بسم الله الرحمن الرحیم

پژوهش‌های فقهی زنان و خانواده

سالنامه تخصصی

سال هفتم/ شماره یازدهم/ سال ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیه

محل انتشار: مجتمع آموزش عالی بنت الهدی

انجمن علمی- پژوهشی فقه خانواده

مدیر مسئول: سید امیررضا طاهایی

سردبیر: مریم برقعی

اعضای هیئت تحریریه(به ترتیب حروف الفبا)

ناظره بتول، فاطمه برهانی، سیده سدره تجمل، فضه جوادی، فرح زهرا رضوی، فاطمه سیفی کناری، ساجده عبدالخانی، صدیقه محقق، نجمه سادات هاشمی

مدیرداخلی: عطیه مرادی

ویراستار: زهرا شفیعی

صفحه بندی: ساجده تدریس حسنی

نشریه تخصصی پژوهش‌های 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

امور تحریریه: ۳۷۱۸۳۱۸۴-۰۲۵ کدپستی: ۶۴۴۶۲-۳۷۱۶۶

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 قلمBbadr شماره ۱۴در محیط word حروف‌چینی 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 ضمائم) 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 پایان‌نامه 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 پرانتز ذکر می‌شود.

• 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) پایان‌نامه 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

بررسی فقهی حقوقی تمکین زوجه و تأثیر آن در سبک زندگی اسلامی/حکیمه اسفندیاری، محمد رضا کدخدایی.....۹

تربیت کودک در پرتو رضاع: از نگاه فقه اسلامی و روان‌شناسی رشد/ فاطمه برهانی، مریم برقعی..... ۲۷

واکاوی فقهی ولایت وصی بر جنین/ فرح زهرا رضوی، مریم برقعی.....۴۵

نگرشی فقهی بر ضرورت فرزندآوری در سبک زندگی اسلامی با تأکید بر دیدگاه مقام معظم رهبری ﷾/ ساجده العبدالخانی، مریم برقعی.....۶۳

مهمترین رفتـــــارهای مخرب زوجه نسبت به زوج از نظر فقه امامیه/ سیده سدره تجمل، احمـــد محمدی مجد، صدیقه محقق.....۷۹

تکفل و سرپرستی کودکان در فقه امامیه: نگاهی به داستان حضرت مریم علیهاالسلام/ ناظره بتول، مریم برقعی..... ۹۷

پژوهش‌های فقهی زنان و خانواده / سال هفتم/ شماره یازدهم/ سال ۱۴۰۴/ ۹-۲۵

بررسی فقهی حقوقی تمکین زوجه و تأثیر آن در سبک زندگی اسلامی

حکیمه اسفندیاری[۱]، محمد رضا کدخدایی[۲]

چکیده

تمکین زوجه، بعدی از ابعاد روابط خانوادگی است که اهمیت زیادی دارد. بررسی فقهی و حقوقی تمکین زوجه نشان می‌دهد که تمکین دو جنبه عام و خاص دارد که زوجه در برابر حقوقی مانند نفقه و تأمین مخارج زندگی خود درمقابل زوج، تکالیفی برعهده دارد. حق استمتاع و بهره‌وری جنسی زوج، تمکین خاص و خروج از منزل، تمکین عام است. هدف از نوشتن پژوهش حاضر آشنایی با ابعاد فقهی و حقوقی تمکین زوجه، رسیدن به کمال زوجین و اعضای آن و درنهایت جامعه است. نوشتار حاضر بااستفاده از ادله فقهی، قرآن و روایات و... حقوق تمکین زوجه و تأثیر آن در سبک زندگی اسلامی را باروش توصیفی-تحلیلی و با روش کتابخانه‌ای بررسی می‌کند. از پژوهش حاضر به‌دست آمد که فرمانبری زنان از مردان در امور جنسی مورد اتفاق همه دانشمندان فقهی است. تمکین زوجه، تعالی و پیشرفت در سبک زندگی اسلامی، لقای الهی و بصیرت و آرامش روانی زوجین را به‌دنبال دارد.

واژگان کلیدی: تمکین، سبک زندگی اسلامی، سرپرستی، خانواده، فقه و حقوق.

---

۱. دانش‌پژوه دکتری فقه خانواده، از کشور افغانستان، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Hakima.esfandyari@gmail.com

۲. استادیار گروه فقه خانواده، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران/ مدیر گروه مطالعات جنسیت و خانواده مؤسسه شناخت، قم، ایران.

Email: mohammadkadkhodaee@yahoo.com

۱. مقدمه

نهاد خانواده یکی از مهمترین نهادهای نظام اجتماعی است. به‌همین‌دلیل، اسلام برای هریک از اعضای آن، وظایف و حقوقی تعیین کرده است. حقوق زوجین که پایه و اساس خانواده هستند باهم یکسان نیستند. منشأ و راز این تفاوت‌ها وضع طبیعی زن و شوهر و خصایص جسمانی و روانی آنهاست. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌گوید: «آفرینش انسان چنان بوده که زن و مرد در ساختمان طبیعی بدن مکمل یکدیگرند و هریک به‌تنهایی ناقص و نیازمند دیگری‌اند. این نیاز موجب می‌شود که زن و مرد به‌سوی یکدیگر حرکت کنند و سکونت و آرامش یابند. وی این امر را از بزرگ‌ترین و آشکارترین نعمت‌ها و موهبت‌های عالم طبیعت می‌داند که ساختمان جامعه بشری بر آن استوار و موجب پیدایی تعاون و همکاری میان افراد می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۸۵/۴). حق شوهر بر زن، جایگاه ویژه و خاصی دارد. بسیاری از مفسران بر این باور هستند که یکی از امور مترتب بر قوامیت مرد، اطاعت افراد خانواده ازجمله زنان از مرد است.

صاحب تفسیر المیزان در ذیل آیه شریفه «و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف وللرجال علیهن درجة» (بقره: ۲۲۸) می‌فرماید: «چون اسلام شریعت خود را براساس فطرت و خلقت بنا کرده معروف از نظر اسلام همان چیزی است که مردم آن را معروف بدانند، البته مردمی که از راه فطرت به یك‌سو نشده و ازحد نظام خلقت منحرف نگردیده باشند و یکی از احکام چنین اجتماعی این است که تمامی افراد و اجزای اجتماع در هر حکمی برابر و مساوی باشند و درنتیجه احکامی که علیه آنهاست برابر باشد با احکامی که به نفع ایشان است، البته این تساوی را باید با حفظ وزنی که افراد در اجتماع دارند رعایت کرد. آن فردی که تأثیر در کمال و رشد اجتماع در شئون مختلف حیات اجتماع دارد باید با فردی‌که آن مقدار تأثیر را ندارد فرق داشته باشد. برای مثال باید برای شخصی که حاکم بر اجتماع است حکومتش محفوظ شود و برای عالم، علمش و برای جاهل جهلش و برای کارگر نیرومند، نیرومندی‌اش و برای ضعیف، ضعفش درنظر گرفته شود. آن‌گاه تساوی را دربین آنها اعمال کرد و حق هر صاحب حقی را به او داد و اسلام بنابر همین اساس، احکام له و علیه زن را جعل کرده، آنچه از احکام که له و به‌نفع اوست با آنچه که علیه و برضد اوست

مساوی ساخته و درعین‌حال، وزنی را هم که زن در زندگی اجتماعی دارد و تأثری که در زندگی زناشویی و بقای نسل دارد درنظر گرفته است و معتقد است که مردان در این زندگی زناشویی یك درجه عالی بر زنان برتری دارند و منظور از درجه، همان برتری و منزلت است. از اینجا روشن می‌شود که جمله «و للرجال علیهن درجه» قیدی است که متمم جمله سابق است و با جمله قبلی روی هم یك معنا را نتیجه می‌دهد و آن این است که «خدای تعالی میان زنان مطلقه با مردانشان رعایت مساوات را کرده است. درجه و منزلتی را هم که مردان بر زنان دارند منظور داشته است، پس آن مقدار که له زنان حکم کرده است همان مقدار علیه آنان حکم کرده نه بیشتر». (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳۴۹/۲)

تمکین مهمترین دلیلی است که در باب سرپرستی خانواده و لزوم اطاعت‌پذیری زوجه در مسائل جنسی بدان تمسک می‌شود. آدمی همواره با ازدواج به روابط جنسی خود نظم و نظام بخشیده و از هرج و مرج جنسی جلوگیری کرده است. جامعه‌شناسان، تنظیم رفتارهای جنسی را یکی از کارکردهای خانواده می‌دانند. (بستان، ۱۳۹۰) تاکنون تحقیق‌های متعددی در مورد لزوم تمکین زوجه از زوج شده است، ولی هیچ تحقیقی، تأثیر آن را در سبک زندگی اسلامی بررسی نکرده است. پژوهش حاضر ابتدا مفاهیم مهم و سپس لزوم تمکین زوجه در فقه و حقوق در کتاب، سنت و اجماع اثبات و بررسی می‌شود. سپس برخی مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی و تأثیر این اطاعت‌پذیری در این مؤلفه‌ها بررسی شده است.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. تمکین

تمکین در لغت از مصدر فعل مکن یمکن تمکین و به‌معنای قدرت سلطنت دادن، فرمانبری و تن در دادن است. (جرجانی، ۱۴۰۳، ۹۲/۱؛ حسینی زبیدی، بی‌تا، ۱۹۱/۳۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ۴۱۲/۳) در قرآن آمده است: «و نمکن لهم فی الأرض؛ و ایشان را در سرزمین مستقر گردانیدیم و سلطه و حکومتشان دادیم» (قصص: ۶). مراد از تمکین در اصطلاح این است که زن برای استمتاع، خود

را در اختیار شوهر قرار دهد و استمتاع شوهر از خود را جز در موارد وجود مانع عقلی یا شرعی محدود به زمان یا مکان و یا کیفیت خاصی نکند (نجفی، ۱۴۱۷، ۳۰۳/۳۱). چنانچه زن تن در دادن به عمل زناشویی را به زمان و مکان دیگری موکول کند تمکین حاصل نخواهد شد (طوسی، ۱۳۸۷، ۱۴۲/۲).

۳. ادله لزوم تمکین زوجه در فقه

تمکین زوجه از امور مسلم نزد پیروان دین اسلام است. چه‌بسا برخی بر این باور هستند که از ضروری دین و فقه است.

۳-۱. کتاب

«الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض...؛ مردان، سرپرست و نگهبان زنانند، به‌خاطر برتری‌هایی که خداوند از نظر نظام اجتماع برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده است و به‌خاطر انفاق‌هایی که از اموالشان در مورد زنان می‌کنند و زنان صالح، زنانی هستند که متواضعند و در غیاب همسر خود، اسرار و حقوق او را درمقابل حقوقی که خدا برای آنها قرار داده است، حفظ می‌کنند و اما آن‌دسته از زنان را که از سرکشی و مخالفتشان بیم دارید پند و اندرز دهید و اگر مؤثر واقع نشد در بستر از آنها دوری نمایید و اگر هیچ راهی جز شدت عمل، برای وادار کردن آنها به انجام وظایفشان نبود آنها را تنبیه کنید و اگر از شما پیروی کردند راهی برای تعدی بر آنها نجویید». (نساء: ۳۴)

در این آیه بعد از بیان حقوق و تکالیف همسران نسبت به یکدیگر درمقابل عدم اطاعت زوجه و عصیان او راهکار و مجازات شرعی درنظر گرفته شده است. اگر تمکین، تکلیف و واجب نبود به‌طورقطع، چنین مجازات و ضمانت اجراهایی برای آن درنظر گرفته نمی‌شد. (صابونی، ۱۴۰۰، ۴۶۳/۱)

«نساؤکم حرث لکم فأتوا حرثکم أنی شئتم و قدموا لأنفسکم؛ زنان شما محل بذرافشانی شما هستند، پس هرزمان که بخواهید، می‌توانید با آنها آمیزش کنید». (بقره: ۲۲۳)

۳-۱-۱. نظر فقها

این آیه بر لزوم تمکین زوجه از زوج دلالت دارد. ظاهر آیه بیانگر حقوق زوجین نسبت به حق تمتعات جنسی است. این آیه دال و لزوم تمکین زوجه از زوج است؛ زیرا آیه درمقام تجویز هرگونه استمتاع متعارف و معقول زوج از زوجه است. برخی از مفسران می‌گویند: «اگر کلمه انی زمانیه باشد (زیدان، ۱۴۱۹) توسعه در آمیزش جنسی با زنان برداشت می‌شود که شامل تمام ساعات شبانه‌روز است؛ یعنی هر ساعتی آمیزش جنسی مجاز است و اگر مکانیه باشد منظور توسعه در مکان و کیفیت آمیزش است» (مقدس اردبیلی، بی‌تا؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۴۲/۲؛ ابن کثیر، ۱۴۲۰، ۵۸۹/۱). فقها براساس این آیه، تمکین را با عدم مانع عقلی و شرعی بر زن واجب می‌دانند (نجفی، ۱۴۰۴، ۳۰۷/۳۱). از نظر فقهی، زوجه باید از زوج در امور جنسی تمکین کند. استمتاع، حق زوج است به‌همین‌دلیل، زوجه مکلف است براساس خواسته زوج برای استمتاع، تمکین کند (حلی، بی‌تا، ۴۰/۲). این حکم از نظر زمانی و مکانی مطلق، بلکه عام است (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۲۹۱/۲). باتوجه به اینکه هدف برقراری عقد نکاح، استمتاع جنسی است برخی از فقها نیز آن را نه‌تنها یک حق، بلکه یک حق با تمام ویژگی‌هایش می‌دانند که شامل قابلیت مطالبه و الزام اسقاط است و حتی نسبت به اینکه ذی‌حق، مرد باشد یا زن، تفاوت قائل نشده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۱۱/۶؛ طوسی، ۱۳۸۷؛ عاملی، ۱۴۱۳، ۴۴۵/۸).

۳-۲. سنت

در مورد بحث لزوم تمکین زوجه دو نمونه روایات مطرح شده است. اول، روایت‌هایی که در ذیل تفسیر آیه ۲۲۳ بقره آمده است؛ دوم، روایت‌هایی که مضمون آنها بر لزوم تمکین زوجه دلالت دارد.

۳-۲-۱. روایت‌های ذیل تفسیر آیه ۲۲۳ بقره

در تفسیر این آیه روایت‌های ذیل آمده است که برخی «أنی شئتم» را به آمیزش از فرج اختصاص می‌دهند مانند «عن زرارة عن أبی‌عبدالله علیه‌السلام قال: سألته عن قول الله تعالی نساؤکم حرث لکم فأتوا حرثکم أنی شئتم قال: من قبل؛ زراره گوید: از امام علیه‌السلام در مورد آیه «نسآؤکم حرث لکم فأتوا

حرثکم أنی شئتم» سؤال کردم. حضرت پاسخ داد: منظور، آمیزش ازطریق فرج است». (مجلسی، ۱۴۰۴، ۲۹/۱۰۱) روایتی از امام رضا علیه‌السلام نیز به این مضمون دلالت دارد که منظور آمیزش از فرج است. معمر بن خلاد می‌گوید: امام رضا علیه‌السلام از من پرسید: «أی شیء یقولون فی إتیان النساء فی أعجازهن؟ قلت: إنه بلغنی أن أهل المدینة لا یرون به بأسا. فقال: إن الیهود کانت تقول إذا أتی الرجل المرأة فی خلفها خرج الولد أحول فأنزل الله عزوجل نساؤکم حرث لکم فأتوا حرثکم أنی شئتم من خلف أو قدام خلافا لقول الیهود و لم یعن فی أدبارهن؛ آنها (مردم) در مورد آمیزش با زنان از نشیمنگاهشان چه حکم می‌کنند. به حضرت پاسخ دادم: به من خبر رسیده که مردم مدینه اشکالی در آن نمی‌بینند. حضرت فرمود: یهود قائل بودند که اگر مرد با همسر خود از پشت آمیزش کند فرزند آنها لوچ می‌شود، پس خداوند آیه «نسآؤکم حرث لکم فأتوا حرثکم أنی شئتم» را نازل کرد؛ یعنی برخلاف نظر یهود می‌توانید چه از پشت یعنی، مقاربت از فرج، اما طوری‌که مرد، پشت زن باشد و چه از جلو با زنان آمیزش کنید و معنای آن، دبر (پشت) نیست» (شیخ عاملی، ۱۴۱۶، ۱۴۱/۲۰).

