

بلوغ و ازدواج کودکان از منظر فقه اسلامی

سیدمصطفی سجادی*

چکیده

فتوای مشهور فقها برای نه ساله بودن سن بلوغ دختران و مسئولیت‌های کیفری مترتب بر آن، کاملاً قابل دفاع بوده و تعیین آن به جهت مشخص شدن محدوده خطابات الزامی شارع مقدس و نتایج شرعی آن است.

در قرآن کریم به صورت مستقیم به سن ازدواج پرداخته نشده اما در روایات متعددی از منابع شیعی و اهل تسنن به جواز ازدواج دختر قبل از بلوغ اشاره شده است. تفاوت نگاه دین به پسر و دختر در مسئله ازدواج، ناشی از نگاه تبعیض‌آمیز دین به جنس زن یا عدم توجه به نیازها و استقلال رأی او نیست چرا که همین اسلام، دختر باکره رشیده را در معامله کالاهای گرانبه‌قیمت و تصمیم‌گیری‌های تأثیرگذار در زندگی، آزاد گذاشته و بین او و یک پسر تفاوتی قائل نشده است و لزوم اذن پدر برای اولین ازدواج دختری کم تجربه برای ممانعت از شکل‌گیری ازدواج دور از مصلحت است. منفعت ازدواج، تنها منافع مادی و غریزی نیست و چه بسا ازدواج‌هایی که اصلاً در آن عمل جنسی انجام نگیرد اما منافی داشته باشد که جامعه و افراد به سوی آن تمایل نشان داده حتی آن را ضروری بدانند از جمله این ازدواج‌ها، ازدواج قبل از بلوغ یا ازدواج کودکان است. ازدواج با دختر شیرخوار نیز در همین راستا می‌تواند با رعایت مصلحت او و بدون انگیزه‌های شهوانی و هر گونه روابط جنسی و با دلائلی کاملاً منطقی و انسان‌دوستانه انجام شود.

کلیدواژگان: کودک، بلوغ، مسئولیت کیفری، ازدواج، اذن پدر، شیرخوار.

مقدمه

امروزه در فضای رسانه‌ای، شبهاتی منتشر می‌شود که پاسخ دادن به آن در چند سطر، حق مطلب را ادا نمی‌کند بلکه لازم است با بیان و توضیح بیشتر به حل شبهه و برطرف کردن آن اقدام کرد یکی از مباحث مورد توجه رسانه‌ها، بلوغ و ازدواج کودکان است که به برخی از شبهاتی که در این زمینه وجود دارد اشاره می‌کنیم:

♦ مستند فقیهان در تعیین سن بلوغ دختران (نه سال تمام)، روایاتی است که معارض‌های جدی دارد و به روشنی معلوم نیست که ضوابط و شاخصه‌های بلوغ در فقه اسلامی چیست؟ این حکم فقهی، احکام تکلیفی و وضعی فراوانی را با خود به همراه می‌آورد؛ مثلاً دختران بالغ به انجام همه احکام شرعی، مکلف بوده و در برابر رفتارهای خود، مسئول شناخته می‌شوند به گونه‌ای که هر نوع بزه ارتكابی، مسئولیت کیفری و حقوقی متناسب با آن را برای دختران تازه‌بالغ به دنبال دارد.

♦ پدر و جد پدری حق دارند دختران و نوه‌های نابالغ و حتی شیرخوار خود را، طبق صلاح دید، به ازدواج مردان درآورند، این در حالی است که دختران بعد از بلوغ هم نمی‌توانند بدون اذن پدر ازدواج کنند؛ این فتاوا به روشنی با حق انتخاب دختران به‌عنوان انسان شعورمند و ذی‌حق، در تضاد است و علاوه بر تعارض و تضاد با اخلاق انسانی و واقعیت‌های روان‌شناختی از نارسایی‌ها و مشکلات حقوقی فراوانی رنج می‌برد.

تعیین سن بلوغ دختران از مسائل مورد توجه و ابتلای فقهی و حقوقی در جامعه امروزی و در جوامع گذشته بوده است. این مسئله از منظر فقهی به دلیل وجود روایات متفاوت و گاه به ظاهر متضاد از یک‌سو و پیچیدگی اجتهاد و استخراج احکام شرعی از بین مبانی متفاوت علمی (اصولی، فقهی، حدیثی، رجالی و...) از سوی دیگر، همواره دستخوش بحث و نظرگاه فقهای گوناگون بوده است. این روند موجب بیان فتواهای مختلفی در فقه شده که در کتب فقهی منعکس گشته است اما در این میان، دیدگاه مشهوری وجود دارد که به صورت مکرر در تاریخ فقه در قالب مباحث فقهی و فتاوای اجتهادی ابراز شده و امروزه نیز کاملاً قابل دفاع است و می‌تواند همان طور که نتیجه تلاش فقهای گذشته بوده، ثمره مباحث جدید باشد.



ازدواج کودکان، بر خلاف مسئله بلوغ، چندان در معرض اختلاف دیدگاه نبوده و در میان فقهای شیعه و اهل تسنن، سن و محدوده خاصی برای آن قرار داده نشده است، بنابراین هر ازدواج صحیح شرعی که برای کودک در نظر گرفته شود به خودی خود مجاز است مگر تحت قانون دیگری که ناهی است، ممنوع گردد؛ مثل مجاز بودن خوردن نوع خاصی از طعام مگر اینکه قانون ناهی ضرر آن را نهدی کند که مشابه چنین روندی در قوانین و مقررات حقوقی دیگر ملل هم دیده می‌شود.

در این نوشتار تلاش بر آن است که با نگاهی دوباره به میراث گران‌بها و هزار ساله فقه شیعی و با توجه به مبانی صحیح اجتهادی، بررسی مجددی معطوف به موضوع بلوغ دختران و ازدواج زودهنگام کودکان صورت گیرد تا زوایای ناشناخته و اشکالات حول این موضوع برطرف شده و مسیر روشن دین در تنگنای زندگی، آشکارتر گردد.

بلوغ در لغت و اصطلاح

بلوغ در لغت به معنای رسیدن به چیزی، رسیدن به پایان راه، مکان، زمان و ... نزدیک شدن یا رسیدن به حاجت و هدف و ... کامل شدن هر چیزی و رسیدن کودک به سن رشد به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۴، ص ۴۲۱؛ جوهری، ۱۴۱۰ ق، ج ۴، ص ۱۳۱۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق؛ ص ۱۴، دهخدا، لغت نامه، واژه بلوغ).

فهم عامیانه از این واژه نیز به آغاز دورانی از زندگی طبیعی انسان، اشاره دارد که کودکی او به اتمام رسیده و به رتبه بزرگسالی گام نهاده باشد. این مرحله به طور معمول همراه با تغییرات جسمی و روحی بوده و با آشکار شدن غریزه جنسی و رشد عقلی به نقطه‌ای می‌رسد که کم‌کم کودک دارای جایگاه اجتماعی متناسب خود خواهد شد. این بلوغ تحت تأثیر عوامل ژنتیکی، محیط‌های مختلف جغرافیایی و آب و هوایی و شرایط دیگری مانند تغذیه و آموزش‌های مرتبط، به صورت‌های گوناگون و در زمان‌های متفاوتی رخ می‌دهد که ممکن است زودتر از زمان معمول در دیگر همسالان یا دیرتر از آن باشد.

بلوغ فقهی

بلوغ فقهی نیز به معنای مرحله‌ای از زندگی است که انسان مشمول خطابات الزامی و اوامر و نواهی حضرت حق قرار گرفته به اصطلاح انجام تکالیف شرعی بر او واجب





می‌شود؛ این مرحله معمولاً همراه با آمادگی جسمی پسر و دختر برای تولید مثل و خروج از زمان کودکی و ورود به دوران بزرگسالی می‌باشد که خداوند متعال این آمادگی و در نهایت حد خاصی از سن را طبق نظر مشهور فقها، مرحله قطعی تکلیف پذیری شرعی انسان قرار داده است (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۶، ص ۴؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۲۵۱).

بلوغ از مباحث مهم فقهی محسوب می‌شود و تعیین حد آن به جهت تفکیک بین دوران تکلیف و عدم تکلیف، آثار و نتایج زیادی در فقه و احکام شرعی داشته و تبعاً در مباحث مختلفی چون مالکیت و تصرف در اموال، ازدواج و طلاق، مسائل کیفری و ... جایگاه قابل توجهی دارد.

اما در بررسی روایات و کتب فقهی، این مطلب که منظور از تعیین حد بلوغ، تمییز مطلق بین کودکی و بزرگسالی با پذیرش تمام لوازم عرفی و اجتماعی آن باشد و شرع مقدس بخواهد با تعیین حد بلوغ، بزرگسالی کودک را اعلام کند، یافت نشد بلکه تعیین سن یا ویژگی‌های دیگر برای شناخت حد بلوغ بدین جهت بوده که محدوده خطابات الزامی شارع مقدس و آثار و نتایج شرعی آن مشخص گردد.

