



Child Marriage in Islamic Jurisprudence

Seyyed Hassan Dawood Al-Mousavi

Abstract

According to the prevalent opinion among Muslim jurists, the marriage contract has no age restriction, and minor boys and girls can be given in marriage—whether to adults or other minors—by their legal guardian. The expansion of this jurisprudential view has resulted in numerous individual (physical and psychological) and social harms for children and their families. In the present study, which is based on a descriptive-analytical method and supported by library sources, we seek to answer the main question: Based on jurisprudential principles, what challenges confront the legitimacy of child marriage?

In Imamiyyah (Shi'a) jurisprudence, the marriage of children by a guardian (the father or paternal grandfather) is considered a valid ruling, and the consensus of jurists emphasizes this issue. This research, utilizing textual evidence and narrations, examines arguments both in favor of and against child marriage.

The findings of this study show that although most jurists specify a particular age as a criterion for puberty and the end of childhood, some jurists consider the standard of maturity to be variable depending on the context. They view the criterion for marriage as the individual's physical and psychological readiness to enter into matrimonial life.

Although those who defend the legitimacy of child marriage among the Sunni scholars refer to verse 32 of Surah Al-Nur, the Prophet's marriage to Aisha, and the actions of the Prophet's companions who married children; and the jurists of the Imamiyyah reference some specific narrations and consensus—nonetheless, all of these face historical, evidentiary, and content-related doubts. Furthermore, in contemporary Islamic jurisprudence, the practice of child marriage is subject to criticism due to factors such as lack of intellectual and physical maturity, absence of considerable benefits, and contradiction with human dignity, and is therefore not permissible.

Keywords

1. Child Marriage
2. Islamic Jurisprudence
3. Legal Guardian
4. Puberty Criterion
5. Social Harms



کودک همسری در فقه اسلامی

سید حسن داوود الموسوی^۱

چکیده

بر اساس نظریه مشهور فقهای مسلمان، عقد ازدواج محدودیت سنی ندارد و کودکان دختر و پسر نیز می‌توانند توسط ولی خود به تزویج دیگران (بزرگسالان و خردسالان) درآیند. توسعه این نگرش فقهی سبب به وجود آمدن آسیب‌های فردی (جسمی و روانی) و اجتماعی زیادی برای کودکان و خانواده آن‌ها شده است. در پژوهش حاضر که بر اساس روش توصیفی تحلیلی و مستند به منابع کتابخانه‌ای انجام شده است در پی یافتن پاسخ برای این پرسش اصلی هستیم که بر اساس مبانی فقهی مشروعیت کودک همسری با چه چالش‌هایی روبرو است؟

در فقه امامیه، ازدواج کودکان به واسطه ولی (پدر یا جد پدری) به عنوان حکمی معتبر تلقی می‌شود و اجماع فقها بر این مسئله تأکید دارد. این پژوهش با بهره‌گیری از شواهد نصوص و روایات، به بررسی استدلالات موافق و مخالف کودک همسری می‌پردازد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که با اینکه مشهور فقها سن خاصی را به عنوان ملاک بلوغ و اتمام دوران کودکی تعیین کرده‌اند، اما گروهی از فقها نیز ملاک بلوغ را نسبت به هر موضوعی متغیر دانسته، معیار بلوغ در امر نکاح را آمادگی جسمی و روانی فرد برای ورود به حوزه زناشویی دانسته‌اند.

هرچند قائلان به مشروعیت کودک همسری در میان اهل سنت به آیه ۳۲ سوره نور، عمل پیامبر گرامی اسلام در ازدواج با عایشه و عمل اصحاب پیامبر در ازدواج با کودکان؛ همچنین فقهای امامیه به برخی از روایات خاص و اجماع استناد کرده‌اند؛ اما همه آن‌ها با تردیدهای تاریخی، سندی و محتوایی روبرو هستند و همچنین، با انتقادات موجود از جمله فقدان بلوغ فکری و جسمانی، عدم وجود مصالح قابل توجه، و تضاد با کرامت انسانی ازدواج کودکان در فقه اسلامی معاصر مجاز نمی‌باشد.

۱. دکتری فقه و مبانی حقوق



۱. مقدمه

هرچند قائلان به مشروعیت کودک‌همسری در میان اهل سنت به آیه ۳۲ سوره نور، عمل پیامبر‌گرامی اسلام در ازدواج با عایشه و عمل اصحاب پیامبر در ازدواج با کودکان، همچنین فقهای امامیه به برخی از روایات خاص و اجماع استناد کرده‌اند؛ اما همه آن‌ها با تردیدهای تاریخی، سندی و محتوایی روبرو هستند و همچنین با انتقادات موجود از جمله فقدان بلوغ فکری و جسمانی، عدم وجود مصالح قابل توجه و تضاد با کرامت انسانی، ازدواج کودکان در فقه اسلامی معاصر مجاز نمی‌باشد.

بر اساس نظریه مشهور فقهای مسلمان، عقد ازدواج محدودیت سنی ندارد و کودکان دختر و پسر نیز می‌توانند توسط ولی خود به تزویج دیگران (بزرگسالان و خردسالان) درآیند. توسعه این نگرش فقهی سبب به وجود آمدن آسیب‌های فردی (جسمی و روانی) و اجتماعی زیادی برای کودکان و خانواده‌های آن‌ها شده است. در پژوهش حاضر که بر اساس روش توصیفی-تحلیلی و مستند به منابع کتابخانه‌ای انجام شده است، در پی یافتن پاسخ برای این پرسش اصلی هستیم که بر اساس مبانی فقهی مذاهب اسلامی، مشروعیت کودک‌همسری با چه چالش‌هایی روبرو است؟

در فقه امامیه، ازدواج کودکان به واسطه ولی (پدر یا جد پدری) به عنوان حکمی معتبر تلقی می‌شود و اجماع فقها بر این مسئله تأکید دارد. این پژوهش با بهره‌گیری از شواهد، نصوص و روایات، به بررسی استدلال‌ات موافق و مخالف کودک‌همسری می‌پردازد.

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که با اینکه مشهور فقها سن خاصی را به عنوان ملاک بلوغ و اتمام دوران کودکی تعیین کرده‌اند، اما گروهی از فقها نیز ملاک بلوغ را نسبت به هر موضوعی متغیر دانسته و معیار بلوغ در امر نکاح را آمادگی جسمی و روانی فرد برای ورود به حوزه زناشویی می‌دانند.



کودک همسری، پدیده‌ای اجتماعی و حقوقی، در جوامع اسلامی، به‌ویژه ایران، به عنوان موضوعی پیچیده و چالش برانگیز مطرح است. نگرش مشهور فقها که عقد ازدواج را بدون محدودیت سنی می‌دانند و اجازه ازدواج کودکان توسط ولی را می‌دهند، به آسیب‌های جسمی، روانی و اجتماعی برای کودکان و خانواده‌ها منجر شده است. پژوهش حاضر، چالش‌های مشروعیت کودک همسری در فقه اسلامی و سازوکارهای حقوقی جلوگیری از آن را بررسی می‌کند.

در تحقق کودک همسری، جنسیت کودک، نوع ازدواج و سن طرف دیگر عقد تأثیرگذار نیست و در صورت عدم آمادگی کودک، آسیب‌های جدی متوجه او می‌شود. اصلاحیه ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی نیز در عمل با مشکلاتی مواجه است و استناد به وجود مصلحت برای اذن ولی، به دلیل پیامدهای منفی، موجه نیست. در نتیجه، این پژوهش به دنبال راهکارهایی برای حمایت از حقوق کودکان و جلوگیری از کودک همسری است. مسئله کودک همسری بر خود کودکان، خانواده و جامعه تأثیرات منفی دارد و می‌تواند منجر به آسیب‌های جسمی و روانی، محرومیت از تحصیل و مشکلات تربیت فرزند شود. کودکانی که زود هنگام ازدواج می‌کنند، پس از رسیدن به سن رشد، به دلیل عدم توانایی در تصمیم‌گیری صحیح، اقدام به طلاق می‌کنند که تبعات منفی برای خود و جامعه به دنبال دارد. این پژوهش با بررسی

مبانی فقهی و حقوقی کودک همسری و ارائه راهکارهای عملی، به دنبال حمایت از حقوق و منافع کودکان در برابر این پدیده است. موضوع ازدواج کودکان در فقه امامیه به طور گسترده مورد بحث قرار گرفته است. با این حال، این مباحث اغلب پراکنده و فاقد نظم و ساختار مشخصی هستند. در اکثر کتب فقهی، موضوع به طور اجمالی در باب نکاح مطرح شده و با بیان جواز ازدواج کودک توسط ولی با شرایط خاص، از آن گذر کرده‌اند. این پژوهش در نظر دارد با گردآوری مبانی و نظرات فقهای برجسته و ایجاد ساختاری منظم، پاسخی راهگشا به سؤالات مطرح شده ارائه دهد.

در رساله‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات منتشر شده، پژوهشگران به جزئیاتی از این موضوع پرداخته‌اند، اما این مباحث به طور کامل در کتاب یا مقاله مستقلی بیان نشده‌اند.

ماهیت ضمانت اجرای اذن ولی در نکاح کودکان (عابدی، ۱۳۹۳): این مقاله به بررسی ماهیت اذن ولی در ازدواج کودکان و مفهوم ولایت می‌پردازد، اما تمرکز اصلی آن بر اذن ولی است.

جایگاه و تأثیر مصلحت در سرپرستی کودک (مقداری، ۱۳۹۱): این پژوهش به بررسی جایگاه مصلحت در سرپرستی کودک می‌پردازد و به طور اجمالی به ازدواج کودکان اشاره می‌کند، اما نیازمند بررسی و تحقیق بیشتری است.



می‌دانند. به نظر می‌رسد که مجوز ازدواج کودکان غیربالغ در شریعت اسلامی، باعث ایجاد این توهم شده است. اهمیت این موضوع، به‌ویژه به دلیل فشارهای بین‌المللی بر حقوق بشر در نظام جمهوری اسلامی ایران، بیشتر می‌شود. در حالی که به نظر می‌رسد این موضوع در شریعت اسلام تأیید نشده است، محدودیت‌هایی که اسلام برای جلوگیری از ازدواج کودکان بیان کرده است، حتی از محدودیت‌های بین‌المللی کارسازتر و مؤثرتر است.

مسئله ازدواج کودکان به عنوان یک مسئله حقوقی و اجتماعی نیازمند توجه و بررسی دقیق است. از آنجا که این پدیده آثار زیانباری بر سلامت جسمی، روانی و اجتماعی کودکان می‌گذارد؛ به‌ویژه در زمینه‌های ازدواج زودهنگام و تحمیل مسئولیت‌های بزرگ به افرادی که به طور طبیعی هنوز آمادگی روانی و جسمی برای آن ندارند، به چالش‌های جدی دامن می‌زند. به همین دلیل، تحلیل مبانی فقهی و حقوقی این مسئله برای یافتن راهکارهای مؤثر جهت جلوگیری از وقوع آن ضروری است. در این زمینه، شریعت اسلامی نه تنها موضعی روشن در خصوص محدودیت‌های سنی ازدواج دارد، بلکه تأکید زیادی بر تأمین حقوق و سلامت جسمانی و روانی کودکان دارد که در عمل می‌تواند راهگشای بسیاری از مشکلات باشد.

در نظام حقوقی ایران نیز در رابطه با

رویکرد قضائی به تشخیص مصلحت در ازدواج کودکان (آذری و میراحمدی، ۱۳۹۸): این پژوهش با نگاه حقوقی به تبیین سازوکار تشخیص مصلحت در سیستم قضایی ایران می‌پردازد و توجه کافی به مبانی فقهی ندارد. کودک‌همسری در حقوق ایران و نظام‌های بین‌المللی حقوق بشر (عباسی، ۱۳۹۹): این پایان‌نامه سعی در ارائه تحلیل حقوقی از کودک‌همسری دارد و وارد مباحث فقهی شده است، اما مبانی فقهی را به طور جامع بررسی نکرده و تسلط فقهی کافی ندارد.

بررسی ضرورت بازنگری قوانین راجع به سن ازدواج (جعفری، ۱۳۹۸): این پژوهش بر اساس تحلیل طرح اصلاحیه ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی نگارش شده و در بررسی‌های حقوقی دارای نگاهی جدید است، اما در مباحث فقهی عمق و دقت کافی ندارد.

به طور خلاصه، این متون به جنبه‌های مختلف ازدواج کودکان پرداخته‌اند، اما هیچ‌کدام به طور جامع و عمیق مبانی فقهی موضوع را بررسی نکرده‌اند. برخی از آن‌ها بیشتر بر جنبه‌های حقوقی و قضایی تمرکز دارند و برخی دیگر به طور اجمالی به موضوع اشاره کرده‌اند.

یکی از مسائل مهم در جامعه جهانی و سازمان‌های بین‌المللی مانند سازمان ملل و یونسف، موضوع ازدواج کودکان است. این پدیده در کشورهای اسلامی آمار بالایی دارد و این سازمان‌ها در ریشه‌یابی‌های خود، اصلی‌ترین دلیل آن را سنت‌های مذهبی



این چالش، تحرکاتی وجود داشته است. ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی ایران در طول زمان دستخوش تغییراتی شده است. ابتدا در سال ۱۳۱۳، ازدواج دختران زیر ۱۵ سال و پسران زیر ۱۸ سال ممنوع شد، اما استثنائاتی نیز وجود داشت. سپس در سال ۱۳۶۱، ازدواج قبل از بلوغ ممنوع اعلام شد، اما با اجازه ولی و رعایت مصلحت، مجاز گردید. در نهایت، در سال ۱۳۷۰، اصلاحیه‌ای تصویب شد که به موجب آن، ازدواج دختران زیر ۱۳ سال و پسران زیر ۱۵ سال با اذن ولی و تشخیص دادگاه امکان پذیر شد. مقام معظم رهبری نیز بر لزوم مقابله با کودک همسری تأکید کرده‌اند (خامنه‌ای، سید علی؛ ۱۳۷۶) و در سال ۱۳۹۷ طرحی برای اصلاح قانون به مجلس ارائه شد.

