



## پژوهش های فقهی زنان و خانواده

سالنامه تخصصی

سال ششم / شماره دهم / سال ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: جامعه المصطفی ع العالمیه

محل انتشار: مجتمع آموزش عالی بنت الهدی

انجمن علمی - پژوهشی فقه خانواده

مدیر مسئول: سید امیررضا طاهایی

سرمدیر: مریم برقی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

رئیس اخترا، فاطمه برهانی، راضیه سادات حیدری، فضه جوادی، سید علی سید موسوی، فاطمه

سیفی کناری، منیره کبیر، صدیقه محقق، معصومه نژاد موسوی، مریم ورزدار

مدیر داخلی: سارا شفیعی

کارشناس نشریه: عطیه مرادی

ویراستار: زهرا شفیعی

صفحه بندی: ساجده تدریس حسنی

نشریه تخصصی پژوهش های فقهی زنان و خانواده در تاریخ ۱۳۹۸/۵/۱۴ به شماره ثبت

۸۵۵۴۳ مجوز انتشار از وزارت ارشاد اسلامی دریافت کرد.

نشانی دفتر مجله: پردیسان، ابتدای بلوار امامت، بعد از دانشگاه پیام نور، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی

کدپستی: ۳۷۱۶۶-۶۴۴۶۲

امور تحریریه: ۰۲۵-۳۷۱۸۳۱۸۰



## شیوه نامه

نویسندگان ارجمند جهت ارسال مقاله به موارد ذیل توجه فرمایید:

۱. مقاله دست‌آورد علمی نگارنده بوده و برای چاپ در نشریات دیگر ارسال نشده باشد.
۲. پذیرش مقاله برای چاپ به عهده هیئت تحریریه دوفصلنامه است که بعد از داوری و تأیید همکاران علمی نشریه، صلاحیت چاپ آن، اعلام خواهد شد. بدیهی است که فصلنامه هیچ‌گونه تعهدی در قبال پذیرش و یا رد مقاله بر عهده نخواهد داشت.
۳. کلیه مسئولیت‌های ناشی از صحت علمی و یا دیدگاه‌های نظری و ارجاعات مندرج در مقاله بر عهده نویسنده و یا نویسندگان آن خواهد بود.
۴. دفتر نشریه در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.
۵. نقل مطالب نشریه با ذکر مأخذ بلامانع است.
۶. مقالات ارسالی حداقل در ۱۵ صفحه و حداکثر ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) و با قلم Bbdr شماره ۱۴ در محیط word حروف چینی شده باشد.
۷. چکیده لاتین مقالات حتما ارسال شود.
۸. کلیه مقالات فقط از طریق سامانه ارسال شود.
۹. مشخصات نویسندگان مقالات به طور کامل (به صورت زیر) در مقاله درج شود:
۱۰. نام و نام خانوادگی، سطح و رشته تحصیلی، رتبه علمی (استاد/ دانشیار/ استادیار/ مربی)، وابستگی سازمانی، موبایل، ایمیل شخصی.
۱۱. مشخصات کلیه نویسندگان به طور کامل در بخش نویسندگان در پورتال درج شود.
۱۲. فایل مقالات (هم فایل word و هم فایل pdf و هم فایل ضامم) بدون نام نویسنده یا نویسندگان باشد.
۱۳. نویسنده مسئول مقاله مشخص شود.
۱۴. استناددهی درون متنی و تنظیم فهرست منابع به شیوه APA باشد.
۱۵. مقالات با موضوعات جدید و مبتلابه در اولویت بررسی و داوری قرار دارند.
۱۶. مقالاتی به داوری ارسال خواهد شد که در بررسی اولیه امتیاز لازم جهت ارسال به داوری را کسب نمایند.
۱۷. موارد مورد توجه در بررسی اولیه: هماهنگ بودن موضوع مقاله با رویکرد و هدف نشریه، روش پژوهش، کیفیت نظری مقاله، نو و بدیع بودن موضوع.

## رفرنس دهی به شیوه APA

### الف) ارجاع به متون در داخل متن با یک نویسنده و یک کتاب

۱. اگر نام نویسنده داخل متن ذکر شود: فقط (سال انتشار) در انتهای متن بیان می‌شود؛
۲. اگر نام نویسنده و سال انتشار داخل متن ذکر شود در انتهای متن (پاراگراف یا خط) ارجاع آورده نمی‌شود.
۳. اگر نام نویسنده و سال انتشار در متن ذکر نشود، ارجاع، داخل پرانتز انتهای متن (انتهای پاراگراف یا خط) بیان می‌شود: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار)  
تبصره: اگر کتاب دارای چند جلد باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد/ شماره صفحه)  
تبصره: اگر ذکر شماره صفحه ضروری باشد شماره صفحه بعد از سال انتشار بیان می‌شود: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره صفحه)  
تبصره: اگر کتاب دارای چند نویسنده باشد: (نام خانوادگی نویسنده اول،، نام خانوادگی نویسنده دوم،، نام خانوادگی نویسنده سوم، سال انتشار).
- تبصره: اگر کتاب بیش از سه نویسنده دارد: (نام خانوادگی نویسنده اول،، و دیگران، سال انتشار)

### ب) ارجاع به متون با نویسنده نامشخص

۱. چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله یا... داخل پرانتز همراه با سال انتشار نوشته می‌شود: («چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله یا...»، سال انتشار).
- تبصره: اگر کتاب دارای چند جلد باشد: («چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله یا...»، سال انتشار، شماره جلد/شماره صفحه)
- تبصره: اگر ذکر شماره صفحه ضروری باشد شماره صفحه بعد از سال انتشار بیان می‌شود: («چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله یا...»، سال انتشار، شماره صفحه)

### ج) ارجاع به منابع اینترنتی

نام خانوادگی نویسنده، سال درج متن در سایت یا تاریخ مشاهده متن از سایت

### د) ارجاع به پایان نامه و رساله

(نام خانوادگی نویسنده، سال نگارش یا انتشار)



## تنظیم فهرست منابع

### الف) کتاب:

- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). نام کتاب. نام مصحح یا مترجم، محل انتشار: انتشاراتی. اگر نویسنده کتاب شرکتی باشد نوبت چاپ بعد از عنوان کتاب در پیرانتز ذکر می شود.
- نام نویسنده (شرکتی) (سال انتشار). نام کتاب (نوبت چاپ). نام مصحح یا مترجم، محل انتشار: انتشاراتی.

### ب) مقاله:

- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجله، شماره نشریه (دوره انتشار)، شماره ابتدای مقاله شماره انتهای مقاله. مقاله درج شده در مجموعه مقالات:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجموعه مقالات، شماره ابتدای مقاله شماره انتهای مقاله.

### ج) پایان نامه یا رساله:

- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). عنوان رساله. رشته و رتبه. دانشگاه.

### د) کتبی که نویسنده مشخص ندارد مثل فرهنگ لغت

- عنوان کتاب (نوبت چاپ) (سال انتشار). محل انتشار: انتشاراتی.

### و) منابع اینترنتی:

- عنوان نویسنده، عنوان مقاله، سال درج مقاله در سایت، آدرس سایت، تاریخ مشاهده سایت.



## فهرست مقالات

- نقش حکمت اعتداد در حکم عده افراد بدون رحم / جمیله حمزه عبدالله، مریم برقی ..... ۹
- بررسی فقهی تأثیر طهارت و خبائث تغذیه در تربیت اسلامی / مریم ورزدار، مریم برقی ..... ۲۷
- واکاوی آسیب‌ها و پیامدهای منفی مدرنیته در ساختار خانواده مسلمان / ساجده العبدالخانی، صدیقه محقق ..... ۴۷
- بررسی جواز سقط جنین بر مبنای قاعده اضطرار در فقه مقارن / فضا جوادى ..... ۶۳
- کنکاش نو در صحت طلاق زوج امامیه و زوجه حنفی / معصومه موسوی (شرف‌الدین) ..... ۸۳
- موانع ارث در خانواده از منظر فقه امامیه / راضیه سادات حیدری ..... ۱۰۳





## نقش حکمت اعتداد در حکم عده افراد بدون رحم

جمیله حمزه عبدالله<sup>۱</sup>، مریم برقی<sup>۲</sup>

### چکیده

دین اسلام از آخرین ادیان آسمانی و نجات‌دهنده جامعه بشریت است. این دین بزرگ‌ترین خدمت را به همه جهانیان کرده به‌ویژه به زنانی که قبل از اسلام در رنج به‌سر می‌بردند. اسلام با وضع قوانین و احکام عادلانه، مظلومیت و محرومیت زنان را پایان داد. احکام مربوط به عده زنان در قوانین اسلامی متناسب با کرامت و ارزش انسانی زنان وضع و تشریح شده است. این تکلیف (عده) آثار فقهی و حقوقی فراوانی به‌دنبال دارد و گستره آن بسیاری از زنان جامعه را شامل می‌شود. شناخت دقیق این مسئله و تشخیص محدوده زمانی آن نسبت به حالات و وضعیت‌های مختلف زنان اهمیت بسزایی دارد به‌ویژه اینکه امروزه با پیشرفت دانش پزشکی و امکان اخراج رحم، مسائل و سؤالات جدیدی در این مورد مطرح می‌شود. هدف نوشتار حاضر که با استفاده از منابع معتبر فقهی-کتابخانه‌ای و با روش توصیفی گردآوری شده بررسی نقش حکمت اعتداد در حکم عده افراد بدون رحم است. براساس نوشتار حاضر در کلمات فقهای امامیه اشاراتی وجود دارد مبنی بر اینکه ملاک عدم عده بر خردسالان و کهن‌سالان (پائسه)، عدم امکان باروری یا آگاهی یافتن از تهی بودن رحم از حمل است. این معیار در فرض مورد بحث نیز وجود دارد. نتیجه اینکه عده بر زنان فاقد رحم واجب نیست.

**واژگان کلیدی:** نقش، حکمت، عده، افراد، بدون رحم.

---

۱. دانش‌پژوه دکتری فقه خانواده، از کشور نیجریه، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی‌العالمیه، قم، ایران.

Email: hamzajamila321@gmail.com

۲. استادیار فقه خانواده، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی‌العالمیه، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: m.borqei@yahoo.com

## ۱. مقدمه

ازدواج و طلاق یکی از مباحث مهم حوزه‌های زندگی بشر از جوانب مختلف به‌ویژه از جنبه عده است. ازدواج و طلاق همچنین یکی از موارد پیچیده در رشته فقه است که سؤال‌ها، شبهه‌ها و مسائل مختلفی ذیل آن مطرح می‌شود و برای حل آنها نیاز به بررسی دقیق است. یکی از دغدغه‌های مهم در ذیل ازدواج و طلاق زمانی است که پای یک خانم فاقد رحم در میان باشد. در پژوهش حاضر تفاوت عده زن فاقد رحم با عده زنان دیگر و احکام و آثار آن بررسی می‌شود. اگرچه فقها و دانشمندان درباره اعتداد زنان مباحث مختلفی مطرح کرده‌اند، اما تاکنون مقاله‌ای با این نام نوشته نشده است. مقاله بررسی فقهی حکم عده زنان بدون رحم از محمد مؤمن (۱۳۷۲) مشابه به موضوع مقاله حاضر است. موضوع خارج کردن رحم از مسائل نو و مهمی است. در تمام نقاط عالم، زنان فاقد رحم نسبت به این مسئله با مشکلات فراوانی مواجه می‌شوند و همیشه دنبال راه‌هایی برای حل مشکلات خود هستند. هدف اصلی پژوهش حاضر شناسایی نقش حکمت اعتداد در حکم عده افراد بدون رحم با مراجعه به قرآن کریم و سخنان فقهاست.

## ۲. مفهوم شناسی

### ۲-۱. عده در لغت

کلمه عده به کسر عین و فتح دال مشدد، اسم مصدر اعتداد و از ریشه عدد گرفته شده که جمع آن عدد است. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ ه.ق، ص ۳۲۴؛ قرشی، بی تا، ۲۹۹/۴) عده به کسر اول، شیء معدود است. در مفردات آمده است: «العده هی الشیء المعدود» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ ه.ق، ص ۳۲۴؛ فیومی، ۱۴۰۵ ه.ق، ص ۳۹۶). عده زن مطلقه مدت معدودی است که باید در آن مدت، زن از ازدواج خودداری کند (فیومی، ۱۴۰۵ ه.ق، ص ۳۹۶): «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْضُوا الْعِدَّةَ...» (طلاق: ۱).

## ۲-۲. عده در اصطلاح فقهی

عده در اصطلاح فقهی عبارتند از: «مقدار زمانی که زن پس از انحلال نکاح به دلیل مرگ شوهر یا به دلیل اطمینان از پاک بودن رحمش از حمل یا به دلیل تعبد شرعی با فرض یقین به برائت رحم از حمل باید صبر کرده و از ازدواج مجدد خودداری کند». (علامه حلی، بی تا، ص ۱۴۷؛ بحرانی، بی تا، ۳۹۱/۲۵) شهید ثانی می نویسد: «إِنَّهَا شَرْعاً إِسْمُ عِدَّةٍ مَعْدُودَةٍ تَتَرَبَّصُ فِيهَا الْمَرْأَةُ لِمَعْرِفَةِ بَرَاءَةِ رَحِمِهَا أَوْ لِلتَّعَبُّدِ أَوْ لِلتَّفَجُّعِ عَلَى الزَّوْجِ، شَرَعَتْ صِيَانَةَ لِلْأَنْسَابِ وَ تَحْصِيْنَاً لَهَا عَنِ الْإِخْتِلَاطِ؛ عِدَّةٌ مِنْ دَرَكِهَا زَمَانٌ شَرْعِيٌّ مُعَيَّنٌ اسْتَأْتَدَتْ بِأَنْ زَمَانَ زَيْنٍ بَارِبَةٍ لِأَطْمِئِنَانِ مِنَ الْبَرَاءَةِ رَحِمِهَا مِنْ حَمْلِهَا بِسَبَبِ مَرگِ شَوْهَرِهَا صَبْرُهَا عِدَّةٌ بِمَنْظُورِ صِيَانَةِ نَسَبِهَا وَ جُلُوبِهَا مِنْ جُلُوبِهَا وَ جُلُوبِهَا مِنْ جُلُوبِهَا بِسَبَبِ مَرگِ شَوْهَرِهَا صَبْرُهَا عِدَّةٌ بِمَنْظُورِ صِيَانَةِ نَسَبِهَا وَ جُلُوبِهَا مِنْ جُلُوبِهَا». (شهید ثانی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۲۱۳/۹).

در آیات متعددی از قرآن کریم به مشروعیت و لزوم عده برای زنان پس از انحلال نکاح، تصریح شده است: «وَ الْمُطَلَّاقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» (بقره: ۲۲۸)؛ «وَ الْوَالِدَاتُ يَرَبِّصْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَ الْوَالِدَاتُ لَمْ يَحْضُنَّ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» (طلاق: ۴)؛ «وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا» (بقره: ۲۳۴)؛ «ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا» (احزاب: ۴۹).

## ۳. حکمت و فلسفه تشریح عده

### ۳-۱. اطمینان از برائت رحم

عده وسیله‌ای برای حفظ نسل و اطمینان از برائت رحم از حمل و جلوگیری از اختلاط انساب است. امام رضا (ع) می فرماید: «أما عِدَّةُ الْمُطَلَّاقَةِ، ثَلَاثَةُ حِيضٍ أَوْ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ فَلِاسْتِبْرَاءِ الرَّحِمِ مِنَ الْوَالِدِ؛ عَلَتْ تَعْيِينَ زَمَانٍ عِدَّةٌ فِي زَمَانٍ مَطْلُوقَةٍ بِسَبَبِ حِيضٍ يَأْتِي سَهْماً مِنْ مَهْرٍ بِدَلِيلِ أطمِئِنَانِ مِنَ الْبَرَاءَةِ رَحِمِهَا مِنْ حَمْلِهَا بِسَبَبِ مَرگِ شَوْهَرِهَا صَبْرُهَا عِدَّةٌ بِمَنْظُورِ صِيَانَةِ نَسَبِهَا وَ جُلُوبِهَا مِنْ جُلُوبِهَا». (صدوق، ۱۳۸۵، ۵۰۸/۲). فقهای امامیه نیز در تعریف عده آورده‌اند: «لتعرف براءة رحمها من الحمل أو تعبداً؛ زن عده نگه می دارد تا از پاک بودن رحمش از حمل آگاهی یابد یا اساساً صبر کردن از ازدواج در مدت عده از باب تعبد است» (بحرانی، بی تا، ۲۳/۲۵). هرچند



حکمت تشریح عده اطمینان از برائت رحم و جلوگیری از اختلاط انساب است، ولی این امر با تعیین تکلیف شارع در مواردی که برائت رحم نیز معلوم است، منافاتی ندارد. براین اساس، فقها بدون هیچ اختلافی فتوا داده‌اند که آمیزش در دبر نیز موجب لزوم عده می‌شود هرچند که اطمینان از برائت رحم نیز وجود دارد (نجفی، ۱۹۸۱، ۲۱۲/۳۲).

### ۳-۲. امکان رجوع زوج

عده وسیله‌ای برای صلح و بازگشت به زندگی مشترک است. گاهی در اثر عوامل مختلف زمینه روحی زوجین به وضعیتی می‌رسد که بایک اختلاف جزئی و نزاع کوچک حس انتقام‌جویی چنان شعله‌ور می‌شود که فروغ عقل و وجدان خاموش شده و به تفرقه می‌انجامد. متأسفانه بیشتر جدایی‌ها در همین حالات رخ می‌دهد. اسلام به دلیل اهمیتی که به حفظ کانون خانواده دارد در فاصله زمانی عده به هریک از زوجین مجال فکر و اندیشه می‌دهد تا در صورت فروکش کردن غضب یا حالت‌های روانی بتوانند مجدد به زندگی مشترک ادامه دهند و یک‌باره طلاق میان آنها به جدایی و پایان دوران زوجیت منجر نشود. خداوند متعال می‌فرماید: «و بَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ مِنْ إِرَادَةِ إِصْلَاحِهَا؛ شوهران آنها در زمان عده حق رجوع دارند اگر نیت خیر و سازش دارند» (بقره: ۲۲۸). دستور عدم خروج زن در زمان عده از خانه شوهر آمده است. «لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ... لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يَخْدِتُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا؛ آنان را از منزلشان خارج نسازید. چه می‌دانید شاید خدا گشایشی رساند و صلحی پیش آید» (طلاق: ۱).

### ۳-۳. حفظ حیات جنین

تشریح عده در صورت بارداری بودن زن وسیله‌ای برای حفظ حیات جنین است. نگهداری عده برای زن باردار در صورت انحلال نکاح یا نزدیکی به شبهه برای جلوگیری از اختلاط نسب نیست؛ زیرا پس از انعقاد نطفه به مدت کوتاهی رحم بسته می‌شود و تا وضع حمل، زن مجدد نمی‌تواند باردار شود، بلکه به نظر می‌رسد لزوم عده در زن باردار برای حفظ حیات جنین است. اگر زن عده

نگه ندارد و قبل از وضع حمل، شوهر دیگری اختیار کند شاید شوهر، زن را وادار به سقط جنین کند یا بعد از تولد طفل موجبات قتل فرزند را فراهم کند. (علوی قزوینی، ۱۳۸۷، ص ۱۰)

### ۳-۴. نشانه عزاداری

در عده وفات، احترام به پیوند زناشویی و اظهار حزن و عزادار بودن از حکمت‌های تشریح عده است هرچند از منظر اخلاق و آداب، رعایت این حکمت در مورد مرگ زن نیز لازم است، ولی مراعات این امر بر زوجه از نظر رعایت جانب حیا و عفاف و پرهیز از تنزل شأن زن مانند کالایی که مورد تعاطی قرار می‌گیرد مورد تأکید بیشتر و الزام شرعی واقع شده است. (طباطبایی، بی‌تا، ۲/۲۴۲) از این رو، در برخی روایات علت تعیین مدت عده وفات به چهار ماه و ده روز این گونه بیان شده است: «حداکثر تحمل زنان نسبت به ترک آمیزش در غالب زنان چهار ماه است. از این رو عده وفات نیز متناسب با میزان تحمل و بردباری آنان چهار ماه و ده روز تعیین شده است» (صدوق، ۱۳۸۵، ۲/۵۰۸).

عده طلاق سه طهر (پاک شدن) است؛ یعنی زن باید از تاریخ وقوع طلاق، سه بار دوران پاکیزگی بعد از عادت را به پایان برساند. حکم نگهداری عده برای زنی که طلاق گرفته مبتنی بر آیات قرآن است. خداوند در آیه ۲۲۸ سوره بقره می‌فرماید: «زن‌هایی که طلاق داده شدند از شوهر کردن خودداری کنند تا سه پاک‌ی بر آنها بگذرد و حیض یا حملی که خداوند در رحم آنها آفریده کتمان نکنند اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارند». بسیاری از فقها و مفسران با استناد به این آیه، در توضیح مبانی عده به احتمال اختلاط نسل اشاره کرده‌اند. حقوق دانان نیز جلوگیری از اختلاط نسل و احترام به نکاح سابق را از مهمترین دلایل عده می‌دانند، البته ذکر این نکته ضروری است که در مواردی هم که بیم اختلاط نسل نیست نگاه داشتن عده الزامی است (احمدی، ۱۳۸۷).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه و بیان فلسفه آن می‌نویسد: «زن مطلقه باید مدتی از زناشویی خودداری کند تا در صورت باردار بودن، فرزندش مورد اشتباه واقع نشود. این تعبیر علاوه بر اینکه دلالت بر حکم عده می‌کند اشاره به حکمت آن نیز می‌باشد که عبارت است از جلوگیری از

اختلاط نسل و فساد نسب، ولی لازم نیست که این حکمت در تمام موارد جاری باشد؛ زیرا احکام و قوانین همیشه دائر مدار مصالح غالبی است نه مصالح کلی و عمومی». (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۲/۳۲۵) بنابراین، فلسفه نگه داشتن عده برای زنی که رابطه زوجیت او منحل شده جلوگیری از اختلاط نسل است. اکنون همراه با پیشرفت‌های علم پزشکی و با وجود آزمایش‌های متعدد ژنتیکی، اثبات نسبت امر چندان دشواری نیست. عده طلاق سه طهر است، ولی این مدت (سه ماه) برحسب اینکه زن باردار باشد یا نه متفاوت است. برخی از زنان عده ندارند مانند زنان یائسه و زنانی که بین آنها و شوهرانشان نزدیکی واقع نشده است (احمدی، ۱۳۸۷).

### ۳-۵. تعبدی بودن عده

اکنون با توسل به شیوه‌های جدید پزشکی می‌توان از عدم وجود طفل در رحم اطمینان حاصل کرد و از طرفی با توجه به اینکه مدت عده در طلاق و فوت و در مطلقه‌ای که عقد او به صورت دائم بوده و مطلقه اینکه عقد او به صورت موقت بوده، تفاوت می‌کند، می‌توان به تعبدی بودن عده تمایل داشت. محدث بحرانی در تعریف عده می‌گوید: «لتعرف برأته رحمها فی الحمل او تعبدا؛ زن عده نگه می‌دارد تا از پاک بودن رحمش از حمل آگاهی یابد یا اساساً از باب تعبد عده نگه می‌دارد» (نجفی، ۱۹۸۱، ۲۱۲/۳۲). این فلسفه تعبدی بودن عده با فلسفه اصلی عده یعنی، اطمینان از برائت رحم و پیشگیری از اختلاط نسب، متناقض است.

### ۴. وضعیت زنان فاقد رحم

#### ۴-۱. زوجه صغیره

به اجماع فقهای امامیه، طلاق دختران نابالغ از انواع طلاق‌های بائن است (نجفی، ۱۹۸۱، ۱۲۰/۳۲)، هرچند از روی عصیان عمل آمیزش نیز انجام شده باشد؛ زیرا در این مورد نیز احتمال حمل و اختلاط انساب وجود ندارد (بحرانی، بی‌تا، ۴۳۲/۲۵). امام صادق علیه السلام فرمود: «ثلاث یتزوجن علی کل حال الثی لم تحض مثلها لاتحیض، قال قلت: وما حدّها؟ قال: اذا أتت لها اقل من تسع سنین؛ سه گروه از زنان در هر حالی می‌توانند ازدواج کنند: اول، کسی که عادت (حیض)

نشده و مانند او نیز نمی‌شود. پرسیدم: حد آن چیست؟ فرمود: وقتی که کمتر از نه سال داشته باشد» (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۱۷۹/۲۲، طوسی، ۱۳۶۵، ۲۱۷/۸).

#### ۴-۲. زنان یائسه

در تعیین سن یائسگی میان فقهای امامیه اختلاف نظر است. برخی آن را ۶۰ سالگی و گروهی نیز ۵۰ سالگی می‌دانند. (نجفی، ۱۹۸۱، ۱۲۰/۳۲) مشهور فقها به استناد روایات معتبر میان زنان قرشیه و غیر آن تفکیک قائل شده و حد یأس را در زنان قرشی ۶۰ سال و غیر آن ۵۰ سال می‌دانند (مامقانی، بی‌تا، ص ۱۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۱/۱۳۳؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ۳۳۵/۲). براساس این نظریه اگر انتساب زن به قریش ثابت نباشد اصل عدم انتساب است و در نتیجه سن یائسگی ۵۰ سالگی است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۱/۱۳۳؛ یزدی، ۱۴۲۳ هـ.ق، ۱/۳۱۶؛ سبزواری، بی‌تا، ص ۶۳).

#### ۴-۳. اقوال فقها در عده یائسه

به عقیده مشهور فقهای امامیه بر زن یائسه عده لازم نیست. (خوانساری، ۱۳۵۵، ۵۱۸/۴) برخی از فقهای امامیه مانند سید مرتضی و ابن زهره معتقد هستند: «عده طلاق زنان یائسه سه ماه است» (علم‌الهدی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ص ۳۳۴؛ حلبی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ص ۳۲۸). دلیل ایشان، ظاهر آیه قرآن است: «وَاللَّائِي يَأْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ؛ از زنان شما آنان که از حیض شدن ناامیدند اگر از حیض شدن آنها در تردید هستید عده طلاق آنان سه ماه است و نیز عده زنانی که حیض ندیده‌اند سه ماه است» (طلاق: ۴).

در تفسیر «إِنْ ارْتَبْتُمْ» برخی می‌نویسند: «کلمه «ارتباب» مصدر فعل «ارتبتم» و به معنای شک و تردید است؛ یعنی اگر شما درباره عده این قبیل زنان (یائسه) در شک و تردید هستید و مقدار آن را نمی‌دانید، پس عده آنان سه ماه است». (طبرسی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۴۶۱/۱۰) علت این تفسیر حدیثی است که از اهل سنت در زمان نزول آیه از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ روایت شده است: «ابن کعب به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عرض کرد: ای رسول خدا! درباره زنان صغیره، یائسه و زنانی که حیض نمی‌شوند و زنان

باردار در قرآن مطلبی وارد نشده است، پس از این سخن بود که این آیه نازل شد. بنابراین، صحیح نیست که مقصود از «إن ارتبتم» در آیه، شک و تردید درباره یائسه بودن و غیر یائسه بودن زن باشد؛ زیرا خداوند در این آیه به طور صریح، حکم عده زنانی که از حیض مأیوس هستند را بیان کرده و نمی‌توان زنی را که در حیض شدن خود تردید دارد، یائسه نامید.

مشهور فقها با ضعیف شمردن حدیث اهل تسنن و با استناد به روایات معتبر، قید «إن ارتبتم» را در آیه به یأس از حیض و حمل مربوط می‌دانند و معتقد هستند هرگاه زن مطلقه در یائسه شدن خود شک و تردید داشته باشد عده او سه ماه است؛ زیرا ممکن است زنی حیض نبیند، ولی شک داشته باشد که آیا حائض نشدن وی به دلیل یائسگی است یا به علل دیگر. ایشان زنانی هستند که امثال آنها حیض می‌بینند؛ زیرا اگر در سن کسانی بودند که حیض نمی‌شدند معنایی برای ارتیاب نبود که در روایت به این مطلب اشاره شده است. (بحرانی، بی‌تا، ص ۴۳۴؛ نجفی، ۱۹۸۱، ۲۳۴/۳۲؛ یزدی، ۱۴۲۲، ۸۴/۶) مشهور فقها افزون بر آیه مورد نظر به روایات دیگری نیز برای اثبات عدم لزوم عده زن یائسه و صغیره استناد کرده‌اند (بحرانی، بی‌تا، ص ۴۳۴/۲۵؛ نجفی، ۱۹۸۱، ۲۳۴/۳۲؛ یزدی، ۱۴۲۲، ۸۴/۶) مانند صحیح‌ه حماد بن عثمان که از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: «سألته عن التي قد یئست من المحیض و التي لا یحیض مثلها، قال: لیس علیها عده؛ از امام سؤال کردم درباره زنی که از قاعدگی ناامید شده و زنی که همسالانش عادت نمی‌شود. امام علیه السلام فرمود: عده بر او نیست» (یزدی، بی‌تا، ۲۱۷/۸).

#### ۴-۴. زنان فاقد رحم

از منظر فقهی این سؤال مطرح است که اگر زنی به سن عادت ماهانه رسیده باشد، اما به دلایلی رحم خود را خارج کند آیا عده طلاق بر او واجب است. قبل از پاسخ این نکته باید روشن شود که مقتضای قاعده اولیه مستنبط از ادله و نصوص شرعیه در مورد زنان مطلقه چیست. آیا مقتضای قاعده مزبور در مورد تمام زنان مطلقه، وجوب عده و لزوم اعتداد است مگر در موارد استثنا مانند یائسه و صغیره و... یا برعکس چنین قاعده فتوی داده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۳۸۵/۲)



## ۵. دلایل اثبات عده

ممکن است برای اثبات این قاعده به دلایل ذیل استناد شود: «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ؛ ای پیامبر! به مردم بگو هرگاه زنان را طلاق دهید به وقت عده آنها را طلاق دهید و عده را بشمارید». (طلاق: ۱) شیوه استدلال آن است که از یک سو براساس ظاهر آیه، طلاق همیشه با تحقق عده همراه است «وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ». از سوی دیگر عموم و گستره لفظ «النساء» در این آیه، همه اصناف زنان از جمله زنان فاقد رحم نیز است. به موجب این آیه بر این قبیل زنان نیز لازم است که پس از طلاق، عده نگه دارند. در پاسخ می‌توان گفت که شمول لفظ «النساء» نسبت به همه اصناف زنان در صورتی صحیح است که قرینه‌ای متصل یا منفصل وجود نداشته باشد یا حداقل احتمال وجود آن بر تقيید لفظ عام «النساء» به صنف خاصی از زنان نباشد درحالی که آیه «وَاللَّائِي يَئْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ» (طلاق: ۴) قرینه آشکاری بر تقيید لفظ النساء در آیه اول این سوره به زنانی است که امکان باروری و آبستن شدن را دارند؛ زیرا در آیه اخیر لزوم عده سه ماهه بر زنانی که عادت ماهانه ندارند مشروط به ارتیاب یعنی، شک و تردید آنها در امکان آبستنی و باروری شده است. بنابراین، مفهوم مخالف آیه مزبور چنین است: «با عدم احتمال آبستنی در زنانی که دارای عادت ماهانه نیستند عده بر آنها واجب نیست و این معنی گواه بر تقيید و تخصیص لفظ النساء در آیه اول به زنانی است که امکان باروری دارند و حداقل اینکه احتمال نزول هم‌زمان آیات چهارگانه مورد بحث و نیز احتمال اراده شک و تردید در امکان باروری از لفظ ارتیاب در آیه مورد بحث، سبب اجمال معنا و احتمال محدودیت لفظ النساء به صنف خاصی از زنان (زنانی که امکان باروری دارند) است. از این رو، نمی‌توان این آیه را دلیل بر قاعده‌ای عام و فراگیر برای اثبات لزوم عده در تمام زنان مطلقه قرار داد» (ابن زهره، ۱۴۱۷ هـ.ق، ص ۵۵۴).

«وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ؛ زنان طلاق داده شده باید سه قراء (پاکی) درنگ کنند». (بقره: ۲۲۸) لفظ «المطلقات» در این آیه نیز مانند لفظ النساء در آیه قبل از الفاظ عموم

است و شامل همه اصناف زنان از جمله زنان فاقد رحم می‌شود. به موجب این آیه، حکم عده برای این زنان نیز ثابت است (مؤمن قمی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ص ۲۹۶). به نظر می‌رسد حکم وجوب عده در آیه مورد بحث تنها محدود به زنانی است که عادت ماهانه دارند؛ زیرا لفظ قرء فقط در مورد زنانی قابل اعمال است که دوران قاعدگی و پاکی دارند و می‌توان برای آنها سه دوره پاکی در نظر گرفت، ولی زنانی که امکان عادت (حیض) در آنها وجود ندارد به دلیل رسیدن به سن یائسگی یا کودکی یا بیرون آوردن رحم نمی‌توانند در گستره و عموم این آیه قرار گیرند. این امر قرینه‌ای بر تخصیص لفظ «المطلقات» به زنانی است که عادت ماهانه دارند. بنابراین، نمی‌توان برای اثبات قاعده مورد نظر به این آیه نیز استناد کرد (علوی قزوینی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲). برای اثبات قاعده مورد بحث به پاره‌ای از روایات نیز استدلال شده است از جمله روایت معتبر داوود بن سرحان از امام صادق علیه السلام که فرمود: «عده المطلقة ثلاثة قروء أو ثلاثة أشهر إن لم تكن تحيض؛ عده زن طلاق داده شده سه قرء یا سه ماه است اگر حالت عادت نداشته باشد» (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۴۲۲/۱۵).