البته ممکن است تشابه معنای لغوی بلکه اصطلاحی بلوغ در حوزه‌های مختلف علوم، عدم تفکیک روشن بین معانی لغوی و اصطلاحی آن در برخی متون فقهی و همچنین وجود عوارض طبیعی بدن مانند خروج منی، در میان نشانه‌های بلوغ فقهی، موجب این اشتباه شده باشد که تعیین سن بلوغ در شرع، لزوماً به معنای اعلام دین برای آمادگی جسمی دختر یا پسر برای مسئولیت‌های اجتماعی مانند ازدواج است؛ اما این تصور درست نیست و در مباحث پیش رو بیشتر روشن خواهد شد که تعیین سن بلوغ گرچه با نشانه‌های جسمی رشد و مهیا شدن برای ازدواج همراه است ولی تنها به معنای لزوم انجام اوامر و ترک نواهی الهی بوده و تعیین نقطه آغاز یا پایان برای برخی قوانین الزامی مانند عدم جواز وطی در ازدواج پیش از بلوغ می‌باشد.

نشانه‌های بلوغ فقهی

در منابع فقهی برای بلوغ، پنج نشانه ذکر شده است که سه نشانه آن مشترک بین پسر و دختر و دو نشانه، مختص دختران است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ ق، ج ۲، ص ۲۸۲).



۱. احتلام (خروج منی از بدن)

یکی از نشانه‌های بلوغ در پسران و دختران (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۱۹۰) خارج شدن منی از بدن است^[۱] و از نظر همه فقها این نشانه از نشانه‌های قطعی رسیدن انسان به حد بلوغ می‌باشد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۶، ص ۱۰). البته برخی از فقها به این نکته اشاره کرده‌اند که خروج منی در هر زمان و محدوده سنی مراد نیست بلکه برای اثبات بلوغ باید منی در زمان محتمل خارج شود؛ برخی این زمان محتمل را برای دختر، نه سال و برای پسر ده سال یا بیشتر ذکر کرده‌اند (همان، ص ۱۳).

۲. انبات (رویش موی درشت شرمگاهی)

از دیگر نشانه‌های قطعی بلوغ در دختران و پسران، رویدن موی طبیعی درشت^[۲] در عانه (بالای آلت تناسلی) است که فقها بر نشانه بودن آن اجماع دارند (محقق سبزواری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۸۱).

۳. حیض

دیدن خون حیض از نشانه‌های اختصاصی بلوغ در دختران است یعنی اگر دختری خونی با صفات خون حیض که خون غلیظ قرمز رنگی است که با حرارت و سوزش خارج می‌شود (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۴) ببیند به معنای بلوغ او خواهد بود (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۲۸۲).

۴. حمل (بارداری)

باردار شدن نیز از نشانه‌های اختصاصی بلوغ دختران بوده و به معنای وجود منی و بلوغ دختر می‌باشد (نجفی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۵۴).

۵. سن

سن یکی دیگر از نشانه‌های مشترک بلوغ در دختر و پسر است که برای حد تکلیف و انجام الزامی قوانین الهی برای دختر و پسر بیان شده است.



براساس روایات معتبر زیادی - بیش از ده روایت معتبر^[۳] - سن بلوغ در پسران، اتمام پانزده سال قمری و در دختران اتمام نه سال قمری می‌باشد و این شهرت روایی به آسانی می‌تواند وظیفه حجیت بخشی به فتوای بلوغ در این سن را بر عهده داشته باشد. از طرف دیگر هر چند در فقه، اختلاف نظرهایی در تعیین سن بلوغ وجود دارد اما مشهور فقها نیز قائل به همین سن برای بلوغ دختران و پسران شده‌اند. علامه حلی، اتمام پانزده سال در پسران و نه سال در دختران را به مشهور فقها نسبت داده و از آن دفاع می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ج ۵، ص ۴۳۱ - ۴۳۲). صاحب جواهر می‌گوید: سن پانزده سال برای بلوغ پسران در میان فقها، شهرت بسیار زیادی دارد که نزدیک است به اجماع برسد (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۶، ص ۱۶). البته حجیت شهرت فتوایی محل اختلاف بین فقهاست اما در خصوص حجیت شهرت فتوایی قدما، اختلاف کمتری وجود دارد که می‌تواند در کنار شهرت روایی، مؤید خوبی برای سن بلوغ در دختران و پسران باشد.

مشکل نشانه‌های طبیعی بلوغ

چهار نشانه ابتدایی، همه از علائم طبیعی و جسمانی بودند که از ناحیه شارع مقدس به‌عنوان نشانه‌های رسیدن شخص به بلوغ مطرح شده و در کتب فقهی منعکس گشتند اما مشکل آن است که این نشانه‌ها، غالباً حد مشخصی از دوران عمر انسان را به‌عنوان، حد تکلیف و بلوغ مشخص نمی‌کنند و چه بسا در مناطق گوناگون و یا حتی در یک منطقه و تحت شرایط متفاوت ژنتیکی و تغذیه‌ای و ...، اختلاف زیادی در حد تکلیف بین افراد بروز کند که این مسئله خود زمینه‌ای برای فرار از مقررات و تکالیف شده و نمی‌توان آثار الزامی فقهی بلوغ را که گاهی تأثیر زیادی هم در مناسبات اجتماعی مانند محرمیت، معاملات و ارتکاب بزه و ... دارد، از این شاخصه‌ها انتظار داشت.

از این رو شارع مقدس برای ممانعت از چنین آسیب‌هایی و البته حکمت‌های دیگری که بر ما پوشیده است، سن تکلیف را به‌عنوان نشانه‌ای از نشانه‌های بلوغ ذکر کرده است تا در کنار نشانه‌های طبیعی بلوغ به‌عنوان ایستگاه آخر ورود به دوران تکلیف‌پذیری بوده و معیار کمی قابل اتکایی برای رهایی از ابهام‌های واقعی یا ساختگی ناشی از نشانه‌های طبیعی بلوغ باشد.

آنچه گفته شد براساس دیدگاه مشهور فقهاست که سن را بر خلاف دیگر نشانه‌ها، اماره تعبدی می‌دانند نه کاشفِ طبیعی حد بلوغ، صاحب جواهر در این باره می‌گوید:

«همانا بلوغ از امور طبیعی مشهور در لغت و عرف است و از موضوعات جعلی شرعی نیست... از حیث لغت همانند عرف، روشن است پسری که محتلم شود، بالغ می‌گردد و ... بله درباره نشانه سنی بلوغ به شرع مقدس رجوع می‌شود...» (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۶، ص ۴).

پیداست که مرحوم صاحب جواهر با اینکه اصل بلوغ را موضوعی شرعی نمی‌داند اما تعیین سن برای بلوغ را اماره‌ای شرعی می‌شمارد که تشخیص آن بدست شارع مقدس است.

مرحوم کاشف الغطاء نیز می‌گوید:

«بلوغ با نشانه‌هایی شناخته می‌شود که برخی از آنها طبیعی و برخی ناشی از جعل شارع مقدس هستند نشانه‌های طبیعی، احتلام در پسران ... و نشانه جعلی شرعی، اتمام پانزده سالگی در پسران و نه سالگی در دختران می‌باشد» (نجفی، ۱۳۵۹ ق، ج ۲، قسم ۱، ص ۱۶۶).

نتیجه آنکه تعیین سن برای بلوغ، راهکاری شرعی است که از ناحیه خداوند متعال برای تمایز دقیق‌تر دوران بلوغ و حد تکلیف‌پذیری از زمان کودکی قرار داده شده و از ابهامات و مشکلات ناشی از نشانه‌های طبیعی بلوغ، جلوگیری می‌کند.

سن بلوغ و ازدواج

قرآن کریم به صورت مستقیم سن ازدواج را بیان نکرده است اما در روایات متعددی به جواز ازدواج دختر قبل از بلوغ اشاره شده که در برخی از آنها سن بلوغ دختران تنها به‌عنوان مبدأ زمانی آمیزش در ازدواج اعلام شده است.

امام صادق علیه السلام فرمودند: سه گروه بدون ننگ داشتن عده می‌توانند ازدواج کنند، دختری که خون حیض ندیده و به طور معمول افراد هم سن او حیض نمی‌شوند. راوی گوید پرسیدم حدش چیست؟ فرمودند زمانی که کمتر از نه سالگی باشد. (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶، ص ۸۵).





در روایت صحیح دیگری از آن حضرت نقل شده است: «وقتی مردی با دختر کوچکی ازدواج کند نباید با او آمیزش نماید مگر اینکه سنش به نه سالگی برسد» (همان، ج ۵، ص ۳۹۸).

همچنین در روایت معتبر امام صادق علیه السلام از امام علی علیه السلام آمده است که «هر کس با دختری قبل از نه سالگی اش، آمیزش کند و به او آسیب بزند، ضامن است» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰، ص ۲۳۴).