طرح اصلاح ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی در کمیسیون مربوطه، به دلیل عدم مطابقت با فتاوی مراجع عظام تقلید و عدم ضرورت در وضعیت کنونی جامعه، با اکثریت آراء رد شد. با این حال، این موضوع پرسش‌های مهمی را برمی‌انگیزد: آیا نگاه فقه امامیه به عنوان منبع قانون در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، در خصوص سن ازدواج، تنها به شرایط جسمی توجه دارد یا به شرایط روانی، اجتماعی، اقتصادی و... نیز اهمیت می‌دهد؟ و برای رفع این معضلات چه راهکارهایی ارائه می‌کند؟

به نظر می‌رسد برای یافتن دیدگاه فقه امامیه در رابطه با سن ازدواج و کشف

راهکارهای نظام حقوقی اسلام برای جلوگیری از تبعات گسترده کودک همسری، تبیین چند محور اساسی راهگشا خواهد بود:

الف) تبیین میزان تأثیر ولایت در تشکیل خانواده

ب) تبیین مبانی فقهی و حقوقی ازدواج کودک

ج) تبیین مفهوم و سازوکار تشخیص غبطه در ازدواج کودکان

بر اساس نظریه مشهور فقهای مسلمان، عقد ازدواج محدودیت سنی ندارد و کودکان دختر و پسر نیز می‌توانند توسط ولی خود به تزویج دیگران (بزرگسالان و خردسالان) درآیند. توسعه این نگرش فقهی سبب به وجود آمدن آسیب‌های فردی (جسمی و روانی) و اجتماعی زیادی برای کودکان و خانواده‌های آنها شده است. در پژوهش حاضر که بر اساس روش توصیفی-تحلیلی و مستند به منابع کتابخانه‌ای انجام شده است، در پی یافتن پاسخ برای دو پرسش اصلی هستیم: ۱) بر اساس مبانی فقهی مذاهب اسلامی، مشروعیت کودک همسری با چه چالش‌هایی روبرو است؟ ۲) در نظام حقوق اسلامی چه سازوکارهایی برای جلوگیری از ازدواج کودکان پیش‌بینی شده است؟

۲. مفهوم‌شناسی

مفهوم کودک یکی از واژه‌های اساسی و کلیدی این پژوهش است و نیازمند تحقیق و تبیین است. بررسی مفهوم کودک در فقه، حقوق کشورهای مختلف و نیز حقوق



شده است. برای بررسی معنای اصطلاحی «کودک» یا «صغیر» در هر مکتب فقهی یا حقوقی، نیاز به تبیین نقطه آغاز و پایان این دوران از زندگی انسان است.

۲-۲. تعریف اصطلاحی کودک

در فقه امامیه، آغاز صغر از ابتدای حمل و انعقاد نطفه دانسته می‌شود. بر اساس روایات، جنین از همان ابتدا دارای حق حیات است. به عنوان مثال، امام کاظم (ع) سقط جنین را منع کرده و نطفه را اولین مرحله خلقت دانسته‌اند (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۱۷۱/۴؛ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۲۵/۲۹). امیرالمؤمنین (ع) نیز جنین را «نفس» نامیده و برای سقط آن، دیه کامل تعیین کرده‌اند (کلینی، الکافی، ۳۴۲/۷؛ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۱۲/۲۹). امام باقر (ع) نیز در مورد دیه جنین سقط شده، بر اساس مراحل رشد آن، دیه‌های متفاوتی را مشخص کرده و سقط جنین روحدار را «قتل» نامیده‌اند (حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۱/۲۶؛ کلینی، الکافی، ۱۴۱/۷).

این حق حیات جنین به حدی اهمیت دارد که اگر زن بارداری محکوم به قصاص یا حد شود، اجرای مجازات تا پس از وضع حمل به تعویق می‌افتد، حتی اگر جنین حاصل زنا باشد (حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۱۰۸/۲۸).

بین‌الملل در استنباط احکام مربوط به آن اهمیت دارد.

۱-۲. تعریف لغوی کودک

در متون لغوی، «کودک» به فرزند انسان از تولد تا رسیدن به بلوغ اطلاق می‌شود و در زبان عربی معادل آن «صغیر» یا «طفل» است. دهخدا کودک را معادل «صغیر» و به معنای کسی می‌داند که به سن بلوغ نرسیده باشد (دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، ۱۱/۱۶۴۸۱). در لغت برای کودک مراحل را بیان می‌کنند:

- به کودکی اطلاق می‌شود که در رحم مادر قرار دارد (فیومی، مصباح المنیر، ۱۱۱). فیومی جنین را وصفی برای کودک می‌داند تا زمانی که در شکم مادر است، اگرچه این اصطلاح در عرف رایج نیست.
 - به کودکی گفته می‌شود که در زمان شیرخوارگی است.
 - به کودکی اطلاق می‌شود که می‌تواند سود و زیان خود را تشخیص دهد. صاحب «مصباح المنیر» تمیز را قوه‌ای می‌داند که معانی و مفاهیم را از یکدیگر جدا می‌کند (فیومی، مصباح المنیر، ۵۸۷).
 - به کودکی گفته می‌شود که نزدیک به احتلام و بلوغ است. لسان العرب کودک ۱۱ یا ۱۲ ساله را مراهق می‌داند (ابن منظور، لسان العرب، ج ۳/۱۳۵).
- در متون فقهی توجه ویژه‌ای به اطفال



در اصطلاح فقهای اسلامی، پایان کودکی با مفاهیمی همچون بلوغ و رشد تعبیر شده است و شناخت این مفاهیم می‌تواند تعریف صحیحی از دوران کودکی در فقه اسلامی ارائه کند.

فقهای امامیه قائل‌اند که اصطلاح بلوغ حقیقت شرعیه نیست و با درک مفهوم عرفی آن نیز می‌توان به معنای آن دست یافت. برای مثال، در تفصیل الشریعه بیان شده است که: «به احتمال قوی بلوغ معنایی عرفی دارد و نشانه‌های سه‌گانه بیان شده از طرف شارع، نشانه‌ها و علائم شرعی برای همین امر عرفی است که بر اساس مناطق مختلف متغیر است. البته وضع نشانه برای یک امر عرفی از طرف شارع به دلیل مخفی ماندن مفهوم بلوغ برای عرف است؛ مانند قرار دادن اماره برای عدالت در امور شرعی، زیرا عدالت از امور مخفی و جزو امور باطنی و نفسانی است.» (فاضل موحدی لنکرانی، تفصیل الشریعة (المضاربة و الشركة و...)، ۲۸۸)

مفهوم «بلوغ» در فقه امامیه به عنوان یک امر عرفی و طبیعی مورد اتفاق است. صاحب جواهر بلوغ را از امور عرفی دانسته و معتقد است شناخت آن نیازی به بیان شرعی ندارد، بلکه در عرف رایج است (جواهر الکلام، ۳۰۰/۱۳). صاحب عناوین نیز بلوغ را عرفی می‌داند، اما بیان می‌کند که با تعیین حدود توسط شارع، به یک اصطلاح شرعی تبدیل شده است (العناوین الفقهیة، ۷۳۲/۲).

برخی معتقدند که بلوغ تغییر جسمی و روانی طبیعی است و شارع صرفاً حدود و نشانه‌هایی برای شناخت آن از نظر عرفی بیان کرده است. این دیدگاه، تعبدی بودن نشانه‌های بلوغ را مورد تردید قرار داده و آن‌ها را اماراتی برای کشف بلوغ می‌داند. زیرا با توجه به تفاوت‌های جغرافیایی، ژنتیکی و روانی، نشانه‌های فیزیولوژیکی بلوغ متغیرند و در عصر حاضر تشخیص دقیق این تغییرات آسان است (پیوندی، غلامرضا. حقوق کودک، ص ۷۰).

بلوغ در فقه امامیه در موضوعاتی مانند تکلیف، نماز، حجر، نکاح و تبعیت بررسی شده است (انوری، حسن. فرهنگ بزرگ سخن، ۱۰۲۱/۲؛ لسان العرب، ۲۴۷/۱).

فقها در تعریف بلوغ بیشتر به نشانه‌های آن پرداخته‌اند. سه علامت اصلی عبارتند از: رویش موی خشن زیر شکم، احتلام، و رسیدن دختران به ۹ سالگی و پسران به ۱۵ سالگی، که مورد اتفاق نظر فقها است (خمینی، روح الله. تحریر الوسیله، ۱۲/۲؛ جامع المقاصد، ۱۸۰/۵-۱۸۲). برخی نیز علائمی مانند حیض و حمل را مطرح کرده‌اند (المبسوط، ۲۴۹/۲؛ تذکره الفقهاء، ۱۸۶/۱۴).

نظریه مشهور فقها درباره سن بلوغ پسران به دلایل متعددی استناد دارد. اولین دلیل، اجماع فقها بر سن ۱۵ سالگی است (طوسی، الخلاف، ج ۳، ۲۸۲-۲۸۳؛ فاضل مقداد، کنز العرفان فی فقه القرآن، ۱۳۸/۲). دوم، استصحاب عدم بلوغ تا سن ۱۵ سالگی



کرده، تا رسیدن به این سن جایز نیست (کلینی، الکافی، ۳۹۸/۵).

با وجود این، برخی فقها مانند فیض کاشانی، روایات مختلف درباره سن بلوغ دختران را مربوط به تکالیف متفاوت دانسته‌اند. به عنوان مثال، روزه برای دختر قبل از ۱۳ سالگی واجب نیست، مگر اینکه خون حیض دیده باشد؛ حدود در ۹ سالگی جاری می‌شود؛ و وصیت یا عتق در ۱۰ سالگی صحیح است (فیض کاشانی، مفاتیح الشرایع، ۱۴/۱). برخی دیگر معتقدند که این روایات مربوط به شرایط خاص زمانی بوده و ملاک بلوغ در دختران، دیدن خون حیض است (محمد ابراهیم جناتی به نقل از انصاری، احکام و حقوق کودکان در اسلام، ۸۶/۱).

در رابطه با نشانه‌های بلوغ، حیض و بارداری به عنوان علامت‌های بلوغ در نظر گرفته شده‌اند، اما اماره‌ای بر سبق بلوغ هستند (محقق حلی، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ۱۰۰/۲؛ نجفی، جواهر الکلام (ط. الحدیث)، ۴۲/۲۶-۴۴). تأثیر نژاد، شرایط اقلیمی و روانی در تغییرات فیزیولوژیک نیز قابل توجه است. مثلاً دختران حبشی در ۹ سالگی بالغ می‌شوند، اما دختران مناطق سردسیر مانند اسکاندیناوی ممکن است تا ۱۸ سالگی به بلوغ نرسند. همچنین، در جوامعی که بی‌بندوباری اخلاقی رایج است، سن بلوغ کاهش می‌یابد (احمد صبور، ارودوبادی، روانشناسی نوجوانان و جوانان،

است، زیرا قبل از این سن دلیلی قطعی بر بلوغ وجود ندارد (طباطبائی، المناهل، ۸۰؛ علامه حلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ۱۸۷/۹). همچنین، اصل برائت از تکلیف پیش از ۱۵ سالگی ذکر شده است (نجفی، جواهر الکلام (ط. الحدیث)، ۲۶/۱۷-۱۸؛ طباطبائی، المناهل، ۸۰). از سوی دیگر، روایات متعددی نیز به این موضوع پرداخته‌اند. برای مثال، در روایتی از امام صادق علیه السلام بازه ۱۴ تا ۱۵ سالگی به عنوان زمان تمرین برای نماز و روزه ذکر شده است که با سیاق روایت، ۱۵ سالگی را سن قطعی بلوغ معرفی می‌کند (طوسی، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ۴۰۹/۱). در رابطه با سن بلوغ دختران، اجماع فقها و روایات متعدد، سن بلوغ را ۹ سالگی می‌دانند (علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ج ۱۴، ۱۹۷؛ ابن ادریس، السرائر، ۳۶۷/۶). امام باقر (ع) در روایتی معتبر بیان می‌کند که با رسیدن دختر به ۹ سالگی، کودکی او خاتمه یافته و احکام شرعی مانند ازدواج و حدود بر او جاری می‌شود (حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۲۰/۲۸؛ کلینی، الکافی، ۱۹۸/۷). امام صادق (ع) نیز در روایت دیگری حد بلوغ دختران را ۹ سالگی معرفی می‌کند (حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۱۰۴/۲۰؛ الخصال، ج ۲، ص ۴۲۱). همچنین در روایت دیگری از همین امام آمده است که دخول به دختری که پیش از ۹ سالگی ازدواج



۱۴۹-۱۵۰، به نقل از انصاری، حقوق کودکان در اسلام، ۸۹/۱).

به نظر می‌رسد نظریه مشهور فقها و تعبدی بودن علامت سن، دارای اسناد فقهی قوی‌تری نسبت به دیگر نظریات است. دو اشکال اساسی به نظریه مشهور فقها وارد می‌شود: اول، اکثر دختران امروزی در این سن به بلوغ طبیعی نرسیده‌اند. دوم، دختران در سن ۹ سالگی قادر به انجام وظایف دینی نیستند. در پاسخ بیان می‌شود که باید توجه شود در احکام متعلق به فرد بالغ، حکم در رابطه با فرد بالغ شرعی است یا فرد بالغ طبیعی. برای مثال، نکاح یک عمل طبیعی است و نیاز به بلوغ طبیعی دارد، ولی نماز به بلوغ شرعی ارتباط دارد و رسیدن به سن بلوغ شرعی، وجوب عمل را به ذمه او می‌آورد (انصاری، حقوق کودکان در اسلام، ۹۵/۱).