مستفاد از ظاهر حدیث آن است که امام علیه السلام عده را بر همه زنان مطلقه لازم و واجب می‌داند با این تفاوت که مدت آن در مورد زنانی که عادت ماهانه دارند سه قرء و در مورد کسانی که عادت نمی‌شوند سه ماه مقرر شده است. بدین لحاظ اطلاق حدیث شامل زنان فاقد رحم نیز است و این قبیل زنان نیز باید سه ماه عده نگاه دارند. به این ادعا این گونه می‌توان پاسخ داد: «اساساً امام علیه السلام در این حدیث درصدد بیان مدت و زمان عده زنانی که باید عده نگه دارند بوده و نسبت به اینکه کدام یک از اصناف زنان باید سه ماه یا سه قرء عده نگاه دارند مطلبی بیان نکرده‌اند. از نظر قواعد علم اصول، این حدیث فاقد اطلاق نسبت به همه اصناف زنان است. در نتیجه صلاحیت استناد برای اثبات قاعده مورد نظر را ندارد» (علوی قزوینی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲). با عنایت به مطالب پیشین آشکار می‌شود که دلیل فقهی قابل اعتمادی برای اثبات قاعده‌ای کلی و عام مبنی بر وجوب عده بر تمام اصناف زنان مطلقه وجود ندارد تا بتوان در مواردی که نص خاصی در آن مورد نرسیده است برای اثبات عده به آن قاعده مراجعه کرد (مؤمن قمی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ص ۲۹۶). حال پس از نفی قاعده مزبور و اذعان به عدم وجوب عده بر زنان یائسه و صغیره برای تعیین

وضعیت عده زنان فاقد رحم این سؤال مطرح است که آیا از نظر فقهی این قبیل زنان به دلیل حکم عده، ملحق به زنان یائسه هستند. بدیهی است در صورت مثبت بودن پاسخ بر این گروه از زنان نیز عده لازم نیست. برای اثبات الحاق زنان فاقد رحم به زنان یائسه می‌توان به گروهی از احادیث استناد کرد.

## ۶. دلایل عدم عده برای افراد فاقد رحم

### ۱-۶. عدم بارداری

احادیث مختلف بر نفی عده از زنانی که همسان‌های آنها آبستن نمی‌شوند دلالت بر عدم عده زنان فاقد رحم دارد مانند روایت محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام که فرمود: «الَّتِي لَا تَحْبِلُ مِثْلَهَا لِاعْدَةِ عَلَيْهَا؛ زنی که همسان وی باردار نمی‌شود عده ندارد». (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۴۰۹/۱۵) موضوع حکم عدم عده در این حدیث، زنی است که همسان وی باردار نمی‌شود و آشکار است که این نام شامل زن مطلقه فاقد رحم نیز می‌شود؛ زیرا همه زنان فاقد رحم در عدم امکان باروری همسان او محسوب می‌شوند. به موجب این گروه از روایات بر این گونه زنان عده واجب نیست.

ممکن است گفته شود که مزبور «لا تحبل مثلها» اگرچه شامل زنان فاقد رحم نیز می‌شود، ولی باتوجه به عدم تحقق این مصداق در زمان صدور روایت باید ملتزم شد که مقصود از عبارت یاد شده در حدیث، فقط دختران خردسال و زنان کهنسالی است که مایوس از حمل و بارداری هستند. در پاسخ این ایراد می‌توان گفت که انحصار مصادیق عنوان یاد شده «لا تحبل مثلها» در روزگاران گذشته به دختران خردسال و زنان یائسه، سبب انحصار مفهوم آن به دو مورد مذکور نمی‌شود، بلکه معنا و مفهوم عبارت مزبور شامل تمام مصادیق ممکن از جمله زنان فاقد رحم نیز است. از آنجاکه این مطلب، ضابطه و معیار کلی برای تعیین تکلیف عده زنان در کلام امام علیه السلام آمده است، نمی‌توان مصادیق آن را محدود به مصادیق موجود در زمان صدور حکم کرد. همچنین تعلیق حکم عدم وجوب عده بر عدم امکان باروری همسان‌های زن «لا تحبل مثلها» گویای آن

است که تمام ملاک برای عدم عده، عدم امکان آبستن شدن زن است که این معیار برای زنان فاقد رحم نیز وجود دارد.

**نکته‌های قابل توجه:** براساس این استدلال ممکن است تصور شود زنان مطلقه‌ای که شوهران آنها عقیم هستند نیز نباید عده نگاه دارند؛ زیرا همسان‌های آنها از زنانی که شوهرانشان عقیم هستند نیز امکان باروری و حمل ندارند، ولی این پندار نارواست؛ زیرا مماثلت و همسانی در عدم امکان حمل و بارداری از اوصاف مربوط به زن است؛ یعنی زن باید وصفی داشته باشد که زنان مشابه او در آن صفت نیز امکان باروری را نداشته باشند. حدیث مذکور موردی را که در زن، علت ویژه‌ای برای عدم حمل وجود ندارد، شامل نمی‌شود. ممکن است توهم شود براساس این حدیث، عده بر زنان عقیم و نازا نیز واجب نیست؛ زیرا همسان‌های این قبیل زنان نیز باردار نمی‌شوند، ولی پاسخ آن است که هرگاه نازایی و عدم باروری معلول ناشناخته یا علل و اسباب ویژه‌ای باشد که ممکن است با گذشت زمان و پیشرفت علوم و فن‌آوری‌های نوین مرتفع شود این قبیل نازایی‌ها تأثیری در برداشتن عده ندارند، ولی هرگاه نازایی در اثر عواملی باشد که احتمال برطرف شدن آن وجود ندارد و اگر در هر زنی یافت شود آن زن نیز آبستن نخواهد شد این قبیل نازایی‌ها همان چیزی است که در این احادیث، موضوع حکم عدم عده قرار گرفته است که مصداق روشن آن نیز زنان فاقد رحم هستند. (مؤمن قمی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ص ۲۹۷)

## ۶-۲. عدم قاعدگی

روایاتی که بیان می‌کند عده بر زنی که عادت نمی‌شود و همسان او نیز عادت ماهانه ندارد، لازم نیست بر عدم عده زنان فاقد رحم نیز دلالت دارد. در برخی روایات آمده است: «قال سألت عن التی قد یئست من المحیض و التی لا یحیض مثلها؟ قال: لیس علیها عده؛ از امام صادق علیه السلام درباره زنی که از قاعدگی ناامید شده و زنی که همسان او عادت نمی‌شود، سؤال کردم. امام علیه السلام فرمود: عده‌ای بر وی لازم نیست» (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۴۰۵/۱۵). موضوع این حدیث عدم

و جوب عده زنی است که عادت ماهانه ندارد و همسان وی نیز حائض نمی‌شود. زنان فاقد رحم نیز این‌گونه هستند؛ زیرا این قبیل زنان به دلیل اخراج رحم، حالت عادت ماهانه ندارند.

اگر سؤال شود عبارت «لا تحيض مثلها» در کلام راوی است و در کلام امام علیه السلام نیست و با عنایت به اینکه در آن زمان مسئله اخراج رحم امری غیرممکن بوده و چه بسا این امر در ذهن سؤال‌کننده نیز خطور نمی‌کرده، پس مقصود راوی از عبارت مزبور، تنها مصادیق شایع و نمونه‌های متعارف آن یعنی، دختران خردسالی که به سن قاعدگی نرسیده‌اند بوده است و امام علیه السلام نیز براساس سؤال، جواب را بیان کرده است. بنابراین، جمله «لا تحيض مثلها» شامل زنان فاقد رحم نیست. در پاسخ می‌توان گفت پرسش راوی گویای آن است که در ذهنیت وی میان عده و حمل و عادت ماهانه ارتباط و پیوستگی وجود داشته است. این ذهنیت نیز ناشی از برخی سخنان امامان معصوم علیهم السلام بوده است مانند اینکه فرمود: «العده من الماء؛ عده ناشی از نطفه است». کنایه از آمیزش و زناشویی (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۴۰۳/۱۵). یا حدیث «أما عده المطلقة ثلاثة قروء فلاستبراء الرحم من الولد؛ عده سه طهر برای زن مطلقه برای آگاهی از عدم بارداری اوست» (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۴۵۲/۱۵). از نظر راوی، عده برای اطمینان از باردار نبودن زن، جعل و تشریح شده است، پس به موجب آن باید لزوم احراز چنین امری در مورد زنی که عادت نمی‌شود، منتفی باشد. بنابراین، این امر (ارتکاز ذهنی) راوی را وادار کرده است تا از امام علیه السلام نسبت به وضعیت عده زنانی که عادت ماهانه ندارند، سؤال کند، پس تمام موضوع سؤال راوی از امام علیه السلام زنی است که همسان آن زن عادت نمی‌شود و ویژگی نابالغ بودن یا کهنسالی و سپری کردن سن قاعدگی خصوصیتی ندارد. از پاسخ امام علیه السلام که فرمود: «عده بر او نیست» نیز استفاده می‌شود، تمام موضوع برای نفی عده، همان چیزی است که در ذهن راوی بوده است؛ یعنی زنانی که همسان آنها عادت نمی‌شوند ناچار پاسخ امام علیه السلام مربوط به همه زنانی است که عادت ماهانه ندارند و همسان آنها نیز عادت نمی‌شوند. از این رو، هرگاه در اثر پیشرفت دانش و فناوری نمونه‌های دیگری از این نام پدیدار شود مانند زنانی که رحم آنها را خارج کرده‌اند، تردیدی نیست

که آن نمونه‌ها نیز در حکم عدم عده همانند دو نمونه طبیعی خردسالان و کهنسالان خواهند بود و عده بر آنها لازم نیست.

### ۷. تعارض برخی روایات

در مقابل این احادیث، برخی روایات، عده زنان مطلقه‌ای که عادت نمی‌شوند را سه ماه قرار داده است. این روایات بر دوگونه است: برخی از آنها عده زنی که عادت نمی‌شود و همسان او نیز عادت نمی‌شود را سه ماه می‌داند. برخی دیگر عده زنانی که عادت نمی‌شوند را سه ماه قرار داده‌اند. از گروه نخست، روایت محمدبن حکیم است که از امام کاظم علیه السلام سؤال کرد درباره مقدار عده زنی که همسانش عادت نمی‌شود و تاکنون هم نشده است. امام علیه السلام فرمود: «سه ماه» (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۱۵/۴۰۷). موضوع سؤال این حدیث، زنی است که عادت نمی‌شود و همسان او نیز عادت نمی‌شود امام علیه السلام عده او را سه ماه تعیین نموده‌اند. این حدیث با روایات گذشته که عده را از این قبیل زنان نفی می‌کرد، معارض است. از گروه دوم نیز حدیث صحیحه حلبی است که امام صادق علیه السلام فرمود: «عده زنی که عادت نمی‌شود و زنی که سه ماه از استحاضه بیرون نرفته و پاک نشده، سه ماه است، نیز عده زنی که عادت منظمی ندارد سه قرء است» (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۱۵/۴۱۲).

### ۸. حل تعارض روایات

حل تعارض میان روایاتی که معتقد هستند بر زنان یائسه و صغیره عده لازم نیست نظر مشهور فقها و کسانی که معتقد هستند بر زنان یائسه عده واجب است و مقدار آن نیز سه ماه است (نظر سید مرتضی و ابن زهره) این است که این دو گروه از روایات از زمره دلایل نظریه اخیر است و مورد پذیرش مشهور فقهای امامیه قرار نگرفته و مورد نقد واقع شده است. بنابراین، طرح بحث مورد نظر با فرض ضعف سند یا دلالت روایات یاد شده است چنانچه این امر در کتب معتبر فقهی مبرهن است (بحرانی، بی تا، ۲۵/۴۳۶). برای هریک از دو گروه روایات یاد شده می‌توان پاسخ‌های جداگانه‌ای ارائه کرد: از جمله، اضطراب احادیث. متن روایت محمدبن حکیم دچار نوعی

آشفستگی و اضطراب است؛ زیرا مصداق زنی که خود عادت ماهانه نداشته و همسان او نیز عادت نمی‌شود همان یائسه یا صغیره‌ای است که به سن قاعدگی نرسیده و آشکار است که تردید و شک در مورد بارداری چنین زنی چنانچه در حدیث مزبور آمده دور از واقعیت است. بدین لحاظ احتمال بسیار قوی وجود دارد که در بازنویسی حدیث توسط نسخه‌برداران یا ازسوی راوی در هنگام کتابت حدیث اشتباهی رخ داده باشد و واژه «لا» به‌طور سهوی اضافه شده باشد. به این ترتیب عبارت صحیح چنین است: «المرأه التي تحيض مثلها و لم تحض کم تعتد؛ یعنی زنی که همسان او عادت می‌شود، ولی خود زن عادت نمی‌شود چه مقدار باید عده نگاه دارد». بنابراین، احتمال موضوع سؤال، بیگانه از مورد بحث یعنی، زنان فاقد رحم است، بلکه سؤال مربوط به عده زنان مستترابه (زنی که آبستنی او مشکوک است) می‌باشد که عده آنان سه ماه است و بدین سان متن حدیث نیز از آشفستگی مصون خواهد ماند. در کتاب کافی مفاد حدیث مزبور با سند دیگری از محمدبن حکیم نقل شده که در آن واژه «لا» وجود ندارد (کلینی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۱۰/۶).

#### ۸-۱. مؤیدات قول مشهور

باتوجه به یکسانی مفاد دو روایت یاد شده و وحدت سائل و مسئول عنه در آن دو حدیث، احتمال اینکه این دو متن، یک حدیث بوده که به دو صورت مختلف نقل شده احتمالی نزدیک به واقع است؛ زیرا کتاب کافی نیز در میان کتاب‌های حدیثی، اتقان فوق‌العاده‌ای دارد و در موارد تعارض یا اختلاف متون حدیثی نقل شده در جوامع مختلف حدیثی همواره متن نقل شده در کتاب کافی بر سایر کتب ترجیح دارد.

مرحوم مجلسی نیز این احتمال را پذیرفته است و می‌نویسد: «الظاهر أنَّ كلمة «لا» زیدت من النسخ و فی الکافی عن محمدبن حکیم بسند آخر: التي تحيض مثلها». (مجلسی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۱۳۹/۱۳) مشابه این سخن را نیز مرحوم فیض کاشانی آورده است: «إلا أن يقال أن لفظة «لا» فی «لا تحيض مثلها» من زیادة النسخ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ۱۱۶۴/۲۳). در تأیید این سخن می‌توان به مقاله شیخ طوسی اشاره کرد که وی حدیث مزبور را دلیل لزوم عده سه ماهه بر زنان

مستزابه قرار داده است (طوسی، ۱۳۶۳، ۶۸/۸). نظریه شیخ طوسی در صورتی صحیح است که واژه «لا» در حدیث وجود نداشته باشد.

## ۸-۲. عمومیت روایات دسته دوم

مفاد روایات گروه دوم عام و فراگیر است و شامل تمام زنانی می‌شود که قاعدگی ندارند اعم از آنکه همسان‌های آنها قاعدگی داشته یا نداشته باشند، ولی مضمون روایات استنادی در مورد نفی عده در مورد زنان فاقد رحم خاص بوده و تنها درباره زنانی است که قاعدگی ندارند و همسان‌های آنها نیز عادت نمی‌شوند. به عبارت دیگر، تعارض روایات گروه دوم با احادیث گذشته از نوع تعارض عام و خاص است و بر اساس قواعد مقرر در علم اصول در موارد تعارض دو دلیل عام و خاص باید دلیل عام را توسط دلیل خاص تخصیص زد، پس مفاد روایات گروه دوم مربوط به زنانی است که پس از رسیدن به سن قاعدگی به دلیل پدیده‌ها و عوارض شخصی حالت عادت و قاعدگی ندارند، اما همسان‌های آنها عادت می‌شوند، ولی مضمون روایات استنادی در مورد بحث، زنانی هستند که خود حالت قاعدگی ندارند و همسان‌های آنها نیز عادت نمی‌شوند و بدین سان تعارض اولیه میان مضمون این دو گروه از روایات مرتفع خواهد شد.

## ۹. نتیجه‌گیری

باتوجه به مباحث پیشین آشکار شد که بر زنان مطلقه‌ای که فاقد رحم هستند عده واجب نیست. برای تأیید این نظریه می‌توان به برخی کلمات فقهای برجسته امامیه استناد کرد که در آن برای نفی عده از زنان یائسه از این تعابیر استفاده شده است: «یئست عن المحيض و مثلها لا تحيض؛ زنی که از قاعدگی ناامید شده و همسان او نیز عادت نمی‌شود» (صدوق، ۱۳۸۵، ص ۲۹؛ سلار دیلمی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ص ۳۲۶؛ حلبی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ص ۳۱۲). این تعبیر می‌تواند زنان فاقد رحم را نیز شامل شود؛ زیرا زنی که رحم وی را خارج کرده باشند نیز ناامید از قاعدگی است و همسان‌هایش نیز عادت ماهانه ندارند. پیامد چنین امری شمول حکم ایشان به عدم وجوب عده نسبت به زنان مورد بحث (زنان فاقد رحم) خواهد بود (مؤمن قمی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ص ۲۹۱). باتوجه به اینکه عبارات مزبور در



زمانی بیان شده که مسئله اخراج رحم امری نامأنوس و ناشناخته بوده است به نظر می‌رسد مقصود فقها از تعابیر مذکور تنها زنان کهن سالی است که به سن یأس از قاعدگی رسیده‌اند. در کلمات فقهای امامیه اشاراتی وجود دارد که ملاک عدم عده بر خردسالان و کهن سالان (یأسه) همان عدم امکان باروری یا آگاهی یافتن از تهی بودن رحم از حمل است. این معیار در فرض مورد بحث نیز وجود دارد و نتیجه آنکه بر زنان فاقد رحم واجب نیست.

### فهرست منابع

- \* قران کریم (۱۳۹۵). مترجم: محمدامین، انصاریان. قم: زلال کوثر.
۱. اصفهانی، سید ابوالحسن (۱۳۸۵). وسیله النجاه. قم: دارالکتب علمیه.
  ۲. بحرانی، یوسف (بی تا). حدائق الناضره. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
  ۳. جبعی عاملی (شهید اول)، محمدبن جمال الدین (۱۴۱۰هـ.ق). اللمعه دمشقیه. قم: منشورات دارالفکر.
  ۴. جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین الدین (۱۴۱۳هـ.ق). مسالک الافهام. قم: مؤسسه معارف اسلامی.
  ۵. جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین الدین (۱۳۷۹). الروضه البهیبه فی شرح اللمعه دمشقیه. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
  ۶. حرعاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹هـ.ق). وسائل الشیعه. بیروت: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
  ۷. حلبی، ابن زهره (۱۴۱۷هـ.ق). غنیه النزوع. قم: منشورات مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
  ۸. حلی (ابن ادریس)، محمدبن منصور (بی تا). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
  ۹. حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر (بی تا). تبصره المتعلمین. تهران: چاپ سنگی.
  ۱۰. خوانساری، سید احمد (۱۳۵۵). جامع المدارک. تهران: مکتبه صادق.
  ۱۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم (۱۴۰۴هـ.ق). مفردات فی غریب القرآن. قم: دفتر نشر کتاب.
  ۱۲. سبزواری، محمدباقر (بی تا). ذخیره المعاد. تهران: چاپ سنگی.
  ۱۳. سلار دیلمی، ابی یعلی حمزه بن عبدعزیز (۱۴۱۴هـ.ق). مراسم علویه. قم: انتشارات امیر.
  ۱۴. صدوق (ابن بابویه)، محمدبن علی (۱۳۸۵). علل الشرایع. بیروت: داراحیاء تراث عربی.
  ۱۵. صدوق (ابن بابویه)، محمدبن علی (۱۴۱۵هـ.ق). المقنع. قم: مؤسسه الامام الهادی علیه السلام.
  ۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دارالکتب الاسلامیه.
  ۱۷. طبرسی، ابوالفضل بن حسن (۱۴۰۷هـ.ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: داراحیاء تراث عربی.
  ۱۸. طوسی، ابی جعفر محمدبن حسن (۱۳۶۳). الاستبصار فی ما اختلف من الآثار. قم: دارالکتب الاسلامیه.
  ۱۹. طوسی، ابی جعفر محمدبن حسن (۱۳۶۵). تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه. قم: دارالکتب الاسلامیه.
  ۲۰. طوسی، ابی جعفر محمدبن حسن (بی تا). النهایه فی مجرد الفتاوی. بیروت: داراندلس.
  ۲۱. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۵هـ.ق). قواعد الاحکام. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
  ۲۲. علم الهدی، سید مرتضی (۱۴۱۵هـ.ق). الاختصار. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
  ۲۳. فیض کاشانی، محمدحسن (۱۴۱۵هـ.ق). الوافی. اصفهان: منشورات مکتبه امیرالمؤمنین.

۲۴. فیومی، احمد بن محمد بن علی (۱۴۰۵ هـ.ق). المصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر الرافضی. قم: مؤسسه دارالبهره.
۲۵. قزوینی، علی علوی (۱۳۸۷). انواع عده و وضعیت زنان فاقد رحم. نشریه مطالعات راهبردی زنان، شماره ۷، ۴۰-۴۰.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۳ هـ.ق). فروع الکافی. بیروت: انتشارات دارالاضواء.
۲۷. مامقانی، عبدالله (۱۴۰۴ هـ.ق). مناهج المتقین. قم ایران: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۲۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۷ هـ.ق). ملاذ الاخبار فی فهم تهذیب الاحکام. قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۲۹. محقق حلّی، یحیی بن سعید (۱۴۰۹ هـ.ق). شرایع الاسلام فی الحلال و الحرام. قم: انتشارات امیر.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۱). استفتانات جدید. قم: انتشارات مدرسه الامام علی بن ابی طالب.
۳۲. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۹۰). تحریر الوسیله. قم: دارالکتب العلمیه.
۳۳. مؤمن قمی، محمد (۱۳۷۴). بررسی فقهی حکم زنان بدون رحم. نشریه فقه اهل بیت، شماره ۲، صص ۹۹-۱۴۶.
۳۴. مؤمن قمی، محمد (۱۴۱۵ هـ.ق). کلمات سدیده فی مسائل جدیده. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۵. نجفی، محمد حسن (۱۹۸۱). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۳۶. یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۲۳ هـ.ق). عروه الوثقی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

## بررسی فقهی تأثیر طهارت و خبائث تغذیه در تربیت اسلامی

مریم ورزدار<sup>۱</sup>، مریم برقی<sup>۲</sup>

### چکیده

اسلام کامل‌ترین دین آسمانی است که درکنار توجه به مسائل مهمی مانند نقش وراثت، محیط، فطرت و اراده در تربیت تأکید ویژه‌ای بر تأثیر نقش تغذیه و خوراک نیز دارد. تغذیه هم در بعد فردی و هم در بعد اجتماعی و امنیت غذایی جامعه اسلامی آثار تربیتی ملموسی دارد. تغذیه و خوراک نقش بسزایی در تکوین نفس انسان و قوای ادراکی او ایفا می‌کند. عمده پژوهش‌های موجود در زمینه تغذیه و ارتباط آن با تربیت به مسائلی مانند کسب روزی حلال یا مباحث کلی حلیت غذا پرداخته‌اند. محدود بودن زاویه نگاه پژوهشگران به این موضوع، محقق را بر آن داشت تا ابعاد مختلف نقش طعام در تربیت را با نگرشی جامع مورد توجه قرار دهد. این نگرش جامع مشتمل بر عوامل ذاتی مانند طهارت و خبائث ذاتی طعام (احکام اطعمه و اشربه در فقه) و عوامل عارضی مانند عوامل جانبی و محیطی است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و بهره‌گیری از منابع فقهی و استناد به آیات و روایات بدین نتایج دست یافته است که تأثیر طهارت ذاتی اغذیه و رعایت عوامل عارضی طهارت تغذیه، موجبات تأثیر و تأثر میان جسم و جان را فراهم کرده و در تربیت فرد و جامعه مؤثر است. بنابراین، بازگشت به سبک زندگی اسلامی و تغذیه مبتنی بر مبانی فقهی ضروری است.

**واژگان کلیدی:** طهارت، خبائث، تغذیه، طعام، حلال، تربیت، سبک زندگی اسلامی.

---

۱. دانش‌پژوه دکتری فقه خانواده، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی‌العالمیه، قم، ایران.

Email: maryam\_varzdar@yahoo.com

۲. استادیار گروه فقه خانواده، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی‌العالمیه، قم، ایران.

Email: m.borqhei@yahoo.com

## ۱. مقدمه

اهمیت و ارزش تربیت بر هیچ فردی پوشیده نیست و امری مسلم و بدیهی است. همه انسان‌ها در راستای ایجاد تربیت و پرورش صحیح تلاش می‌کنند. علمای لغت در تبیین معنای لغوی تربیت معتقدند که تربیت به معنای ایجاد یک چیز به تدریج از حالتی به حالت دیگر است تا به حد تمام برسد. تربیت در اصطلاح به معنای فراهم کردن، شکوفاسازی و رشد استعدادها و توانایی‌های افراد است. شهید مطهری در کتاب تعلیم و تربیت در اسلام، تربیت را این‌گونه تعریف می‌کند: «تربیت به فعلیت درآوردن و پرورش استعدادهای بالقوه موجود در یک چیز است» (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۵۵). امام خمینی رحمته الله علیه در سخنانی پیرامون ارزش جوانان، این چنین به اهمیت تربیت اشاره می‌کند: «اساس عالم بر تربیت انسان است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۳). تأثیر غذا بر نسل انسان و معنویت و تأثیر آن در شکل‌گیری فضایل و رذایل اخلاقی بر کسی پوشیده نیست. در قرآن کریم بر ضرورت استفاده از غذای پاکیزه و حلال تأکید شده است: «یا ایها الذین آمنوا کلوا من طیبات ما رزقناکم» (بقره: ۱۷۲). در برخی آیات، ارتباط بین غذای پاکیزه و عمل صالح دیده می‌شود: «یا ایها الرسل کلوا من الطیبات و اعملوا صالحا انی بما تعملون علیم» (مؤمنون: ۵۱). در برخی از آیات نیز با تأکید بر حلال بودن غذا بر پاکیزه بودن آن هم سفارش شده است: «یا ایها الناس کلوا مما فی الارض حلالا طیبا و لا تتبعوا خطوات الشیطان انه لکم عدو مبین» (بقره: ۱۶۸).

جسم و روان انسان متأثر از نوع غذاست. انسان علاوه بر رعایت مسائل الهی هنگام تهیه غذا باید دقت کافی در انتخاب آنچه را که می‌خورد و می‌آشامد، داشته باشد و حتی به مسائل جانبی مانند پرهیز از اسراف و یا عدم تفاخر و... التفات کند. نزدیک‌ترین چیزها به انسان در عالم خارج غذای اوست که با یک دگرگونی، جزو بافت وجودی انسان می‌شود که حیات او بدان وابسته است. عمده پژوهش‌ها در زمینه تغذیه و ارتباط آن با تربیت، ناظر به مسائلی مانند کسب روزی حلال یا مباحث کلی حلیت غذاست. محدود بودن زاویه نگاه پژوهشگران به مسئله، محقق را بر آن داشت تا به ابعاد مختلف نقش طعام در تربیت با زاویه نگاه جامعی بپردازد که از دو نظر اهمیت دارد: الف) عوامل ذاتی مانند طهارت و خبثت ذاتی طعام (احکام اطعمه و اشربه در فقه)؛ ب) عوامل عارضی

بر طعام مانند کسب درآمد حلال (رزق حلال) و عوامل جانبی و محیطی مانند اسراف، انتشار تصاویر غذا در فضاهای مجازی، تراریخته و امنیت غذایی جامعه، اطعام و انفاق به فقرا، مهمان‌پذیر بودن و پرهیز از تنها غذا خوردن.

## ۲. جایگاه تغذیه در اندیشه دینی

اسلام کامل‌ترین دین آسمانی است که توجه خاصی به تمام جوانب حیات انسان دارد و هر آنچه برای رشد مطلوب و رسیدن به شکوفایی استعداد‌های جسمی و روحی ضروری است را مدنظر قرار داده است. تغذیه و خوراک نقش بسزایی در تکوین نفس انسان و قوای ادراکی او ایفا می‌کند. در روایات اسلامی هم به صراحت از آثار برخی از غذاها در تقویت حافظه و ازدیاد عقل یا بالعکس خبر داده است. در بحارالانوار به تأثیر تغذیه در روح و روان اشاره شده است: «أَنَّ رَجُلًا كَانَ عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع بِخِرَاسَانَ فَقَدِمَتْ إِلَيْهِ مَائِدَةٌ عَلَيْهَا حُلٌّ وَ مِلْحٌ فَافْتَتَحَ بِالْحَلِّ فَقَالَ الرَّجُلُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي كُنْتُ أَمَرْتُمُونَا أَنْ نُنْفَتِحَ بِالْمِلْحِ فَقَالَ هَذَا مِثْلُ هَذَا يَعْنِي الْحَلَّ وَإِنَّ الْحَلَّ يَشُدُّ الذَّهْنَ وَ يَزِيدُ فِي الْعَقْلِ؛ مردی در خراسان نزد امام رضا علیه السلام بود و در سفره غذایی که آماده کرده بود سرکه و نمک قرار داده بود. آن حضرت با سرکه آغاز کرد و آن مرد گفت قربانت به ما فرمودید با نمک آغاز کنیم. امام علیه السلام فرمود: این مانند این است؛ یعنی سرکه همانند نمک است و سرکه ذهن را باز کند و خرد را بیفزاید» (مجلسی، ۱۴۰۳ ه.ق، ۳/۶۳).

خوراک‌های گوناگون بر سوخت‌وساز بدن تأثیر می‌گذارند. در علم روان‌شناسی، تأثیر تغذیه سالم بر روی تمرکز و سیستم عصبی و تأثیر زیستی بر کارکرد مغز بررسی شده است. روایات بسیاری از کتاب اصول کافی به رابطه بین طعام و سجایای اخلاقی اشاره دارد. رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُقْتَلَ غَيْظُهُ فَلْيَأْكُلْ لَحْمَ الدُّرَّاجِ؛ کسی که دوست دارد خشم او کم شود گوشت دراج را بخورد» (کلینی، ۱۴۰۷ ه.ق، ۶/۳۱۲). در این روایت به رابطه طعام و یکی از اخلاقیات مهم یعنی کنترل خشم اشاره شده است. ممکن است این سؤال مطرح شود که چرا باوجود این میزان تأثیر تغذیه در فرایند تربیت در اسلام به پرهیز از غذا سفارش شده است تا جایی که امام رضا علیه السلام

می‌فرماید: «اگر مردم در خوردن به کم بسنده می‌کردند بدن‌هایشان سالم می‌بود» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۴۲۵/۶۶). در پاسخ باید گفت که منظور از پرهیز در روایات در مقابل پرخوری است؛ یعنی روایاتی که از ائمه معصومین علیهم‌السلام وارد شده به اندازه غذا خوردن، غذای خوب خوردن، نهی از پرخوری و استفاده از غذاهای مضر توصیه کرده است.

### ۳. اهمیت تغذیه در فرآیند تربیت

خداوند متعال در آیاتی از قرآن می‌فرماید: «فلینظر الانسان علی طعامه؛ پس باید انسان به طعام و غذای خود نگاه کند». (عبس: ۲۴) آیت‌الله مکارم شیرازی در تفسیر این آیه می‌فرماید: «نزدیک‌ترین چیزها در عالم خارج به انسان غذای اوست که با یک دگرگونی جزو بافت وجود او می‌شود و اگر به او نرسد به‌زودی راه فنا را پیش می‌گیرد. روشن است که منظور از نگاه کردن، تماشای ظاهری نیست، بلکه نگاه به معنی دقت و اندیشه در ساختمان این مواد غذایی و اجزای حیات‌بخش آن و تأثیرات شگرفی است که در وجود انسان دارد و سپس اندیشه در خالق آنهاست. برخی احتمال داده‌اند مراد نگاه ظاهری است. نگاهی که باعث تحریک غده‌های بزاقی دهان می‌شود. در نتیجه کمک به هضم غذا می‌کند» (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ۱۴۵/۲۶).

در آیاتی دیگر از قرآن کریم آمده است: «یَسْئَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ؛ از تو سؤال می‌کنند که چه چیزهایی بر آنها حلال است. بگو چیزهای پاکیزه بر شما حلال شده است». (مائده: ۴) برخی از اساتید پیرامون این آیه چنین نظر داده‌اند که اسلام به اهمیت طعام و تغذیه توجه کرده است. امام رضا علیه‌السلام در زمینه ارتباط میان تغذیه و بدن می‌فرماید: «بدن همانند زمین پاک و آماده برای زراعت است که اگر در آبادانی و آب‌دهی به آن مراقبت شود به‌گونه‌ای که آب نه بیشتر از نیاز به آن برسد تا آن را غرق کند و نه از اندازه کمتر باشد تا آن را به خشکی گرفتار کند آبادانی‌اش استمرار می‌یابد و خرمی‌اش بیشتر می‌شود و کشت آن برکت می‌یابد، اما اگر از آن غفلت شود به تباهی می‌گراید و غلظت هرز در آن می‌روید. بدن چنین حکایتی دارد و تدبیر آن در خوراک و نوشیدنی چنین است. پس سامان و سلامت می‌یابد و عافیت در آن ریشه می‌گسترده. بنگر که

چه چیز با تو و با معدهات سازگار است و تن تو با چه چیز نیرو می‌گیرد و چه خوردنی و نوشیدنی برای بدنت سالم‌تر است. همان را برای خویش مقرر بدار و خوراک خود بگیر» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۳۱۰/۶۲).

از آنجاکه رشد کودکان نسبت به بزرگسالان بیش‌تر است تغذیه سالم و کافی برای کودکان ضرورت بیشتری دارد. هنگامی که بچه‌ها برای نخستین بار سوار دوچرخه می‌شوند تا یاد بگیرند چگونه تعادلشان را حفظ کنند کمی طول می‌کشد، ولی هنگامی که پاهای کوچکشان را به درستی روی پدال قرار می‌دهند و هدایت فرمان را در دست می‌گیرند به‌سادگی پا می‌زنند و می‌روند. این چالش درباره تغذیه نیز صادق است؛ یعنی هنگامی که کودک از ابتدا یاد بگیرد تغذیه سالمی داشته باشد این عادت را همیشه رعایت می‌کند و بالطبع بدن سالم‌تری دارد. (توانا، ۱۳۹۹، ص ۱) در مورد جایگاه و اهمیت تغذیه بر تربیت باید دو موضوع را مدنظر قرار داد: الف) تبعیت احکام از مصالح مفسد واقعی؛ ب) اصالت اباحه در قرآن کریم که جزو فروعات بحث از تأثیر تغذیه بر تربیت است.

### ۳-۱. تبعیت احکام از مصالح و مفسد واقعی

یکی از نتایج مهم حکمت الهی این است که احکام شرعی تابع مصالح و مفسد واقعی است که در متعلق احکام شرعی وجود دارد. در این مورد دو نظریه اصلی مطرح شده است: نخست اینکه، اشاعره از یک سو منکر حسن و قبح ذاتی هستند و از سوی دیگر، وجود علت غایی را برای افعال الهی انکار کرده‌اند. بنابر نظریه آنها در ذات هیچ فعلی مصلحت یا مفسده‌ای نهفته نیست که احکام و دستورات شارع تابع آنها باشد، بلکه امر یا نهی شارع است که مصلحت و مفسده را در افعال به وجود می‌آورد: «الحسن ما حسنه الشارع و القبیح اقبحه الشارع». دوم اینکه، عدلیه از یک سو حسن و قبح ذاتی افعال را پذیرفته و از سوی دیگر وجود علت غایی را برای افعال الهی ضروری دانسته‌اند. آنها بر این باور هستند که برخی از افعال به خودی خود پسندیده و برخی دیگر ناپسند است و چون شناخت حسن و قبح همه افعال برای عقل میسر نیست انسان محتاج به شرع است.