روایت‌هایی که «أنی شئتم» را به نزدیکی از فرج اختصاص نمی‌دهد. عبدالله بن ابویعفور می‌گوید از امام صادق علیه‌السلام: «عن إتیان النساء فی أعجازهن. قال: لا بأس به، ثم تلا هذه الآیة نساؤکم حرث لکم فأتوا حرثکم أنی شئتم قال: حیث شاء؛ درباره دخول در مقعد زنان پرسیدم، فرمود: اشکالی ندارد، سپس این آیه را تلاوت فرمود: «نساؤکم حرث لکم فأتوا حرثکم أنی شئتم» فرمود: هرجا خواست» (حرعاملی، ۱۴۱۶، ۱۴۷/۲۰). گفته می‌شود عبارت «أنی» در زمان و مکان استعمال می‌شود و در این آیه، مطلق آمده است. بنابراین، به مردان حق هرگونه بهره‌وری از زن را می‌دهد. مردان در هر زمان و مکانی، هرنوع استمتاعی را می‌توانند از همسر خود داشته باشند (حلی، ۱۴۱۰، ۶۰۷/۲). برخی روایت‌ها که در تفسیر آیه وارد شده است نیز این اطلاق را تأیید می‌کند (شیخ حرعاملی، ۱۴۱۶، ۱۰۲/۱۴).

اول، آیه درمقام رفع حظر است؛ یعنی وقتی ممنوعیت ایام حیض مرتفع شد استمتاع در هر زمان و مکان یا به هرشکل، ممنوع نیست، اما آیه درصدد اثبات این است که تمام انواع استمتاع در هر زمان و مکانی حق مرد است یا تکلیف زن نیست. به‌تعبیر دیگر، اطلاق آیه برای جواز و رفع حظر است نه برای اثبات حق یا تکلیف. به‌قدر متیقن یعنی باید به نزدیکی از فرج اکتفا کرد (موسوی خویی، بی‌تا، ۱۳۱/۱)؛ دوم، آیه درصدد بیان این است که زنان برای بقای نسل مانند حرث هستند و بقای نوع، تقیید زمانی یا مکانی برنمی‌دارد. بنابراین، درصدد اثبات حق استمتاع برای مرد به‌صورت مطلق نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲۱۲/۲)؛ سوم، ظهور «إنی» در زمان است و نسبت به مکان یا امور دیگر ظهوری ندارد تا بتوان از آن استفاده اطلاق کرد (موسوی خویی، بی‌تا، ۱۳۱/۱)؛ چهارم، روایت‌هایی که در ذیل آیه ۲۲۳ سوره بقره آمده‌اند همه مرسل (موسوی خویی، بی‌تا، ۱۳۱/۱) و معارض یکدیگر هستند. بنابراین، نمی‌توان در تفسیر آیه به آنها استناد کرد (حرعاملی، ۱۴۱۶، ۱۰۲/۱۴).

۳-۲-۲. روایت‌های با مضمون لزوم تمکین زوجه

- محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه‌السلام: «ما حق الزوج علی المرأه فقال: و لا تمنعه نفسها و ان کانت علی ظهر قتب؛ یکی از حقوق شوهر بر زن آن است که خود را از او دریغ مدارد ولو بر پشت ناقه باشد».

- امام صادق علیه‌السلام فرمود: «اتت امرأه الی رسول‌الله فقالت: ما حق الزوج علی المرأة؟ قال: ان تجیبه الی حاجته و ان کانت علی قتب و لا تعطی شیئا الا باذنه فان فعلت فعلیها الوزر و له الاجر و لا تبیت لیله و هو علیها ساخط قالت یا رسول‌الله و ان کان ظالما؟ قال: نعم؛ زنی نزد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله آمد و پرسید حق شوهر چیست، فرمود: او را اجابت کند ولو بر پشت شتر باشد. مالی را بدون اذن او نبخشد، اگر چنین کند ثواب آن به شوهر رسد و عقابش بر زن است و اینکه شبی را به صبح نرساند درحالی‌که شوهر از او ناخشنود است. زن گفت: اگرچه شوهر ظالم است، فرمود: بلی». (حرعاملی، ۱۴۱۶، ۱۵۸/۲۰)

- عن ابی جعفر علیه‌السلام قال: «قال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله للنساء: لا تطولن صلاتکن لتمنعن ازواجکن؛ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: نمازتان را طولانی نکنید که شوهرانتان را از (خود) منع کنید». (حرعاملی، ۱۴۱۶، ۱۱۲/۱۴، ۱۱۷، ۱۲۶؛ کلینی، ۱۴۰۷، ۵۰۸/۵)

- عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال: «ان امرأه انت رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله لبعض الحاجه فقال لها لعلک من المسوفات قالت و ما المسوفات یا رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله؟ قال: المراه التی یدعوها زوجها لبعض الحاجه فلا تزال تسوفه حتی ینعس زوجها فینام فتلک التی لاتزال الملائکه تلعنها حتی یستیقظ زوجها؛ زنی نزد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله آمد و تقاضایی داشت. حضرت فرمود: نکند تو از (مسوفات) هستی، گفت: آنها کیانند، فرمود: زنی‌که شوهرش او را برای نیازی می‌خواند و او شوهر را سرمی‌گرداند تا خوابش برد. این زن را فرشتگان لعنت می‌کنند تا زمانی‌که بیدار شود». (حرعاملی، ۱۴۱۶، ۱۶۵/۲۰؛ کلینی، ۱۴۰۷، ۵۰۸/۵)

در میان این روایات، حدیث صحیح السند نیز وجود دارد اگرچه بسیاری از آنها با موازین رجالی منطبق نیست و اعتبار رجالی ندارد و به‌ویژه آنها که دلالت روشن‌تری دارد از نظر سند با مشکل مواجه است. مثل حدیث دوم که ابن ابی حمزه مشکل دارد. سخن با فرض صحت به دلالت آنها اختصاص داده می‌شود. در این روایت‌ها اطلاقی دیده نمی‌شود. بدین معنا که شوهر هرگاه از زن خواهشی داشت او باید اجابت کند. به‌گونه‌ای‌که اگر زن از نظر جسمی، روحی و روانی آمادگی ندارد باز هم بر او واجب باشد اجابت خواسته شوهر کند، بلکه این روایات به زن توصیه می‌کند از روی عناد و لجاجت به شوهر جواب نفی ندهد. شواهدی بر این مطلب در این احادیث وجود دارد که عبارتند از:

- در برخی از این احادیث کلمه منع به‌کار رفته است مثل حدیث اول و سوم. ظهور این کلمه آن است که بدون هیچ عذر و بهانه پاسخ منفی دهد. اگر زن هیچ عذری ندارد و تنها از روی عناد و لجاجت شوهر را بازمی‌دارد این منع است.

- تعبیر طولانی کردن نماز در حدیث سوم یا مسوفه بودن در حدیث چهارم نیز دلالت دارد که زن بدون دلیل می‌خواهد از خواسته شوهر شانه خالی کند.

برخی از فقها تصریح کرده‌اند که در ادله، اطلاقی نیست. نصوصی که بر وجوب اطاعت زن از شوهر در امور جنسی دلالت دارد خالی از اجمال نیست؛ زیرا به‌ضرورت نمی‌توان در هر کار ازجمله استمتاع، به آن احادیث تمسک جست. روایاتی که زن را لعبه مرد یا ریحانه مرد معرفی می‌کنند نیز اطلاقی ندارد که هر استمتاعی را بگوید. همین‌طور است روایاتی که دلالت دارد زن باید خواسته شوهر را اجابت کند «و لو کانت علی ظهر قتب» (حکیم، بی‌تا، ۶۴/۱۴؛ طباطبایی، ۱۴۲۴، ۸۰۸/۲). برخی از احادیث، بهانه‌تراشی زن و مرد را در استمتاع ناروا می‌داند و از آن بازمی‌دارد (حرعاملی، ۱۴۱۶، ۱۳۷/۱۴).

۳-۳. اجماع

سومین دلیلی که می‌توان بدان تمسک کرد اجماع است. اینکه تمکین زن از حقوق شوهر و بر زن واجب است امری مسلم است و در آن دعوای اجماع نیز شده است. صاحب جواهر مدعی اجماع شده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ۳۰۳/۳۱) حد و مرز این تمکین مورد اجماع نیست. به‌تعبیر دیگر، ادعای اجماع بر اینکه تمکین به‌طور مطلق بر زن واجب است آن‌گونه که در کلام شهید ثانی آمده، بی‌اساس است (عاملی، ۱۴۱۳، ۵۸۴/۱؛ عاملی، بی‌تا، ۱۲۲/۲). دعوای اجماع بر چنین اطلاقی بی‌وجه است؛ زیرا باوجود روایات قبل، اجماع مدرکی است و فقهایی که چنین دعوایی داشته باشند بر آن احادیث تکیه کرده‌اند. همچنین مسئله با این گستردگی در کلام فقهای متقدم مطرح نشده است تا بتوان از توافق آرا به اجماع دست یافت. برخی فقها به‌صراحت یا تلویح، مخالف چنین اطلاقی هستند و باوجود مخالفت آنها نمی‌توان مدعی اجماع شد همانند شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۷، ۱۳/۶).

صاحب جواهر نیز برخی از آنچه را فقها درقالب تمکین کامل پذیرفته‌اند بی‌دلیل خوانده و نمی‌پذیرد. ایشان وجوب ابراز لفظی را بدون دلیل می‌داند و تمکین را بر آن متوقف نمی‌کند. (نجفی، ۱۴۰۴، ۳۰۷/۳۱) اجماع نقل شده، نسبت به مترتب بودن نفقه بر تمکین است نه بر وجوب تمکین و تعیین حد و مرز آن. عبارت جواهر در نقل اجماع چنین است: «انما الکلام فی

الشرط و قدر النفقه و اللواحق و اما الشرط المتفق علیه فاثنان، الاول ان یکون العقد دائما فلا نفقه لذات العقد المنقطع اجماعا بقسمیه کما عرفته فیما تقدم و الثانی التمکین الکامل و هو التخلیه بینها و بینه علی وجه به یتحقق عدم نشوزها الذی لا خلاف فی اعتباره فی وجوب الانفاق بل الاجماع بقسمیه علیه» (نجفی، ۱۴۰۴، ۳۰۳/۳۱).

سخن در شروط، اندازه و ملحقات نفقه است. شرایط مورد اتفاق عبارتند از: الف) عقد دائم باشد. براین‌اساس، در عقد موقت نفقه نیست و اجماع دلالت دارد. ب) تمکین کامل؛ یعنی زن میان خود و شوهر حائلی نگذارد، آن حیلولتی که سبب نشوز است. این نیز شرطی است اجمالی.

دو مطلب دیگر در مورد این ادله درخور درنگ و تأمل است: الف) اگر اطلاق ظاهری ادله گذشته تام باشد به‌طورقطع از بسیاری موارد انصراف دارد. ب) بر فرض اطلاق، مواردی که موجب ایذا شود و با ادله حرمت ایذا مؤمن و مسلم باشد باید تخصیص بخورد و نمی‌تواند قائل به تعمیم و شمول ادله شود. نتیجه آنکه این ادله حد و مرز حق مرد یا زن را در استمتاع بیان نمی‌کند و تنها اصل آن را می‌توان از ادله استنتاج کرد؛ یعنی اطلاقی در آن نیست و نمی‌توان موارد مشکوک را با آن روشن کرد.

۳-۴. گستره و محدوده تمکین

بنابر حکم شرعی تمکین، زن برای استمتاع (لذت‌جویی) باید خود را در اختیار شوهر قرار دهد مگر مانعی وجود داشته باشد. (نجفی۱۴۰۴، ۳۰۳/۳۱) وجود موانعی مانند حیض، احرام، اعتکاف واجب، روزه واجب (موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ۳۱۴/۲)، سفری که با اذن شوهر است یا سفر واجب مانند سفر برای حج واجب (موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ۳۱۴/۲)، بیماری مقاربتی شوهر (خویی، ۱۳۸۳، ۵۴۷/۱)، بیماری زوجه که مانع نزدیکی باشد (نجفی، ۱۴۱۷، ۱۶۷/۳۰). به‌جز موانع شرعی تمکین زوجه در شریعت اسلامی اصل حق استمتاع مرد و زن، مسلم شده، اما وسعت، گستره و محدوده آن بیان نشده است. نتیجه بررسی ادله این است: «باید گفت دین آن را به عرف واگذار

کرده است و آیه شریفه: «عاشروهن بالمعروف؛ در زندگانی با زنان به‌انصاف رفتار کنید» (نساء: ۱۹) نیز بر این امر دلالت دارد. بنابراین، ملاک و معیار عرف، هر زمان است» (ابراهیمی، ۱۴۰۲).

یکی از حقوق‌دانان معتقد است: «در مورد تمکین خاص نیز عرف و اخلاق، داوری نهایی را برعهده دارد. لزوم تمکین به این معنی نیست که احساس زن به‌حساب نیاید. دادرسی درباره روابط عاطفی و انسانی دقیق‌تر از آن است که در قاعده و اصل بگنجد. زن در روابط زناشویی ماشین بهره‌برداری نیست. انسان است و باید با او چنان رفتار شود که شخصیت انسان اقتضا دارد. بنابراین، در این داوری نیز معیار تمیز تمکین به‌معنایی که حقوق و اخلاق مقرر داشته است صبغه نوعی و شخصی را با هم دارد». (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ۲۲۸/۱) این عرف را قانون‌گذار می‌تواند به‌صورت قوانین اجرایی لازم‌الرعایه درآورد تا ضمانت اجرا نیز داشته باشد.

۴. تمکین زوجه در حقوق

در قانون، اشاره صریحی به تمکین نشده است و حقوق‌دانان آن را از مضمون برخی مواد قانونی استنباط کرده‌اند. در متون قانونی تنها یک‌بار در ماده ۴ قانون حمایت خانواده درقالب یکی از شئون صلاحیت رسیدگی دادگاه خانواده به واژه تمکین اشاره شده است، ولی چندین ماده در قانون مدنی وجود دارد که باوجود عدم استفاده از واژه تمکین، اشاره محتوایی به این موضوع دارند. ماده ۱۰۸۵ قانون مدنی در راستای اشاره به معنای تمکین خاص مقرر دارد: «زن می‌تواند تا مهر به او تسلیم نشده از ایفای وظایفی که درمقابل شوهر دارد، امتناع کند مشروط بر اینکه مهرحال باشد و این امتناع، مسقط حق نفقه نخواهد بود». افزون بر این، مواد دیگری نیز در قانون مدنی وجود دارد که وظایف مطرح شده در آنها از مصادیق تمکین عام محسوب می‌شود مانند ماده ۱۱۰۳ در مورد تکلیف زوجین به حسن معاشرت، ماده ۱۱۰۴ در مورد وظیفه زن و شوهر برای تشیید مبانی خانواده و تربیت اولاد و ماده ۱۱۱۴ و ۱۰۰۵ در مورد تکلیف زن به سکونت و اقامت در منزل و اقامتگاه شوهر. در تشخیص مصادیق تمکین و عدم تمکین و موارد وجوب اطاعت زن از شوهر، تلقی اجتماعی و عرف، ملاک و معیار محسوب می‌شود (شیروی، ۱۳۹۵؛ خدایاری‌نژاد،

۱۳۹۰؛ موسوی بجنوردی و میرزایی، ۱۳۹۷)؛ زیرا فهم کتاب و سنت مبتنی بر فهم متناسب با عرف است (خمینی، ۱۴۲۱، ۷۵/۴).

