص مطلق از آن است. قواعد تربیت صبی، شامل مراقب نیز می‌شود، اما قواعد تربیت مراقب مخصوص اوست.

۳-۲-۴. صبی مراقب، مکلف نیست، اما فرزند بالغ، مکلف است. ثمره این تفاوت، در جاری شدن ملاک تربیت در متربی است. به بیان دیگر، چون صبی و مراقب، مکلف محسوب نمی‌شوند، امر و نهی یا تعلیم و تمرین آنان، از باب انضباط عملی و تعبد شرعی متربی پیش از ورود به بلوغ است. اما این ملاک، در بالغ جاری نمی‌شود. ملاک امر و نهی یا تعلیم فرزند بالغ، همان مبانی عام باب امر به معروف و نهی از منکر و قاعده ارشاد به منظور جلب مصلحت و دفع مفسده است. چون در اینجا به خاطر صدق تکلیف، وجوب و حرمت مصداق دارد. این مسئولیت، نسبت به تمام اعضای خانواده است و اختصاص به متربی ندارد. یعنی میان امر به معروف و نهی از منکر با امر تربیتی از یک سو و قاعده ارشاد با تعلیم و تمرین تربیتی از سوی دیگر، تفاوت ملاک وجود دارد. با این وصف، تربیت در صبی و مراقب، با تربیت فرزند بالغ تفاوت ماهوی دارد.

۴-۲-۳. آنچه بنابر تفسیر فوق از مراحل سنی در تربیت، به طور خاص از ادله به دست می‌آید این است که در تربیت مطلق صبی، مسئولیت تعلیمی و تمرینی وجود دارد که از آن می‌توان به

و موضوع این است که ممیز تشخیص موضوع می‌دهد اما نمی‌تواند تشخیص حکم کند. مثلاً معنی معامله را می‌فهمد، اما نمی‌تواند صحت و بطلان معامله را تشخیص بدهد. مراقب، علاوه بر تشخیص موضوع، از تشخیص حکم برخوردار است. لذا برای مثال، وجوب نماز و روزه را می‌فهمد، اما هنوز شرایط بلوغ شرعی بر او مستقر نشده است. در تقسیم فوق، مبنا، شناخت و عمل به حکم است و شناخت موضوع تأثیر مستقیم و مستقل در تربیت ندارد. لذا دوره‌های تربیتی خانواده، در سه مرحله صبی، مراقب و بالغ حصر شده است.

«تربیت سلوکی» تعبیر کرد. در صبیّ مراهق با احتساب نزدیک بودن به بلوغ شرعی، مسئولیت امر و نهی و تشویق و تنبیه بیان شده است که می‌توان «تربیت تأدیبی» نام گذارد. اما پس از رسیدن به بلوغ و اتمام تعلیم و امر فرزند به دین، نیازهای فرزند برای رسیدن به رشد متناسب با شرایط فردی باید تأمین شود. این مرحله را می‌توان «تربیت رشادی» دانست. این مسئولیت‌ها نسبت به تفاوت رویکرد تربیتی در رفتار با متربی، سه قسم مباحث در فقه نظام تربیت خانواده را شکل می‌دهد که منشأ ارتباط و نظام‌یابی احکام آن در ذیل مناسبات عامّه در فقه نظام خانواده می‌شود. در فقه نظام تربیت خانواده، میان تربیت به عنوان فعل مربی و تربیت یافتگی به عنوان فعل متربی تفاوت است و صرفاً «تربیت مربی» موضوع بحث نیست؛ بلکه «سنجش تربیتی رفتار متربیان» را شامل می‌شود و بررسی فقهی، اضافه بر فرایند تربیت به طور مستقیم، سنجش فقهی فعل تربیتی در روابط اجتماعی در حوزه‌هایی همچون خانواده، فرهنگ و اقتصاد را دربرمی‌گیرد. براین اساس، بحث از سنّ ازدواج در فقه نظام تربیت خانواده، به معنای بررسی احکام وضعی و تکلیفی ناشی از سنّ ازدواج به لحاظ فرایند تربیت و اقدام متربی به تشکیل خانواده است. تقسیم دیگر در تربیت خانواده، تربیت به لحاظ احوال کودک در خانواده از یک سو و امتداد تربیت در ساحت‌های دیگر آن (معنوی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و...) از سوی دیگر است (اعرافی، ۱۳۹۸، ص ۶۱-۶۲). دو طرف این تقسیم مربوط به تربیت مربی و ذیل قسم اوّل در تقسیم مختار خواهد بود.

۳-۴. کودک همسری

این عبارت، از دو واژه «کودک» و «همسر» ترکیب شده که هرکدام از بار معنایی خاصی برخوردار و برخلاف وضوح‌پنداری آن، مشترک لفظی است. در ماده اوّل کنوانسیون حقوق کودک مصوّب نوامبر ۱۹۸۹ تصریح شده است: «از نظر این کنوانسیون، منظور از کودک، افراد انسانی زیر سنّ ۱۸ سال است، مگر اینکه طبق قانون قابل اجرا در مورد کودک، سنّ بلوغ کمتر تشخیص داده شود.» در این معاهده، تعیین سنّ بلوغ، به تشخیص قانونگذار در حقوق داخلی تفویض شده، با وجود این، سنّ ۱۸ سال را به عنوان سنّ بلوغ تعیین کرده است. این استثنا، به معنی وجود حقّ شرط در تعریف کودک برای هر کشوری است که مطابق با ضوابط قانونی خود، تعریفی مغایر با آن تشخیص دهد که طبعاً بر قلمرو سنی تعهدات تأثیر دارد. لذا تعریف کودک هرچند در نوبت نخست، به عنوان

یک اصل، مورد توافق واقع شده است، اما در مقام اجرا، تفسیر در حقوق داخلی حاکم بر این کنوانسیون می‌شود؛ به‌ویژه با وجود واژه مبهم و قابل تفسیر «تشخیص» که به تفاوت در منابع نظام‌های حقوقی، متفاوت است. لذا با ارجاع این تفسیر به حقوق داخلی، سنّ کودک امری ثابت نبوده و تشخیص آن تابع متغیرهای فردی و اجتماعی خواهد بود که ثمره آن، خود را در کودک همسری نشان می‌دهد. با رعایت این ماده، کودک همسری، دوره نوجوانی را دربرمی‌گیرد.