بنابراین، تمام احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی است (سبحانی، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۴/۳۴۰). علامه حلی می‌فرماید: «ان التكاليف السمعيه الطاف في التكاليف العقليه» (علامه حلی، ۱۳۹۹، ص ۳۷۵). آیه ۱۵۷ سوره احزاب به روشنی بیان می‌دارد که برخی از افعال به خودی خود طیب و پاکیزه و برخی دیگر خبیث و ناپاک هستند. پیامبر ﷺ کارهای طیب را بر مردم حلال و کارهای خبیث را بر آنها حرام می‌کند. (بهبهانی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ص ۳۶۵) در تأیید این مبنا روایتی از امام رضا علیه السلام نقل شده است که در پاسخ به یکی از اصحاب نوشت: «نامه تو به من رسید در آن نوشته بودی که برخی مسلمانان گمان می‌کنند که خداوند تبارک و تعالی در تحریم و احلال اشیاء هدفی جز تعبد بندگان نداشته است. هرکس چنین گمانی داشته باشد به گمراهی دور و دراز و به زیان آشکار گرفتار شده است؛ زیرا اگر مقصود از امر و نهی صرفاً تعبد بود عکس آن هم می‌بایست ممکن باشد به اینکه مردم را به حلال بودن آنچه حرام کرده و حرام کردن آنچه حلال کرده، متعبد سازد. برای مثال آنان را به ترك نماز و روزه و هر کار نیکی متعبد سازد و نیز به انکار خداوند و پیامبران و کتاب‌های آسمانی و نیز انکار زشتی زنا و دزدی و ازدواج با محارم و اموری مانند آنکه موجب فساد و فناء خلق است، متعبد کند؛ زیرا فرض آن است امر و نهی علتی جز تعبد ندارد. افزون بر اینکه خداوند عزوجل سخن این گروه را باطل کرده است. ما می‌بینیم هرچه خداوند تبارک و تعالی حلال کرده است صلاح و بقای انسان‌ها بدان وابسته بوده و مردم احتیاج مبرم بدان داشته‌اند و هرچه را حرام کرده است مردم بدان نیاز نداشته‌اند و فسادآور و موجب فنا و هلاک بوده است» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۶/۹۳). از این مباحث می‌توان نتیجه گرفت که عمل به احکام اطعمه و اشریه بر مبنای مفاسد و مصالح واقعی است و حرمت خوراکی‌های ممنوعه بر صحت جسم و سلامت روان اثرات واقعی دارد و اعتباری نیست.

### ۳-۲. اصالت اباحه در قرآن

آیات فراوانی اصل اباحه و آزادی بهره‌برداری انسان از نعمت‌های الهی را بیان می‌کنند. این آیات را می‌توان در دو بخش قرار داد: نخست، آیاتی که آفرینش زمین و نعمت‌های آن را برای بهره‌برداری



انسان‌ها دانسته و به‌طور مستقیم به بهره‌برداری هرچه بیشتر از آنها دستور داده‌اند مانند «والارض وضعها للانام» (الرحمن: ۱۰) و «قل من حرم زینه الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق» (اعراف: ۳۲). از عموم این آیات می‌توان دریافت که بهره‌برداری از نعمت‌های الهی نه تنها مباح است، بلکه می‌توان گفت بهره‌برداری از نعمت‌های الهی محبوب و پسندیده است. دوم، آیاتی که موارد حرام و ممنوع را به صورت استثنا ذکر کرده‌اند مانند «قل لا اجد فی ما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه الا ان یتکون میتة او دما مسفوحا او لحم خنزیر فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به» (انعام: ۱۴۵) و «یا ایها الناس کلوا مما فی الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لکم عدو مبین» (بقره: ۱۶۸) و «یا ایها الذین آمنوا کلوا من طيبات ما رزقناکم و اشکروا لله ان کنتم اياه تعبدون» (بقره: ۱۷۲). مفاد این آیات بهره‌برداری را به طیب بودن منحصر کرده است. بنابراین، قاعده اولی بهره‌برداری از نعمت‌های الهی است که موارد خاصی استثنا شده است مانند خوردن میت، خون ریخته شده، گوشت خوک، گوشت غیرترکیه شده، زشتی آشکار و پنهان، اشیای خبیث و ناپاک، بهره‌برداری به شکل فسادانگیز و بهره‌برداری به کیفیت اسراف‌آمیز. رعایت نکردن این موارد ممنوعه با عبارت «خطوات الشيطان» بیان شده است که انسان به نوعی جا پای شیطان می‌گذارد و تمام صفات شیطانی مانند تکبر، سرکشی، غرور، خودشیفتگی، حسادت و از صراط خارج شدن بوده که آثار تربیتی تغذیه است (ضیایی فر، ۱۳۹۷، ص ۱۴۷).

#### ۴. تأثیر تغذیه بر تربیت

##### ۴-۱. عوامل ذاتی: طهارت و خبثات ذاتی طعام (احکام اطعمه و اشریه در فقه)

در قرآن آمده است: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَجْلُلُ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيَحْرِمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»؛ رحمت الهی شامل کسانی است که علاوه بر ایمان، زکات و تقوا از رسول و پیامبر درس‌نخوانده‌ای پیروی می‌کنند که نام و نشانه‌های او را نزد خویش در تورات و انجیل

نوشته می‌یابند. پیامبری که آنان را به نیکی فرمان می‌دهد و از زشتی باز می‌دارد و آنچه را پاکیزه و پسندیده است برایشان حلال می‌کند و پلیدی‌ها را برایشان حرام می‌کند و از آنان بارگرا (تکالیف سخت) و بندهایی را که بر آنان بوده برمی‌دارد و آزادشان می‌کند، پس آنان که به او ایمان آورده و او را گرمی داشته و یاری کنند و از (قرآن) نوری که همراه او نازل شده است، پیروی کنند آنان همان رستگارانند». (اعراف: ۱۵۷)

استاد قرائتی در تفسیر این آیه می‌فرماید: «موضوع مصرف و تغذیه مورد عنایت اسلام است. یَجِلُّ... یَحَرِّمُ قبل از نزول قرآن، یهود و نصارا در دام خرافات و برنامه‌های طاقت‌فرسا و تحریم حلال‌ها و بدعت‌گذاری‌ها بودند که با ظهور اسلام تمام آنها برداشته شد. برای اصلاح جامعه ابتدا باید امکانات حلال را فراهم و سپس برای امور حرام محدودیت ایجاد کرد یَجِلُّ، قبل از یَحَرِّمُ است. حلال‌ها و حرام‌های الهی براساس فطرت است. "يَجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيَحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ". طیب به چیزی گفته می‌شود که براساس طبع انسان باشد؛ عادات و رسوم غلط زنجیری بر افکار مردم است» (قرائتی، ۱۳۸۳، ۱۹۱/۳).

#### ۴-۱-۱. حیوانات آبی و قسم حلال و حرام آنها

اول) حیوانات آبی حلال: از حیوانات آبی تنها ماهی که پولک داشته باشد، حلال است اگرچه در برخی اوقات، پولک‌های آن ریخته باشد مانند کنعت.<sup>۱</sup>

دوم) حیوانات آبی حرام: این آبزیان و ماهیان عبارتند از: جری که نام دیگر آن جریث است و به ماهی باریک و طویلی می‌گویند که بسیار نرم است و اثری از پولک در آن نیست. مارماهی، زهو یا ماهی بدون پولک، سلحفات یا لاک‌پشت، ضفدع یا قورباغه، سرطان یا خرچنگ و سایر حیوانات دریایی.

۱. کنعت که گاهی کنعد با دال نیز گفته می‌شود نوعی از ماهی است که پولک بسیار ریز و ظریف دارد که به واسطه برخورد این حیوان با ریگ‌های سواحل دریا ریخته و دوباره در بدنش می‌روید.

سوم) سایر موارد: ماهی جلال (ماهی نجاست خوار) حرام است مگر بعد از استبراء؛ یعنی به مدت یک روز و یک شب در آب پاک محصور شده و به آن غذای پاک دهند که در این صورت حلال است. تخم ماهی از نظر حلیت اکل و حرمت، تابع نوع ماهی یعنی، حلال و حرام بودن ماهی است. اگر تخم ماهی مأکول با تخم ماهی غیرمأکول مشتبه شده باشد تخم خشن قابل تناول و آنچه نرم باشد خوردنش حرام است. (ذهنی تهرانی، ۱۳۷۳، ۵۵/۴)

#### ۴-۱-۲. حیوانات خشکی و قسم حلال و حرام آنها

اول) حیوانات خشکی حلال: این حیوانات بر شش قسم هستند شامل: چهارپایان سه گانه مانند شتر، گاو، گوسفند؛ گاو وحشی؛ الاغ وحشی؛ میش کوهی؛ آهو؛ یحمر (حیوان وحشی با شاخ های بسیار بلند). برخی از اهل لغت مانند جوهری در کتاب صحاح آن را به حمار وحشی معنا کرده اند. دوم) حیوانات خشکی مکروه: اسب ها، قاطرها و الاغ های اهلی. در بین این قسم از حیوانات خشکی تناول گوشت قاطر کراهتش آكد است و بعد از آن خوردن گوشت الاغ کراهت شدید دارد. برخی از فقها عکس آن را فرموده اند. (ذهنی تهرانی، ۱۳۷۳، ۵۷/۴)

سوم) حیوانات خشکی حرام: سگ، خوک، گربه چه اهلی و چه وحشی باشد، شیر، پلنگ، یوزپلنگ، روباه، خرگوش، کفتار، شغال، سوسمار و تمام حشرات مانند مار، موش، عقرب، خنفساء (حیوان سیاه و بدبویی است که از جعل کوچک تر و نوعی از سوسک است)، جیرجیرک، سوسک، پشه، شپش، موش صحرایی و خاریشت. (ذهنی تهرانی، ۱۳۷۳، ۵۹/۴) همچنین وبر (حیوانی کوچک تر از گربه با رنگ خاکستری که دم ندارد. این حیوان در منازل سکونت می کند)، فنک (حیوانی است که از پوست آن پوستین می سازند)، سمور و سنجاب، عظایه (جوهری در کتاب صحاح می گوید: حیوانی کوچک و از مارمولک بزرگ تر است) و لحکه (حیوانی شبیه به عظایه که رنگش کبود و براق است). زنبورها، پشه ها، مگس ها و مجنمه (حیوانی که برای زدن تیر، هدف گذاشته می شود و با تیرها آن را زده تا بدین وسیله بمیرد)، مصبوره (حیوانی که ابتدا آن را مجروح کرده و سپس حبسش می کنند تا بمیرد) و حیوان جلال (حیوانی که غذایش از قاذورات انسان است). برخی از فقها معتقدند که حیوان جلال، مکروه است نه حرام. (ذهنی تهرانی، ۱۳۷۳، ۶۰/۴)

#### ۴-۱-۳. پرندگان و قسم حلال و حرام آنها

اول پرندگان حلال: اقسام کبوتران: قماری، دباسی، ورشان؛ کبک؛ دراج (مرغی است رنگین شبیه به کبک که گوشت لذیذی دارد)؛ قطا (سنگ خواره)؛ طیهوج (پرنده‌ای با پاهای بلند و گردنی دراز که جزو پرندگان آبی است)؛ مرغ خانگی؛ کروان (مرغ ماهی خوار)؛ کرکی (کلنگ)؛ صعو (پرنده‌ای شبیه گنجشک با دم بلندتر و جثه‌ای کشیده‌تر) و گنجشک اهلی جملگی حلال هستند. آنچه در پرندگان خشکی معتبر است در پرندگان آبی نیز شرط و اعتبار شده؛ یعنی در این پرندگان نیز مناط حلیت و حرمت صغیف و دغیف و قانصه و حوصله و صیصه است. در حلیت و حرمت، تابع حیوان است. (ذهنی تهرانی، ۱۳۷۳، ۶۷/۴)

دوم پرندگان مکروه: هدهد (شانه‌به‌سر)؛ خطاف (چلچله و پرستو)؛ فاخته (پرنده‌ای است کوچک‌تر از کبوتر و در گردنش طوقی سیاه است و به آن کوکو و قمری نیز می‌گویند)؛ قبره (چکاوک)؛ حباری (پرنده‌ای است گردن‌دراز و خاکستری رنگ)؛ سرد (جغد)؛ صوام (پرنده‌ای است گردن‌دراز و خاکستری رنگ که در نخلستان زندگی می‌کند)؛ شقراق (پرنده‌ای با نقطه‌های سبز و سفید در جثه‌اش). (ذهنی تهرانی، ۱۳۷۳، ۶۷/۴)

سوم پرندگان حرام: پرندگانی که چنگال دارند همگی حرام هستند. بازی، عقاب، صقر (مرغ شکاری مانند باز، شاهین و...)، شاهین، نسر (کرکس)، رخم (حیوانی شبیه کرکس)، بغاث (هر پرنده شرووری که پرندگان دیگر را آزار کرده، ولی صیدشان نمی‌کند)، کلاغ بزرگ سیاه، کلاغ ابقع (کلاغی است با رنگ سیاه و سفید)، خشاف (خفاش) و طاووس. مشهور بین علماست که کلاغ زرع حلال است. غداف، کلاغی کوچک‌تر از کلاغ زرع و رنگش به خاکستری مایل است. از پرندگان آنچه در وقت پرواز صغیفشان بیشتر از دغیفشان باشد؛ یعنی در وقت پرواز، دو بالش را باز کرده و بدون حرکت نگه دارد و کمتر بال بزند مانند لک‌لک و باز و قرقی حرام است. برخلاف این، پرندگانی که برعکس دغیفشان بیش از صغیفشان است یا این دو حالت در آنها با یکدیگر مساوی باشد حلال‌گوشت هستند مانند کبوتر و گنجشک. همچنین پرندگان حرام‌گوشت، قانصه (روده)،

حوصله (کیسه‌ای که در آن دانه و سایر مأكولات جمع می‌شود و در نزدیکی حلق است) و صیصه (شاخکی پشت پای پرنده) ندارند. (ذهنی تهرانی، ۱۳۷۳، ۶۷/۴)

#### ۴-۲. سایر احکام حلال و حرام در اطعمه و اشربه

- اگر حیوان حلال گوشت، شیر خوک را بخورد و در آن اشتداد حاصل شود (مقصود از حصول اشتداد آن است که قوت حیوان زیاد شده و استخوان‌هایش محکم گشته و به واسطه شرب این در بدنش گوشت برآید) گوشت آن و گوشت نسلش حرام می‌شود و اگر اشتداد در آن پیدا نشود، تناول گوشتش مکروه است.

- حیوانی که انسان با آن وطی (نزدیکی) کند (موطوء) خوردنش و خوردن نسلش حرام است و باید آن را ذبح کرده و جسدش را با آتش بسوزانند. (ذهنی تهرانی، ۱۳۷۳، ۷۱/۴)

- نوشیدنی‌های حرام: تناول عین نجس حرام است مانند خمر (شراب انگور)، نبیذ (شراب خرما و مسکری که از آن ساخته می‌شود)، بتع (شراب عسل)، فضیخ (شراب خرما رسیده و نارس)، نقیع (شراب کشمش)، مرز (شراب ذرت)، جعه (شراب جو) و عصیر عنبی (شیره انگور وقتی به قلیان و جوش بیاید خوردنش حرام است مگر آنکه دو ثلث آن بخار شده یا آنکه به سرکه منقلب شود). عصیر و آب کشمش حرام نیست اگرچه علی‌الاقوی به قلیان آمده باشد. (ذهنی تهرانی، ۱۳۷۳، ۷۷/۴)

- تناول گل حرام است مگر خاک قبر حضرت امام حسین علیه السلام برای دفع امراض که خوردنش به قدر يك نخود و کمتر جایز است.

- خوردن سم به تمام اقسامش حرام است. اگر مقدار زیاد آن کشنده باشد تناول مقدار کم آن حرام نیست.

- خون ریخته شده و غیر آن مانند خون پشه حرام است اگرچه نجس نباشد، اما خونی که در گوشت باقی مانده، طاهر و پاک است.

## ۵. آداب خوردن و آشامیدن

مستحب است پیش از طعام و بعد از صرف آن دو دست را با هم شسته و در شستن دوم، دست‌ها با دستمال خشک شود؛ مستحب است در وقت شروع به خوردن گفته شود: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»؛ اگر غذاها چندرنگ باشند برای تناول هرکدام مستحب است يك «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» علی حده و مستقل گفته شود؛ اگر «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» در ابتدا فراموش شد در اثناء تدارك شده و گفته شود؛ در صورت متعدد بودن اطعمه اگر یک بار گفته شود «بِسْمِ اللَّهِ عَلٰی اَوَّلِهِ وَآخِرِهِ» مجزی است و نیازی به تکرار تسمیه نیست؛ مستحب است غذا با دست راست خورده شود؛ مستحب است صاحب طعام ابتدا به خوردن اقدام کند و آخرین کسی باشد که از آن دست می‌کشد؛ مکروه است که از طعام، شکم پر شود و بسا افراط در پرخوری حرام است؛ خوردن غذا پس از سیر شدن و تناول طعام با دست چپ مکروه است؛ طعام خوردن از سفره‌ای که بر سر آن مسکرات یا فقاع می‌آشامند، حرام است؛ در سر سفره اگر هر معصیت و محرمی واقع شود طعام خوردن از آن سفره حرام است. (امینی و آیتی، ۱۳۹۲)

## ۶. عوامل عارضی تأثیرگذار بر طعام

کسب روزی حلال جزو واجبات زندگی مسلمانان است. پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: «طلب الحلال واجب علی کل مسلم» (متقی هندی، ۱۴۱۹ هـ.ق، ۵/۴). برخی از فضائل کسب روزی حلال عبارتند از: طلب حلال، فقر را دفع می‌کند، کسب حلال، زمینه‌ساز طاعات و عبادات است، طلب حلال نوعی جهاد است، لقمه حلال، رهایی از وسوسه شیطان است، کسب حلال از شرایط بخشش و انفاق است، کسب حلال، نشانه حریت و آزادی است (بی‌نام، بی‌تا). امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل می‌کند: «العباده سبعون جزء افضلها جزء طلب الحلال» (شیخ صدوق، ۱۳۷۷، ۳۶۶/۱). لقمه حرام آثار نامطلوب مادی و معنوی بر زندگی انسان می‌گذارد. رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: «ان اخوف ما اخاف علی امتی من بعدی هذه المكاسب المحرمه و الشهوه الخفيه و الرباء» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۵۴/۱۰۰). لقمه حرام از مسائلی است که بر ابعاد وسیعی از زندگی انسان تأثیر می‌گذارد و معلول حب دنیا و حرص بر آن است. دلیل الزام بر اجتناب از حرام این است که حرام،

قلب را تاريك می‌کند و بصيرت انسان را از بين می‌برد. حضرت علی عليه السلام به کمیل در باب لقمه حرام فرمود: «ای کمیل، زبان از قلب سرچشمه می‌گیرد و قلب نیز از غذای انسان، پس به آنچه قلب و جسم خود را به آن تغذیه می‌کنی توجه کن که اگر حلال نباشد خداوند متعال نه تسبیح تو را می‌پذیرد و نه شکر تو را» (قمی، ۱۳۴۴، ۱/۲۹۹).

#### ۱-۶. عمده‌ترین آثار لقمه حرام

- لقمه حرام، تاریکی قلب و دل می‌آورد. حرام‌خواری انسان را از رتبه انسانیت به سبعیت تنزل می‌دهد. امام حسین عليه السلام در واقعه کربلا پس از نصیحت‌های بسیار فرمود: «فقد ملئت بطونکم من الحرام» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۸/۴۵).

- لقمه حرام در اولاد اثر سوء دارد. رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «حق الولد علی والده ان لایرزقه الا طيبا» (متقی هندی، ۱۴۱۹ هـ.ق، ۴۴۳/۱۶). زن و فرزندان، انسان را در روز قیامت به او معلق و متصل می‌کنند و آنها می‌گویند: «پروردگارا! حق ما را از این شخص بگیر؛ زیرا ما احکام شریعت را نمی‌دانستیم و او به ما تعلیم نداده و غذای حرام به ما خورانید و ما عالم به آن نبودیم» (غزالی، ۱۳۹۳، ۳۰/۲). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «مال حرام در فرزندان آشکار می‌شود و روی آنها اثر می‌گذارد» (کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۱۲۴/۵). آیت‌الله وحید بهبهانی با نکوهش کسب‌های حرام به تأثیر آن در نسل‌های انسان اشاره می‌کند و آن را ریشه بسیاری از فتنه‌ها در جوامع بشری می‌داند. ایشان در رساله متأجر خود می‌نویسد: «دیگر آنکه گوشت بدن، بلکه کل جنه‌ای که از حرام و لقمه حرام به هم رسیده غیر جهنم، جای دیگر او نمی‌تواند باشد و بهشت طیب است و داخل نمی‌شود آن را مگر طیب و غالب فتنه‌ها و فسادها که در زمین به هم می‌رسد، از قتل نفس و چپاول و غارت شدن اموال و بی‌سیرت شدن عرض‌ها (نمایش رفتار انسان) و ناموس‌ها و اسیر شدن عیال و اطفال و خراب شدن شهرها، همه از حقوق ناس و تحصیل اموال ایشان به غیر وجهه حلال است» (وحید بهبهانی، ۱۳۱۰، ص ۵).

- لقمه حرام، دین را تباه می‌کند. فضل بن ربیع می‌گوید: «روزی شریک بن عبدالله نخعی بر مهدی عباسی (سومین خلیفه بنی‌العباس) وارد شد. مهدی گفت: باید یکی از این کارها را بپذیری. یا منصب قضاوت را قبول کنی یا اولاد مرا تعلیم دهی و یا از غذای ما بخوری. شریک فکر کرد که تعلیم فرزندان خلیفه مشکل و امر قضاوت سخت است. خوردن غذا آسان است. بنابراین، سومی را انتخاب کرد. مهدی عباسی به آشپز دستور داد چند نوع غذای لذیذ از مغز استخوان شکر سفید تهیه کنند. وقتی غذا حاضر شد نزد شریک آوردند و او به مقدار کافی خورد. فضل بن ربیع ادامه می‌دهد: به خدا سوگند، شریک پس از آن طعام، مجالست و هم‌نشینی با بنی‌العباس را اختیار کرد و قضاوت و تعلیم اولاد ایشان را هم پذیرفت. روزی حواله‌ای برای شریک بابت حقوقش به صرافی نوشتند. شریک به صراف مراجعه کرده و سخت می‌گرفت که باید نقد بپردازد. آن مرد گفت: کتان و لباس قیمتی نفروخته‌ای که این قدر سخت می‌گیری. شریک در جواب او گفت: به خدا قسم از کتان باارزش‌تر یعنی، دینم را فروخته‌ام» (مسعودی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۳/۳۲۰).

لقمه حرام مانع رسیدن به سعادت و توفیق می‌شود؛ لقمه حرام درهای حکمت را بر دل می‌بندد؛ لقمه حرام آتش دوزخ را به همراه دارد. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «کسی که از غیر حلال کسب مال کند آن مال، توشه او به سوی جهنم است»؛ لقمه حرام درد و رنج جسمی می‌آورد. (جوادی زاویه، ۱۳۹۳، ص ۲۰)

## ۶-۲. عوامل جانبی و محیطی

### ۶-۲-۱. امنیت غذایی جامعه

وضع تغذیه در نیم قرن اخیر بسیار متحول شده است. نهادهای تغذیه‌ای غربی در این مدت به طوری در جامعه مستقر شده‌اند. فروشگاه‌های بزرگ مواد غذایی، کافی‌شاپ‌ها و غذای فوری که با خود فرهنگ غرب را به ارمغان آورده‌اند و امنیت غذایی جامعه را تهدید می‌کنند. موز آمریکای جنوبی و آناناس از خوراکی‌هایی است که اجداد انسان آنها را نمی‌شناختند. عادات و شیوه تغذیه هم متحول شده است که بیشتر رویکرد روبه جلو و مثبت نبوده است. استفاده از خوراکی‌های بسته‌بندی شده مدت‌دار و استفاده از غذاهای فریز شده که فقط سیری را به دنبال



دارد نه تأمین نیازهای بدن. غذاهایی که به جامعه تحمیل شده است اغلب دستکاری شده‌اند. برنج‌های ژنتیکی، خیارهایی که به زور کود و سم رشد کرده‌اند. مغزهایی مقوی که بنا بود ایجاد انرژی کنند از پوسته جدا شده‌اند و مدت‌ها بعد به دست می‌رسد. مرغ‌هایی که هورمونی بوده و کم‌تر از نصف مدت طبیعی رشد کرده همه امنیت غذایی جامعه را در مخاطره قرار داده است. غرب‌زدگی و دل‌باختگی در استفاده از پدیده‌های جدید که پیشینه قدیمی ندارد به‌هردلیل که باشد نشان از این دارد که انسان در مقابل تغییرات تغذیه‌ای مقاومت و تدبیر جدی نداشته است و بدون اینکه به سبک زندگی غربی برخلاف سبک زندگی اسلامی ایرانی و اقتضائات آن توجه کند تغذیه جدید را پذیرفته، جامعه را دچار بحران کرده و نسل آینده را با تهدید جدی مواجه کرده است. جامعه ایران طوطی‌وار از اروپاییان تقلید کرده بدون اینکه توجه کند بر فرض وجود این سبک در اروپا و غرب شاید متناسب با اقلیم بومی آنها باشد و با شرایط اقلیمی اینجا سازگار نباشد. در نهایت دچار بیماری‌های فراوان و هزینه‌های درمانی فراوان شده که در درمان هم طب سنتی فراموش شده است. (شهگلی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۱)

توجه بشر امروزی به غذای ارگانیک و اهمیت آن در سلامتی انسان غیرقابل انکار است. این درحالی است که انسان سالیان سال در دل طبیعت و با طبیعت زندگی کرده، غذایش طبیعی بوده و غذا براساس زیست‌بوم افراد تعریف می‌شود. در مباحث اخلاقی و عرفانی، انسان باید سعی کند محصول و دست‌پخت خودش را بخورد. در روایات هم بر این مطلب تأکید شده است؛ زیرا انسان شرایط تهیه غذا، رعایت نجاست پاکی و نظافت و طیب بودن شیوه طبخ را اطمینان دارد. روایتی در کتاب الکافی از امام صادق علیه السلام آمده است که فرمود: «خرید گندم عزت است، خرید آرد ذلت است و خریدن نان فقر است و از فقر به خدا پناه می‌برم» (کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۵/۱۶۶).

#### ۲-۲-۶. غذای ژنتیکی (تراپیخته)

مشکلات تغذیه‌ای از نظر اهمیت در رتبه‌ای پایین‌تر از غذای ژنتیکی هستند. مهندسی ژنتیک مستلزم استفاده از ژن‌های خاصی از یک موجود زنده (حیوانات، گیاهان و حشرات) و وارد کردن به محصولات گیاهی است. برای مثال با وارد کردن ژن یک ماهی سردسیری به توت‌فرنگی آن

را در برابر سرما و اکسینه می‌کنند یا با وارد کردن ژن کرمی که آفت ساقه برنج است به برنج، آن را در برابر کرم و اکسینه می‌کنند. عمده این محصولات طوری طراحی شده‌اند تا تنها با تولید حشره‌کش درونی خود یا داشتن عمر بیشتر در برابر علف‌کش‌ها و آفات از خود مقاومت بیشتری نشان دهند. (شهگلی، ۱۳۹۵، ص ۲۲) مهمترین هدفی که توسط طرفداران چنین محصولاتی مطرح می‌شود تأمین غذای جمعیت روبه افزایش است که مدعی هستند با این افزایش جمعیت در آینده‌ای نزدیک، اگر متکی به شیوه‌های سنتی باشند جهان با کمبود مواد غذایی مواجه خواهد شد. بنابراین، باید با اصلاح ژنتیکی، تولید مواد غذایی را افزایش داد؛ زیرا محصولات تراریخته در مقابل آفات، علف‌های هرز، ویروس‌ها، بیماری‌ها و سرما مقاومت بیشتری دارند. بنابراین، با در نظر گرفتن رشد جمعیت و کمبود زمین می‌توان محصول بیشتری در زمین با وسعت کمتر استفاده کرد. درحالی‌که شواهد نشان می‌دهد که محصولات ژنتیکی به دلیل وابستگی که برای کشورها می‌آورد و انحصاری که در آن وجود دارد در عمل به فقر مضاعف دامن می‌زند.

نکته دیگر اینکه دلیل اصلی گرسنگی، عدم توزیع عادلانه غذا در سطح جهان است. این درحالی است که در کشورهای ثروتمند، حجم عظیمی از محصولات غذایی به‌طور منظم معدوم می‌شوند. مردم فقیر توانایی خرید غذا اعم از تراریخته یا طبیعی را ندارند. (انجمن آموزش مصرف‌کنندگان غذاهای ژنتیکی نیوزلند، ۱۳۸۴، ص ۲۲) محصولات ژنتیکی بیشتر توسط شرکت مونسانتو آمریکا تهرئه می‌شوند. این شرکت که یکی از بزرگ‌ترین شرکت‌های سازنده مواد شیمیایی و ماده اولیه بمب‌های ممنوعه است امروزه یکی از بزرگ‌ترین شرکت‌های تولید مواد ژنتیکی است.

#### ۳-۲-۶. اسراف

حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «همانا در قرآن آیه‌ای است که کل طب در آن جمع است: «کلوا و اشربوا ولا تسرفوا انه لایحب المسرفین» (اعراف: ۳۱). (بسطام و بسطام، ۱۴۱۱ ه.ق، ص ۱۲۱) انسان وقتی مشغول خوردن و آشامیدن است باید مراقب باشد که در آشامیدن گرفتار اسراف و تبذیر نشود. اسراف عبارت است از: بیهوده تلف کردن، نابه‌جا مصرف کردن، زیاده‌روی در مصرف و حیف و میل کردن. براساس آیه ۳۱ سوره اعراف اگر غذایی بیش از اندازه لازم خورده شود اسراف شده است

پرخوری) یا اگر انسان غذایی که با طبع و مزاج او سازگار نباشد و برای او ضرر داشته باشد را بخورد نیز مصداق اسراف است. همچنین اگر غذایی که متناسب با فصل نیست، استفاده شود نیز مصداق اسراف است. رعایت نکردن اصول تغذیه یعنی، نابه‌جا خوردن، سبب اسراف می‌شود و از آنجاکه اسراف از گناهان کبیره است در سفره و غذا باید مراقب اسراف بود.

### ۶-۳. اطعام و انفاق به فقرا، مهمان‌پذیر بودن و پرهیز از تنها غذا خوردن

گذشتگان معتقد بودند که انسان باید در کنار خانواده‌اش غذا بخورد و دست‌های زیادی در سفره باشد. در روایت آمده است: «وقتی مرد خانواده، سفره‌ای با عیالش می‌اندازد و در اول آن بسم‌الله و آخر آن الحمدالله می‌گوید قبل از اینکه سفره جمع شود گناهانش بخشیده می‌شود». مستحب است مرد با عیال و خدمتکارانش از بزرگ و کوچک، حتی غلام و کنیز غذا بخورد تا دست بر طعام بسیار باشد (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ص ۲۹۳). اجتماع افراد بر سر سفره باعث خیر و برکت است. در گذشته واحد شمارش خانه و خانواده، سفره بود و شاخص خانواده یعنی، همه آنهایی که بر سر یک سفره می‌نشستند و هر سفره‌ای صاحب داشت که صاحب آن، نان‌آور خانواده بود. بنابراین، حرمت سفره حرمت خانواده بود. بی‌احترامی به سفره بی‌احترامی به خانواده تلقی می‌شد. به همین دلیل در بیان اصالت خانوادگی افراد، اصطلاح «سر سفره پدر و مادر بزرگ شده» رواج داشت. برای مثال در ابتدای ورود چلوکبابی و ساندویچی در دوران قاجار و پهلوی افرادی که محترم و آبرومند بودند رفتن به ساندویچی را دون شأن خود می‌دانستند و در نهایت رضایت می‌دادند که چلوکبابی و چلوخورشتی بروند. حتی قسم به سفره و یا نمک سفره متداول بود. به‌طورکلی در فرهنگ اصیل اسلامی محوریت با خانواده است و سبک زندگی با محوریت خانواده طراحی و اجرا می‌شود. برخلاف فرهنگ غربی که در تمدن غرب، محوریت از خانواده گرفته شده و بعد از آن مجبور شد برای پر کردن تنهایی انسان‌های بریده از خانواده، خانه سالمندان، کاباره‌ها و قمارخانه را طراحی و اجرا کند. در برخی از روایات، غذا خوردن در بازار نشانه پستی است. سفره و آداب آن در تمدن اسلامی، عقبه فرهنگی دارد و فقط جایی برای خوردن نیست. وقتی جایز نیست انسان بر سر سفره‌ای

بنشینند که شراب در آن میان هست یا حتی براساس روایات، مسلمان حق ندارد غذایی که مخصوص کفار است را بخورد همان طور که حق ندارد از لباس مخصوص کفار استفاده کند بیانگر این است که در سفره نیز باید دشمن ستیز بود و تبری از دشمنان خدا داشت (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ۲/۲۳).

## ۷. نتیجه‌گیری

اسلام کامل‌ترین دین آسمانی است که توجه خاصی به تمام جوانب حیات انسان دارد و هرچه برای رشد مطلوب و رسیدن به شکوفایی استعدادهای جسمی و روحی ضروری است را مدنظر قرار داده است. تغذیه و خوراک، نقش بسزایی در تکوین نفس انسان و قوای ادراکی او دارد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که در منابع دینی و فقهی ارتباط و تعامل روح و جسم از یک طرف و تأثیر طهارت ذاتی اغذیه و رعایت عوامل عارضی طهارت تغذیه موجبات تأثیر و تأثر بین جسم و جان را فراهم کرده و در تربیت فرد و جامعه مؤثر است. عمل به احکام اطعمه و اشربه بر مبنای مفاسد و مصالح واقعی است و حرمت خوراکی‌های ممنوعه بر صحت جسم و سلامت روان اثرات واقعی دارد و اعتباری نیست. رعایت نکردن این موارد ممنوعه در آیات قرآن با تعبیر خطوات الشیطان بیان شده که جا پای شیطان گذاشتن است. تمام صفات شیطانی مانند تکبر، سرکشی، غرور، خودشیفتگی و حسادت و از صراط خارج شدن، آثار تربیتی تغذیه است. خواه در قالب عوامل ذاتی طهارت و خباثت ذاتی طعام باشد و چه در قالب رعایت و توجه به عوامل عارضی مانند تأثیر لقمه حرام و یا رعایت مسائل جانبی مانند آداب استفاده از طعام باشد. مجموع مباحث بر ضرورت بازگشت به سبک زندگی اسلامی، تغذیه مبتنی بر مبانی فقهی و رعایت احکام در این حوزه تأکید دارد.