این برداشت را می‌توان از روایات هم استفاده کرد. برای مثال در اموری مانند آمیزش جنسی یا تمکین برای دختران، سن ده سالگی یا بالاتر ذکر شده است (کلینی، الکافی، ۳۹۸/۵، باب حد الذی یدخل بالمرأة فیه، ح ۱-۲-۳).

در حقوق ایران، دو دیدگاه درباره آغاز کودکی وجود دارد:

الف) دوران کودکی از تولد آغاز می‌شود: طبق نظریه دکتر امامی، دوران صغر از لحظه تولد شروع می‌شود. او با استناد به ماده ۱۲۰۹ قانون مدنی و ماده ۹۵۷ آن، تأکید دارد که حمل (جنین) تنها با شرط زنده

متولد شدن از حقوق مدنی بهره‌مند می‌شود. همچنین در مواد ۸۵۱ و ۸۷۵ قانون مدنی، تملک وصیت و ارث برای جنین منوط به زنده متولد شدن است.

ب) دوران کودکی از انعقاد نطفه آغاز می‌شود:

این دیدگاه معتقد است که مرحله جنینی نیز بخشی از دوران کودکی است و حقوقی نظیر حق حیات از همان زمان تعلق می‌گیرد. مواد ۴۸۸ و ۴۸۹ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ و ماده ۷۱۶ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، دیه سقط جنین را در مراحل مختلف از نطفه تا جنین دارای روح مشخص کرده‌اند. مثلاً برای جنینی که روح در آن دمیده شده باشد، دیه کامل تعیین شده است. همچنین برخی حقوق دانان این حقوق را از آغاز حمل می‌پذیرند و زنده متولد شدن را صرفاً کاشف بر وجود شخصیت جنین می‌دانند، نه شرط ایجاد آن.

در قوانین موضوعه، پایان کودکی با توجه به موضوع متفاوت است:

بلوغ شرعی: سن پایان کودکی مطابق دیدگاه مشهور فقها و تبصره ۱ ماده ۱۲۱۰ قانون مدنی، ۱۵ سال قمری برای پسران و ۹ سال قمری برای دختران است. این سن معیار ورود به حقوق کیفری و خروج از حجر بوده، اما رشد عقلی به‌ویژه در امور مالی نیاز به اثبات دارد (تبصره ۲ ماده ۱۲۱۰).

سایر موارد قانونی: در برخی قوانین، پایان کودکی متفاوت تعیین شده است. برای



مثال:

- مواد ۳۴ تا ۳۸ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۰۴، پایان کودکی را ۱۸ سال دانسته است.
- ماده واحد اصلاحی ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی (۱۳۸۱) ازدواج دختر زیر ۱۳ سال را تنها با اجازه ولی و نظر دادگاه معتبر می‌داند.
- بند الف ماده ۴ قانون استخدام کشوری، سن ۱۸ سال را حداقل سن مجاز برای استخدام معرفی کرده است.

در نتیجه، آغاز کودکی در حقوق ایران در برخی قوانین از تولد محاسبه می‌شود (مانند قانون مدنی) و در برخی موارد (مانند دیه جنین)، از زمان انعقاد نطفه حقوقی برای جنین قائل شده‌اند. پایان کودکی عمدتاً با بلوغ شرعی تعیین می‌شود، اما در موضوعات مختلف، سن‌های متفاوتی برای پایان کودکی در نظر گرفته شده است.

۳-۱- فقه امامیه

جواز نکاح کودکان توسط پدر و جد پدری از احکام قطعی تلقی شده است و مرحوم حکیم، خویی و صاحب جواهر نسبت به آن ادعای اجماع داشته‌اند (مستمسک، ۴۳۵/۱۴؛ المبانی فی شرح العروة، ۱۹۸/۳۳؛ جواهر، ۱۷۰/۲۹) و به دلیل قطعی بودن آن به شرح تفصیلی ادله آن پرداخته نشده است. قطعاً نکاح کودکان خلاف اصل است، زیرا

اصل در نکاح این است که متعاقدین بالغ و عاقل باشند (کتاب النکاح، انصاری، ۸۸) و نکاح یک حکم شرعی است و نیاز به دلیل شرعی دارد و برای جواز نکاح صغار باید دلیل شرعی اقامه شود.

۳-۱-۱- ادله شرعی جواز نکاح صغار

۳-۱-۱-۱- سنت:

روایات متعدد در این باب نقل شده است که می‌توان چندی از اهم آن‌ها را مورد تحلیل قرار داد:

- «محمد بن اسماعیل بن بزيع گوید: به امام کاظم علیه السلام گفتم: دختر نابالغی به وسیله پدرش شوهر داده می‌شود، و بعد، پدر می‌میرد در حالی که دختر هنوز بالغ نشده است. موقعی که این دختر بالغ می‌شود و هنوز به خانه زفاف نرفته باشد، آیا تزویج پدر قاطعیت دارد، یا این که اختیار دارد و قبول ازدواج، با خود دختر است؟ فرمود: تزویج پدر قاطعیت دارد و باید تسلیم شود.» (کلینی، کافی، ۳۹۴/۵)

از این روایت که از نظر سندی صحیح است و هم صدوق و هم در عیون از محمد ابن اسماعیل نقل شده است، امام نکاح صبیّه را پذیرفته است و صبیّه حق سرپیچی از این نکاح را ندارد حتی اگر بالغ شود.

- «راوی از امام می‌پرسد که اگر او با دختر سه ساله‌ای ازدواج کند و یا به



پسر سه ساله ای زن بدهد؟ چه سنی لازم است برای صحت ازدواج آنها؟ امام علیه السلام در پاسخ می فرماید اگر ولی او رضایت داشته باشد کافی است. (طوسی، محمد بن حسن، استبصار، ۲۳۶/۳)

این روایت نیز به صراحت، صحت نکاح صبی و صبیّه را می پذیرد و در این روایت تفاوتی بین پسر و دختر بیان نمی شود.

■ «از ابو الحسن الرضا (ع) پرسیدم: اگر دختر نابالغ به وسیله پدر تزویج شود، بعد از بلوغ شرعی حق دارد ازدواج را لغو کند؟ ابو الحسن گفت: نه. پرسیدم: اگر دختر باکره به حد بلوغ برسد، در برابر تصمیمات پدر حق امر و نهی دارد؟ ابو الحسن گفت: دختر باکره در مقابل پدر اختیاری ندارد، مگر آنکه شوهر کند و بعد از طلاق، که بیوه شد، هیچ کس در برابر تصمیمات او ولایت ندارد. (طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، ۳۸۱/۷)

■ «عبید بن زراره گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: اگر پسر نابالغ را با دختری نابالغ تزویج کنند، از يك دیگر ارث می برند؟ فرمود: اگر به وسیله پدرانشان تزویج شده باشند، بلی ارث می برند. عرض کردم: آیا طلاق پدر لازم الاجراست؟ فرمود: نه. (کلینی، کافی، ۱۳۲/۷)

این صحیحه هم به صراحت نکاح صغیر و صغیره را می پذیرد، زیرا توارث که اثر نکاح است را در بین آن دو جاری می داند. ■ «فضل بن عبد الملك گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: مردی پسرش را در حالی که بچه صغیر است عقد می کند. فرمود: مانعی نیست. گفتم: آیا جایز است پدر به جای فرزند طلاق بدهد؟ فرمود: نه. (کلینی، کافی، ج ۵/۴۰۰)

■ «و حسن بن محبوب، از علی بن حسن بن رباط، از ابن مسکان، از حلبی روایت کرده است که گفت: به امام صادق علیه السلام معروض داشتم: پسر ده سال از عمر او می گذرد، و پدرش او را در کودکی به ازدواج و امی دارد، آیا آن پسر در ده سالگی میتواند همسر برگزیده پدرش را طلاق گوید؟ امام علیه السلام فرمود: اما تزویج پس امری صحیح است، و اما در خصوص طلاق پس زنش را برای او نگاه دارند، تا زمانی که بالغ شود، و معلومش دارند او را طلاق گفته است، پس در آن وقت اگر به این امر اقرار نمود، و آن را امضاء کرد طلاق بائن است، و آن پسر اگر وی را بخواهد باید دوباره خواستگاری و عقد کند، و اگر منکر شد و از امضاء آن امتناع کرد آن زن همسر او است. گفتم: پس اگر یکی از آن دو بمیرد؟



نسبت به آن ادعای اجماع داشته‌اند (حکیم، مستمسک، ۴۳۵/۱۴؛ المبانی فی شرح العروة، ۱۹۸/۳۳؛ نجفی، جواهر، ۱۷۰/۲۹).

البته واضح است که این اجماع حجیت شرعی به عنوان دلیل را ندارد، زیرا روایات در این رابطه موجود است و این اجماع مدرکی است. البته به عنوان مؤید می‌تواند مورد استناد قرار گیرد که البته سیره فقها نیز در برخورد با اجماع همین‌طور بوده است.

۴. نقد به ادله جواز و ادله مانع از نکاح صغار نظریه عدم جواز نکاح صغار نیز ادله‌ای را مورد استناد قرار می‌دهد که تحلیل و بررسی آن در یافتن پاسخ پرسش‌های اصلی این پژوهش بسیار راهگشا است.

۴-۱-۴. عدم قابلیت کودک برای استمتاع

یکی از اصلی‌ترین ادله‌ای که برای عدم جواز نکاح کودکان بیان شده است، عدم قابلیت استمتاع است. فقهای متعددی معتقدند که عقد نکاح، و به‌ویژه نکاح دائم، نیازمند قابلیت استمتاع است و اگر این قابلیت وجود نداشته باشد، عقد باطل است. برای بررسی این شرط در صحت نکاح، که آیا این قابلیت فعلی است یا بالقوه نیز کافی است و... جزئیات دیگر، باید به کتب فقهی فقها در موضوعات مختلف رجوع کرد. جامع‌ترین این مباحث را می‌توان در شرط عدم تمکین در نکاح و ازدواج صغیر به غرض محرمیت بررسی کرد.

در میان فقهای امامیه اختلاف است که تمکین، مقتضی ذات عقد نکاح است یا

فرمود: میراث او توقیف می‌شود، تا زمانی که فرد باقیمانده بالغ گردد، پس او را بخدا قسم می‌دهند که جز رضایتش به این نکاح چیزی او را به‌گرفتن میراث واداشته است. و آنگاه میراث به او تحویل می‌گردد.» (ابن بابویه، محمد بن علی، من لایحضر، ج ۴/۳۱۰)

این روایت نیز دو دلالت بر صحت دارد: اول نص کلام امام که به صحیح بودن تصریح می‌کند، دوم پذیرفتن توارث بین آن دو است که دال بر صحت عقد و حتی نفوذ عقد است.

و روایات متعدد دیگری که در فصل قبل در بخش ولایت بیان شد و مورد بررسی قرار گرفت.

۳-۱-۱-۲- سیره متشرعه:

دلیل دیگری که قائلین بر صحت عقد نکاح کودکان به آن اشاره می‌کنند، سیره متشرعه‌ای است که در بین مسلمانان در زمان‌های مختلف بوده است و در زمان شارع نیز این سیره محقق بوده است و بر اساس روایات متعدد که بیان شد، نه تنها ردعی در مورد آن صورت نگرفته است، بلکه مورد تأیید شارع نیز بوده است.

۳-۱-۱-۳- اجماع:

در رابطه با ولایت پدر نسبت به تزویج مولی‌علیه صغیر بین فقهای اجماع وجود دارد و مرحوم حکیم، خویی و صاحب جواهر



مقتضای اطلاق عقد.

فقه‌های اسلامی در مورد تمکین و مقتضای عقد نکاح به دو دسته تقسیم می‌شوند. گروه اول معتقدند که هدف اصلی نکاح، توالد و تناسل است و رابطه جنسی را مقتضای منحصر آن می‌دانند. از این رو، اعمالی چون عزل را نیز حرام تلقی می‌کنند، زیرا آن را مخالف حکمت نکاح می‌دانند. آنان شرطی که خلاف این غرض اصلی باشد را شرطی خلاف مقتضای عقد محسوب کرده و آن را مفسد عقد می‌دانند. گروه دوم بر این باورند که رابطه جنسی یکی از غایات نکاح است، نه غایت منحصر به فرد آن. برخی فقه‌های برجسته مانند محقق حلی، شهید ثانی، صاحب جواهر و امام خمینی، برای ازدواج غایات دیگری از جمله محرمیت و وصلت با خانواده شریف را نیز به عنوان غرض‌های عقلایی مطرح کرده‌اند. اما با این وجود، به نظر می‌رسد در بین عرف، غرض اصلی از نکاح، رابطه جنسی و به تبع آن توالد و تناسل است و محرمیت و سایر آثار، اموری تبعی و استثنایی به حساب می‌آیند. لذا شرطی که خلاف این غرض اصلی باشد، خلاف مقتضای عقد و مفسد آن محسوب می‌شود. فقهایی که قائل به جواز شرط عدم تمکین هستند، به چندین دلیل استناد کرده‌اند:

عموم ادله‌ای مانند «اوفوا بالعقود» و روایت مشهور از امام علی (ع) مبنی بر لزوم وفای به شروط قراردادی (وسائل الشیعه، ۳۰۰/۲۱؛ ۶۸/۲۱)، شامل این شرط نیز می‌شود؛

مگر اینکه شرطی مباح را حرام کند یا شرطی باشد که باطل و غیرمشروع باشد (نائینی، منیه الطالب، ۱۰۵/۲). شرط عدم تمکین از نظر برخی فقه‌های شرطی است که از نظر شرعی صحیح نمی‌باشد و عموم ادله وفای به شرط را شامل آن نمی‌دانند.

