تعجیل در نکاح دختران؛ بازخوانی فقهی یک دیدگاه مشهور

چکیده:

استحباب تعجیل در نکاح دختران از دیدگاه‌های مشهور در برخی متون فقهی است. بااین‌حال، اعتبار ادله این حکم و حدود دلالت آن بر ازدواج در سنین پایین، نیازمند بازخوانی انتقادی است. مسئله اصلی این پژوهش آن است که آیا در فقه امامیه می‌توان برای «تعجیل در نکاح دختران» به‌عنوان حکمی مستقل، استحباب شرعی اثبات کرد یا خیر؟ همچنین در صورت عدم اثبات چنین حکمی، نسبت آن با اصل رجحان نکاح چگونه تبیین می‌شود؟ این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و بر پایه منابع کتابخانه‌ای، به بررسی سندی و دلالی مهم‌ترین روایات مستند این دیدگاه، تحلیل نقش شهرت و قاعده تسامح در ادله سنن در جبران ضعف سند، و نیز بازخوانی دیدگاه فقیهان درباره نسبت بلوغ و رشد در نکاح پرداخته است.یافته‌ها نشان می‌دهد که مهم‌ترین روایات مورد استناد، از حیث سندی با ضعف یا ارسال مواجه‌اند و از نظر دلالی نیز بر استحباب ازدواج زودهنگام دلالت روشنی ندارند. همچنین، نه شهرت فتوایی و عملی و نه قاعده تسامح در ادله سنن، توان اثبات استحباب شرعی تعجیل نکاح را به‌عنوان حکمی مستقل ندارند. از سوی دیگر، تفکیک میان بلوغ و رشد در فقه معاصر نشان می‌دهد که آمادگی برای ازدواج فراتر از بلوغ شرعی بوده و احراز رشد نکاحی را نیز اقتضا می‌کند. بر این اساس، استحباب نکاح ناظر به اصل تشکیل خانواده است و از آن نمی‌توان رجحان شرعی تعجیل در ازدواج را به‌صورت فراگیر استنباط کرد. بنابراین، رویکرد منسجم با مبانی فقهی و اسناد سیاستی کشور، ترویج ازدواج بهنگام و پایدار، نه ازدواج زودهنگام، است.

کلیدواژه: تعجیل نکاح، ازدواج دختران، رشد نکاحی، بلوغ، قاعده تسامح در ادله سنن، شهرت فتوایی، فقه امامیه.

نسخه پیش‌نویس پیش از انتشار

مقدمه:

ازدواج در فقه اسلامی از مهم‌ترین نهادهای اجتماعی و خانوادگی به شمار می‌رود و اصل مشروعیت و رجحان آن از مسلمات فقه امامیه است. با این حال، یکی از مباحثی که در برخی منابع روایی و فقهی مورد توجه قرار گرفته، مسئله «تعجیل در نکاح دختران» است. گروهی از فقیهان با استناد به روایاتی همچون «مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ أَنْ لَا تَطْمَثَ ابْنَتُهُ فِی بَیْتِه» و «الأبکار بمنزلة الثمر» برای تعجیل در ازدواج دختران نوعی رجحان شرعی قائل شده‌اند و این روایات در برخی آثار فقهی و فرهنگی به عنوان مستند توصیه به ازدواج در سنین پایین مورد استناد قرار گرفته است. با این حال، اعتبار سندی این روایات، دلالت آنها بر استحباب تعجیل، قلمرو مفاهیمی همچون بلوغ و رشد در نکاح، و نیز امکان استناد به قواعدی نظیر تسامح در ادله سنن برای اثبات چنین حکمی، همچنان محل بحث و تأمل است.

اهمیت این مسئله صرفاً در حوزه استنباط فقهی محدود نمی‌شود، بلکه از آن جهت که برداشت‌های فقهی از این روایات می‌تواند در سیاست‌گذاری‌های فرهنگی و اجتماعی مرتبط با خانواده و ازدواج مؤثر باشد، بازخوانی انتقادی آن ضرورت بیشتری می‌یابد. به‌ویژه در شرایط کنونی که مسئله سن مناسب ازدواج، آمادگی جسمانی و روانی زوجین، پایداری خانواده و پیامدهای ازدواج‌های زودهنگام به یکی از موضوعات مهم اجتماعی تبدیل شده است، روشن شدن حدود دلالت این روایات و قلمرو حکم مستفاد از آنها اهمیتی دوچندان پیدا می‌کند.

در سال‌های اخیر، پژوهش‌های متعددی به بررسی ابعاد فقهی، حقوقی و اجتماعی ازدواج در سنین پایین پرداخته‌اند. مقاله «بایسته های نظام حقوقی ایران در منع ازدواج افراد کمتر از ۱۸ سال» (عباسی و صالحی‌نژاد، ۱۴۰۲) با بررسی فقهی و حقوقی نظام قانونی ایران، ضمن تبیین آسیب‌های جسمی و روانی ازدواج زودهنگام، دلایل مخالفت با اصلاح ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی را نقد کرده و بر ضرورت تعیین ۱۸ سالگی به عنوان حداقل سن قانونی ازدواج تأکید نموده‌اند. مقاله «پشت پرده ازدواج زودهنگام: تجربه زیست دختران زیر ۱۸ سال از زندگی مشترک (شهرستان سقز)» (خدامردی و میرزایی، ۱۴۰۴) نیز با بهره‌گیری از روش پدیدارشناسی، تجربه زیسته دختران متأهل زیر ۱۸ سال را مطالعه کرده و نشان داده‌اند که این افراد با چالش‌هایی همچون از دست رفتن دوران کودکی، ناآمادگی برای ایفای نقش‌های همسری و مادری و بروز رفتارهای انفعالی مواجه‌اند. همچنین مقاله « کودک همسری از منظر فقه و حقوق و راهکارهای پیشگیری از آن از منظر حقوق کیفری» (صدقی، فرحزادی، امیدی، ۱۴۰۲) با رویکردی حقوقی، مسئله کودک‌همسری را در پرتو اسناد بین‌المللی حقوق بشر و قوانین داخلی ایران بررسی کرده و به تحلیل تعارض‌های موجود میان مقررات ملی و تعهدات بین‌المللی در زمینه سن رشد و منع ازدواج کودکان پرداخته است. با وجود اهمیت این پژوهش‌ها، تمرکز اصلی آنها بر پیامدهای اجتماعی و حقوقی ازدواج زودهنگام، تعیین حداقل سن قانونی ازدواج یا ارزیابی پدیده کودک‌همسری بوده و به بررسی مستقل و انتقادی ادله فقهی استحباب تعجیل نکاح دختران نپرداخته‌اند. بررسی منابع نیز نشان می‌دهد تاکنون پژوهشی جامع که مستندات روایی این حکم را از حیث سند، دلالت و مبانی اصولی ارزیابی کرده و سپس نتایج آن را در پرتو تحولات فقه معاصر درباره مفهوم رشد نکاحی بازخوانی نماید، انجام نشده است.

بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که آیا روایات مورد استناد برای اثبات استحباب تعجیل نکاح دختران از اعتبار لازم برای استنباط یک حکم شرعی برخوردارند و در صورت پذیرش اصل رجحان ازدواج، آیا می‌توان از آنها استحباب تعجیل در ازدواج را به نحو مستقل استنباط کرد؟ فرضیه پژوهش آن است که روایات اصلی این باب از

نسخه ویژه داوران پیش از انتشار

نظر سندی و دلالی توان اثبات چنین حکمی را ندارند و حتی با فرض پذیرش برخی مبانی اصولی همچون قاعده تسامح در ادله سنن نیز نمی‌توان از آنها استحباب شرعی تعجیل در نکاح را نتیجه گرفت. افزون بر این، تحولات فقه معاصر در تفکیک میان بلوغ و رشد نکاحی، زمینه بازنگری در برداشت‌های پیشین از این روایات را فراهم ساخته است.

این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، نخست روایات اصلی باب تعجیل نکاح را از حیث سند و دلالت بررسی می‌کند؛ سپس مهم‌ترین مبانی فقهی مطرح در دفاع از این حکم، از جمله جبران ضعف سند به وسیله شهرت و قاعده تسامح در ادله سنن را مورد ارزیابی قرار می‌دهد؛ و در نهایت، با بازخوانی نسبت بلوغ و رشد در فقه نکاح، قلمرو واقعی حکم قابل استنباط از ادله را تبیین می‌کند.

۱. مبانی فقهی استحباب تعجیل نکاح دختران

۱/۱. خاستگاه و تطور نظریه استحباب تعجیل نکاح دختران در فقه امامیه

بررسی منابع فقهی امامیه نشان می‌دهد که نظریه استحباب تعجیل در تزویج دختران، برخلاف آنچه از برخی متون فتوایی معاصر به ذهن متبادر می‌شود، از سابقه‌ای گسترده در میان فقیهان متقدم برخوردار نیست. تتبع در آثار فقهی نخستین نشان می‌دهد که بسیاری از فقهای متقدم اساساً این مسئله را به عنوان حکمی مستقل مطرح نکرده‌اند و در ابواب نکاح نیز اشاره‌ای به استحباب تعجیل در ازدواج دختران مشاهده نمی‌شود.

نخستین نشانه از طرح این موضوع را می‌توان در تبویب حدیثی محمد بن یعقوب کلینی مشاهده کرد. وی در کتاب «الکافی» بابی را با عنوان «یستحب من تزویج النساء عند بلوغهن» گشوده است (کلینی، ۱٤۰۷ق، ج ۵، ص ۳۳٦). افزون بر این، در آثار فقهی متقدمان نیز تأیید روشنی برای این برداشت یافت نمی‌شود. برای نمونه، شیخ مفید در کتاب «أحکام النساء» که از مهم‌ترین آثار فقهی اختصاص‌یافته به مسائل زنان در دوره متقدم است، ذیل مباحث نکاح اشاره‌ای به استحباب تعجیل در ازدواج دختران نکرده است. همچنین روایت مورد استناد این نظریه، اگرچه در «من لا یحضره الفقیه» نقل شده است (صدوق، ۱٤۱۳ق، ج ۳، ص ٤۷۲)، اما در دو کتاب دیگر از کتب اربعه یعنی «تهذیب الأحکام» و «الاستبصار» انعکاس نیافته است. این امر، دست‌کم نشان می‌دهد که روایت مزبور در میان محدثان و فقیهان نخستین امامیه از جایگاه برجسته‌ای برخوردار نبوده است.