## فهرست منابع

۱. ابن بابویه، علی بن حسین (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا. تهران: نقش جهان.

۲. امینی، علیرضا، و آیتی، سید محمدرضا (۱۳۹۲). تحریر الروضه فی شرح المعه. تهران: مؤسسه فرهنگی طه.
۳. انجمن آموزش مصرف‌کنندگان غذاهای ژنتیکی نیوزیلند (۱۳۸۴). سیزده ادعای مهندسی ژنتیک و پاسخ آنها. نشریه سیاحت غرب، ۲۱، ۱۲۰-۱۲۵.
۴. بسطام، عبدالله، و بسطام، حسین (۱۴۱۱ ه.ق). طب الاثمه. قم: دارالشریف الرضی.
۵. بهبهانی، وحید (۱۴۱۵). فوائد الحائزیه. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۶. بی‌نام (بی‌تا). کسب حلال. مشاهده شده در:  
<https://article.tebyan.net/UserArticle/AmpShow/824956>
۷. توانا، امین (۱۳۹۹). اهمیت تغذیه در فرآیند تربیت. <https://rasekhoon.net>
۸. جواد ی زاویه، سیده معصومه (۱۳۹۳). کسب روزی حلال. قم: پژوهشکده باقرالعلوم.
۹. ذهنی تهرانی، سید محمد جواد (۱۳۷۳). ترجمه و شرح اللغه دمشقیه (شهید اول) محمد بن مکی. قم: وجدانی.
۱۰. سبحانی، جعفر (۱۴۰۵ ه.ق). تهذیب الاصول. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. شهگل، امیرحسین (۱۳۹۵). زندگی سالم. تهران: انتشارات بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق (ع).
۱۲. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۷۷). معانی الاخبار. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۳. ضیایی فر، سعید (۱۳۹۷). جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد. تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۴. علامه حلی، خواجه نصیرالدین (۱۳۹۹). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۱۵. غزالی، امام محمد (۱۳۹۳). احیاء علوم الدین. تهران: فردوس.
۱۶. قرآنی، محسن (۱۳۸۳). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۷. قمی، عباس (۱۳۴۴). سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار مع تطبیق النصوص الواردة فیها علی بحار الأنوار. قم: دارالاسوه.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ه.ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. متقی هندی، علی بن حسام (۱۴۱۹ ه.ق). کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ه.ق). بحار الأنوار الجامعه لدرر اخبار الاثمه الاطهار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۱. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ ه.ق). مروج الذهب و معادن الجواهر. قم: مؤسسه دارالهجره.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱). مجموعه آثار شهید مطهری (حکمت‌ها و اندرزها، فلسفه اخلاق، تعلیم و تربیت در اسلام، حکمت عملی). تهران: انتشارات صدرا.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۵۳). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸). صحیفه خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
۲۵. وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۳۱۰). رساله عملیه متأخر وحید بهبهانی. قم: کارخانه کربلایی محمدحسین.



## واکوی آسیب‌ها و پیامدهای منفی مدرنیته در ساختار خانواده مسلمان

ساجده عبدالخانی<sup>۱</sup>، صدیقه محقق<sup>۲</sup>

### چکیده

مدرنیته شیوه‌ای نوین در حوزه‌های مختلف زندگی انسان است که با ارائه سبک جدیدی از زندگی، تحولی فراگیر را در جامعه به ارمغان آورد. مقاله حاضر، پیامدهای مدرنیته در خانواده را بررسی می‌کند. مدرنیته تأثیرات مثبتی مانند رفاه، سهولت دسترسی به دنیای اطلاعات و... را با خود به همراه داشت، اما پیامدهای منفی نیز داشت. هدف از بررسی این موضوع روشن کردن ابعاد منفی مدرنیته بر خانواده است تا با نگاهی نو به این مسئله از اثرات منفی آن بر خانواده که مهمترین عضو جامعه است، کاسته شود. نوشتار حاضر بعد از بررسی منابع اسلامی، تحلیلی، جامعه‌شناسی و سایر منابع با روش فردی- کتابخانه‌ای، توصیفی- کاربردی پس از اشاره به جایگاه خانواده در اسلام و مؤلفه‌های مدرنیته به پیامدهای منفی مدرنیته مانند تغییر در ساختار و فرهنگ خانواده، شیوه همسرگزینی، کاهش روابط عاطفی خانواده، نرخ باروری و افزایش طلاق می‌پردازد.

**واژگان کلیدی:** خانواده، مدرنیته، مؤلفه‌های مدرنیته، پیامدهای مدرنیته.

### ۱. مقدمه

خانواده نهادی طبیعی- اجتماعی است که از آغاز خلقت بشر وجود داشته است. با گذر زمان و پیشرفت جوامع بشری به تدریج در آداب و رسوم و ارزش‌های جوامع تحولاتی رخ داد. این

---

۱. دانش‌پژوه سطح چهار فقه خانواده، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی‌العالمیه، قم، ایران.

Email: sajida.2013@yahoo.com

۲. دانش‌پژوه سطح چهار فقه خانواده، از کشور افغانستان، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی‌العالمیه، قم، ایران.

Email: smohaghegh22@gmail.com

تحولات بیشتر از نهاد خانواده آغاز شد و بیشترین دگرگونی‌ها را ایجاد کرد. امروزه تحول عظیم در عرصه بینش‌ها، ارزش‌ها و رفتارها در خانواده دیده می‌شود. آنچه بیش از هر چیز خانواده امروزی را از خود متأثر کرده است ورود مدرنیته به فضای زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها و تأثیرگذاری آن بر فرد، خانواده و جامعه است. این تأثیرات را می‌توان در جنبه‌های مختلف دینی، معرفتی، اجتماعی، فرهنگی و... به‌وضوح مشاهده و بررسی کرد. اگرچه مدرنیسم تأثیرات مثبتی مانند ایجاد رفاه نسبی اعضای خانواده و... را نیز به‌دنبال داشته، اما به‌دلیل گستردگی تأثیرات منفی بر خانواده‌ها در جوامع مختلف، تأثیرات مثبت آن تحت‌الشعاع قرار گرفته و نادیده گرفته می‌شود. (جوکار، ۱۳۹۱، ص ۸۸) بنابراین، ضروری است پیامدهای مدرنیته شدن تبیین شود تا از اثرات منفی آن در سبک زندگی و خانواده کم شود. باوجود بررسی‌های انجام شده در اهمیت پیامدهای مدرنیته در خانواده، منابع زیادی در این مورد وجود ندارد و تنها برخی پایان‌نامه‌ها و مقاله‌ها به این موضوع پرداخته‌اند. در نوشتار حاضر در محدوده فقه، بااستفاده از منابع فقهی، به‌روش توصیفی-تحلیلی و بااستفاده از منابع معتبر کتابخانه‌ای به‌صورت مفصل، آسیب‌ها و پیامدهای مدرنیته شدن بررسی می‌شود.

## ۲. مفهوم‌شناسی

### ۲-۱. خانواده

خانواده در لغت به‌معنای، خاندان، اهل خانه، اهل بیت و دودمان است. (معین، ۱۳۸۸، ص ۱۳۹۴) براساس تعالیم اسلامی، خانواده مجموعه‌ای است از افراد با رابطه‌های سببی (عقد ازدواج) یا نسبی (والدینی-فرزندی و خواهر و برادری). این افراد نسبت به هم متناسب با نوع نسبت و ارتباط، مسئولیت‌های اجتماعی، حقوقی، تربیتی، رفتاری، اقتصادی و دینی دارند (سالاری‌فر، ۱۳۸۵، ص ۸۵). از دیدگاه جامعه‌شناسی گیدنز، خانواده گروهی از اشخاص است که با پیوندهای خویشی مستقیم به هم متصل می‌شوند و اعضای بزرگسال آن مسئولیت نگهداری کودکان را برعهده دارند (گیدنز، ۱۳۸۹، ص ۲۵۲).



مدرن در لغت به معنای تازه، نو و باب روز است. (معین، ۱۳۸۸، ص ۳۹۶۶) مدرنیته در اصطلاح به شیوه‌هایی از زندگی یا سازمان اجتماعی مربوط می‌شود که از سده هفدهم به بعد در اروپا پیدا شد و به تدریج نفوذی کم و بیش جهانی پیدا کرد. (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۴) واژه‌های مدرن، مدرنیته، مدرنیزاسیون و مدرنیسم به یک تحول اساسی در حوزه‌های مختلف زندگی بشر و ایجاد روش‌های نوین در این زمینه اشاره دارد. این شیوه‌ها هم می‌تواند در حوزه فلسفه و اندیشه‌های عقلانی مطرح باشد، هم در حوزه هنر و زیبایی و هم در حوزه دین و معرفت دینی. ورود مدرنیته به هریک از این عرصه‌ها آنها را دچار تحولات گسترده‌ای می‌کند. نکته بارز در این پدیده، نفی سنت‌ها و امور ثابت فرهنگی بومی هر کشور است که فرهنگ و ثابتات دینی و فرهنگی آن کشور را به چالش می‌کشد (جوکار، ۱۳۹۱، ص ۸۸۳).

### ۳. جایگاه خانواده در اسلام

آیات قرآن و روایات نشان می‌دهد که خانواده در اسلام، کانون پدیدآورنده آرامش و مهربانی است و اهمیت بسزایی دارد. نقش والدین و تأثیر خاندان و نسل‌های گذشته جایگاه ویژه‌ای دارد. این موضوع در رشته‌ها و علوم متعددی مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، جرم‌شناسی و علوم تربیتی مورد توجه است. بررسی اصل ازدواج در آیات و روایات، انسان را به اصولی مانند آرامش بخشی ازدواج براساس مودت و رحمت، حراست از کرامت انسانی، توسعه اقتصادی و برکت، تداوم و استمرار نسل انسان، مصونیت بخشی از احساس گناه یا بهداشت روانی رهنمون کرده است و اهمیت بیش از پیش ازدواج را نمایان می‌کند (حسینی کوهساری، ۱۳۸۴، ص ۲).

حیات و کمال انسان در محیط خانواده سامان می‌یابد و انسان به تنهایی نمی‌تواند از ظرفیت‌های وجودی خود بهره‌برداری کند. نکته جالب توجه این است که این ظرفیت‌ها بیش از آنکه مادی و غریزی باشند، روحی هستند. شاهد این مطلب آن است که در قرآن، مهمترین فلسفه برای ازدواج، آرامش‌یابی است هرچند موارد دیگری مانند تداوم نسل نیز از آثار ازدواج شمرده شده است، اما یگانه موردی که با

«لام تعلیل» آمده عبارت «لَتَشْكُنُوا إِلَيْهَا» در آیه ۲۱ سوره روم است. خانواده در قرآن، خشت بنای اجتماع است. در فرهنگ قرآنی، خانواده مانند دژی مستحکم است و هرگونه روابط نامشروع در آن محکوم شده است. فحشا نیز نوعی تجاوز به حقوق افراد جامعه است. آیه ۲ و ۳ سوره نور می‌فرماید: «هریک از زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزنید و نباید گذشت نسبت به آن دو، شما را از اجرای حکم الهی باز دارد». در جایگاه ارزشی آن در قرآن کریم خداوند می‌فرماید: «ای مردم! از [مخالفت] پروردگارتان بپرهیزید. همان کسی که همه شما را از یک انسان آفرید و همسر او را [نیز] از جنس او خلق کرد» (نساء: ۱). (چراغی، ۱۳۸۸، ص ۳۳)

از نظر اسلام، خانواده محل پرورش، رشد و تعالی انسان و تکامل شخصیت او و تأمین سایر نیازهاست. خداوند متعال بهترین وسیله تسکین و آرامش انسان را در رابطه مودت‌آمیز او با همسر و فرزندان و سایرین قرار داده و جلوه‌های خاص این آرامش را با اهدای اکسیر محبت، مودت و رحمت در بدو ازدواج در قلب زن و شوهر متجلی کرده است. اکسیر محبت، مودت و رحمت در بدو ازدواج در قلب زن و شوهر متجلی شده است. (جوکار، ۱۳۹۱، ص ۸۸۳) شهید مطهری در مورد نقش ازدواج در سیر کمالات معنوی می‌فرماید: «افرادی که در تمام عمر به خاطر هدف‌های معنوی، مجرد زندگی کرده‌اند و خواسته‌اند زن و بچه نداشته باشند که مانع رسیدن آنها به معنویات شود در همه آنها یک نوع نقص، ولو به صورت خامی وجود داشته است. گویی انسان یک نوع کمال روحی دارد که آن کمال روحی جز در مدرسه خانواده در هیچ مدرسه‌ای کسب نمی‌شود» (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۶۶).

#### ۴. مؤلفه‌های مدرنیته

##### ۴-۱. اومانیسم

واژه Humanism به معنای مکتب اصالت بشر، بشرانگاری، انسان‌مداری، انسان‌گرایی و مانند آن است. (ابراهیم‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۹) اومانیسم، روح غالب عصر مدرن و مهمترین ویژگی و وجه ممیزه عصر جدید است و همه ایدئولوژی‌های مدرن مانند لیبرالیسم، مارکسیسم، شکل‌های مختلف سوسیالیسم، ناسیونالیسم و فاشیسم در ذیل آن و ملهم از آن پدید آمده‌اند (زرشناس،

۱۳۹۰، ص ۳۹). اومانیسیم با انکار نقش ساحت غیبی در هدایت و راهبری انسان و اصالت بخشی به وجه ناسوتی وجود انسان به دلیل تقلیل ساحت وجودی او به نفسانیت مداری و حیوانیت، وی را به موجودی مفلوک، تنها، از خود بیگانه، مضطرب، ستیزه جو و بی ریشه بدل کرده است. این ویژگی اصلی و مهمترین شاخص مدرنیته است که با رنسانس ظهور کرده و در تمام تاریخ مدرنیته در اشکال و صور مختلف تداوم و بسط یافته و موجب سیطره استیلاجویانه و ابزاری مابین آدمیان و غلبه نهیلیسم بر حیات بشر شده است (زرشناس، ۱۳۹۰، ص ۴۲).

#### ۲-۴. سکولاریسم

سکولاریسم به معنای غیرقدسی کردن یا غیردینی کردن و عرفی کردن امور است. سکولاریسم به تعبیر ساده تر یعنی، حذف دین و نقش مرکزی و محوری آن از زندگی اجتماعی و سیاسی. عقل مدرن بالذات سکولاریست است و دین، معیارها، موازین معنوی و استانداردهای متعالی روحانی را از زندگی بشر خارج می کند و می خواهد انسان ها بدون هدایت ساحت قدس و باتکیه بر عقل خودبنیادانگار، زندگی فردی و جمعی را اداره کنند. (زرشناس، ۱۳۸۳، ص ۵۸)

#### ۳-۴. نسبی گرایی

نسبی گرایی، گرایشی است که در حوزه معرفت و شناخت و رسیدن به واقع به طور مطلق میسر نیست، بلکه بنابه فرض اگر رسیدن ممکن باشد این امر فقط و فقط به طور نسبی و مضاف است؛ یعنی جویای معرفت نمی تواند بگوید که «من چیزی را به طور مطلق می شناسم و یا چیزی چنان است که من می دانم»، بلکه فقط می تواند بگوید: «من باتوجه به تمام شرایط و مناسبات فردی و اجتماعی که دارم چیزی را چنان می شناسم، اما تضمینی ندارم که آن چیز درواقع همان است که من درک می کنم» (عارفی، ۱۳۸۳، ص ۴۲). اومانیسیم به غرب آموخت که راه رهایی و کامیابی انسان، خود انسان است، پس بی اعتنا به هر عامل و باور بیرونی باید از خود آغاز کرد و گره کار را در این جهان بی روح و بیگانه با سرانگشت تدبیر خویش گشود. حال از کجا باید آغاز کرد. از نظر متفکران غرب دو راه بیشتر وجود ندارد: یکی راه عقل و اندیشه و دیگری راه آزمون و تجربه (زیبایی نژاد، ۱۳۹۰،

ص ۳۹). مدرنیسم با اعتقاد به حس‌گرایی و اینکه دستیابی به معرفت و شناخت آن، تنها از راه حس و تجربه امکان‌پذیر است سبب انکار ارزش‌های اخلاقی شده است. بنابراین، نسبت‌گرایی از دل چنین تفکری زاییده شد. مدرنیته با مبنا قرار دادن انسان درمقابل خدا و تأکید بر آزادی (لیبرالیسم) افسارگسیخته و مبارزه با سنت‌ها و هر عرف و عادت مألوف بانام امروزی و جدید بودن و نیز با تکیه بر عقل بشری منقطع از وحی و توجه به اصالت علم و تجربه و انکار ماورای آن، گام نوینی برای انحطاط بشری برداشت؛ زیرا با حذف خدا، دین و مذهب از زندگی بشر به بهانه مبارزه با سنت، در عمل به نیازهای روحی و معنوی انسان بی‌توجهی کرده است و بشر نیازمند به معنویت را با احساس خلأ و بحران مواجه کرد. اگرچه مدرنیته به سبب تحولات صنعتی که در زندگی بشر ایجاد کرد رفاه مادی را تا حدودی به همراه داشت، اما به سبب مبانی نادرست انسان‌شناسی، فلسفی و معرفتی خود، انسان امروزی را بیش از هر زمان دیگر دچار نهیلیسم (پوچ‌انگاری) کرد و همین آسیب‌ها موجب شده است که تأثیرات مثبت مدرنیسم بر زندگی انسان‌ها تا حدودی نادیده گرفته شود (جوکار، ۱۳۹۱، ص ۸۸۹).

#### ۴-۴. فردگرایی

فردگرایی ریشه در جهان‌بینی و هستی‌شناسی غرب جدید دارد. با ظهور فردگرایی ادعا شد که هیچ قدرت بیرونی نباید بر خواسته‌های فردی فرمان براند و یگانه معیار حقیقت، همانا فرد است. عصر جدید همان‌گونه که انسان را از طبیعت جدا ساخت به همان اندازه، انسان‌ها را نیز از یکدیگر جدا کرد. (زیبایی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۲۸)

#### ۵. پیامدهای مدرنیته در خانواده

##### ۵-۱. تغییر در ساختار خانواده

تغییرهای معاصر خانواده‌های ایرانی را می‌توان به‌طور خلاصه این‌گونه بیان کرد: کاهش نقش حمایت‌گری شبکه خویشاوندی، فردگرایانه شدن ازدواج، گسترش روابط پیش از ازدواج، افزایش جایگاه و قدرت زنان در مناسب‌های خانوادگی، کاهش گفتمان خانواده‌گرایی، کاهش اهمیت

فرزندآوری، گسترش ازهم گسیختگی پیوندهای خانوادگی و به دنبال آن، افزایش میزان طلاق، کاهش گرایش به تشکیل خانواده و افزایش گرایش به زندگی مجردی. برای درک تغییرهای خانواده در دوران معاصر باید ابتدا وضعیت خانواده، ویژگی و کارکردهای آن در جامعه سنتی به اختصار بررسی شود تا با قیاس بتوان این دگرگونی‌ها را بهتر مشاهده کرد. (رضایی، ۱۳۹۴، ص ۵۷) ویژگی اصلی خانواده‌های سنتی، گستردگی آن است. منظور از خانواده گسترده این است که در بیش از دو نسل از خویشاوندان نزدیک در کنار یکدیگر و در یک خانوار زندگی می‌کنند. بدین ترتیب، یک خانواده گسترده می‌تواند شامل فرزندان مجرد یا متأهل، پدر و مادرها و پدربزرگ و مادر بزرگ آنان باشد. جدای از اینکه فرزندان مجرد در خانه پدری زندگی می‌کردند فرزندان متأهل (قاعدتاً پسر) نیز در خانه پدر سکونت داشت. بدین ترتیب می‌توان گفت که خانواده‌ها از نظر سکونت‌گاه زندگی بیشتر از نوع پدرمکان بودند؛ یعنی خانواده با خانواده پدر یا در نزدیکی آنها زندگی می‌کردند. در خانواده‌های گسترده و سنتی، مردان نقش نان‌آور داشتند و زنان مسئول رسیدگی به امور منزل یا خانه‌داری و تربیت فرزندان بودند. فرزندان نیز در امور مربوط به خانواده همکاری داشتند. پسران در کارهای بیرون از منزل و در کنار پدران، دختران در خانه و هم‌پای مادران (رضایی، ۱۳۹۴، ص ۵۷).

به‌طورکلی ساختار خانواده گسترده بر پدرتباری، پدرمکانی، پدرسالاری و اولویت جنسی مذکر استوار بوده است. تحول‌ها و دگرگونی‌های شکل‌گرفته در نتیجه گذار از سنت به مدرنیته بر تمام ابعاد و زوایای ساختی- کارکردی خانواده‌ها تأثیر می‌گذارد. در بعد ساختاری، تغییر خانواده از گسترده به هسته‌ای، افزایش خانواده‌های تک‌والد، افزایش خانوارهای تک‌نفره و... نمونه‌ای از این تأثیرهاست. در بعد کارکردی، تغییر در کارکردهای مختلف خانواده و یا واگذاری برخی کارکردها به نهادهای دیگر از این تأثیرهاست. (رضایی، ۱۳۹۴، ص ۵۷)

## ۵-۲. اقتدارگرایی در خانواده

ساختار خانواده از نظر قدرت در خانواده‌های سنتی به صورت عمودی و سلسله‌مراتبی بود. پدر در رأس و مادر و فرزندان به ترتیب در مراتب بعدی قرار می‌گرفتند، اما در دنیای کنونی و مدرن، ساختار طولی قدیم به سمت ساختار اقتدار عرضی تغییر یافته است به گونه‌ای که در خانواده‌های امروزی، پدر، مادر و فرزندان در یک سطح از تصمیم‌گیری قرار می‌گیرند و هیچ‌کس مجاز به دخالت در امور دیگری یا اعمال نظر خاصی نیست. ساختار خانواده دینی منطبق با ساختار خانواده‌های سنتی است؛ یعنی به صورت طولی و با ریاست مرد که حیطة گسترده مسئولیت‌های او به همراه توصیه‌های اخلاقی تعریف شده است. (رضایی، ۱۳۹۴، ص ۵۷) در خانواده امروزی، قدرت در پدر مرکزیت ندارد، بلکه انتشار یافته است. زنان از راه منابع غیرمادی مانند هوش، جذابیت و تحصیلات در خانواده اعمال قدرت می‌کنند و فرزندان از راه منابعی مانند عواطف، خواسته‌های خود را پیش می‌برند. این تنوع قدرت، مدل سنتی که فکر می‌کرد منابع قدرت فقط مادی هستند و مرد به واسطه دسترسی به شغل، پول و اموال، اعمال قدرت می‌کند را به چالش می‌کشد (صادقی، ۱۳۹۲، ص ۱).

## ۵-۳. فردیت‌گرایی در خانواده

منظور از فردگرایی این است که افراد به جای اولویت دادن به خواسته‌ها و علایق جمعی، سنتی و خانوادگی به ارزش‌ها و خواسته‌های فردی خود اولویت می‌دهند. در جامعه امروزی ایران به‌ویژه در کلان‌شهرها انواع جدیدی از خانواده‌ها دیده می‌شود که مبتنی بر فردگرایی است. مصادیق گسترش فردگرایی، پایین بودن میزان سرمایه اجتماعی است؛ زیرا سرمایه اجتماعی از دریچه اعتماد به دیگران، مشارکت در فعالیت‌های گروهی و جمعی و قبول تعهدها در قبال سایرین سنجیده می‌شود. (رضایی، ۱۳۹۴) در دوره مدرن، سوژه فردی اهمیت می‌یابد و بر آزادی‌های فردی و سوژه خودمختار تأکید می‌شود. فردگرایی به این معناست که علایق، نیازها و اهداف فردی ترجیح داده می‌شوند، ارزش‌ها و هنجارها، مبنای فردی دارند، کسب لذت فردی در اولویت است و

استقلال و هویت فردی اهمیت دارد (بی‌نام، ۱۳۹۵، ص ۱). فردیت‌گرایی در نسل جوان به‌ویژه در گروهی که تحصیلات دانشگاهی کم‌بازده دارند بیشتر دیده می‌شود؛ زیرا اولویت این گروه خودشان هستند، احساس می‌کنند توسط نسل والدینشان فریب خورده‌اند، مادی‌گرا هستند و به‌دشواری خود را متعهد می‌کنند، در قبول مراجع قدرت و نفوذ مردد هستند و برای سلسله‌مراتب، وزنی قائل نیستند. اینها می‌تواند برای خانواده و تحول‌های آتی آن از نظر تشکیل خانواده، دوام خانواده و بچه‌آوردن تأثیرگذار باشد (سرایی، ۱۳۸۵، ص ۵۲-۵۳).

#### ۴-۵. تغییر در فرهنگ خانواده

##### ۴-۵-۱. شیوه همسرگزینی و آداب و رسوم ازدواج

تغییر در آداب و رسوم همسرگزینی و ازدواج از دیگر حیطه‌های مورد هجوم مدرنیته است. نقش مؤثر والدین و بزرگ‌ترها در امر انتخاب همسر برای فرزندان، برگزاری مراسم جشن عروسی، توجه به رعایت قوانین و سنت‌ها در این زمینه و مشارکت دادن سایر فامیل در این مسئله در گذشته بسیار مورد توجه بوده است، اما امروزه اگر جوامع غربی کنار گذاشته شوند در جوامع کنونی نیز تأثیر فردگرایی را می‌توان در تصمیمات مربوط به نامزدی و ازدواج مشاهده کرد. هم‌زمان با صنعتی شدن، شهرنشینی و نوسازی، فرزندان استقلال و کنترل بیشتری بر زمان ازدواج و در انتخاب همسر به‌دست آورده‌اند و ازدواج‌های آنها نیز شکل جدیدتری یافت. انتخاب همسر که در گذشته به‌صورت پیشنهاد والدین و بزرگ‌ترها و یا وساطت شخص دیگر صورت می‌گرفت امروزه در موارد متعددی از راه آشنایی دختر و پسر با یکدیگر در محل کار، تحصیل و یا حتی از راه فضای مجازی اینترنت و با شیوه چت صورت می‌گیرد. فراتر از آن، گاه در برخی ازدواج‌ها نظر پدر و مادر نادیده گرفته می‌شود. نتیجه نفی سنت‌ها و رفتارهای سنتی که براساس ارزش‌های دینی و آداب و رسوم و عرف صحیح اجتماعی شکل گرفته ایجاد شکاف میان والدین و فرزندان است. این شکاف علاوه بر تأثیر بر ابعاد روانی و تضعیف ارتباطات عاطفی والدین و فرزندان، کاهش اقتدار والدین در خانواده را به‌دنبال دارد. در نتیجه آنها را با مشکلات تربیتی جدی درباره فرزندان مواجه می‌کند. (جوکار،

۱۳۹۱، ص ۸۹۸)

#### ۵-۴-۲. افزایش استفاده از رسانه‌ها و ورود فضای مجازی به خانواده

امروزه وسایل ارتباط جمعی تنها محدود به ارائه اطلاعات لازم برای زندگی در جامعه‌ای متجدد و فرامدرن نیست، بلکه در بعد وسیع‌تر اهمیت و عدم اهمیت و مطلوبیت یا نامطلوب بودن پدیده‌ها را تعیین می‌کند. حتی آداب معاشرت و شیوه پوشش را نیز مشخص می‌کند. در این صورت نمی‌توان رسانه عمومی را فقط در حد یک وسیله انگاشت. (محمدی، ۱۳۸۷، ص ۵) پروفیسور ساروخانی برای فناورانه شدن یا الکترونیکی شدن خانواده، تبعات مثبت و منفی در نظر می‌گیرد. الکترونیکی شدن خانواده پیامدهای منفی نیز دارد که در اصطلاح انفعالی شدن نامیده می‌شود. کودکی که در ذاتش تحرک وجود دارد و باید با تحرک بزرگ شود اگر قرار باشد ساعت‌های طولانی جلوی تلویزیون و اینترنت بنشیند به شکوفایی واقعی نمی‌رسد. الکترونیکی شدن خانواده و مولد شدن آن می‌تواند به انزوای ثانویه بینجامد؛ یعنی زن و شوهر از صبح تا شب و از شب تا صبح باهم هستند و دیگر باهم کاری ندارند. آنها دیگر ارتباطات غنی شده نخواهند داشت. این انزوای ثانویه باعث می‌شود خانواده تنوع ابعادش را از دست بدهد و دچار نوعی افسردگی ناشی از یکنواختی شود (ورکیانی، بی‌تا، ص ۳).

#### ۵-۴-۳. افزایش سن ازدواج

در طی سال‌های اخیر، متوسط سن ازدواج در بیشتر کشورها افزایش یافته است به طوری که افراد در سنین بالاتری ازدواج می‌کنند و بدیهی است که در سنین بالاتری نیز صاحب فرزند می‌شوند. افزایش سن ازدواج یکی دیگر از پیامدهای مدرنیته است؛ زیرا وقتی رفاه‌زدگی که خود از پایه‌های اساسی مبانی فکری مدرنیسم است در جامعه رسوخ کند ناگزیر ملاک‌های انتخاب همسر نیز بر پایه توجه به تأمین رفاه کامل در ابتدای زندگی و فراهم بودن همه امکانات ضروری و غیرضروری شاخص‌گذاری می‌شود. بر همین اساس، توجه به داشتن مسکن مستقل، تمکن مالی بالا و... در رأس خواسته‌های دختر و خانواده او قرار می‌گیرد و چون درصد بسیار کمی از جوانان در ابتدای زندگی امکان فراهم کردن چنین امکاناتی را برای همسر خود دارند این مسئله یکی از دلایل بالا رفتن سن ازدواج می‌شود. (جوکار، ۱۳۹۴، ص ۸۹۶)



## ۵-۵. تغییر در روابط خانواده

### ۵-۱. کاهش روابط عاطفی

در فرهنگ اسلام، خانواده کانون مهر، امنیت و ایمان است و سایه گسترده خانواده، اعضای آن را در مقابل ناملازمات روزگار مصون نگه می‌دارد و نیازهای عاطفی و روانی آنها را تأمین می‌کند. ورود تفکر و فرهنگ غرب در پوشش مدرن شدن و امروزی بودن باعث سست شدن بنیان‌های خانواده و رواج ارزش‌های مادی و سوداگرانه شده و جنبه‌های انسانی و معنوی روابط افراد را بیش از پیش متزلزل کرده و روابط انسان‌ها به صورت روابط خشک و حسابگرانه ماشینی درآمده است. پیامدهای چنین ارتباطی علاوه بر احساس عدم امنیت روانی فرزندان در سنین نوجوانی و جوانی سبب افزایش افسردگی و یا بزهکاری در آنها می‌شود. (جوکار، ۱۳۹۴، ص ۸۹۳) یکی از عوامل مهم کاهش ارتباطات عاطفی در خانواده، مشغله بیش از حد والدین به‌ویژه مادر است؛ زیرا خستگی مفرط زن به سبب کار بیرون از منزل، سبب کاهش تعامل او با همسر و فرزندان پس از بازگشت به منزل شده و برخلاف میل خود، توان پاسخ‌گویی به نیازهای عاطفی آنها را ندارد و در درازمدت آنها را با کاهش ارتباط با یکدیگر و کم شدن ارتباطات عاطفی و کمبود محبت مواجه کرده و سبب بروز سایر مشکلات می‌شود. با اندکی دقت، چگونگی نقش مدرنیسم در بروز این پدیده روشن می‌شود؛ زیرا یکی از علل رغبت زنان به اشتغال خارج از منزل انقلاب صنعتی و ایجاد اشتباهی کاذبی است که نظام سرمایه‌داری غرب برای رسیدن به اهداف خود در زنان اروپایی ایجاد کرد و با شعار مالکیت زن، زن را از خانه خارج و به استخدام کارخانه درآورد (جوکار، ۱۳۹۴، ص ۸۹۳).

ویلیام گاردنر معتقد است که در سوئد، کانادا و همه دولت‌های رفاه‌یافته، بهترین راه دستیابی به درآمدهای مالیاتی بیشتر و کار ارزان‌تر آن است که زنان و به‌ویژه مادران را به کار فراخوانند. (گاردنر، ۱۳۸۷، ص ۲۱۸) امروزه در کشور ایران نیز برخی زنان با تأسی به دستاوردهای نظام سلطه از آنجا که نقش مهم مادری و همسری زن را نقشی سنتی می‌دانند و معتقد هستند این نقش‌ها اموری تکراری و ملال‌آور است به بهانه امروزی و مدرن بودن با کم‌اهمیت جلوه دادن این نقش‌ها، دستیابی به اشتغال خارج از منزل را ترجیح داده‌اند. این مورد نگرشی مبتنی بر ارزش دانستن

اشتغال زن (در هر شغل و با هر شرایطی) است که اشتغال را برای زنان نوعی جایگاه و منزلت اجتماعی می‌داند و چه آسیب‌هایی که از ناحیه این بینش متوجه خانواده خواهد شد (جوکار، ۱۳۹۴، ص ۸۹۴).