۵. مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی

۵-۱. دینی و اعتقادی

ازبین همه ادیان الهی، دین اسلام بیشترین توجه را به بعد جنسی زندگی خانوادگی دارد و این امر را مقدس شمرده است. شهید مطهری با بیان اهمیت دادن اسلام به ازدواج و تبیین قوانین اسلام باتوجه به نیازهای اسلام در عصر حاضر بیان می‌کند که «اسلام اسرار فراوانی دارد که محیط خانوادگی دارای آمادگی کامل برای کامیابی زن و شوهر از یکدیگر باشد. در این امور زن یا مردی که کوتاهی کند مورد سرزنش و نکوهش صریح اسلام قرار گرفته است» (مطهری، ۱۳۷۲). تمکین زوجه از زوج در اسلام از نظر فقهی واجب بوده و جایگاه ویژه‌ای دارد که باعث استحکام بنیان خانواده و ترویج سبک زندگی اسلامی می‌شود.

۵-۱-۱. خداباوری و خدامحوری

اطاعت از شوهر و خودداری از نافرمانی او به‌ویژه در تمکین امور جنسی و در اموری که مخالف دستورات خداوند نباشد از وظایف اولیه زن است. آیه شریفه: «لا یعصینك فی معروف؛ زنان از فرمان تو در آنچه معروف است، سرپیچی نکنند» (ممتحنه: ۱۲) بر اطاعت زن از شوهر دلالت دارد. روایت ذیل در تفسیر این آیه آمده است که از موارد بیعت پیامبر ﷺ با زنان، نافرمانی نکردن از اطاعت همسران است. سعدان بن مسلم می‌گوید که امام صادق علیه‌السلام فرمود: «أتدری کیف بایع رسول‌الله ﷺ النساء و لا تعصین بعولتکن فی معروف أقررتن قلن نعم فأخرج یده من التور ثم قال لهن اغمسن أیدیکن ففعلن؛ می‌دانی رسول خدا ﷺ با زنان چگونه بیعت کرد. گفتم: خداوند عزوجل و فرزند رسول خدا ﷺ بهتر می‌دانند. فرمود: آنها را اطراف خود جمع کرد، سپس ظرفی را که در آن وضو می‌گرفت، طلب کرد و امر کرد که در آن آب ریختند و دستش را در آن فرو برد. سپس فرمود: گوش فرادهید، ای زنان! با شما بیعت می‌کنم که به خداوند شرک نورزید، دزدی نکنید، زنا

نکنید، فرزندانتان را نکشید، بچه‌های حرام‌زاده پیش دست‌وپای خودتان را با بهتان و حیله به شوهر نبندید، از همسرانتان در کار نیک نافرمانی نکنید. آیا می‌پذیرید، گفتند: آری! پس دستش را از ظرف درآورد و به آنان گفت: دستتان را در این ظرف آب بزنید، آنان هم چنان کردند» (کلینی، ۱۴۰۷، ۵۲۶/۵).

روایت بالا نشان از آن است که بیعت با رسول خدا ﷺ که از خداباوری نشأت می‌گیرد شرطش نافرمانی نکردن از همسر در کار نیک است. در روایتی از پیامبر ﷺ به این مضمون رسیده است که: «جهاد المرأة حسن التبعل» (کلینی، ۱۴۰۷، ۵۰۶/۵). تبعل به‌معنی پیروی از شوهر است. بنابراین، روایت بر مطلوبیت اطاعت از شوهر دلالت دارد و جهاد زن می‌داند. این اطاعت شامل اطاعت‌پذیری در امور جنسی زوجه نیز می‌شود که هر زنی‌که این اطاعت‌پذیری را برای خداوند انجام دهد به مقام قرب الهی می‌رسد.

۵-۱-۲. اعتقاد به زندگی پس از مرگ

تمکین زوجه باعث رسیدن به درجات بالای بهشتی می‌شود: «ادخلوا الجنة أنتم وأزواجکم تحبرون؛ به آنها خطاب می‌شود شما و همسرانتان درنهایت شادمانی وارد بهشت شوید» (زخرف: ۷۰)؛ «یطاف علیهم بصحاف من ذهب وأکواب و فیها ما تشتهیه الأنفس و تلذ الأعین وأنتم فیها خالدون؛ این درحالی است که ظرف‌های غذا و جام‌های طلایی شراب طهور را گرداگرد آنها می‌گردانند و در آن بهشت آنچه دل‌ها می‌خواهد و چشم‌ها از آن لذت می‌برد، موجود است و شما همیشه در آن خواهید ماند» (زخرف: ۷۱)؛ «و تلك الجنة التی أورثتموها بما کنتم تعملون؛ این بهشتی است که شما وارث آن می‌شوید به‌خاطر اعمالی که انجام می‌دادید» (زخرف: ۷۲). اعتقاد به زندگی اخروی و توجه به این نعمت‌ها افراد را برمی‌انگیزد که رفتار خود را به‌سمت کسب این نعمت‌ها سوق دهند.

۵-۱-۳. ولایت‌پذیری

در سبک زندگی اسلامی، جامعه ورای دانش و بینش فردی و جمعی، نوعی مدیریت و سرپرستی الهی دارد. این مدیریت برخلاف مدیریت معمول و رایج بشری، علاوه‌بر مسئولیت ایجاد نظم سیاسی-اجتماعی و تأمین امنیت و معاش مادی، مسئول تربیت نفوس، هدایت معنوی و معاد نیز هست و همه انسان‌ها باید براساس رهنمود ولایت عمل کنند: «إنما ولیکم الله و رسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلاة ویؤتون الزکاة وهم راکعون؛ سرپرست و ولی شما تنها خداست و پیامبر او و آنها که ایمان آورده‌اند. همان‌ها که نماز را برپا می‌دارند و درحال رکوع، زکات می‌دهند» (مائده: ۵۵). شأن نزول آیه، حضرت علی علیه‌السلام و مقصود، ولایت آن حضرت است (علامه امینی، ۱۳۸۷، ۵۲/۲). در این سبک، انسان خود را همگام با چنین ولایت و ملتزم به خواست و امر آن می‌داند به هر نسبت که قبول ولایت و امامت به‌شایستگی انجام پذیرد حیات، شادابی، حرکت، پویایی و مقاومت زوجین در زندگی بیشتر می‌شود. حال اگر زوجه در زندگی زناشویی و در زمینه جنسی اطاعت‌پذیری داشته باشد ولایت امامان و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را پذیرفته است. مهمترین آیه‌ای که به آن استناد می‌شود «الرجال قوامون علی النساء» (نساء: ۳۴) است.

۵-۲. اجتماعی

۵-۲-۱. جلوگیری از انحراف

کانون اصیل ارضای نیاز جنسی در اسلام، کانون خانواده‌هاست و راهکارهایی مانند ازدواج موقت تنها راهکارهای موقتی و مانند قرص مسکن هستند که برای فروکش کردن طغیان این غریزه جعل شده‌اند. اگر این نیاز جنسی که برخاسته از غریزه‌ای سرکش است به‌شکل کامل در محیط خانواده و با زناشویی برآورده شود زن و مرد آرام می‌شوند، نوعی مصونیت برای فرد و اجتماع پدید می‌آورد، این نیاز به‌شکل روابط نامشروع به فضای بیرون از خانواده کشیده نمی‌شود و فضای اخلاقی جامعه را آلوده و ناامن نمی‌کند. یکی از ابعاد اخلاقی روابط جنسی همسران این است که از گناه و فساد در روی زمین پیشگیری می‌کند. با ارضای غریزه جنسی در کانون گرم و صمیمی خانواده، این غریزه آرام می‌شود و دیگر سرکشی نمی‌کند و بسیاری از کارهای خلاف اخلاقی را

انجام نمی‌دهد. این حقیقتی است که عقل، تجربه و وجدان آن را تصدیق می‌کند و در روایات نورانی اهل بیت علیهم‌السلام هم به شکل‌های گوناگون به آن اشاره یا تصریح شده است. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرماید: «من تزوج أحرز نصف دینه . و فی حدیث آخر: فلیتق الله فی النصف الآخر أو الباقی؛ هرکه ازدواج کند نیمی از دین خود را حفظ کرده است و در حدیث دیگر آمده است: «پس باید در نیمه دیگر از خدا پروا کند» (کلینی، ۱۴۰۷، ۳۲۸/۵).

۵- ۳. اخلاقی

۵- ۳- ۱. احترام به اعضای خانواده

یکی از اصول مهم سعادت خانواده، احترام متقابل زن و مرد در محیط خانوادگی است. در آموزه‌های دینی سفارش شده است که هریك از مرد و زن باید به دیگری احترام بگذارد. خداوند در قرآن کریم توصیه می‌کند که با همسران خود رفتار شایسته‌ای داشته باشید: «عاشروهن بالمعروف؛ با آنان به‌طور شایسته رفتار کنید» (نساء: ۱۹). زن باید شوهرش را تکریم کند، با او خوش‌رفتار باشد تا خوشبختی خود، همسر و فرزندانش را تضمین کند. امام صادق علیه‌السلام درباره وجوب اکرام شوهر ازسوی همسرش و احترام گذاشتن به او می‌فرماید: «ملعونة ملعونة امرأة تؤذی زوجها و تغمه و سعیدة سعیدة امرأة تکرم زوجها و لا تؤذیه و تطیعه فی جمیع أحواله؛ از رحمت خدا به‌دور است زنی که شوهر خود را اذیت کند و ناراحتش نماید و سعادتمند است زنی که شوهر خویش را اکرام و احترام کرده، اذیتش نکند و او را در همه‌حال اطاعت کند» (کراجکی، بی‌تا، ۱۴۴/۱) اطاعت زوجه در مسائل جنسی نیز یکی از مصادیق احترام به همسر است. اگر احترام به همسر رعایت نشود امیدی به سعادت و خوشبختی زندگی نیست و زمینه بروز اختلافات هموار می‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

براساس ادله قرآن و سنت در اسلام لزوم تمکین زوجه پذیرفته شده است. فرمانبری زنان از مردان در امور جنسی مورد اتفاق همه دانشمندان فقهی است. در بررسی فقهی ادله لزوم تمکین زوجه،

حد و مرز حق مرد یا زن در استمتاع بیان نشده و تنها اصل آن را می توان از ادله استنتاج کرد؛ یعنی اطلاقی در آن نیست و نمی‌توان موارد مشکوک را با آن روشن کرد. در بحث گستره و محدوده تمکین غیر از موانع شرعی تمکین زوجه آمده است که در شریعت اسلامی، اصل حق استمتاع مرد و زن مسلم شده، اما وسعت، گستره و محدوده آن بیان نشده است. نتیجه بررسی ادله این است که دین آن را به عرف واگذار کرده است. آیه «عاشروهن بالمعروف؛ در زندگانی با زنان به‌انصاف رفتار کنید» (نساء: ۱۹) نیز بر این امر دلالت دارد. از بین همه ادیان الهی، دین اسلام بیشترین توجه را به بعد جنسی زندگی خانوادگی دارد و این امر را مقدس شمرده است. در نتیجه، اطاعت‌پذیری زوجه در مسائل جنسی، تعالی و پیشرفت در سبک زندگی اسلامی و درنهایت به لقای الهی و بصیرت و آرامش روانی زوجین منتهی می‌شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم (بی‌تا). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. بی‌نا: بی‌جا.
۱. ابراهیمی، بی‌بی رحیمه (۱۴۰۲). گستره تمکین خاص زوجه و مقدمات آن در تنوع عرف‌ها ازمنظر فقه امامیه. نشریه تخصصی فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۱(۶)، ۱۴۰-۱۲۳.
۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۲۰). تفسیر القرآن العظیم. مکه: دارالطیبه.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دارالفکر، دارصادر.
۴. بستان نجفی، حسین (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی خانواده. تهران: انتشارات سمت.
۵. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۰۴). التعریفات. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. حرعاملی (۱۴۱۶). وسائل الشیعه. قم: آل‌البیت.
۷. حسینی زبیدی، محمدمرتضی (بی‌تا). تاج العروس من جواهر القاموس. کویت: دارالهدایه.
۸. حلی، حسن ابن یوسف بن مطهر (بی‌تا). تحریر الاحکام الشریعه علی مذهب الامامیه. بی‌جا: بی‌نا.
۹. حلی، محمد بن منصور بن احمد ادریس (۱۴۱۰). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۰. خدایاری‌نژاد، طاهره (۱۳۹۰). تمکین خاص و آثار حقوقی آن. نشریه تحقیقات زنان، ۵(۲)، ۱- ۱۴.
۱۱. خراسانی، آخوند شیخ محمدکاظم (بی‌تا). کفایه الاصول. قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.
۱۳. زیدان، عبدالکریم (۱۴۱۹). الوجیز فی اصول الفقه. تهران: احسان.
۱۴. شیروی، عبدالحسین (۱۳۹۵). حقوق خانواده: ازدواج، طلاق، فرزندان. تهران: سمت.
۱۵. صابونی، محمدعلی (۱۴۰۰). روائع البیان تفسیر آیات الاحکام. دمشق: مکتبه الغزالی.
۱۶. طباطبایی یزدی، محمدکاظم (۱۴۲۴). العروة الوثقی مع التعلیقات. قم: اسماعلیان.

۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. مترجم: موسوی همدانی، سیدمحمدباقر. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۹. طبری، محمد بن جریر، (بی‌تا). جامع البیان. بی‌جا: بی‌نا.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الامامیه. تهران: چاپخانه حیدری.
۲۱. عاملی، زین‌الدین بن علی بن احمد (۱۴۱۳). مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۲۲. عاملی، زین‌الدین بن علی بن احمد (بی‌تا). روضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه. بی‌جا: بی‌تا.
۲۳. فیومی، احمد بن محمد (بی‌تا). المصباح المنیر. بی‌جا: منشورات دارالرضی.
۲۴. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۸). حقوق خانواده. تهران: بی‌نا.
۲۵. کراجکی، شیخ محمد بن علی (بی‌تا). کنزالفوائد. بیروت: دارالاضواء.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی. تهران: انتشارات اسلامیه.
۲۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحارالانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۸. محقق حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۸). شرایع السلام فی مسائل حلال والحرام. قم: مؤسسه اسماعلیان.
۲۹. مشکینی، میرزاعلی (۱۳۷۱). اصلاحات الاصول و معظم ابحاثها. قم: نشر الهادی.
۳۰. مصطفوی، حسن (بی‌تا). التحقیق فی کلمات القرآن. بی‌جا: بی‌نا.
۳۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). تعلیم و تربیت از نظر اسلام. قم: انتشارات صدرا.
۳۲. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی‌تا). زبده البیان فی احکام القرآن. تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. موسوی بجنوردی، سید محمد.، و محمدعلی میرزایی، طاهره (۱۳۹۷). تأثیر زمان و مکان بر نشوز زوجه و ضمانت اجرایی آن باتکیه بر آرای امام خمینی رحمه‌الله. نشریه متین، ۷۹(۲۰)،۱- ۲۵).
۳۵. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۹۰). تحریرالوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله.
۳۶. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۴۲۱). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله.
۳۷. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (بی‌تا). کتاب النکاح. قم: مدرسه دارالعلم.
۳۸. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴). جواهر الکلام فی شرایع الاسلام. بیروت: دارلاحیاء التراث العربی.