اما از منظر فقهی، افراد با نظر به دو ملاک عقلی و جنسی، به چهار رده سنی صبیّ، مُراهق، بالغ و رشید تقسیم می‌شوند که دوره سنی نخست، کودک تلقی شده، نیازمند قیمومت و مصلحت‌سنجی اولیای خود بوده و شامل برخی از محدودیت‌های اقتصادی، اجتماعی و کیفری نسبت به دیگران هستند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۹۳ و شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۳۲۶). بالغ غیررشید نیز از بالغ رشید تمییز داده می‌شود؛ چنان‌که شیخ طوسی، زوال ولایت مالی وصی را منوط به رشد می‌داند و بلوغ را کافی نمی‌داند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۵۹-۶۰).

از این منظر، کودک همسری به معنای ازدواج در دوره پیش از بلوغ است؛ اما ازدواج دوره بلوغ، متمایز از دوره رشد خواهد بود. بنابراین، نسبت این دو منظر در تعریف کودک همسری، عام و خاصّ مطلق است؛ به‌طوری‌که کودک در تعریف اوّل، در برابر بزرگسال و تقریباً شامل دوره پیش از رشد، و در تعریف دوم، در برابر بالغ و رشید و شامل دوره پیش از بلوغ می‌شود. دوره بلوغ، معادل با نوجوانی و دوره رشد معادل با بزرگسالی است. در این پژوهش، معنای اعمّ کودک همسری شامل غیربالغ و بالغ غیررشید و با لحاظ سنین رشد مدّ نظر قرار گرفته است.

۴-۴. سنّ ازدواج در دلالت مبانی فقه نظام خانواده

منشأ استکشاف نظام در فقه نظام خانواده، مناطات عامّه‌ای است که از آن به مبانی تعبیر می‌کنیم. برخی از این مبانی، نسبت به سنّ ازدواج دلالت دارد. چون در ازدواج کودکان، مبنای صحت، اذن ولیّ قهری است، بازگشت دلالت هرکدام از این مبانی به مبنای ولایت است. به تعبیری، در ادبیات فقه نظام خانواده، حوزه تکلیفی در این ولایت، با دو مبنای مصلحت و عفت، مقید می‌شود و مبنای رحمت بر آن حاکم است؛ چنان‌که مداخله ولیّ قهری در اذن به ازدواج کودک از یک سو، مقید به مصلحت او و تعیین حفظ عفت جنسی در ازدواج^۱ و از سوی دیگر، ماهیت

۱. طبعاً این تعیین در دوره پس از بلوغ و پیش از رشد منظور است که بلوغ جنسی و استمتاع جنسی امکان دارد.

رحمانی دارد؛ چنان‌که صاحب جواهر منشأ ولایت پدر و جدّ پدری را شفقت و رأفت به عنوان امر معلوم در فقه بیان کرده است (نجفی، ۱۴۳۰، ج ۲۹، ص ۱۲۹) و مبانی وجود حقّ حضانت، قرابت، شفقت (رحمت) و مصلحت کودک است (همان، ج ۳۱، ص ۱۹۶ و ۱۹۸). لذا اشکال به آسیب‌زایی ازدواج کودک (شکوری‌راد، ۱۳۹۹، ص ۱۵۴) خارج از موضوع است؛ زیرا در این صورت، با مصلحت تعارض می‌یابد و اذن نافذ نیست. تمسک به دو قاعده لاضرر و لاضرر (دهقانی، ربّانی‌خواه و یحیایی، ۱۴۰۱، ص ۲۲) برای منع این ازدواج نیز با همین مشکل مواجه است؛ چنان‌که دخول قبل از بلوغ شرعی حرمت دارد؛ به حدّی که اگر زن افشاء شود، دیه واجب است و در صورت اقدام به دخول - بنابر برخی اقوال - به حرمت ابدی دخول می‌انجامد (نجفی، ۱۴۳۰، ج ۲۹، ص ۲۸۶ و ۲۸۸).

۴-۵. ادله مربوط به حکم تربیتی سنّ ازدواج

اضافه بر دلالت مبانی، در قرآن کریم و سه دسته روایات، دلالت‌هایی وجود دارد که از مجموع آنها، حکم تربیتی سنّ ازدواج قابل استفاده است:

۴-۵-۱. قرآن کریم

دلیل عمده در این باره، آیه «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» (تحریم: ۶) است. موضوع وقایه در آیه، عذاب الهی است و دلالتی که دارد، مصلحت شرعی این وقایه است که سبب تکلیف ولیّ قهری در مراقبت ایمانی از خانواده است. لذا اگر ترک فعل ولیّ در ازدواج فرزند، ملازمه با ترک وقایه داشته باشد، ارتکاب فعل حرام خواهد بود. به بیان دیگر، از مصادیق وقایه فرزند از عذاب الهی، وقایه از گناهان جنسی است که شامل دو تکلیف وجوب تربیت جنسی و وجوب تمهید نکاح اوست و اعتبار مصلحت در نکاح مولیّ علیه شامل این مصلحت شرعی می‌شود. البته این وجوب، اطلاق دارد و حدود آن با نظر به سایر ادله به دست می‌آید. فارغ از حدود اذن ولیّ قهری در تزویج، می‌توان به این آیه در قسم بالغ غیررشد از کودک همسری استدلال کرد و مسئولیت تربیتی ثابت می‌شود. نویسنده قائل به این است که رشد مولیّ علیه مانع از تصرف ولیّ قهری می‌شود (طباطبائی و حکیم، ۱۴۰۰، ص ۱۶).