به نظر می‌رسد طرح صریح این حکم به عنوان یک فتوای فقهی، قرن‌ها بعد و در آثار متأخر شکل گرفته است. از جمله حر عاملی در «هدایة الأمة إلی أحکام الأئمة» به صراحت می‌نویسد: «یستحبّ تعجیل تزویج البنت عند بلوغها و تحصینها بالزوج» (حر عاملی، ۱٤۱۲ق، ج ۷، ص ٦۹). پس از وی، این حکم به تدریج در رساله‌ها و متون فتوایی راه یافته و در آثاری همچون «العروة الوثقی» (یزدی، ۱٤۰۹ق، ج ۲، ص ۸۰۱)، «وسیلة النجاة» (اصفهانی، ۱٤۲۲ق، ص ٦۹۵)، «تحریر الوسیلة» (خمینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲٤۰) تکرار شد و در فتاوای معاصرین نمود پیدا کرده است. (تبریزی، ۱٤۲۷ق، ص ۳۱۰ و فاضل لنکرانی، ۱٤۲۲ق، ص ۳۹۳ و شبیری زنجانی، ۱٤۲۸ق، ص ۵۵۹).

بر این اساس، اگرچه می‌توان از شهرت این فتوا در میان بسیاری از فقیهان معاصر سخن گفت، اما انتساب آن به مشهور متقدمان یا حتی مشهور فقهای متأخر با دشواری مواجه است؛ زیرا شواهد تاریخی

نشان می‌دهد که این مسئله تا قرون متأخر چندان محل توجه نبوده و در بسیاری از متون فقهی اساساً مطرح نشده است. ازاین‌رو، به جای سخن گفتن از یک شهرت تاریخی مستمر، دقیق‌تر آن است که از رواج تدریجی این فتوا در متون فتوایی متأخر و یا معاصر یاد شود. با این حال، برای این دیدگاه در آثار فقهی معاصر ادله‌ای ذکر شده است که بررسی سندی و دلالی آنها موضوع بخش بعدی این پژوهش خواهد بود.

۱/۲.ادله قائلین به نظریه استحباب تعجیل نکاح دختران

۱/۲/۱. روایت «مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ أَنْ لَا تَطْمَثَ ابْنَتُهُ فِی بَیْتِه»

مهم‌ترین مستند روایی که برای اثبات استحباب تعجیل در تزویج دختران مورد استناد قرار گرفته، روایتی است که کلینی در «الکافی» از امام صادق(ع) نقل کرده است: «مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ: مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ أَنْ لَا تَطْمَثَ ابْنَتُهُ فِی بَیْتِه» (کلینی، ۱٤۰۷، ج. ۵، ص. ۳۳٦).

نقش محوری این روایت در شکل‌گیری نظریه استحباب تعجیل نکاح دختران را می‌توان از نحوه مواجهه فقیهان و محدثان با آن دریافت. کلینی این حدیث را در بابی با عنوان «یستحب من تزویج النساء عند بلوغهن» نقل کرده است (کلینی، ۱٤۰۷، ج. ۵، ص. ۳۳٦) و همین تبویب، نخستین قرینه بر فهم استحبابی روایت در میان عالمان امامیه به شمار می‌رود. پس از وی نیز برخی محدثان و فقیهان متأخر همین برداشت را پذیرفته‌اند. حر عاملی روایت مزبور را در باب «استحباب تعجیل تزویج البنات عند بلوغهن» آورده (حر عاملی، ۱٤۰۹، ج. ۲۰، ص. ٦۱) و بر اساس آن، در آثار فتوایی خود به استحباب تعجیل در تزویج دختران فتوا داده است (حر عاملی، ۱٤۱۲، ج. ۷، ص. ٦۹).

مبنای این برداشت، تفسیر واژه «طمث» به معنای حیض است. بر این اساس، مفاد روایت آن است که از سعادت مرد آن است که دختر وی پیش از آنکه به مرحله حیض و بلوغ جنسی برسد، از طریق ازدواج در کانون خانواده‌ای مستقل قرار گیرد. از همین رو، برخی شارحان حدیث، سعادت مذکور در روایت را ناظر به آن دانسته‌اند که پدر پیش از رسیدن دختر به سن حیض، زمینه ازدواج و تحصین او را فراهم سازد. برای نمونه، مجلسی اول در شرح این روایت می‌نویسد که مراد آن است که دختر پیش از حیض از خانه پدر به خانه شوهر منتقل شود (مجلسی، ۱٤۰٦، ج. ۸، ص. ۱۱۲).

این تلقی در میان شماری از فقیهان معاصر نیز استمرار یافته است. بر پایه این برداشت، روایت صرفاً گزارشی اخلاقی درباره سعادت خانوادگی نیست، بلکه در مقام ترغیب به تسریع در امر ازدواج دختران و پیشگیری از تأخیر در آن است. ازاین‌رو، برخی فقیهان معاصر، با استناد به همین روایت، تعجیل در ازدواج دختران بالغ را امری مستحب دانسته و آن را وسیله‌ای برای تحصین و مصونیت از آسیب‌های اخلاقی و جنسی معرفی کرده‌اند (اشتهاردی، ۱٤۱۷، ج. ۲۹، ص. ۷۷).

نسخه‌ی پیش از انتشار

در نتیجه، استدلال قائلان به استحباب تعجیل نکاح دختران بر این مبنا استوار است که واژه «طمث» در روایت به معنای حیض بوده و سعادت مذکور در کلام امام(ع) در گرو آن است که دختر پیش از رسیدن به این مرحله، به وسیله ازدواج در حصن مشروع خانواده قرار گیرد. ازاین‌رو، این روایت در فقه معاصر به عنوان مهم‌ترین مستند روایی استحباب تعجیل در تزویج دختران شناخته شده است. ارزیابی سندی و دلالی این استدلال و میزان توانایی آن در اثبات یک حکم فقهی، موضوع بخش بعدی پژوهش خواهد بود.

۱/۲/۲. روایت منقول از شیخ صدوق

دومین مستند روایی که در آثار فقهی برای اثبات استحباب تعجیل در ازدواج دختران مورد استناد قرار گرفته، روایتی است که شیخ صدوق در «من لا یحضره الفقیه» از رسول خدا(ص) نقل کرده است: «قَالَ رَسُولُ اللّهِ(ص): مِنْ سَعَادَةِ الرَّجُلِ أَنْ لَا تَحِيضَ ابْنَتُهُ فِي بَيْتِهِ» (صدوق، ۱٤۱۳، ج. ۳، ص. ٤۷۲).

این روایت از حیث مضمون، شباهت فراوانی با روایت منقول در «الکافی» دارد؛ با این تفاوت که به جای واژه «طمث»، به‌صراحت از تعبیر «تحیض» استفاده شده است. از همین رو، بسیاری از فقیهان و محدثان این روایت را قرینه‌ای بر تفسیر روایت پیشین دانسته و معتقدند که مقصود از «طمث» در روایت امام صادق(ع)، همان حیض و ظهور نشانه‌های بلوغ جسمانی در دختران است.

اهمیت این روایت در آن است که مضمون آن به پیامبر اکرم(ص) مستند شده و از این جهت، در کنار روایت امام صادق(ع)، پشتوانه‌ای مضاعف برای استدلال به استحباب تعجیل نکاح دختران فراهم می‌آورد. ازاین‌رو، شماری از فقیهان معاصر در تبیین مستند فتوای خود به این روایت نیز استناد کرده‌اند و آن را مؤید برداشت مشهور از روایات باب دانسته‌اند (شیرازی، ۱٤۲۷، ص. ٥٤۳).

بر پایه این برداشت، سعادت مذکور در روایت ناظر به آن است که دختر پیش از رسیدن به مرحله حیض، در چارچوب ازدواج مشروع قرار گیرد. از این منظر، روایت حاوی نوعی ترغیب به فراهم ساختن زمینه ازدواج دختران در آستانه بلوغ است. بر همین اساس، برخی از فقیهان معاصر، این روایت را ناظر به سیاست پیشگیرانه شریعت در حوزه روابط جنسی دانسته و معتقدند که ازدواج در این مرحله می‌تواند زمینه تحصین و مصونیت دختران را فراهم آورد (شیرازی، ۱٤۲۱، ص. ۱٦۳).

این برداشت در میان برخی از شارحان حدیث نیز مشاهده می‌شود. برای نمونه، مجلسی اول در شرح روایت مذکور، آن را ناظر به استحباب ازدواج دختر پیش از نخستین حیض دانسته و تحقق این امر را از مصادیق نعمت الهی برشمرده است (مجلسی، ۱٤۰٦، ج. ۸، ص. ٥۳۳). همچنین قطب‌الدین راوندی در نقل دیگری از این مضمون، تعبیر «أن تحیض ابنته فی بیت زوجها» را آورده است (راوندی، ۱٤۰٥، ج. ۲، ص. ۱٤٥) که به روشنی بر مطلوبیت وقوع نخستین حیض دختر در خانه همسر دلالت دارد. این نقل، در نگاه قائلان به استحباب، مؤید آن است که شارع از تحقق

نسخه پذیرفته شده در انتشار

ازدواج پیش از ظهور کامل نشانه‌های بلوغ استقبال کرده و آن را از اسباب سعادت خانواده دانسته است.

بنابراین، قائلان به استحباب تعجیل نکاح دختران، این روایت را در کنار روایت منقول در «الکافی» یکی از مهم‌ترین مستندات روایی خود تلقی کرده‌اند. به ویژه آنکه تصریح به واژه «تحیض» در این روایت، مبنای تفسیری آنان در فهم روایت نخست را تقویت می‌کند و مجموعه این دو روایت را در جهت اثبات مطلوبیت تعجیل در ازدواج دختران به کار می‌گیرند. با این حال، میزان اعتبار این استدلال و توانایی آن در اثبات یک حکم فقهی، نیازمند بررسی مستقل سندی و دلالی است که در بخش نقد ادله بدان پرداخته خواهد شد.

۱/۲/۳. روایت «الأبکار بمنزلة الثمر»

از مهم‌ترین روایاتی که در استدلال فقیهان به استحباب تعجیل در ازدواج دختران مورد استناد قرار گرفته، روایتی است که کلینی در «الکافی» از امام صادق(ع) نقل کرده است. در این روایت، پیامبر اکرم(ص) به نقل از جبرئیل می‌فرمایند: «إِنَّ الْأَبْکَارَ بِمَنْزِلَةِ الثَّمَرِ عَلَى الشَّجَرِ، إِذَا أَدْرَکَ ثَمَرُهُ فَلَمْ یُجْتَنَ أَفْسَدَتْهُ الشَّمْسُ وَنَثَرَتْهُ الرِّیَاحُ، وَکَذَلِکَ الْأَبْکَارُ إِذَا أَدْرَکْنَ مَا یُدْرِکُ النِّسَاءَ فَلَیْسَ لَهُنَّ دَوَاءٌ إِلَّا الْبُعُولَةُ، وَإِلَّا لَمْ یُؤْمَنْ عَلَیْهِنَّ الْفَسَادُ؛ لِأَنَّهُنَّ بَشَرٌ» (کلینی، ۱٤۰۷، ج. ۵، ص. ۳۳۷).

این روایت در میان روایات باب، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا برخلاف دو روایت پیشین که صرفاً از «سعادت» سخن می‌گفتند، در اینجا با یک بیان تمثیلی و استدلالی مواجه هستیم. پیامبر اکرم(ص) دختران باکره را به میوه‌ای بر درخت تشبیه می‌کنند که پس از رسیدن، اگر در زمان مناسب چیده نشود، در معرض فساد و تباهی قرار می‌گیرد. سپس همین تصویر در مورد دختران به کار رفته و تأکید می‌شود که پس از رسیدن به مرحله‌ای که زنان بدان دست می‌یابند، بهترین راه برای صیانت و حفظ آنان، ازدواج است.