پژوهش‌های فقهی زنان و خانواده / سال هفتم/ شماره یازدهم/سال ۱۴۰۴/ ۲۷-۴۳

تربیت کودک در پرتو رضاع: از نگاه فقه اسلامی و روان‌شناسی رشد

فاطمه برهانی[۱]، مریم برقعی[۲]

چکیده

در فقه اسلامی و روان‌شناسی رشد، رضاع یکی از ارکان اساسی رشد و پرورش کودک است. پژوهش حاضر باروش تحلیلی-توصیفی، جایگاه تربیتی شیردهی را در آیات قرآن، روایات و منابع فقهی بررسی کرده و تأثیر آن بر رشد جسمی و روانی کودک را تحلیل می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که رضاع در اسلام فقط فرآیندی تغذیه‌ای نیست، بلکه سازوکاری تربیتی با آثار چندبعدی است. از منظر فقهی، شیردهی علاوه‌بر ایجاد محرمیت، شرایط و آداب خاصی دارد که بر تربیت کودک تأثیر می‌گذارد. از دید علمی، ترکیبات شیر مادر و تعاملات عاطفی هنگام شیردهی، تأثیرات پایداری بر رشد شناختی و هیجانی کودک دارد. پژوهش حاضر به این نتیجه کلیدی دست یافته است که رعایت ظرافت‌های شرعی و تربیتی شیردهی، نقش تعیین‌کننده‌ای در پرورش نسلی سالم و متعهد دارد؛ حقیقتی که برنامه‌ریزی خانواده‌ها باید بر محور آن بچرخد.

واژگان کلیدی: رضاع، تربیت کودک، فقه تربیتی، رشد شناختی، شیر مادر.

۱. مقدمه

در دین اسلام، تغذیه و تربیت نوزاد از مهمترین مسائلی است که به آن اهتمام ویژه‌ای شده است. رضاع یا شیردهی، نخستین و حساس‌ترین مرحله از تغذیه و تربیت کودک، جایگاه برجسته‌ای در منابع فقهی و روایی دارد. قرآن کریم باصراحت به موضوع رضاع پرداخته است. آیه ۲۳۳ سوره بقره

---

۱. طلبه دکتری فقه خانواده، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران.

۲. مدیر گروه فقه خانواده، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران/ رئیس پژوهشکده فقه و مبانی حقوق، جامعه‌الزهرا، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: m.borqhei@yahoo.com

می‌فرماید: «والوالدات یرضعن أولادهن حولین کاملین لمن أراد أن یتم الرضاعة؛ مادران، فرزندان خود را دو سال تمام شیر می‌دهند. (این) برای کسی است که بخواهد دوران شیرخوارگی را تکمیل کند». والدات، جمع والده در لغت عرب به‌معنی مادر است، ولی ام، معنی وسیع‌تری دارد که گاه به مادر و گاه به ریشه و اساس هرچیزی اطلاق می‌شود. در این بخش از آیه، حق شیر دادن در دو سال شیرخوارگی به مادر داده شده است و اوست که می‌تواند در این مدت از فرزند خود نگهداری کند. حق حضانت در این مدت از آن مادر است، هرچند ولایت بر اطفال صغیر برعهده پدر گذاشته شده است، اما ازآنجاکه تغذیه جسم و جان نوزاد در این مدت با شیر و عواطف مادر پیوند ناگسستنی دارد این حق به مادر داده شده است.

خداوند در آیه ۲۳ سوره نساء می‌فرماید: «و أمهاتکم اللاتی أرضعنکم وأخواتکم من الرضاعة؛ و مادرانی که شما را شیر داده‌اند و خواهران رضاعی شما». در این آیه به محارم یعنی، زنانی‌که ازدواج با آنها ممنوع است اشاره شده است. براساس این آیه، محرمیت از سه راه ممکن است پیدا شود که یکی از آنها از راه شیرخوارگی است که به آن ارتباط رضاعی گفته می‌شود. بنابراین، رضاع علاوه‌بر اینکه یک عمل طبیعی است در اسلام سبب ایجاد محرمیت نیز می‌شود؛ یعنی اگر کودکی از زنی غیر از مادرش شیر بخورد بین آنها رابطه خویشاوندی ایجاد و موجب ایجاد محرمیت و حرمت ازدواج می‌شود. در فقه شرایط خاصی برای تحقق این موضوع تعیین شده است.

تغذیه با شیر مادر نه تنها برای رشد جسمانی کودک، بلکه برای پرورش روحی و اخلاقی او نیز حیاتی است. این موضوع در آیات و روایات اسلامی به‌طور گسترده تأکید شده است. شیر مادر علاوه‌بر تأمین سلامت و نیرومندی کودک بر اخلاقیات و نفسانیات او نیز تأثیرگذار است. تحقیقات علمی نشان داده‌اند که شیردهی باید برای مادر و کودک تجربه‌ای لذت‌بخش باشد؛ زیرا احساسات مادر به‌سرعت به کودک منتقل می‌شود و جو حاکم بر تغذیه را شکل می‌دهد. مادرانی که از نظر عصبی مضطرب یا ناپایدار هستند، ممکن است در فرآیند شیردهی با مشکلاتی مواجه شوند که تأثیر منفی بر روان کودک دارد. با تغییرات گسترده سبک زندگی و افزایش اشتغال مادران چالش‌های جدیدی پدید آمده است. مادران شاغل با دشواری‌هایی مانند کمبود زمان برای

شیردهی یا عدم دسترسی به شرایط مناسب مواجه هستند. این مسائل تعادل بین وظایف شغلی و مادری را مختل کرده و بر کیفیت تربیت کودک تأثیر می‌گذارد. پیشینه تحقیقات انجام‌شده نشان می‌دهد باوجود مطالعات متعدد درباره احکام فقهی، جنبه‌های تربیتی آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. ضرورت انجام پژوهش حاضر ازآن‌روست که شناخت دقیق آداب و احکام رضاع و درک تربیتی آنها الگوی جامعی برای تربیت اسلامی در دوران شیرخوارگی ارائه می‌کند که نه‌تنها بر تغذیه جسمی، بلکه بر رشد عاطفی-شناختی کودکان تأثیر می‌گذارد.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. رضاع در لغت

واژه رضاع یا رضاع از ریشه «ر ض ع» به‌معنای شیرخوردن کودك قبل از رسیدن به دوسالگی از سینه مادر یا دایه است. مرضعه به زنی گفته می‌شود که درحال شیر دادن کودك باشد و مرضع زنی است که فرزند شیرخوار دارد، هرچند بالفعل شیر ندهد. (ابن فارس، ۱۴۰۲) در اصطلاح فقه و حقوق، مراد از رضاع، شیر دادن کسی جز مادر کودك به اوست که آثاری حقوقی (قرابت رضاعی و حرمت نکاح) دارد. در لسان العرب: «الرضاع و الرضاع: مص الثدی و شرب لبنه» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۲۵/۸) به‌معنای مکیدن پستان و نوشیدن شیر آن است. در مجمع‌البحرین: «الرضاع بالفتح و الکسر: مص اللبن من الثدی» (طریحی، ۱۳۷۵، ۳۴۱/۴) رضاع به فتح و کسر راء به‌معنای مکیدن شیر از پستان است. در المصباح المنیر: «رضع الصبی أمه یرضع رضعا و رضاعا و رضاعا» تناول لبنها بالمص» (فیومی، ۱۴۱۴) کودک از مادرش شیر خورد یعنی، با مکیدن، شیر او را دریافت کرد. در ادبیات فقهی، کودکی که شیر زن دیگری را خورده است را مرتضع، زن شیردهنده را مرضعه و صاحب شیر یعنی، مردی که زن شیرده از او باردار شده است را فحل یا صاحب لبن می‌گویند (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ۹۳/۵) .

۲- ۲. رضاع در اصطلاح

در جواهرالکلام آمده است: «وصول لبن الآدمیة الی جوف الطفل من الثدی بالمص او غیره مع اجتماع الشرایط؛ رسیدن شیر زن به درون کودک از پستان، چه با مکیدن یا غیر آن، با جمع شدن شرایط». (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۵۶/۲) در تحریرالوسیله آمده است: «هو إمتصاص الرضیع من ثدی المرأة أو شرب لبنها فی الحولین؛ مکیدن شیرخوار از پستان زن یا نوشیدن شیر او در دو سال (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ۶۲۱/۲) . در مسالک الافهام آمده است: «وصول لبن امرأة إلی جوف طفل بشروط مخصوصة؛ رسیدن شیر زن به درون کودک با شرایط خاص» (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ۱۴۳/۷) . در دایره‌المعارف پزشکی آمده است: «تغذیه نوزاد با شیر مادر که حاوی تمام مواد مغذی مورد نیاز برای رشد و تکامل اوست» (سادات نوری.، و همکاران، ۱۳۹۸) .

در تعریف سازمان بهداشت جهانی، شیردهی روش طبیعی تأمین مواد مغذی مورد نیاز نوزادان برای رشد و تکامل سالم است. بنابراین، رضاع فرآیندی است که در آن شیر چه با مکیدن مستقیم یا روش‌های دیگر از پستان مادر یا دایه به کودک منتقل می‌شود. این فرآیند نه‌تنها تغذیه نوزاد را تأمین، بلکه شرایط خاصی را برای ایجاد محرمیت در روابط اجتماعی فراهم می‌کند. رضاع شامل تمام مراحل شیردهی تا دوسالگی است و از نظر پزشکی، تغذیه‌ای کامل برای رشد و تکامل نوزادان محسوب می‌شود.

۲- ۳. تربیت در لغت

در لسان العرب، تربیت از ماده رب، به‌معنای پرورش، تدبیر و اصلاح است. ابن منظور می‌فرماید: «الرب التربیه و الصیانه» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۲۷/۵). این واژه ریشه در مفهوم رشد و نمو دارد.

۲- ۴. تربیت در اصطلاح

محقق نراقی در کتاب عوائد الایام می‌نویسد: «التربیه هی توجیه الانسان نحو الکمال بالتدریج». ایشان تربیت را هدایت تدریجی انسان به‌سوی کمال تعریف می‌کند. این تعریف بیانگر فرآیند پیوسته و مستمر رشد انسان است که از مراحل ابتدایی تا رسیدن به کمال مطلوب ادامه دارد (نراقی، ۱۳۷۵).

آیت‌الله جوادی آملی در کتاب تسنیم، تربیت را هدایت تکوینی و تشریعی استعدادهای انسان به‌سوی کمال مطلوب معنا کرده است. این تعریف دو بعد مهم دارد: یکی، هدایت تکوینی به‌معنی رشد طبیعی و درونی استعدادها و دیگری، هدایت تشریعی به‌معنی راهنمایی و هدایت از راه آموزه‌های دینی و عقلانی» (جوادی آملی، ۱۳۸۸). آیت‌الله اعرافی در کتاب مبانی تربیت اسلامی، تعریف دقیقی از تربیت ارائه کرده است: «فرآیند هدایت و راهبری نظام‌مند انسان به‌سوی کمال مطلوب باتکیه بر فطرت الهی و استعدادهای درونی. ایشان معتقد است که تربیت عبارت است از شناسایی ظرفیت‌های انسانی، هدایت آگاهانه و هدفمند، زمینه‌سازی برای شکوفایی استعدادها و تحقق تدریجی کمال انسانی» (اعرافی، ۱۳۹۲).

امیل دورکیم (۱۹۱۲) معتقد است که تربیت، کارکردی است که درطی آن، نسل بالغ، رسیده و تربیت‌یافته بر نسلی که هنوز برای زندگی به‌اندازه کافی پختگی نیافته است، اثر می‌گذارد و هدف از آن، برانگیختن و گسترش حالت جسمی، عقلی و اخلاقی متربی است. پستالزی (۱۷۴۶-۱۸۲۷) مربی و روان‌شناس تربیتی و بانی آموزشگاه‌های نو در تعریف تربیت می‌گوید: «تربیت عبارتند از رشد طبیعی، تدریجی و هماهنگ کلیه استعدادها و نیروهای موجود و مکتوم در انسان» (یوسفی و همکاران، ۱۴۰۳). تربیت فرآیندی است که هدف آن، هدایت انسان به‌سوی کمال از راه پرورش استعدادها، رشد طبیعی و آموزش‌های هدفمند است. این فرآیند شامل جنبه‌های جسمی، عقلی، اخلاقی و معنوی می‌شود و براساس فطرت و توانایی‌های درونی انسان شکل می‌گیرد.

۳. اهمیت شیر مادر و تأثیر آن بر جسم و روح کودک

۳-۱. آیات قرآن

در قرآن کریم، شیردهی به‌مدت دوسال کامل در قالب توصیه الهی مطرح شده است. خداوند در آیه ۲۳۳ سوره بقره می‌فرماید: «والوالدات یرضعن أولادهن حولین کاملین لمن أراد أن یتم الرضاعة لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده؛ مادران، فرزندان خود را دوسال کامل شیر می‌دهند، برای کسی‌که بخواهد دوران شیرخوارگی را تکمیل کند؛ نه مادر حق ضرر زدن به کودک را دارد و نه پدر».

مضاره از باب مفاعله است. این باب بیشتر بین دونفر است؛ یعنی نه پدر می‌تواند به‌خاطر فرزند به مادر ضرر بزند و نه مادر می‌تواند به‌خاطر فرزند به پدر ضرر برساند، ولی در این آیه، هم‌چنان‌که بسیاری از مفسرین تصریح کرده‌اند در این معنی استعمال نشده، بلکه به مفهوم اضرار است. شاید مراد این است که مادر حق ندارد به فرزند خود ضرر برساند. برای مثال مادر باوجود حمایت پدر، از شیر دادن به طفل خودداری کند. همچنین پدر حق ندارد به فرزند خود ضرر بزند مانند اینکه باوجود تمایل مادر برای شیر دادن به طفل، او را منع کند یا حمایت‌های لازم را در این‌باره انجام ندهند (طبرسی، بی‌تا، ۵۸۷/۲). در این آیه، حق شیر دادن در دوسال شیرخوارگی به مادر داده شده و اوست که می‌تواند در این‌دو سال از فرزند خود نگهداری کند. همچنین از آن برداشت می‌شود که بهترین غذا برای نوزاد، شیر مادر است؛ زیرا خداوند، حکیم است و به‌مقتضای حکمت متعالیه خویش دستوری که داده است باید نافع حال کودک باشد.

۳-۲. روایات

۳-۲-۱. برکت و منفعت شیر مرضعه

این دسته از روایات بر این موضوع تأکید می‌کنند که شیر مادر بهترین و بابرکت‌ترین غذا برای نوزاد است. این روایات نشان می‌دهند که شیر مادر نه‌تنها نیازهای جسمانی کودک را تأمین می‌کند، بلکه برای رشد روحی و معنوی او نیز مفید است. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «لیس للصبی لبن خیر من لبن امه؛ هیچ شیری برای نوزاد بهتر از شیر مادر نیست» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۲۳/۱۰۰). این حدیث به‌وضوح بیان می‌کند که شیر مادر بهترین تغذیه برای نوزاد است و هیچ جایگزینی نمی‌تواند با آن برابری کند. امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز می‌فرماید: «ما من لبن رضع به الصبی اعظم برکة علیه من لبن امه؛ هیچ شیری برای تغذیه کودک بابرکت‌تر از شیر مادر نیست» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۴۵۲/۲۱). این حدیث نیز بر این موضوع تأکید دارد که شیر مادر نه‌تنها یک غذای کامل است، بلکه برکت و اثرات مثبت روحانی نیز دارد. دعای امام حسین علیه‌السلام در عرفه چنین است: «و حفظتنی فی المهد طفلاً صبیا ورزقتنی من الغذاء لبنا مریا؛ و در گهواره که کودکی ناتوان بودم مرا از هر آسیب و خطر حفظ کردی و از شیر مادر غذایی گوارا روزیم نمودی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۱۷/۹۵). این دعا

نشان می‌دهد که شیر مادر نه‌تنها یک نعمت الهی است، بلکه عامل محافظت‌کننده کودک دربرابر آسیب‌ها و بیماری‌هاست.