#### ۵-۵-۲. افزایش طلاق

از پیامدهای مدرنیته، بالا رفتن آمار طلاق در کشورهای مختلف غربی در سالیان اخیر است. در مورد زوج‌هایی که به سال ۱۹۰۰ ازدواج کرده بودند از هر بیست ازدواج، یکی به طلاق ختم شد. حال آنکه این رقم در مورد ازدواج‌های سالیان اخیر به یک طلاق در هر شش ازدواج بالغ شده است. در سال ۱۹۷۷ ایالات متحده شاهد چهل‌وهشت طلاق در هر صد ازدواج بود. (سگالن، ۱۳۷۵، ص ۱۷۷) در بریتانیا با هر اصلاح و تعدیلی که در قوانین صورت گرفت میزان طلاق افزایش داشته است. تا سال ۱۹۹۱ در بریتانیا در مقابل هر دو ازدواج، یک طلاق صورت گرفته است (برناردز، ۱۳۸۴، ص ۲۴۸). در ایران با بررسی آمارهای مربوطه، رشد میزان طلاق به وضوح دیده می‌شود. براساس آمار ارائه شده ازسوی دفتر آمار و اطلاعات جمعیتی سازمان ثبت احوال کشور، کل طلاق‌های ثبت شده در سه ماهه اول سال ۱۳۷۳ به میزان ۷۸۷۴ مورد بوده که این رقم در سه ماهه اول سال ۱۳۷۴ به رقم ۷۷۵۹ مورد افزایش یافته است (سازمان ثبت احوال کشور، دفتر آمار و اطلاعات جمعیتی). با مقایسه همین آمار با آمار طلاق در زمان مشابه آن در سال ۱۳۸۷ به دست می‌آید که ۲۵۳۶۲ مورد بوده و سپس در تابستان، میزان طلاق در سه ماهه اول سال ۱۳۸۷ همان سال به ۲۷۶۸۸ مورد، در پاییز به ۲۷۹۸۳ مورد افزایش یافته و در زمستان همان سال این میزان به ۲۹۴۷۷ مورد رسیده است (سازمان ثبت احوال کشور، دفتر آمار و اطلاعات جمعیتی). با مقایسه این ارقام با یکدیگر به روشنی رشد آمار طلاق نمایانگر است (جوکار، ۱۳۹۴، ص ۸۹۵).

نفوذ اندیشه‌های مدرنیستی و فردگرایانه با ترجیح منافع فردی بر مصلحت خانوادگی به افزایش ناسازگاری زوجین دامن زده و زمینه اختلاف و جدایی را فراهم می‌کند. از آنجاکه در اندیشه مدرنیستی، اصالت با فرد و خواسته‌های شخصی اوست هرچیز که در رویارویی با این اصل قرار گیرد باید از میان برداشته شود. بدون شک در زندگی مشترک موقعیت‌هایی پیش می‌آید که زن یا مرد

ناچار هستند خواسته شخصی خود را فدای مصلحت خانوادگی کنند و به جای واگرایی به همگرایی روی آورند. این رویکرد به دلیلی که بیان شد با دیدگاه مدرنیستی و مبنای لیبرالیستی و فردگرایی مدرنیته در تعارض است. از این رو، در فضای اندیشه‌های مدرنیستی به جای تقویت روحیه جمعی و گذشت و ایثار در خانواده به سادگی سخن از طلاق و جدایی به میان می‌آید. (جوکار، ۱۳۹۳، ص ۲)

### ۵-۳. کاهش نرخ باروری

یکی از تأثیرات مدرنیته که بسیار چشمگیر بوده کاهش تدریجی باروری است. فهم این مسئله با عوامل دیگری مانند افزایش تحصیلات زنان و تغییر در نقش‌های جنسیتی قابل فهم است. این موضوع بر روی سال خوردگی جمعیت نیز اثر دارد و ادامه این روند در آینده می‌تواند خانواده را با چالش‌هایی مواجه کند. (صادقی، ۱۳۹۲، ص ۱) از تأثیرات مدرن شدن در جوامع اسلامی، رشد تدریجی شهرنشینی بود. با ورود مردم به شهرها، تمایل به باروری نیز در آنها کاهش یافت. کاهش نرخ باروری نتیجه غالب شدن گفتمان «فرزند کمتر، زندگی بهتر» بین خانواده‌هاست. این شعار جانشین تمام ارزش‌هایی شده است که داشتن چند فرزند برای دستگیری از پدر و مادر در روزگار پیری را توجیه می‌کرد. با مقایسه‌ای ساده میان نسل‌های گذشته و نسل امروز می‌توان دید که امروزه از میزان اهمیت فرزند در خانواده کاسته شده است (رضایی، ۱۳۹۴، ص ۱۰).

بر اساس این دیدگاه، وجود فرزند زیاد موجب تحمیل هزینه‌های بسیاری است و چون اصالت با انباشت سود و سرمایه است داشتن فرزند زیاد توجیه اقتصادی ندارد. بر اساس دیدگاه مدرنیستی تأکید بر رفاه بیشتر و لذت حداکثری است. با این بینش، شعار «فرزند کمتر، زندگی بهتر» تفسیری اومانیستی می‌یابد؛ زیرا نیاز فرزند به مراقبت در طفولیت و پس از آن و محدودیت‌های دیگری که فرزندآوری برای والدین ایجاد می‌کند هم مانع رفاه و آسایش آنهاست و هم مانع کامیابی کامل آنها از زندگی و فرزند، پدیده‌ای منفی و مزاحم است. بنابراین، مدرنیته به دلیل ماهیت رفاه‌طلب و لذت‌گرای خود نقش اساسی در کاهش جمعیت داشته است (جوکار، ۱۳۹۳، ص ۲).

## ۶. نتیجه‌گیری

خانواده مهمترین و تأثیرگذارترین نهاد اجتماعی است که انسان از بدو تولد در آن قرار می‌گیرد. از دیرباز تاکنون خانواده با بسترسازی مناسب برای رفع نیازهای انسان، مرکز آرامش و تربیت بشر بوده است. با ظهور مدرنیته و ورود الگوهای تربیتی بیشتر و رسانه در عصر مدرن، خانواده با چالش‌های جدی مواجه شد. اگرچه سبک زندگی مدرن اثرات مثبتی به همراه داشت، اما رویکرد نظام سلطه و مبانی انسان‌محوری مدرنیته با اهداف الهی و اسلامی خانواده در تضاد بود و موجب پیامدهای منفی برای خانواده شد. اولین پیامد آن، تغییر در ساختار خانواده بود که موجب کاهش اقتدارگرایی در خانواده و جایگزینی فردمحوری به جای جمع‌گرایی شد. پیامد دوم، تغییر در فرهنگ خانواده است که اثرات آن را در تغییر شیوه همسرگزینی، افزایش سن ازدواج، استفاده از رسانه و در نتیجه دور شدن از فضای گرم خانواده می‌توان مشاهده کرد. پیامد سوم، در روابط خانوادگی مشهود است که موجب کاهش روابط عاطفی در فضای خانواده و در نتیجه افزایش طلاق شد. آمارهای روبه کاهش نرخ باروری نیز حاکی از عدم تمایل خانواده‌ها به فرزندآوری و سرد شدن روابط است. با بررسی بیشتر اثرات منفی مدرنیته می‌توان از شدت آن کم کرد و خانواده را از هجمه‌های نظام سلطه در امان نگاه داشت.

## فهرست منابع

- \* قرآن کریم (۱۳۷۲). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. قم: انتشارات امیرالمؤمنین.
۱. ابراهیم‌زاده آملی، عبدالله (۱۳۸۶). انسان در نگاه اسلام و اومانیسم. نشریه قیسات، ۴۴(۱۲)، ۵۱-۷۰.
  ۲. برناردز، جان (۱۳۸۴). درآمدی به مطالعات خانواده. مترجم: قاضیان، حسین. تهران: نشر نی.
  ۳. بی‌نا، مرکز امور زنان و خانواده - ریاست جمهوری (۱۴۰۲). نگاهی به آسیب‌های خانواده امروز و علل ضعف در کارکردها. مشاهده شده در: <http://women.tavanir.org.ir/asibKH.asp>
  ۴. بی‌نام (۱۳۹۵). مدرنیته و خانواده ایرانی. روزنامه صبح نو، شماره ۱، ۱۳۹۵/۷/۷.
  ۵. جوکار، محبوبه (۱۳۹۱). گذری کوتاه بر تأثیر مدرنیسم بر خانواده با تأکید بر خانواده ایرانی کتاب اندیشه‌های راهبردی زن و خانواده. گردآوری و تدوین دبیرخانه نشست اندیشه‌های راهبردی. تهران: نشر پیام عدالت.
  ۶. جوکار، محبوبه (۱۳۹۳). مدرنیته، تغییر سبک زندگی و کاهش جمعیت در ایران. نشریه پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده، ۲(۲)، ۳۹-۶۹.

۷. چراغی، طیبه (۱۳۸۸). جایگاه خانواده در اسلام در کلام مقام معظم رهبری. مشاهده شده در تاریخ ۱۲/۱۲/۱۴۰۲: [www.rasekhon.com](http://www.rasekhon.com)
۸. حسینی کوهساری، اسحاق (۱۳۸۴). پژوهشی قرآنی در خصوص جایگاه خانواده در اسلام. نشریه پژوهش‌های فقهی، ۲، ۱۳۹-۱۶۰.
۹. رضایی، مریم (۱۳۹۴). تأثیر مدرنیسم بر خانواده‌های جامعه اسلامی. کنفرانس بین‌المللی علوم انسانی، روان‌شناسی و علوم اجتماعی. تهران: مؤسسه مدیران ایده‌پرداز پایتخت ایلیا.
۱۰. زرشناس، شهریار (۱۳۸۳). مبانی نظری غرب مدرن. تهران: نشر کتاب صبح.
۱۱. زیبایی‌نژاد، محمدرضا. و سبحانی، محمدتقی (۱۳۷۹). درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام. قم: نشر هاجر.
۱۲. سالاری‌فر، محمدرضا (۱۳۸۵). خانواده در نگرش اسلام و جامعه‌شناسی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳. سربابی، حسن (۱۳۸۵). تداوم و تغییر خانواده در جریان گذار جمعیتی ایران. نشریه نامه انجمن جمعیت‌شناسی ایران، ۲، ۳۷-۶۰.
۱۴. سگالن، مارتین (۱۳۷۰). جامعه‌شناسی تاریخی خانواده. مترجم: الیاسی، حمید. تهران: نشر مرکز.
۱۵. صادقی فسایی، سهیلا. و عرفان‌منش، ایمان (۱۳۹۲). تحلیل جامعه‌شناختی تأثیرات مدرن شدن بر خانواده ایرانی و ضرورت تدوین الگوی ایرانی اسلامی. نشریه زن در فرهنگ و هنر، ۱(۵)، ۶۳-۸۴.
۱۶. عارفی، عباس (۱۳۸۳). تاریخچه نسبی‌گرایی در فلسفه علم. نشریه ذهن، ۱۹(۵)، ۴۱-۶۲.
۱۷. گاردنر، ویلیام (۱۳۹۲). جنگ علیه خانواده. مترجم: محمدی، معصومه. قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
۱۸. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷). پیامدهای مدرنیته. مترجم: ثلاثی، محسن. تهران: نشر مرکز.
۱۹. محمدی نجات، محمدرضا (۱۳۷۸). نگاهی گذرا به تصویر زن مسلمان در رسانه‌های غربی. نشریه مطالعات راهبردی زنان، ۵، ۶۱-۷۸.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۹۲). تعلیم تربیت در اسلام. قم: انتشارات صدرا.
۲۱. معین، محمد (۱۳۸۸). فرهنگ معین. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۲. ورکیانی، فرحناز (بی‌تا). امروز، دیروز، فردا «گفت‌وگو با دکتر باقر ساروخانی». نشریه آموزش علوم اجتماعی، ۳(۸)، ۳-۸.



## بررسی جواز سقط جنین بر مبنای قاعده اضطرار در فقه مقارن

فضه جوادی<sup>۱</sup>

### چکیده

از دیدگاه اسلام، جنین صاحب تشخیص است و حرمت سقط آن امری مسلم و مورد اتفاق فقهای امامیه و بیشتر فقهای اهل سنت است، اما چنان‌که در بیشتر موارد با وجود عناوین ثانویه، امکان تخصیص حکم وجود دارد در مورد سقط جنین هم اگر ضرورت اقتضا کند در برخی موارد با توجه به اصول عملیه و قواعد فقهی می‌توان حکم به جواز کرد. از جمله قاعده فقهی اضطرار که در فقه عامه معروف به قاعده «الضرورات تبيح المحظورات» است که بر مبنای آن در مواردی سقط جنین جایز دانسته شده است. آنچه در نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و مطالعه و بررسی کتب فقهای معاصر دو مذهب امامیه و اهل سنت به دست آمده، این است که در صورت تحقق شرایط اضطراری اگر بقای جنین در شکم مادر، سلامت وی را در معرض خطر قرار دهد و یا جانش را تهدید کند حفظ جان مادر مهمتر از جنین بوده و سقط جنین جایز است. همچنین در صورت ناقص الخلقه بودن جنین برخی از اهل سنت بر مبنای قاعده مزبور قائل به جواز در برخی شرایط هستند.

**واژگان کلیدی:** جواز، قاعده فقهی، اضطرار، سقط جنین، فقه مقارن.

### ۱. مقدمه

خداوند متعال احکام و قوانینی در شریعت اسلام قرار داده که هدف از وضع آن قوانین، رشد و کمال انسان و زندگی در راحتی و نشاط است نه تضییق و تحمیل آنچه خارج از طاقت بشر است.

---

۱. دانش‌پژوه سطح چهار فقه خانواده، از کشور افغانستان، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

یکی از این قوانین که در استنباط و اجتهاد احکام فقهی نقش بسزایی دارد قاعده اضطرار است که در فقه اهل سنت از آن به نام قاعده «الضرورات تبیح المحظورات» تعبیر می‌شود. این قاعده از قواعد کاربردی و اساسی فقه است و تأثیر و کارایی آن در جای جای فقه به ویژه در حل مشکلات و معضلات مباحث و مسائل نوپیدا نقش اساسی دارد. قاعده اضطرار از آیات و روایات فراوانی گرفته شده است. بر مبنای این قاعده، هنگام ضرورت و اضطرار، حکم حرمت برداشته شده و حکم اولی جای خود را به حکم ثانوی می‌دهد. شرایط اضطراری از جاهایی است که خداوند با نظر رحمت و تخفیف به بندگان، مسئولیت را از ذمه مؤمنان رفع می‌کند. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ؛ هرگاه کسی در ایام قحطی و سختی از روی اضطرار نه به قصد گناه از آنچه حرام شده مرتکب شود خدا بخشنده و مهربان است» (مائده: ۳). در مورد سقط جنین مقاله‌های متعددی تألیف شده است، ولی بر مبنای قواعد فقهی و به صورت فریقینی تألیفی انجام نشده است. نوشتار حاضر با توجه به مبتلابه بودن مسئله و ضرورت تبیین آن باروش توصیفی-تحلیلی در مقام پاسخ به این سؤال است که آیا در مسئله سقط جنین هرگاه اضطرار به انجام سقط جنین پیدا شود، می‌توان قائل به جواز شد یا نه. قاعده اضطرار در فقه امامیه در چه صورتی می‌تواند مبنای جواز سقط جنین باشد. در چه حالاتی بر مبنای قاعده «الضرورات تبیح المحظورات» در فقه اهل سنت، حکم به جواز سقط جنین داده شده است.

## ۲. مفهوم‌شناسی

### ۲-۱. اضطرار در لغت

اضطرار مصدر باب افتعال و از ماده ضر به فتح یا ضم اول است. ضر با فتح اول، متضاد نفع و معنای آن زیان دیدگی است و با ضم اول به معنای فقر، فاقه، تنگدستی، سختی و سوء حال است اعم از اینکه باطنی و معنوی باشد یا ظاهری و آثار مشهود در اعضا و جوارح داشته باشد. (محقق داماد، ۱۳۸۰، ۱۲۴/۴) اضطرار به معنای وادار کردن انسان به انجام آنچه است که به او ضرر می‌زند و از انجام



آن اکراه دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸ هـ.ق، ۵۰۳/۱، ذیل ماده ضر). برخی آن را به معنای تحمل ضرر آورده‌اند (مشکینی، ۱۳۹۲، ص ۸۱).

## ۲-۲. اضطرار در اصطلاح

فقها و اصولیون تعاریف متعدد و مشابهی از اضطرار ارائه کرده‌اند. اضطرار آن است که صبر بر آن ممکن نباشد مانند گرسنگی. (محقق اردبیلی، ۱۴۲۱ هـ.ق، ص ۳۶۳) اشکال این تعریف این است که تعریف به اعم است و به اصطلاح مانع نیست و شامل غیراضطرار هم می‌شود. در تعریف اضطرار آمده است: «اضطرار حالتی است که وقتی مضطر در آن قرار می‌گیرد مجاز به انجام عمل اضطراری بوده و عمل او از وظیفه اولیه اش کفایت می‌کند» (زجاجی مجرد، ۱۳۷۷، به نقل از سید مرتضی، ۲۶/۱). اضطرار حالتی است درونی که بر مکلف عارض شده و مرتکب فعل یا ترک فعل ممنوعی شده است. در این صورت از مجازات مبری خواهد بود. مضطر در شرایطی، ضامن حق الناس است (زجاجی مجرد، ۱۳۷۷، به نقل از مرتضی انصاری، ص ۱۲۰).

## ۳. مفاد قاعده

مفاد این قاعده نفی هر حکمی است که موجب مشقت و اضطرار شود و هنگام عارض شدن اضطرار بر انسان حکم آن مرتفع می‌شود؛ یعنی هر حکم جعل شده در اسلام دو حالت دارد: یک حالت متعارف و معتدل است و عمل به آن موجب تنگی و سختی بر فاعل آن نمی‌شود. صورت دیگر حالت غیرمتعارف که خارج از مقتضی عادت است به طوری که عمل به آن سختی و مشقتی دارد که قابل تحمل نیست. مفاد این قاعده رفع حکم الزامی در این صورت است چه حکم وجوب باشد چه حرمت. (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ هـ.ق، ۸۸/۱)

## ۴. ادله قاعده

### ۴-۱. کتاب

آیاتی از قرآن کریم ناظر به احکام اضطرار هستند: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ آنچه خداوند بر شما

حرام نموده مردار، خون، گوشت خوک و آنچه نام غیرخدا به هنگام ذبح بر آن برده شده است. پس اگر کسی ناگزیر از خوردن یکی از محرّمات مذکور شود چنانچه زیادت طلب و متجاوز از حد نباشد گناهی بر او نیست. همانا خداوند آمرزنده و مهربان است» (بقره: ۱۷۳).

این آیه بیانگر این است که از غذای ناپاک پرهیز کنید مگر در حالت اضطرار که وضعیتی استثنایی است. شارع مقدس در این راه دو شرط قائل شده است: اول اینکه به قصد طلب کردن لذت نباشد و دوم اینکه با تجاوز از حد ضرورت نباشد، بلکه در حد سد رمق و جوع.

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ... فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ بر شما مردار حرام شده، پس هرکس به خوردن گوشت‌های حرام ناچار شود بی آنکه گرایش به گناه داشته باشد همانا خداوند آمرزنده و مهربان است». (مائده: ۳) این آیه نیز مانند آیه قبل، خوردن مواردی که حرام شده است را در صورت اضطرار مباح می‌داند، البته به شرطی که با تمایل به گناه و بیش از حد ضرورت نباشد.

#### ۴-۲. سنت

در مورد اضطرار، امامیه روایات متعددی از ائمه نقل کرده‌اند که در کتب حدیث از جمله در وسائل الشیعه می‌توان آنها را دید. مهمترین دلیل روایی مورد استناد در باب اضطرار حدیث رفع است: «عن حریز بن عبدالله عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: رفع عن امتی تسعة، الخطأ والنسیان و ما اکرهوا علیه و ما لایعلمون و ما لایطیقون و ما اضطرّوا الیه و الحسد و الطیرة و التفکر فی الوسوسة فی الخلق ما لم ینطق بشفة؛ امام صادق علیه السلام می‌فرماید: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: از امت من نه چیز برداشته شده: خطا و فراموشی و آنچه که از روی اکراه باشد و آنچه را که نمی‌دانند و آنچه را که طاقت ندارند و آنچه مورد اضطرار است و حسادت و تفال و وسواسی فکری در امور آفرینش تا هنگامی که بر زبان جاری نشود» (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ص ۴۱۷؛ حرعاملی، بی‌تا، ۱۵/۳۶۹). از نظر سند حدیث، بسیاری از بزرگان از جمله شیخ انصاری (بی‌تا، ۲۷/۲)، عراقی (بی‌تا، ۲۰۸/۳)، نایینی (۱۳۶۸، ۱۶۹/۲) و خوبی (۱۴۱۷، ۲۵۷/۲) از آن با نام صحیح یاد کرده‌اند. مرحوم

شیخ می‌نویسد: «در خصال از پیامبر ﷺ به سند صحیح روایت شده است» (نرم‌افزار درایه النور). وجه استدلال: حدیث رفع بیانگر این است که نه چیز از مردم برداشته شده است، یکی از آنها حالت اضطرار است که اگر شخص با قرار گرفتن در این حالت مرتکب فعل حرامی شد گناهی بر او نیست و مؤاخذة نمی‌شود.

«عن ابی بصیر قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه؟ فقال: لا إلا أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه؛ ابوبصیر از امام صادق عليه السلام نقل می‌کند: هیچ حرامی نیست مگر آنکه خداوند آن را در حال اضطرار حلال کرده است» (جرعاملی، بی تا، ۴۸۳/۵). این روایت، صحیح‌السند است (نرم‌افزار درایه النور).

**وجه دلالت:** دلالت حدیث بر مدعا (اعتبار قاعده اضطرار) تمام است و اضطرار را در محرمات و ترک واجبات رافع مسئولیت می‌داند. هرچند منطوق حدیث به محرمات اختصاص دارد، ولی مورد آن ترک واجب است. خداوند تعالی در آیات و روایات مورد استناد فرموده اگر انسان مضطر شده، جانش به خطر بیفتد خوردن برخی موارد از جمله گوشت خوک، مردار، خون و... را که حرام است بر او مباح و حلال می‌شود، البته با این شرط که در حد ضرورت و عدم تمایل به گناه باشد یا اگر شرایط اضطراری منجر شود، نتواند واجباتش را با شرایط انجام دهد گناهی بر او نیست. بنابراین، وقتی خوردن محرمات برای نجات جان جایز باشد اگر ضرورت ایجاب کند مادر برای حفظ جان و سلامت خود ناچار به سقط جنین شود حرمت آن برداشته شده و سقط جنین جایز می‌شود.

#### ۴-۳. عقل

در صورت دوران امر بین دو محذور که یکی از نظر قبح و مفسده کمتر از دیگری باشد عقل حکم می‌کند که مکلف اقل را مرتکب شود. برای مثال اگر نجات کسی متوقف بر ارتکاب حرام باشد مانند اینکه شخصی به خوردن میته مضطر شود در اینجا یک ضرورت جانی با یک ضرورت غیرجانی تراحم پیدا می‌کند. در باب تراحم مرجحاتی در نظر گرفته شده است که می‌توان گفت برگشت همه آنها به ترجیح اهم بر مهم است. در این مثال، یک طرف آن زیان جانی دربردارد و در طرف دیگر

مفسده ارتکاب حرمت و مکلف نمی‌تواند هر دو حکم را یک جا رعایت کند یا باید گوشت میتة را نخورد و خود بمیرد و یا حرام را مرتکب شود و خود را از مرگ نجات دهد و چون حفظ جان از نظر شرع و عقل مهمتر است، مقدم می‌شود (قبلة‌ای خویی، ۱۳۸۵، ص ۴۷؛ طاهری، ۱۳۸۷، ۱۶۳/۲). عقل حکم می‌کند که تحمل مشقت بسیار که خارج از تحمل انسان است، قبیح است؛ زیرا موجب ظلم به نفس و جسم است و ظلم در تمام انواع آن از نظر عقل قبیح است (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵هـ.ق، ۹۲/۱).

#### ۴-۴. سیره عقلا

روش و سیره خردمندان با هر مذهب و مسلکی که دارند رافعیات اضطرار را پذیرفته است. در نزد آنها اگر شخصی از روی ناچاری و اضطرار عملی را مرتکب شود که قانون آن را جرم شناخته و یا کاری را که قانون به آن دستور داده است، ترک کند سرزنش و مجازات نمی‌شود. شارع مقدس نیز این روش را نه تنها ردع و منع نکرده، بلکه براساس آیات و روایاتی که ذکر شد آن را تأیید کرده است. (طاهری، ۱۳۸۷، ۱۶۴/۲)

#### ۴-۵. اجماع

در مورد اضطرار، فقها برحسب مورد حکم داده‌اند. از این رو، در این مورد می‌توان ادعای اجماع کرد. برای مثال در مورد شرب مسکر گفته‌اند که اگر شخصی برای حفظ سلامتی، مضطر به شرب مسکر شود نوشیدن آن جایز است. فقها به اتفاق چنین فتوا داده‌اند، اما در مورد کل حکم اضطرار که امری عقلی نیز است، نمی‌توان قائل به تحقق اجماع شد و محقق هم نشده است. در صورت تحقق هم چون مبتنی بر عقل است، حجیت ندارد، اما در موارد خاصه می‌توان بر امر عقل ادعای اجماع کرد. (محقق داماد، ۱۳۸۰، ۱۳۶/۴)

#### ۵. الضرورات تبیح المحظورات

قاعده اضطرار که اهل سنت از آن به نام «الضرورات تبیح المحظورات» تعبیر می‌کنند یکی از قواعدی است که در جواز سقط جنین به آن استناد می‌کنند.

## ۵-۱. مفردات قاعده

الضرورات، جمع ضروره و به معنای نیاز شدید و سختی است. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸ هـ.ق، ۳۰۲/۱-۳۰۳) شدتی که از آن راه خلاصی نیست. برای ضرورت نزد فقها تعاریف اصطلاحی وجود دارد که از نظر معنا نزدیک به هم هستند و تعریف جامع آن به این صورت است: «ضرورت آن است که حالتی از خطر یا مشقت زیاد بر انسان عارض شود به طوری که از وارد آمدن ضرر بر خود بترسد یا خوف داشته باشد که از نظر جان، مال، آبرو و عقل مورد آزار و اذیت قرار گیرد. در این صورت ارتکاب عمل حرام یا ترک واجب یا به تأخیر انداختن آن به دلیل دفع ضرر، مباح است مشروط بر اینکه قیود شرعی حفظ شود» (السدلان، ۱۴۲۰ هـ.ق، ص ۲۴۹). محظورات، جمع محظور و آن فعل حرامی است که انجام آن نهی شده است (جوهری، ۱۴۰۷، ۶۳۴/۲). محظور از نظر شرع چیزی است که شارع به وجه الزام ترک آن را اراده کرده است (السدلان، ۱۴۲۰ هـ.ق، ص ۲۵۳).

## ۵-۲. مفاد قاعده

معنای قاعده این است که در حالات اضطرار یا نیاز شدید، ارتکاب محظور یا آنچه به صورت شرعی انجام آن نهی شده است، جایز می‌شود، پس هرچه در اسلام انجام آن ممنوع است جز کفر، قتل و زنا انجام آن هنگام ضرورت مباح است به شرط آنکه منزلت مباهات پایین نیاید. (السدلان، ۱۴۲۰ هـ.ق، ص ۲۵۳)

## ۵-۳. ادله قاعده

اهل سنت در این قاعده به آیات قرآن و احادیث نبوی استناد می‌کنند.

## ۵-۳-۱. کتاب

آیات قرآنی مستند، پنج آیه هستند که یکی از آنها به صراحت بر وجود ضرورت یعنی، گرسنگی شدید دلالت دارد و آن آیه سوره مائده است و آیات دیگر که مفهوم آنها اباحه حرام هنگام وجود ضرورت است که عبارتند از:

- «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ؛ خداوند تنها (گوشت) مردار، خون، گوشت خوک و آنچه را نام غیر خدا به هنگام ذبح بر آن گفته شود حرام کرده است، ولی آن کس که مجبور شود در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد گناهی بر او نیست و می‌تواند برای حفظ جان خود در موقع ضرورت از آن بخورد و خداوند بخشنده و مهربان است». (بقره: ۱۷۳)

- «فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ؛ هرکس دچار گرسنگی شود بی آنکه به گناه متمایل باشد اگر از آنچه منع شده است، بخورد بی تردید خدا آمرزنده مهربان است». (مائده: ۳)

- «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ عَفُورٌ رَحِيمٌ؛ آن کس که مجبور شود در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد گناهی بر او نیست و می‌تواند برای حفظ جان خود در موقع ضرورت از آن بخورد و خداوند بخشنده و مهربان است». (انعام: ۱۴۵)

این آیات مواردی که خوردن آنها در اسلام حرام است را ذکر کرده است و آن عبارتند از: گوشت مردار و آنچه در معنای آن است از انواع پنج‌گانه‌ای که در آیه ۳ سوره مائده ذکر شد مانند خون ریخته شده، گوشت خوک و آنچه ذبح شرعی نشده است. همان‌طور که خوردن گوشت مردار در حال ضرورت را مباح کرد انجام فعل حرام هنگام ضرورت را نیز مباح دانست مانند تلفظ به کلمه کفر هنگام اکراه فرد و تهدید او به قتل یا قطع عضوی از اعضا در صورتی که ایمان قلبی به خدا دارد به دلیل این آیه قرآن که می‌فرماید: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ؛ هرکس پس از ایمان آوردن خود به خدا کفر ورزد غذایی سخت خواهد داشت مگر آن کس که مجبور شده، ولی قلبش به ایمان اطمینان دارد» (نحل: ۱۰۶).

بنابراین، آیاتی که بیان شد متضمن استثنای حالت ضرورت به دلیل حفظ جان است و فعل حرام را در این صورت مباح دانسته است. در مورد این آیات آمده است: «خداوند تعالی در این آیات ضرورت را ذکر کرده است و در برخی از آنها اباحه را به طور مطلق و بدون قید و شرطی آورده است. از جمله قول خداوند که می‌فرماید: «وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ» و اقتضای

آن این است که در هر حالی که ضرورت ایجاد کند و ضرورت وجود داشته باشد فعل مباح است (جصاص، ۱۴۲۸ هـ.ق، ۱/۱۵۶؛ السدلان، ۱۴۲۰ هـ.ق، ص ۲۵۳). با دقت در آیات مستدل در این قاعده مشاهده می‌شود که این موارد همان آیات مورد استناد مذهب امامیه است. بنابراین، این قاعده از اصول محکم در بنای فقه اسلامی است و فی‌ذاته دلیلی است بر انعطاف‌پذیری فقه و گستردگی و وسعت صلاحیت آن برای نیازهای مردم.

### ۵-۳-۲. احادیث نبوی

از احادیث نبوی که حالت ضرورت را بیان می‌کنند دو حدیث در مورد اباحه خوردن مردار، چند حدیث در اباحه خوردن میوه‌های باغ و چند حدیث در دفاع از نفس و غیره است.

#### اول) احادیث وارده در اباحه گوشت مردار

الف) از ابی واقد لیثی نقل شده است: «عرض کردم یا رسول‌الله ما در جایی زندگی می‌کنیم که به سختی و گرسنگی دچار شدیم. آیا حلال است که گوشت مردار بخوریم. پیامبر ﷺ فرمود: "اذا لم تصطبحو و لم تغتبقوا و لم تحتفتوا بها بقلاً فشانکم بها؛ اگر شیری نیافتید که در اول روز بنوشید یا نوشیدنی که در آخر روز بنوشید و بعد از آنکه از آن بخورید خوردن گوشت میتة برای شما حلال است"» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۵/۲۱۸).

ب) روایت جابر بن سمره در مورد خانواده‌ای که نیازمند و محتاج بودند و شتری که برای آنها یا دیگری بود، می‌میرد و رسول خدا ﷺ به آنها اجازه می‌دهد که از آن بخورند. قال: «فعصمتهم بقیه שתائهم و سنتهم؛ در باقیمانده از فصل زمستان آنها را حفظ می‌کند و سنت آنها هم بر خوردن مردار بوده است» (الباحسین، ۱۴۳۱ هـ.ق، ص ۲۵۰).

#### دوم) حدیث وارده در اباحه مال غیر در حالت ضرورت

ترمذی، ابوداؤد، سنایی و ابن‌ماجه از عمرو بن شعیب از پدرش و او از جدش نقل می‌کند: «ان النبی ﷺ سئل عن الثمر المعلق، فقال: من أصاب بفيه من ذی حاجاً غیر متخذٍ حُبْنَه فلا شیء علیه؛ در مورد میوه آویزان از پیامبر ﷺ سؤال شد، فرمود: اگر به اندازه نیاز بردارد و در دامن و

لباسش نگیرد، اشکال ندارد». (سنن الترمذی، ۱۹۷۵، ۵۷۶/۳، سنن ابی داوود، ۱۴۳۰ هـ.ق، ۱۳۵/۳؛ ابو عبدالرحمن النسائی، ۱۹۸۶، ۸۴/۸)

### سوم) احادیث وارده در دفاع از جان و مال و آبرو

الف) مسلم در روایت صحیح‌ه‌ای از ابی هریره روایت می‌کند: «مردی نزد رسول خدا ﷺ آمد و گفت: یا رسول الله! رأیت إن قاتلنی؟ قال: «قاتله»، قال: رأیت إن قتلنی؟ قال: فأنت شهید. قال: رأیت ان قتلته؟ قال: هو فی النار؛ یا رسول الله! نظر شما درباره کسی که با من می‌جنگد چیست؟ فرمود: با او بجنگ، سپس پرسید نظرتان چیست اگر مرا بکشد؟ فرمود: تو شهید هستی. مرد گفت: نظرتان چیست اگر من او را بکشم؟ پیامبر ﷺ فرمود: جایگاه او در آتش است». (ابن حجاج، ۱۴۱۹ هـ.ق، ۲۴/۱)

ب) در روایت دیگر آمده است: «من اطلع فی بیت قوم بغیر اذنهم ففقتوا عینه، فلا دیه له؛ هرکس بدون اجازه در خانه دیگری جست‌وجو کند و اهل خانه چشمش را شکاف دادند دیه برای او نیست». (بخاری، ۱۴۲۲، ۱۰/۹)

### ۶. تطبیق قاعده اضطرار

از دیگر قواعد فقهی مستند در مسئله جواز سقط جنین، قاعده اضطرار یا «الضرورات تبیح المحظورات» است. اگر ادامه حمل، جان یا سلامت مادر را تهدید کند یا در صورت ناقص الخلقه بودن جنین با استناد به قاعده مذکور، فقها در مواردی قائل به جواز سقط هستند.

#### ۶-۱. سقط جنین در صورت تهدید جان و سلامت مادر

گاه بیماری مادر به‌گونه‌ای است که در صورت درمان نکردن، جان مادر به خطر می‌افتد و در اثر ادامه بارداری و بقای جنین بیماری سخت‌تر می‌شود. اگر بقای جنین و ادامه بارداری سلامت مادر را در معرض خطر قرار دهد یا ضرر شدیدی بر سلامت مادر وارد کند و سبب و خامت حال او و تشدید عوارض بیماری شود سقط جنین برای نجات مادر ضروری به نظر می‌رسد.