مجموعه این احادیث نشان می‌دهد که شارع مقدس، برای ازدواج دختر، محدوده سنی خاصی تعیین نفرموده و تنها ارتباط جنسی (آمیزش) را مشروط به رسیدن او به نه سالگی یعنی سن بلوغ دانسته است.

ترغیب به تسریع در ازدواج

ترغیب به تسریع در ازدواج، خصوصاً ازدواج دختران که در برخی روایات آمده است، قطعاً به معنای ازدواج بدون معیار و ملاک نیست بلکه در روایات متعدد به ازدواج با کفو یعنی ازدواج با فردی که از جهات مختلف، مناسب ازدواج باشد، توصیه شده است. «پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله از خداوند متعال نقل می‌کند که دوشیزگان مانند میوه‌های درخت هستند زمانی که میوه رسیده شده اما چیده نشود، آفتاب و باد آن را از بین می‌برند، دوشیزگان زمانی که به بلوغ می‌رسند و آنچه را زنان درک می‌کنند، درک کنند دارویی جز ازدواج ندارند و گرنه از فساد ایمن نیستند چون انسان هستند. در این هنگام مردی برخاست و گفت یا رسول الله صلی الله علیه و آله با چه کسی ازدواج کنیم؟ فرمودند: با همسانان. دوباره پرسید: همسانان چه کسانی هستند؟ فرمودند: برخی مؤمنان همسان با برخی دیگر از مؤمنان هستند» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۳۳۷).

علاوه بر آن، درک لذت جنسی در روایت به‌عنوان ملاک بلوغ مطرح شده که ممکن است چند سال پس از بلوغ شکل گیرد؛ از سویی این روایت و دیگر روایات مشابه از قوت استناد برخوردار نبوده و نمی‌توان تنها براساس آن، فتوای فقهی صادر کرد. روایات مشابه دیگر نیز همین سرنوشت را دارند و از نظر رجالی، ضعیف محسوب می‌شوند مانند این روایت که «از خوشبختی مرد این است که دخترش در خانه وی به

دوران قاعدگی نرسد (حیض نبیند)» (صدوق، ج ۳، ص ۴۷۲، ۱۴۱۳ ق؛ ر.ک: کلینی، ج ۵، ص ۳۳۶، ۱۴۰۷ ق).

با فرض پذیرش این روایات و با توجه به فتوای برخی فقها مبنی بر استحباب تسریع در ازدواج، می‌توان گفت که این روایات تنها در صدد تشویق و ترغیب به ازدواج دختران و به تأخیر نینداختن آن هستند چرا که در بیشتر مناطق جهان، دختران بر خلاف پسران باید انتخاب شوند، بنابراین مشکلات تأخیر ازدواج و بالا رفتن سن و از بین رفتن فرصت، بیشتر دامنگیر آنها خواهد بود اما این تسریع به معنای ازدواج به هر قیمتی و با هر کسی نیست و با توجه به روایات مرجح ازدواج هم طراز (ازدواج کفو) لازم است علاوه بر تسریع در ازدواج، تناسب همسران نیز مد نظر قرار گیرد؛ بنابراین ممکن است در دوره‌ای قانون‌گذار چنین مصلحت ببیند که مانع تسریع در ازدواج شده و سن حداقلی (سیزده سالگی یا بالاتر) را برای صدور جواز قانونی آن تعیین کند تا جامعه، گرفتار آفات ازدواج‌های بی‌تناسب نشده و ناسازگاری‌های خانوادگی و طلاق افزایش نیابد.

با این تبیین روشن می‌شود که چون در شرع، سن خاص الزامی برای ازدواج تعیین نشده است این گونه مقررات منافاتی با قوانین الهی نداشته بلکه در جهت مصلحت و تقویت دیدگاه شارع برای ازدواج متناسب، عمل می‌کند.

لزوم اذن پدر در ازدواج دختر

از نظر فقهی، دختری که به حد بلوغ رسیده و رشیده باشد، یک بار ازدواج کرده و بکارتش را از دست داده باشد، برای ازدواج بعدی از استقلال نظر برخوردار بوده و اجازه و نظر دیگران در تصمیم‌گیری او نقشی ندارد اما دختری که به سن بلوغ و رشد رسیده ولی ازدواج نکرده و هنوز باکره است، چندین دیدگاه فقهی درباره اعتبار اذن ولی برای ازدواج او وجود دارد، که سه نظریه عمده عبارتند از:

۱. استقلال ولی در ازدواج دختر ۲. استقلال دختر در ازدواج ۳. شراکت ولی و دختر

در ازدواج

نظریه سوم، دیدگاه مشهور امروزی است که هم موافقت دختر و هم اذن ولی (پدر یا جد پدری) را برای ازدواج شرط می‌داند و در تاریخ فقه‌های گذشته نیز از سابقه خوبی





برخوردار است، شیخ مفید می‌گوید: «اگر دختری که بالغ شده بدون اذن پدر اقدام به ازدواج کند، مخالف سنت عمل کرده و عقدش باطل است مگر اینکه بعد از عقد، پدر اجازه دهد» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ص ۵۱۱).

علامه حلی، کلام شیخ طوسی را در تأیید این دیدگاه چنین نقل می‌کند: «اگر دختری که بالغ شده بدون اذن پدر اقدام به ازدواج کند، عقد متوقف بر رضایت پدر است اگر او اجازه دهد، عقد صحیح خواهد بود و اگر اجازه ندهد و عقد را فسخ کند عقد باطل می‌شود» (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ج ۷، ص ۱۱۹).

صاحب عروه نیز پس از نقل اقوال مختلف، نظر دادن در مسئله را مشکل دانسته می‌گوید: «مسئله، مشکل است بنابراین نباید احتیاط را از دست داد و باید برای ازدواج از هر دو (ولی و دختر) کسب اجازه کرد! ..» (یزدی، ۱۴۱۹ ق).

امام خمینی نیز در تحریر، همین قول را انتخاب می‌کند (امام خمینی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۵۴).

همان‌طور که فقهای اخیر بیان کردند به نظر می‌رسد دیدگاه سوم (شرکت ولی و دختر در ازدواج)، نظریه بهتر و مبتنی بر احتیاط بوده و حالت میانه‌ای در میان اقوال فقهاست چراکه در آن هم به حقوق دختر توجه شده و هم احترام پدر و دیدگاه او برای تعیین سرنوشت دختر و جلوگیری از خطرات احتمالی در نظر گرفته شده است. شهیدثانی پس از طرح مباحث طولانی در این مسئله و بیان مفصل اقوال و دیدگاه خود در انتهای بحث، بیان می‌کند:

«پس از همه این مباحث، اقتضای احتیاط در دین برای این حکم که امور مهمی چون زناشویی، نسل‌ها و اموال بر آن مترتب می‌شود، این است که هم اذن دختر و هم پدر یا ولی برای ازدواج دختر باکره رشیده گرفته شود» (عاملی، ۱۴۱۳ ق، ج ۷، ص ۱۴۱).

تفاوت نگاه دین به پسر و دختر در این مسئله، بر خلاف اشکالاتی که بیان می‌شود، ناشی از نگاه تبعیض‌آمیز دین به جنس زن یا بی‌توجهی به نیازها و استقلال رأی او در تصمیم‌گیری یا ... نیست چراکه اسلام، دختر باکره رشیده را در امور مالی کلان، معامله کالاهای گران‌قیمت و تصمیم‌گیری‌های تأثیرگذار در زندگی، آزاد

گذاشته و بین جنس مؤنث و مذکر تفاوتی قائل نشده است بلکه چه بسا گفته شود چون دختر زودتر به سن بلوغ می‌رسد زودتر از پسر می‌تواند تصمیم‌های بزرگ بگیرد؛ شهید ثانی در این باره می‌گوید:

«اگر دختر، باکره و رشیده باشد که ازدواج نکرده است، اختلافی نیست که کسی ولایت بر مال او ندارد (و او خود مستقلاً می‌تواند درباره اموال خود [به هر مقدار که باشد] تصمیم بگیرد) و تنها بحث در مورد تداوم ولایت گذشته ولی بر ازدواج اوست نه چیز دیگر.» (همان، ص ۱۲۰).

از نظر اسلام دختری که ازدواج کرده و بکارتش را از دست داده است تحت ولایت کسی قرار ندارد، او در تصمیم‌گیری برای ازدواج خود کاملاً مستقل است حتی اگر سن او کمتر از دختر باکره رشیده باشد.