۳-۲-۲. پاداش مادران شیرده

این‌دسته از روایات به پاداش‌های معنوی و اخروی مادرانی اشاره می‌کند که فرزندان خود را شیر می‌دهند. این روایات مادران را تشویق می‌کنند تا با آگاهی از این پاداش‌ها، زحمت شیردهی را بر خود هموار کنند. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «فاذا ارضعت کان لها بکل مصة کعدل عتق محرر من ولد اسماعیل؛ هرگاه مادر، فرزند خود را شیر دهد دربرابر هر مکیدن نوزاد، پاداشی به او داده می‌شود که برابر است با آزاد کردن بنده‌ای از فرزندان اسماعیل» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۴۵۱/۲۱). این حدیث نشان می‌دهد که شیردهی نه‌تنها وظیفه مادری است، بلکه عملی معنوی است که پاداش‌های بزرگی درپی دارد. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «فاذا فطمت ولدها قال الحق جل ذکره یا ایتها المراة: قد غفرت لک ما تقدم من الذنوب فاستانفی العمل؛ هنگامی‌که مادر، فرزندش را از شیر گرفت خداوند به او می‌فرماید: ای زن، بدان که تمام گناهانت را آمرزیدم، پس عمل خود را از سر بگیر» (نوری، ۱۴۰۸، ۲۳۸/۴). این حدیث نشان می‌دهد که شیردهی نه‌تنها برای کودک مفید است، بلکه برای مادر نیز پاداش‌های معنوی بزرگی دارد ازجمله بخشش گناهان و شروع دوباره زندگی با روحیه‌ای تازه.

۳-۲-۳. تأثیر اخلاقی و تربیتی رضاع

این‌دسته از روایات بر این موضوع تأکید می‌کنند که شیر مادر نه‌تنها بر جسم کودک، بلکه بر اخلاق و طبیعت او نیز تأثیرگذار است. بنابراین، انتخاب زنی که به کودک شیر می‌دهد باید بادقت انجام شود. از منظر فقهی، محققان معتقدند که شیر مادر می‌تواند حامل خصوصیات روحی و اخلاقی باشد. این موضوع از دو جنبه قابل بررسی است: اول، مبنای روایی. امام صادق علیه‌السلام در روایتی فرمود: «الرضاعه مؤثره فی اخلاق الولد» که بر تأثیر ژرف شیر مادر در شکل‌گیری خصوصیات اخلاقی کودک دلالت دارد (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۴۷۶/۲۱). امام صادق علیه‌السلام از جدش امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل

می‌کند: «کان علیه‌السلام یقول: تخیروا للرضاع کما تخیرون للنکاح فان الرضاع یغیر الطباع؛ همان‌طور که بادقت همسر انتخاب می‌کنید برای شیر دادن به فرزندتان نیز بادقت انتخاب کنید؛ زیرا شیردهی می‌تواند طبیعت کودک را تغییر دهد» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۴۶۸/۲۱). امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «الرضاعة أخو الولادة» (مجلسی، ۱۳۸۹، ۲۶۲/۴۳) که اشاره به اهمیت برابر شیرخوارگی با تولد دارد. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرماید: «ایاکم ان تسترضعوا الحمقاء فان اللبن ینشئه علیه؛ از شیر دادن زنان احمق به فرزندانتان بپرهیزید؛ زیرا شیر پایه و اساس رشد و تربیت فرزند است» (محدث نوری، ۱۴۰۸، ۱۶۲/۱۵). «قال: سألته عن الرجل المسلم هل یصلح له أن یسترضع لولده الیهودیة والنصرانیة وهن یشربن الخمر؟ قال: امنعوهن من شرب الخمر ما أرضعن لکم؛ پرسید: آیا مرد مسلمان می‌تواند از زنی یهودی یا نصرانی شیر بگیرد درحالی‌که آنها شراب می‌نوشند، فرمود: آنها را از نوشیدن شراب منع کنید، هرچند برای شما شیر دهند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۲۳/۱۰۰). این روایت به موضوعات مذهبی و اخلاقی در مورد شیردهی اشاره دارد و تأکید می‌کند که حتی اگر زن غیرمسلمان باشد باید از رفتارهای ناپسند او جلوگیری شود. «قال: وسألته عن المرأة ولدت من زنا هل یصلح أن یسترضع بلبنها قال: لا ولا التی ابنتها ولدت من الزنا؛ سؤال شد درباره زنی که از زنا زاییده است، آیا می‌توان از شیر او استفاده کرد، فرمود: نه و نه آنکه دخترش از زنا زاده شده باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۲۳/۱۰۰). این روایت نشان‌دهنده ممنوعیت شیردهی از زنانی است که فرزندانشان از زنا به‌دنیا آمده‌اند و بر اهمیت اصل حلال در خانواده تأکید دارد. قال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: «لا تسترضعوا الحمقاء ولا العمشاء فان اللبن یعدی؛ از دیوانگان و نابینایان شیر نگیرید؛ زیرا شیر انتقال می‌دهد؛ یعنی انتقال‌دهنده و تأثیرگذاری منفی». (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۲۳/۱۰۰)

از شهید بزرگوار مرحوم حاج شیخ فضل‌الله نوری پرسیدند: چرا یکی از پسران شما از باب «یخرج الحی من المیت» بدین غایت شرور شده است؟ فرمود: «آن چیزهایی که من از او دیده‌ام و می‌بینم شما ندیده‌اید و بعدا خواهید دید. این فرزند همانا قاتل من خواهد بود و کسی‌که در پای دارمن کف‌زنان شادی کند و تبریک بگوید». گفتند: «از چه‌رو دارای این احوال و اوصاف است». فرمود: «شیری که خورده نجس و خبیث بوده و شیردهی که او را تربیت نموده نجس و پلید بوده است».

گفتند: «داستان او را بیان فرمایید». فرمود: «آن زمانی‌که در سامرا در محضر استاد بزرگ میرزای شیرازی مشرف بودم خداوند این پسر را به من داد. مادرش بی‌شیر بود. برای شیر دادن به او ناچار به گرفتن دایه‌ای شدیم. بدون تحقیق زنی را برای دایگی او اجیر کرده و به تربیت او گماشتیم که تاحدود دو سال او را شیر داد. بعد معلوم شد که آن زن ناصبی و از خوارج بوده و دوسال شیر ناپاک به او داده است. نجس و حرام مجهول هم تأثیر خود را می‌گذارد» (حسینی، ۱۳۸۵، ۱۱/۱).

روایات متعددی از ائمه معصومین علیهم‌السلام و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله که بر اهمیت انتخاب دایه یا مادر شیرده و تأثیر شیر بر اخلاق و طبیعت کودک تأکید کرده‌اند، بیان شده است. امام صادق علیه‌السلام فرمود: «الرضاعة مؤثرة فی اخلاق الولد؛ شیردهی بر اخلاق کودک تأثیرگذار است». امام علی علیه‌السلام شیردهی را هم‌تراز با تولد دانسته و فرمود: «الرضاعة أخو الولادة؛ شیردهی مانند تولد است». پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله هشدار داد: «از شیر دادن زنان احمق به فرزندانتان بپرهیزید؛ زیرا شیر پایه و اساس رشد و تربیت فرزند است». در روایات دیگر، شیردهی از زنان ناصالح مانند زنان ناصبی، زناکار یا شراب‌خوار نهی شده است؛ زیرا شیر آنها تأثیرات منفی بر اخلاق و شخصیت کودک بگذارد. داستان شیخ فضل‌الله نوری نیز نشان‌دهنده تأثیر منفی شیر ناپاک بر اخلاق و رفتار کودک است. فرزند ایشان که از شیر زنی ناصبی تغذیه کرده بود در آینده به فردی شرور تبدیل شد. این روایات نشان می‌دهند که شیر مادر نه‌تنها یک ماده غذایی، بلکه حامل خصوصیات روحی و اخلاقی است. بنابراین، انتخاب زن شیرده باید با دقت و براساس معیارهای اخلاقی و دینی انجام شود.

دوم، مبانی عقلی که براساس اصل تأثیرپذیری جسم از روح استوار است. عقلای متشرعه این موضوع را پذیرفته‌اند که ارتباط میان مادر و کودک فراتر از یک رابطه فیزیکی است. مطالعات نشان می‌دهد که حالات روانی انسان‌ها می‌توانند بر ترکیب شیمیایی بدن تأثیر بگذارند. برای مثال، احساسات منفی مانند اندوه و اضطراب می‌توانند به تغییرات شیمیایی در بدن منجر شوند که این موضوع در پزشکی مدرن نیز مورد توجه قرار گرفته است. (کجباف و همکاران، ۱۳۹۲) این موضوع از نگاه تربیتی اهمیت بسیاری دارد. کیفیت روحی مادر در دوران شیردهی تأثیر عمیقی بر شخصیت آتی کودک دارد (شعاری‌نژاد، ۱۳۹۲). حالات عاطفی مادر ازجمله جنبه‌های تربیتی رضاع در اسلام

ابعاد مختلفی دارد که فراتر از تغذیه صرف کودک محسوب می‌شود. پژوهشگران تربیتی و فقهی معتقد هستند که دوران شیرخوارگی نقش محوری در شکل‌گیری شخصیت و رشد روانی-اجتماعی کودک دارد.

از دیدگاه روان‌شناسی تحولی، رضاع فرآیندی پیچیده است که در شکل‌گیری اولین ارتباطات عاطفی کودک نقش اساسی دارد. شعاری‌نژاد در کتاب مبانی روان‌شناسی تربیتی تأکید می‌کند که تغذیه با شیر مادر تنها یک نیاز فیزیولوژیکی نیست، بلکه بستری برای ایجاد پیوند عمیق عاطفی میان مادر و کودک است. (شعاری‌نژاد، ۱۳۹۲) تحقیقات نشان می‌دهند که کیفیت ارتباط در دوران شیرخوارگی بر اعتمادبه‌نفس، هوش عاطفی و مهارت‌های اجتماعی کودک در آینده تأثیر می‌گذارد. محققانی مانند نوری معتقد هستند که تماس پوستی و تغذیه مستقیم با مادر، احساس امنیت عمیقی را در کودک ایجاد می‌کند که پایه‌های شخصیت او را شکل می‌دهد (نوری، ۱۳۸۹). مطالعات روان‌شناسی تکاملی نشان می‌دهند کودکانی که از شیر مادر تغذیه می‌شوند در مقایسه با سایر کودکان، سطح بالاتری از هوش عاطفی، مهارت‌های ارتباطی پیشرفته‌تر و ثبات عاطفی بیشتری دارند (شعاری‌نژاد، ۱۳۹۲). مطالعات پژوهش‌های روان‌شناختی همچنین نشان داده‌اند که کیفیت ارتباط مادر و کودک در دوران شیردهی الگوهای دلبستگی آینده را شکل می‌دهد. مطالعات طولی بیانگر آن هستند که کودکانی که از شیر مادر تغذیه می‌شوند ضرایب هوشی بالاتر و مهارت‌های اجتماعی پیشرفته‌تری را در سال‌های بعدی زندگی نشان می‌دهند (بولبی، ۱۹۶۹).

رضایی در پژوهش خود به این نکته اشاره می‌کند که رضاع فقط یک فرآیند تغذیه‌ای نیست، بلکه نوعی تعامل چندبعدی شامل: تماس فیزیکی، ارتباط عاطفی، انتقال اطلاعات هورمونی، شکل‌گیری اولین الگوهای ارتباطی است. (رضایی، ۱۳۹۷) از دیدگاه تربیتی اسلام، رضاع اهداف متعالی دارد که عبارتند از: تقویت پیوند عاطفی، ایجاد احساس امنیت، شکل‌گیری اعتمادبه‌نفس و رشد مهارت‌های اجتماعی (احمدی، ۱۳۹۶). این پژوهش‌های علمی نشان داده‌اند که کیفیت ارتباط مادر و کودک در دوران شیرخوارگی بر رفتارهای آتی کودک تأثیر می‌گذارد. سلامت روانی کودکانی که ارتباط عاطفی مناسبی در دوران شیرخوارگی داشته‌اند بیشتر است. شیر مادر منبع

حیاتی برای رشـد جسـمی و روانی کودک محسـوب می‌شـود که از ابعاد مختلف فقهی، پزشـکی و روان‌شـناختی قابل بررسـی اسـت. ترکیبات زیسـت‌شـیمیایی شـیر مادر شـامل پروتئین‌های اختصاصی مانند لاکتوفرین، لیزوزیم و ایمونوگلوبولین‌هاست که نقش مهمی در تقویت سیسـتم ایمنی کودک ایفا می‌کنند (حسینی و همکاران، ۱۳۹۸). از نگاه ایمونولوژیکی، شیر مادر منبعی غنی از سلول‌های بنیادی، پادتن‌ها و فاکتورهای رشد است که نه‌تنها سیسـتم ایمنی کودک را تقویت می‌کند، بلکه در تعدیل پاسـخ های التهابی و تکامل میکروبیوم روده نیز مؤثر اسـت (رودریگز-گونزالس.، و همکاران، ۲۰۱۷).

در مراحل نخستین رشد، شیر مادر حاوی اسیدهای چرب ضروری امگا ۳ و ۶ است که تأثیر مستقیمی بر رشد مغز و سیستم عصبی کودک دارد. ویتامین‌های A ، D، E و K موجود در شیر مادر با غلظت مطلوب، نقش اساسی در تکامل سیستم استخوانی و عضلانی کودک ایفا می‌کند. مطالعات روان‌شناختی نشان می‌دهد تماس پوستی و تغذیه از سینه مادر، هورمون اکسی‌توسین را آزاد می‌کند که موجب آرامش و امنیت روانی کودک می‌شود. از منظر روان‌شناختی، فرآیند شیردهی فراتر از تأمین نیازهای تغذیه‌ای است. تماس پوستی و ارتباط عاطفی مادر با کودک موجب آزادسازی هورمون اکسی‌توسین می‌شود که نقش مهمی در ایجاد حس امنیت، کاهش استرس و تنظیم هیجانی کودک دارد. (محمدی و همکاران، ۱۴۰۰) تحقیقات نورولوژیکی نشان می‌دهند که شیر مادر حاوی مولکول‌های پپتیدی و هورمونی است که بر سیستم عصبی مرکزی کودک ثأثیر می‌گذارد. هورمون اکسی‌توسین موجود در شیر مادر، نقش محوری در تنظیم پاسخ‌های عاطفی و ایجاد پیوندهای روانی-عصبی ایفا می‌کند (راغوناتان و همکاران، ۲۰۱۸).

رضاع در فرآیند تربیت کودک، فراتر از تأمین نیازهای تغذیه‌ای، نقشی چندبعدی در تکوین شخصیت و سلامت جامع انسان ایفا می‌کند. مطالعات روان‌شناختی و فیزیولوژیکی نشان می‌دهند که فرآیند شیردهی مادر، مکانیسمی پیچیده از تعاملات زیستی، عاطفی و روانی را شامل می‌شود که تأثیرات ژرفی بر رشد شناختی و عاطفی کودک دارد. (فلدمن و همکاران، ۲۰۱۱) از منظر عقلی و علمی نیز تأثیر شیر مادر بر اخلاق و تربیت کودک قابل توجیه است.

- تأثیر روح بر جسم: براساس اصل تأثیرپذیری جسم از روح، حالات روانی و اخلاقی مادر می‌تواند بر ترکیب شیمیایی شیر او تأثیر بگذارد. احساسات منفی مانند اضطراب و اندوه می‌توانند باعث تغییرات شیمیایی در بدن مادر و درنتیجه شیر او شوند؛

- تأثیرات روان‌شناختی: شیردهی فرآیندی پیچیده شامل تماس فیزیکی، ارتباط عاطفی و انتقال هورمون‌هاست. هورمون اکسی‌توسین که هنگام شیردهی ترشح می‌شود باعث ایجاد احساس امنیت و آرامش در کودک می‌شود. تحقیقات علمی نشان می‌دهند کودکانی که از شیر مادر تغذیه می‌کنند هوش عاطفی بالاتر، مهارت‌های اجتماعی پیشرفته‌تر و ثبات عاطفی بیشتری دارند؛

- تأثیرات بیوشیمیایی: شیر مادر حاوی ترکیباتی مانند لاکتوفرین، لیزوزیم و ایمونوگلوبولین‌هاست که نه‌تنها سیستم ایمنی کودک را تقویت می‌کند، بلکه بر رشد مغز و سیستم عصبی او نیز تأثیر می‌گذارد.