فقیهانی که به استحباب تعجیل در نکاح دختران فتوا داده‌اند، این روایت را از مهم‌ترین مستندات دیدگاه خود دانسته‌اند. بحرانی این روایت را در کنار سایر اخبار باب، از ادله استحباب تعجیل در تزویج دختران برشمرده است (بحرانی، ۱٤۰۵، ج. ۲۳، ص. ۱۵۵). همچنین برخی از فقیهان متأخر و معاصر نیز در تبیین مبنای این فتوا به همین روایت استناد کرده‌اند (سبزواری، ۱٤۱۳، ج. ۲٤، ص. ۲٦).

مبنای استدلال آنان بر دو فراز اصلی روایت استوار است. نخست تعبیر «إذا أدرکن ما یدرک النساء» که عموماً به رسیدن دختران به مرحله بلوغ و آمادگی طبیعی برای ازدواج تفسیر شده است. بر اساس این برداشت، روایت درصدد بیان آن است که پس از تحقق این مرحله، تأخیر در ازدواج مطلوب نبوده و ازدواج به هنگام، نقش مهمی در تأمین مصالح فردی و اجتماعی دختران ایفا می‌کند. دوم، تعبیر «فلیس لهن دواء إلا البعولة» است که در نگاه قائلان به استحباب، بر جایگاه ازدواج به عنوان راهکار طبیعی و مشروع پاسخ‌گویی به نیازهای غریزی و عاطفی انسان دلالت دارد.

نسخه‌ی پیش‌نویس ارائه‌شده

بخش دیگری از روایت نیز در استدلال‌های فقهی مورد توجه قرار گرفته است. در ادامه، هنگامی که از پیامبر اکرم(ص) درباره معیار انتخاب همسر پرسش می‌شود، ایشان می‌فرمایند: «المؤمنون بعضهم أكفاء بعض». این فراز، افزون بر بحث تعجیل در ازدواج، در منابع فقهی به عنوان یکی از مستندات معیار «کفو» در نکاح نیز مورد استناد قرار گرفته است (کرکی، ١٤١٤، ج. ١٢، ص. ١٢٩). ازاین‌رو، روایت حاضر دربردارنده دو محور اساسی در فقه خانواده است: نخست، ترغیب به ازدواج دختران پس از رسیدن به مرحله مناسب ازدواج، و دوم، تبیین معیار کفویت بر اساس ایمان.

بر این اساس، قائلان به استحباب تعجیل نکاح دختران، مجموعه مضامین این روایت را مؤید آن می‌دانند که شارع مقدس از تأخیر غیرموجه در ازدواج دختران پس از رسیدن به مرحله «إدراک» خرسند نیست و ازدواج را مناسب‌ترین بستر برای تأمین نیازهای طبیعی و حفظ سلامت اخلاقی و اجتماعی آنان معرفی کرده است. از همین رو، این روایت در کنار دو روایت پیشین، یکی از مهم‌ترین مستندات فقهی نظریه استحباب تعجیل در ازدواج دختران به شمار می‌رود. بررسی میزان اعتبار این استدلال و تحلیل سندی و دلالی آن، در بخش نقد ادله دنبال خواهد شد.

۲. نقد ادله استحباب تعجیل نکاح دختران

۲/۱.نقد سندی ادله روایی استحباب تعجیل نکاح دختران

مهم‌ترین مستندات روایی استحباب تعجیل در ازدواج دختران، سه روایتی است که پیش‌تر مورد بررسی قرار گرفت: روایت «من سعادة المرء أن لا تطمث ابنته فی بیته» منقول در الکافی، روایت «من سعادة الرجل أن لا تحیض ابنته فی بیته» منقول در من لا یحضره الفقیه، و روایت «الأبکار بمنزلة الثمر» منقول در الکافی. بررسی سندی این روایات نشان می‌دهد که هیچ‌یک از آنها از حیث معیارهای متعارف اعتبار حدیثی، واجد سند تام نیستند و همگی با مشکل ارسال مواجه‌اند.

نخستین روایت از طریق محمد بن یحیی، از احمد بن محمد بن عیسی، از «بعض أصحابه» از امام صادق(ع) نقل شده است (کلینی، ١٤٠٧، ج. ٥، ص. ٣٣٦). تعبیر «عن بعض أصحابه» ظهور در حذف واسطه دارد و موجب می‌شود هویت راوی یا راویان میانی مجهول باقی بماند. از این‌رو، سند روایت فاقد اتصال کامل بوده و در اصطلاح علم حدیث از مصادیق روایت مرسل به شمار می‌آید. علامه مجلسی نیز در ارزیابی این روایت، آن را مرسل و ضعیف دانسته است (مجلسی، ١٤٠٤، ج. ٢٠، ص. ٢٩).

ممکن است در دفاع از روایت گفته شود که احمد بن محمد بن عیسی از برجسته‌ترین راویان و مشایخ قم بوده و بنابر گزارش‌های رجالی، از نقل روایت از افراد غیرموثق اجتناب می‌کرده است (نجاشی، ١٤٠٧، ص. ٨٢؛ طوسی، ١٤٢٧، ص. ٣٥١؛ ابن داود حلی، ١٣٨٣، ص. ٤٣). با این حال، این نکته نمی‌تواند مشکل ارسال روایت را برطرف کند؛ زیرا نهایتاً وثاقت راوی بلاواسطه را اثبات می‌کند، در حالی که نام راوی حذف‌شده همچنان مجهول باقی می‌ماند. از همین رو، آیت‌الله خویی تصریح می‌کند که التزام احمد بن محمد بن عیسی به نقل از ثقات، برای جبران ضعف ناشی از ارسال کافی نیست (خویی، ١٤١٨، ج. ١٢، ص. ٣٥٣).

نسخه‌ی نهایی پیش از انتشار

روایت دوم نیز از جهت سندی با اشکال مشابهی مواجه است. شیخ صدوق این حدیث را در «من لا یحضره الفقیه» بدون ذکر سلسله سند و مستقیماً از رسول خدا(ص) نقل کرده است (صدوق، ۱٤۱۳، ج. ۳، ص. ٤۷۲). بنابراین روایت مزبور نیز در شمار مراسیل قرار می‌گیرد. هرچند درباره اعتبار مراسیل صدوق میان فقیهان اختلاف‌نظر وجود دارد، اما پذیرش حجیت آنها مبتنی بر مبانی خاصی است که مورد اتفاق اصولیان امامیه نیست. برخی از فقیهان، مرسلات جزمی صدوق را معتبر دانسته‌اند (مجلسی اول، ۱٤۱٤، ج. ۱، ص. ٦۸۸؛ خمینی، ۱٤۲۱، ج. ۲، ص. ٦۲۸)، اما در مقابل، گروهی از محققان این مبنا را نپذیرفته و بر این باورند که ارسال، حتی در صورت نقل جزمی، مانع از احراز صدور روایت است (حکیم، ۱٤۱٦، ج. ۱۱، ص. ۲۱۱؛ خامنه‌ای، ۱٤۱۸، ص. ۷۱). آیت‌الله خویی نیز تفاوت نهادن میان مراسیل صدوق و سایر مراسیل را فاقد پشتوانه کافی دانسته و آنها را مشمول حکم عمومی روایات مرسل می‌شمارد (خویی، ۱٤۱۸، ج. ۲۹، ص. ٥٤). با وجود اختلاف دیدگاه‌ها درباره اعتبار مراسیل صدوق، به نظر می‌رسد صرف نقل جزمی روایت در من لا یحضره الفقیه برای اثبات حجیت آن کافی نیست. بی‌تردید تعبیر «قال رسول الله(ص)» در آثار صدوق نشان‌دهنده آن است که وی صدور روایت را احراز کرده و بر اساس آن فتوا داده است؛ به ویژه آنکه من لا یحضره الفقیه کتابی فتوایی است و مؤلف در مقدمه آن تصریح می‌کند که تنها روایاتی را آورده است که بدان‌ها فتوا می‌دهد و آنها را میان خود و پروردگارش حجت می‌داند. ازاین‌رو، نقل جزمی روایت بیش از هر چیز بیانگر وثوق شخصی صدوق به صدور آن است.

با این حال، وثوق و اجتهاد صدوق، هرچند برای خود او منشأ حجیت بوده، لزوماً برای فقیهان پس از وی حجیت‌آور نیست؛ زیرا حجیت خبر متوقف بر احراز صدور آن برای مجتهد است و صرف اطمینان یک فقیه، بدون انتقال منشأ این اطمینان، نمی‌تواند برای دیگران اعتبار شرعی ایجاد کند. بنابراین، نقل جزمی صدوق به تنهایی از ضعف ناشی از ارسال روایت رفع ید نمی‌کند.

آری، اگر قرائن مؤیدی همچون عمل مشهور قدما به روایت، استناد فقیهان نزدیک به عصر صدور به آن، یا نقل همان مضمون در منابع حدیثی معتبر دیگر وجود داشته باشد، ممکن است مجموع این شواهد موجب حصول وثوق به صدور روایت گردد. اما در فرض فقدان چنین قرائنی، صرف نقل مرسل و جزمی صدوق برای اثبات اعتبار روایت کافی نخواهد بود.

سومین روایت نیز از همین مشکل رنج می‌برد. کلینی در نقل روایت «الأبکار بمنزلة الثمر» تصریح می‌کند: «بعض أصحابنا سقط عنی إسناده» (کلینی، ۱٤۰۷، ج. ٥، ص. ۳۳۷). این عبارت آشکارا بیانگر افتادگی بخشی از سند و عدم امکان شناسایی تمام راویان حدیث است. بر همین اساس، علامه مجلسی آن را مرسل و ضعیف ارزیابی کرده است (مجلسی، ۱٤۰٤، ج. ۲۰، ص. ۲۹). برخی از فقیهان معاصر نیز مهم‌ترین اشکال روایت را همین ارسال سند دانسته‌اند (زنجانی، ۱٤۱۹، ج. ۱۸، ص. ٥۷۱۳).

بنابراین، قدر متیقن آن است که هر سه روایت مورد استناد در مسئله استحباب تعجیل نکاح دختران، از حیث سندی با مشکل مشترک ارسال مواجه‌اند. از آنجا که اثبات یک حکم شرعی مستحب نیز نیازمند دلیل معتبر است و اصل اولی در احکام شرعی، توقف بر دلیل حجت است، صرف وجود روایات مرسل برای اثبات استحباب کافی نخواهد بود؛ مگر آنکه ضعف سند از طریق شواهد و قرائن معتبر جبران

شود. ازاین‌رو، پیش از پذیرش دلالت این روایات، لازم است امکان جبران ضعف سندی آنها از طریق شهرت فتوایی، عمل اصحاب یا سایر قرائن بررسی شود.