روایت امام صادق علیه السلام درباره عقد موقتی که در آن آمیختگی جنسی شرط نشده است، نشان می‌دهد که شوهر فقط به حدود شرط شده حق دارد (کلینی، کافی، ۴۶۷/۵؛ ابن بابویه، وسائل الشیعه، ۷۲/۲۱). این روایت نشان‌دهنده امکان شروط محدودکننده در عقد موقت است، اما نمی‌توان آن را دلیلی جامع برای جواز این شرط در عقد دائم تلقی کرد.

برخی فقه‌ها معتقدند که بر اساس عرف، غرض‌های متفاوتی برای ازدواج وجود دارند که می‌توانند اولویت یابند. از این رو، ممکن است ازدواج صرفاً برای تحقق این غرض‌ها، بدون توجه به برخی آثار بنیادین نظیر رابطه جنسی، منعقد شود.

برخی فقه‌ها استدلال می‌کنند که اگر رابطه و آمیختگی جنسی مقتضای ذات عقد نکاح باشد، ازدواج فرد معذور از وطی (که امکان نزدیکی ندارد) جایز نیست؛ در حالی که هیچ‌یک از فقیهان چنین نظری نداده‌اند. لذا وطی یکی از غایات نکاح است و نه مقتضای ذات آن (مغنیه، فقه امام جعفر الصادق، ج ۱۸۸/۵).



ص ۲۹۷).

برای بررسی مشروعیت این نکاح، چند مسئله مهم باید مورد توجه قرار گیرد:

۱. آیا نکاح بدون قابلیت استمتاع

تحقق پذیر است؟

۲. آیا محرمیت یا سایر آثار شرعی

می توانند غرض اصلی عقد تلقی

شوند؟

بررسی نصوص و سیره نشان می دهد که نکاح دائم دختر صغیر (و نه موقت) مورد پذیرش بوده و گفته شده که امکان تحقق آثار شرعی آن مثل استمتاع در آینده کفایت می کند. اما درباره عقد موقت، نظرات دقیق تری ارائه شده است، مانند:

■ صحیحه جمیل بن دراج: تمتع از دختران بسیار کم سن ممنوع است؛ زیرا منجر به ضرر جسمی یا روحی می شود (حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۳۶).

■ روایت محمد بن هشام: سن کم، وقتی دختر هنوز رشد کافی برای تصمیم گیری ندارد، عاملی برای ممنوعیت تمتع است (حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۲۷۴).

■ روایت محمد بن مسلم: حداقل سن برای عدم فریب و رشد جسمی و عقلی، ده سال عنوان شده است، اما این ملاک در مناطق مختلف به دلیل تفاوت رشد جسمی و عقلی

برخی فقها رابطه زناشویی را از حقوق زوجین می دانند، نه تکلیفی شرعی، و در نتیجه معتقدند این حق قابلیت اسقاط دارد (یزدی، حاشیه مکاسب، ۵۶/۱). با این حال، بسیاری از فقها تمکین را حق نمی دانند و صرفاً از باب تسامح به آن چنین اطلاقی کرده اند.

با بررسی ادله، مشخص می شود که شرط عدم تمکین در عقد نکاح دائم قابل پذیرش نیست. علت اصلی آن است که رابطه زناشویی و به تبع آن، توالد و تناسل از اهداف بنیادین و عرفی نکاح دائم محسوب می شود، و چنین شرطی خلاف مقتضای اصلی عقد بوده و مفسد آن است. اگرچه روایات یا استدلال هایی در پذیرش این شرط وجود دارد، اما این موارد بیشتر به عنوان استثنائات تلقی می شوند و در نکاح دائم، عرف غرض اصلی دیگری جز رابطه زناشویی نمی پذیرد. فقها درباره جواز نکاح دختر صغیر به غرض محرمیت هم اختلاف نظر دارند و برای نظرات خود ادله مختلفی ارائه کرده اند. امام خمینی (ره) نکاح دائم و موقت با دختر صغیر را جایز دانسته اند، اما در عقد موقت، احتیاط را در این می دانند که دختر به سنی رسیده باشد که قابلیت استمتاع (نه صرفاً وطی، بلکه سایر انواع التذاذ) را داشته باشد. همچنین نکاح شیرخوار به غرض محرمیت مادرش نیز به نظر امام خمینی صحیح است، اگرچه درباره آثار شرعی آن احتیاط دارند (خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲،



قابل تغییر است (ترجمه من لا يحضره الفقيه، ج ۵، ص ۱۱۹).
برخی فقها معتقدند غرض شارع از تشریع نکاح موقت، امکان استمتاع و التذاذ است و صغیره فاقد چنین قابلیت است. از آیه: «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ» (نساء/۲۴) و روایات متعددی (مانند روایت عبدالله بن مسعود و صحیح زرار) روشن می شود که عقد متعه برای غرض لذت مشروع بوده و نمی توان صرفاً به انگیزه محرمیت آن را جاری ساخت.

بر طبق این روایات (برای مثال روایت زرار و محمد بن مسلم)، زن در عقد متعه در موقعیت اجیر یا مستاجر است و در برابر عمل استمتاع مهریه دریافت می کند. اگر استمتاع امکان پذیر نباشد، عقد باطل است، زیرا منافع لازم برای تحقق عقد وجود ندارد.

صاحب جواهر الکلام تأکید می کند که نکاح موقتی که امکان استمتاع در آن نباشد، صحیح نیست. همچنین عقد موقت و دائم تفاوت دارند؛ زیرا در عقد دائم استمتاع در آینده ممکن است تحقق یابد؛ در نتیجه، عقد دائم مشروع تلقی می شود ولی عقد موقت بدون تحقق استمتاع جاری نیست (نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۱۴).

برخی فقها مانند محقق قمی و سید اصفهانی نکاح موقت را بر مبنای اصل عدم صحت رد می کنند؛ زیرا تحقق نکاح، به ویژه در متعه، نیازمند وجود منفعت است که در

دختر صغیر امکان پذیر نیست. آیه «اَوْفُوا بِالْعُقُود» نیز فقط عقود متعارف و معهود زمان شارع را شامل می شود و عدم وجود اطلاقی خاص برای نکاح صغیره، دلیل بر عدم صحت این عقد است.

فقها مانند صاحب جواهر، متعه را شبیه به اجاره می دانند که در آن مهر مانند اجرت، در مقابل منفعت پرداخت می شود. بدون وجود منفعت، عقد نمی تواند معتبر باشد. روایات بر حرمت مطلق وطی صغیره با اجماع دلالت دارند و استمتاع نیز به دلیل احتیاط در آسیب جسمی و روحی رد شده است.

دیدگاه فقهای امامیه عموماً بر جواز نکاح دائم دختر صغیره به شرط قابلیت استمتاع در آینده استوار است. اما نکاح موقت دختر صغیره برای محرمیت، محل اختلاف جدی است؛ غالب فقها، به دلیل عدم تحقق امکان استمتاع حقیقی در زمان عقد و حرمت آسیب جسمی و روحی، چنین عقدی را غیرمعتبر می دانند. محرمیت نمی تواند غرض اصلی نکاح باشد و صرفاً به عنوان اثری مترتب بر عقد صحیح شناخته می شود. همچنین اصل احتیاط و فقدان روایات قطعی در جواز چنین عقدی، سبب شده بسیاری از فقها قائل به عدم صحت عقد متعه برای صغیره باشند.

فقها غرض اصلی از نکاح را رابطه زوجیت دانسته اند و معتقدند استمتاع مقوم این رابطه است. بر این اساس، اگر قابلیت



مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْجَارِيَةِ يَتَمَتَّعُ مِنْهَا الرَّجُلُ؟ قَالَ: نَعَمْ، إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَبِيَّةً تُخَدَعُ. قُلْتُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ، وَكَمْ الْحَدُّ الَّذِي إِذَا بَلَغَتْهُ لَمْ تُخَدَعْ؟ قَالَ: ابْنَةُ عَشْرِ سِنِينَ. (ابن بابویه، من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۶۱)

■ روایت محمد بن هشام:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ (ع) قَالَ: إِذَا تَزَوَّجَتِ الْبِكْرُ بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ فَلَيْسَتْ مَخْدُوعَةً.» (حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۲۷۴)

البته بیان شد که این سنی که در روایت ذکر شده، موضوعیت ندارد و مهم مخدوعه بودن کودک است و شاید این سن در زمان فعلی افزایش یافته باشد.

از این روایات و برخی دیگر می‌توان دریافت که شارع مقدس نکاح در این سن را موافق مصلحت نمی‌داند، به‌ویژه مصلحت بزرگی مانند تألیف قلوب که در آیات قرآن به‌عنوان فلسفه وجودی جنس‌های مخالف و نکاح بیان شده است:

■ «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم: ۲۱)

■ «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا» (اعراف: ۱۸۹)

قطعاً ازدواجی که به‌صورت غالب از این دستاوردهای اصلی نکاح جلوگیری کند،

استمتاع به‌طور کلی وجود نداشته باشد، نکاح باطل است. البته این حکم دارای استثنائاتی است که به موارد خاص محدود می‌شوند.

از این جهت، اگر غرض‌هایی مانند محرمیت در نکاح پذیرفته شود، این موارد عمدتاً برای نکاح موقت مطرح هستند و در عرف، نکاح دائم به دلیل غرض اصلی خود، یعنی رابطه زوجیت و استمتاع، قابل توجیه نیست.

یکی از مهم‌ترین دلایلی که برای عدم جواز نکاح کودکان در شرایط عادی مطرح می‌شود، عدم وجود مقتضی واقعی و مصلحت قابل قبول برای این نکاح است. این امر از روایات متعدد و اصول کلی فقه اسلامی قابل برداشت است.

این امر را می‌توان از صحیح‌ه هشام بن حکم دریافت:

«هشام بن حکم گوید: مردی به امام صادق (ع) یا امام کاظم (ع) گفت: ما پسران و دختران خود را در دوران کودکی با هم تزویج می‌کنیم. فرمود: هرگاه ازدواج آنان در سن کودکی صورت بگیرد، (بعد از سن بلوغ و دوره زندگی) کمتر انس و محبت پیدا می‌کنند.» (کلینی، کافی، ج ۵، ص ۳۱۸)

همچنین روایاتی که از ازدواج کودکان تا زمانی که مخدوعه هستند منع کرده‌اند، مانند:

■ روایت محمد بن مسلم:

«رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْخُثْعَمِيُّ عَنْ



تا این کرامت را از دست ندهد. امام صادق نیز در این رابطه می‌فرماید:

«عَبْدُ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَحْمَسِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا وَلَمْ يَقُوضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا أَمَا تَسْمَعُ اللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» فَالْمُؤْمِنُ يَكُونُ عَزِيزًا وَلَا يَكُونُ ذَلِيلًا. قَالَ: إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَعَزُّ مِنَ الْجَبَلِ لِأَنَّ الْجَبَلَ يُسْتَقَلُّ مِنْهُ بِالْمَعَاوِلِ وَالْمُؤْمِنُ لَا يُسْتَقَلُّ مِنْ دِينِهِ بِشَيْءٍ.» (تهذيب الأحكام، ج ۶، ص ۱۷۹)

«ابوالحسن احمسی گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: به راستی که خداوند عز و جل تمام کارهای مؤمن را به خودش واگذار کرده است، ولی این اختیار را به او نداده است که خود را ذلیل و خوار نماید. مگر نشنیده‌ای که خداوند عز و جل می‌فرماید: «عزت، تنها برای خدا و رسولش و مؤمنان است»؟ بنابراین، مؤمن عزیز است و ذلیل نمی‌شود. آن‌گاه فرمود: در واقع مؤمن از کوه هم محکم‌تر است، چرا که از کوه با بیل و کلنگ کم می‌شود، ولی از دین مؤمن چیزی کاسته نمی‌گردد.» (ترجمه فروع کافی، ج ۵، ص ۱۵۲) خداوند می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء، ۷۰) و تفاوت انسان با حیوانات را در این کرامت می‌دانند. این کرامت به دلیل مختار بودن انسان است و اینکه دین برای کامل کردن کرامت در انسان‌ها ایجاد شده است:

«إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (طبرسی،

مورد تأیید شارع نیست، مگر آنکه مصلحت اولی و اهمی در عقد نکاح وجود داشته باشد یا مفسده‌ای مانند فریب‌خوردگی زوجه که به نظر می‌رسد این امر خصوصیتی نسبت به زوجه ندارد و به دلیل غلبه این حالت در زوجه بیان شده است. قطعاً به صلاح کودک نیست که با این شرایط وارد زندگی جدیدی شود.

در رابطه با روایات متعددی که درباره نکاح صغیر وارد شده، این نکته قابل توجه است که همه این روایات در پاسخ به سؤالاتی از امام معصوم (ع) است و ایشان بر اساس شرایط موجود حکم داده‌اند و ازدواج صغیر را پذیرفته‌اند که به نظر می‌رسد این حکم در آن زمان مصلحت اهمی داشته است که در باب ولایت در نکاح باید مورد بررسی قرار گیرد. (ر.ک: داود الموسوی، تحلیل فقهی و حقوقی کودک همسری، ص ۶۵)

در نتیجه ازدواج کودکان بر اساس روایات و آیات متعدد، فاقد مقتضی است و در شرایط عادی، ولی اجازه ندارد کودک را به عقد فرد دیگری درآورد، اعم از کودک یا بزرگسال، مگر آنکه شرایط و مصلحت اهمی وجود داشته باشد که باعث جواز این عقد شود. طبیعتاً در عصر کنونی، چنین امری نادر است و محقق نمی‌شود.

۲-۴. مخالفت با کرامت کودک و ظلم به وی

خداوند متعال انسان را موجودی کریم خلق کرده و دارای عزت نفس قرار داده است، و انسان موظف است نفس خود را حفظ کند



مکارم الاخلاق، ج ۱، ص ۸).