#### ۶-۱-۱. دیدگاه امامیه قبل از ولوج روح

وقتی اضطرار به معالجه حاصل شود برای علاج و رفع خطر از خود، مادر می‌تواند پیش از دمیده شدن روح به سقط اقدام کند. (خرازی، ۱۳۷۴، ص ۷۹) اگر مادر، مرض شدیدی داشته و برای علاج آن نیاز به مداوا و درمان داشته باشد سقط جایز است. همچنین در جایی که مادر سرطان سینه دارد و برای درمان نیاز به خوردن دارو و یا شیمی‌درمانی دارد و در صورت بارداری درمان امکان ندارد سقط جنین بنا به ضرورت قبل از نفخ روح جایز است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۳). در مورد خانمی که دچار بیماری چشمی شده است اطبا نظر به عمل جراحی به طور اورژانسی داده‌اند و این خانم، سه ماهه باردار است و به ناچار باید سقط جنین کند و بعد عمل جراحی چشم را انجام دهد و اگر چشم خود را عمل نکند، کور می‌شود، فتوا داده‌اند که در این صورت سقط جنین و پایان دادن به بارداری جایز است (علیان نژادی، ۱۳۷۶، ص ۹۱).

#### ۶-۱-۲. دیدگاه امامیه بعد از ولوج روح

بنا به مقتضای ادله دال بر حلیت هنگام اضطرار، حرمت سقط جنین در جایی که مادر برای حفظ نفس خود مضطر به از بین بردن جنین است، برداشته می‌شود. اصحاب در اکل میت به ادله اضطرار عمل کرده‌اند. (خرازی، ۱۳۷۴، ص ۷۶) اشکال به این نظر آن است که اضطرار همان گونه که برای مادر هست برای فرزند نیز هست، پس ولی طفل می‌تواند مادر را از سقط جنین بازدارد تا حیات فرزند وی حفظ شود. اگر اطلاق ادله اضطرار را پذیرفته شود به ادله تقیه تقیید می‌شود؛ یعنی اضطرار مجوز برای ارتکاب حرام است مادامی که ارتکاب به دم نرسد (خرازی، ۱۳۷۴، ص ۷۶). در فتاویٰ برخی فقها جواز سقط جنین در صورت وجود اضطرار هر چند بعد از ولوج روح به چشم می‌خورد. آیت‌الله مکارم شیرازی در مورد زنی که در ماه هفتم حاملگی به سر می‌برد و در اثر تصادف نیاز به عمل جراحی فوری پیدا می‌کند که لازمه‌اش بیهوش کردن اوست، ولی در اثر بیهوشی بیچه می‌میرد با توجه به درخطر بودن جان مادر و اینکه راه منحصر به عمل جراحی و بیهوشی است جراحی و سقط جنین را جایز می‌دانند (علیان نژادی، ۱۳۷۶، ص ۹۰).

آیت‌الله فاضل لنکرانی در جایی که بیماری مادر به حدی است که درد غیرقابل تحمل دارد و معالجه، لازم و ضروری است، ولی در ضمن معالجه جنین سقط می‌شود اقدام و معالجه را چه قبل از دمیده شدن روح باشد یا بعد از آن جایز می‌داند. همچنین در جایی که عمل جراحی برای مادر ضرورت دارد و در اثر جراحی احتمال دارد بچه بمیرد اگر مادر با عمل جراحی به طور حتم نجات می‌یابد جراحی را بلاشکال می‌داند (خدادادی، ۱۳۸۵، ص ۷۴). به تعبیر آیت‌الله خویی، اگر پس از ولوج روح استمرار حاملگی و ادامه رشد جنین باعث از بین رفتن مادر شود سقط جنین جایز است (خویی، ۱۴۳۱ هـ.ق، ۱/۳۲۲).

#### ۶-۱-۳. دیدگاه عامه درباره سقط جنین در صورت تهدید جان و سلامت مادر

##### اول) قبل از ولوج روح

فقه‌های اهل سنت معتقدند براساس قاعده ضرورت اگر ادامه بارداری برای جان مادر خطرناک باشد یا باعث امراض خطرناک شود یا مریضی را تشدید کند و یا نیاز ضروری وجود داشته باشد عمل سقط تا پیش از دمیده شدن روح جایز است. بنابراین، اگر سقط جنین تنها راه حل برای جلوگیری از به خطر افتادن جان و سلامت مادر باشد و عناصر ضرورت محقق باشد بااستناد به قاعده ضرورت، سقط جنین قبل از دمیده شدن روح جایز و مباح است. (ابن ابراهیم، ۱۴۲۳ هـ.ق، ص ۱۴۹؛ کنعان، ۱۴۲۰ هـ.ق، ص ۴۴؛ البوطی، بی تا، ص ۹۲). ارکان ضرورت عبارتند از: اسباب ضرورت قائم و موجود باشد نه متوقع، برای دفع ضرورت راه دیگری جز ارتکاب حرام نباشد، مصلحت انجام فعل مباح به دلیل ضرورت، بیشتر از اجتناب از حرام باشد، ضرورت، مضطرکننده باشد طوری که در صورت عدم ارتکاب حرام، خوف بر جان و یا عضو وجود داشته باشد. بنابراین، از نظر فقه‌های اهل سنت اسقاط نطفه بعد از استقرار آن در رحم یا قبل از کامل شدن جنین (۱۲۰ روز) و قبل از نفخ روح جایز نیست مگر در حالت ضرورت که فقها از آن تعبیر به عذر کرده‌اند (الدبسی، ۲۰۱۰، ص ۱۳۹).

##### دوم) بعد از ولوج روح

از نظر فقه‌های گذشته در صورت بیماری مادر و تهدید جان وی، حتی در صورت وجود ضرورت، سقط جنین بعد از نفخ روح جایز نیست. (زیدان، ۱۴۱۵ هـ.ق، ص ۱۲۴) از نظر فقه‌های معاصر، سقط جنین

بعد از نفخ روح باتوجه به قاعده «الضرورات تبیح المحظورات» جایز است و بقای حیات مادر ضرورتی است که موجب اباحه سقط جنین می‌شود؛ زیرا در صورت عدم سقط جنین موجب هلاکت و ازبین رفتن مادر می‌شود (شومان، ۱۴۱۶ هـ.ق، ص ۴۸؛ النادی، ۲۰۱۱، ص ۱۲۶). بنابراین، وجود ضرورت که همان حفظ جان مادر و معالجه وی است موجب جواز سقط جنین می‌شود. از میان فقهای معاصر اهل سنت شیخ جادالحق علی جادالحق، دکتر عبدالفتاح ادريس، توفیق الواعی و عباس شومان، شیخ محمد شلتوت، دکتر ابراهیم فاضل الدبو و یوسف قرضاوی قائل به این قول هستند (النادی، ۲۰۱۱، ص ۱۲۷).

دکتر عبدالفتاح ادريس می‌گوید: «سقط جنین برای زنی که حمل موجب ضرر به او می‌شود، جایز است به طوری که استدام بارداری تا زمان ولادت فرزند ممکن نیست و بقای جنین حیات مادر یا سلامتی‌اش را تهدید می‌کند. ازطرفی مداوای بیماری با بقای حمل در رحم مادر امکان‌پذیر نیست. در این صورت اگر شرایط ضرورت وجود داشته باشد سقط جنین بعد از نفخ روح نیز جایز است». (ادريس، ۱۴۱۶ هـ.ق، ص ۶۷) دکتر ابراهیم فاضل الدبو می‌گوید: «سقط جنین بعد از استقرار منی در رحم جایز نیست قبل از نفخ روح باشد یا بعد از آن، مگر اینکه ضرورت اقتضا کند؛ یعنی ترس از هلاک شدن مادر وجود داشته باشد» (الدبسی، ۲۰۱۰، ص ۱۳۷). دکتر یوسف قرضاوی می‌گوید: «حرمت سقط جنین بعد از نفخ روح مؤکد است و سقط جنین در این مرحله جایز نیست مگر در حالت ضرورت شدید به شرط اینکه ضرورت ثابت شده باشد نه متوهم و یکی از ضرورات این است که بقای جنین حیات مادر را به خطر بیندازد» (الدبسی، ۲۰۱۰، ص ۱۴۳).

## ۶-۲. سقط جنین ناقص الخلقه

به تغییراتی که در داخل رحم مادر به دلیل تأثیر برخی عوامل در جنین ایجاد می‌شود و تکامل فیزیکی او را مختل می‌کند ناهنجاری‌های جنینی می‌گویند. امروزه با شیوه‌های آزمایشگاهی و سونوگرافی امکان تشخیص این‌گونه ناهنجاری‌ها وجود دارد. با آگاهی یافتن زن و شوهر از احتمال و یا علم به بروز چنین ناهنجاری‌ها، ناراحتی‌هایی روحی در مادر ایجاد شده و گاه مشکلات

خانوادگی خاصی را نیز پدید می‌آورد. این بیماری‌ها و ناهنجاری‌های جنینی از دیگر انگیزه‌هایی است که موجب اقدام به سقط جنین می‌شود. دیدگاه‌های فقهای امامیه و عامه در این مسئله متفاوت است.

#### ۶-۲-۱. دیدگاه امامیه درباره سقط جنین ناقص الخلقه پیش از ولوج روح

از نظر فقهای امامیه بر مبنای قاعده اضطرار نمی‌توان قائل به جواز سقط جنین ناقص الخلقه در این مرحله شد.

#### ۶-۲-۲. دیدگاه امامیه درباره سقط جنین ناقص الخلقه بعد از ولوج روح

سقط جنین جنینی جایز نیست؛ زیرا انسان زنده بر آن اطلاق می‌شود و همان طور که کشتن انسان ناقص الخلقه مانند مجانین پس از ولادت جایز نیست قبل از ولادت و پس از نفخ روح و صدق انسان کامل بر آن نیز جایز نیست؛ زیرا اطلاقات حرمت قتل مؤمن، افراد ناقص الخلقه یا مجانین و... را در بر می‌گیرد. عموماً حرمت قتل جنین، جنین سالم و ناقص الخلقه را پس از نفخ روح شامل می‌شود. بنابه قاعده «الضرورات تبیح المحظورات» شاید بتوان گفت محذور حرمت سقط جنین برداشته می‌شود به‌ویژه آنکه میان حرمت جنین و فرزندگی که به دنیا می‌آید و زنده است تفاوت وجود دارد. چنانچه بسیاری متعرض شده‌اند که چنین ضرورت‌هایی برای حکم به اباحه چنین محظوراتی کفایت نمی‌کند، پس کشتن جنین پس از چهارماه و دمیده شدن روح جایز نیست، چنان که کشتن دیوانگان یا کسانی که امید به بهبود آنها از امراض بدنی سخت داده نمی‌شود نیز جایز نیست. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۶)

-آیت‌الله فاضل لنکرانی: ایشان در جواب این سؤال که اگر دکترها به خانمی بگویند بچه‌ای که در رحم دارد از نظر ذهنی یا بدنی عقب مانده خواهد بود آیا زن می‌تواند او را کورتاژ کند یا کاری کند که بچه بیفتد، سقط جنین را جایز نمی‌داند. (لنکرانی، ۱۳۷۷، ۱/۴۶۲)

- آیت‌الله خویی: اگر ثابت شود به طرق تشخیص که جنین به حد زیادی معیوب است یا مبتلا به مرضی است که علاج برای او نیست یا اینکه طفل مولود ننگ بر پدر و مادر خواهد شد به اعتبار عیبی که در اوست سقط کردن او جایز نیست. (خویی، ۱۳۸۱، ۳۸۴/۱)

- مقام معظم رهبری علیه السلام: سقط جنین در هر سنی به مجرد ناقص الخلقه بودن آن و یا مشکلاتی که در زندگی با آن مواجه می‌شود، جایز نیست و ناقص الخلقه بودن جنین مجوز شرعی برای سقط جنین حتی قبل از ولوج روح در آن محسوب نمی‌شود. (خامنه‌ای، ۱۳۸۵، ص ۲۷۸)

### ۶-۲-۳. دیدگاه عامه درباره سقط جنین ناقص الخلقه پیش از ولوج روح

#### اول) جواز سقط جنین

در فقه مذاهب اهل سنت کسانی که سقط جنین را پیش از چهارماه به طور مطلق جایز می‌دانند در اینجا نیز جایز می‌دانند، اما در میان کسانی که این را بیش از چهارماه جایز نمی‌دانند مگر در صورت عذر، چنانچه حمل ناشی از زنا را عذر می‌دانستند نیز قائل به جواز هستند. (ابن محمد، ۱۴۲۳ه.ق، ص ۱۷۴) فقهای معاصر نیز بر همین نظر هستند. از نظر آنها اگر ثابت شود جنین، امراض خطرناک دارد و از نظر خلقت، ناقص است و این امراض و نقص‌ها به حدی است که قابل علاج نیستند ضرورت ایجاب می‌کند که جنین سقط شود، البته شرط دانسته‌اند که چند طبیب عادل شهادت دهند که جنین، امراض خطرناک و نقص شدید دارد به گونه‌ای که امکان علاج آن وجود ندارد (علی العواری، ۲۰۱۰، ص ۷۷؛ السید اسماعیل، ۲۰۱۰، ص ۲۲۴). از دیگر ادله‌ای که به آنها استناد می‌کنند به این شرح است:

- نواقص و عیوبی که امید به خوب شدنشان نیست عذری مورد قبول برای سقط جنین هستند به ویژه که جنین جنینی بعد از تولد دچار مشکلات زیادی در جامعه می‌شود؛  
- برخی از فقها که سقط ولد الزنا را به دلیل انقطاع نسب جایز دانستند. سقط جنین جنینی به طریق اولی جایز است به ویژه اگر امکان خوب شدن او وجود نداشته باشد؛  
- یکی از عذرهایی که فقها ذکر کرده‌اند سقط جنین به دلیل ترس از قطع شدن شیر مادر است، پس در اینجا به طریق اولی جایز خواهد بود؛

## دوم) عدم جواز سقط جنین

گروه دیگر از فقهای معاصر (البوطی، بی‌تا، ص ۹۳؛ ادریس، ۱۴۱۶ هـ.ق، ص ۵۸) به عدم سقط جنین معتقد هستند و بر این نظر ادله‌ای اقامه می‌کنند که عبارتند از: (علی العواری، ۲۰۱۰، ص ۷۴)

این گروه معتقدند از آنجاکه ارکان ضرورت شرعی در مسئله سقط جنین ناقص تحقق نمی‌یابند، نمی‌توان قائل به جواز سقط باتوجه به وجود ضرورت شد؛ زیرا از ارکان ضرورت شرعی این است که نتایج یقینی باشد یا موجب ظن شود و این رکن در این حالت وجود ندارد، چون عللی که در ناقص شدن جنین در این مرحله از حمل تأثیر می‌گذارد به دلیل داروهایی است که مادر استفاده می‌کند به طوری که می‌ترسد به سبب خوردن آنها جنین ناقص شود مانند کوتاهی دست، کوچکی سر و... این علل احتمالی است و پزشکان، مادر را از آن برحذر می‌دارند چه بسیار مواردی که پزشک تأکید بر ناقص شدن جنین کرده، ولی به وقوع نپیوسته است.

- کشف این نواقص به طور معمول بعد از هفته دوازدهم و قبل از نفخ روح صورت می‌گیرد؛ یعنی نزدیک به زمان نفخ روح و حرمت سقط جنین در این مرحله مانند سقط جنینی است که در آن روح دمیده است. بنابراین، سقط جنین در این مرحله هرچند به دلیل نقص جنین جایز نیست؛

- باتوجه به پیشرفت تکنولوژی و تجهیزات پزشکی، معالجه نواقصی مانند ناشنوایی، نابینایی، ضعف عضلات و... امر سختی نیست؛

- نواقصی که در خلقت جنین به وجود می‌آیند به اراده خداوند است که به برخی از بندگانش تعلق گرفته و کسی که بر این امر صبر کند در امتحان الهی پیروز شده است. بنابراین، بر زن مسلمان و خانواده‌اش واجب است صبر کرده و مرتکب سقط جنین نشوند.

## ۶-۳. دیدگاه سقط جنین ناقص الخلقه بعد از دمیدن روح

هیچ‌یک از فقهای اهل سنت قائل به جواز سقط جنین ناقص بعد از دمیدن روح نیستند و همه آن را حرام می‌دانند؛ زیرا جنین بعد از نفخ روح، انسان کامل است و کشتن او به دلیل ناقص بودن جایز نیست. دلیل قائلین به این نظر عموم ادله حرمت سقط جنین بعد از نفخ روح است.

## ۷. نتیجه‌گیری

ضرورت عبارت است از: آنکه بر انسان حالتی از خطر یا مشقت زیاد عارض شود به گونه‌ای که ترس پیش آمدن زیان، آزار و آسیب به جان، اعضا، آبرو، عقل، مال و توابع آن باشد. در چنین صورتی و به منظور دور کردن زبانی که گمانی قوی به آن وجود دارد ارتکاب حرام یا ترک واجب البته در چهارچوب قیود و ضوابط شرع برای شخص، مباح یا بر او لازم می‌شود. آیات و روایات زیادی بر این موضوع دلالت دارند. برای تحقق اضطرار شرایطی لازم است از جمله اینکه ضرر محظور کمتر از ضرر در حالت ضرورت باشد، انجام عمل حرام تنها راه برای دفع ضرورت باشد، خطر شدید و متوقع باشد و اقدام مضطر به قدر حاجت و متناسب با اوضاع و احوال اضطراری باشد. اگر این شرایط محقق شود می‌توان در حالت و شرایط خاص با توجه به قاعده اضطرار، مرتکب عمل حرام شد. یکی از مواردی که بر مبنای این قاعده فعل حرام مباح می‌شود مسئله سقط جنین است. اگر ادامه بارداری، زندگی و سلامت مادر را به خطر اندازد براساس نظر فقهای امامیه قبل از دمیده شدن روح می‌توان با توجه به قاعده «اضطرار یا الضرورات تبيح المحظورات» اقدام به سقط جنین کرد، اما این قاعده نمی‌تواند سبب جواز سقط جنین بعد از دمیده شدن روح شود. فقهای اهل سنت نیز سقط جنین در این مورد را با توجه به قاعده مذکور در مرحله قبل و بعد از نفخ روح جایز می‌دانند. در مورد سقط جنین ناقص نیز فقط برخی از فقهای اهل سنت در مرحله قبل از نفخ روح بر مبنای این قاعده قائل به جواز هستند.

## فهرست منابع

- \* قرآن کریم (۱۳۸۴). مترجم: الهی قمشه‌ای، مهدی. تهران: جاجرمی.
۱. ابن حنبل، ابن محمد (۱۴۱۶ه.ق). المسند. قاهره: دارالحدیث.
  ۲. ابن محمد رحیم، ابراهیم بن محمد قاسم (۱۴۲۳ه.ق). احکام الاجهاض فی فقه الاسلامی. منچستر: مجله الحکمه.
  ۳. ابن منظور، محمد (۱۴۰۸ه.ق). لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
  ۴. ادریس، عبدالفتاح محمود (۱۴۱۶ه.ق). الاجهاض من منظور اسلامی. بی‌جا: بی‌نا.
  ۵. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۲۱ه.ق). زبده البیان فی براهین احکام القرآن. قم: انتشارات مؤمنین.
  ۶. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ه.ق). کتاب الطهاره. قم: المؤتمر العالمی.

۷. انصاری، مرتضی (بی تا). فرائد الاصول. قم: مؤسسه النشر الاسلامی جامعه المدرسین فی حوزه العلمیه.
۸. الباحسین، یعقوب بن عبدالوهاب (۱۴۳۱ هـ.ق). المفصل فی القواعد الفقهیه. بی جا: دارالتدویم.
۹. بخاری، محمد بن اسماعیل (بی تا). صحیح بخاری. بیروت: دارالجلیل.
۱۰. البوطی، محمد سعید رمضان (بی تا). مسئله تحديد النسل و التعقیم و قایه و علاج. بی جا: مکتبه الفارابی.
۱۱. بیستونی، محمد (بی تا). ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۲. الترمذی، محمد بن عیسی (۱۹۷۵). سنن الترمذی. شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبی. مصر.
۱۳. حجاج نیشابوری، مسلم (۱۴۱۹ هـ.ق). صحیح مسلم. بیروت: دارالفکر.
۱۴. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ هـ.ق). وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۵. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۷۹). رساله اجوبه الاستفتائات. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۶. خدادادی، غلامحسین (۱۳۸۵). احکام پزشکی و بیماران مطابق با فتاوی آیت الله العظمی فاضل لنکرانی. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۱۷. خرازی، سید محسن (۱۴۲۰ هـ.ق). مسئله تحديد النسل و التعقیم. مجله فقه اهل البیت علیهم السلام، شماره ۱۵، ۷۱-۹۴.
۱۸. خوبی، ابوالقاسم (۱۴۳۱ هـ.ق). صراه النجاه فی اجوبه الاستفتائات. قم: دارالصدیقه الشهیده.
۱۹. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۳۸۱). استفتائات. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.
۲۰. الدبسی، سناء عثمان (۲۰۱۰). الاجتهاد الفقهی المعاصر فی الاجهاض و التلیق الصناعی. بیروت: منشورات الحلبي الحقوقیه.
۲۱. رغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۲۸ هـ.ق). مفردات الفاظ القرآن الکریم. قم: منشورات ذوی القربی.
۲۲. زجاجی مجرد، مجید (۱۳۷۷). عامل اضطراب در فقه و حقوق موضوعه. بی جا: انتشارات مرسل.
۲۳. زیدان، عبدالکریم (۱۴۱۵ هـ.ق). المفصل فی احکام المراه و البیت المسلم فی الشریعه الاسلامیه. بیروت: مؤسسه الرساله.
۲۴. السجستانی، ابوداود (۱۴۳۰ هـ.ق). سنن ابی داود. لبنان: دارالرساله العالمیه.
۲۵. السدلان، صالح بن غانم (۱۴۲۰ هـ.ق). القواعد الفقهیه الكبرى و ما تفرع عنها. الرياض: داربلنسیه.
۲۶. السید اسماعیل، بدر محمد (۲۰۱۰). حکم اسقاط الجنین المشوه فی فقه الاسلامی و الطب الحدیث. بی جا: دارالفکر الجامعی.
۲۷. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۵ هـ.ق). مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقهیه الاساسیه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۸. شومان، عباس (۱۴۱۹ هـ.ق). اجهاض الحمل و ما یترتب علیه من احکام فی الشریعه الاسلامیه. قاهره: دارالثقافیه للنشر.
۲۹. طاهری، حبیب الله (۱۳۸۷). قواعد فقه. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۴). ترجمه تفسیر المیزان. مترجم: موسوی همدانی، سید محمدباقر. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۱. طبرسی، حسن (۱۴۱۵ هـ.ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی العالمی للمطبوعات.



۳۲. عراقی، ضیاء‌الدین (بی‌تا). نهایه الافکار. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۳۳. علی‌العواری، عبدالفتاح بهیج (۲۰۱۰). الدر الثمین لبیان حکم اجهاض الاجنه المشوهین دراسه فقهیه مقارنه. بیروت: دارالکتب القانونیه، دارشعات للنشر و البرمجیات.
۳۴. علیان نژادی، ابوالقاسم (۱۳۷۶). استفتانات جدید آیت‌الله العظمی مکارم شیرازی. قم: انتشارات امام‌علی‌بن‌ابی‌طالب (علیه‌السلام).
۳۵. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۷۷). جامع المسائل (استفتانات). قم: چاپ مهر.
۳۶. قبله‌ای خویی، خلیل (۱۳۸۵). قواعد فقه. تهران: انتشارات سمت.
۳۷. قمی، محمدبن حسین بن بابویه (شیخ صدوق) (بی‌تا). من لایحضره الفقیه. قم: جامعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.
۳۸. کنعان، احمد محمد (۱۴۲۰ هـ.ق). الموسوعه الطیبه الفقهیه. بیروت: دارالنفاس.
۳۹. محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۰). قواعد فقه. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۴۰. مشکینی اردبیلی، علی (۱۴۳۴ هـ.ق). مصطلحات الفقه. محقق: احمدی جلفایی، حمید. قم: مؤسسه دارالحديث العلمیه و الثقافیه.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰). بحوث فقهیه هامه. قم: مدرسه الامام علی بن ابی‌طالب (علیه‌السلام).
۴۲. النادی، محمدابراهیم سعد (۲۰۱۱). الاجهاض بین الحظر و الاباحه دراسه فقهیه مقارنه. بیروت: دارالفکر جامعی.
۴۳. نایینی، محمدحسین (۱۳۷۷). اجود التقریرات. بی‌جا: صاحب الامر عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ.
۴۴. النسائی، ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب بن علی الخراسانی (۱۴۰۶ هـ.ق). سنن النسائی. حلب: مکتب المطبوعات الاسلامیه.



## کنکاش نو در صحت طلاق زوج امامیه و زوجه حنفی

معصومه موسوی<sup>۱</sup> (شرف‌الدین)

### چکیده

یکی از مسائل مهم و مبتلا به جوامع اسلامی مسئله طلاق است. طلاق و پیامدهای زیان‌بار آن را می‌توان از زوایای مختلف اجتماعی، روانی، اقتصادی و حکومتی بررسی کرد. در پژوهش حاضر صحت طلاق در صورت اختلاف مذهب بین زوجین از دیدگاه امامیه و حنفی بررسی می‌شود. امروزه با گسترش روابط قومی و مذهبی و گسسته شدن تعصبات و محدودیت‌ها، ازدواج بین مذاهب هم رواج یافته است. دغدغه امروز افراد این است که در صورت جدایی بر چه اساس و حکمی طلاق صحت دارد. با بررسی انجام شده، طلاق در هر یک از این مذاهب، ارکان و شرایط مختلف دارد که با واکاوی، حق تقدم طلاق و صحت آن شناخته شده است. اگر هر دو مذهب فقهی بر محور طلاق سنت که مورد اتفاق تمام مذاهب به‌ویژه فقه امامیه و فقه حنفی است، رضایت دهند حل اختلاف به سادگی امکان‌پذیر است. در این صورت، طلاق در هر دو مذهب مقدم بر زوج و زوجی است که گرایش به فقه امامیه دارد. نوشتار حاضر حکم طلاق زوج امامی و زوجه حنفی در فقه امامیه و حنفیه را به روش تحلیلی-توصیفی و گردآوری کتابخانه‌ای بررسی می‌کند.

**واژگان کلیدی:** طلاق، ارکان و شرایط طلاق، امامیه، اختلاف مذاهب فقهی.

### ۱. مقدمه

تشکیل خانواده در اسلام با عقد نکاح صورت می‌گیرد. اسلام برای ثبات و تحکیم بنیان خانواده راهکارهای زیادی ارائه کرده است، ولی اختلافات امری اجتناب‌ناپذیر است و جلوه خود را در

---

۱. دانش‌پژوه سطح چهار فقه خانواده، از کشور پاکستان، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی‌العالمیه، قم، ایران.

صورت عدم رعایت کفویت بیشتر نمایان می‌کند. مادامی که زوجین معیار کفویت را رعایت کرده باشند اختلافات کمتری دیده می‌شود تا زوجینی که در زمینه‌های مختلف تفاوت دارند. ازدواج بین مذاهب و وجود اختلاف میان مذاهب زوجین، باعث تعارض در حکم می‌شود. یک حکم ممکن است در مذهب زوج پذیرفتنی باشد و در مذهب زوجه پذیرفتنی نباشد. در فقه، مذاهب در برخی ارکان و شرایط طلاق با یکدیگر اختلاف دارند و این اختلاف در حکم آن تأثیرگذار است، پس بررسی صحت طلاق نزد مذاهب پنج‌گانه امری ضروری به نظر می‌رسد تا مانع بروز مسائل عدیده در میان زوجین شود. هدف از تحقیق حاضر، کنکاش نو در زمینه صحت طلاق میان زوج امامیه و زوجه حنفی است. اگر زوج امامیه و زوجه حنفیه باشد باید دیدگاه امامیه و حنفیه در مورد تقدم مذهب زوجین در طلاق بررسی شود.

## ۲. پیشینه پژوهش

برای پژوهش حاضر کتاب‌ها و مقاله‌های بسیاری بررسی شد که از جمله آنها کتاب‌های قواعد فقهی موسوی بجنوردی، مکارم شیرازی و مصطفوی است. مقاله‌های موجبات طلاق از منظر فقه شافعی و حنفی از سید مهدی میرداداشی که به دیدگاه فقهی شافعی و حنفی در مورد موجبات طلاق پرداخته است، مقاله بررسی تطبیقی وکالت و تفویض طلاق در فقه امامیه و اهل سنت از علی اکبری بابوکانی که توکیل طلاق از منظر فقهی در نزد امامیه و اهل سنت را بررسی کرده است. مقاله دیدگاه مذاهب اربعه در طلاق ثلاث در یک مجلس واحد از مریم علیزاده، مقاله بررسی فقهی-تاریخی مسئله سه طلاقه در یک مجلس از عارف علی سیفی و مقاله طلاق ثلاث که بررسی دیدگاه مذاهب اسلامی و قوانین احوال شخصیه کشورهای اسلامی از سیدطه حسن نژاد تنها به مسئله اختلافی یا تاریخی آن پرداخته‌اند. مقاله حاضر با محوریت بحث صحت طلاق در شرایطی که زوج و زوجه اختلاف مذهبی داشته باشند پذیرش حکم تقدم طلاق توسط فریقین با مذاهب مختلف را بررسی می‌کند. همچنین به راه‌های حل اختلاف مذهبی میان زوجین در این باره می‌پردازد.

### ۳. مفهوم‌شناسی

#### ۳-۱. مذاهب

پیروان دین اسلام از دیدگاه فقهی و کلامی این دین را به مذاهب گوناگون تقسیم کرده‌اند. برخی از این مذاهب به فرقه‌های مختلف و گاه هر فرقه به انشعابات تقسیم می‌شود. مذاهب به چهار گروه عمده تقسیم می‌شوند که عبارتند از: شیعیان، اهل تسنن، صوفیه و مذاهب شبه‌اسلامی. در مقاله حاضر، مذهب اهل تشیع امامیه و اهل تسنن حنفیه که یکی از مذاهب چهارگانه است بررسی می‌شود.

#### ۳-۱-۱. مذهب امامیه

بنیان‌گذار مذهب تشیع، نبی اکرم صلی الله علیه و آله است و روایات متعددی از ایشان در مورد کلمه شیعه علی علیه السلام مطرح شده است. شیعه امامیه بزرگ‌ترین گروه از شیعیان و منسوب به امام جعفر صادق علیه السلام هستند. این گروه به امامت ۱۲ امام از اولاد حضرت فاطمه علیها السلام معتقد هستند. مذهب امامیه به چهار اصل کتاب الله، سنت، اجماع و عقل مبتنی است، اما عقل نزد امامیه با شرایط خاص و اجماع از نظر کشف حقیقت و ایصال به واقع معصوم، دومین و سومین دلیل شرعی محسوب می‌شود. (عراقی، ۱۳۸۸)

#### ۳-۱-۲. مذهب حنفیه

اولین مذهب از مذاهب چهارگانه اهل سنت مذهب حنفی منسوب به امام ابوحنیفه نعمان بن ثابت بن زوطی مشهور به امام اعظم و شاگرد امام صادق علیه السلام است. او کتاب مستقلی برای این مذهب تألیف نکرده است، ولی شاگردانش مثل ابویوسف و محمد کتاب‌هایی را تألیف کرده‌اند. اصحاب این مذهب را اهل رأی می‌خوانند. ابن حنفیه در مورد منابع استنباط احکام می‌گوید: «برای استنباط احکام نخست به کتاب خدای تعالی مراجعه می‌کنم. اگر نتوانستم از کتاب خدا و سنت پیغمبر صلی الله علیه و آله حکمی استنباط کنم از گفته‌های صحابه بهره می‌گیرم و بقیه را رها می‌نمایم و به قول دیگری عمل نمی‌کنم». منابع تشریحی که امام ابوحنیفه در استنباط مسائل به آنها اتکا می‌کرد

عبارتند از: قرآن، سنت نبوی، اتفاق نظر مجتهدان صحابه و دیگران، استحسان، اجماع، قیاس و عرف. (عظیمی، بی تا، ص ۷۵) در مذهب امامیه و حنفیه، کتاب و سنت به ترتیب اصلی ترین منابع شرعی فقه هستند هرچند تفاوت دیدگاه‌ها نسبت به برداشت‌ها تفسیر آیات و صحت و سقم اسناد و اعتبار سنت غیرقابل انکار است (محمصانی، ۱۹۸۰، ص ۱۵۲). اگر در فقه حنفی از استحسان، قیاس و سنت صحابه سخن می‌آید در درجه دوم اعتبار قرار دارد (بزدوی، بی تا، ص ۶).

### ۳-۲. طلاق

طلاق، مصدر و اسم به معنی تطلیق یعنی، طلاق دادن است. واژه طلاق برای رها شدن از وابستگی و منفک شدن از قیودات مالی و معنوی استفاده می‌شود. «طلقت الناقه؛ شتر از بسته بودن رهید و بندش باز شد» (بدران، بی تا، ص ۳۷۵). تعریف طلاق در فقه امامیه عبارت است از: «ازاله قید النکاح بصیغه طلاق و شبها؛ زائل کردن قید نکاح به صیغه طلاق و همانند آن». طلاق در فقه اهل سنت عبارت است از مرتفع ساختن قید ازدواج صحیح در حال یا آینده به لفظی که این رفع را به صراحت یا کنایه یا به اشاره افاده کند (بدران، بی تا، ص ۳۷۵). این تعریف با تعریفی که برخی از عالمان حنفی ارائه می‌دهند هماهنگ است (ابن نجیم، بی تا، ۲۵۲/۳). تعریف طلاق در فقه امامیه از نظر شرعی عبارت است از: «ازاله قید النکاح بصیغه طلاق و شبها؛ زائل کردن قید نکاح به صیغه طلاق و همانند آن» (نجفی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۹/۳۳).

### ۴. انواع طلاق

#### ۴-۱. طلاق بدعی

طلاق بدعت در فقه امامیه، طلاقی است که براساس دستورات شرع واقع نشود و از دید شرع بدعت و حرام محسوب می‌شود. این طلاق در فقه امامیه فاقد اعتبار است (نجفی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ص ۳۰۲) مانند طلاق مدخوله حائض و نفساء طلاق در طهر مواقع و... در فقه حنفیه، طلاق بدعی یا به وقت برمی‌گردد و یا به عدد. طلاق واجد رجعی زن مدخوله در حال قاعدگی و طلاق واحد رجعی در طهر مواقع دو نوع طلاق بدعی است که به زمان برمی‌گردد (سمرقندی، ۱۴۱۴ هـ.ق،

۱۷۹/۲) و نزد مشهور حنفی‌ها معتبر است. برخی از حنفی‌ها طلاق زنی که در حال قاعدگی یا در طهری موافقه به سر می‌برد را جایز نمی‌دانند (کرایسی، ۱۴۲۶ هـ.ق، ص ۱۱۷). هردو این گروه در اصل بدعی بودن هماهنگ هستند.