دلیل دیگر، آیه انکاح است: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ» (نور: ۳۲). امر دلالت، بر وجوب و «الایامی» عموم دارد که شامل وجوب تمهید نکاح برای فرزندان می‌شود. به نظر می‌رسد مجموع روایاتی که در ادامه می‌آید حاکم بر این آیه باشد و حدود انکاح را در سنین رشد

تفسیر کند. با این حکومت، مشکل عدم شمول «الایامی» بر کودک (دهقانی، ربّانی خواه و یحیایی، ۱۴۰۱، ص ۱۳) نیز رفع می‌شود؛ زیرا نحوه شمول، متفاوت است و شمول تربیتی و غیرمستقیم خواهد بود.

۲-۵-۴. روایات دوره‌های سنی تربیت

الف) روایت اول، روایت یونس بن عبدالرحمن از امام صادق علیه السلام است: «دع ابنک یلعب سبع سنین و الزمه نفسک سبع سنین فإن أفلح و إلا فإتّه من لا خیر فیه» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱، ص ۴۷۳) روایت مرسله است. اما مرسلات یونس به دلیل ارجاع امام رضا علیه السلام به علم و فتوای او (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۷۷۹)، در حکم مسند و کالصحیح است؛ زیرا اعتماد به مرسلات، مقتضای معتبر بودن علم و فتوا است. چون این علم و فتوا ناشی از روایاتی بوده که یونس به آن اعتماد کرده است و تصحیح اعتماد او به روایات، شامل مرسلات می‌شود. شاید به این دلیل، یونس از اصحاب اجماع است و روایات او تصحیح می‌شود. کشی روایات دیگری نیز دارد که جز با وثاقت او سازگار نیست (همان، ص ۷۷۹-۷۹۰). راویان قبل از یونس نیز ثقات‌اند. در این روایت، دوره تربیت، بعد از هفت سال ذکر شده است.

ب) روایت دوم، روایت برقی در محاسن از امام صادق علیه السلام است: «إحمل صبیّک تأتی علیه ستّ سنین ثمّ أذبه فی الكتاب ستّ سنین ثمّ ضمّه إلیک سبع سنین فأذبه بأدبک فإن قبل و صلح و إلا فخلّ عنه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱، ص ۹۵). کتاب محاسن از کتب معتبر و مورد اعتماد بوده (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۵۵) و لذا روایت محاسن معتبر است. با لحاظ قرائن، به نظر می‌رسد «ستّ» سهو و تصحیف نساخ بوده است؛ بدین گونه که در نسخ، عین در «سبع» حذف شده و «سب» با «ست» مشتبه و واحد انگاشته شده باشد؛ چنان‌که در ادامه همین روایت هم از «سبع سنین» بحث شده و سایر روایات نیز چنین است.

ج) روایت سوم، موثقه یعقوب بن سالم از امام صادق علیه السلام است: «الغلام یلعب سبع سنین و یتعلّم الكتاب سبع سنین و یتعلّم الحلال و الحرام سبع سنین» (همان، ج ۲۱، ص ۴۷۵).

د) روایت چهارم، مرسله صدوق از امیرالمؤمنین علیه السلام است که مدلول روایات قبل را تبیین می‌کند: «یُربی الصبیّ سبعاً و یؤدّب سبعاً و یستخدم سبعاً و منتهی طوله فی ثلاث و عشرين سنه و عقله فی خمس و ثلاثین و ما کان بعد ذلک فبالتجارب» (همان).

از مجموع این روایات استفاده می‌شود تربیت فرزند شامل دو دوره است که پس از هفت سال کودکی انجام می‌شود. دوره اول، دوره آموزش، و دوره دوم، تمهید عملی برای رشد و بلوغ اجتماعی

در زندگی است. تعبیر به «غلام» و «صبی» - به قرینه روایت زیدبن عیسی که مشابه روایت چهارم است (همان، ج ۱۹، ص ۳۶۴) - دلالت بر حصر این دوره تربیتی در فرزند پسر دارد. هرچند تفکیک بالغ از غیربالغ، بر اساس تفاوت‌های طبیعی و جنسی افراد است، در این روایات، تفکیک رشید از غیررشید، بر اساس دو مؤلفه «تربیت» و «تجارب فرد» است. لذا بلوغ اجتماعی و رشد، به دو نوع تربیتی و تجربی تقسیم می‌شود. مقتضای این دلالت، وجوب تربیت فرزند پسر برای ازدواج و مدیریت خانواده در دوره دوم تربیتی است.

با نظر به این دسته روایات، ظاهراً این دوره سنی، به قرینه امر به انضمام فرزند به خود در «الزمه نفسک» و «ضمه إلیک» یا به‌کارگیری او در «یستخدام» - که بیشتر با تجرد سازگار است - دوره‌ای است که تربیت بر ازدواج فرزند رجحان دارد و حتی با وجود ازدواج، اطلاق مسئولیت تربیتی باقی است. زیرا ازدواج با وجود عدم تکمیل دوره تربیتی انجام شده است و دلیلی بر تخصیص مسئولیت تربیتی با وجود ملاک تربیت نداریم. اگر این مسئولیت را تنها ناشی از حق تصرف در ولایت و حضانت می‌دانستیم، این تخصیص امکان داشت؛ اما این حق تصرف فقط در اوامر و نواهی تربیتی در تربیت تأدیبی فرض دارد و در تمهید اجتماعی در تربیت رشادی یا تعلیم دادن در تربیت سلوکی، تصرفی در متربی وجود ندارد تا قائل شویم ازدواج او مانع از ادامه سیر تربیتی است.

۳-۵-۴. روایات تفریق مضاجع

روایات به این مضمون، قریب به تواتر است که حاصل عمده آن، مدلول دو روایت زیر است:
 الف) روایت اوّل، موثقه عبدالله بن میمون از امام صادق علیه السلام است: «یفرّق بین الصبیان و النساء فی المضاجع إذا بلغوا عشر سنین» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۳۹).
 ب) روایت دوم، صحیح عبدالله بن میمون از امام صادق علیه السلام به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله است: «الصبی و الصبی، و الصبی و الصبی، و الصبی و الصبی، و الصبی یفرّق بینهم فی المضاجع لعشر سنین» (همان، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۳۶ - ۴۳۷).