به این ترتیب، همه احکام شرعی و شریعت برای این هدف وضع شده‌اند (جوادی آملی، کرامت در قرآن، ص ۲۱) و هیچ حکمی از شارع که این هدف را نقض کند، صادر نمی‌شود.

این امر یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین عوامل در تربیت اسلامی است و پر واضح است که تمام شریعت برای ایجاد این اخلاق اسلامی در بندگان وضع شده است (شهریاری، الگوی تربیت اخلاق اسلامی با محوریت کرامت نفس، محمد شهریاری، محمدرضا شرفی، ص ۲۸). شهید مطهری در این رابطه بیان کرده است که موضوع و محور همه تعلیمات اسلامی کرامت نفس است (شهید مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۲، ص ۴۰۹).

آزادی در انتخاب یکی از مظاهر اصلی کرامت انسان است. هنگامی که فرد بتواند به اراده خود در تصمیمات سرنوشت‌ساز زندگی‌اش دخالت کند، کرامت او محقق می‌شود. این امر، علاوه بر آیات قرآن، در روایات و احادیث اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز به وفور دیده می‌شود. خداوند می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء، ۷۰) و این کرامت به دلیل مختار بودن انسان و اصل آزادی در انتخاب است، و انسان به دلیل همین اختیار است که کرامت یافته است. این امر را می‌توان از حدیث پیش‌گفته‌ی امام صادق علیه‌السلام دریافت. همچنین در کلام امیرالمؤمنین آمده است که می‌فرمایند:

«وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ

حُرّاً» (تحف العقول، ج ۱، ص ۶۹).

بنابراین، تعیین سرنوشت و تصمیم‌گیری دیگری برای فرد خلاف این اصل اساسی است و قطعاً تصمیم بزرگی مانند ازدواج، مخصوصاً در نکاح دائم که زندگی چندین ساله فرد را رقم می‌زند، نمی‌تواند به اختیار فرد دیگری تحقق یابد و اختیار خود فرد در آن نقشی نداشته باشد. گرفتن این اصل از کودک مصداق ظلم است و ظلم عقلاً قبیح است و ضرر را برای کودک به همراه دارد و خلاف اصل است، مگر اینکه مصلحتی اهم از این از دست دادن کرامت وجود داشته باشد. این حکم، ضرری و ظلم به کودک است.

در رابطه با روایات متعدد نسبت به جواز نکاح صغیر می‌توان بیان کرد که این اجبار در زمان شارع مصداق از بین بردن کرامت نفس و ظلم نبوده است و مصالح اهمی نسبت به آن وجود داشته است. در صورتی که همه‌ی عقلا این مصالح را در زمان کنونی موجود نمی‌دانند و بلکه این اجبار را خلاف کرامت کودک می‌دانند.

اشکال می‌شود که کودک در زمان کودکی مسلوب العبارة است و قصد ندارد و رضایت در مورد او تحقق نمی‌یابد. به همین دلیل ولی جایگزین او شده و تصمیم‌گیری می‌کند. در پاسخ به این اشکال باید توجه داشت که در روایاتی که ولایت در غیر پدر را رد می‌کنند، این رضایت را به رسمیت می‌شناسند. بلکه در بعضی روایات می‌فرماید اگر او خواست و



درخواست کرد که او را به ازدواج فرد خاصی دریاورد، باید این کار را انجام داد. اگر رضایت کودک اهمیتی نداشت و قابلیت تشخیص مصالح نداشت، این اولویت بی معنا بود:

«عَنْ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي رَجُلٍ يُرِيدُ أَنْ يُزَوِّجَ أُخْتَهُ، قَالَ: يُؤَامِرُهَا، فَإِنْ سَكَتَتْ فَهُوَ إِفْرَاجُهَا، وَإِنْ أَبَتْ لَمْ يُزَوِّجْهَا، وَإِنْ قَالَتْ زَوِّجْنِي فَلَانَا فَلْيُزَوِّجْهَا مِمَّنْ تَرْضَى، وَالْيَتِيمَةَ فِي حَجَرِ الرَّجُلِ لَا يُزَوِّجُهَا إِلَّا بِرِضَا مِنْهَا.» (کافی، ج ۵، ص ۳۹۳)

این نکته لازم به ذکر است که صرف اختیار برای طلاق، امری جبرانی برای این سلب اختیار نیست و همه افرادی که با اختیار و رضایت با افراد مورد نظر خود ازدواج می کنند نیز دارای این امتیاز هستند. البته برای دختران، این امتیاز هم وجود ندارد و طلاق گرفتن برای آنان دارای هزینه های فراوان است. اساساً، نکاح کودک دارای مفسده است و حتماً باید مصلحت اهمی وجود داشته باشد تا بتوان این نکاح را صحیح دانست.

۴-۳. وجود مفسده های شخصی و اجتماعی در ازدواج کودکان

جامعه اگر بخواهد به خوبی شکل بگیرد و استوار و مستحکم گردد، باید خانواده های مستحکم و تربیت یافته داشته باشد. به همین دلیل ساختار جامعه از خانواده تشکیل می شود (جوادی آملی، جامعه در

قرآن، ص ۷۳) و هرگز افراد و خانواده های تربیت نیافته و دارای مشکلات عاطفی و روانی نمی توانند یک جامعه مستحکم را پرورش دهند. به همین دلیل، کارکرد خانواده در جامعه فقط به فراهم ساختن نیازهای اقتصادی و جنسی محدود نمی شود؛ بلکه مورد خطاب خداوند قرار می گیرد مانند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» (تحریم، ۶)، «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا» (طه، ۱۳۲) و موظف است به وسیله تربیت اهل خانواده، جامعه را متعالی گرداند. از این رو، دانشمندان اسلامی قائل اند که

«در اسلام کارکرد خانواده در فراهم ساختن نیازهای اقتصادی خلاصه نمی شود؛ بلکه وظیفه اساسی اش مراقبت از فرزندان و نظام بخشی به رفتارهای غریزی نوجوانان و تأمین نیازهای فرهنگی و اجتماعی آنان است.» (جوادی، خانواده متعادل و حقوق آن، ص ۸۲)

زن در شکل گیری یک خانواده، از جهت مهربانی و گرایش و جذبه، نقشی اساسی دارد و استحکام خانواده وابسته به مدیریت و تأمین هزینه و تعهد کارهای اجرایی و دفاع از خانواده توسط مرد است. «پس اساس خانواده براساس دوستی انسانی تأمین می گردد و دو رکن اصلی، مودت و رحمت تشکیل دهنده آن است و نه رکن دیگری.» (جوادی، جامعه در قرآن، ص ۶۸)

بر این اساس، اگر ازدواج کودکان باعث ایجاد خانواده هایی سست و غیرمتعالی شود



دهید. اگر فقیر باشند، خداوند آنان را از فضل خود بی‌نیاز می‌کند و خداوند گشایش‌دهنده و داناست.»

برخی معتقدند «انثی» در آیه شامل هر زن بی‌شوهری می‌شود، اعم از صغیره و بالغ (جصاص، احمد بن علی؛ احکام القرآن، ج ۷/۵). در تفسیر جامع الاحکام آمده است: «و اتفق أهل اللغة على أن الأيم في الأصل هي المرأة التي لا زوج لها، بكرا كانت أو ثيباً» (اهل لغت اتفاق دارند که «ایم» در اصل به زن بی‌شوهر اطلاق می‌شود، چه باکره باشد و چه غیرباکره) (قرطبی، محمد بن احمد. الجامع لأحكام القرآن؛ ج ۲۳۹/۱۲). نقد و بررسی: اطلاق این آیه شامل کودکان نمی‌شود، زیرا شارع در مقام بیان ازدواج افرادی است که توانایی ازدواج دارند. همچنین امر به انکاح به معنای اجبار نیست، بلکه به معنای فراهم آوردن شرایط ازدواج است (مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه. ج ۴۵۶/۱۴). اگر منظور اجبار بود، شامل زنان ثیبه یا مردان بالغ (باکره و غیرباکره) نمی‌شد که این با نظر مشهور فقهای اسلامی ناسازگار است.

۲. بیان عده صغیر در آیه: «وَالْأَيُّ يَسْنَ مِنْ الْمَحِيضِ مَنْ نَسَائِكُمْ إِنْ أَرْبَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالْأَيُّ لَمْ يَحْضَنْ» (طلاق: ۴)؛ «و زنانی که از حیض ناامید شده‌اند، اگر شک دارید، عده آنان سه ماه است و [همچنین] آنانی که حیض نمی‌شوند.»

که در فصل آینده براساس آمار، این امراثبات می‌شود. و همین‌طور تاثیر آن در مباحث روانی، عاطفی و اجتماعی نشان می‌دهد که مفسده این نوع ازدواج بسیار زیاد است و مصلحتی‌اهم براین مفسد به صورت معمول وجود ندارد. از این رو، این ازدواج شرعاً نمی‌تواند توسط ولی صورت گیرد.

۵. فقه مذاهب اسلامی

فقهای اهل سنت نکاح صغیر را اجماعاً با ولایت پذیرفته‌اند. البته ابن شبرمه، عثمان البتی و ابوبکر الاصم ازدواج صغیر را تا زمان بلوغ جایز نمی‌دانند، زیرا برای این تزویج فایده‌ای قائل نیستند. ابن حزم نیز تزویج صغیر را جایز نمی‌داند و معتقد است اگر چنین عقدی واقع شود، مفسوخ است (زحیلی، وهبه. الفقه الإسلامي وأدلته. ج ۶۶۸۲/۹).

۱-۵. جواز نکاح صغار

اکثر فقهای اهل سنت که معتقد به جواز ازدواج صغار هستند، در کتب فقهی خود به صورت استطرادی به بیان ادله‌ای پرداخته‌اند که این ادله را می‌توان به شرح زیر بیان کرد:

۱-۱-۵.

۱. امر به نکاح دختران در آیه شریفه: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (نور: ۳۲)؛ «و زنان بی‌شوهر خود و غلامان و کنیزان صالح خود را همسر



کودک بوده‌اند، خوانده است (زحیلی، الفقه الاسلامی وادلتہ، ج ۹/۶۶۸۳).

برخی استدلال کرده‌اند که این آیه به جواز نکاح صغیره اشاره دارد، زیرا عده معمولاً پس از ازدواج مطرح می‌شود.

۵-۱-۲. نقد و بررسی:

برخی فقهای اهل سنت معتقدند منظور از «زنانی که حیض نمی‌شوند»، کودکان نیستند، بلکه زنان بالغی هستند که به دلایلی حیض نمی‌شوند (عوایشه، حسین بن عوده. الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة. ج ۵/۲۴). مفسران شیعه نیز تأیید می‌کنند که این حکم مربوط به زنانی است که در سن حیض هستند ولی حائض نمی‌شوند (طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹/۳۱۶). همچنین بیان حکم عده به معنای جواز نکاح نیست، زیرا حتی زانیه نیز باید عده نگه دارد (زرقانی، شرح الزرقانی علی الموطأ، ۴/۳۵۹؛ بهوتی، کشف القناع عن متن الإقناع، ۲/۶۶۱؛ ر.ک: افسری، سالم، کلیة العلوم الانسانية والاجتماعية، ۶۶۳-۶۸۰).

۵-۲. ازدواج عایشه و نبی اکرم صلی الله علیه و آله «تزوجنی رسول الله وأنا ابنة ست، وبنی بی وأنا ابنة تسع» (زرقانی، شرح الزرقانی علی الموطأ، ۴/۳۵۹؛ بهوتی، کشف القناع عن متن الإقناع، ۲/۶۶۱؛ ر.ک: افسری، سالم، کلیة العلوم الانسانية والاجتماعية، ۶۶۳-۶۸۰). عایشه را پدرش ابوبکر به ازدواج نبی اکرم درآورده است و همین‌طور نبی اکرم که عقد دختر حمزه را با پسر ابی سلمه که هر دو



۵-۲-۱. نقد و بررسی:

یکی از اصلی‌ترین ادله جواز ازدواج کودکان در فقه اهل سنت، فعل نبی اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به ازدواج با عایشه است. این امر در میان فقهای اهل سنت، مشهور است و به قدری روایات در این رابطه را مستند می‌دانند که ازدواج در شوال را مستحب می‌دانند، زیرا نقل شده حضرت در ماه شوال با عایشه ازدواج کرده است.

در رابطه با سن عایشه در زمان ازدواج با نبی اکرم، اقوال مختلفی وجود دارد: الف) مشهورترین نقل، شش سالگی است. صاحب طبقات الکبری نقل می‌کند که عمره از عایشه شنیده است که رسول اکرم در سال دهم بعثت، در حالی که او شش سال داشته است در ماه شوال به عقد خود درآورده و در سال اول هجرت با او زفاف کرده است، در حالی که او نه سال داشته است (ابن سعد، محمد بن سعد، طبقات الکبری، ج ۸/۴۶).

دو کتاب صحیحین بخاری و مسلم نیز این نقل را تأیید کرده و سن هنگام عقد را شش سال و سن هنگام زفاف را نه سال نقل کرده‌اند (مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ۱۰۳۹/۲).

تاریخدانان مشهوری مانند ابن قتیبه، طبری، بیهقی، ابن جوزی، همه معتقدند که عایشه در مکه در حالی که ۶ سال سن داشته است به عقد رسول خدا صلی الله علیه و آله درآمده است (ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، و

عکاشه، ثروت، المعارف (ابن قتیبه)، ۱۳۴؛ ۲۳۰؛ بیهقی، احمد بن حسین، دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشريعة، ج ۲/۴۱۰؛ طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، ج ۳/۱۶۳؛ ۲۳۲؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوك، ۱۷/۳).

افرادى مانند ابن اثیر (ابن اثیر، علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، ۱۱۰/۲)، ابن حجر (ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الإصابة فی تمییز الصحابة، ۲۳۲/۸)، بلاذری (بلاذری، حمید الله، محمد، أنساب الأشراف، ج ۱/۴۰۹)، ابن کثیر (ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، شحاده، خلیل، البداية و النهاية، ۱۳۱/۳) و... نیز همین نظر را نقل کرده‌اند.