بنابراین از نظر اسلام بین دختر و پسر تفاوتی از نظر قدرت انتخاب و تصمیم‌گیری وجود ندارد تنها در مسئله ازدواج به علت ویژگی‌های روانشناختی، شرایطی را برای دختران باکره قرار داده است. دختری که ازدواج نکرده و تجربه ارتباط با جنس مخالف به‌عنوان شوهر را ندارد، به‌طور معمول، شناخت درستی از تفاوت‌های رفتاری و نیازهای جنس مخالف نمی‌تواند داشته باشد و چه بسا حس تنوع‌طلبی جنسی که در مردان وجود دارد، موجب خواسته نامعقولی شود که آینده دختر را که تنها خواسته او «محبوب و معشوق شدن» بوده، را با آسیب‌های بزرگی مواجه کند که نتوان چاره‌ای برای علاج و جبران آن اندیشید، این در حالی است که پسران از این نظر، هم از بُعد فردی و هم بعد اجتماعی، کمتر دچار چنین آسیب‌هایی می‌شوند حتی در صورت بروز آسیب، تأثیرگذاری این آسیب‌ها بر خانواده، مانند تأثیرگذاری آسیب‌های ناشی از صدمات به یک دختر نیست؛ از این رو خداوند متعال کسی را که بهتر از دختر، جنس مخالف را می‌شناسد و به‌طور معمول برای مصالح واقعی او دلسوز و خیرخواه است، به‌عنوان مشاور او قرار داده و جلب نظر او را برای دختر لازم شمرده است تا میزان اطمینان به این ازدواج بیشتر شده و احتمال لغزش کمتر گردد؛ همانند چکی که دو امضاء دارد تا زمانی که هر دو نفر، چک را امضاء نکنند از اعتبار لازم برخوردار نیست، گرچه این کار، وصول مبلغ چک را مشکل‌تر می‌کند اما درجه اعتبار و اطمینان در معاملات را بالاتر برده و از جعل چک ممانعت کرده یا آن را سخت‌تر می‌نماید.





البته شارع مقدس اذن پدر را در هر شرایطی لازم ندانسته بلکه در مواردی اگر پدر و جد پدری (به تشخیص حاکم شرع) از صلاحیت لازم برای اظهار نظر درباره آینده دختر برخوردار نباشند یا غایب باشند به گونه‌ای که دسترسی به آنان ممکن نباشد یا آنکه کسی که از همه نظر هم‌طراز و کفو دختر است، خواستگار او باشد ولی با ممانعت بی‌جهت و غیرعاقلانه ولی دختر، مواجه گردد، این شرط شرعاً ساقط است و به فتوای مشهور فقها چنین دختری برای ازدواج، نیاز به اجازه شخص دیگری (مادر، برادر بزرگ‌تر و دیگر بستگان) ندارد چون اصل، استقلال دختر بوده و از نظر مشهور، مستند شرعی مبنی بر ولایت دیگران وجود ندارد.

بنابراین سازوکاری که از طرف شارع مقدس برای لزوم اذن پدر در ازدواج دختر، طراحی شده نه تنها تهدیدی برای استقلال رأی دختر بالغ و رشید نیست بلکه یاریگر او در زمینه ازدواج برای تصمیم‌گیری بهتر در جهت آینده‌ای زیباتر و خوشبختی بیشتر است و اگر این شرط برای پسر در نظر گرفته نشده، بدین علت می‌تواند باشد که آسیب‌پذیری پسر در یک ازدواج نامناسب، بسیار کمتر از دختر است.

سن بلوغ و مسئولیت کیفری

تعیین زمان «مسئولیت‌پذیری کیفری» انسان یا سن «رشد کیفری» از مباحثی است که امروزه در مورد آن بحث‌های زیادی وجود دارد. به زبان ساده‌تر در گفتار کنونی، در پی پاسخ به این سؤال هستیم که از منظر فقه در چه دورانی از زندگی بشر می‌توان او را مسئول اعمال کیفری خود دانست و آیا سن بلوغ فقهی همان سن مسئولیت کیفری است؟ در خصوص دختران این بحث از حساسیت بیشتری برخوردار است چرا که سن بلوغ آنان متفاوت از پسران بوده و زودتر فرا می‌رسد و اگر سن بلوغ را همان سن مسئولیت کیفری بدانیم بدین معناست که دختران، چندین سال زودتر از پسران به این دوران وارد شده و باید تبعات اعمال کیفری خود را بر عهده بگیرند.

بر اساس دیدگاه مشهور فقهای شیعه، مسلم است که انسان به محض بلوغ، عهده‌دار مسئولیت کیفری اعمال خود می‌گردد و باید مسئولیت جرائمی را که مرتکب شده به دوش بکشد و حتی در این زمینه ادعای اجماع نیز شده است؛ شهید ثانی

می‌گوید: «زنای محصنه‌ای که موجب رجم می‌گردد، شرایطی دارد که یکی از آنها بلوغ است بنابراین کودک نمی‌تواند محصن باشد و حد رجم برای او جاری نمی‌گردد» (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۳۳۳).

صاحب جواهر نیز در مبحث حدّ قذف، یکی از شرایط اجرای حد را بلوغ می‌شمارد و در این باره ادعای عدم خلاف کرده بلکه هر دو نوع اجماع؛ یعنی منقول و محصل را مؤید این حکم دانسته است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۴۱۳).

صاحب کشف‌اللثام نیز برای اجرای حدّ، بالغ و عاقل بودن قذف کننده را کافی دانسته و بر این امر ادعای اجماع نموده است (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۵۲۴). آیت الله خویی نیز بلوغ و عقل قاتل را برای تحقق قصاص در قتل عمد، معتبر می‌شمرد و می‌گوید:

«اختلاف نظری در این زمینه بین اصحاب وجود نداشته بلکه ادعای اجماع هم شده است».

برخی روایات نیز مؤید این دیدگاه است:

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «بر انسان دیوانه تا زمانی که از جنون خارج نشده و بر کودک تا زمانی که بالغ نشده، حد جاری نمی‌گردد» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۱۵۲). منظور از ادراک در این عبارت همان بلوغ می‌باشد، چنان که مرحوم مجلسی نیز به این امر تصریح نموده است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۱۱۸). مرحوم حکیم نیز ادراک را در دیگر ابواب فقهی، به معنای بلوغ می‌داند (حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۹، ص ۷). در لغت عرب نیز ادراک به معنای بلوغ به کار رفته است (احمدبن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۶۹).

بر همین اساس بسیاری از فقها از گذشته تاکنون برای اجرای حدود، قصاص و تحمل کیفر جنایات، بلوغ را کافی دانسته و احراز رشد برای مجازات کیفری آنگونه که در برخی دیدگاه‌های نادر فقهی مطرح شده^[۴] (علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۴۶۴) یا رسیدن به سن خاصی مانند هجده سالگی که در قوانین برخی کشورها وجود داشته و در کنوانسیون حقوق کودک بیان شده است را لازم نمی‌دانند (رک: ریاض المسائل، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۲۵۱ و ج ۱۵، ص ۴۳۵؛ مهذب الاحکام، ج ۲۸، ص ۱۴ و ۲۳۵؛ تحریرالوسیله، ج ۲، ص ۴۷۴ و ۵۲۲؛ الدر المنضود، ج ۱، ص ۶۵).





البته برخی از فقهای معاصر نیز بحث احراز رشد عقلی را در مجازات‌ها مطرح کرده و آن را لازم دانسته اند:

«سؤال ۹۱۷ - آیا همان گونه که در صحت معاملات علاوه بر بلوغ، رشد را نیز لازم می‌دانید، می‌توان «مسئولیت کیفری» را زمانی متوجه کودک دانست که علاوه بر برخورداری از بلوغ شرعی، دارای رشد جزایی نیز باشد؟
جواب: آری در این موضوعات نیز رشد کافی برای آنها لازم است.

سؤال ۹۱۸ - آیا اجرای مجازات‌های اسلامی نسبت به فرد تازه به بلوغ رسیده (دختر ۹ ساله و پسر ۱۵ ساله) منوط به احراز رشد عقلانی آنها می‌باشد؟
جواب: آری منوط به احراز رشد عقلانی است» (مکارم‌شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۳۵۶).

از نظر فقهی راهکارهایی مانند اطلاق واقعی عناوین ثانویه^[۵] می‌تواند کیفر تازه بالغان را به رشد عقلانی منوط کند اما نمی‌توان ادله شرعی و مشهور فقهی پیشین، به ویژه در جایی که عناوین ثانویه معتبری قابل طرح نیست، را کنار گذاشت و از حکم مسئولیت کیفری پسر و دختر در سن بلوغ، دست کشید. گرچه هدف تشریح و علل واقعی جعل احکام شرعی بر ما پوشیده است اما می‌توان با توجه به آیه ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (بقره: ۱۷۹) به این نکته پی برد که تسریع در مجازات، هر چند در ظاهر ممکن است حکمی فردی و در جهت اصلاح یک نفر تفسیر شود اما در حقیقت به نفع جامعه است چرا که موجب حساسیت بیشتر والدین و تازه بالغان و در نتیجه پیشگیری از وقوع جرایم می‌گردد؛ امام سجاده^{علیه السلام} در تبیین این آیه، فرموده‌اند:

«ای امت محمد^{صلی الله علیه و آله}! برای شما در قصاص، حیات و زندگی است زیرا هنگامی که کسی کشتن دیگری را قصد کند اگر بداند قصاص می‌شود، از قتل دست می‌کشد و همین موجب زندگانی کسی می‌شود که قصد کشتن او شده است و نیز مایه ادامه زندگی خود جنایتکار خواهد شد و همچنین مایه حیات دیگران می‌شود وقتی بدانند قصاص [مسئولیت کیفری] در پیش است...» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹، ص ۵۳).