#### ۴-۲. طلاق سنی

درباره تعیین مصادیق طلاق سنی میان فقهای امامیه ناهماهنگی وجود دارد. از مجموع مبانی، تقسیم طلاق به بدعی و سنی و سنی به بائن و رجعی و رجعی به عدی و غیر آن مناسب است. (بحرانی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۲۶۷/۲۰) میان فقهای حنفیه نیز در مبنای تقسیم طلاق سنت هماهنگی وجود ندارد. برخی آن را بر عدد و زمان به احسن و حسن و برخی از ابتدا آن را به احسن، حسن و بدعی تقسیم کرده‌اند (موصلی، ۱۴۲۶ هـ.ق، ۱۳۷/۳).

#### ۵. ارکان طلاق در فقه امامیه و حنفیه

ارکان طلاق نزد بسیاری از فقهای امامیه عبارتند از: مُطَّلَق (زوج)، مطلقه (زوجه)، صیغه طلاق و اشهاد عدلین. در میان فقهای حنفیه تنها ابی بکر بن مسعود کاشانی (م ۵۸۷ هـ.ق) تعبیر رکن طلاق را به کار می‌برد و سایر عالمان حنفی مانند ابن نجیم حنفی تنها رکنی که برای طلاق ذکر می‌کنند صیغه طلاق است. (کاشانی، ۱۳۹۴، ۹۸/۳) از میان ارکان چهارگانه مطلق، مطلقه، صیغه طلاق و اشهاد بر طلاق سه مورد نخست که اهمیت ویژه‌ای دارند میان فقهای هردو گرایش فقهی مورد توافق و غیرقابل تردید است، هرچند که عالمان حنفی تنها از صیغه طلاق بانام رکن یاد می‌کنند و مطلق (زوج) و مطلقه (زوجه) را فرض مسلم می‌گیرند و تنها به ذکر شرایط آن دو بسنده می‌کنند (کاشانی، ۱۳۹۴، ۹۹/۳). در مورد اشهاد عدلین بر اصل اشهاد بر طلاق مورد توافق امامیه و حنفیه است، ولی در الزام و استحباب آن مورد اختلاف است و ظهور آیه «فاذابلغن اجلهن فامسکوهن به معروف او فارقوهن بمعروف و اشهدوا ذوی عدل منکم» (طلاق: ۲) بر لزوم آن تأکید می‌کند درحالی که بیشتر مفسران فقهای مذاهب اسلامی جز امامیه اشهاد بر طلاق و رجوع از طلاق رجعی را جز شافعی، مستحب می‌دانند (مغنیه، ۱۳۸۵، ۵۸۱/۷). جدی‌ترین اختلاف در ارکان طلاق

میان دو گرایش فقهی اشهاد بر طلاق است که امامیه آن را لزوم بر طلاق و حنفیه مستحب می‌شمارد. در فقه امامیه، اشهاد بر طلاق، چهارمین رکن طلاق است.

### ۵-۱. مبنای فقهی امامیه و حنفیه بر وجوب اشهاد عدلین

#### ۵-۱-۱. تبعیت نص

ظاهر آیه شریفه در قالب فرمان وجوبی «اشهدوا». اشهاد را جزو انکارناپذیرترین عنصر طلاق می‌دانند (طلاق: ۲). همه فقهای امامیه به این آیه استناد می‌کنند و جمله «واشهدوا ذوی عدل منکم» را قید طلاق می‌شمارند نه رجوع.

#### ۵-۱-۲. تبعیت ظاهرالشرع

منشأ آن، روایاتی است که از نظر اسناد معتبر و از نظر کمیت مستفیضه، بلکه متواتر و از نظر دلالت صریح و بی‌پرده است. (کلینی، ۱۴۲۹ ه.ق، ۴۷۲/۱) سومین مبنای فقهی لزوم اشهاد، اجماع فقهای امامیه است (نجفی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۱۸۰/۳۳). اهل سنت به‌ویژه گرایش حنفی، اشهاد بر طلاق را شرط لازم صحت نمی‌دانند، بلکه اشهاد بر طلاق و رجوع از طلاق رجعی را مستحب می‌شمارند (کاشانی، ۱۳۹۴، ۱۸۱/۳). جمع میان ظاهر آیه (وجوب) و قیاس (تشبیه حق طلاق با سایر حقوق غیرواجب) مبنای این حکم را دارد و نتیجه‌اش ندب اشهاد در رجوع شده است (سرخسی، ۱۴۰۶، ۱۹/۶). اینکه نصوص شرعی رجعت و طلاق مقید به اشهاد نشده است اشهاد در طلاق نیز مستحب است «توفیقا بینه و بین النصوص الداله علی جواز الرجعه و وقوع الطلاق الخالیه عن قید الإشهاد» (موصلی، ۱۳۲۶، ۱۶۳/۳).

پاسخ امامیه، اول، در اینجا عدم لزوم اشهاد در طلاق در قالب اصل موضوعی و مسلم فرض شده درحالی که چینش آیه شریفه (ر.ک.، طلاق: ۲) صریح در اشهاد است. دلیل قانع‌کننده به حمل ظاهر آیه بر ندب ارائه نمی‌شود. تنها دلیل آن عدم تقیید آیه و روایت به اشهاد است درحالی که آیه نص است و اجتهاد در برابر نص نه تنها غیرمعقول، بلکه مردود است.



## ۵-۲. شرایط طلاق در فقه امامیه

### ۵-۲-۱. شرایط مطلق (زوج)

امامیه برای رکن اول، چهار شرط قائل است. شرع به کسی اجازه طلاق می‌دهد که این شرایط را داشته باشد: اول، بالغ؛ شرایط اثباتی بلوغ (جسمی و عقلی) برای زوج اعتبار طلاق از سوی صبی، مجنون، نائم و سکران را منتفی می‌کند. (حکیم، ۴۱۰، ۳۰۹/۲) مبانی فقهی آن، تبعیت ظاهر شرع یا تبعیت سنت العام است. دوم، عاقل بودن زوج: مبنای عاقل بودن علاوه بر اجماع فقهای امامیه، تبعیت ظاهرالشرع است؛ یعنی تعبیر «المعتوه» در حدیث سکونی و حلبی به نقل از امام جعفر صادق علیه السلام در پاسخ این سؤال که «طلاق کسی که عقلش زایل شده جایز است یا نه» پاسخ منفی «لا» می‌دهد (کلینی، ۱۴۲۹ هـ.ق، ۶۴۸/۱۱). سوم، اختیار: اختیار زوج که در مقابل اکراه مطرح می‌شود. طلاق مُکَرَّه اعم از تلفظ، کفایت و اقرار را بی اعتبار می‌کند و مبنای اختیار نزد امامیه با ادعای اجماع و حدیث معروف رفع است که در بند ششم آن، آدم مُکَرَّه را بی تکلفی می‌خواند (کلینی، ۱۴۲۹ هـ.ق، ۲۴/۳). در فقه امامیه طلاق با اکراه و اجبار واقع نمی‌شود؛ چهارم، قصد: قصد یا نیت معنای لفظ طلاق یا اراده و انشای جدی طلاق به هدف بی اعتبار کردن طلاق‌های ساهی، غافل و تارک قصده تأسیس شده است (فاضل هندی، ۱۴۲۲، ۱۰/۸).

### ۵-۲-۲. شرایط مطلقه (زوجه)

شرایط مطلقه (زوجه)، ثبوت زوجیت در دائمی بودن، طهارت از حیض و نفاس، استبراء از مواضعه و معین کردن مطلقه (در صورت تعدد زوجات) است. زنانی که یائسه شده‌اند و نیاز به عده ندارند و زنانی که عادت ماهیانه نمی‌بینند و زنان حامله که وضع حمل آنها پایان عده آنها حساب می‌شود، استثنا شده‌اند. (نجفی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۵۲/۳۳)

### ۵-۲-۳. شرایط صیغه طلاق

از نگاه مشهور فقهای امامیه، صیغه طلاق باید صریح، متقین، منجز و واجد شرایط شرعی و تلقی شده از سوی شارع و به لفظ مخصوص باشد؛ صیغه‌های «انت طلاق، فلانه طالق»، «هذه طالق» یعنی الفاضلی که صریح و تعیین کننده مطلقه باشد. (نجفی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۱۰۱/۳۳) عمده مبانی این

حکم، تبعیت السنه است. اگر فرد قادر به تلفظ مخصوص طلاق به زبان عربی باشد، در صورتی که عاجز در تکلم نباشد، طلاق به کنایه و به زبان غیرعربی واقع نمی‌شود (محقق حلی، ۱۲۰۹، ۵۸۴/۳).

#### ۴-۲-۵. شرایط اشهاد طلاق

امامیه برای شهود شش شرط لحاظ کرده‌اند: بلوغ؛ کمال عقل که به اجماع فقها، شهادت مجنون پذیرفته نیست؛ ایمان، شهادت غیرمؤمن پذیرفته نمی‌شود، البته کسی که متصف به فسق و فجور و ذمی است، پذیرفته می‌شود اگر دسترسی به ظاهر عادل نباشد؛ عدالت یعنی، کسی که تظاهر به فسق نکند؛ ارتفاع تهمت یعنی، شهادت کسی که نفع می‌برد و شهادت کسی که عدوات دینی دارد و قاذف پذیرفته نمی‌شود؛ طهارت ولد داشتن. (محقق حلی، ۱۴۰۹ ه.ق، ۹۱۰/۴)

#### ۳-۵. شرایط طلاق در فقه حنفیه

##### ۱-۳-۵. شرایط زوج

شرایط زوج مطلق، عقل، بلوغ و نیت طلاق است (در الفاظ کنایی نه الفاظ صریح).

##### اول (بلوغ)

حنفیه بلوغ را شرط عام تکلیف می‌دانند. برخی بر مبنای مصلحت (کاشانی، ۱۳۹۴، ۱۰/۳) و برخی با پیروی از سنت صحابه بلوغ زوج را شرط صحت طلاق می‌دانند (سرخسی، ۱۴۰۶، ۹۴/۶).

##### دوم (عقل بودن زوج)

حنفی‌ها طلاق مجنون، صبی و سکران را باطل می‌دانند چون اول، تبعیت مصلحتی آنها فاقد شرایط اهلیت تصرف است و تصرفات جز مصلحت برای بندگان نیست و یکی از شرایط اهلیت داشتن عقل است. (کاشانی، ۱۳۹۴، ۹۹/۳)؛ دوم، عدم تقييد طلاق. آیات ۲۲۹ و ۱۳۰ سوره بقره میان سُکر و غیر آن فرق نمی‌گذارد؛ یعنی همان‌گونه که فقدان عقل جسارت مبطل طلاق است سُکر همین حکم را دارد؛ سوم، سنت صحابه با عبارت «فکل طلاق جایز الا طلاق المُبرسَم و المعتوه» شرط عاقل بودن را ثابت می‌کند؛ زیرا کلمه «عته» که معتوه از آن گرفته شده است به معنی ناقص‌العقل بودن مجنون است (کاشانی، ۱۳۹۴، ۹۹/۳).

### سوم) اختیار

حنفی‌ها برخلاف جمهور فقها، اکراه (حتی اکراه به غیر حق) را مبطل ندانسته و صحیح می‌دانند. (سرخسی، ۱۴۰۶، ۷۳/۲۴) براین اساس، حنفی‌ها اکراه لفظی ناشی از شوخی (هازل) و بازگویی را معتبر می‌دانند. مبنای آنها با تبعیت ظاهر السنه است. تبعیت از حدیث نبوی «ثلاث جدهن و هذلهن حد (کاشانی، ۱۳۹۴، ۱۰۰/۳) النکاح و الطلاق و العتاق» وقوع نکاح، طلاق و آزادی برده از سوی کره و هازل را صحیح می‌دانستند. سند این حدیث از نظر ابن حجر هیثمی (هیثمی، ۱۴۰۲، ۲۶۴/۴) ضعیف است. راوی حدیث «ابی الدرداء» از نظر ذهبی منکر الحدیث و فاقد اصل است (ذهبی، ۱۳۸۲، ۱۷۲/۲۲).

### چهارم) قصد

فقهای حنفی قائل به تفصیل هستند؛ یعنی صیغه‌های کنایی طلاق را مشروط می‌کنند به قصد یا قرائن حالی بر اراده طلاق، ولی صیغه‌های صریح را نیازمند چنین شرطی نمی‌دانند. (مکروری، ۱۴۲۷ ه.ق، ص ۳۹۱) مبنای فقهی آنها تبعیت استحسان، تقدم ظاهر و عدم تقييد است.

### ۵-۳-۲. شرایط مطلقه (زوجه)

- ثبوت زوجیت یعنی، زوجه به صورت منجز یا معلق بر ملک و محل طلاق باشد. (بدران، بی‌تا، ۱۲۰) - دائمی بودن: حنفیان منکر نکاح متعه هستند و دوام در نکاح را شرط اساسی و حتمی و امر مسلم طلاق می‌دانند.

### اول) طهارت از حیض و نفاس

طلاق رجعی در حال حیض و نفاس و طلاق در طهر واقعه هرچند نزد بیشتر فقهای مذاهب (جز امامیه) جواز دارد و مبنای حکم جواز هرچند بدعت و برخلاف سنت است. طلاق در حال حیض از نظر حنفیه مجاز، ولی رجوع از آن مستحب، بلکه واجب است. (قدوری، ۱۴۲۷ ه.ق، ۳۹۰)

### الف) شرایط صیغه طلاق

حنفی‌ها طلاق را با هر جمله‌ای که برای آن وضع شده باشد و یا در عرف کاربرد داشته باشد هرچند زبان فارسی جایز می‌دانند. (ابن نجیم، بی‌تا، ۳/۳۲۳) براین اساس، صیغه طلاق را به دو گروه صریح

و کنایی تقسیم کرده و به هر دو قسم اعتبار شرعی می‌دهند. صیغه‌ها عبارتند از: انتِ طالق، انتِ مطلقه و طلقتك. مشهورترین صیغه‌های کنایی نزد برخی در طلاق رجعی عبارتند از: «اعتدّی» «استبرء رحمک» «انت واحد» که در صورت داشتن خصوصیت، قصد یا قرائن حالی، میان زوجین یک طلاق بیشتر ایجاد نمی‌کند (قدوری، ۱۴۲۷ ه.ق، ص ۳۹۱). بسیاری از شرایط لازم طلاق هرچند به طور نسبی مورد توافق دو طرف است، ولی در برخی از موارد ناهماهنگی وجود دارد. فقهای امامیه، اختیار را برای زوج مطلق، شرط لازم می‌دانند، ولی حنفی‌ها آن را شرط ندانسته و حتی تلفظ طلاق اکراهی و به غیر حق، هازل و لاعب را برمبنای اطلاق نص تبعیت مصلحت و ظاهر نیت صحیح می‌دانند که حتی برخلاف و جمهور فقهاست. یکی دیگر از شرایط مورد اختلاف، قصد یا نیت معنای الفاظ طلاق یا انشای آن نزد امامیه، شرطی لازم و واجب است. حنفیه چون الفاظ طلاق را به دو دسته صریح و کنایی تقسیم می‌کنند طلاق صریح را نیازمند به قصد نمی‌دانند و تنها طلاق به صیغه‌های کفایی را برمبنای استحسان و تبعیت ظاهر نص، مشروط به قصد می‌کنند. امامیه دو ویژگی اختصاصی و صریح بودن صیغه طلاق را شرط می‌دانند و حنفی‌ها در چنین موردی قصد را شرط نمی‌شمارند.

## ۶. فقه امامیه و طلاق زوجین

### ۱-۶. حقانیت مذهب امامیه

فقه امامیه یکی از مذاهب فقهی در اسلام است. مکتب شیعه نظراتش در زمینه‌های مذهبی را از رهنمودهای بزرگان، اهل بیت علیهم‌السلام و روایات پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ارائه می‌دهد. اهل سنت، حدیث نبوی را از صحابه و شیعه از خاندان او به دست آورده‌اند. مذاهب فقهی اهل سنت پیرو نظرات فقهی چند نفر از فقهای مدینه و عراق هستند، ولی مذهب فقهی شیعی تابع نظرات امامان و اهل بیت علیهم‌السلام هستند که هم از نظر زمانی به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نزدیک هستند و هم «بی‌طهرکم تطهیرا» و حدیث ثقلین و... مؤید آنهاست. (بی‌نام، بی‌تا) چنین فقهی که برگرفته از حدیث نبوی و اهل بیت علیهم‌السلام است بی‌تردید بی‌نقص و جامع است.

#### ۱-۱-۶. حق طلاق

یکی از مسلمات فقه اسلامی این است که حق طلاق در دست مرد است. باتوجه به قیومت مرد (ر.ک.، نساء: ۳۴) مخاطب بودن زوج (ر.ک.، طلاق: ۱؛ احزاب: ۴۹) و مفاد حدیث نبوی «الطلاق بید من اخذ بالساق» (ابن ادریس، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۶۹۴/۲) و اجماع، حق طلاق از آن زوج است و شک بردار نیست و همه مذاهب اسلامی در این مورد اتفاق نظر دارند. در فقه امامیه نیز حق طلاق با مرد است و مرد هر زمان که بخواهد می‌تواند زن خود را طلاق دهد.

#### ۲-۱-۶. موافق سنت

باتوجه به بررسی فقهی ارکان و شرایط طلاق بر مبنای فقهی امامیه می‌توان به اعتبار طلاق سنت و عدم اعتبار در طلاق بدعی پی برد. مبنای طلاق سنت، تبعیت نص (ر.ک.، طلاق: ۱؛ بقره: ۲۸۸) و سنت مستفیضه‌ای قریب به تواتر است (نجفی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۵۶/۳). بی‌اعتباری طلاق بدعی بر مبنای و اصول موضوعه عمل می‌کند. مبنای امامیه براساس تبعیت از نص (ر.ک.، طلاق: ۱) و تبعیت سنت مستفیضه‌ای قریب به تواتر معنوی (فاضل هندی، ۱۴۲۲، ۲۰۵/۱) که طلاق حائض، نفسا و طلاق در طهر موقعه را خلاف سنت و باطل می‌دانند (کلینی ۱۴۲۹ هـ.ق، ۴۷۷/۱). در اجماع از این مبنا عبارت «اتفق العلماء من الاصحاب و غیرهم علی تحریم طلاق الحائض و فی معناها انفساء» مطرح است (شهید ثانی، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۳۵/۹).

#### اول) اصول موضوعه آنها

- مطاع بودن سنت: این اصل، اصل موضوعی است که هردو گرایش فقهی به آن معتقد و پایبند هستند. هرچند امامیه، اقوال، افعال و تقریر امامان معصوم علیهم‌السلام را مانند القرآن و تقریر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌دانند و معتقد هستند هر آنچه ائمه علیهم‌السلام در قالب معارف دینی مطرح می‌کنند همه مستند به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است و هیچ چیزی از خود بر زبان جاری نمی‌کنند. (کلینی، ۱۴۲۹ هـ.ق، ۱۳۱/۱)

- متعلق نهی شرعی: بی‌تردید طلاق‌های بدعی متعلق نهی شرعی است و هرچه متعلق منهی‌عنه شرعی باشد، نمی‌تواند رضایت شارع مقدس را جلب کند و اراده او بدان تعلق بگیرد. (رضایی و رجبی، ۱۳۹۵، ص ۸۰) فقهای امامیه، طلاق بدعی (حائض، نساء، طهر موقعه، سه طلاق)

در یک صیغه را خلاف سنت می‌دانند و آنچه مخالف سنت پیامبر ﷺ باشد را مردود می‌شمارند و حکم طلاقی را معتبر می‌داند که سنت تشبیت شده رسول الله ﷺ باشد و همان طلاق سنت است.

### ۶-۱-۳. دیدگاه مشهور

از دیدگاه فقهای امامیه، زوج شیعه موظف است براساس مذهب خود، همسرش را طلاق دهد هرچند زوجه سنی مذهب باشد. بنابراین، اگر شرایط طلاق براساس فقه امامیه رعایت نشده باشد برای مثال طلاق در حضور دو شاهد عادل صورت نگرفته باشد طلاق باطل است. همین‌طور اگر زوج، زوجه را سه طلاقه کند اگر با یک صیغه باشد برای مثال «هی یا انت طالق ثلاثاً» طلاق باطل است و اگر سه بار صیغه طلاق را جاری کند با فرض رعایت سایر شرایط طلاق در مذهب شیعه، فقط یک طلاق صحیح است. (موسوی خمینی، بی‌تا، ۲/۲۹۴) در مورد اینکه «مانحن فیه قاعده الزام» جاری است و آثار طلاق را می‌توان نسبت به زوجه مترتب ساخت با توجه به اینکه طلاق براساس مذهب وی صحیح است یا نه می‌توان گفت: اول، مفاد قاعده الزام اگر یک نفر ملتزم به دین و اعتقاد خاصی باشد افراد دیگر از مذاهب دیگر می‌توانند او را ملزم کنند بر اینکه به احکام مذهب و اعتقاد خودش ملتزم شود. مفاد مذکور در حدی که بیان شد مورد اتفاق فقهاست. در این مورد هم از برخی جهات اختلاف نظر وجود دارد مانند اینکه آیا مفاد قاعده الزام، حکم واقعی است یا حکم ظاهری به معنای اباحه و ثمرات زیادی بر این بحث مترتب می‌شود که در کتب فقهی بحث شده است. برای مثال اگر یک مرد سنی، زن خودش را در یک مجلس سه طلاقه کرد براساس این قاعده، مرد شیعی می‌تواند با آن زن ازدواج کند با اینکه به اعتقاد شیعه، سه طلاقه در یک مجلس باطل است، اما با توجه به اینکه سنی معتقد به صحت آن است، می‌تواند او را بر جدایی از زن براساس مذهب خودش الزام کند (بی‌نام، بی‌تا).

دوم، قاعده الزام در مورد زوج شیعه و زوجه سنی کارآمد است یا نه. دیدگاه مراجع عظام متفاوت است. بیشتر آنها به عدم جریان «قاعده الزام» در فرض مورد بحث معتقد هستند؛ زیرا طلاق، عمل حقوقی زوج و کار زوج است و او باید رعایت مذهب خود را کند. از برخی مراجع تقلید هم سؤال شد که در صورت شیعه بودن زوج و سنی بودن زوجه آیا رعایت طلاق در نظر شیعه لازم است یا نه.

-سید علی خامنه‌ای: ملاک صدق الزام است؛ «این جمله دلالت بر قاعده الزام دارد» والله العالم؛  
-سیستانی: طلاق، کار زوج است و او باید رعایت مذهب خود را کند (در اینجا صدق و عدم  
صدق آنها نیاز است)؛

-آیت‌الله فاضل لنکرانی: مرد موظف است براساس مذهب شیعه، همسر خود را طلاق دهد  
هرچند او سنی باشد. بنابراین، طلاق دادن بدون حضور شهود عدول از مردان شیعه باطل است  
هرچند زن سنی باشد و بدین‌گونه سه طلاقه کردن مذهب اهل سنت باطل است و فقط یک طلاق  
محسوب می‌شود؛

-مکارم شیرازی: زوج برای انجام وظایف خود در برابر آن زن باید طلاق بدهد که با مذهب شیعه  
موافق باشد (بنابر احتیاط واجب).

#### ۷. نتیجه بحث

از منظر فقه امامیه، حکم طلاق با در نظر گرفتن اینکه زوج امامیه است حق طلاق از نظر تمام  
مذاهب اسلامی با مرد است و در آن اختلافی نیست. در مذهب حنفی، تقدم طلاق با زوج امامیه  
براساس مذهب خود است؛ زیرا اول، مذهب امامیه کامل‌ترین مذهب است چون از قرآن و سنتی  
که مشتمل بر روایات پیامبر ﷺ که توسط اهل بیت علیهم‌السلام که نزدیک‌ترین افراد به آن حضرت هستند  
به دست رسیده است. دوم، در طلاق که موافق با سنت است و در این مورد هر دو گرایش فقهی  
اتفاق نظر دارند و اختلاف طلاق به طلاق بدعی مربوط است که از نظر امامیه اهمیتی ندارد. پس  
طلاق که امامیه می‌دهند طلاق صحیح است. سوم، فتوای مجتهدین هم این نظر را تأیید  
می‌کنند. در قاعده الزام‌آور، بسیاری به عمل به مذهب زوج یعنی، امامیه معتقد هستند هرچند  
برخی از مراجع عظام فرموده‌اند: «در طلاق مذکور، آثاری که علیه زوج است مترتب می‌شود و او  
ملزم به آن است». در فتوای دیگر آمده است: «در فرض مرقوم، زوج حق مطالبه حقوق زوجیت را  
ندارد، ولی زوج در آنچه به خود او مربوط است و مافی بین او و زوجه نیست مثل نکاح چهارم باید  
مذهب خود را رعایت کند».

## ۸. فقه حنفیه و طلاق زوجین

### ۸-۱. ماهیت طلاق مشروع نزد حنفی‌ها

- طلاق سنت، طلاق بدعی در نزد عالمان حنفی اعتبار دارد و محکوم به صحت است. (کاشانی الحنفی، ۱۳۹۴، ۹۶/۳)

- طلاق سنت در نزد عالمان حنفی طلاق مشروع محسوب می‌شود و مشمول آیه ۱ سوره طلاق و آیه ۲۹۹ سوره بقره است. ایجاد طلاق بر زن حائض، نفساء و در طهر موقعه با اینکه اوصاف طلاق نیست و از دایره آیات خارج است در زمره طلاق بدعی قرار دارد و صحیح است. با اینکه طلاق بدعی، معصیتی و شیطانی توصیف می‌شود برخی آن را مخالف کتاب، سنت و اجماع می‌دانند (ابن تیمیه، ۱۴۰۷، ۱۶/۳). روایات مختلفی مبنی بر اینکه طلاق حائض برخلاف سنت و فاقد اعتبار است، موجود می‌باشد. «رسول خدا ﷺ وقتی با خبر شد که عبدالله عمر همسرش را در حال حیض طلاق داد و می‌خواهد آن را با دو طلاق دیگر تمکین کند ابتدا فرمود: «یا ابن عمر، ما هکذا امرک الله انک اخطأت السنه؛ سنت آن است که طلاق در محضر جداگانه شود»، سپس دستور می‌دهد که از طلاق صرف نظر کند و پس از پاکی و بدون مجامعت در حال طهارت طلاق دهد یا زندگی را ادامه دهد (بیهقی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۵۴۶/۱۷). امامان شیعه علیهم‌السلام از کلمات رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بطلان طلاق را دریافت کرده‌اند و جمله «فابطل رسول الله ﷺ ذلک الطلاق» (کلینی، ۱۴۲۹ هـ.ق، ۴۷۹/۱۱، ح ۱۰۶۶۶) را به کار می‌برند.

ابن تیمیه نیز از این حدیث، دیدگاه امامیه را برداشت می‌کند و آن را حرام می‌شمارد. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ هـ.ق، ص ۳۱۶) عالمان حنفی با اینکه به منهی بودن طلاق‌های بدعی اعتراف دارند (کاشانی، ۱۳۹۴، ۹۶/۳) طلاق را بدعت می‌دانند و طلاق‌دهنده را معصیت‌کار می‌خوانند. آنها وقوع طلاق بدعی را جایز می‌دانند. از طرفی، ماهیت طلاق در سنت در فقه حنفی همان ماهیت طلاق در سنت امامیه است. در کتاب صحیح بخاری، ماهیت طلاق در سنت عبارت است از: عدم جواز طلاق حائض، ایجاد حرمت با طلاق سوم، عدم جواز طلاق مکره، سکران و مجنون و حق رجوع زوج



در حال عده» (بخاری، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۲/۲۰۱۱). برخی حتی طلاق حائض با کتاب و سنت و اجماع را ثابت و ادعای عدم خلاف می‌کنند (ابن تیمیه، ۱۴۰۵، ۱۶/۶).

#### ۸-۲. مردود بودن عمل مخالف سنت

باتوجه به اینکه سنت تثبیت شده رسول الله ﷺ نزد هردو گرایش مطاع و پذیرفته شده است تجویز طلاق‌های بدعی قابل قبولی نخواهد داشت. برای اینکه براساس نقل صحیح‌ترین منابع حدیثی اهل سنت آنچه مخالف سنت پیامبر ﷺ باشد مردود بودنش بی‌تردید است. «من عمل لیس علیه امرنا فهو رد». جامع‌ترین معنی امر همان سنت است (بعلیکی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۲). هردو رویکرد فقهی از طلاق سنی و بدعی، محتوا و مفهوم مشترکی اراده می‌کنند و احکام مشترک با هماهنگی کلی میان امامیه و حنفیه، بلکه میان همه مذاهب اسلامی درباره آثار علمی و شرعی انواع طلاق نقاط مشترک است.

#### ۸-۳. تفاهم اشهداد

همه فقه‌های اسلامی در اصل شهادت در عادت و وحدت نظر دارند. حنفی‌ها اشهداد در رجوع از طلاق را شرط می‌دانند و امامیه بر اصل وقوع آن تأیید می‌کنند، ولی به نظر می‌رسد شواهد مؤید دیدگاه امامیه است؛ زیرا بخاری تصریح می‌کند «الطلاق السنه ان یطلقها ظاهراً من غیر جماع، و شهد شاهدین» و فتوی بر اشهداد دو عادل می‌دهد. همچنین هدف از حضور دو عادل موافق احتیاط است نه به این دلیل که دو شاهد ناظر جدایی باشند؛ بلکه حکمش ایجاد صلاح و برطرف کردن اختلافات و بازگرداندن آنها به زندگی عادی است (ابن ماجه، ۱۳۹۵، ۱/۶۵۰). برخی از پژوهشگران در پدیده طلاق نظریه امامیه را در حج (بدران، بی‌تا، ص ۳۷۹) می‌دانند یا می‌گویند این اشهداد بر طلاق نظریه‌ای است که نباید آن را نادیده گرفت؛ زیرا عمل کردن به این نظریه راه صلح را در بسیاری از حالات هموار می‌کند (مغنیه، ۱۳۸۵، ۷/۵۸۳).

#### ۸-۴. حق طلاق

در مسئله حق طلاق، اختلاف نظر عمده‌ای بین فقها دیده نمی‌شود و همه آنها از جمله حنفی‌ها می‌پذیرند که حق طلاق در قالب حکم اولی اختصاص به شوهر دارد و در این نمی‌تواند به طور مستقل ایقاع کند.

#### ۸-۵. مبانی فقهی-حقوقی

از وجود احکام کلی و اصول ثابت به کلیات ابدی یاد می‌شود. اصولیان قواعدی را از متن این استخراج کرده‌اند که مورد توافق امامیه و حنفیه است. از این رو، اختلافات مسئله طلاق قابل حل خواهد بود. قاعده حرج (حج: ۷۸) است که با پشتوانه قرآنی و روایی (کلینی، ۱۴۲۹ ه.ق، ۱۱/۱۳۱) و نقش آفرینی آن در ابواب مختلف فقه (ابن نجیم، ۱۴۱۹ ه.ق، ص ۶۶) بخشی از اختلافات جزئی میان امامیه و حنفیه را با توجه به تحولات زمانی و مکانی تسهیل می‌کند. طلاق جمع از نظر ایجاد عسر و حرج و پیامد نکاح محلل، یکی از ظواهری است که با قاعده فقهی-حقوقی توافقی میان هر دو گرایش، چاره می‌پذیرند و بی اعتبار می‌شود. استصحاب، قاعده محل اتفاق میان امامیه و حنفیه (کلینی، ۱۴۲۹ ه.ق، ص ۲۵۹) پاره‌ای دیگر از اختلافات را سامان می‌دهد.

وقوع طلاق در طهر موقعه، طلاق حائض، نساء و طلاق جمع به دلیل مشکوک بودن آنها با همین قاعده باطل می‌شود و نکاح قطعی گذشته را نقش ناپذیر می‌کند. برخی از عالمان حنفی یکی از قواعد مستخرج از این قانون را بطلان طلاق‌های مشکوک می‌دانند. «منها شک هل طلاق ام لا؟ لم یقع، شک طلاق واحده او اکثر؟ سنی الاقل» (نیشابوری، بی تا، ۵۵/۲). برخی از عالمان حنفی یکی از قواعد مستخرجه در این قاعده را بطلان طلاق‌های مشکوک بدون نیت و اختیار مطلق، طلاق در طهر موقعه و... می‌دانند (ابن نجیم، ۱۴۱۹ ه.ق، ص ۵۲). اختلافات مؤید میان فقهای حنفیه، تطور زمان و انعطاف ناپذیری فقه حنفی، تحول به سوی پذیرش و ورود نظریات فقهی غیر حنفی را در قوانین مدنی و احوالات شخصیه مهم‌ترین کشورهای اسلام چاره ناپذیر کرده است. هم‌اکنون بسیاری از

کشورهای پیرو فقه حنفی چاره‌ای ندارند جز اینکه برخی از مواد حساس احوال شخصیه ویژه مسئله طلاق را براساس فقه مذاهب دیگر به‌ویژه فقه امامیه تنظیم کنند.

## ۹. نتیجه‌گیری

بررسی فقه امامیه و حنفیه نشان داد که همه مذاهب فقهی به‌ویژه دو جریان فقهی موردنظر، چنانچه بر محور طلاق سنت رضایت دهند حل اختلافات به سادگی امکان‌پذیر است و این راه‌حل همان‌گونه که اختلافات را به حداقل می‌رساند موجب هم‌سویی میان امامیه و حنفیه می‌شود. مهمترین محورهای اختلاف میان فقهای حنفیه و امامیه در ارکان و شرایط بیشتر مبانی محورهای اختلافی از آرای صحابه، قیاس و استحسان و اندکی هم به مصالح مرسله که مصادر تبعی و درجه دوم هستند، بازمی‌گردد. این درحالی است که خود این مبانی اختلاف است. برای حل اختلافات یا کاهش آن باوجود مبانی مشترک، نیازی به مبانی نیست، طلاق سنتی است مورد اتفاق فقهای امامیه و حنفی می‌باشد. حق طلاق در هر دو مذهب حق مرد است. اگر زوج امامیه باشد و زوجه حنفی، از منظر امامیه مقدم طلاق با امامیه است (حقانیت و اکملیت فقه امامیه، موافق سنت و...) از منظر حنفیه مقدم طلاق با امامیه است (زوج امامیه است و طلاق سنت مورد تأیید سنت رسول است).