یکی از مباحث مطرح در علم اصول، امکان جبران ضعف سند روایت از طریق شهرت فقیهان است. بسیاری از اصولیان میان شهرت روایی، شهرت عملی و شهرت فتوایی تفکیک کرده‌اند و شهرت عملی را عبارت از عمل فقیهان و استناد آنان به یک روایت در مقام فتوا دانسته‌اند. بر اساس دیدگاه مشهور، اگر فقهای متقدم که به عصر صدور روایات نزدیک‌تر بوده‌اند، به روایتی ضعیف‌السند عمل کرده باشند، این امر می‌تواند موجب حصول وثوق به صدور روایت و در نتیجه جبران ضعف سند آن گردد (نائینی، ۱۳۵۲، ج۲، ص۱۵۹ـ۱۶۱؛ بجنوردی، ۱۳۸۰، ج۲، ص۱۲۷ـ۱۲۸؛ مکارم شیرازی، ۱٤۲۸ق، ج۲، ص۳۸۷ـ۳۸۹). در مقابل، گروهی دیگر این مبنا را نپذیرفته و معتقدند شهرت، فی‌نفسه فاقد حجیت است و نمی‌تواند ضعف سند روایت را جبران کند؛ هرچند ممکن است در برخی موارد، اعراض مشهور از یک روایت موجب وهن آن شود (سبحانی، ۱٤۲٤ق، ج۳، ص۳۲۷؛ منتظری، ۱۳۸٤، ص۲۳۱ـ۲۳۲؛ عراقی، ۱٤۱۱ق، ج۳، ص۱۷۹).

با این همه، حتی بنابر مبنای قائلان به انجبار سند نیز شرط اساسی آن، تحقق شهرت عملی یا دست‌کم شهرت فتوایی قدمایی است که کاشف از استناد آنان به روایت باشد؛ نه صرف موافقت فتوای متأخران با مضمون آن (نائینی، ۱۳۵۲، ج۲، ص۱۵۹ـ۱۶۱؛ 1376، ج٤، ص۷۸۷ـ۷۸۸؛ بجنوردی، ۱۳۸۰، ج۲، ص۱۲۸).

در مسئله استحباب تعجیل در ازدواج دختران، احراز چنین شهرتی با دشواری جدی مواجه است. بررسی منابع فقهی نشان می‌دهد که تصریح به استحباب تعجیل در تزویج دختران عمدتاً در آثار متأخران مشاهده می‌شود؛ در حالی که در آثار فقهی متقدمان، استناد به روایات مورد بحث به روشنی قابل اثبات نیست و دلیلی در دست نیست که نشان دهد آنان این حکم را بر پایه همین روایات بنا نهاده‌اند. ازاین‌رو، حتی در صورت پذیرش اصل مبنای انجبار ضعف سند به وسیله شهرت، در محل بحث صغرای آن محقق نیست.

افزون بر این، آنچه در این مسئله قابل مشاهده است، بیش از آنکه شهرت عملی استنادی باشد، نوعی شهرت فتوایی در میان فقیهان متأخر است. حال آنکه شهرت فتوایی متأخران اساساً در هیچ‌یک از مبانی مطرح در باب انجبار، جابر ضعف سند به شمار نمی‌آید؛ زیرا جبران ضعف سند، بنابر دیدگاه قائلان به انجبار نیز، مبتنی بر کاشفیت عمل یا فتوای قدمای اصحاب از قرائن و شواهد نزدیک به عصر صدور است. زیرا چنین شهرتی به دلیل فاصله زمانی از عصر صدور، کاشفیت لازم از صدور روایت یا وجود قرائن معتبر نزد قدما را ندارد. بنابراین، روایات مورد استناد در باب استحباب تعجیل در ازدواج دختران، نه از حیث سند دارای اعتبار مستقل‌اند و نه از رهگذر شهرت فقهی، جابر معتبری برای ضعف سند آنها قابل اثبات است.

۲/۲.نقد دلالی روایات استحباب تعجیل نکاح دختران

۲/۲/۱. عدم ظهور روایت «من سعادة المرء» در استحباب تعجیل نکاح

مهم‌ترین مستند فقیهان برای اثبات استحباب تعجیل در تزویج دختران، روایت «مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ أَنْ لَا تَطْمَثَ ابْنَتُهُ فِی بَیْتِه» و نقل مشابه آن در من لا یحضره الفقیه با تعبیر «أَنْ لَا تَحِیضَ ابْنَتُهُ فِی بَیْتِه» است. مشهور فقیهان با حمل واژه «طمث» بر حیض، این دو روایت را ناظر به استحباب ازدواج دختر پیش از نخستین حیض دانسته‌اند. با این حال، به نظر می‌رسد این برداشت افزون بر اشکالات سندی پیش‌گفته، از حیث دلالت نیز با موانع جدی مواجه است.

نخست باید توجه داشت که تعبیر «من سعادة المرء» در روایات اسلامی، یک قالب شناخته‌شده روایی است که در آن مصادیق سعادت و شقاوت انسان معرفی می‌شود. بررسی مجموعه این روایات نشان می‌دهد که موضوعات مطرح‌شده در آنها عموماً اموری عقلایی، عرفی و قابل انتساب به رفتار و تدبیر انسان هستند. برای نمونه، در روایات متعدد، همسر صالح، فرزند نیکو، خانه وسیع، مرکب مناسب، همسایه شایسته و رفیق صالح از مصادیق سعادت انسان شمرده شده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج۵، ص۲۵۷؛ برقی، ۱۳۷۱، ج۲، ص۶۲۶؛ تمیمی مغربی، ۱۳۸۵، ج۲، ص۱۹۵). وجه مشترک تمامی این موارد آن است که عرفاً به حسن تدبیر، انتخاب یا عملکرد شخص بازمی‌گردند و ازاین‌رو انتساب سعادت یا شقاوت به آنها معقول و قابل فهم است.

بر این اساس، حمل روایت مورد بحث بر معنای حیض با یک اشکال بنیادین مواجه می‌شود؛ زیرا حیض یک پدیده طبیعی و تکوینی است که تحقق آن خارج از اختیار پدر و دختر قرار دارد. وقوع یا عدم وقوع آن نه ناشی از فضیلت خاصی برای پدر است و نه ترک آن می‌تواند فی‌نفسه نشانه خوشبختی وی محسوب شود. به بیان دیگر، اگر دختری در خانه پدر به سن حیض برسد، این امر نه نقصی اخلاقی برای خانواده به شمار می‌آید و نه عرفاً عنوان شقاوت بر آن صدق می‌کند. افزون بر این، از آنجا که سعادت و شقاوت در این‌گونه روایات در نسبت تقابل قرار دارند و از ضدینی به شمار می‌روند که هرچند ممکن است هر دو منتفی باشند، اما اجتماع آنها در یک موضوع معقول نیست، لازمه حمل روایت بر معنای حیض آن است که حیض‌دیدن دختر در خانه پدر، در نقطه مقابل سعادت قرار گرفته و به نحوی از انحاء مصداق شقاوت تلقی شود. حال آنکه چنین ملازمه‌ای نه از نظر عرفی پذیرفتنی است و نه پشتوانه‌ای در سایر متون دینی دارد؛ زیرا وقوع حیض، صرفاً یک فرایند طبیعی و خارج از حوزه ارزش‌گذاری اخلاقی است. ازاین‌رو دشوار است پذیرفته شود که شارع، تحقق یا عدم تحقق یک پدیده زیستی طبیعی را در کنار اموری چون همسر صالح و فرزند نیکو، از مصادیق سعادت یا شقاوت انسان قلمداد کرده باشد.

ممکن است گفته شود مراد روایت آن است که پدر پیش از رسیدن دختر به نخستین حیض، او را به ازدواج درآورد و از این جهت، موضوع روایت در حوزه اختیار او قرار می‌گیرد. با این حال، این توجیه نیز با دشواری‌هایی روبه‌روست؛ زیرا لازمه آن نوعی ارزش‌گذاری منفی نسبت به اصل حیض در خانه پدری است، به گونه‌ای که گویا وقوع نخستین حیض در منزل پدر نشانه محرومیت، ناکامی یا شقاوت تلقی می‌شود. چنین برداشتی نه تنها فاقد شاهد روشنی در متون شرعی است، بلکه با نگاه اسلامی به حیض به عنوان یک فرایند طبیعی و بخشی از نظام آفرینش زن نیز سازگار نیست.

نسخه‌ی غیر نهایی پیش از انتشار

افزون بر این، مبنای مشهور در حمل واژه «طمث» بر حیض، از منظر لغوی و تفسیری نیز خالی از مناقشه نیست. واژه «طمث» از جمله الفاظی است که در زبان عربی دارای گستره معنایی متعددی بوده و همین تنوع استعمال، مانع از آن است که بدون قرینه، معنای حیض به عنوان تنها معنای مراد در روایت پذیرفته شود. لغویان برای ماده «ط م ث» دست‌کم سه حوزه معنایی ذکر کرده‌اند: نخست، حیض که مشهورترین استعمال این واژه در متون لغوی است. جوهری در الصحاح «طمثت المرأة» را به معنای «حاضت» دانسته (جوهری، ۱٤۱۰، ج۱، ص۲۸٦) و صاحب بن عباد نیز در محیط اللغة همین معنا را ذکر کرده است (صاحب بن عباد، ۱٤۱٤، ج۹، ص۱٥٦). ابن منظور نیز ضمن اشاره به این معنا، یادآور می‌شود که گاه این واژه به نخستین حیض دختر اطلاق شده است، هرچند این اختصاص ناشی از غلبه استعمال است نه وضع لغوی (ابن منظور، ۱٤۱٤، ج۲، ص۱٦٥).

معنای دوم، «مسّ» و تماس است. ابن فارس در معجم مقاییس اللغة اصل این ماده را به معنای «مسّ الشیء» دانسته و تصریح می‌کند که کاربردهای دیگر این واژه به همین معنای بنیادین بازمی‌گردد (ابن فارس، ۱٤۰٤، ج۳، ص٤۲۲). بر این اساس، استعمال «طمث» در مباشرت جنسی یا دخول، در واقع یکی از مصادیق خاص معنای عام «مسّ» به شمار می‌رود.

معنای سوم که در استدلال مشهور کمتر مورد توجه قرار گرفته، دلالت واژه بر افتضاض، وطی و مقاربت جنسی است. زبیدی در تاج العروس تصریح می‌کند: «الطَّمْثُ هو الافْتِضاضُ و هو النِّکاحُ بالتِّدْمِیَةِ» و سپس به نقل از ثعلب می‌نویسد: «الأصل الحیض ثم جعل للنکاح» (زبیدی، ۱٤۱٤، ج۳، ص۲۳۲). این عبارت نشان می‌دهد که هرچند حیض از معانی اولیه واژه بوده، اما استعمال آن در معنای نکاح و مباشرت جنسی نیز در زبان عربی رواج یافته است. همچنین حمیری در شمس العلوم از فراء نقل می‌کند: «طَمثَ المرأةَ إذا افتضّها» و در نقل دیگری می‌آورد: «طمثها إذا وطئها» (حمیری، ۱٤۲۰، ج۷، ص٤۱٥۹). این شواهد لغوی به روشنی نشان می‌دهد که واژه «طمث» منحصر در معنای حیض نیست و در موارد متعددی برای بیان دخول و ازاله بکارت نیز به کار رفته است.