این روایات، بر وجوب تفریق مضاجع فرزندان دلالت دارد که غایت آن، مراقبت از سلامت جنسی از معاصی است. این تکلیف، برای دفع مقدمات فعل حرام وضع شده است و با وجود اینکه سنین پس از ده سال در عرف عصر صدور، حداقل برای دختران، عادتاً دوره اقدام به ازدواج بوده،

اما به قرینه «یفرق»، ظهور روایت در دختر و پسر مجردی است که در منزل پدری و تحت نفقه او زندگی می‌کنند؛ یعنی سیاق امر به تفریق، «امر به امر» است. یعنی شارع مقدس به فرد دارای حق الزام امر می‌کند تا امر به تفریق میان کودکان غیرهمجنس کند. همان طور که در مفهوم‌شناسی گفته شد، امر به صبی، از سنخ امر تربیتی است و امر به معروف به معنای عام آن در این باره ملاک ندارد. بنابراین، وجوب تفریق، به حکم اولی، متوجه مربی شرعی فرزند است. اینکه دختر متأهل را هم مصداق روایت بدانیم، با این سیاق سازگار نیست. پس ظهور «صبیه»، در دختر مجرد است. وجه دومی هم محتمل است که در معنای «مضجع»، نوعی اقامت و همراهی و ملازم بودن با یک چیز وجود دارد (ابن منظور، بی تا، ج ۸، ص ۲۲۰). مضجع وقتی در محل خواب استعمال شود، در خوابگاه دائمی دلالت دارد. مضجع دختر پس از ازدواج، در کنار شوهر و نه منزل پدری است. وجه سومی هم شاید تصوّر شود که اگر «صبیه» ازدواج کند، پس از دخول، صدق «بالغه» می‌کند. این دو وجه، قدری قابل مناقشه است؛ زیرا ممکن است دختر ازدواج کند، اما دخول را به تأخیر بیاورد و پیش از آن، نه صدق بالغه و نه خوابگاه دائمی در کنار شوهر دارد، اما در حدّ قرینیت، در کنار قرینه اول، قابل استفاده است. بنابراین، فرض روایت، بر عدم ازدواج است و ترغیب هم بدان نشده است. اینجا نوعی تقابل و دوگانگی مطرح است: تربیت جنسی در صبی و تزویج. در این تقابل، سیاق تکلیفی روایت، بر وجوب پیشگیری فحشاء از طریق تربیت جنسی دلالت دارد.

۴-۵-۴. روایات ترغیب به ازدواج فرزند

الف) روایت اول، مرسله احمد بن محمد بن عیسی اشعری از امام صادق علیه السلام است: «من سعادۀ المرء أن لا تطمئث إبنته فی بینه» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۶۱). به قرینه دو دسته روایات سابق، عدم خصوصیت حیض در این روایت و ملاک بودن وجوب عفاف ثابت می‌شود. به لحاظ سندی، ارسال، قابل جبران است؛ زیرا اولاً احمد بن محمد بن عیسی از مشایخ قمیین است و ثانیاً در مرسلاتی که مشایخ حدیث و اجلاء اصحاب از امام صادق علیه السلام نقل می‌کنند، قرائن تاریخی بر جبر سند وجود دارد.^۱

۱. بر مبنای مختار، اگر روایتی از روایات امام صادق علیه السلام داشته باشیم که راوی متصل به امام، مجهول است، این نوع حذف راوی قرینه بر وثاقت آن راوی مجهول است به دلیل اختناق شدید عصر منصور عباسی که به دنبال حذف امام و اصحاب نزدیک ایشان بوده است و ظاهراً به این جهت، آن راوی نقل نمی‌شده است. لذا برای اینکه رابطه راوی دوم با راوی اصلی روایت مخفی بماند، نام او حذف شده است. حداقل با نظر به قرائن سندی، نسبت به زراره، عبدالله بن سنان و ابوبصیر، چنین مسئله‌ای در اسناد به نظر می‌رسد که یک سند به ایشان متصل می‌شود، اما در روایت دیگر، همین سند با عنوان «بعض اصحابنا»، «بعض أصحابه» یا «بعض رجاله» روایت شده و نکته هم این است که در روایت مرسله، عن رجل نیامده و تصریح

تکرار مدلول روایت، قرینه دیگر بر اعتبار روایت است (همان، ص ۶۴). باقی رجال سند، ثقات اند.

ب) روایت دوم، مرسله نبوی ﷺ است: «من حق الولد علی والده ثلاثه: ... ویزوجه إذا بلغ» (همان، ج ۲۱، ص ۴۸۲). روایت فاقد سند است، اما به لحاظ دلالت، تکلیف پدر در تزویج فرزند مطابق با آیه ۳۲ سوره نور است. قید اضافی در این روایت نسبت به آیه، قید بلوغ است. اصل اینکه مسئولیت تزویج پس از بلوغ است با روایات قبل سازگار است، اما حدود این بلوغ چیست؟ آیا بلوغ جنسی کافی است یا بلوغ اجتماعی لازم است؟ با نظر به روایات تفریق مضاجع در کنار این دسته روایات و مبنای عفت - از مناسک عامه در فقه نظام خانواده - به نظر می‌رسد اگر با بلوغ جنسی، اضطراب به ازدواج پیش آید و مراقبت از گناه، متعین در ازدواج باشد، مسئولیت تزویج ثابت است، اما اگر این وجوب مراقبت، با تربیت جنسی محقق شود، انصراف این مسئولیت، به بلوغ اجتماعی و اتمام تربیت رشادی است. این پاسخ در حدود بلوغ، در واقع جمع بندی مجموع این چهار دسته ادله در حکم تربیتی سن ازدواج است.

۴-۶. بررسی صور مداخله در ازدواج در سنین رشد

در عرصه مداخلات اجتماعی و حکمرانی خانواده، سه نوع مداخله نسبت به ازدواج در سنین رشد و کودک همسری قابل تصویر است:

۴-۶-۱. تعطیل ازدواج

یک صورت، تعطیل و جرم‌انگاری کودک همسری است. با نظر به ادله‌ای که گذشت، این ازدواج، مباح است و دلیل بر جواز تعطیل امر مباح نداریم. قدر متیقن از جواز تعطیل در حکمرانی، تعطیل معاصی است که مبتنی بر مسئولیت دولت در تعطیل منکر است (حج: ۴۱).