ازدواج قبل از بلوغ

همان‌طور که فلسفه آفرینش زن و مرد و زوجیت در تمام موجودات، می‌تواند تداوم نسل آنها از طریق تولید مثل باشد، فلسفه ازدواج نیز زاد و ولد و ادامه یافتن زندگی انسان‌ها شمرده شده است که البته ممکن است ناشی از انگیزه‌های مادی و معنوی گوناگونی بوده و به دلایل مختلفی چون دین، شهرت، ثروت و ... صورت گیرد. اما به طور کلی، نیازها و ضرورت‌هایی که انسان را به سمت ازدواج سوق می‌دهد، به دو دسته فردی و اجتماعی تقسیم می‌شوند و می‌توان ضرورت‌های دینی را نیز به این تقسیم اضافه کرد:

الف - ضرورت‌های فردی

اقتناع و ارضا شدن غریزه جنسی از نیازهای معمولی است که در هر ازدواجی مد نظر است و رفع این نیاز، عامل مهمی در جهت تعادل روحی فرد است. آرامش و امنیت روانی ایجاد شده به واسطه ازدواج، زمینه‌ساز بروز ظرفیت‌های بالقوه بوده و حتی تأثیرگذاری فرد را بر دیگران بیشتر می‌کند.

ب - ضرورت‌های اجتماعی

ازدواج موضوعی اجتماعی است و ماهیت آن با ارتباط دو فرد شکل می‌گیرد اما آثار و سود و زیان آن تنها متوجه دو فرد نیست بلکه دیگر افراد جامعه را هم تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ یک فرد متأهل می‌تواند تأثیرگذاری بالاتری در محیط اطراف خود داشته و عنصر قابل اعتمادتر و مفیدتری برای هموعان خود باشد چرا که معمولاً انسان‌ها به افراد مسئولیت‌پذیر و تجربه شده، اعتماد بیشتری دارند و ازدواج، تجربه و قبول مسئولیت یک خانواده است.

ازدواج، موجب اتصال یا ارتباط چندین خانواده با یکدیگر و هم‌داستان شدن سرنوشت آنها می‌شود و خود عامل قوی اجتماعی برای محافظت از حریم فردی و خانوادگی افراد است.



ج - ضرورت‌های دینی

اصل ازدواج در آیات و روایات زیادی مورد اشاره و تأکید قرار گرفته است در حدی که تکامل دینداری فرد به این ارتباط شرعی و عرفی، گره زده شده و آن را محبوب‌ترین بنا در اسلام کرده است.

پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمودند:

«هر کس که ازدواج کند، نصف دین خود را حفظ نموده است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۳۹).

«هیچ بنایی در اسلام نزد خداوند، محبوب تر از ازدواج نیست» (حرّعاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۲۱).

در روایات دیگر، ازدواج موجب جلب روزی معرفی شده و زمینه‌ساز و چه بسا برای عموم مردم تنها راه برای کسب طهارت روحی و درجات معنوی است:

«به دنبال ازدواج بروید که روزی را برای شما بیشتر می‌کند» (کلینی، همان).

«کسی که دوست دارد خداوند را پاک و پاکیزه ملاقات کند باید همراه با همسر باشد» (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۸).

این نگاه نسبت به ازدواج روشن می‌کند که دین برای ازدواج، اهمیت زیادی قائل است و منافع زیادی را در آن دیده است که بسی فراتر از انگیزه‌های دنیوی مانند کامجویی جنسی و بقاء نسل است.

یکی از منافی که می‌تواند نیاز به ازدواج و ضرورت آن را موجب شود بحث محرمیت است؛ اگر افرادی بخواهند ارتباط راحتی با هم داشته و دچار گناه نشوند یا مسائل مربوط به فرزندخواندگی و مانند آن را در چارچوب شرع ساماندهی کنند، می‌توانند با ایجاد محرمیت از منافع این اثر شرعی بهره‌مند شوند.

بنابراین روشن است که منفعت ازدواج، تنها منافع مادی و خصوص عمل جنسی نیست و چه بسا ازدواج‌هایی که اصلاً در آن عمل جنسی انجام نگیرد اما منافی داشته باشد که جامعه و افراد به سوی آن تمایل نشان داده حتی آن را ضروری بدانند از جمله این ازدواج‌ها، «ازدواج قبل از بلوغ» یا «ازدواج کودکان» است.



منافع ازدواج کودکان

برخی افراد به جهت ناپسند بودن عرفی ازدواج کودک یا غیراخلاقی بودن عمل جنسی با کودک، اساساً تزویج او را تقبیح می‌کنند اما در نگاه واقع‌بینانه، منافی برای ازدواج کودکان وجود دارد که اقدام به این کار را کاملاً عقلایی می‌کند؛ از این رو شارع مقدس چنین ازدواجی را تشریح کرده و مجاز دانسته است و برای حفاظت از کودک، نزدیکی با دختر نابالغ را ممنوع کرده و برای آن جریمه‌هایی در نظر گرفته است تا او را از آسیب‌های احتمالی این ازدواج مصون بدارد.

تزویج کودکان یا ازدواج با کودک، منافع و آثار متعددی دارد که به برخی اشاره می‌شود:

۱. ایجاد محرمیت

بسیاری از ازدواج‌های مربوط به کودکان در جامعه اسلامی، به منظور ایجاد محرمیت است یعنی هدف از پذیرش این ازدواج توسط ولی، ایجاد زندگی زن و شوهری نیست بلکه ایجاد راه‌حلی برای ارتباط توأم با محرمیت و آرامش خانواده با افرادی است که قرار است به جهتی در کنار هم زندگی کنند مثلاً برای سرپرستی دختری یتیم یا فرزندخواندگی یک دختر با اجرای صیغه عقد این کودک با پدر بزرگ خانواده، او به همه افراد خانواده محرم می‌شود.

۲. تأمین امنیت کودک

گاهی اوقات بروز جنگ‌ها و پیامدهای سخت و ناگوار ناشی از آن، شرایطی را به وجود می‌آورد که هر کس به فکر نجات خود و خانواده خود است؛ در شهر و دیاری که خانه و کاشانه انسان، آماج حملات دشمنان قرار گرفته است، جز فرار و مهاجرت به سرزمین‌های آرام‌تر و دور از جنگ راهی نمی‌ماند در چنین شرایطی باید از همه دارایی‌های باارزش مادی برای حفظ جان خود و نزدیکان خود گذشت. چه بسا پدری به علت شرایط خاص جنگ و ناامنی نتواند دختر و خانواده خود را همراهی کند و آنها را به نقاط امن و دور از جنگ برساند.





اگر در چنین شرایطی، مرد امینی یافت شود که با اذن پدر دختر با او ازدواج کرده و تضمین کند که امنیت دختر و حتی اطرافیان او را حفظ نماید و آنها را به مناطق امن برساند، آیا اصل ازدواج و اذن پدر برای آن، ناشایست خواهد بود و آیا عقلای جهان می‌توانند چنین تدبیری که از سر ناچاری، اتخاذ گشته را مذمت کنند؟

۳. تأمین آینده و زندگی بهتر کودک

کودکی که در خانواده، شهر یا کشوری به دنیا آمده باشد که شرایط زندگی چندان مساعدی ندارد و آینده خوبی هم برای او قابل تصور نیست در چنین شرایطی برخی از افراد تابعیت کشورهای پیشرفته را چاره کار دانسته و برای آینده فرزند خود از این راه استفاده می‌کنند و در زمان به دنیا آمدن کودک بدان کشور سفر کرده و برای تأمین زندگی بهتر و رفاه بیشتر، کودک را در آنجا به دنیا می‌آورند یا از وطن خود با همین هدف به کشور دیگری به دور از خانواده و بستگان مهاجرت کرده و شرایط سخت غربت را تحمل می‌کنند.

همان‌طور که از نظر بسیاری از افراد چنین کاری کاملاً عاقلانه بوده و قابل دفاع است، در مورد ازدواج کودک نیز می‌توان همین مقصود را در نظر گرفت یعنی پدری دقیقاً با همین هدف، دختر خردسال خود را به ازدواج (نوعی تابعیت) فرد ثروتمندی در می‌آورد تا آینده او را تأمین کند.