این تنوع معنایی در استعمالات قرآنی نیز قابل مشاهده است. مهم‌ترین شاهد قرآنی، آیه شریفه «فیهنّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ یَطْمِثْهُنّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ» (الرحمن: ٥٦) است. مفسران در تفسیر این آیه اتفاق نظر دارند که مراد از «طمث» حیض نیست، بلکه نفی هرگونه تماس و مباشرت جنسی پیشین با حوریان بهشتی است. طبری آن را به معنای مباشرت جنسی دانسته است (طبری، ۱٤۱۲، ج۲۷، ص۸۷). طبرسی در مجمع البیان تعبیر «لم یفتضهن» را به کار می‌برد (طبرسی، ۱۳۷۳، ج۹، ص۳۱٥) و دینوری در التفسیر الواضح آن را به «لم یجامعهن» تفسیر می‌کند (دینوری، ۱٤۲٤، ج۲، ص۳٦۷). علامه طباطبایی نیز با تصریح به اینکه «الطمث هو النکاح بالتدمیة» آن را ناظر به افضاض و ازاله بکارت می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۹، ص۱۱۰). برسوی نیز در روح البیان توضیح می‌دهد که طمث در اصل به معنای جماع همراه با ازاله بکارت و خونریزی بوده و سپس در معنای مطلق جماع توسعه یافته است (برسوی، ۱٤۰٥، ج۲، ص۳٦۷). حتی فخر رازی با وجود اشاره به احتمالات مختلف معنایی، از جمله مسّ، جماع و افضاض، تصریح می‌کند که تعیین معنای مراد

نسخه‌ی نهایی پیش از انتشار

وابسته به قرائن سیاقی است و در این آیه قرائن موجود، معنای مباشرت جنسی را اقتضا می‌کند (فخر رازی، ۱٤۲۰، ج۲۹، ص۳۷٦).

در پرتو این ملاحظات، تفسیر دیگری از روایت قابل طرح است که هم با معانی لغوی واژه و هم با سیاق روایات «من سعادة المرء» سازگاری بیشتری دارد. بر اساس این تفسیر، مراد روایت آن است که از سعادت مرد آن است که دخترش در خانه او گرفتار ارتباط جنسی نامشروع، تعرض به عفت یا مباشرتی که به ازاله بکارت بینجامد، نگردد؛ بلکه با حفظ کرامت، پاکدامنی و سلامت اخلاقی، در چارچوب ازدواج مشروع وارد زندگی زناشویی شود. در این صورت، موضوع روایت نه یک پدیده طبیعی و غیرارادی، بلکه امری عقلایی و در قلمرو تربیت، مراقبت و تدبیر خانوادگی خواهد بود؛ همان ویژگی‌ای که در سایر مصادیق «من سعادة المرء» نیز مشاهده می‌شود.

بر پایه این فهم، روایت ناظر به صیانت اخلاقی دختر تا زمان ازدواج مشروع است. سعادت خانواده در آن است که دختر در سایه تربیت دینی و مراقبت‌های اخلاقی، از لغزش‌های جنسی و روابط نامشروع مصون بماند و با حفظ عفت و کرامت انسانی وارد زندگی مشترک گردد. چنین برداشتی نه تنها با شواهد لغوی و تفسیری هماهنگ است، بلکه با روح کلی آموزه‌های اسلامی در باب حفظ عفت، حیا و سلامت اخلاقی خانواده نیز تناسب کامل دارد.

بنابراین، حتی با فرض چشم‌پوشی از ضعف سندی روایت، دلالت آن بر استحباب تعجیل در نکاح دختران تمام نیست. استدلال مشهور مبتنی بر دو مقدمه اثبات‌نشده است: نخست، انحصار معنای «طمث» در حیض، و دوم، ملازمه میان عدم حیض در خانه پدر و مطلوبیت ازدواج پیش از بلوغ. حال آنکه هیچ‌یک از این دو مقدمه از متن روایت به دست نمی‌آید. در مقابل، تفسیر روایت بر محور حفظ عفت و صیانت اخلاقی دختر، هم با شواهد لغوی و قرآنی سازگارتر است و هم با سیاق عقلایی روایات «من سعادة المرء» تناسب بیشتری دارد. از این رو، روایت مزبور ظهور قابل اعتمادی در استحباب تعجیل نکاح نداشته و نمی‌تواند مستند مستقلی برای اثبات چنین حکمی در فقه باشد.

۲/۲/۲. نقد فقهی حدیث صدوق

روایت منقول از شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه که با تعبیر «مِن سَعادَةِ المَرءِ أنْ لا تَحیضَ ابنَتُهُ فی بَیتِه» نقل شده است، هرچند در برخی منابع فقهی به عنوان مؤیدی بر استحباب تعجیل در ازدواج دختران مورد استناد قرار گرفته، اما در استناد به آن برای اثبات چنین حکمی، ملاحظه‌ای مهم وجود دارد و آن احتمال قوی نقل به معنا از سوی شیخ صدوق است.

شواهد متعددی نشان می‌دهد که شیخ صدوق در مواردی روایات را بر اساس فهم و تفسیر خود نقل کرده و همواره ملتزم به نقل عین الفاظ روایت نبوده است. وحید بهبهانی در حاشیهٔ الوافی (بهبهانی، ۱٤۲٦، ص۳۷۳) و نیز محمدتقی مجلسی در روضهٔ المتقین (مجلسی، ۱٤۰٦، ج۳، ص۲۹٤) به این نکته اشاره کرده‌اند. این مسئله با توجه به هدف تألیف من لا یحضره الفقیه اهمیت بیشتری می‌یابد؛ زیرا صدوق خود در مقدمه کتاب تصریح می‌کند که مقصودش گردآوری روایاتی

است که بر اساس آنها فتوا می‌دهد و به صحت آنها اعتماد دارد (صدوق، ١٤١٣، ج١، ص٣). ازاین‌رو، نقل‌های وی گاه با نوعی جهت‌گیری فقهی و تفسیری همراه است.

این احتمال هنگامی تقویت می‌شود که روایت صدوق با نقل کلینی مقایسه گردد. کلینی در الکافی تعبیر «لا تَطمَثَ ابنَتُهُ فی بَیته» را نقل کرده است، در حالی که صدوق همین مضمون را با عبارت «لا تَحیضَ ابنَتُهُ فی بَیته» گزارش می‌کند. با توجه به آنکه بخش قابل توجهی از فقیهان و محدثان، «طمث» را به معنای حیض تفسیر کرده‌اند، این احتمال کاملاً قابل طرح است که صدوق واژه «طمث» را بر اساس برداشت تفسیری خود به «تحیض» تبدیل کرده و روایت را به صورت نقل به معنا گزارش نموده باشد. در این صورت، عبارت «تحیض» دیگر لزوماً بازتاب‌دهنده لفظ معصوم نیست، بلکه بیانگر فهم راوی از مفاد روایت خواهد بود.

بر این اساس، استناد مستقل به نقل صدوق برای اثبات اینکه مقصود روایت، حیض دیدن دختر و در نتیجه استحباب ازدواج پیش از نخستین حیض است، با دشواری مواجه می‌شود؛ زیرا اصل نزاع دلالی دقیقاً در تفسیر واژه «طمث» نهفته است و اگر احتمال نقل به معنا پذیرفته شود، نقل صدوق نمی‌تواند به عنوان قرینه‌ای مستقل برای تعیین معنای روایت مورد استناد قرار گیرد. ازاین‌رو، ارزش دلالی این نقل تابع همان بحثی است که در تحلیل روایت منقول در الکافی درباره معنای «طمث» و گستره دلالت آن مطرح شد و نمی‌تواند به تنهایی مؤید برداشت مشهور در استحباب تعجیل نکاح پیش از حیض باشد.

٢/٢/٣. نقد دلالی روایت «الأبکار بمنزلة الثمر»

صرف‌نظر از ضعف سندی روایت، دلالت آن بر استحباب تعجیل در ازدواج دختران نیز خالی از اشکال نیست. مشهور فقیهان این روایت را مؤید استحباب ازدواج دختران در نخستین مراحل بلوغ دانسته‌اند و عبارت «إذا أدرکن ما یدرک النساء» را ناظر به بلوغ جنسی و ظهور نشانه‌های جسمانی زنانگی تفسیر کرده‌اند. بر این اساس، جمله «فلیس لهن دواء إلا البعولة» به این معنا حمل شده است که پس از تحقق بلوغ جنسی، مناسب‌ترین راه پیشگیری از فساد احتمالی، تعجیل در ازدواج است. با این حال، تأمل در ساختار تمثیلی روایت و دلالت الفاظ آن، نشان می‌دهد که چنین برداشتی لزوماً تنها فهم ممکن از روایت نیست.

محور اصلی روایت، تشبیه «الأبکار» به «الثمر» است. در این تشبیه، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نفرموده‌اند که میوه به محض پیدایش باید چیده شود، بلکه فرموده‌اند: «إذا أدرک ثمره فلم یجتن». واژه «إدراک» در لغت عرب صرفاً به معنای حدوث و پیدایش نیست، بلکه بر وصول شیء به مرحله کمال و رسیدن به غایت مناسب خود دلالت دارد. زبیدی «أدرک الشیء» را به معنای رسیدن و کامل شدن آن دانسته است (زبیدی، ١٤١٤، ج١٣، ص٥٥٢). از همین رو، درباره میوه نیز «إدراک الثمر» هنگامی صادق است که میوه به مرحله رسیدگی و آمادگی برای برداشت رسیده باشد، نه صرفاً زمانی که اصل میوه پدید آمده است.

بر این اساس، حمل عبارت «إذا أدرکن ما یدرک النساء» بر صرف بلوغ جسمانی، با ظاهر تمثیل چندان سازگار به نظر نمی‌رسد؛ زیرا همان‌گونه که رسیدگی میوه امری فراتر از پیدایش اولیه آن است، «إدراک» در مورد دختران نیز می‌تواند ناظر به نوعی آمادگی کامل برای ورود به زندگی زناشویی باشد؛ آمادگی‌ای که تنها به بلوغ زیستی محدود نیست، بلکه بلوغ فکری، روانی، عاطفی و اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد. در نتیجه، روایت در بهترین حالت ناظر به مرحله‌ای است که دختر به مرتبه‌ای از رشد و آمادگی رسیده باشد که بتواند مسئولیت‌های زندگی مشترک را بر عهده گیرد، نه صرفاً زمانی که نخستین نشانه‌های بلوغ جسمانی در او ظاهر شده است.