۴-۶-۲. تحدید ازدواج

صورت دوم، مشروط کردن ازدواج به تأیید صلاحیت کودک از سوی قاضی است، اما دلیلی بر این جواز با فرض وجود ولی قهری نداریم. هرچند اگر ولی امر، به قرائن خارجی، اطمینان به عدم صلاحیت نوع اولیاء قهری در تشخیص مصلحت و عدم رعایت آنان نسبت به ماهیت رحمانی

به این شده است که آن راوی اجمالاً از راویان و رجال حدیث بوده است. قرینه دیگر، راوی مرسل است که نوع اکثر او از یک راوی به اضافه اسنادی که معمولاً به او وجود دارد می‌تواند کاشف از راوی محذوف در چنین مواردی باشد. این نوع ارسال، مختص اصحاب خاص امام صادق ﷺ است؛ هرچند نسبت به امام کاظم ﷺ نیز چنین فرضی معقول است و حتی نام امام به عبد صالح ذکر شده است.

ولایت داشته باشد، ظاهراً می‌توان از جواز تحدید این ازدواج سخن گفت. اگر این نفی صلاحیت، از طریق تمهیدات فرهنگی، قابل دفع باشد، اقدام به تحدید ازدواج، متأخر از این تمهیدات خواهد بود. چون اگر پس از تمهیدات فرهنگی احراز صلاحیت شود، نفوذ ولی قهری ثابت است و دلیل بر نقض آن نداریم. لازمه این گفتار، مسئولیت دولت در فحص و احراز صلاحیت نوع اولیاء قهری است: تا اگر این صلاحیت منتفی شد، اعمال ولایت کند. برای این صلاحیت، دو ضابطه قابل ذکر است: التزام ولی قهری به احکام شرعی ازدواج مانند کفویت، و رعایت مصلحت فردی فرزند مانند ترک تزویج با وجود اطمینان به افشاء دختر ناشی از سوء معاشرت زوج یا اخافه او در ازدواج به حدی که صدق اضرار کند. مشروعیت این تحدید، متوقف بر تزویج قبل از بلوغ شرعی در پسر و قبل از رشد در دختر است. چون پس از آن، فرد استقلال در ازدواج دارد و دلیلی بر جواز تحدید رفتار او نداریم.

۳-۶-۴. تمهید و مراقبت از ازدواج

صورت سوم، مداخله تربیتی - اجتماعی از طریق برنامه‌ریزی و ایجاد مقدمات ذهنی و عملی و تمهید فردی ازدواج است که شامل تمهید پیش از تشکیل خانواده و تمهیدات پس از تشکیل خانواده می‌شود و سه مکلف کلان، مسئولیت آن را بر عهده دارند: خانواده، جامعه و حاکمیت. این صورت، مربوط به شرایطی است که ولی قهری، قصد تزویج فرزند در سنین رشد را دارد و از صلاحیت در این امر برخوردار است، اما ممکن است رفتار فرزند به دلیل عدم تکمیل دوره تربیتی خود، به اخلال در نظم خانواده، مانند ترک قسم، نشوز یا شقاق انجامد. وجوب تمهید تربیتی، مربوط به این مسئله است.

۴-۶-۴. مسئولیت خانواده

حداقل سه مسئولیت در این باره می‌توان قائل شد:

الف) تربیت رشادی: نسبت به تربیت رشادی، علاوه بر ادله‌ای که گذشت، دو روایت به مضمون واحد وجود دارد که قابل استفاده است:

روایت اول، روایت درست ابن ابی منصور به إسناد یونس بن عبد الرحمن از امام کاظم علیه السلام است: «جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله ﷺ ما حق ابني هذا؟ قال: تحسن اسمه وأدبه وضعه موضعاً حسناً» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۸). روایت به لحاظ سندی، با نظر به وثاقت راویان و إسناد یونس معتبر است و مناقشه در ابن ابی منصور، به اعتبار روایت ضرر نمی‌زند.

روایت دوم، روایت صدوق در من لا یحضره الفقیه از وصیت رسول خدا ﷺ به امیرالمؤمنین ﷺ است: «یا علی حق الولد علی والده أن یحسن إسمه و أدبه و یضعه موضعاً صالحاً» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۷۲).

در این دو روایت، تعبیر به حق، مشترک است؛ اما دو تفاوت وجود دارد: ۱. روایت اول، سؤال و جواب است و روایت دوم وصیت است. ۲. انتهای روایت اول در «ضعه» با امر است، اما روایت دوم اخباری است. با تحلیل این تفاوت می‌توان مسئولیت تربیتی پدر را از تعبیر حق استفاده کرد. نسبت به روایت اول، عرف متشرعی زمان رسول خدا ﷺ به گونه‌ای بوده است که حتی محبوبیت و مبعوضیت ایشان را دال بر تکلیف و الزام تلقی می‌کرده و دلالت امر و نهی را بر وجوب و تحریم می‌دانسته است، مگر آنکه ترخیص به آنان داده می‌شد (طباطبائی و حکیم، ۱۴۰۰، ص ۱۹). لذا وقتی در این فضا پرسش از حق بوده و شخص قصد سؤال از محبوبیت و مطلوبیت نزد رسول خدا ﷺ و ملاک عمل در برابر فرزند را داشته، نمی‌توانسته است جز در سیاق وجوب شرعی حق و تکلیف باشد. قضیه انشایی در انتهای روایت - «ضعه» - مؤید این برداشت است. نسبت به روایت دوم، به قرینه بعد در تقابل حق پدر و فرزند، می‌توان استفاده وجوب کرد. در ادامه، رسول خدا ﷺ مثال‌ها و مصادیقی برای وجوب احترام و تعظیم پدر بیان می‌کند: «و حق الوالد علی ولده أن لا یسمیه باسمه ولا یمشی بین یدیه ولا یجلس أمامه ولا یدخل معه فی الحما» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۷۳). مقتضای این سیاق در تقابل حقوق، وجوب طرفینی است؛ یعنی پدر و فرزند در برابر یکدیگر مسئولیت دارند. لذا تعبیر به «حق» کفایت از صیغه امر برای الزام دارد و قضیه اخباری هم این معنا را می‌رساند.