به بیانی دیگر با ازدواج می‌توان کودکی را که از خانواده‌ای با شرایط اقتصادی ضعیف است شرعاً مستحق ارث از اشخاص ثروتمند نمود تا مانند نوعی بیمه عمر عمل کرده و ثروتمند شدن کودک را در آینده، تضمین نماید!

۴. تأمین افتخار کودک به فامیل مشهور

برخی افرادی به مصلحت کودک می‌دانند که او جزء خانواده‌های مشهور از حیث مذهبی، سیاسی و اجتماعی بوده و به شخصیت‌های بزرگ متصل گردد تا از این طریق در آینده، پیشرفت اجتماعی سریع‌تری داشته باشد، از این‌رو از طریق ازدواج می‌توانند به هدف خود دست یافته و کودک خود را به خانواده یا شخصیتی بزرگ متصل نمایند.

درست است که برخی از این منافع، فواید مرغوب و مورد اعتنایی در میان جامعه نیست اما با این وجود اگر چنین موقعیت‌های خاص و نادری برای ازدواج کودکان در دین مبین اسلام فراهم نمی‌شد، عده‌ای چنین اشکال می‌کردند که چرا اجازه ازدواج کودکانی که در شرایط ویژه هستند برای دلسوزان آنان پدر، حاکم و... داده نشده است تا منافع کودکان در شرایط یاد شده تأمین گردد؟!

به‌هرحال در دین اسلام محدودیت خاصی برای ازدواج افراد کم‌سن مانند دختران وجود نداشته و ولی او می‌تواند به شرط وجود مصلحت^[۶] یا نداشتن مفسده برای دختر، اقدام به تزویج او کند؛ در واقع شرط مصلحت برای صحت عقد، از آن جهت است که در صورت خارج شدن پدر از روال طبیعی و معمول تا جای ممکن بتواند مانع از آسیب دیدن دختر گردد.

البته به فتوای بسیاری از فقها دختر نیز بعد از رسیدن به سن بلوغ در صورتی که ازدواج از ابتدا به جهت عدم رعایت مصلحت باطل نبوده باشد می‌تواند برای ادامه زندگی تصمیم‌گیرنده باشد (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۶، ص ۲۱۹).^[۷]

پس نباید تصور نمود که این نوع از ازدواج که مثلاً پیرمردی با گرفتن اجازه از ولی دختری خردسال با او ازدواج کند، نوعی ظلم به اوست چراکه اولاً صرف تفاوت سنی در هیچ دین و فرهنگی مانع ازدواج محسوب نمی‌شود - گرچه حداقل‌های سنی در فرهنگ‌های مختلف برای ازدواج تعیین شده باشد - ثانیاً با نهی اسلام، از خطرات ناشی از روابط جنسی با کودک نیز ممانعت شده است و ثالثاً اصل چنین ازدواجی نیز منوط به وجود مصلحت یا نبودن مفسده می‌باشد؛ بنابراین این نوع ازدواج نه تنها ظلم نیست بلکه همان‌طور که گذشت گاهی تنها راه تأمین مصالح کودک و آینده اوست که اجازه آن بدست پدر دختر که معمولاً بهترین تصمیم‌گیرنده برای خوشبختی اوست، می‌باشد.^[۸]

ازدواج با کودک شیرخوار

همان‌طور که بیان شد جواز ازدواج کودکان در اسلام به معنای جواز اعمال زناشویی نبوده و نزدیکی شوهر با همسرش که به سن بلوغ نرسیده، شرعاً ممنوع است تا از آسیب رسیدن به دختر جلوگیری شود؛ براساس نظر مشهور فقها در صورت رعایت نشدن این حکم، مجازات‌های سختی مانند حرام شدن دائمی همسر و لزوم پرداخت





هزینه زندگی او تا آخر عمر برای خاطی در نظر گرفته شده است که خود نشانه اهتمام اسلام به حفاظت از کودکان خردسال در برابر خطرات محتمل است.

علامه حلی می‌گوید:

«زمانی که سن همسر کمتر از نه سال باشد، نزدیکی شوهر با او جایز نیست و اگر چنین کند کار حرامی انجام داده و اگر با این کار، افضاء (یکی شدن مجرای ادرار و حیض) صورت گیرد، آنها بر هم حرام شده و هیچ گاه حلال نمی‌گردند و شوهر باید دیه او را بپردازد و مخارج او را تا آخر عمر خود یا او تأمین نماید اگر هم با این کار، افضاء صورت نگیرد در حرام ابدی شدن اشکال وجود دارد و دو شیخ (شیخ طوسی در نهاییه و شیخ مفید در مقنعه) قائل به اطلاق تحریم (بدون شرط افضاء) برای کسی هستند که با همسر کمتر از نه سال خود، نزدیکی کند و همین طور ابن‌ادریس نیز قول به تحریم ابدی به صرف نزدیکی با همسر کمتر از نه سال را اختیار کرده است» (علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۶۷).

بنابراین عقد ازدواج دختر شیرخوار می‌تواند با رعایت مصلحت او و بدون انگیزه‌های شهوانی و با دلائلی کاملاً منطقی و انسان‌دوستانه انجام شود مثلاً ازدواج با دختر شیرخواری که در حادثه زلزله، همه خانواده و بستگان خود را از دست داده و بدون سرپرست مانده است و دسترسی به حاکم شرع نیز برای ساماندهی به امور او وجود ندارد، امری عاقلانه است؛ وقتی ولی دختر تصمیم می‌گیرد برای رسیدن دختر به آرامش بیشتر در زندگی و ارتباط خانوادگی و یا حتی ارتباط کاری با عقد ازدواج دختر خود، محرمیت‌هایی ایجاد کند، کار او در راستای مصلحت دختر است؛ ازدواج برای تأمین آینده بهتر دختر، بدین صورت که او را به عقد فرد ثروتمندی درآورد یا برای کسب افتخار خویشاوندی با خانواده‌ایی ذی‌نفوذ یا شخصیت سیاسی، اجتماعی و یا مذهبی می‌تواند از انگیزه‌های منطقی و عاقلانه ازدواج دختر خردسال باشد.

نکته قابل توجه آن است که وقتی در فقه گفته می‌شود عملی جایز است به معنای لزوم انجام آن و حتی ترجیح و توصیه به آن نیست بلکه تنها بدین معناست که اگر کسی چنین کند، مرتکب کار حرام نشده چرا که دلیلی برای حرمت آن در ادله شرعی یافت نشده است.

توضیح آنکه روند استنباط فقهی احکام شرعی، تمرکز روی ادله شرعی موجود است تا از میان آن، احکام (واجب، حرام، مکروه و مستحب) بدست آید؛ اگر پس از



بررسی ادله در رابطه با موضوع مورد نظر، حکمی یافت نشد، ناچار به دنبال اصول و قواعد کلی فقه مانند اصل اباحه که از طرف اهل بیت علیهم السلام بیان شده، می‌رود. اصل اباحه به معنای این است که هر چیزی و کاری در جهان، مجاز است مگر خلاف آن ثابت گردد. «هر چیزی که [قابلیت] حلال و حرام [بودن را] دارد، برای تو حلال است مگر متوجه حرام بودن آن گردی» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۳۹).

بر همین اساس، در مسئله مورد بحث، فقها بیان کرده‌اند که برای شوهر شرعاً جایز است که به غیر از نزدیکی، سایر لذت‌های معقول جنسی مانند بوسیدن، لمس کردن و حتی تفخیز را از همسر کمتر از نه سال خود داشته باشد. صاحب جواهر می‌گوید: «استمتاع جنسی (بدون نزدیکی) از همسر کمتر از نه سال به جهت اصل اباحه‌ای که معارضی ندارد، شرعاً جایز است» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۴۱۶).

برای تبیین بهتر این مسئله، لازم است چند نکته مورد توجه قرار گیرد:

۱. این مسئله در کتب فقهی مطرح شده است نه در رساله‌های عملیه و تفاوت بین کتاب فقهی و رساله عملیه آن است که اولی، محل بحث علمی بوده و حتی فرضیه‌های غیرمعمول و غیرمشهور هم ممکن است در آن مطرح شود و پاسخ داده شود، مثلاً «اگر کسی دو وضو بگیرد و سپس یک یا چند نماز بخواند و آنگاه به وقوع حدی (باطل کننده وضو) اطمینان کند» (امام خمینی، [بی تا]، ج ۱، ص ۳۳) اما دومی کتابی برای عمل مردم به دستورات دینی است از این رو سعی شده که در آن مسائل مبتلابه از میان هزاران مسئله فقهی انتخاب و ارائه شود.

۲. این حکم فقهی که در طول تاریخ فقه نقل شده، بدین معناست که اگر مانع دیگری وجود نداشته باشد چنین کاری با عنوان اولی، جایز خواهد بود اما تاکنون فقهی توصیه و ترغیبی به انجام آن نکرده است.