## فهرست منابع

- \* قرآن کریم (۱۳۸۸). مترجم: مکارم شیرازی. قم: نشر مشعر.
۱. ابن ادریس حلی، محمد بن احمد (۱۴۱۰ هـ.ق). السرائر الحاول لتحرير الفتاوى. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسين.
  ۲. ابن تیمه، احمد بن عبدالحلیم الحرانی (۱۴۰۸ هـ.ق). الفتاوى الكبرى. بیروت: دارالکتب العلمیه.
  ۳. ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم (۱۴۱۹ هـ.ق). الاشباه و النظائر علی مذهب ابن حنفيه النعمان. بیروت: دارالکتب العلمیه.
  ۴. ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم بن محمد (بی تا). ابلحر الرائق شرح کنزالدقائق. بیروت: دارالمعرفه.
  ۵. بحرانی، یوسف (۱۴۰۹ هـ.ق). المداثق الناضره فی احکام العترة الطاهره. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسين.
  ۶. بدران، ابوالعینین (بی تا). الفقه المقارن للاحوال الشخصیه بین المذاهب الاربعه السنیه و المذاهب الجعفریه و القانون. بیروت: دارالنهضة العربیه.
  ۷. بی نام (بی تا). حدیث ثقلین. <https://fa.wikishia.net/view>
  ۸. بی نام (۱۳۹۸). موضوع طلاق در مجلس واحد درس خارج آیت الله سبحانی، جلسات ۲۴ و ۲۵ و ۲۶. مشاهده شده در: [www.wikipedia](http://www.wikipedia)
  ۹. بیهقی، احمد بن الحسین بن علی (۱۴۱۴ هـ.ق). السنن الكبرى. بیروت: دارالکتب العلمیه.
  ۱۰. حکیم، سید محسن طباطبایی (۱۴۱۰ هـ.ق). منهاج الصالحین. بیروت: دارالتعارف.
  ۱۱. خمینی، روح الله (بی تا). تحریر الوسیله. قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
  ۱۲. ذهبی، محمد بن احمد بن عثمان (۱۳۸۲). میزان الاعتدال فی نقد الرجال. بیروت: دارالمعرفه للطباعه والنشر.
  ۱۳. رضایی، اسدالله، ورجبی، حسین، و اسلامی، رضا (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی طلاق بدعی در فقه امامیه و حنفيه، مبانی و راهکارها. نشریه مذاهب اسلامی، ۶(۳)، ۷۵-۹۵.
  ۱۴. سرخسی، ابوبکر محمد بن ابی سهیل (۱۴۰۶). المبسوط. بیروت: دارالمعرفه للطباعه و النشر والتوازیخ.
  ۱۵. سمرقندی، علاء الدین محمد (۱۴۱۴ هـ.ق). تحفه الفقها. بیروت: دارالکتب العلمیه.
  ۱۶. العالمی، شهید ثانی، زین الدین علی (۱۴۱۶ هـ.ق). مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام. قم: مؤسسه المعارف.
  ۱۷. فاضل هنری، بهاء الدین، محمد بن الحسن الاصفهانی (۱۴۲۴ هـ.ق). کشف الشام عن قواعد الاحکام. قم: النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسين.
  ۱۸. قدوری، احمد بن محمد البغدادی (۱۴۲۷ هـ.ق). مختصر القدوری. بی جا: دارالفاروق الاعلم.
  ۱۹. الکاشرانی الحنفی، علاء الدین ابن بکر بن مسعود (۱۳۹۴). بدایع الصنائع فی ترتیب شرایع. بیروت: دارالکتب العربی.
  ۲۰. کدابیسی نیشابوری، اسعد بن محمد بن الحسین (۱۴۲۶ هـ.ق). الفروق فی الفروع فی فقه الامام. بی جا: دارالکتب العلمیه.
  ۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۲۹ هـ.ق). الکافی. قم: دارالحدیث.
  ۲۲. محقق حلی (۱۴۰۹ هـ.ق). شرایع الاسلام. قم: انتشارات استقلال.
  ۲۳. محمسانی، صبحی (۱۹۸۰). فلسفه التشريع فی الاسلام. بیروت: دارالعلم لملايين.

٢٤. مسلم بن الحجاج (بی تا). صحیح مسلم. محقق: محمد فؤاد عبدالباتی. بیروت: دارالفکر.
٢٥. مغنیه، جواد (١٣٨٥). تفسیر کاشف. مترجم: دانش، موسی. قم: بوستان کتاب.
٢٦. موصلی، عبدالله بن محمد بن مود و لالصقی (١٤٢٦ هـ ق). الاختیار لتعلیل المختار. بیروت: دارالکتب العلمیه.
٢٧. نجفی، محمد حسن (١٤١٧ هـ ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. قم: مؤسسه النشر السلامی التابعه لجماعه المدرسین.
٢٨. هبثمی، علی بن ابی بکر (١٩٨٢). مجمع الزوائد و منبع الفوائد. بیروت: دارالکتاب العربی.



## موانع ارث در خانواده از منظر فقه امامیه

راضیه سادات حیدری<sup>۱</sup>

### چکیده

یکی از مهمترین نهادهای حقوقی در هر جامعه، ارث است که برخی اصول و مبانی بر آن حاکم است. دین اسلام بر ارث و تقسیم درست اموال میّت توصیه‌هایی دارد. برای ارث قوانین و شرایطی در اسلام وجود دارد که در آیات و روایات به آنها اشاره شده است. در برخی از آیات قرآن کریم سهم ارث هریک از فرزندان، همسر و والدین و بقیه موارد ذکر شده است. برای مثال، سهم پسران دوبرابر دختران است. برخی عوامل مانع از ارث بردن افراد از ماترک میّت می‌شوند. پژوهش حاضر به شیوه کتابخانه‌ای و با روش توصیفی-تحلیلی، موارد محرومیت از ارث را بررسی می‌کند. سه عامل مهم و اساسی باعث محرومیت از ارث می‌شود که عبارتند از: کفر، قتل و عبد (بنده بودن). این سه عامل باعث می‌شود افراد ارث نبرند، اما باعث ارث بردن دیگران از آنها نمی‌شود؛ یعنی به شخص کافر، قاتل، برده یا کنیز، ارث نمی‌رسد، اما دیگران بعد از مرگش از او ارث می‌برند.

**واژگان کلیدی:** ارث، میراث، موانع ارث، کفر، مرتد، رق.

### ۱. مقدمه

زندگی انسان در این دنیا محدود است. بعد از اینکه انسان از دنیا می‌رود مال و اموالی از او به جا می‌ماند و مالکیت شخص با اموال و دارایی‌اش قطع می‌شود. بنابراین، باید تکلیف این اموال مشخص شود. هرچند قبل از اسلام نیز ارث در بین مردم رایج بود، اما اسلام آن را کامل‌تر کرد.

---

۱. دانش‌پژوه دکتری فقه خانواده، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی‌العالمیه، قم، ایران.

قرآن کریم در آیات متعدد، موضوع ارث را مطرح کرده است. واژه ارث و مشتقات آن ۳۵ بار در قرآن کریم آمده است که نشان‌دهنده اهمیت این موضوع است. در بحث ارث، نسب و سبب با شرایط خاصی ارث می‌برند.

## ۲. مفهوم‌شناسی

### ۲-۱. ارث در لغت

ارث از ریشه ورث است. (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ ه.ق، ۱۰/۱۶۲) این کلمه از آن دسته کلماتی است که در لغت عرب تغییرات ظاهری زیادی دارد. در عبارت وَرَثٌ، واو تبدیل به الف شده و شده ارث. تراث در اصل وراث بوده و واو تبدیل به تاء شده است. ارث مصدر ثلاثی مجرد است (وَرَثٌ، يَرِثُ، ارثاً). ارث علاوه بر معنای مصدری به معنای مفعولی هم ترجمه می‌شود. در معنای مصدری یعنی، انتقال دادن یا انتقال یافتن چیزی از شخصی به شخص دیگر به صورت غیرقراردادی. در معنای مفعولی به مالی که در قالب ماترک و بازمانده از اموال شخص میّت به ارث برده می‌شود و به ورثه می‌رسد، ارث می‌گویند (فیومی، بی تا، ۲/۶۵۴). ارث در لغت به معنای مال، دارایی شخص مرده را صاحب شدن، آنچه از مال مرده به بازماندگانش رسد، ترکه، متروکات بازمانده و وامانده است. انتقال غیرقراردادی چیزی از شخصی به شخص دیگر را ارث می‌گویند: «الْوَرَاثَةُ وَالْإِرْثُ: انتقال قنیه إلیک عن غیرک من غیر عقد، و لا ما یجری مجری العقد، و سُمی بذلك المنتقل عن المیت فیقال للقنیه الموروثه» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ه.ق). ارث در لغت به معنای اصل چیزی یا باقیمانده چیزی استعمال شده است چه آن چیز امر مادی یا ظاهری باشد مانند مال یا امر باطنی و معنوی باشد مانند علم و دانش و... (فیروزآبادی، ۱۴۱۲ ه.ق، ۱/۳۴۸). ارث به معنای انتقال امری است که از قدیم مرسوم بوده و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شده است. ابی داوود در حدیثی از پیامبر ﷺ آورده است: «انکم علی ارث ابیکم ابراهیم؛ انجام مناسک حج از زمان حضرت ابراهیم علیه السلام به ما منتقل شده است» (ابی داوود، ۱۲۷۵، ۱/۴۳۰).



## ۲-۲. ارتد در اصطلاح

در اصطلاح فقها تَبَدُّل مالکیت است از چیزی که مالیت دارد و از مِیَّت باقی مانده و به واسطه نسب یا سبب به ورثه می‌رسد. تَبَدُّل مالکیت یعنی، با مرگ این مالکیت تَبَدُّل می‌یابد. منظور از تبدل مالکیت این است که مال جابه‌جا نمی‌شود، بلکه مالک‌ها عوض می‌شوند و به جای هم می‌نشینند.

## ۲-۳. کفر در لغت

کفر در برابر ایمان و گاهی در برابر شکر به کار رفته است. (فراهیدی، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۳۵۶/۵) کفر یعنی، پوشاندن چیزی در زبان و وصف برای شب به دلیل کافر بودن. در مورد مردم و کشاورز چون دانه‌هایش را در زمین پنهان می‌کند به کار می‌رود. کافر چون حقیقت ایمان را می‌پوشاند و پنهان می‌کند به او کافر می‌گویند (اصفهانی، ۱۴۱۲ هـ.ق، ص ۷۱۴).

## ۲-۴. کفر در اصطلاح

کفر در اصطلاح یعنی، چیزی که به ضرورت آمدن آن از جانب پیامبر ﷺ معلوم و مشخص باشد، اما انکار شود مانند شهادتین یا ارکان عبادات و.... (طوسی، ۱۴۲۶ هـ.ق، ص ۷۷) کفر از نظر فقها، عدم پذیرش اسلام یا انکار ضروری دین است. بنابراین، هرکس در توحید و یگانگی خداوند یکتا و رسالت و نبوت رسول ﷺ و معاد روز قیامت یا در هر سه مورد شک کند و این ضروریات را انکار کند، کافر است (مشکینی، بی تا، ص ۴۴).

## ۲-۵. ارتداد

ارتداد از ردد و در لغت به معنای بازگشت است. در فرهنگ و فقه اسلامی به بازگشت از اسلام به کفر، ارتداد و رده می‌گویند. (اصفهانی، ۱۴۱۲ هـ.ق، ص ۳۴۹) واژه ارتداد در قرآن کریم نیز آمده است. «وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ؛ و هرکس از شما از دین خود برگردد» (بقره: ۲۱۷). فقهای اسلامی مرتد را دو نوع می‌دانند: مرتد فطری؛ مرتد ملی. امام خمینی رحمته الله علیه در تعریف مرتد فطری می‌فرماید: «مرتد فطری کسی است که ملیت او بر اسلام است؛ یعنی یکی از پدر یا مادر او در حال انعقاد نطفه

او مسلمان بوده‌اند و این شخص بعد از بالغ شدن، مسلمان شده و بعد از آن از اسلام خارج شده است» (موسوی خمینی، بی‌تا، ۳۲۹/۲). ایشان مرتد ملی را این‌گونه تعریف کرده است: «مرتد ملی کسی است که ابتدا در زمان انعقاد نطفه او، پدر و مادرش کافر بوده است و این شخص بعد از بلوغش به اسلام ایمان بیاورد و پس از آن از اسلام روی بگرداند و کافر شود» (موسوی خمینی، بی‌تا، ۳۲۹/۲).

## ۲-۶. رق یا رقیت

رقیت به معنای بردگی، بندگی، غلامی و مملوک بودن آمده است. (سعدی، ۱۴۰۸ هـ.ق، ص ۱۵۱؛ مشکینی، بی‌تا، ص ۲۷۳) رقیت در برابر حریت است. در قرآن کریم بانام رقبه نیز آمده است. «فَكُلُّ رَقَبَةٍ؛ آن بنده (در راه خدا) آزاد کردن است» (بلد: ۱۳). بنده بودن در اصطلاح قرآن نیز به کار می‌رود که به معنای برده دیگری بودن است مانند «عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ؛ بنده مملوکی که قادر بر هیچ چیز حتی بر نفس خود نیست» (نحل: ۷۵). بردگی صفتی برای انسان مملوک است.

## ۳. موجبات ارث

بحث ارث در چهار قسمت مطرح می‌شود که عبارتند از: موجبات ارث، موانع ارث، طبقات ارث و سهام ارث. در موجبات ارث، ارث یا از راه نسب است که در سه طبقه دسته‌بندی می‌شود و یا از راه سبب است. سبب نیز یا به واسطه زوجیت یا به واسطه ولاء است. در سبب، دیگر طبقه وجود ندارد. طبقه اول ارث شامل پدر و مادر و فرزندان به پایین می‌شود. طبقه دوم ارث شامل اجداد به بالا و برادر و خواهر می‌شود. طبقه سوم ارث شامل خاله و دایی، عمه و عمو می‌شود. در سبب ارث به زوجیت یا ولاء (ولاء عتق، ولاء ضمان جریره و ولاء امامت) تعلق می‌گیرد.

## ۴. موانع ارث

موانع ارث را تا ۲۰ مورد در نظر گرفته‌اند که مانع می‌شود شخص ارث ببرد، اما این ۲۰ مورد برخی در برخی دیگر قابل درج است مانند اینکه کسی دینش به اندازه ماترک او باشد که این را از موانع ارث می‌دانند. مانع این است که مقتضی موجود است، اما امری باعث یا مانع شده که این مقتضی

محقق شود برخی مسامحه مانع شمرده‌اند. موانع اصلی ارث براساس نظر صاحب شرائع سه مورد کفر، قتل و رق (بنده بودن) است: «المقدمه الثانيه في موانع الارث و هي ثلاثة الكفر و القتل و الرق» (حلی، ۱۴۰۸ هـ.ق، ۵/۴). برخی مانند صاحب کتاب جواهر، لعان و زنا را نیز از موانع ارث برشمرده‌اند. بنابراین، براساس این سه دسته، ورثه اگر کافر باشد از مسلمان ارث نمی‌برد، اگر ورثه غلام یا کنیز باشد از حُر ارث نمی‌برد و اگر ورثه قاتل باشد از مقتول ارث نمی‌برد (سبحانی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ص ۲۱؛ موسوی خمینی، بی تا، ۳۲۶/۲).

#### ۴-۱. کفر

کفر وارث به شرط اسلام میّت به هر نحوی که باشد مانع از ارث می‌شود. کافر از مسلمان ارث نمی‌برد چه حربی باشد چه ذمی یا مرتد، چه کافر اهل کتاب باشد یا غیر اهل کتاب. در این موارد وارث از مسلمان ارث نمی‌برد. کافر حربی کسی است که علیه مسلمانان می‌جنگد مانند اسرائیل. کافر ذمی یا غیرحربی کافری است که با مسلمانان سر جنگ ندارد و گاهی در پناه دولت اسلامی نیز زندگی می‌کند. کافر اهل کتاب کسانی هستند که دین آسمانی دارند، اما کافر غیر اهل کتاب کسانی هستند که مکاتب خودساخته دارند مانند کمونیست‌ها. مسلمان از کافر ارث می‌برد. برای مثال اگر شخص کافر که از دنیا می‌رود دو فرزند داشته باشد که یکی مسلمان و دیگری کافر باشد فرزند مسلمان از او ارث می‌برد، اما فرزند کافر از او ارث نمی‌برد. این شخص میّت کافر اگر در ورثه مرتبه اول و دومش کسی مسلمان نباشد و در مرتبه سوم وارث مسلمانی باشد ارث به آن وارث مسلمان در طبقه سوم می‌رسد (گنجوی، ۱۳۶۳، ص ۱۱). کفر اعم است از: کفر سابق و لاحق که مانع از ارث بردن است. بنابراین، ارتداد به عنوان کفر لاحق ملحق به کفر است و معیار مستقلی در مانع بودن از ارث نیست.

مراد از کفر، کفر در برابر اسلام است نه کفر در برابر ایمان. آیه شریفه می‌فرماید: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ؛ و اکثر خلق به خدا ایمان نمی‌آورند مگر آنکه مشرک شوند» (یوسف: ۱۰۶). با آنکه بیشتر مشرکان کافر هستند، اما در این آیه کفر در برابر ایمان تعریف شده است. کفر مانع ارث

بردن است، اما مانع ارث بری نیست (ارث دادن). به عبارتی، کفر مانع یک جانبه است نه دوجانبه، پس مورث کافر از مسلمان ارث نمی‌برد، اما ورثه مسلمان از مورث کافر ارث می‌برد چه نسبی باشد چه سببی. مسلمان از کافر ارث می‌برد و مانع ارث بردن وارثان کافر می‌شود هرچند که آن وارثان به میّت نزدیک تر باشند. اگر وارثان میّت، فرزندان کوچک او باشند از ترکه میّت به آنها انفاق می‌کنند تا آن فرزند بالغ شود. اگر اسلام بیاورد ارث از آن اوست وگرنه صاحب ارث نمی‌شود (طوسی، ۱۴۲۶هـ.ق، ص ۷۷). در کتاب شرایع آمده است: «و لو مات کافر و له ورثه کفار و وارث مسلم کان میراثه للمسلم؛ اگر کسی بمیرد و دو فرزند داشته باشد یکی مسلمان و دیگری کافر، مسلمان ارث می‌برد (حلی، ۱۴۰۸هـ.ق، ۶/۴).

امام صادق علیه السلام فرمود: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْمُسْلِمُ يَحْجُبُ الْكَافِرَ وَيُرِّثُهُ وَالْكَافِرُ لَا يَحْجُبُ الْمُؤْمِنَ وَلَا يَرِّثُهُ؛ فرد مسلمان مانع (ارث بردن) کافر می‌شود و از او (کافر) ارث می‌برد، ولی کافر نه مانع ارث بردن مؤمن می‌شود و نه از او ارث می‌برد». (کلینی، ۱۴۰۸هـ.ق، ص ۱۳۴) در حدیث دیگر آمده است: «فلا يرث ذمی ولا حربی ولا مرتد مسلما و يرث المسلم الکافر أصلیا أو مرتدا؛ کافر چه حربی چه ذمی چه مرتد از مسلمان ارث نمی‌برد، اما مسلمان از کافر اصلی یا مرتد ارث می‌برد» (حلی، ۱۴۰۸هـ.ق، ۵/۴). کافر اگر قبل از تقسیم مال مسلمان شود یا برده قبل از تقسیم مال آزاد شود ارث می‌برند (طوسی، ۱۴۲۶هـ.ق، ص ۷۷). در حدیث به همین مسئله اشاره شده است: «اِنَّ مَسْکَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ أَسْلَمَ عَلَى مِيرَاثٍ قَبْلَ أَنْ يُقْسَمَ فَلَهُ مِيرَاثُهُ وَإِنْ أَسْلَمَ وَقَدْ قُسِمَ فَلَا مِيرَاثَ لَهُ» (عاملی، ۱۴۰۹هـ.ق، ۲۱/۲۶). در مورد این روایت می‌توان سه صورت ذیل را بیان کرد که اگر شخص در زمان حیات مورث کافر باشد و بعد از موت مورث، مسلمان شود سه حالات ایجاد می‌شود:

- اگر قبل از تقسیم ارث ایمان بیاورد، ارث می‌برد؛
- اگر بعد از تقسیم ارث ایمان بیاورد ارث نمی‌برد؛ زیرا ماترک در ملک ورثه مسلمان وارد شده است و دلیلی بر خروج مال از ملک ورثه نیست؛

- اگر در اثنای تقسیم ارث ایمان بیاورد، ارث می‌برد، اما از کل ارث نمی‌برد و از باقیمانده ارث سهم می‌برد.

اگر کفار برای تقسیم ارث به دادگاه اسلامی مراجعه کنند با آنها براساس قانون اسلام حکم می‌شود. این مورد که گفته شد در صورتی که قبل از تقسیم مال، کافر مسلمان یا برده آزاد شود، البته در صورتی است که وارث چند نفر باشند، اما اگر وارث یک نفر باشد ترکه در حکم مال تقسیم شده است و با مرگ مورث به او منتقل می‌شود. در این فرض، مسلمان شدن کافر یا آزاد شدن برده اثری ندارد. (طوسی، ۱۴۲۶ هـ.ق، ص ۷۷) احکامی که بر مرتد بار می‌شود با کافر متفاوت است. کافر فقط مانعیت دارد و بقیه موارد او محترم است. احکام کافر از این قرار است که اگر شخص مرتد فطری باشد، اعدام و عقد او با زنش باطل می‌شود و اموالش پس از پرداخت بدهی‌هایش مانند اموال مرده بین ورثه او تقسیم می‌شود، اما اگر شخص مرتد ملی باشد سه روز به او فرصت توبه می‌دهند. اگر توبه نکرد، اعدام شده و اموال او تقسیم و عقدش با همسرش باطل می‌شود. اگر شخص مرتد زن باشد چه مرتد فطری باشد چه مرتد ملی، اعدام نمی‌شود، اما زندانی می‌شود تا زمانی که توبه کند و اموالش تا زمانی که این زن زنده است، تقسیم نمی‌شود، اما اگر ازدواج کرده و به خانه شوهر رفته باشد باید عده طلاق نگه دارد، اما اگر هنوز به خانه شوهر نرفته است بدون عده از شوهرش جدا می‌شود (موسوی خمینی، بی تا، ص ۳۲۹). اینکه کفار از مسلمان ارث نمی‌برد از این روست که خروجشان از باب تخصیص است نه تخصص. بالاصاله قانون ارث شامل کفار هم می‌شود و مکلف به فروع هستند. همه جا کفار در ابواب فقه استثنا شده‌اند و این استثنا و خروج از باب تخصیص است.

#### ۴-۲. قتل به غیر حق

کشتن مورث از روی ظلم به طور مطلق باعث محرومیت قاتل از ارث می‌شود. اگر قتل از روی خطا باشد فقط مانع ارث بردن قاتل از دیه می‌شود و دیه را نزدیکان پدری و نه مادری به ارث می‌برند. (طوسی، ۱۴۲۶ هـ.ق، ص ۷۸). بنابراین، قتل در صورتی از موانع ارث است که دو ویژگی داشته باشد:

اول، اینکه از روی عمد و با قصد باشد؛ دوم، اینکه قتل ظالمانه و به ناحق باشد. اگر قتل ظالمانه و به ناحق نباشد موجب محرومیت قاتل از ارث نمی‌شود، بلکه موجب تعطیل شدن قصاص و دفاع از خود می‌شود (ادیب، ۱۳۸۷، ص ۹۶). اگر وارث، مورث خود را از روی عمد و ظلم به قتل برساند چه به صورت مباشرت یا تسبیب باشد که قتل به او منتسب شود در این صورت وارث از آن مورث ارث نمی‌برد. اگر قتل به صورت مباشرت یا تسبیب به حق باشد در این مورد به صورت مطلق ارث می‌برد. اگر قتل از روی جهل و خطا یا شبه عمد باشد در این صورت قاتل از دیه ارث نمی‌برد، اما از بقیه ترکه میت ارث می‌برد و دیه به سایر ورثه داده می‌شود به دلیل الاقرب فالاقرب. در اینکه قاتل یک نفر باشد یا چند نفر و اینکه تمام قاتلین وارث باشند یا برخی از آنها و در قتل عمد بین مباشرت و تسبیب، اگر میت به غیر از قاتل وارث دیگری نداشته باشد امام علیه السلام وارث می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ص ۵۴). در احادیث مختلف به این موضوع اشاره شده است. در حدیثی آمده است: «رَوَى صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عَ فِي رَجُلٍ قَتَلَ أَبَاهُ قَالَ لَا يَرِثُهُ وَإِنْ كَانَ لِلْقَاتِلِ ابْنٌ وَرِثَ الْجَدَّ الْمَقْتُولَ؛ جمیل از یکی از دو امام باقر و یا صادق علیهما السلام روایت کرده است که آن امام درباره مردی که پدرش را بکشد، فرمود: او از پدرش ارث نمی‌برد و اگر آن قاتل پسری داشته باشد آن پسر از حد ارث می‌برد» (قمی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۶/۲۲۳).

در حدیث دیگر روایت شده است: «وَرَوَى عَاصِمُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ إِذَا قَتَلَ الرَّجُلُ أُمَّهُ خَطَأً وَرِثَهَا وَإِنْ قَتَلَهَا عَمْدًا لَمْ يَرِثَهَا؛ محمد بن قیس از امام ابو جعفر باقر علیه السلام روایت کرده است که فرمود: در صورتی که کسی مادر خود را از روی خطا بکشد از او ارث می‌برد و اگر از روی عمد بکشد از او ارث نمی‌برد». (قمی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۶/۲۲۴) در حدیثی نقل شده است: «وَمَعَ قَوْلِهِ علیه السلام الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَلَا يَغْلَى عَلَيْهِ وَالْكَفَّارُ بِمَنْزِلَةِ الْمَوْتَى لَا يَحْجُبُونَ وَلَا يَرِثُونَ؛ اسلام همچنان به برتری می‌رود و هیچ دینی بر آن برتر نمی‌شود و کفار به منزله مردگانند که نه حاجب از ارث می‌شوند و نه ارث می‌برند» (قمی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۶/۲۵۰).

#### ۴-۳. غلام یا کنیز بودن

رقیت (بنده، غلام یا کنیز بودن) چه در مورث و چه در وارث باشد مانع ارث بردن است. این مورد چون در جوامع فعلی خیلی مبتلا به نیست در برخی از کتب فقهی به این بحث اشاره نشده است. هر زمان مورث، برده، غلام یا کنیز باشد و فوت کند اقربایش از او ارث نمی‌برند و ترکه او برای مولایش است. هرگاه وارث، غلام یا کنیز باشد اگر میت وارث آزادی از طبقات ارحام داشته باشد، حتی اگر دور باشد به او ارث می‌رسد، اما به وارثی که غلام یا کنیز باشد هر چند فرزند میت باشد ارث نمی‌رسد. اگر هیچ وارث آزادی نداشته باشد در هیچ طبقه‌ای، امام علیه السلام از او ارث می‌برد. (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ص ۵۵) اگر غیر از برده، وارث دیگری نباشد و مالی که از میت به جا مانده است برای خرید آن برده کافی باشد برده خریداری شده و آزاد می‌شود. اگر یک نفر باشد باقیمانده بهای او به وی داده می‌شود، اما اگر وارث بیشتر از یک نفر باشد و مال میت برای خریداری تمام آنها کفایت نکند برخی را خریداری نمی‌کنند (طوسی، ۱۴۲۶ هـ.ق، ص ۷۷). اگر غلام یا کنیز قبل از تقسیم ارث آزاد شود مالک ترکه میت می‌شود، اما اگر بعد از تقسیم ارث آزاد شود و ارث تقسیم شده باشد دیگر مالک چیزی نمی‌شود، اما اگر در اثنای تقسیم ارث آزاد شود در باقیمانده ماترک سهمی شده و ارث می‌برد.

اگر غلام یا کنیز تنها وارث باشد از ترکه میت، قیمتش را به مالک می‌دهند و غلام یا کنیز را آزاد کرده و می‌خرند و بقیه ترکه را به او می‌دهند. (گنجوی، ۱۳۶۳، ص ۱۲) امام صادق علیه السلام فرمود: «لَا يَتَوَارَثُ الْحُرُّ وَالْمَمْلُوكُ؛ آزاد و بنده از یکدیگر ارث نمی‌برند» (عاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۴۳/۲۶). در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است: «الْعَبْدُ لَا يَرِثُ وَالطَّلِيقُ لَا يَرِثُ؛ برده از آزاد و آزاد از برده ارث نمی‌برد». بنابراین، اگر میت، ورثه عبد و آزاد داشته باشد ورثه آزاد از او ارث می‌برد، حتی اگر نسبت به ورثه برده از میت دورتر باشد. برده بودن برای مورث و وارث مانع از ارث می‌شود مگر آنکه وارث منحصر به برده شود که در این صورت برده به طور قهری از ترکه خریداری و آزاد و باقیمانده ترکه به او داده می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ص ۵۰). برده در هر طبقه از طبقات سه‌گانه اگر باشد در صورت

انحصار وراثت به او باید آزاد شود و یا آنکه این حکم به پدر و مادر اختصاص دارد یا به پدر و مادر و فرزندان میّت که در این زمینه اختلاف نظرهایی وجود دارد (نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق، ص ۶۱).

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا برده قابلیت مالک شدن را دارد؟ برای این سؤال دو دیدگاه وجود دارد: نخست، بردگی به طور کلی مانع مالک شدن می‌شود و برده خودش و چیزهایی که در دست دارد از آن مولایش است. به همین دلیل پس از مرگ برده هرچه از او باقی بماند ملک مولای اوست و به ورثه او چیزی نمی‌رسد. دوم، معنای مالک بودن این است که تا زمانی که در دست اوست در ملکیت او نیز است و مانعی ندارد، اما اگر به هر دلیلی از دست او خارج شود مانند اینکه بفروشد یا فوت کرد در ملک مولای او داخل می‌شود، پس هر آن چیزی که از برده بعد از مرگش باقی بماند به ورثه او نمی‌رسد و برای مولایش است. بنده چون مالک چیزی نیست تا میراث او باشد، پس چیزی را هم در قالب ارث، مالک نمی‌شود (زارعی گلپایگانی، ۱۳۸۰، ص ۴۶).

## ۵. نتیجه‌گیری

برای ارث موانعی وجود دارد که در سه دسته کلی بیان می‌شود عبارتند از: کفر، قتل و بنده بودن وارث. برخی از علما موارد بیشتری برای موانع ارث بیان کرده‌اند، اما این موارد در یکدیگر قابل جمع هستند. برخی از علما مانند امام خمینی رحمته‌الله علیه در تحریرالوسیله و آیت‌الله سبحانی در کتاب نظام الارث بحثی از بنده بودن به دلیل عدم ابتلای آن نکرده‌اند. یکی از موانع ارث، کفر است؛ یعنی اگر وارث کافر باشد به او ارث تعلق نمی‌گیرد مگر تا زمانی که بخواهند ارث را تقسیم کنند و ایمان بیاورد. در این صورت با شرایطی می‌تواند از میّت ارث ببرد. در مورد قتل هم اگر وارث، مورث خود را به قتل برساند از ارث محروم می‌شود. در صورت بنده بودن، اگر مورث از دنیا برود و وارث او بنده باشد این بنده تا زمانی که آزاد نشده است از مورث خود ارث نمی‌برد، اما تا قبل از تقسیم شدن ارث اگر آزاد شود صاحب ماترک میّت شده و اموال میّت را مالک می‌شود. اگر هم بنده تنها وارث میّت باشد با ماترک میّت می‌توانند بنده را آزاد کنند و او صاحب مابقی ماترک می‌شود. بنده تا زمانی که بنده



است مالک چیزی نمی‌شود و اگر این بنده از دنیا برود مولای او مالک اموالش می‌شود. مسئله بنده بودن در زمان کنونی خیلی مبتلابه نیست. بنابراین، امروزه این بحث زیاد مطرح نمی‌شود.

## فهرست منابع

- \* قرآن کریم (۱۳۹۱)، مترجم: الهی قمشه‌ای، مهدی. قم: قدس.
۱. ابی داوود، سعیمان بن اشعث (۱۲۷۵). سنن. قاهره: دارالحدیث.
  ۲. ادیب، عباسعلی (۱۳۸۷). ارث و تقسیمات آن از نظر شیعه. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
  ۳. اصفهانی، حسین بن محمد راغب (۱۴۱۲ ه.ق). مفردات الفاظ القرآن. لبنان: دارالعلم.
  ۴. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ه.ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البتیت علیه السلام.
  ۵. زارعی گلپایگانی، محمدابراهیم (۱۳۸۰). تحقیقی پیرامون ارث از دیدگاه امامیه. بی‌جا: دفتر انتشارات اسلامی.
  ۶. سبجانی، جعفر (۱۴۱۵ ه.ق). نظام الارث فی شریعه الاسلامیه الغراء. قم: مؤسسه الامام صادق علیه السلام.
  ۷. سعدی ابوجیب (۱۴۰۸ ه.ق). القاموس الفقهی لغه و اصطلاحا. دمشق: دارالفکر.
  ۸. صاحب بن عباد (۱۴۱۴ ه.ق). المحيط فی اللغه. بیروت: عالم الکتاب.
  ۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۰۹ ه.ق). من لایحضره الفقیه. مترجم: غفاری، علی‌اکبر. تهران: نشر صدوق.
  ۱۰. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۲۶ ه.ق). جواهر الفرائض در ارث (فارسی). مترجم: شفیعی شاهرودی، محمد حسن، قم: مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
  ۱۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ه.ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
  ۱۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۲ ه.ق). قاموس المحيط. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
  ۱۳. فیومی، احمد بن محمد مقرئ (بی‌تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: منشورات دارالرضی.
  ۱۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ه.ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
  ۱۵. گنجوی، محمد تقی (۱۳۶۳). ارث در اسلام. بی‌جا: مؤسسه نشر آثار اسلامی.
  ۱۶. محقق حلّی، نجم‌الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ه.ق). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
  ۱۷. مشکینی، میرزا علی (بی‌تا). مصطلحات الفقه. قم: دارالحدیث.
  ۱۸. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵). حاشیه بر رساله ارث ملاهاشم خراسانی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
  ۱۹. موسوی خمینی، سید روح‌الله (بی‌تا). تحریر الوسیله. بیروت: دارالاسلامیه.
  ۲۰. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ ه.ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.