۴. آداب رضاع از منظر فقه و روایات و تأثیرات تربیتی آن

پژوهشگران حوزه‌های فقه، روان‌شناسی تربیتی و علوم اسلامی بر این باور هستند که فرآیند شیرخوارگی فراتر از یک عمل فیزیولوژیکی، فرآیندی پیچیده در تعامل‌های انسانی است.

۴-۱. پاکیزگی مادر شیرده

خداوند در قرآن می‌فرماید:«...ان الله یحب التوابین و یحب المطهرین...». (بقره: ۲۲۲) امام صادق علیه‌السلام فرمود: «الطهور شرط الایمان» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۲۸۰/۱) که نشان‌دهنده اهمیت طهارت جسمی و معنوی مادر در دوران شیردهی است. طهارت، شرط اساسی در شیردهی است؛ زیرا شیر مادر باید از نظر روحی و جسمی پاک باشد تا بر کیفیت آن تأثیر مثبت بگذارد. مادر شیخ مرتضی انصاری قبل از تولد شیخ در خواب دید که امام صادق علیه‌السلام قرآنی مذهب عطایش فرمود. صبحگاه خوابش را به فرزند جلیل‌القدر تعبیر کرد و همان هم شد و شاید به‌همین دلیل بود که بی‌وضو به او شیر نمی‌داد (انصاری، ۱۳۸۴).

۴- ۲. تغذیه سالم مادر

پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «الولد مرتضع من لحم و دم أمه؛ شیر مادر از گوشت و خون او تأمین می‌شود». (کلینی، ۱۴۰۷، ۲۰/۶) بنابراین، کیفیت غذای مادر به‌طور مستقیم بر سلامت و رشد کودک اثرگذار است. این روایت نشان‌دهنده اهمیت توجه به تغذیه سالم و متعادل مادر در دوران شیردهی است تا کودک از مواد مغذی لازم بهره‌مند شود.

۴- ۳. آداب شیر خوردن

امام باقر علیه‌السلام فرمود: «علموا صبیانکم آداب الشرب». (محدث نوری، ۱۴۰۸، ۱۷۸/۱۵) این روایت به اهمیت آموزش آداب و رفتارهای صحیح حتی در دوران شیرخوارگی اشاره دارد. از دیدگاه امام باقر علیه‌السلام تربیت کودک باید از همان ابتدای زندگی آغاز شود؛ زیرا عادات و رفتارهایی که در این دوران شکل می‌گیرد پایه‌گذار شخصیت آینده او خواهد بود. این روایت نشان می‌دهد که والدین باید شیوه شیر دادن و رفتار کودک درهنگام شیر خوردن را مورد توجه قرار داده و او را به شیوه‌ای صحیح تربیت کنند.

۴- ۴. رعایت عاطفه و محبت

خداوند در قرآن می‌فرماید: «و وصینا الإنسان بوالدیه إحسانا». (عنکبوت: ۸) پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «أحسنوا الی اولادکم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۰۰/۱۰۴). پیامبر ﷺ با این توصیه، والدین را به مهربانی و نیکی با فرزندان فرامی‌خواند. محبت و عاطفه نه‌تنها نیاز روحی کودک را برطرف می‌کند، بلکه باعث تقویت پیوند عاطفی بین والدین و فرزند و زمینه‌ساز تربیت صحیح او می‌شود.

۴- ۵. مدت شیردهی

خداوند در قرآن می‌فرماید: «والوالدات یرضعن أولادهن حولین کاملین». (بقره: ۲۳۳) امام صادق علیه‌السلام فرمود: «الرضاعة حتی سنتین» (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ۱۷۰/۷). در این آیه و روایت، مدت شیردهی مادر دوسال کامل تعیین شده است. این توصیه الهی و روایی نشان‌دهنده آن است که

شیر مادر نقش مهمی در رشد جسمی و روحی کودک دارد و این مدت زمان برای بهره‌مندی کامل کودک از فواید شیر مادر کافی است.

۴- ۶. نیت و قصد در شیردهی

روایت «انما الأعمال بالنیات» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۴۴/۱) بر اهمیت نیت در انجام هر عملی تأکید دارد ازجمله شیردهی. باتوجه به این روایت، اعمال انسان براساس نیت او سنجیده می‌شود. بنابراین، اگر مادری با نیت خالصانه و برای رضای خداوند به فرزند خود شیر دهد نه‌تنها پاداش معنوی دریافت می‌کند، بلکه تأثیرات مثبتی نیز بر تربیت معنوی فرزند خواهد داشت.

۴- ۷. حفظ حریم

آیه: «ولا یبدین زینتهن» (نور: ۳۱) و روایت امام علی علیه‌السلام: «الحیاء من الایمان» (آمدی، ۱۴۱۰) بر ضرورت حفظ حیا و عفاف تأکید دارند. امام علی علیه‌السلام با بیان اینکه حیا بخشی از ایمان است اهمیت حفظ پوشش مناسب حتی در هنگام شیردهی را یادآور می‌شوند. رعایت حریم شخصی مادر در هنگام شیردهی نه‌تنها نشانه ایمان اوست، بلکه الگویی برای فرزندان نیز خواهد بود.

۴- ۸. تغذیه متعادل

روایت: «کلوا الطیبات واعملوا صالحا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۴۰/۶۲) بر اهمیت مصرف غذاهای پاکیزه و مفید تأکید دارد. براساس این روایت، تغذیه سالم نه‌تنها بر سلامت جسمانی فرد اثر می‌گذارد، بلکه زمینه‌ساز انجام اعمال صالح نیز خواهد بود. فقها معتقدند که مصرف غذاهای سالم توسط مادر در دوران شیردهی باعث تولید شیری باکیفیت‌تر شده که تأثیر مستقیمی بر رشد جسمانی و روحانی کودک دارد. بنابراین، در فقه و روایات اسلامی آداب و شرایط خاصی برای شیردهی ذکر شده است که رعایت آنها تأثیر مثبتی بر تربیت کودک دارد از جمله: پاکیزگی مادر شیرده (طهارت جسمی و معنوی مادر در دوران شیردهی بسیار مهم است. شیر مادر باید از نظر روحی و جسمی پاک باشد)، تغذیه سالم مادر (کیفیت غذایی که مادر مصرف می‌کند به‌طور مستقیم بر سلامت و رشد کودک تأثیر می‌گذارد)، آداب شیر خوردن (آموزش آداب صحیح حتی در دوران شیرخوارگی

اهمیت دارد؛ زیرا این دوران پایه‌گذار شخصیت آینده کودک است)، رعایت عاطفه و محبت (محبت و عاطفه در دوران شیردهی باعث تقویت پیوند عاطفی بین مادر و کودک می‌شود)، مدت شیردهی (مدت مطلوب شیردهی دو سال کامل توصیه شده است)، نیت و قصد در شیردهی (نیت خالصانه مادر در شیردهی تأثیرات مثبتی بر تربیت معنوی کودک دارد)، حفظ حریم (رعایت حیا و عفاف درهنگام شیردهی نه‌تنها نشانه ایمان است، بلکه الگویی برای فرزندان نیز محسوب می‌شود) و تغذیه متعادل (مصرف غذاهای سالم توسط مادر باعث تولید شیری باکیفیت‌تر می‌شود که بر رشد جسمانی و روحانی کودک تأثیر می‌گذارد).

شیردهی در اسلام و علوم تربیتی فراتر از یک فرآیند تغذیه‌ای است و نقش محوری در شکل‌گیری شخصیت، اخلاق و سلامت روانی کودک دارد. روایات اسلامی و تحقیقات علمی نشان می‌دهند که شیر مادر نه‌تنها بر رشد جسمانی کودک تأثیر می‌گذارد، بلکه می‌تواند حامل خصوصیات روحی و اخلاقی مادر باشد. بنابراین، انتخاب زن شیرده باید با دقت و براساس معیارهای اخلاقی و دینی انجام شود. رعایت آداب شیردهی مانند پاکیزگی، تغذیه سالم، رعایت عاطفه و محبت و حفظ حریم نیز تأثیرات مثبتی بر تربیت کودک دارد. این موضوع نشان‌دهنده اهمیت دوران شیرخوارگی در شکل‌گیری شخصیت آینده کودک است. شیردهی، فرآیندی چندبعدی (جسمی، روانی، عاطفی و معنوی) است که نه‌تنها نیازهای تغذیه‌ای کودک را برطرف می‌کند، بلکه پایه‌های شخصیت، اخلاق و سلامت روانی او را نیز شکل می‌دهد.

۵. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر باهدف بازخوانی تحلیلی آداب رضاع با تمرکز بر جایگاه تربیتی نشان داد که در آموزه‌های دین اسلام، شیردهی به شیرخوار جایگاه ویژه‌ای دارد و یکی از ارکان مهم تربیت و پرورش کودک است. آیات قرآن و سخنان معصومین علیهم‌السلام به‌طور گسترده به اهمیت شیر مادر و تأثیر آن بر رشد جسمی، روحی و اخلاقی کودک اشاره کرده‌اند. شیر مادر نه‌تنها بهترین منبع تغذیه برای نوزاد است، بلکه در شکل‌گیری شخصیت و اخلاق او نیز نقش بسزایی دارد. از نگاه فقهی، شیردهی

علاوه‌بر تأمین نیازهای تغذیه‌ای موجب ایجاد محرمیت و حرمت ازدواج می‌شود و شرایط خاصی برای تحقق آن تعیین شده است. از منظر تربیتی، شیردهی فرآیندی چندوجهی شامل تعاملات عاطفی، روانی و جسمی بین مادر و کودک است. پژوهش‌های علمی نشان داده‌اند که شیر مادر علاوه‌بر داشتن مواد مغذی ضروری برای رشد جسمی بر رشد شناختی، عاطفی و اجتماعی کودک تأثیر می‌گذارد. برقراری ارتباط عمیق بین مادر و کودک هنگام شیردهی، پایه‌های اعتمادبه‌نفس، هوش هیجانی و مهارت‌های اجتماعی کودک را در آینده تقویت می‌کند.

آداب و شرایطی که در فقه و روایات اسلامی برای شیردهی بیان شده است مانند رعایت پاکیزگی مادر، تغذیه سالم، توجه به عواطف و محبت و حفظ حریم نشان‌دهنده اهمیت این دوران در تربیت کودک است. رعایت این اصول نه‌تنها سلامت جسمی کودک را تضمین می‌کند، بلکه بر رشد روحی و اخلاقی او نیز تأثیر مثبت می‌گذارد. شیردهی در اسلام فراتر از یک عمل تغذیه‌ای ساده است و فرآیند تربیتی جامعی درنظر گرفته می‌شود که هم‌زمان نیازهای جسمی، روانی و معنوی کودک را برطرف می‌کند. این موضوع اهمیت انتخاب آگاهانه و دقت در رعایت آداب شیردهی را بیش‌ازپیش آشکار می‌کند. بنابراین، شناخت دقیق آداب شیردهی از منظر فقهی و تربیتی، الگوی مناسبی برای تربیت اسلامی کودکان در دوران شیرخوارگی ارائه می‌دهد و به والدین در پرورش نسلی سالم و متعهد کمک می‌کند.

فهرست منابع

* قرآن کریم (۱۳۷۲). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. قم: انتشارات امیرالمؤمنین.
۱. ابن فارس (۱۴۰۲). کتاب الفرق. قاهره: رمضان عبدالتواب.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دارصادر.
۳. احمدی، حسین (۱۳۹۶). روان‌شناسی تربیتی کودک. تهران: انتشارات روان.
۴. اعرافی، محمدعلی (۱۳۹۲). مبانی تربیت اسلامی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. آمدی، عبدالواحد (۱۴۱۰). غرر الحکم و درر الکلم. قم: دارالکتاب الاسلامی.
۶. انصاری، مرتضی (۱۳۸۴). زندگانی و شخصیت شیخ انصاری. قم: فارسی الحجاز.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). تسنیم. قم: اسراء.
۸. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البیت.
۹. حسینی، سید نعمت‌الله (۱۳۸۵). مردان علم در میدان عمل. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۰. حسینی، محمدرضا.، و رضایی، سارا.، احمدی، فاطمه (۱۳۹۸). بررسی تأثیر شیر مادر بر رشد کودکان زیر دو سال. نشریه علمی دانشگاه علوم پزشکی رازی، ۲۵(۱۶۷)، ۵۶-۴۵.
۱۱. رضوی، سیدمهدی.، یوسفی، محمد.، و عابدی، محمدرضا (۱۳۹۷). نقش تغذیه در رشد شناختی کودکان. نشریه طب کودک ایران، ۱۴(۲)، ۱۲۵-۱۱۲.
۱۲. سادات نوری، مریم.، و همکاران (۱۳۹۸). دایره‌المعارف پزشکی خانواده. تهران: سمت.
۱۳. شعاری‌نژاد، علی‌اکبر (۱۳۹۲). مبانی روان‌شناسی تربیتی. تهران: انتشارات رشد.
۱۴. شهید ثانی، زین‌الدین (۱۴۱۳). مسالک الافهام. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن (بی‌تا). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: دارالمعرفه.
۱۶. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الامامیه. تهران: المکتبه المرتضویه.
۱۸. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴). المصباح المنیر. قم: دارالهجره.
۱۹. کجباف، محمدباقر.، قاسمیان‌نژاد، علی‌نقی.، و فرحناکیان، کمیل (۱۳۹۲). تبیین رابطه روح و بدن باتکیه بر نظریه سیستم‌ها و تجربه‌های نزدیک مرگ. نشریه علمی-پژوهشی کلام اسلامی، ۸۵(۲۲)، ۱۲۹- ۱۴۷.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). اصول کافی. قم: دارالحدیث.
۲۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الانوار. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۲. محدث نوری (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل. قم: مؤسسه آل البیت.
۲۳. محمدی، فاطمه.، کریمی، مهدی.، و نوروزی، علی (۱۴۰۰). مطالعه تطبیقی تغذیه کودک در منابع بین‌المللی. نشریه تحقیقات تغذیه، ۱۶(۳)، ۷۸- ۹۲.
۲۴. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۹). تحریر الوسیله. قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
۲۵. نجفی، شیخ محمدحسن (۱۴۰۴). جواهرالکلام. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۶. نجفی، محمدحسن (۱۴۳۲). جواهر الکلام. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۷. نراقی، محمدعلی (۱۳۷۵). عوائد الایام. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. نوری، محمدتقی (۱۳۸۹). بررسی تأثیرات روان‌شناختی رضاع. تهران: نشر دانش.
۲۹. یوسفی، روناک.، پناهیده، مهری.، فتحی، فرشته.، و مرادی، آرزو (۱۴۰۳). مبانی تعلیم و تربیت از دیدگاه منابع و دیدگاه متون اسلامی. مجموعه مقالات دومین کنفرانس بین‌المللی پژوهش‌های مدیریت. تهران.
30. Bowlby, J. (1969). *Attachment and loss*. New York: Basic Books.
31. Freud, S. (1956). *On Sexuality*. London: Penguin Books
32. Raghunathan, V., Ramaswamy, B., & Deoni, S. C. (2018). Differential associations of breastfeeding with cortical thickness in late childhood. *Developmental Cognitive Neuroscience*, 30, 162-169.
33. Rodriguez-Gonzalez, G. L., & et al. (2017). Epigenetic regulation of breast milk microRNAs. *Nutrients*, 9(5) , 472.
34. World Health Organization. (2020). *Breastfeeding Guidelines*. Geneva: WHO Press.