این برداشت با ذیل روایت نیز سازگارتر است. عبارت «فلیس لهن دواء إلا البعولة» اگرچه در نگاه نخست ظهور در انحصار راه‌حل دارد، اما موضوع این حکم همان دخترانی هستند که پیش‌تر از آنان با عنوان «إذا أدرکن ما یدرک النساء» یاد شده است. بنابراین، حتی بر فرض پذیرش مفاد روایت، ازدواج تنها در مورد کسانی به عنوان «دواء» معرفی شده که مرحله «إدراک» را پشت سر گذاشته باشند. ازاین‌رو، روایت در مقام بیان ضرورت یا استحباب ازدواج برای هر دختر بالغ نیست، بلکه درباره افرادی سخن می‌گوید که به مرتبه‌ای از رشد و آمادگی رسیده‌اند که تأخیر بی‌جهت در ازدواج آنان می‌تواند منشأ آسیب گردد.

این فهم با برخی مبانی فقهی متأخر نیز هماهنگ است. برای نمونه، سید محمدکاظم یزدی در بحث نکاح تصریح می‌کند که ممکن است شخصی در امور مالی رشید باشد، اما در مسائل مربوط به ازدواج و انتخاب همسر از رشد کافی برخوردار نباشد و از این جهت همچنان نیازمند اذن ولی باشد (یزدی، ۱٤۰۹، ج۲، ص.۸٦٦). این دیدگاه نشان می‌دهد که در فقه امامیه نیز میان صرف بلوغ جسمانی و آمادگی واقعی برای ازدواج ملازمه‌ای ضروری وجود ندارد و نوعی رشد ویژه در حوزه نکاح مورد توجه قرار گرفته است.

افزون بر این، حتی اگر «فساد» در روایت را ناظر به انحرافات و آسیب‌های جنسی بدانیم، باز هم از آن نمی‌توان استحباب مطلق ازدواج در نخستین مراحل بلوغ را استنباط کرد. زیرا خود روایت، تحقق چنین خطری را بر عنوان «إدراک» مترتب ساخته است و همان‌گونه که گذشت، «إدراک» در سیاق تمثیل به میوه رسیده، ظهور در نوعی آمادگی و رسیدگی کامل دارد، نه صرف بلوغ زیستی. بنابراین، مفاد روایت آن است که هرگاه دختر به مرحله‌ای از رشد و آمادگی برای زندگی زناشویی برسد، تأخیر بی‌مورد در ازدواج ممکن است او را در معرض فساد قرار دهد و در چنین وضعیتی، ازدواج بهترین راه پیشگیری از این آسیب خواهد بود. ازاین‌رو، روایت در مقام بیان ملازمه میان بلوغ جسمانی و ضرورت یا استحباب فوری ازدواج نیست، بلکه میان تحقق «ادراک» و لزوم پرهیز از زمینه‌های فساد ارتباط برقرار می‌کند.

بنابراین، حتی با چشم‌پوشی از ضعف سندی، روایت ظهور روشنی در استحباب مطلق تعجیل نکاح در سنین پایین ندارد. آنچه از ظاهر روایت استفاده می‌شود، توصیه به ازدواج پس از تحقق «ادراک» و رسیدگی کامل برای زندگی مشترک است؛ مفهومی که فراتر از بلوغ جسمانی صرف بوده و عناصر رشد فکری، روانی و اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد. از این رو، استناد به این روایت

نسخه‌ی نهایی پیش از انتشار

برای اثبات استحباب ازدواج در نخستین مراحل بلوغ یا پیش از حصول آمادگی کامل برای نکاح، با دشواری جدی دلالی مواجه است.

۲/۳.نقد استناد به قاعده تسامح در ادله سنن

ممکن است در برابر اشکالات سندی مطرح‌شده نسبت به روایات باب تعجیل در نکاح دختران، به قاعده «تسامح در ادله سنن» استناد شود و ادعا گردد که ضعف سند این روایات مانع از اثبات استحباب نیست؛ زیرا در باب مستحبات و مکروهات، برخلاف احکام الزامی، می‌توان به اخبار ضعیف عمل کرد. این دیدگاه که بر پایه روایات «من بلغه ثوابٌ علی عملٍ فعمله کان له ذلک الثواب» شکل گرفته، در میان گروهی از فقیهان شهرت یافته است (انصاری، ۱٤۱٤، ص. ۱٤۰).

با این حال، دلالت روایات «من بلغ» بر اثبات استحباب شرعی، مورد پذیرش همه اصولیان نیست. بسیاری از محققان متأخر بر این باورند که مفاد این روایات صرفاً وعده ثواب به کسی است که عملی را به امید دستیابی به پاداش نقل‌شده انجام دهد، نه اینکه خبر ضعیف را در عرض ادله معتبر قرار داده و موجب جعل حکم استحبابی برای آن عمل شود. بر این اساس، انجام عمل بر پایه چنین اخباری ممکن است منشأ استحقاق ثواب باشد، اما فقیه حق ندارد صرفاً بر اساس آن به استحباب شرعی فتوا دهد؛ زیرا صدور فتوا نیازمند احراز حجت معتبر است (مکارم شیرازی، ۱٤۲۸، ج. ۷، ص. ۱۳۳).

مرحوم حکیم نیز با پذیرش همین مبنا تصریح می‌کند که در صورت عدم تمامیت قاعده تسامح، اعمالی که مستند آنها اخبار ضعیف است تنها به قصد رجاء و امید به مطلوبیت نزد شارع قابل انجام‌اند، نه به قصد ورود و استحباب واقعی یا ظاهری (حکیم، ۱٤۱۰، ج. ۱، ص. ۱۷). از همین‌رو، خبر ضعیف به خودی خود فاقد حجیت بوده و نمی‌تواند مستند اثبات هیچ حکم شرعی، اعم از وجوب یا استحباب، قرار گیرد (ایروانی، ۱٤۰٦، ج. ۱، ص. ۲۱۵).

در تحلیل دقیق‌تر، حتی بنابر پذیرش قاعده تسامح نیز خبر ضعیف، خودْ دلیل بر استحباب عمل نخواهد بود. به تعبیر بجنوردی، اگر از روایات «من بلغ» استحباب عملی استفاده شود، منشأ این استحباب خودِ اخبار «من بلغ» هستند، نه خبر ضعیفی که ثواب آن عمل را نقل کرده است. زیرا بر این مبنا، ثبوت پاداش برای یک عمل کاشف از مطلوبیت و رجحان آن نزد شارع است و دلالت بر استحباب از رهگذر همین اخبار معتبر به دست می‌آید. ازاین‌رو، خبر ضعیف تنها در تحقق موضوع روایات «من بلغ» نقش دارد و موجب می‌شود عنوان «بلوغ ثواب» محقق گردد، اما خود آن خبر، حجیت پیدا نمی‌کند و به دلیل معتبر برای اثبات استحباب تبدیل نمی‌شود (بجنوردی، ۱٤۱۹، ج. ۳، صص. ۳۳۰–۳۳۱).

بر این اساس، حتی در صورت پذیرش قاعده تسامح، روایات ضعیفِ واردشده در باب تعجیل نکاح نمی‌توانند مستقیماً مبنای فتوا به استحباب شرعی قرار گیرند؛ زیرا قاعده تسامح در صدد تصحیح سند یا اعطای حجیت به خبر ضعیف نیست، بلکه نهایتاً بر پایه اخبار «من بلغ» زمینه‌ای برای ترتب ثواب یا کشف رجحان عمل فراهم می‌آورد. بنابراین، ضعف سندی این روایات همچنان به قوت خود باقی است و قاعده تسامح نمی‌تواند آنها را به مستندی معتبر برای اثبات استحباب تعجیل در ازدواج دختران تبدیل کند.

۳. بازخوانی فقهی استحباب تعجیل نکاح دختران

۳/۱.قلمرو استحباب نکاح و حدود دلالت آن بر تعجیل در ازدواج

یکی از مهم‌ترین پرسش‌های فقهی در ارزیابی روایات ناظر به تعجیل نکاح دختران آن است که آیا نقد ادله این روایات به معنای انکار اصل استحباب ازدواج است یا صرفاً ناظر به نفی استحبابِ مقیدِ «تعجیل در ازدواج» است. پاسخ به این پرسش مستلزم تفکیک میان «استحباب اصل نکاح» و «استحباب تعجیل در نکاح» است؛ دو حکمی که هرچند با یکدیگر مرتبط‌اند، اما از حیث ادله و قلمرو دلالت، یکسان نیستند.

در فقه امامیه اصل نکاح از مستحبات مؤکد شمرده شده و مشروعیت و رجحان آن بر پایه کتاب، سنت و اجماع مورد تأکید قرار گرفته است. آیه شریفه ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ (نور: ۳۲) و نیز روایات فراوانی همچون «النِّكاحُ سُنَّتی فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتی فَلَيْسَ مِنّی» و «ما بُنِیَ بِنَاءٌ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ مِنَ التَّزْوِيجِ» بر مطلوبیت اصل تشکیل خانواده و ازدواج دلالت دارند (یزدی، ۱٤۰۹، ج۲، ص. ۷۹۵). ازاین‌رو، اصل رجحان نکاح در نظام فقهی اسلام مورد تردید نیست.

با این حال، استحباب یادشده ناظر به «طبیعت نکاح» است، نه همه افراد و مصادیق آن بدون قید و شرط. چنان‌که سید محمدکاظم یزدی تصریح می‌کند، نکاح به حسب شرایط و عوارض خارجی ممکن است تحت یکی از احکام پنج‌گانه تکلیفی قرار گیرد؛ در مواردی واجب، در مواردی حرام، مکروه یا مباح شود و تنها در فرض فقدان موانع و تحقق شرایط، عنوان استحباب بر آن صادق باشد (همان، ص. ۷۹۸). بنابراین، ادله استحباب نکاح از ابتدا ناظر به نکاحی است که واجد شرایط شرعی و عقلایی بوده و مستلزم مفسده یا ضرر نباشد.

این نکته در بحث سن ازدواج اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. بخشی از فقه معاصر با تفکیک میان بلوغ شرعی و آمادگی واقعی برای ازدواج، بر این باور است که تحقق موضوع نکاح مطلوب شرع، افزون بر بلوغ تکلیفی، نیازمند احراز نوعی رشد و آمادگی متناسب با مسئولیت‌های زوجیت است. از این منظر، بلوغ شرعی تنها آغاز اهلیت تکلیف است و لزوماً ملازم با آمادگی جسمانی، روانی و اجتماعی برای زندگی زناشویی نیست. ناصر مکارم شیرازی در تبیین مراتب بلوغ، میان بلوغ تکلیفی، بلوغ عبادی، بلوغ نکاحی و بلوغ مالی تفکیک کرده و بلوغ نکاحی را ناظر به توانایی جسمانی برای زناشویی و مصونیت از آسیب‌هایی مانند افضاء دانسته است (مکارم شیرازی، ۱٤۲۸ق، ص.۲۰). بر همین اساس، وی ازدواج را در فرض فقدان آمادگی جسمانی یا وجود خوف ضرر، فاقد مشروعیت دانسته و جواز آن را منوط به احراز رشد جسمانی و توانایی عقلانی لازم برای تصمیم‌گیری در امر ازدواج می‌داند (مکارم شیرازی، ۱٤۲۷ق، ج۲، ص. ۳۲۱).