ب) دومین قول در رابطه با سن ازدواج عایشه، هفت سالگی است. ابن اسحاق در کتابش بیان می‌کند که در هفت سالگی رسول اکرم با او عقد کرده و در ۹ سالگی به خانه حضرت رفته است (ابن اسحاق همدانی، محمد بن اسحاق (۱۳۷۳)، سیرت رسول الله، ۵۸۳). ابن ماجه نیز در سنن خود از عایشه نقل می‌کند که رسول خدا با او در هفت سالگی ازدواج کرد (ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ۷۶/۳). ابن ابی الحدید معتزلی نیز سن عایشه هنگام ازدواج با حضرت رسول صلی الله علیه و آله را هفت سال بیان می‌کند (شریف الرضی، محمد بن حسین، و ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله، شرح نهج البلاغة، قم: مکتبة آية الله العظمی



المرعشی النجفی (ره)، ۱۹۰/۹.

از دیدگاه بعضی تاریخ‌دانان و علمای شیعه مانند طبرسی نیز پذیرفته شده است که عایشه در ۷ سالگی در مکه به عقد نبی اکرم صلی الله علیه و آله درآمده است و در ۹ سالگی به خانه ایشان رفته است (طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ق)، اعلام الوری بأعلام الهدی، قم: مؤسسه آل‌البیت (علیهم‌السلام)، ج ۱/۲۷۶). ابن شهر آشوب در مناقب (ابن شهر آشوب، محمد بن علی، و آشتیانی، محمدحسین، المناقب، ۱/۱۵۹) و علامه مجلسی در بحارالانوار نیز این قول را نقل کرده‌اند (مجلسی، بحارالانوار، ۲۲/۲۰۲).

اما بعضی تاریخ‌دانان با بررسی تاریخ معتقدند این سن ازدواج برای عایشه با شواهد دیگر تاریخی در تعارض است و عایشه در زمان ازدواج با رسول اکرم، زن بالغه بوده و حتی قبل از نبی اکرم با فرد دیگری ازدواج کرده است. این شواهد عبارت‌اند از:

۱. بیشتر روایات نقل شده در رابطه با سن عایشه، نقل خود اوست، و در هیچ کتابی از منابع شیعه و اهل سنت، روایتی از نبی اکرم نقل نشده است که در آن خود ایشان به این موضوع اشاره کرده باشند (جلالی لیقوان، رضا؛ میرسپاه، اکبر، بازپژوهشی در سن عایشه هنگام ازدواج با پیامبر (ص)، ش ۴۵، ص ۳۳).

۲. بیشتر احادیث نقل شده از عایشه، به وسیله هشام بن عروه نقل شده

است که رجالیون در احادیثی که از او در اواخر عمر و با سلسله سند عراقی نقل شده، خدشه کرده‌اند. ابن حجر نقل می‌کند که مالک بن انس در رابطه با این احادیث از هشام بن عروه ملاحظه داشته است (ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، ج ۱/۴۸ و ۵).

۳. ابن اسحاق، عایشه را به عنوان کسی که در اوایل بعثت اسلام آورده است می‌شمارد و بیان می‌کند که هجدهمین نفری بوده که اسلام آورده است در حالی که صغیره بوده است (ابن اسحاق، محمد، السیر و المغازی، ۱۴۳). باید توجه داشت که در همین کتاب درباره امیرالمؤمنین علیه‌السلام که اسلام آورده است نیز لفظ "صغیر" به کار برده است و عایشه، رضیع نمی‌توانسته باشد، زیرا اسلام آوردن او بی‌معنا می‌شده است؛ پس ناگزیر باید سن او را در حد دختری دانست که ممیز باشد. اگر سن او را بین هفت تا ده سال بدانیم، در نتیجه در زمان ازدواج با رسول اکرم او ۱۷ تا ۲۰ سال سن داشته است (عاملی، جعفر مرتضی، الصحيح من سیره النبی الأعظم (ط. جدید)، ج ۴/۹۶). این تناقض در نقل ابن اسحاق و هشام دیده می‌شود که از یک طرف عایشه را جزو ۲۰ نفر اول



تولد اسماء را ۲۱ سال بیان کرده‌اند (ابن عساکر، علی بن حسن، (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینه دمشق، ج ۹/۶۹-۱۰) و براساس گفته تاریخ‌نویسان، وی در سال ۱۳ هجری، در حالی که ۶۳ سال سن داشته، از دنیا رفته است. با توجه به این شواهد نیز عایشه در زمان بعثت هفت ساله بوده و در زمان اول هجرت ۲۱ سال داشته است.

بعضی علمای اهل سنت در مقام رفع تعارض، روایتی از نبی اکرم نقل می‌کنند که ایشان فرموده است: «كَمُلَ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرٌ، وَلَمْ يَكْمُلْ مِنَ النِّسَاءِ: إِلَّا أَسِيَّةُ امْرَأَةِ فِرْعَوْنَ، وَمَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ، وَإِنْ فَضَلَ عَائِشَةُ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضَلَ الثَّرِيدُ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ» (ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، السیره النبویه، ج ۲/۱۳۷) و روایت صحیح ایشان نسبت به فاطمه زهرا سلام‌الله‌علیها که می‌فرمایند: «يَا فَاطِمَةُ أَلَا تَرْضَيْنَ أَنْ تَكُونِي سَيِّدَةَ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ، وَسَيِّدَةَ نِسَاءِ هَذِهِ الْأُمَّةِ، وَسَيِّدَةَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ» (حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، ج ۳/۱۵۶) بیان می‌کنند که احتمال دارد این حدیث نبوی درباره عایشه قبل از بلوغ فاطمه زهرا سلام‌الله‌علیها بوده باشد و هنوز شایستگی لقب «سیده النساء» را نداشته است؛ زیرا که هر فضیلتی که غیر فاطمه دارد را باید فاطمه زهرا داشته باشد (طحاوی، احمد بن محمد، مشکل الآثار، ج ۱/۵۲). با این وجود که فاطمه زهرا در زمان

مسلمان می‌دانند و در جای دیگر او را در شش و هفت سالگی همسر پیامبر می‌خوانند (ابن اسحاق، السیر و المغازی، ۱۴۳).

در نقل دیگری، اسماء دختر ابوبکر می‌گوید: وقتی پدرم ایمان آورد، به خانه آمد و از جایش بلند نشد مگر این‌که من و عایشه ایمان آوردیم و عایشه در آن زمان صغیره بود. در کتب مختلف تاریخی بیان شده است (ابن‌کثیر، البدایة و النهایة، ج ۸/۳۴۵-۳۴۶؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، ج ۲/۲۸۸) که اسماء ۲۷ سال پیش از هجرت به دنیا آمده است و ده سال از عایشه بزرگ‌تر بوده است (ابن‌کثیر، البدایة و النهایة، ج ۸/۳۴۵-۳۴۶؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، ج ۲/۲۸۸). با محاسبه این اعداد، واضح است که عایشه در سال اول هجری ۱۸ سال داشته است و با نبی اکرم ازدواج کرده است. البته می‌توان ادعا کرد سن عایشه بیشتر از این بوده است؛ زیرا عایشه و اسماء همزمان با پدر اسلام آورده‌اند و اهل سنت معتقدند ابوبکر از اولین مسلمانان بوده است؛ پس زمانی که عایشه اسلام آورده، روزهای نخستین بعثت بوده است و عایشه به آن اندازه سن داشته که ممیز و عاقل بوده است. از این رو در سال اول هجرت قطعاً سن او نزدیک ۲۰ سال بوده است (عاملی، الصحیح من سیره النبی الأعظم (ط. جدید)، ج ۴/۱۰۰).

۱. اکثر تاریخ‌نویسان سن ابوبکر در زمان



شهادت‌شان ۲۵ ساله بوده‌اند، این بدین معناست که ایشان دو سال قبل از بعثت به دنیا آمده‌اند، پس باید در زمانی که فاطمه زهرا سلام‌الله‌علیها بر فرض صغیره است، عایشه بالغه باشد تا مورد وصف رسول اکرم قرار گیرد (عاملی، الصحيح من سیره النبی الأعظم (ط . جدید)، ج ۴/۱۰۱).

ابن قتیبہ نوشته که عایشه در سال ۵۸ هجری قمری، در ۷۰ سالگی فوت کرده است (ابن سعد، طبقات الکبری، ۴۷/۸). با این که سخن ابن قتیبہ با دیگر گفته‌هایش در تضاد است و به دلیل اشتباه‌یابی‌هایی که در «تسعین» و «سبعین» می‌شده است، احتمال دارد که سن عایشه ۹۰ سال بوده باشد. اما حتی با پذیرش سخن او نیز عایشه در سال اول هجرت بیشتر از ۹ سال داشته است (عاملی، الصحيح من سیره النبی الأعظم (ط . جدید)، ج ۴/۱۰۱-۱۰۲).

۲. در نقلی نیز بیان شده است که عایشه قبل از رسول اکرم در عقد فرد دیگری بوده و با او زندگی می‌کرده و بعد از آن به عقد حضرت درآمده است. اگر این قول صحیح باشد، قطعاً باید عایشه سنی بیشتر داشته باشد که بتواند طلاق گرفته و به عقد نبی اکرم صلی‌الله‌علیه و آله دربیاید. در طبقات الکبری بیان شده است: «پیامبر عایشه را از ابوبکر خواستگاری کرد و ابوبکر او را به عقد جُبیر بن مطعم درآورده بود،

پس ابوبکر طلاق عایشه را گرفت و او با پیامبر ازدواج کرد» (ابن سعد، طبقات الکبری، ۴۷/۸). طبرانی در المعجم الکبیر (طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، ۲۶/۲۳) و ابن حجر در الإصابة این نقل را تأیید می‌کنند (ابن حجر عسقلانی، الإصابة فی تمییز الصحابة، ۲۳۳/۸). در این نقل چند شبهه وجود دارد: مانند خواستگاری حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه و آله از ابوبکر نسبت به زن شوهردار که اگر نبی اکرم می‌دانسته است، چگونه رضایت به طلاق یک رابطه و ازدواج با خود می‌داده؟ بیشتر این کار به سلاطین جور می‌آید تا نبی اکرم که نشان «إنک لعلی خلق عظیم» دارد. و اگر نمی‌دانسته که این نیز نقصی به ساحت نبی اکرم است.

صاحب الصحيح من سیره النبی الأعظم در مقام استدلال، اثبات می‌کند که رسول اکرم از ابوبکر خواستگاری نکرده است، بلکه شخص او به رأی خود دخترش را طلاق داده و نزد رسول آورده تا با اغراض خاص به عقد نبی اکرم درآورد. حتی عایشه از جبیر یک فرزند داشته است که نامش عبدالله بوده و تاریخ‌نویسان او را فرزند اسماء می‌شمارند، در صورتی که وقتی عایشه از حضرت درخواست کنیه می‌کند، ایشان می‌فرماید: «فاکتنی بابنک عبدالله» کنیه‌ات را به اسم فرزندی عبدالله قرار می‌دهم (ر.ک: عاملی، الصحيح من سیره النبی الأعظم (ط . جدید)، ج ۳/۱۱۰-).



(۱۲۳).

و به این نکته نیز باید توجه داشت که در هیچ یک از منابع تاریخی، نقلی دیده نشده است که کودکی قبل از بلوغ به خانه همسر رفته باشد و این نشان می‌دهد که اگر کودک همسری در عصر نبی صلی الله علیه و آله یا اهل بیت عصمت و طهارت بوده، صرفاً عقد نکاح بوده و رفتن به خانه شوهر بعد از سن بلوغ صورت گرفته است.

روایات از اصحاب: ازدواج دختر صغیره علی علیه السلام با عمر و همچنین فردی که دخترش را به ازدواج عبدالله، پسر حسن بن علی، درآورده است و اجازه علی علیه السلام به این ازدواج‌ها، و ازدواج پسر مُسیب بن نَحْبَه با دختری صغیره که عبدالله بن مسعود آن را تأیید کرده و آنها را به عقد یکدیگر درآورده است (زحیلی، الفقه الاسلامی وادلته، ج ۹، ص ۶۶۸۳).

از نظر فقه امامیه، استناد به افعال و سنت اصحاب حجیت ندارد، مگر آنکه اصحاب رسول خداوند معصوم باشند تا بتوان به فعل آنها استناد کرد. در حالی که در تاریخ، خطاهای متعددی برای اصحاب نبی اکرم ثبت شده است، تا جایی که مشمول اجرای حدود شده‌اند. با این تفصیل، تنها می‌توان به نقل‌هایی از ازدواج کودکان اشاره کرد که در زندگی معصومین صورت گرفته و فعل ایشان بوده است. حتی تقریر و قول آنها

نسبت به تجویز این امر نیز نیاز به بررسی دارد که در بخش قبل به آن پرداخته شد.

اما ازدواج عمر بن خطاب با جناب ام‌کلثوم که در اصل و جزئیات آن اختلافات فراوان وجود دارد. در رابطه با وقوع و تحقق این ازدواج و عدم آن، بین علمای شیعه و اهل سنت اختلاف است. البته علمای قرون اخیر شیعه با استنادات مختلف این ازدواج را غیرواقعی می‌دانند ولی مشهور و شاید همه علمای اهل سنت و تعداد زیادی از علمای شیعه این ازدواج را حقیقت می‌دانند، اما در جزئیاتش با اهل سنت اختلافات اساسی و فراوان دارند. البته روایات نقل شده از ائمه معصومین در این موضوع متعدد و صحیح است و نمی‌توان به سند و دلالت آن خدشه‌ای وارد کرد، تا حدی که تستری ادعای تواتر کرده است که البته اثبات این ادعا دشوار به نظر می‌رسد (ر.ک: عاملی، جعفر مرتضی. ظلامه أم کلثوم).