دلالت سیاق این روایات در تربیت رشادی مبنی بر دلالت «موضعاً حسناً» و «موضعاً صالحاً» است؛ به این بیان که واژه «موضع» از ریشه «وضع» در برابر «رفع» (ابن منظور، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۹۶) و مترادف با مکان (زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۲۰) است. یعنی اگر یک چیز را در جایی بگذارند یا کسی در جایی قرار بگیرد، آنجا صدق موضع می‌کند و نوعی استقرار و ثبوت در آن وجود دارد. حال اگر این معنا را به حق فرزند منضم کنیم، چنین می‌شود که باید فرزند را در جایی استقرار داد که جایی نیکو و صالح باشد. به بیان دیگر، موضع که نمی‌تواند صالح یا حسن باشد؛ چون در ادبیات دینی، صالح بودن، ویژگی عمل است و به اعتبار فاعل است که فعل او صالح می‌شود (مانند بقره: ۲۵ و فاطر: ۱۰). لذا

موضع صالح، موضعی است که عمل صالح در آن انجام می‌شود و حقّ فرزند در انجام عمل صالح نسبت به پدر، دلالتی جز مسئولیت تربیتی پدر در صالح بودن عمل فرزند و استقرار او در آن ندارد. سؤالی که اینجا پیش می‌آید این است که اگر «یضعه موضعاً صالحاً» به معنای تربیت است، چه تفاوتی با حسن تأدیب به عنوان یکی از اجزای تربیت خانواده دارد؟ آنچه در پاسخ به نظر می‌رسد این است که تأدیب در رفتار، مربوط به صبی و مراقب است که هنوز مورد تکلیف واقع نشده است و امر و نهی مربی، به غرض انضباط فعل مترّبی در آداب انجام می‌شود. اما عمل صالح نسبت به مکلف معنا دارد و این مکلف است که اگر اطاعت کند، عمل صالح و اگر معصیت کند، عمل فاسق را انجام داده است. انجام عمل صالح، واجب است؛ لذا تربیت در امر واجب نمی‌تواند استحباب یا اباحه اقتضائی داشته باشد و جز بر وجوب فعل تربیتی دلالت ندارد. بنابراین تربیت در این باره، مخصوص فرزند بالغ است و سنخ تربیت فرزند بالغ، تربیت رشادی است. تمهید و مراقبت از ازدواج فرزند بالغ با تربیت رشادی، می‌تواند از مصادیق این عنوان کلی در تربیت باشد.

ب) انکاح تمهیدی: مراد از انکاح تمهیدی، تسهیل ازدواج و تأمین مقدّمات و الزامات آن است. به نظر می‌رسد انکاح تمهیدی - به حکم اوّلی - بر اساس مطلوبیت کلی آن در آیه ۳۲ سوره نور، مستحب است و در ترتّب سه مرحله‌ای وجوب می‌یابد: ولیّ امر، ارحام، مؤمنان. در صورت تحقّق شرایط نکاح برای فرد، اقدام به تسهیل فرایند آن، بر اولیا واجب است. حکم وجوب بر ارحام، وجوب کفایی، و بر مؤمنان، وجوب اجتماعی است. اجتماع در وجوب اجتماعی، قید وجوب و در وجوب کفایی اجتماعی، قید کفایت در تکلیف است و چون وجوب اجتماعی قائم بر اجتماع است، امثال مکلفان (جامعه) مساوق با اقامه واجب است (طباطبائی، ۱۴۸، ص ۹۷).

در حدیث نبوی شریف صلی الله علیه و آله که در روایت سکونی از امام صادق علیه السلام آمده، از حقوق فرزند دختر، تعجیل در تزویج او ذکر شده است: «و یعجل سراحها الی بیت زوجها» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۹). روایت به لحاظ سندی، معتبر است و تضعیف محمد بن جمهور به غلوّ و تخلیط (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۴۱۳)، منصرف به تضعیف روایات فاسد الدلالة اوست. این تعجیل، به قرینه روایات قبل در شئون خانوادگی دختران و دوره‌های سنی تربیت، دلالت بر تأمین مقدمات ازدواج دارد که شامل مقدمات تربیتی می‌شود. با این مبنا، حدود دلالت آیه انکاح بر ازدواج در سنین رشد، منصرف به انکاح تمهیدی خواهد بود.

ج) حکمیت: مسئولیت دیگر، حکمیت در صورت کراهت شدید منتهی به دشمنی است (نساء: ۳۵) که در سنین رشد با نظر به هیجان شدید، سریع، نامتعادل و ناپایدار نوجوانان رخ می‌دهد (شعاری‌نژاد، ۱۳۹۲، ص ۵۶۶-۵۶۷). در اینکه حکمیت، مسئولیت خانواده یا مسئولیت اجتماعی است، دو وجه می‌توان مطرح کرد: یک وجه این است که این مسئولیت، اجتماعی است، چون غرض از حکمیت، داوری میان زوجین و رفع تعارض است که به طلاق یا صلح انجامد. این غرض، با مداخله غیر اعضای خانواده نیز محقق می‌شود. صاحب جواهر به این وجه معتقد است (نجفی، ۱۴۳۰، ج ۳۱، ص ۱۴۲). وجه دوم این است که در آیه شریفه، تعبیر به «حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا» شده است و این تصریح، دلالت بر خصوصیت داشتن مسئولیت خانواده دارد. اگر استدلال به وحدت غرض کنیم، امور دیگری مانند حضانت نیز با قبول غیر اعضای خانواده محقق می‌شود، اما خود صاحب جواهر نیز در چنین مواردی به این وحدت غرض قائل نیست (همان، ص ۲۸) مگر آنکه این امتناع وحدت غرض در حضانت را ناشی از استناد به دلیل خاص بدانیم که در این صورت، اشکال منتفی می‌شود. اگر وحدت غرض کفایت نکند، در مسئله حکمیت نیز برای استدلال کافی نیست؛ لذا مسئولیت اجتماعی در حکمیت، در صورت فقدان حکمیت خانواده است.