بر این مبنا، حتی اگر اصل نکاح دارای رجحان شرعی باشد، نمی‌توان از آن استحباب تعجیل در ازدواج دختران تازه‌بالغ را به صورت مطلق و فراگیر استنباط کرد. تعجیل در ازدواج تنها در صورتی می‌تواند مشمول عنوان رجحان باشد که موضوع آن، یعنی آمادگی جسمانی، رشد نکاحی، قدرت

نسخه پیش از انتشار

تشخیص مصلحت و فقدان مفسده، احراز شده باشد. در غیر این صورت، قواعد حاکم بر نفی ضرر، حرمت اضرار به نفس و لزوم رعایت مصالح عقلایی، مانع از جریان اطلاق ادله استحباب خواهند بود.

ازاین‌رو، نتیجه این بحث آن است که نقد روایات دال بر تعجیل نکاح، به هیچ وجه به معنای نفی استحباب اصل ازدواج نیست؛ بلکه صرفاً ناظر به این نکته است که از ادله عام استحباب نکاح نمی‌توان رجحان شرعیِ تعجیل در ازدواج را برای همه دختران و در همه شرایط استنباط کرد. استحباب ازدواج، حکمی ناظر به اصل تشکیل خانواده است، در حالی که تعجیل در آن، تابع تحقق شرایط و مصالحی است که باید در هر مورد به صورت مستقل احراز شود.

۳/۲.رشد نکاحی؛ شرط مفقود در استنباط استحباب تعجیل نکاح

یکی از مباحث بنیادین در بازخوانی فقهی مسئله تعجیل در نکاح دختران، بررسی نسبت میان «بلوغ» و «رشد» است. بخش مهمی از تلقی فقهی رایج درباره استحباب ازدواج در نخستین سال‌های بلوغ، بر این پیش‌فرض استوار بوده که بلوغ شرعی به‌طور طبیعی ملازم با رشد لازم برای پذیرش مسئولیت‌های نکاح است. در مقابل، بسیاری از فقیهان متأخر و معاصر این تلازم را نپذیرفته و میان بلوغ و رشد تفکیک کرده‌اند. پذیرش این تفکیک، تأثیر مستقیمی بر ارزیابی فقهی تعجیل در ازدواج دارد؛ زیرا در این صورت، تحقق بلوغ به‌تنهایی برای احراز آمادگی ازدواج کافی نخواهد بود.

در آثار بسیاری از فقیهان متقدم، رشد غالباً در کنار بلوغ مطرح شده و کمتر به عنوان مفهومی مستقل با مؤلفه‌های اختصاصی مورد تحلیل قرار گرفته است. از این‌رو، با حصول بلوغ، اصل اهلیت فرد برای تصرف در شئون زندگی، از جمله امر نکاح، مفروض دانسته می‌شد. ابن ادریس با استناد به آیه ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (بقره: ۲۳٤)، زن بالغ را صاحب اختیار در تصمیم‌گیری نسبت به خویش دانسته و تصرف او در امر ازدواج را مشمول عموم آیه تلقی می‌کند. از نظر وی، خروج از حجر و برخورداری از اهلیت حقوقی با تحقق بلوغ حاصل می‌شود و هرگونه محدودیت در این حوزه نیازمند دلیل خاص است (ابن ادریس، ۱۳۸۷، ج. ۷، ص. ۳۲٤). در همین راستا، صاحب جواهر نیز در بحث از استقلال زن در عقد نکاح، وصف «بالغهٔ رشیدهٔ» را به کار می‌برد، اما رشد را عمدتاً در معنای عقل و تشخیص متعارف لحاظ می‌کند، بدون آنکه از اقسام و مراتب آن سخن بگوید (نجفی، ۱٤۰٤، ج. ۲۹، ص. ۲۰۱). بر پایه این تلقی، بلوغ در بسیاری از موارد امارهای کافی بر احراز صلاحیت نکاح تلقی می‌شد و همین امر می‌توانست زمینه پذیرش ازدواج در سنین نزدیک به بلوغ و تقویت برداشت‌های مبتنی بر تعجیل در نکاح را فراهم آورد.

در مقابل، فقه متأخر با تفکیک مفهومی میان بلوغ و رشد، نگاه متفاوتی به شرایط نکاح ارائه کرده است. بر اساس این دیدگاه، بلوغ صرفاً شرط ورود به قلمرو تکلیف شرعی است، اما کفایت آن برای تصمیم‌گیری در همه حوزه‌های حقوقی و اجتماعی نیازمند اثبات است. ازاین‌رو، رشد به عنوان وصفی مستقل مورد توجه قرار گرفته و در حوزه‌های مختلف، از جمله امور مالی و نکاح، دارای معیارهای اختصاصی دانسته شده است.

نسخه در حال ویرایش و انتشار

نمونه روشن این تحول را می‌توان در کلمات سید محمدکاظم یزدی مشاهده کرد. وی تصریح می‌کند که ممکن است شخصی از نظر مالی رشید باشد، اما در تشخیص مصالح و مفاسد مربوط به ازدواج، انتخاب همسر یا تعیین مهریه از رشد کافی برخوردار نباشد؛ در چنین فرضی، استقلال کامل او در امر نکاح محل تأمل بوده و نیاز به دخالت ولی منتفی نیست (یزدی، ۱٤۰۹، ج. ۲، ص. ۸٦٦). این تحلیل به‌خوبی نشان می‌دهد که رشد نکاحی مفهومی مستقل از رشد مالی و نیز فراتر از صرف بلوغ جسمانی است.همین رویکرد در برخی تحلیل‌های فقهی معاصر با صراحت بیشتری دنبال شده است. سبزواری در بحث از ملاک حجر، معیار اصلی را «سداد رأی» و مصونیت از فریب‌خوردگی در تصمیمات مهم می‌داند و تصریح می‌کند که اگر زمینه انخداع و ناتوانی در تشخیص مصلحت در امر ازدواج نیز وجود داشته باشد، نمی‌توان صرف بلوغ را برای نفوذ تصمیم کافی دانست (سبزواری، ۱٤۱۳، ج. ۲۱، ص. ۱٤۳). بر این اساس، رشد در نکاح ناظر به توانایی واقعی فرد در درک آثار و تعهدات زندگی زناشویی و تشخیص مصالح مربوط به آن است.

در پرتو این تحول مفهومی، می‌توان گفت موضوع فقهی نکاح در عصر حاضر با آنچه در بسیاری از برداشت‌های سنتی مفروض بوده تفاوت یافته است. اگر در گذشته غالباً میان بلوغ و رشد ملازمه عرفی برقرار دانسته می‌شد، امروزه روشن شده است که بلوغ زیستی لزوماً به معنای آمادگی روانی، اجتماعی و عقلایی برای پذیرش مسئولیت‌های نکاح نیست. ازاین‌رو، احراز رشد نکاحی باید بر اساس معیارهای متناسب با این حوزه صورت گیرد؛ معیارهایی همچون توانایی تشخیص مصلحت در انتخاب همسر، درک حقوق و تکالیف زوجیت، آمادگی جسمانی برای روابط زناشویی بدون ورود ضرر قابل توجه، و برخورداری از ظرفیت روانی و اجتماعی لازم برای تشکیل خانواده.

برآیند این تحول فقهی آن است که نمی‌توان صرف رسیدن به سن بلوغ را موضوع استحباب تعجیل در نکاح دانست. حتی اگر اصل مطلوبیت ازدواج در فقه اسلامی پذیرفته شود، تحقق آن در هر مورد منوط به احراز رشد و آمادگی متناسب با مسئولیت‌های ازدواج خواهد بود. در نتیجه، آنچه از مجموعه ادله فقهی معاصر قابل استفاده است، نه استحباب مطلق تعجیل در ازدواج پس از بلوغ، بلکه توصیه به ازدواج در فرض احراز رشد و آمادگی واقعی برای تشکیل زندگی مشترک است.

نتیجه‌گیری:

پژوهش حاضر با هدف بازخوانی انتقادی ادله فقهی استحباب تعجیل در نکاح دختران، به بررسی سندی، دلالی و اصولی روایات مستند این حکم پرداخت. نتایج تحقیق نشان داد که مهم‌ترین روایات مورد استناد در این مسئله، از جمله روایت «مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ أَنْ لَا تَطْمَثَ ابْنَتُهُ فِی بَیْتِه»، روایت منقول در من لا یحضره الفقیه و حدیث «الأبکار بمنزلة الثمر»، از حیث سندی با اشکالاتی جدی مواجه‌اند؛ به‌گونه‌ای که یا در شمار مراسیل قرار می‌گیرند یا از جهت انتساب الفاظ به معصوم(ع) با احتمال نقل به معنا روبه‌رو هستند. ازاین‌رو، اثبات یک حکم فقهی مستقل بر پایه این روایات با دشواری جدی مواجه است.

بررسی دلالی روایات نیز نشان داد که مفاهیمی همچون «طمث» و «إدراک» لزوماً بر ازدواج در نخستین سال‌های بلوغ دلالت ندارند. واژه «طمث» در کاربردهای قرآنی و روایی بیشتر ناظر به تماس جنسی نامشروع و حفظ عفاف است و تعبیر «أدرکن» نیز ظهور در نوعی آمادگی برای ازدواج دارد که فراتر از بلوغ سنی صرف است. بر این اساس، از این روایات نمی‌توان استحباب مطلق و بی‌قید ازدواج در سنین پایین را استنباط کرد.

از منظر اصولی نیز روشن شد که ضعف سندی این روایات از طریق شهرت فتوایی یا قاعده تسامح در ادله سنن قابل جبران نیست. بررسی آرای اصولیان نشان داد که جبران ضعف سند به وسیله شهرت، مبتنی بر تحقق شهرت معتبر و احراز استناد فقیهان به روایت است؛ در حالی که در مسئله مورد بحث نه شهرت فتوایی روشنی وجود دارد و نه استناد مشهور به این روایات قابل اثبات است. همچنین بر اساس تحلیل مشهور، روایات «من بلغ» حداکثر بر ترتب ثواب بر عمل رجائی دلالت دارند و نمی‌توان از آنها حجیت خبر ضعیف یا مشروعیت افتا به استحباب شرعی را استفاده کرد. بنابراین، استناد به قاعده تسامح نیز نمی‌تواند پشتوانه کافی برای اثبات استحباب تعجیل در نکاح دختران باشد.

در بخش بازخوانی فقهی مسئله نیز روشن شد که میان «اصل استحباب نکاح» و «استحباب تعجیل در نکاح» باید تفکیک کرد. اصل نکاح، بر اساس کتاب، سنت و اجماع، از مستحبات مؤکد شریعت است؛ اما این استحباب ناظر به طبیعت نکاح بوده و همانند سایر احکام اولیه، با توجه به شرایط و عناوین عارضی می‌تواند به وجوب، حرمت، کراهت یا اباحه تبدیل شود. ازاین‌رو، حتی در فرض پذیرش اصل رجحان تعجیل در ازدواج، چنین رجحانی مطلق و فارغ از شرایط نیست، بلکه به تحقق مقدمات و شرایط لازم برای تشکیل زندگی مشترک وابسته است.