پژوهش‌های فقهی زنان و خانواده / سال هفتم/ شماره یازدهم/سال ۱۴۰۴/ ۴۵-۶۲

واکاوی فقهی ولایت وصی بر جنین

فرح زهرا رضوی[۱]، مریم برقعی[۲]

چکیده

خانواده کوچک‌ترین واحد اجتماعی است و برای اداره امور نیاز به ولی و سرپرست دارد. فقه و شریعت، سرپرستی خانواده را به پدر و جد واگذار کرده است و درصورت نبود پدر و جد، وصی آن‌دو از این عهده برمی‌آید. جنین، فرد محترمی است، اما به‌دلیل اینکه حیاتی در او صورت نگرفته است در برخی از مصادیق از بسیاری از حقوق محروم است و مستحق آن نیست، البته برخی موارد مانند کنار گذاشتن ارث توسط ولی و عدم قصاص مادر به‌دلیل حفظ جنین تا مدت حمل را می‌توان از حقوق جنین نام برد. هدف از تحقیق حاضر، ولایت وصی بر جنین از دیدگاه امامیه و حنفیه است. روش پژوهش از نظر ابزاری، روش کتابخانه‌ای و از نظر علمی، روش توصیفی-تحلیلی است. داده‌ها با رجوع به منابع روایی و فقهی در موضوع ولایت وصی، استخراج و تجزیه و تحلیل شده‌اند. براساس پژوهش حاضر، جواز وصیت بر جنین به‌وسیله دلایل قرآنی و روایی ثابت می‌شود و اگر شرایطی مانند بلوغ، عقل، اسلام و عدالت نباشد ولایت وصی ساقط می‌شود. در اینجا بین فقه امامیه و حنفیه اختلافی نیست و فقط در فقه حنفیه رتبه وصی بعد از پدر است. اگر پدری وصی را انتخاب نکرده باشد پدربزرگ ولایت دارد.

واژگان کلیدی: ولایت، وصی، جنین، قصاص، فقه حنفیه.

---

۱. دانش‌پژوه دکتری فقه خانواده، از کشور پاکستان، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی العالیمه، قم، ایران.

Email: farahmazher72@gmail.com

۲. استادیار و مدیر گروه فقه خانواده، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران/ رئیس پژوهشکده فقه و مبانی حقوق، جامعه‌الزهرا، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: m.borghei@yahoo.com

۱. مقدمه

تنها خداست که بر انسان حاکمیت و ولایت دارد. ولایت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه علیهم‌السلام ازجانب خداست تا نیاز جوامع توسط پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه علیهم‌السلام برطرف شود؛ زیرا خدا به‌طور مستقیم نمی‌تواند امور جوامع را برعهده بگیرد. در فقه و شرعیت، خانواده مانند جامعه اهمیت خاصی داشته و به ولی و سرپرست نیاز دارد. پدر، سرپرست خانواده است و برای افراد آن برنامه دارد. این جامعیت در سایه وحیانی و الهی بودن دین اسلام است که توسط ولی‌عام یعنی، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و اهل‌بیت علیهم‌السلام به بشریت اعلام شده است. جنینی که ولی خاص یعنی، پدر و جد پدری ندارد وصی، سرپرستی او را برعهده می‌گیرد. تحقیق حاضر به محدوده ولایت وصی بر جنین در امور مالی و غیرمالی از نظر فقه امامیه و حنفیه می‌پردازد. محقق درصدد است که اختیارات وصی را درقبال سرپرستی یا ولایت بااستفاده از کتب فقهی و روایی بیان کند. در لابه‌لای مباحث فقهی درباره وصی مطالبی ارائه شده است. در مورد نکاح نیز در کتب فقهی مانند مکاسب و لمعه یا کتاب نکاح زنجانی و موسوعة احکام الاطفال و ادلتها مطالبی ذکر شده، اما تحقیق مستقلی در این مورد مشاهده نشده یا به‌دست محقق نرسیده است.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. جنین در لغت

جنین از ریشه جن به‌معنی پوشیدن و مستور کردن است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹، ۴۹۴/۴) جنین بر وزن فعیل، اسم مفعول است به‌معنای پوشیده شده. معنای جنین در کتب لغت چنین آمده است: «الجنین، الولد مادام فی بطن أمه لاستتاره فیه و جمعه أجنه و أجنن، و قد جن الجنین فی الرحم و أجنته الحامل؛ جنین، فرزند است تا زمانی‌که در شکم مادرش است و به‌دلیل مخفی بودنش در رحم، جنین نام گرفته است». جمع لفظ جنین، اجنه و اجنن است. جنین در رحم پوشیده شده و حامل (جنین) آن را پوشانده است (طریحی، ۱۳۷۵، ۲۳۰/۶). جنین در قرآن نیز به‌همین معناست: «و إذ أنتم أجنة فی بطون أمهاتکم؛ و هنگامی‌که در رحم مادرها جنین بودید»

(نجم: ۳۲). الفاظ حمل و حبل نیز در معنای جنین به‌کار می‌رود. در کتب لغت نیز معنای آن مرادف با جنین است چنان‌که آمده است: «الحمل، ما فی البطن من ولد؛ حمل، فرزند در رحم را گویند» (شرتوتی، ۱۳۷۷، ص۳۲۲).

۲-۲. جنین در اصطلاح

ارائه تعریف اصطلاحی جنین در فقه امامیه و حقوق ایران در بادی امر ساده به‌نظر می‌رسد و معنای لغوی و اصطلاحی آن نه‌تنها در فقه، بلکه در حقوق نیز یکسان است. در کلام و کتب فقهای امامیه مبحث خاصی به جنین و احکامش اختصاص داده نشده و تعریف دقیق و روشنی از جنین ارائه نشده است. شهید ثانی با ارائه تعریفی کلی از جنین می‌گوید: «الجنین و هو الولد مادام فی البطن؛ جنین به فرزند گفته می‌شود تا زمانی‌که در رحم است».

۲-۳. وصیت در لغت

وصیت در لغت، مشتق از «وصی، یصیی» به‌معنی وصل و پیوند بین دو شیء است. موصی، تصرف در اموال و دخالت در امور زمان خود را به بعد از موت متصل می‌کند. به همین دلیل آن را وصیت نامیده‌اند. (طریحی، ۱۳۷۵، ۴/۵۱۱) وصیت از فعل رباعی «اوصی، یوصی یا وصی» گرفته شده و به‌معنی عهد به‌کار می‌رود (جوهری، ۱۴۰۴، ۲۵/۴). دراین‌صورت، وصیت نامیدن عقد مزبور به‌اعتبار تعهدی است که موصی آن را می‌پذیرد و اسم آن وصایت با کسر و یا فتح واو، تعیین وصی برای صغار و مجنون است (انصاری، ۱۳۸۴، ۲۱۷۲/۳). وصیت از ریشه وصی، در لغت به‌معنای گیاهان به‌هم وصل شده و بافته‌شده آمده و «أرض واصیة» یعنی، زمینی که سراسر پوشیده از گیاه به‌هم متصل است (ابن منظور، ۳۹۳، ۴۱/۱۴).

۲-۴. وصیت در اصطلاح

وصیت در اصطلاح علم اخلاق با پند و موعظه سفارش کردن بر دیگری برای فرمان بردن و عمل کردن است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۹، ص۵۲۵) وصیت در اصطلاح فقه این است که انسان، تملیک و واگذاری عین مال یا منفعت آن را بعد از وفات خودش به شخص دیگر یا عموم مردم سفارش کند

به‌طوری‌که تصرف در اموال وی بعد از مرگش برای دیگران مباح باشد (طریحی، ۱۳۷۵، ۵۱۲/۴). وصیت عبارت است از برنامه‌های عهد و ایصال رساندن و آن همان چیزی است که به آن وصیت می‌شود. وصی کسی است که متصف به تعهد و ایصال باشد. این معنی بر موصی یا وصیت‌کننده که تعهد می‌کند نیز صدق کرده و همچنین بر موصی‌الیه نیز صدق می‌کند که قبول اجرای تعهد نموده و تحقق رساندن وصیت به‌دست ایشان است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۱۲۸/۱۳). در اصطلاح، بسیاری از فقها در تعریف آن نوشته‌اند: «هی تملیک عین او منفعة او تسلیط علی تصرف بعد الوصیه؛ وصیت، آن است که موصی، عین ملک خود یا منفعت آن را به فرد یا افرادی بعد از وفات خویش تملیک نماید و یا به تصرف در آن، مسلط کند» (شهید ثانی، ۱۳۷۷، ۱۱/۵).

شهید ثانی می‌نویسد: «در عین مندرج می‌شود آنچه بالفعل و در زمان حیات موصی موجود باشد مانند درختان و آنچه در آینده موجود می‌گردد مانند ثمره درختان. همچنین مندرج می‌گردد در منفعت، منفعت دائمی و منفعت موقت، پس موصی حق دارد به همه این امور وصیت نماید». (شهید ثانی، ۱۳۸۹، ۱۱۵/۶) امام خمینی رحمه‌الله در تحریرالوسیله می‌نویسد: «و هی اما تملیکیه، کان یوصی بشیء من ترکته لزید، و یلحق بها الایصاء بالتسلیط علی حق و اما عهدیه، کان یوصی بما یتعلق بتجهیزه، او باستئجار الحج و الصلاة او نحوهما له و اما فکیه تتعلق بفک ملک کالایصاء بالتحریر؛ وصیت یا تملیکی است مثل اینکه به چیزی از ترکه‌اش برای زید وصیت نماید و به آن ملحق می‌شود وصیت کردن به مسلط شدن بر حق و یا عهدی است مثل اینکه وصیت می‌کند به آنچه که متعلق است به تجهیزش یا به اجیر گرفتن برای حج یا نماز یا مانند اینها برای او و یا فکی است که به فک ملکی تعلق دارد مانند وصیت کردن به آزاد نمودن» (موسوی خمینی، بی‌تا، ۱۰۰/۲).

برخی از فقها در تعریف وصیت نوشته‌اند: «وصیت، پذیرش تعهد در حیات شخص نسبت به بعد از وفات اوست و دلیل این تعریف، ملاحظه وصل امور قبل از وفات به بعد از آن نیست، بلکه پیروی از قرآن مجید است؛ زیرا این تعهد را وصیت نامیده و می‌فرماید: «کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیة للوالدین و الاقربین بالمعروف؛ دستور داده شده که چون یکی از شما را مرگ فرارسد اگر متاع دنیا را مالک است وصیت کند برای پدر و مادر و خویشان» (بقره: ۱۸۰).

در این آیه، وصیت در تعهد خاص به‌کار رفته و معنی اصطلاحی آن از این آیه برداشت می‌شود (خویی، ۱۳۱۷، ۲۹۴/۳۳). مقصود از وصایت در اصطلاح فقها وصیت به ولایت بر اخراج حق یا استیفای حق و یا ولایت بر طفل یا مجنون است و موصی ولایت بر این امور را به‌اصالت داراست مانند پدر و جد پدری یا به‌طور عرضی مانند وصی آنان درصورتی‌که در وصیت نمودن به این امور ماذون باشد (بحرانی، ۱۴۰۵، ۵۵۸/۲۲). بنابراین، وصیت عبارتند از ولایت بر اولاد صغار و مجانین توسط پدر و جد پدری برای حفظ، نگهداری و تصرف در اموال آنها به‌گونه‌ای که سود و مصلحت آنها رعایت شود (نجفی، ۱۳۹۲، ۳۸۹/۲۸).

۲- ۵. ولایت در لغت

ولایت به فتح واو و به کسر واو، «ولاء»، «ولی»، «مولی»، «اولی» و مشتقات دیگر آن از ماده ولی هستند. معنای اصلی این کلمه عبارتند از آنکه دوچیز یا چند چیز درکنار هم آن‌چنان قرار گیرند که چیز دیگری بین آنها فاصله نیندازد. باتوجه به این معناست که کلمه ولایت در مورد قرب و نزدیکی نیز به‌کار رفته است اعم از قرب مکانی و قرب معنوی. همچنین در مورد دوستی، یاری، تصدی امر، حکومت، تسلط و معنای دیگر از این قبیل استعمال شده است؛ زیرا در همه این موارد نوعی مباشرت و اتصال وجود دارد. (راغب اصفهانی، ۵۳۳، ص۱۴۱۹) از نظر موارد استعمال کلمه ولایت، راغب در کتاب مفردات (راغب اصفهانی، ۵۳۳، ص۱۴۱۹) و جوهری در کتاب صحاح (جوهری، ۱۴۰۴، ۲۵۳۰/۵) گفته‌اند: «ولایت به کسر واو به‌معنای تسلط و ولایت به فتح واو به‌معنای نصرت است. صاحب اقرب الموارد فرقی بین این‌دو قایل نشده و گفته است: «ولایت به فتح واو و ولایت به کسر واو به‌معنای قرابت است (شرتوتی، ۱۳۷۷، ۱۴۷۸/۲).

۲- ۶. ولایت در اصطلاح

ولایت به‌معنای عام در نزد فقها، سلطه و سلطنت است. ولایت، قدرت شرعی و قانونی است که شارع آن را به اصالت و یا به‌صورت عرضی یعنی، ولایت به اصالت (بالاصاله) مانند ولایت پدر و جد پدری بر صغار و ولایت عرضی (بالعرض) مانند ولایت وصی و یا عدول از مؤمنین درصورتی‌که پدر و

جد پدری نباشد جعل کرده است و به صاحب آن اجازه می‌دهد در امور دیگری از جان، مال و یا هردو دخالت کند. (بحرالعلوم، ۱۳۷۷، ۲۱۰/۳) ولایت به این معنا، انواع ولایت از ولایت پیامبر ﷺ، امامان معصوم علیهم‌السلام، حاکم، پدر و جد پدری و وصی را شامل می‌شود، البته در محدوده اختیارات و مراتب از یکدیگر متمایز می‌شوند. بنابراین، مقصود از ولایت، اقتدار و مسئولیتی شرعی است که شارع مقدس به‌منظور نگهداری، مواظبت، تربیت و اداره امور مالی و غیرمالی کودک یا سفیه و یا مجنونی که حجرشان متصل به صغر آنهاست به ولی اعطا کرده است.

۳. جواز وصیت برای حمل

نظر مشهور این است که وصیت برای حاملگی موجود جایز است. (سمرقندی، ۱۴۰۵، ۲۰۸/۳) شیخ در المبسوط می‌فرماید: «وصیت حمل درصورتی جایز است که در وقت وصیت ایجاد شود و زنده بیرون بیاید و چون مرده بیرون بیاید وصیت صحیح نیست». (طوسی، ۱۳۸۶، ۱۲/۳)

۳-۱. دلیل جواز وصیت به حمل

۳-۱-۱. آیات

-قوله تعالی: «کتب علیکم إذا حضر أحدکم الموت إن ترك خیرا الوصیة للوالدین و الأقربین بالمعروف؛ بر شما مقرر و لازم شده چون یکی از شما را مرگ فرارسد اگر مالی از خود به‌جا گذاشته است برای پدر و مادر و خویشان به‌طور شایسته و پسندیده وصیت کند. این حقی است برعهده پرهیزکاران». (بقره: ۱۸۰)

این آیه بر جواز وصیت به خویشاوندان ازجمله حاملگی دلالت دارد؛ خواه حاملگی او باشد یا خویشاوند دیگر. اطلاق آیه اول، وصی بر جنین را هم شامل می‌شود؛ زیرا وصیت را از امور خیر دانسته و اطلاق آن شامل جنین هم می‌شود؛

- قوله تعالی: «من بعد وصیة توصون بها أو دین» (نساء: ۱۲)؛ «من بعد وصیة یوصی بها أو دین» (نساء: ۱۲).

همه این آیات از جایز بودن وصیت هم برای خویشاوندان و هم برای دیگران حکایت دارد؛ خواه حمل برای موصی باشد یا نه. رابطه آیه اول با آیه دو و سه این است که آیه اول، وصیت را برای والدین و اقربین بیان کرده، ولی در آیه‌های بعدی وصیت مقید به افراد خاصی نشده است. ازاین‌رو، نمی‌توان اختصاص آیه اول به والدین و اقربین را دلیلی بر اختصاص به حاملگی در موارد خاص دانست.