سخن در رابطه با جزئیات این ازدواج از مجال این پژوهش خارج است و در مسیر اهداف پژوهش نیست. اما نکات و اشکالاتی که این ازدواج را فاقد حجیت در رابطه با کودک همسری می‌کند عبارتند از: ۱. اولین اشکال، سن جناب ام‌کلثوم در هنگام ازدواج است. در تاریخ بیان شده است که این ازدواج در سال ۱۷ هجری قمری رخ داده است (طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل و الملوک، ج ۳، ص ۱۶۸) و اگر ایشان در سال ششم هجری به دنیا آمده باشند،



در زمان ازدواج ۱۱ یا ۱۲ ساله بوده‌اند و اگر در سال هشتم یا نهم هجری متولد شده باشند، نیز در سن نه سالگی بوده‌اند. با این شرایط اصلاً ازدواج در سن کودکی رخ نداده است و ام‌کلثوم در زمان ازدواج بالغ بوده‌اند. مؤید این اشکال، سخن طبری و ابن اثیر است که می‌گویند عمر در ذی القعدة با ام‌کلثوم زفاف کرده است.

البته این نقل اشکالاتی دارد که به نظر قوی می‌آید؛ اول، روایات نقل شده از امیرالمؤمنین است که ام‌کلثوم را صغیره می‌دانند؛ دوم، نقل‌های تاریخی است که بیان می‌کنند عمر قبل از بلوغ ام‌کلثوم فوت کرده و با او زفاف نکرده است (زرقانی، محمد بن عبدالباقی، شرح العلامة الزرقانی علی المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیه، ج ۹، ص ۲۵۴).

۲. اختلافات و تناقض‌ها در نقل‌های صورت گرفته از این واقعه آنقدر زیاد است که هر خواننده و پژوهشگری را به شک نسبت به صحت این نقل‌ها وامی‌دارد (ر.ک: حسینی میلانی، علی. ازدواج ام‌کلثوم با عمر (بررسی و نقد)). حتی پژوهشگران و تاریخ‌دانانی مانند صاحب «الصحيح من سيرة امام علی علیه السلام» می‌گویند تشخیص نقل صحیح از نقل جعلی و غلط در میان این نقل‌ها بسیار دشوار است (عاملی، ظلامة أم کلثوم، ص ۲۷) و وجود این تناقضات دلالت بر تعمد به کذب در این نقل‌های اهل سنت دارد؛ برای اغراضی مانند رفع شبهه و... (عاملی، ظلامة أم کلثوم، ص ۳۵). اگر حتی مصمم باشیم که

اصل این واقعه رخ داده و ساخته و پرداخته دوست‌داران خلیفه دوم برای برابری او با امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام نباشد.

۳. نکته اساسی و مهم دیگر در این ازدواج، اجبار ام‌کلثوم و اکراه امیرالمؤمنین علیه‌السلام به این ازدواج است که در نقل فریقین بدون شک قابل اثبات است. این ازدواج در حالت عادی واقع نشده است که بتوان حکم آن را به عنوان حجت بر عموم مردم تسری داد. شواهد برای این امر عبارت‌اند از:

الف) روایات متعدد و نقل‌های گوناگون از شیعه و سنی دلالت دارد بر اینکه امیرالمؤمنین علیه‌السلام چندین بار درخواست عمر را به دلایل مختلف رد می‌کند؛ مانند سن کم ام‌کلثوم و صغیره بودن وی (ابن حجر الهیتمی المکی، الصواعق المحرقة، ص ۲۳۹)، یا حفظ کردن دخترانش برای فرزندان برادرش جعفر (ابن حجر الهیتمی المکی، الصواعق المحرقة، ص ۲۳۹)، و وجود برادرانی برای ام‌کلثوم و لزوم مشورت با آن‌ها (ابن اسحاق همدانی، سیرت رسول الله، ص ۲۴۸).

به نظر می‌رسد بیان امیرالمؤمنین علیه‌السلام درباره صغر ام‌کلثوم از باب ندیدن خون حیض است؛ به این معنا که بالغ شرعی بوده ولی هنوز حیض ندیده است، و یا اینکه سال نقل شده برای تولد ام‌کلثوم غلط باشد و قطعاً سخن امام معصوم بر نقل‌های تاریخ اولویت دارد.



زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي تَزْوِجِ أُمِّ كَلْثُومٍ فَقَالَ إِنَّ ذَلِكَ فَرْجٌ غُصْبِنَاهُ.؛ زرارہ گوید: از امام صادق علیه السلام درباره ازدواج ام‌کلثوم پرسیدم، فرمود: آن، ناموسی بود که از ما غصب شد.

این روایت به صراحت بیان می‌کند که این ازدواج در شرایط عادی محقق نشده و در اوج مظلومیت امیرالمؤمنین علیه السلام با کراهت کامل اتفاق افتاده است؛ بلکه غصب بوده و رضایتی وجود نداشته است. روایات متعدد دیگری نیز وجود دارد که به صراحت این تهدید و اکراه را بیان می‌کنند.

در میان مکتوبات اندک فقهای اهل سنت که نکاح صغار را جایز ندانسته‌اند، دلالی را می‌توان یافت که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

الف: استناد به قرآن، آیه شریفه ۶ سوره نساء:

«وَابْتَئُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ» (نساء، ۶)

«و یتیمان را چون به حد بلوغ برسند، بیازمایید! اگر در آن‌ها رشد (کافی) یافتید، اموالشان را به آن‌ها بدهید!»

وجه استدلال به این شرح است که اگر ازدواج غیر بالغین جایز باشد، صدور این آیه لغو است و آیه بی‌ثمر خواهد ماند؛ زیرا شارع امر کرده است که بلوغ نکاح آنان مورد آزمون قرار گیرد. در صورتی که اگر ازدواج قبل از بلوغ

ب) تهدیدهای عمر نسبت به امیرالمؤمنین علیه السلام که در کتب شیعه و سنی نقل شده است. در کتب اهل سنت آمده است که عمر صبح روزی در مدینه به منبر می‌رود و از مردم می‌پرسد که اگر امام و خلیفه شما مردی را در حال فحشا ببیند و حد بر آن‌ها جاری کند، شما چه می‌کنید؟ مردم می‌گویند: این فعل امام است و تو امامی. در این زمان، علی علیه السلام می‌فرماید: من حد بر تو جاری می‌کنم زیرا خداوند از این حد، کسی را در امان نمی‌گذارد مگر با چهار شاهد (بی‌هقی، احمد بن حسین، السنن الکبری).

و در مسانید امامیه، روایتی نقل شده از ابن ابی عمیر که عمر در جواب رد حضرت به او خطاب به عباس می‌گوید: «قَالَ خَطْبْتُ إِلَى ابْنِ أَخِيكَ فَرَدَّنِي أَمَّا وَاللَّهِ لَأُعَوِّرَنَّ زَمْزَمَ، وَلَا أَدْعُ لَكُمْ مَكْرَمَةً إِلَّا هَدَمْتُهَا، وَلَأُقِيمَنَّ عَلَيْهِ شَاهِدَيْنِ بَأَنَّهُ سَرَقَ وَلَا قُطْعَنَ يَمِينُهُ»؛

«عمر گفت: از پسر برادرت (ام‌کلثوم را) خواستگاری کردم، ولی او مرا نپذیرفت. به خدا سوگند! مطمئن باش که چاه زمزم را پر می‌کنم، هیچ کرامتی را برای شما باقی نمی‌گذارم و همه را از بین می‌برم و شاهدانی می‌آورم که (به دروغ) بگویند او (علی علیه السلام) دزدی کرده است و دست راستش را قطع می‌کنم.» (کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۳۴۶)

و همچنین روایت صحیح دیگری از امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: «عَنْ



ممکن باشد، این آزمون بی ثمر می شود.

ب: ثبوت ولایت بر صغیره به علت نیاز مولی علیه است؛

لذا زمانی که نیاز وجود نداشته باشد، ولایت نیز ساقط می شود. در موضوع ازدواج صغیره، صغیره نیازی به ازدواج ندارد؛ زیرا مقصود از نکاح قضاء شهوت و ازدیاد نسل است که این دو در رابطه با صغیره منتفی است.

ج: عقد نکاح برای مدت طولانی صورت می پذیرد و احکامی را به صغیره برای بعد از بلوغ اجبار می کند که این الزام خلاف اصل است؛

زیرا بعد از بلوغ، ولایتی وجود ندارد. (سرخسی، المبسوط، ج ۴، ص ۲۱۲)
د: عدم وجود منفعت در این نوع ازدواج؛ (زحیلی، الفقه الإسلامی و أدلته، ج ۹، ص ۶۶۸۲)

به نظر می رسد اصلی ترین دلیل فقهای اهل سنت، فعل رسول خدا صلی الله علیه و آله در ازدواج با عایشه در حالی که وی شش یا هشت ساله بوده است می باشد که به تفصیل، عدم صحت آن بیان شد. حتی می توان شواهدی یافت که این مسئله از فقه اهل سنت به فقه امامیه ورود پیدا کرده و موضوع پرسش از ائمه علیهم السلام قرار گرفته است.

۶. چالش های کودک همسری

نکاح در اسلام وظایفی چون ایجاد مودت، رحمت و آرامش در خانواده را شامل

می شود که در کودک همسری محقق نمی شود. خانواده محیطی برای تربیت و حمایت از اعضای خود است و پیمان نکاح باید بتواند این اهداف را برآورده کند (مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن، ج ۵، ص ۶۲۱). ازدواج علاوه بر کنترل رفتارهای جنسی و جلوگیری از انحرافات (حر عاملی، وسایل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۰۷)، تولید نسل سالم (کلینی، کافی، ج ۵، ص ۳۳۳) و ایجاد ارتباط اجتماعی سازنده میان اعضای خانواده را نیز تقویت می کند. در کودک همسری، این کارکردها اغلب به درستی برقرار نمی شوند و ساختار خانواده متزلزل می گردد.

۲-۶. پیامدهای جسمی کودک همسری

ازدواج در سنین پایین پیامدهای جسمی شدیدی برای دختران به همراه دارد: در بررسی مطالعاتی که بر کودک همسران شده است، ازدواج زودرس منجر به تولد بیشتر کودکان ناخواسته می شود و حاملگی و زایمان زودرس و مرگ و میر مادران باردار در کودک همسران نسبت بیشتری از عموم زنان دارد (افتخارزاده، «تجربه زیسته زنان در ازدواج زودهنگام»، ص ۱۱۰؛ صفوی، مینایی، «تجربه زیسته دختران نوجوان در نقش همسر (مطالعه ازدواج زودهنگام دختران آران و بیدگل)»، ص ۸۸؛ لطفی، «پیامدهای سلامتی ازدواج زودرس در زنان. زن و بهداشت»، ص ۶۲-۷۹).

این بیماری ها از قبیل موارد زیر هستند:

- کودکان همسر به دلیل عدم تکامل



درصد بیشتر از مادران بالای ۲۰ سال است (World Health Organization (2003). Early marriage and childbearing: risks and consequences).

ازدواج زودهنگام وضعیت روحی و روانی کودک همسران را به شدت متأثر می‌سازد:

- حسرت دوران کودکی و احساس ناکامی (بر اساس نظریه مارکس «بیگانگی») از پیامدهای رایج است (همتی، «تجربه زیسته زنان در ازدواج زودهنگام در سیستان و بلوچستان و تهران، دانشکده علوم اجتماعی و اقتصادی»، ص ۱۱۹-۱۲۱).
- فشار مسئولیت‌های زودهنگام و حمایت محدود، افسردگی و اضطراب را افزایش می‌دهد. تحقیقات نشان داده که این افراد غالباً نیازمند استفاده از داروهای اعصاب شده‌اند (ولدخانی، مریم؛ محمودپور، عبدالباسط؛ فرح‌بخش، کیومرث؛ سلیمی بجستانی، حسین؛ «تأثیر سن ازدواج، الگوهای همسرگزینی و تفاوت سنی زوجین بر کیفیت زندگی زناشویی زنان شهر تهران»، فصلنامه مطالعات روانشناسی بالینی، ۷ (۲۵)، ص ۱۷۴-۱۷۵).

■ عدم بلوغ روانی و ضعف ارتباط

جسمی، بیشتر در معرض ابتلا هستند (Kelly RJ, Gray RH, Sewankambo, Age differences in sexual partners and risk of HIV-1 infection in rural Uganda, p466).

■ ازدواج و بارداری زودهنگام خطر این بیماری را افزایش می‌دهد (Chaouki N, Boschi FX, The viral origin of cervical cancer in Rabat, p75).

■ بارداری چالش‌های زیادی را برای دختران نوجوان و جوان ایجاد می‌کند زیرا قوای ایمنی بدن آن‌ها را ضعیف می‌کند و احتمال ابتلا به بیماری‌های مختلف را بالا می‌برد و حتی می‌تواند به افزایش آمار مرگ و میر در کودک همسران باردار بینجامد (United Nations. We the children: end-decade review of the follow-up to the World Summit for Children).

■ مادران نوجوان ۳۵ درصد تا ۵۵ درصد بیشتر از زنان مسن در معرض خطر زایمان نوزادان نارس و کم‌وزن هستند و نرخ مرگ و میر نوزادان متولد از مادران کمتر از ۲۰ سال، ۷۳



زناشویی موجب تنش و مشکلات روانی می‌شود.

■ کودک‌همسرهای بیشتر در معرض سوءرفتار و خشونت خانگی قرار دارند.