قبول این سه مسئولیت در خانواده، اشکالات پیرامون ناسازگاری ازدواج در سنین رشد با اهداف ازدواج (شکوری‌راد، ۱۳۹۹، ص ۱۵۲) در قرآن را رفع می‌کند. چون با انجام این مداخلات، آسیب‌های ناشی از ناپختگی افراد و مغایرت آن با وظایف زوجیت، جبران و مرتفع می‌شود. فارغ از این، تمسک به مقاصد شریعت برای این ناسازگاری نیز محل تأمل است؛ زیرا این مقاصد عام است و ملاک حکم به شمار نمی‌آید که فعلیت آن به طور موردی نیاز باشد و بتوان با استناد به عدم فعلیت، قائل به ممنوعیت آن مورد شد. همچنین حجّیت، متوقف بر وصول حکم شارع است و مقاصد شریعت، بر فرض تلازم قطعی با احکام انشائی، حکم منجزی را نمی‌تواند ثابت کند. مقاصد شریعت، اهداف است و اساساً حجّیت ندارد تا مورد استدلال قرار گیرد. مقاصد شریعت، حیثیات تعلیلیه و مبادی احکام دارند اما نظام قانونی و تشریعی مربوط به حیثیات تقییدیه و مناطات احکام در روابط قانونگذار و شخصیت قانونی است تا صدق مولویت و حجّیت بر مکلف - تنجیز - یا شارع - تعذیر - کند.

۵-۶-۴. مسئولیت جامعه

مسئولیت جامعه، همان مسئولیت عمومی است که از باب «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه: ۷۱) متوجّه نوع مکلفان می‌شود و به یک بیان، از سنخ وجوب اجتماعی در اقامه معروف و تعطیل منکر است.

۶-۶-۴. مسئولیت دولت

در مسئولیت تربیتی دولت نسبت به افراد یتیم، چنین استدلال شده است که تربیت ایتام، از امور ناچار و ضروری است که شارع به ترک آن رضایت نمی‌دهد؛ زیرا مستلزم تضییع حقوق و فساد عقیده آنان می‌شود. همچنین صغیر نیازمند تعلیم و تربیت است و همان طور که ولی امر برای حفظ او و اموالش از سوی شارع نصب شده، تعلیم و تربیت نیز چنین است (انصاری، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۳۴۷). این استدلال، مداخله مستقیم در تربیت یتیم را ثابت می‌کند و اخص از مدعا است. مدعا، مسئولیت تربیتی دولت نسبت به تمهید و مراقبت از افراد در سنین رشد است که ولی قهری صالح، تعیین مصلحت ازدواج او را کرده است. در این باره می‌توان به صحیحه سلیمان بن نوفلی از امام صادق علیه السلام تمسک کرد:

بنابر نامه امام صادق علیه السلام به عبدالله نجاشی، حاکم اهواز، مبنای شرعی تعاملات میان دولت و جامعه اسلامی، احکام مربوط به تعاملات مؤمنان با یکدیگر است؛ احکامی که برای مسئولیت‌های مؤمنان وجود دارد، قابل تنقیح در مسئولیت‌های دولت و مردم نسبت به یکدیگر است و فقط تفاوت مراتب و سطوح خرد و کلان وجود دارد. امام صادق علیه السلام در این صحیحه، مسئولیت‌های دولت در برابر جامعه را در سیاق حقوق و وظایف مؤمنان متذکر می‌شود؛ از جمله: «إِيَّاكَ أَنْ تَخِيفَ مُؤْمِنًا... عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: مَنْ أَغَاثَ لَهْفَانًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَغَاثَهُ اللَّهُ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ... مَنْ قَضَى لَأَخِيهِ الْمُؤْمِنِ حَاجَةً قَضَى اللَّهُ لَهُ حَوَائِجَ كَثِيرَةً... وَ مَنْ كَسَا أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ مِنْ عَرَى كَسَاهُ اللَّهُ سِنْدَسَ الْجَنَّةِ وَ إِسْتَبْرَقَهَا وَ حَرِيرَهَا... مَنْ أَخْدَمَ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ أَخْدَمَهُ اللَّهُ مِنَ الْوُلْدَانِ الْمَخْلُودِينَ... وَ مَنْ زَوَّجَ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ امْرَأَةً يَأْنَسُ بِهَا وَ تَشَدَّ عَضْدَهُ وَ يَسْتَرِيحُ إِلَيْهَا زَوَّجَهُ اللَّهُ مِنَ الْحُورِ الْعِينِ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۳۶۳-۳۶۴). با نظر به این اطلاق و به قرینه سیاق، می‌توان به آیات و روایات دالّ بر حقوق و تکالیف مؤمنان برای اثبات مسئولیت دولت از باب مسئولیت ادای حقوق مؤمنین استدلال کرد. یعنی اطلاق مؤمن، شامل مؤمن حاکم و مؤمن غیرحاکم می‌شود و ادای حقوق مؤمنین، منحصر

در روابط مؤمنین غیرحاکم نخواهد بود. به بیان دیگر، سیاق حق و تکلیف بین مؤمنین در عرصه حکمرانی قابل تنقیح است. هرچند مصادیقی که در روایت بیان شده است ناظر به مداخله به معنای خاص آن نباشد، اما این سیاق، دلالت بر اباحه عام حکمرانی خانواده از باب ادای حق مؤمنین دارد. از این منظر، رفع نیازهای مربوط به ازدواج چنین افرادی، از باب مطلوبیت رفع حاجات مؤمنین، مطلوب خواهد بود؛ اما مطلوبیت، حکم اجمالی و اعم از وجوب و استحباب است و دلالت آن بر وجوب، متوقف بر وجود مصلحت ملزمه است. لذا چون مصالح ازدواج افراد، متفاوت است، مسئولیت دولت نسبت به آنان نیز تفاوت خواهد داشت و به نظر می‌رسد از این جهت، سه مسئولیت خانواده - هرچند در مرتبه متأخر تکلیف - متوجه دولت باشد.