همچنین بررسی تطور دیدگاه فقیهان درباره نسبت بلوغ و رشد نشان داد که مبنای رایج در بخشی از فقه متقدم، مبتنی بر نوعی تلازم میان بلوغ و رشد بوده است؛ در حالی که بسیاری از فقیهان متأخر و معاصر، رشد را مفهومی مستقل از بلوغ دانسته و در حوزه نکاح از «رشد نکاحی» سخن گفته‌اند. بر این مبنا، صرف بلوغ شرعی برای احراز آمادگی ازدواج کافی نیست، بلکه توانایی تشخیص مصلحت در انتخاب همسر، آمادگی جسمانی برای روابط زناشویی و ظرفیت عقلایی و اجتماعی برای پذیرش مسئولیت‌های زندگی مشترک نیز باید احراز شود. بنابراین، نمی‌توان از ادله شرعی، استحباب ازدواج را نسبت به مواردی که فاقد این شرایط‌اند استفاده کرد.

برآیند نهایی پژوهش آن است که ادله موجود برای اثبات «استحباب تعجیل در نکاح دختران» از استحکام کافی برخوردار نیستند و از این رو، از مجموعه ادله موجود نمی‌توان استحباب تعجیل نکاح را به نحو مطلق و بدون احراز شرایطی چون رشد نکاحی، آمادگی جسمانی و توانایی تصمیم‌گیری عقلایی استنباط کرد. آنچه از مجموع ادله شرعی و مبانی فقهی به دست می‌آید، نه توصیه به «ازدواج زودهنگام»، بلکه تأکید بر «ازدواج بهنگام» و تحقق آن در زمان حصول شرایط لازم برای تشکیل خانواده است.

این برداشت با جهت‌گیری اسناد بالادستی جمهوری اسلامی ایران نیز هماهنگ است. در «منشور حقوق و مسئولیت‌های زنان در نظام جمهوری اسلامی ایران» (مصوب ۱۳۸۳)، از تسهیل ازدواج در «زمان مناسب» سخن گفته شده و در «اهداف و اصول تشکیل خانواده و سیاست‌های تحکیم و تعالی آن» (مصوب ۱۳۸٤) و نیز «سیاست‌ها و راهبردهای ارتقای سلامت زنان» (مصوب ۱۳۸٦)، محور اصلی سیاست‌گذاری، تسهیل تشکیل خانواده پایدار و رفع موانع فرهنگی و اقتصادی ازدواج معرفی شده است، نه کاهش سن ازدواج به هر قیمت. بر این اساس، یافته‌های این پژوهش می‌تواند مبنایی فقهی برای

تفکیک میان «ترویج ازدواج» و «ترویج ازدواج زودهنگام» فراهم آورد و نشان دهد که وظیفه نظام فرهنگی و اجتماعی، فراهم‌سازی زمینه تحقق ازدواج آگاهانه، مسئولانه و پایدار است؛ نه توصیه به ازدواج در پایین‌ترین سن ممکن صرفاً بر پایه بلوغ جسمانی. چنین رویکردی با مقاصد شریعت در حفظ نهاد خانواده، تأمین مصالح زوجین و پیشگیری از آسیب‌های فردی و اجتماعی سازگاری بیشتری دارد.

نسخه غیر نهایی پیش از انتشار

منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌ادریس، محمد بن احمد. (۱۳۸۷). موسوعة ابن إدریس الحلی (أجوبة مسائل و رسائل فی مختلف فنون المعرفة). قم: دلیل ما.
۳. ابن داود حلّی، حسن بن علی. (۱۳۸۳). رجال ابن داود. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرّم. (١٤١٤ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر، چاپ سوم.
۵. ابن زکریا، احمد بن فارس. (١٤٠٤ق). معجم مقائیس اللغة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. اصفهانی، سید ابوالحسن. (١٤٢٢ق). وسیلة النجاة (مع حواشی الإمام الخمینی). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. اشتهاردی، علی پناه. (١٤١٧ق). مدارک العروة. تهران: دارالأسوة.
۸. انصاری، مرتضی. (١٤١٤ق). رسائل فقهیة. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۹. ایروانی، علی بن عبدالحسین. (١٤٠٦ق). حاشیة المکاسب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰. برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱). المحاسن. قم: دارالکتب الإسلامیة.
۱۱. بحرانی، یوسف بن احمد. (١٤٠٥ق). الحدائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. بجنوردی، سید حسن. (١٤١٩ق). القواعد الفقهیة. قم: نشر الهادی.
۱۳. بجنوردی، حسن. (۱۳۸۰). منتهی الأصول. تهران: مؤسسه العروج.
۱۴. تبریزی، جواد بن علی. (١٤٢٧ق). المسائل المنتخبة. قم: دار الصدیقة الشهیدة.
۱۵. تمیمی، نعمان بن محمد. (۱۳۸۵). دعائم الإسلام. قم: مؤسسه آل‌البیت(ع).
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد. (١٤١٠ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۷. حر عاملی، محمد بن حسن. (١٤٠٩ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل‌البیت(ع).
۱۸. حر عاملی، محمد بن حسن. (١٤١٢ق). هدایة الأمة إلی أحکام الأئمة (منتخب المسائل). مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.
۱۹. حکیم، سید محسن. (١٤١٦ق). مستمسک العروة الوثقی. قم: مؤسسة دار التفسیر.
۲۰. حمیری، نشوان بن سعید. (١٤٢٠ق). شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم. بیروت: دارالفکر المعاصر.
۲۱. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی. (١٤٠٥ق). تفسیر روح البیان. بیروت: دارالفکر.
۲۲. خامنه‌ای، سید علی حسینی. (١٤١٨ق). المهادنة. قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.
۲۳. خدامردی، فضیلت و میرزایی، حسین. (١٤٠٤). «پشت پرده ازدواج زودهنگام: تجربه زیست دختران زیر ۱۸ سال از زندگی مشترک (شهرستان سقز)». زن در توسعه و سیاست، ۸۹(۲).
۲۴. خمینی، سید روح‌الله. (١٤٢١ق). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۵. خمینی، سید روح‌الله موسوی. (بی‌تا). تحریر الوسیلة. قم: دارالعلم.
۲۶. خویی، سید ابوالقاسم. (١٤١٨ق). موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئی.

نسخه غیر نهایی پیش از انتشار

۲۷.دینوری، عبدالله بن محمد. (۱٤۲٤ق). تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۸.راوندی، قطب‌الدین سعید بن عبدالله. (۱٤۰۵ق). فقه القرآن. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۲۹.زبیدی، سید محمد مرتضی. (۱٤۱٤ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر.
۳۰.سبحانی تبریزی، جعفر. (۱٤۲٤ق). إرشاد العقول إلی مباحث الأصول. قم: مؤسسه امام صادق(ع).
۳۱.سبزواری، سید عبدالأعلی. (۱٤۱۳ق). مهذب الأحکام. قم: مؤسسه المنار.
۳۲.سیوری، مقداد بن عبدالله. (۱٤۰٤ق). التنقیح الرائع لمختصر الشرائع. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۳۳.شبیری زنجانی، سید موسی. (۱٤۱۹ق). کتاب النکاح. قم: مؤسسه پژوهشی رای‌پرداز.
۳۴.شبیری زنجانی، سید موسی. (۱٤۲۸ق). المسائل الشرعیة. قم: مؤسسه نشر الفقاهة.
۳۵.شیرازی، سید صادق. (۱٤۲۷ق). أحکام النساء. قم: انتشارات سلسله.
۳۶.شیرازی، سید صادق. (۱٤۲۷ق). المسائل الإسلامیة مع المسائل الحدیثة. قم: منشورات رشید.
۳۷.شیرازی، سید محمد. (۱٤۲۱ق). الفقه: النظافة. بیروت: مؤسسه المجتبی.
۳۸.صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد. (۱٤۱٤ق). المحیط فی اللغة. بیروت: عالم الکتاب.
۳۹.صدقی، صابر؛ فرحزادی، رحمت؛ و امیدی، جبرئیل. (۱٤۰۲). «کودک‌همسری از منظر فقه و حقوق و راهکارهای پیشگیری از آن از منظر حقوق کیفری». فصلنامه فقه جزای تطبیقی، ۳(٤).
۴۰.صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱٤۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۱.طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۴۲.طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۴۳.طبری، محمد بن جریر. (۱٤۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة.
۴۴.طوسی، محمد بن حسن. (۱٤۲۷ق). رجال الشیخ الطوسی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۵.عباسی، عاطفه و صالحی‌نژاد، فاطمه. (۱٤۰۲). «بایسته‌های نظام حقوقی ایران در منع ازدواج افراد کمتر از ۱۸ سال». فصلنامه قضاوت، ۲۳(۱۱۵).
۴۶.عراقی، ضیاءالدین. (۱٤۱۱ق). منهاج الأصول. بیروت: دارالبلاغة.
۴۷.فاضل لنکرانی، محمد. (۱٤۲۲ق). الأحکام الواضحة. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار(ع).
۴۸.فخر رازی، محمد بن عمر. (۱٤۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۴۹.کرکی، علی بن حسین. (۱٤۱٤ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل‌البیت(ع).
۵۰.کلینی، محمد بن یعقوب. (۱٤۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۵۱.مجلسی، محمدتقی. (۱٤۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۵۲.مجلسی، محمدتقی. (۱٤۱٤ق). لوامع صاحبقرانی. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۵۳.مجلسی، محمدباقر. (۱٤۰٤ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۵۴.مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱٤۱۰ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الطبع و النشر.
۵۵.مکارم شیرازی، ناصر. (۱٤۲٤ق). کتاب النکاح. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب(ع).

نسخه غیر قابل انتشار

۵۶.مکارم شیرازی، ناصر. (۱٤۲۷ق). استفتاءات جدید. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب(ع).
۵۷.مکارم شیرازی، ناصر. (۱٤۲۸ق). أحکام بانوان. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب(ع).
۵۸.مکارم شیرازی، ناصر. (۱٤۲۸ق). أنوار الأصول. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب(ع).
۵۹.منتظری، حسینعلی. (۱۳۸٤). مجمع الفوائد. قم: سایه.
۶۰.نائینی، محمدحسین. (۱۳۵۲). أجود التقریرات. قم: کتابفروشی مصطفوی.
۶۱.نائینی، محمدحسین. (۱۳۷٦). فوائد الأصول. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶۲.نجاشی، احمد بن علی. (۱٤۰۷ق). رجال النجاشی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶۳.یزدی، سید محمدکاظم. (۱٤۰۹ق). العروة الوثقی. بیروت: مؤسسة الأعلمی..

نسخه غیر نهایی پیش از انتشار