کودک‌همسری نه تنها برای فرد، بلکه برای جامعه نیز مضر است:

■ یکی از بزرگ‌ترین و رایج‌ترین پیامدهای ازدواج کودکان، محرومیت از تحصیل آن‌هاست؛ زیرا به واسطه تحمل مسئولیت‌های جدید از جمله همسری یا پدر و مادری، فرصت یا توانی برای تحصیل ندارند و مشغول کاری یا فعالیت‌های مادرانه و همسرانه می‌شوند (همتی، «تجربه زیسته زنان در ازدواج زودهنگام در سیستان و بلوچستان و تهران»، ص ۱۲۸).

■ پیامد محرومیت از تحصیل و فرصت‌های شغلی، فقر اقتصادی و فشار بر خانواده و جامعه است.

■ کودک‌همسران به دلیل نقش‌های اجباری و غیراختیاری، اغلب جدا از جامعه می‌مانند.

از بررسی منابع فقهی اهل سنت و امامیه و پژوهش‌های اجتماعی ناظر به موضوع کودک‌همسری، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. بلوغ ناظر به سن خاصی نبوده و نسبت به هر موضوع، متفاوت است.

در نتیجه، معیار بلوغ در نکاح، آمادگی جسمی و روانی فرد برای ورود به حوزه زناشویی است.

۲. تعیین حداقل سن برای ازدواج در کشورهای مختلف که به توصیه سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی انجام شده است، به دلیل تفاوت شرایط جغرافیایی، اجتماعی، اقتصادی و حتی فردی در جوامع مختلف، کارساز نیست.

۳. کودک‌همسری از موضوعات مورد اختلاف در فقه اهل سنت و امامیه است. هرچند قائلان به مشروعیت کودک‌همسری در میان اهل سنت به آیه ۳۲ سوره نور، عمل پیامبر گرامی اسلام در ازدواج با عایشه و عمل اصحاب پیامبر در ازدواج با کودکان؛ همچنین فقه‌های امامیه به برخی از روایات خاص و اجماع استناد کرده‌اند، اما همه آن‌ها با تردیدهای تاریخی، سندی و محتوایی روبرو هستند.

۴. ممنوعیت کودک‌همسری در فقه اهل سنت و امامیه، مبتنی بر استدلال به آیه ۶ سوره نساء، عدم نیاز کودک به ازدواج، عدم وجود مصلحت برای کودک، ظلم به کودک، عدم قابلیت کودک برای بهره‌وری جنسی (استمتاع)، ناسازگاری با کرامت کودک و وجود آسیب‌های فراوان



فردی و اجتماعی است.
۵. ازدواج کودکان (نکاح صغار) در
شرایط عادی، دارای مصلحت نوعی
نبوده و خلاف احتیاط است.



منابع

۱۰. ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق). . بیروت: دار الفکر.
۱۱. ابن عساکر، علی بن حسن. (۱۴۱۵ق). تاریخ مدینه دمشق. ۸۰ ج. بیروت: دار الفکر.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (بیتا)، ، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزيع.
۱۳. ابن اسحاق، محمد. (۱۴۱۰ق). السیر و المغازی. ۱ ج. قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۱۴. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۳). . تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية مؤسسة النشر الإسلامي.
۱۵. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۴۱۳ق). . بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۶. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، و عکاشه، ثروت (۱۹۹۲م). . قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۱۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۲۰۰۶م). . بیروت: دار نوبلیس.
۱۸. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، شحاده، خلیل، و شحاده، خلیل. ۱۳۹۸-۱۹۷۸ (۱۳۹۸). . بیروت: دار الفکر.
۱۹. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، شحاده، خلیل، و شحاده، خلیل. ۱۳۹۸-۱۹۷۸. البداية و النهاية. ۱۵ ج. بیروت - لبنان: دار الفکر.
۲۰. ابوالمعالی، عبدالملک بن عبدالله.
۱. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵ق). . بیروت: دار صادر.
۲. ابن اسحاق همدانی، محمد بن اسحاق (۱۳۷۳)، ، تهران: نشر مرکز.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۷). . تهران: کتابچی.
۴. ابن حجر الهیتمی المکی، (۱۴۰۳ق، قاهره: دارالکتب الکتب العلمیه و دار الکتب المحمدیه.
۵. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۲۵ق). . حیدرآباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية.
۶. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، معوض، علی محمد، عبدالموجود، عادل احمد، ابوسنه، عبد الفتاح، و بری، محمد عبد المنعم. ۱۴۱۵-۱۹۹۵. ۸ ج. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷. ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین أحمد بن علی، ۱۳۳۴ ق: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، بیروت دار المعرفة .
۸. ابن سعد، محمد بن سعد. (بی تا). . بیروت: دار صادر.
۹. ابن سعد، محمد بن سعد. بدون تاریخ. الطبقات الكبرى. ۹ ج. بیروت: دار صادر.



- ۱۴۲۸ق، نهاية المطلب في دراية المذهب، بیجا: دارالمنهاج.
۲۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ق)، قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأعظم الأنصاري. الأمانة العامة.
۲۲. انصاری، قدرت الله (۱۳۹۲)، احکام و حقوق کودکان در اسلام، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
۲۳. انوری، حسن (بی تا)، چ ۸، تهران: سخن.
۲۴. بهوتی، منصور بن یونس الحنبلي (بی تا)، بیروت: عالم الكتب.
۲۵. بیهقی، احمد بن حسین (۱۳۴۴ق)، حیدرآباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية.
۲۶. بیهقی، احمد بن حسین، و قلعجي، عبدالمعطي امين. (۱۴۰۵ق). بیروت: دار الكتب العلمية.
۲۷. پیوندی، غلامرضا. (۱۳۹۰)، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۸.، تحقیق: محمدرضا حسینی جلالی، قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
۲۹. جلالی لیقوان، رضا؛ میرسپاه، اکبر، ۱۳۹۷، بازپژوهشی در سن عایشه هنگام ازدواج با پیامبر (ص)، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، پاییز و زمستان، ش ۴۵، ۲۵-۳۸
۳۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶).، چ ۵، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۳۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸).، چ ۲، قم: مرکز نشر اسراء
۳۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸).، چ ۲، قم: مرکز نشر اسراء
۳۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳).، تحقیق: ابراهیم جوانمردفرخانی، قم: مرکز نشر اسراء.
۳۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳).، تحقیق: ابراهیم جوانمردفرخانی، قم: مرکز نشر اسراء.
۳۵. حسن زاده، صادق (۱۳۸۲). تحف العقول. قم: آل علی (عليه السلام).
۳۶. حسینی میلانی، علی. (۱۳۸۶). ازدواج ام کلثوم با عمر (بررسی و نقد). ج ۱. قم: مرکز حقایق اسلامی.
۳۷. حکیم، محسن (۱۳۷۴)، قم: دار التفسیر.
۳۸. حمید الله، محمد، بلاذری، احمد بن یحیی، عباس، احسان، دوری، عبد العزيز، و محمودی، محمدباقر. (۱۳۹۷ق). أنساب الأشراف. بیروت: دار المعارف.
۳۹. خمینی، سید روح الله (۱۳۹۲)، تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخميني (قدس سره).
۴۰. داودالموسوی، سید حسن (۱۴۰۲)، تحلیل فقهی و حقوقی کودک همسری، رساله مقطع دکتری، تهران: دانشگاه تهران.



۴۱. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۲). تهران: روزنه.
۴۲. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۴ق). . بیروت: مؤسسة الرسالة.
۴۳. ذهبی، محمد بن احمد، حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، و مرعشلی، یوسف عبدالرحمن. (بی تا). المستدرک علی الصحیحین. ۵ ج. بیروت: دار المعرفة.
۴۴. ذهبی، محمد بن احمد، حمدان، نذیر، معروف، بشار عواد، صاغرچی، مامون محمد، ارناووط، شعیب، زیبق، ابراهیم، بوشی، اکرم، و دیگران. (۱۴۱۴ق). سیر اعلام النبلاء. ۲۵ ج. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۴۵. زحیلی، وهبه (۱۴۰۹ق). ، چ ۴، دمشق: دار الفكر.
۴۶. زحیلی، وهبه. ۱۴۱۸. ۳۲ ج. بیروت لبنان: دار الفكر المعاصر.
۴۷. زرقانی، محمد بن عبد الباقي (۱۴۱۷ق). دية، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۸. سرخسی، محمد بن أحمد، ۱۴۰۴ق ، ، لبنان : دار المعرفة.
۴۹. السید میر عبدالفتاح (۱۴۱۷ق)، چ ۲، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۵۰. صفوی، حنا سادات؛ مینایی، ماه گل، (۱۳۹۴). تجربه زیسته دختران نوجوان در نقش همسر (مطالعه ازدواج زودهنگام دختران آران بیدگل)، فصلنامه پژوهش نامه زنان، ۶(۲)، ۸۷-۱۰۶.
۵۱. طباطبایی، محمد بن علی (بی تا). ، قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) التراث،
۵۲. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۵۱). ، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۵۳. طبرانی، سلیمان بن احمد، (۱۴۰۶ق). قاهره: مكتبة ابن تيمية.
۵۴. طبرسی، ابو علی الفضل بن الحسن (۱۳۷۰). قم: الشريف الرضي.
۵۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ق). ۲۰۰ ج. قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
۵۶. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق). ، بیروت: مؤسسة عزالدین.
۵۷. طبری، محمد بن جریر. (بی تا). ۱۶ ج. تهران: جهان.
۵۸. طحاوی، احمد بن محمد. (۱۳۳۳ق). . ۴ ج. بیروت: دار صادر.
۵۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۳۰ق)، ، چ ۲، تهران: انتشارات رنگین.
۶۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۳). تهران: دار الکتب الإسلامية.
۶۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، ، تهران: مكتبة المرتضوية.
۶۲. عاملی، جعفر مرتضی (۱۳۸۵). ، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحديث. سازمان چاپ و نشر.
۶۳. عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۲۳ق). بیروت: المركز الإسلامي للدراسات.
۶۴. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق). ، قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)



- لإحياء التراث.
۶۵. علی. (۱۳۲۵ق). تهذيب التهذيب. ۱۲ ج. حیدرآباد هند: مطبعة مجلس. دائرة المعارف النظامية.
۶۶. عوايشه، حسين بن عوده (۱۴۲۳ق).، جبيل: دار الصديق.
۶۷. فاضل لنكراني، محمد (۱۴۲۱ق)، (النكاح)، قم: مركز فقه الأئمة الأطهار (عليهم السلام).
۶۸. فاضل لنكراني، محمد (۱۴۲۵ق). (المضاربة، الشركة، المزارعة، المساقاة، الدين، الرهن، الحجر، الضمان، الحوالة، الكفالة، الوكالة، الإقرار، الهبة). قم: مركز فقه الأئمة الأطهار (عليهم السلام).
۶۹. فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله (۱۴۳۱ق). كنز العرفان في فقه القرآن، تهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية. المعاونة الثقافية.
۷۰. فيض كاشاني، محمد بن شاه مرتضى (۱۴۰۱ق). قم: مجمع الذخائر الاسلامية.
۷۱. فيومي، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق).، قم: مؤسسة دار الهجرة.
۷۲. قرطبي، محمد بن احمد (۱۳۶۴). . تهران: ناصر خسرو.
۷۳. كركي، علي بن حسين (۱۴۱۴ق)،، قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
۷۴. كليني، محمد بن يعقوب (۱۳۶۳-۱۳۶۵). . تهران: دار الكتب الإسلامية.
۷۵. مجلسي، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، بحار
- الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة، چ ۲، بيروت: الوفاء.
۷۶. محقق كركي، علي بن حسين (۱۴۱۴ق)، قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
۷۷. محمد بن سعد. (بی تا). . بيروت: دار صادر.
۷۸. محمد شهریارى، محمدرضا شرفی (۱۳۹۳). فصلنامه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۲۲ (۲۳)، ۲۷.
۷۹. مسلم بن حجاج (۱۴۳۵ق). ، قاهره: دارالتأصيل.
۸۰. مصطفوی، حسن، ۱۳۸۵. التحقيق في كلمات القرآن، تهران: مركز نشر آثار علامه مصطفوی.
۸۱. مغنيه، محمدجواد (۱۳۷۹). ، قم: انصاریان.
۸۲. نایینی، محمدحسین (۱۳۷۳). ، تهران: المكتبة المحمدية.
۸۳. نجفی، محمدحسن بن باقر (۱۴۲۱ق). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (عليهم السلام).
۸۴. همتی، رزا، (۱۳۹۸) تجربه زیسته زنان در ازدواج زودهنگام در سیستان و بلوچستان و تهران، دانشکده علوم اجتماعی و اقتصادی، دانشگاه الزهرا (س)، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته پژوهش علوم اجتماعی.
۸۵. ولد خانی، مریم؛ محمود پور، عبدالباسط؛ فرح بخش، کیومرث؛

Working Paper Series.

سلیمی بجستانی، حسین؛ (۱۳۹۶).
تاثیر سن ازدواج، الگوهای همسرگزینی
و تفاوت سنی زوجین بر کیفیت زندگی
زناشویی زنان شهر تهران، فصلنامه
مطالعات روانشناسی بالینی، ۷(۲۵)،
۱۷۳-۱۹۰.

۸۶. یزدی، سید محمد کاظم بن عبدالعظیم
(۱۳۷۰)، چ ۴، قم: اسماعیلیان.

87. Erica, f&ambrus,a.(2015).
Early marriage, age of
menarche, and female
schooling attainment in
banglades.journal of po-
litical economy.5.881-930
88. Diaconescu, s., ciuhoda-
ru, t., cazacu, c., sztank-
ovszky, l. Z., kantor, c., &
iorga, m. (2015). Teenage
mothers, an increasing so-
cial phenomenon in roma-
nia. Causes, consequences
and solutions. Revista de
cercetare si interventie so-
ciala, 51, 162.
89. doi:10.1016/S0140-
6736(09)60246-4
90. Rabi, Amjad (2014). "Cost
of Inaction: Child and
Adolescent Marriage in
Nepal". UNICEF Nepal