۳. این مسئله ممکن است تحت عنوان ثانوی فقهی دیگری مثل ضرر داشتن این عمل برای کودک حکم دیگری اعم از کراهت و حرمت پیدا کند.

توضیح آنکه احکام فقهی به دو دسته احکام اولی و ثانوی تقسیم می‌شود و فقها غالباً در متون فقهی در صدد بیان حکم اولی مسائل هستند یعنی با بررسی ادله به این نتیجه می‌رسند که انجام کاری خاص مثلاً روزه بر افراد واجب است و این حکمی



الهی است که آن را در متون فقهی، رساله‌های عملیه و پاسخ به سؤالات، بیان می‌کنند اما همین حکم ممکن است در شرایط متفاوت، تغییر کند که در این صورت حکم ثانوی یعنی حکم دیگری خواهد داشت.

به‌عنوان مثال در مورد وجوب روزه اگر شخصی مبتلا به بیماری خاصی است که روزه برای او ضرر دارد، حکم واقعی فقهی در حق او تغییر می‌کند و هم به حکم تکلیفی نباید روزه بگیرد و هم اگر بگیرد، به حکم وضعی، شرعاً صحیح نیست و دوباره باید در زمانی که شرایط فراهم است آن را قضا نماید.

در مورد استمتاع جنسی از کودک، همین مطلب قابل بیان است یعنی فقها با جستجو در میان ادله شرعی، دلیلی بر عدم جواز آن نیافتند بنابراین حکم اولی این کار، اباحه و جواز شرعی است اما در مقام عمل، عموم این حکم از شیرخواران، منصرف بوده^[۹] و یا به مصلحت آنان نیست و حکم ثانوی آن عدم جواز می‌باشد.

۴. تفاوت دیدگاه فقهی و اخلاقی که هر دو جزء معارف اسلامی هستند را باید مورد توجه قرار داد چراکه ممکن است حکم مشهور فقهی درباره یک کار، جواز باشد اما از منظر اخلاقی آن کار مذمت شود مثل خلف وعده ابتدایی با آنچه محل بحث ماست چراکه از منظر مشهور فقهی جایز و از نظر اخلاقی قبیح است.

علم فقه اصولاً در پی یافتن واجبات و محرمات الهی از میان ادله چهارگانه است و اگر در مسئله‌ای نتوانست هیچ دلیلی بر وجوب یا حرمت فعلی بیابد بر اساس اصولی که دارد مثل اصل حلیت و اباحه، حکم به جواز فقهی آن می‌کند اما این بدان معنا نیست که در علم اخلاق اسلامی نیز حکم این فعل، جواز به معنای عدم وجود مدح یا ذم باشد. بنابراین با مراجعه به علم اخلاق اسلامی درمی‌یابیم که در بسیاری از موارد چنین فعلی از منظر اخلاقی، قبیح بوده و ترک آن توصیه شده یا حتی لازم شمرده شده است.

استمتاع جنسی از کودک نیز مشمول همین نکته است یعنی فقهای عظام، دلیلی بر منع شرعی آن نیافتند و در مقام بیان حکم اولی قائل به جواز آن شدند اما از منظر اخلاقی این مسئله کاملاً اشمئزاز داشته و حکم آن، لزوم ترک است.

۵. احکام شرعی، قانون الهی و احکام حقوقی، قراردادهای انسان‌ها است؛ بیان

احکام شرعی بر عهده علم فقه و بیان قوانین حقوقی بر عهده علم حقوق است. از این رو تفاوت‌های ماهوی بین آنها برقرار بوده و توافق آنها اتفاقی است مگر در جایی که بشر به قانون الهی گردن نهد و مانند حکومت اسلامی، بنا را بر این بگذارد که قوانین آن تابع شریعت باشد یعنی اگر به‌عنوان اولی، موضوعی را شریعت حرام دانسته، آن را جایز نداند و اگر موضوعی را شریعت واجب دانسته، آن را ممنوع نکند.

در عین حال ممکن است در مواردی نتایج فقهی و حقوقی با هم تفاوت داشته باشد و به عبارت بهتر علم فقه در موضوعاتی اجازه این تفاوت را به قانون‌گذار حکومت بدهد؛ در جایی که فقه قائل به جواز عملی می‌شود، قانون‌گذار می‌تواند طبق مصالحی که می‌اندیشد ممنوعیت قانونی برای آن قرار دهد، به‌عنوان مثال عبور و خروج از مرزهای کشور از نظر فقهی، منعی ندارد اما قانون، این کار را تنها به افراد خاصی اجازه می‌دهد و چنین تعابیری بین فقه و قانون قابل قبول است اما اگر موضوع یا انجام عملی در فقه، ممنوع شده و قانون‌گذار بخواهد آن را مجاز بشمارد در حکومت اسلامی چنین چیزی نباید به وقوع بپیوندد.

در باب تفخیز و سایر تمتعات شهوانی از همسر کمتر از نه سال نیز چنین مسیری برای قانون، قابل پیمایش است و مخالفت با قانون الهی شمرده نشده و بر خلاف فقه ارزیابی نمی‌شود.

بنابراین حکم جواز فقهی تفخیز شیرخوار در بستر علمی صرف، مورد بررسی قرار گرفته و بنا نبوده که در حیطة عمل و بکارگیری در قالب فتوا به عموم مردم عرضه شود و چنین هم نشده است. جواز آن نیز بر پایه عدم دسترسی کافی به مستندات متقن فقهی بوده و با ادله کلی و اصل اباحه به اثبات رسیده است و همچنین حکمی که در جایگاه انجام آن، به آسانی با یک حکم قانونی، اخلاقی یا عنوان ثانویه فقهی نقض می‌شود، نمی‌تواند حکم نابه‌جایی تلقی شده و چنین مورد هجوم و حمله معاندان احکام اسلامی واقع شود چرا که با توجه به پیشینه حکم و عدم وجود ترغیب و توصیه‌ای در اسلام برای آن، انتساب این کار به دستورات دین مبین اسلام، کمال بی‌انصافی است.



نتیجه‌گیری

تعیین سن و سایر شاخصه‌های بلوغ در فقه از ملاک و معیار روشنی برخوردار بوده و در نتیجه روایات معتبر از اهل بیت علیهم‌السلام شکل گرفته است و فتوای مشهور فقهی برای ۹ ساله بودن سن بلوغ و شروع مسئولیت‌های کیفری از منظر علم فقه کاملاً قابل دفاع بوده و صحت آن مورد پذیرش است.

تفکیک بین سن کودکی و بزرگسالی در دیدگاه عرفی و اجتماعی آن، لوازمی دارد که آن را نمی‌توان هم راستای بلوغ در فقه ارزیابی کرد و بلوغ فقهی برای اعلام و اظهار چنین مسئله‌ای نیست بلکه تنها می‌تواند محدوده خطابات خداوند را در شرع مقدس نشان دهد.

قرآن به سن ازدواج اشاره‌ای نکرده است ولی جایز بودن ازدواج دختران قبل از بلوغ، در روایات زیادی از منابع شیعه و اهل تسنن آمده است البته معنای جواز ازدواج، صرف عقد است و گرنه ارتباط زناشویی از منظر فقهی تنها با رسیدن به سن بلوغ، شرعاً مجاز شناخته می‌گردد.

دختر و پسر در نگاه دین، تفاوت دارند و بر اساس همین تفاوت، اختلافاتی در احکام شرعی خصوصاً در مسئله ازدواج بین آنها وجود دارد که این تفاوت نه تنها به معنای عدم توجه اسلام به نیازها و استقلال رأی دختر نیست بلکه نشانه تطبیق احکام شرعی با واقعیت‌های بیرونی می‌باشد.

لزوم اذن پدر در ازدواج دختر باکره از همین قبیل است تا بتواند در خصوص مسئله ازدواج که اهمیت بالایی برای یک دختر دارد یاریگر او بوده و از شکل‌گیری ازدواج دور از مصلحت ممانعت نماید. این حکم شرعی را نباید مانع آزادی و استقلال رأی دختر دانست و اسلام را متهم به تبعیض جنسیتی نمود چراکه اسلام در موارد غیر از ازدواج، دختر رشیده را کاملاً آزاد گذاشته که حتی بتواند معاملات کالاهای گرانقیمت را به سر انجام رسانده یا مدیریت یک بنگاه اقتصادی بزرگ را بر عهده بگیرد و یا برای سلامتی و درمان پزشکی خود تصمیم‌های حیاتی بگیرد.

البته شارع مقدس در هر شرایطی هم اذن پدر را لازم ندانسته چنان‌که اگر پدر و



جد پدری (به تشخیص حاکم شرع) از صلاحیت لازم برای اظهار نظر درباره آینده دختر برخوردار نباشند یا غایب بوده به گونه‌ای که دسترسی به آنان ممکن نباشد یا اگر کسی که از همه نظر هم طراز و کفو دختر است خواستگار او شود ولی با ممانعت بی‌جهت و غیرعاقلانه پدر و جد پدری دختر مواجه گردد، این شرط شرعاً ساقط است و به فتوای مشهور فقها، چنین دختری برای ازدواج، نیاز به اجازه شخص دیگری اعم از مادر یا برادر بزرگ‌تر، بستگان و... ندارد.