۵. نتیجه‌گیری

در این پژوهش، ممنوعیت کودک‌همسری، منتفی و دلیل بر ترغیب و رجحان آن یافت نشد. آنچه مورد استدلال قرار گرفت ثبوت حق ازدواج کودک به نحو اباحه عام است که با مسئولیت شرعی والدین در تربیت رشادی ملازمه دارد. اگر آسیب به کودک در این خصوص ثابت شود خارج از موضوع و بنابر مبنای مصلحت، نفی می‌شود. سه نوع مداخله در برابر سن ازدواج در دوره‌های کودکی و نوجوانی می‌توان فرض کرد: «تعطیل»، «تحدید» و «تمهید و مراقبت». بنابر مقتضای مطلوبیت ازدواج و فقد مانع، سن مطلوب ازدواج برای دختر، ابتدای نوجوانی و برای پسر، ابتدای جوانی است. این مطلوبیت، از یک سو حفظ نظم جنسی را در نظر دارد و از سوی دیگر، متوقف بر دو ملاک رشد و تحصیل مهارت است که بر اساس تربیت والدین در مرتبه نخست و تجارب اجتماعی زوجین در مرتبه بعد شکل می‌گیرد. در غیر این صورت، تأخیر ازدواج همراه با مراقبت‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی و منوط به دوره تمهید، از طریق تربیت رشادی خواهد بود. عدم رعایت این الزامات، نظم خانواده را دچار اختلال می‌کند؛ چنان‌که افزایش بی‌ضابطه سن ازدواج یا منوط کردن آن به رشد و بزرگسالی، بستر انحرافات اجتماعی و جنسی شده و ازدواج بعد از این انحرافات، به انتظارات نامعقول از زندگی مشترک و افزایش طلاق می‌انجامد. لذا تمهید ازدواج مطرح است و نه تعطیل یا تحدید.

فهرست منابع

الف) فارسی

۱. اعرافی، علیرضا (۱۳۹۸ش)، فقه تربیتی: وظایف نهادهای تربیتی ۱ (خانواده)، قم: مؤسسه اشراق و عرفان.
۲. دهقانی، فرزاد؛ ربّانی خواه، احمد و یحیایی، علی (۱۴۰۱ش)، «ارزیابی کودک همسری در آینه فرهنگ قرآنی»، فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ و تمدن قرآن، دوره ۲، ش ۴، ص ۸-۳۳.
۳. سیاه‌بیدی کرمانشاهی، سعید؛ بهرامپوری، رسول و کوهستانی، محسن (۱۳۹۹ش)، «تحلیل فقهی - حقوقی کودک همسری در پرتو انتقادات وارد بر آن؛ تلاشی برای ارائه پیشنهاد مطلوب»، فصلنامه علمی فرهنگی - تربیتی زنان و خانواده، دوره ۱۵، ش ۵۲، ص ۱۴۹-۱۶۵.
۴. شعاری نژاد، علی اکبر (۱۳۹۲ش)، روان‌شناسی رشد، تهران: اطلاعات.
۵. شکوری‌راد، صدیقه (۱۳۹۹ش)، «کودک همسری از نظر قرآن»، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌نامه زنان، دوره ۱۱، ش ۳، ص ۱۴۱-۱۶۳.
۶. طباطبائی، سید محمد و حکیم، سیدمنذر (۱۴۰۰ش)، «انواع مسئولیت تشکیل خانواده در فقه نظام جامع خانواده»، دوفصلنامه علمی پژوهشی مطالعات اسلامی زنان و خانواده، دوره ۸، ش ۱۵، ص ۷-۳۴.
۷. طباطبائی، سید محمد (۱۴۰۱ش)، «ملاحظات نظری در فقه نظام؛ تبیین آراء و روش‌شناسی»، فصلنامه علمی تخصصی فقه نظام ساز، دوره ۱، ش ۲، ص ۷۱-۱۰۰.
۸. _____ (۱۴۰۲ش)، «بررسی دلالت‌های حد ارتداد بر حکمرانی امنیت از منظر فقه نظام سیاسی»، دوفصلنامه علمی پژوهشی مطالعات فقه سیاست، دوره سوم، ش ۵، ص ۹۷-۱۱۴.
۹. طباطبائی، سید محمد و حبیبی تبار، جواد (۱۳۹۶ش)، «تبیین فقهی نوین از تحکیم خانواده در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت؛ مطالعه موردی: مهریه»، دوفصلنامه علمی پژوهشی مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی، دوره ۵، ش ۱۰، ص ۶۷-۸۷.
۱۰. کنوانسیون حقوق کودک، نوامبر ۱۹۸۹م.

ب) عربی

۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۱۲. انصاری، قدرت‌الله (۱۴۲۹ق) موسوعة أحكام الأطفال و أدلتها، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام.
۱۳. حرّ عاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، بیروت: آل البيت علیهم‌السلام.
۱۴. زمخشری، محمود (۱۳۸۶ش)، مقدّمه الأدب، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۱۵. شهید ثانی، زین الدین علی بن محمد (۱۴۱۳ق)، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
۱۶. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، الخصال، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. _____ (۱۳۷۶ش)، الأمالی، تهران: کتابچی.
۱۸. _____ (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۹. طوسی، محمدبن الحسن (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الإمامیه، تهران: المکتبه المرتضویه.
۲۰. _____ (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم: دار الثقافه.
۲۱. _____ (۱۴۲۰ق)، فهرست کتب الشیعۀ و أصولهم، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
۲۲. کشی، محمدبن عمر (۱۳۶۳ش)، اختیار معرفه الرجال، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۳. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: اسلامیه.
۲۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۵. نجفی، محمدحسن (۱۴۲۰ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، تصحیح و تحقیق: رضا جعفر مرتضی العاملی و محمد علی حاتم إسماعیل العاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