منافع مادی و عمل جنسی تنها فوائد ازدواج در اسلام نیستند و چه بسا ازدواج‌هایی که اصلاً در آنها عمل جنسی انجام نگیرد، اما منافی داشته باشد که عقلاً به سوی آن تمایل نشان داده حتی آن را ضروری بدانند از جمله این ازدواج‌ها، ازدواج قبل از بلوغ یا ازدواج کودکان است که برای تأمین محرمیت و در نتیجه روابط خانوادگی راحت‌تر، مورد نظر است.

عقد ازدواج دختر شیرخوار نیز در همین راستا می‌تواند با رعایت مصلحت او و بدون انگیزه‌های شهوانی و هر گونه روابط جنسی و با دلایلی کاملاً منطقی و انسان‌دوستانه از جمله تأمین محرمیت انجام شود.





پی‌نوشت‌ها

[۱] در برخی نوشته‌های فقهی آمده است که ملاک ایجاد منی است نه خارج شدن آن، اما با جستجویی که انجام شد مستند فقهی متقنی برای این مسئله یافت نشد؛ گرچه اگر چنین هم باشد، چون عادتاً بدون خروج، علم به وجود منی پیدا نمی‌شود پس همین تعریف کفایت می‌کند.

[۲] موی نرم و کرکمانندی که از دوران کودکی وجود دارد ملاک نیست و لازم است موی طبیعی ضخیم مانند موی سر و ریش در عانه ایجاد شود. «بمقتضی الطبیعة، من دون علاج، فلا عبرة بالخفیف، و لا بالشعرات القلیلة التی لا تدخل تحت الاسم» (ر.ک: کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، ج ۱، ص ۲۵۴).

[۳] برای نمونه در روایت صحیح، در مورد بلوغ دختران چنین آمده است: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ حَدُّ بُلُوغِ الْمَرْأَةِ تِسْعُ سِنِينَ (عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۰۴) و برای بلوغ پسران: إِنَّ الْغُلَامَ إِذَا زَوَّجَهُ أَبُوهُ وَ لَمْ يَدْرِكْ كَانَ لَهُ الْخِيَارُ إِذَا أُدْرِكَ وَ بَلَغَ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً أَوْ يَشْعُرُ فِي وَجْهِهِ أَوْ يَنْبِتُ فِي عَانَتِهِ قَبْلَ ذَلِكَ (طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۸۳).

[۴] علامه حلی: «الأقرب أن عمده خطأ محض يلزم العاقلة أُرش جنابته حتى يبلغ خمس عشرة سنة إن كان ذكراً، و تسعا إن كان أنثى بشرط الرشد فيهما».

[۵] گنجینه فقهی مرکز تحقیقات فقهی قوه قضائیه - سوال کد ۲۹: آیت الله مکارم شیرازی: «در مورد عناوین ثانویه چنانچه واقعاً و به طور دقیق احراز شود که تعمیم قانون شرع نسبت به افرادی که فوق سن بلوغ شرعی و زیر سن ۱۸ سال قرار دارند سبب وهن اسلام در جهان خارج می‌شود، می‌توان برای آنها تخفیفاتی قائل شد».

[۶] بحث در اصل وجود شرط مصلحت و اهمیت آن است نه وجود خود مصلحت که ادعان داریم امروزه بر خلاف زمان‌های پیشین، مصالح کودک، کمتر با ازدواج تأمین می‌گردد (ر.ک: موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۳، ص ۲۲۷).

[۷] از امام باقر علیه السلام درباره ازدواج پسر بچه و دختر بچه به دست اولیاء آنها، سؤال شد؛ ایشان پاسخ دادند که ازدواج جایز است و هر کدام که به سن بلوغ رسید، اختیار ادامه یا فسخ آن را خواهد داشت (ر.ک: موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۳، ص ۲۲۷).

[۸] ازدواج پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله با عایشه را نیز می‌توان در همین راستا ارزیابی کرد، گرچه داستان مشهور کودک بودن عایشه در هنگام ازدواج با حضرت، از منظر محققان مورد تردید جدی واقع شده و ادله زیادی بر خلاف آن اقامه شده است که از اساس صورت مسئله را پاک می‌کند، علاوه بر اینکه چنین ازدواج‌هایی در عصر پیامبر کاملاً عادی و مطابق فرهنگ همان زمان و آن دیار بوده است.

[۹] حضرت آیت‌الله مکارم: «جمعی از متأخرین و معاصرین به جواز سایر استمتاعات تصریح کرده‌اند، صاحب جواهر می‌فرماید: للاصل السالم من المعارض، که منظور از اصل، اصالة الاباحة یا عموماتی است که مطلقاً اجازه استمتاعات را می‌دهد و وطی (جماع) با دلیل خارج شده است. و لکن الانصاف: این حکم را با این عمومیتی که گفته‌اند نمی‌پذیریم، چون بعضی از استمتاعات نسبت به صغیر السن قبح عقلائی دارد، مانند استمتاع از رضیعه. پس حسن و قبح در اینجا حاکم است و لذا عمومات استمتاع زوج از زوجه منصرف است بما یتعارف عند العقلاء و شامل این گونه موارد نمی‌شود.» (ر.ک: مکارم شیرازی، کتاب النکاح، ج ۲، ص ۱۳۵).





فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابوالحسین، احمد بن فارس، **معجم مقائیس اللغة**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصاحح - تاج اللغة و صحاح العربیة**، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، **الفصول المهمة فی أصول الأئمة - تکملة الوسائل**، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۴. **وسائل الشیعة**، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۵. خمینی، سیدروح الله موسوی، **تحریر الوسیلة**، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، [بی تا].
۶. خوبی، سید ابوالقاسم موسوی، **مبانی تکملة المنهاج**، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی رحمته الله، ۱۴۲۲ق.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، لبنان - سوریه: دار العلم - الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۸. سایت مؤسسه تحقیقاتی حضرت ولی عصر علیه السلام، www.valiasr-aj.com
۹. سبزواری، محقق، محمد باقر بن محمد مؤمن، **کفایة الأحکام**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۱۰. سبزواری، سید عبدالاعلی، **مهندب الاحکام فی بیان حلال و الحرام**، قم: دارالتفسیر، ۱۳۸۸.
۱۱. شیخ مفید، محمد بن محمد، **المقنعة**، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، **من لا یحضره الفقیه**، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۳. طباطبایی حکیم، سید محسن، **مستمسک العروة الوثقی**، قم: مؤسسه دارالتفسیر، ۱۴۱۶ق.
۱۴. طباطبایی، سید علی بن محمد، **ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل**، قم: آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۸ق.
۱۵. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، **الاستبصار فیما اختلف من الأخبار**، تهران:

دارالكتب الإسلامية، ١٣٩٠ق.

١٦. _____ **المبسوط في فقه الإمامية**، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧ق.

١٧. _____ **تهذيب الأحكام**، چاپ چهارم، تهران: دارالكتب الإسلامية، ١٤٠٧ق.

١٨. عاملی، شهیدثانی، زین الدین بن علی، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٣ق.

١٩. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، **تحریر الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية**، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، ١٤٢٠ق.

٢٠. _____ **تذكرة الفقهاء**، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٤ق.

٢١. _____ **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٣ق.

٢٢. فاضل هندی، محمد بن حسن، **كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٦ق.

٢٣. فراهیدی، خلیل بن احمد، **كتاب العين**، چاپ دوم، قم: هجرت، ١٤١٠ق.

٢٤. کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب، **الكافي** (ط - الإسلامية)، چاپ چهارم، تهران: دارالكتب الإسلامية، ١٤٠٧ق.

٢٥. گلپایگانی، سید محمد رضا، **الدر المنضود في احكام الحدود**، قم: دارالقرآن الکریم، ١٣٧٢.

٢٦. مجلسی، محمد تقی، **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، قم: مؤسسه فرهنگي اسلامی کوشانیور، ١٤٠٦ق.

٢٧. مکارم شیرازی، ناصر، **استفتاءات جدید** (مکارم)، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب عليه السلام، ١٤٢٧ق.

٢٨. _____ گنجینه فقهی مرکز تحقیقات فقهی قوه قضائیه.

٢٩. نجفی، کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی بن محمد رضا، **تحریر المجلة**، نجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٩ق.



٣٠. نجفی، کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، کشف الغطاء عن مبهمات الشريعة
الغراء، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ١٤٢٢ق.
٣١. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، هفتم، بیروت:
دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٤ق.
٣٢. یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، العروة الوثقی (المحشی)، قم: دفتر انتشارات
اسلامی، ١٤١٩ق.