اشکال: آیه اول خطاب به پدر و مادر و خویشاوندان است و بر جواز وصیت فقط برای خویشاوندان نزدیک ازجمله حاملگی دلالت دارد و شامل وصیت حاملگی خارجی نمی‌شود.

جواب: آیه اگرچه مقید به این عنوان باشد، اما درکنار آن، آیات سوره نساء است و نمی‌توان آن را به آیه بقره مقید کرد؛ زیرا همه آنها تأیید شده و منبع آن است. قید به‌این‌صورت است که یکی از آنها تأیید و دیگری نفی می‌شود و در اینجا چنین نیست. (جمع من المحققین، ۱۴۲۸، ۱۱۵/۱)

۳-۱-۲. روایات

اول) روایاتی که در حکم تغییر وصیت یا تخلف از وصیت میت است

صحیح محمد بن مسلم می‌گوید: «از ابوجعفر علیه‌السلام درباره مردی که در راه خدا وصیت کرده است، پرسیدم. فرمود: آن را به کسی‌که وصیت می‌کند، بده. اگرچه یهودی یا نصرانی باشد. خداوند متعال می‌فرماید: "فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه علی الذین یبدلونه؛ پس کسانی‌که بعد از شنیدن وصیت آن را تغییر دهند گناهش فقط برعهده آنانی است که تغییرش می‌دهند. یقینا خدا شنوا و داناست" (بقره: ۱۸۱)». (حرعاملی، ۱۳۸۶، ۴۱۱/۱۳)

دوم) تقدم وصیت بر ارث

صحیح برید عجلی می‌گوید: «از ابوجعفر علیه‌السلام درباره مردی پرسیدم که به حج رفت و برای خود شتری و کمک‌هزینه و رزق داشت و در راه مرد، فرمود: اگر ضرورت بود و سپس در حرم ازدنیا رفت، حجةالاسلام او را کفایت می‌کند و اگر پیش از احرام درحال سوره بمیرد شتر و رزق و روزی و مخارجش و آنچه داشته است او مشمول حجه الاسلام است و اگر چیزی از آن باقی مانده باشد

برای ورثه است اگر دین را نپردازد. گفتم: آیا دیدی که حج اختیاری بوده یا خیر. قبل از احرام در راه مرد، شتر و مخارجش به چه‌کسی می‌رسد، فرمود: هرچه دارد و آنچه از خود به‌جا می‌گذارد برای ورثه است مگر اینکه بدهی داشته باشد و ازطرف او پرداخت شود یا وصیت کرده باشد. دراین‌صورت آن را برای کسی‌که به او وصیت کرده است، اجرا می‌کند. وصیت می‌کند و آن از یک‌سوم سهم او حاصل می‌شود» (حرعاملی، ۱۳۸۶، ۴۷/۸). از بیان این روایات و روایات دیگر معلوم می‌شود که وصیت برای هرکس جایز است (حرعاملی، ۱۳۸۶، ۳۷۶/۱۳).

۴. شرایط صحت وصیت

- حضور او در وقت وصیت، اگرچه قبل از ورود روح به او و حیاتش و این چیزی است که در وصیت، اختلافی وجود ندارد، بلکه بر آن اتفاق‌نظر است (حلی، ۱۹۸۲، ص۵۱۷)؛ زیرا ادله دال بر اعتبار آن از قرآن و سنت، ناظر به اراده شخص حاضر در زمان وصیت است، بدون تردید در آن، هرچند وصیت، مالکیت دارایی یا منفعتی باشد و شخص غیرموجود نه توانایی و نه توانایی تملک مال را دارد.

- علم به وجود او در موقع وصیت و احراز وضعیت او کمتر از شش‌ماه از زمان وصیت است، پس معلوم می‌شود که دروقت وصیت یا در زمان وصیت، حاضر است. بیشترین مدت حاملگی یا کمتر درصورت عدم وجود شوهر یا ولی و با حضور یکی از آنها صحیح نیست. به‌دلیل عدم علم به وجود آن در آن زمان و صحت عدم وجود آن به‌دلیل امکان تجدید آن پس از آن. (شهید اول، ۱۳۹۵، ۳۰۶/۲)

- فراق او درحال حیات (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۳۴۲/۶)؛ یعنی اگر درحال زنده بودن جدا شود صحت وصیت آشکار می‌شود، پس اگر او را مرده به‌دنیا آورد بطلان و عدم ثبات وصیت آشکار می‌شود، حتی اگر در شکم مادرش زنده به‌دنیا آمده باشد (خوانساری، ۱۳۶۴، ۵۹۱/۴).

۴-۱. دیدگاه حنفیه

در این مورد حنفیان معتقد هستند که اگر جنین در زمان وصیت، حاضر و زنده باشد وصیت برای آن صحیح است و در غیر این صورت صحیح نیست، اما معلوم است که شش‌ماه پیش زنده به‌دنیا آمد. (سمرقندی، ۱۴۰۵، ۲۰۸/۳)

۵. شرایط وصی

۵-۱. بلوغ طبیعی

آن حالتی است که نشانه‌ها و علامت‌های جسمانی مانند رویش مو بر عانه، خروج منی و... تشخیص داده می‌شود. فقها در این زمینه نشانه‌ها و نظریه‌های متفاوتی دارند چنان‌که در برخی از آن نشانه‌ها با یکدیگر اتفاق‌نظر داشته و در برخی دیگر، اختلاف عقیده دارند. اتفاق‌نظر بین فقها در خروج منی از آلت تناسلی شخص است. این اتفاق رأی به‌دلیل تصریح قرآن و سنت نبوی بدان است. در قرآن آمده است: «اذ بلغ الاطفال منکم الحلم فلیستأذنوا؛ هنگامی‌که اطفال شما به‌حد بلوغ رسند باید اجازه بگیرند» (نور: ۵۹). پیامبر ﷺ فرمود: «رفع القلم عن الثلاث عن الصبی حتی یحتلم» (طوسی، ۱۳۸۶، ۲۸۲/۲). شاید این اشکال به ذهن برسد که خروج منی خاص مردان است. حالت بلوغ طبیعی برای زنان چطور تشخیص داده شود. فقهای امامیه و حنفیه، بروز حالت حیض و حامله شدن در زنان را از علامت‌های بلوغ طبیعی می‌دانند. رویش موی خشن بر عانه از مواضعی است که در تشخیص علامت بلوغ طبیعی بین فقها اختلاف‌نظر ایجاد کرده است (طوسی، ۱۳۸۶، ۲۸۳/۲). فقهای امامیه این حالت را نشانه بلوغ طبیعی می‌دانند درحالی‌که علمای حنفی این نشانه را دلیل بر بلوغ طبیعی ندانسته و فرقی بین رویش موی خشن بر عانه و محل‌های دیگر بدن قائل نیستند (الرملی، ۱۰۸۷، ۳۸۵/۴).

۵-۲. بلوغ تقدیری

وقتی باتوجه به علائم و نشانه‌های یاد شده نتوان حالت بلوغ را در انسانی تشخیص داد نوبت به بلوغ تقدیری می‌رسد که آن عبارتند از گذشتن مدت معینی از عمر هر فرد انسان است. فقهای امامیه عقیده دارند که سن بلوغ در پسر، گذشتن ۱۵ سال تمام قمری است و سن بلوغ در دختران، تمام شدن ۹ سال تمام قمری است. (طوسی، ۱۳۸۶، ۲۸۲/۲)

حنفی‌ها معتقدند که سن بلوغ دختر درست مثل سن بلوغ در پسران است که با تمام شدن پانزده سال قمری معین می‌شود. بسیاری از حنفیه معتقدند (ملاخسرو، ۱۳۹۸، ۲۷۵/۲) که حداقل

سن بلوغ در دختران، تمام شدن نه سال قمری است (ملاخسرو، ۱۳۹۸، ۲۷۵/۲). برخی دیگر معتقدند که سن بلوغ در پسر ۱۸ سال تمام، ولی در دختران ۱۶ سال تمام است (کاشانی، ۱۷۲، ۱/۱۴۰۶). قاضی ابویوسف حنفی عقیده دارد که به‌طور مطلق نمی‌توان شرط بلوغ در وصی را معتبر دانست. وی می‌گوید: «به‌همان نسبت که وکیل نمودن شخص ده‌ساله صحیح است، وصی قرار دادن وی نیز بلااشکال خواهد بود» (المقدسی، ۱۴۱۷، ۱۹۸/۶). علمای امامیه معتقدند که وصی کردن شخص نابالغ به‌طور انفرادی صحیح نیست، ولی اگر شخص بالغی به وی منضم شود صحیح خواهد بود، منتها شخص نابالغ تا رفع حالت صغر، حق تصرف در مورد وصیت را ندارد و شخص بالغ منضم شده می‌تواند تا رفع حالت صغروی در امر وصیت، تصرفات شرعی انجام دهد و اگر وصی صغیر، حالت صغر خود را پشت‌سر گذاشت و بالغ شد بدون اینکه لازم باشد تا دوباره انشای وصایت جاری شود، می‌تواند تصرفات خود را درقالب وصی آغاز کند (بحرالعلوم، ۱۴۰۳، ص۴۱۹).

۵- ۳. عقل

فقها عقیده دارند که عقل یکی از شرایط ضروری برای شخص وصی است و اگر موصی، فرد مجنون را وصی خود قرار دهد این وصیت باطل خواهد بود؛ زیرا مجنون قادر نیست امور خود را اداره کند و به‌دلیل اختلال در قوای فکری، خودش قدرت تصمیم‌گیری و تصرف در مسائل خود را ندارد و حتی بر فرزندان خود نیز ولایت ندارد و امور وی را باید شخص دیگری اداره کند. بنابراین، قادر به اداره امور فرد دیگر نیز نخواهد بود. (کرکی، ۱۴۰۵، ۱۰۵/۱۲)

۵- ۳- ۱. جنون ممتد یا مطبق

جنون ممتد یا مطبق آن حالتی است که از شخص مجنون (دیوانه) جداشدنی نیست و همیشه در وجود او مستمر است.

۵- ۳- ۲. جنون ادواری

جنون ادواری، آن حالتی است که گاهی بر شخص به‌طور غیردائمی عارض می‌شود. بدین‌صورت که گاه شخصی دیوانه می‌شود و بعد از رفع حالت جنون دوباره به‌حالت عادی خود برمی‌گردد.

برای مثال، شخص چندساعتی درحالت عادی است و چند ساعت دیگری درحالت جنون یا اینکه یک فصل از سال عاقل است و در فصل دیگر جنون پیدا می‌کند. (بحرالعلوم،۱۴۰۳، ص۴۱۵) سؤال ضروری در مورد این شرط این است که آیا بطلان وصایت درحالت جنون، مختص جنون اطباقی بوده یا بین جنون اطباقی و ادواری تفاوتی وجود دارد (مشهدی خداداد، ۱۳۲۹). از دیدگاه فقها به‌دست می‌آید که به‌طور مطلق، جنون، بطلان وصایت است و هیچ تفاوتی بین جنون اطباقی و ادواری قائل نیستند. آنها معتقدند که وصی، خواه جنونش مستمر باشد یا غیرمستمر، نمی‌تواند امور ولایت و وصایت را برعهده بگیرد. برخی از فقهای امامیه جنون ادواری را از جنون اطباقی جدا کردند؛ یعنی مجنون ادواری در زمانی‌که عاقل باشد وصایتش بلااشکال است و این‌چنین می‌شود گفت که انجام امور وصایت، بر زمان افاقه شخص وصی معلق است؛ یعنی او فقط درصورت عاقل بودن، وصی است. (بحرالعلوم، ۱۴۰۳، ص۴۱۵)

۵- ۳- ۳. دیدگاه حنفی

بسیاری از فقهای حنفیه نیز درصورت افاقه، وصی قرار دادن مجنون ادواری را بی‌اشکال دانسته‌اند و باطل بودن وصیت را تنها درحالت جنون اطباقی می‌دانند. (اوزجندی، بی‌تا، ۵۳۳/۳)

۵- ۴. مسلمان بودن وصی

مسلمان بودن وصی از شرایط مورد اجماع فقهاست (سبزواری۱۳۸۶، ۲۹/ ۲۰۶) و نظر خلافی در این مورد دیده نشده است؛ زیرا همه فقها، وصایت را نوعی ولایت می‌دانند. شخص موصی، ولایت اموال خود را بعد از فوت به وصی تفویض می‌کند. (بحرانی، ۱۳۶۹، ۲۶۷/۲۳)

۵- ۴- ۱. دیدگاه حنفیه

برخی از فقهای حنفیه معتقدند که شخص کافر ذمی را وصی قرار دادن صحیح است، اما بر حاکم شرع واجب است که او را عزل کند و فرد مسلمانی را وصی منصوب کند. براین‌اساس، همه اموری که وصی ذمی، قبل از تاریخ عزل خود انجام داده باشد همگی نافذ و صحیح خواهد بود. (اوزجندی، ۱۴۱۱، ۳۳۴/۳) براساس این نظریه، آیه «ولاترکنوا» فقط بر حرمت عمل وصایت شخص

ذمی دلالت دارد و مثبت بطلان وصایت نیست، ولی حاکم شرع به‌واسطه اینکه قائم بر نهی از منکر است با عزل وصی ذمی از ادامه این کار حرام جلوگیری می‌کند. دیگر مواردی که در این زمینه ذکر شده این است که آیا قرار دادن وصی شخص کافری را چه ذمی باشد یا حربی، توسط موصی کافر صحیح است یا خیر. کافر چه ذمی و چه حربی باشد به دو دسته تقسیم می‌شود: الف) کافری که به درستکاری و عدالت در هم‌کیشان خود معروف و مشهور است؛ ب) کافری که به فسق و فجور مشهور است. برخی از فقهای امامیه معتقدند که اگر شخص کافر، فاسقی را موصی کافر درقالب وصی خود تعیین کند چنین وصیتی صحیح نیست (حلی،۱۴۱۴، ص۳۹۳)، اما اگر شخص وصی، کافر عادلی باشد برخی از حنفیه صحیح می‌دانند (اوزجندی، ۱۴۱۱، ۳۳۴/۳). ابن قدامه چنین نظری را به اصحاب رأی نسبت داده است (ابن قدامه، ۱۴۱۱). مبنای دلیل اول نیز این است که معتقدان به آن عقیده دارند کافر عادل از مسلمان فاسق بی‌ارزش‌تر است و همچنان‌که مسلمانان فاسق نمی‌تواند وصی قرار گیرند به شیوه اولی، شخص کافر هرچند بین هم‌کیشان خود به عدالت مشهور باشد، نمی‌تواند برای وصی شخص کافر معین شود.

۵-۵. عدالت

بنابه تعریف ابن رشد، عدالت صفتی اضافه بر اسلام است که بر اثر آن، شخص، ملتزم به انجام واجبات و مستحبات و اجتناب از محرمات و مکروهات شرعی می‌شود. (القرطبی، ۱۴۳۱، ۳۷۹/۲) ابوحنیفه معتقد است که اگر شخصی خود را به‌ظاهر مسلمان معرفی کند و علم به فسق و فساد وی باشد، عادل است (القرطبی، ۱۴۳۱، ۳۷۹/۲). برخی فقهای امامیه معتقدند که فرد عادل علاوه‌بر داشتن اسلام باید به واجبات و محرمات پایبند باشد و در این موضوع مستمر نیز باشد. به‌عبارت‌دیگر، پرهیز از گناه و عمل به واجبات برای او ملکه شده باشد (خویی، ۱۳۸۲، ص۷).

۶. ولایت وصی در امور مالی جنین

درصورت نبود ولی قهری، وصی او اموال جنین را اداره می‌کند و براساس مصلحت جنین، اقداماتی مانند نفقه و کنار گذاشتن ارث را انجام می‌دهد.

۶-۱. ارث جنین

شیخ در المبسوط در مورد ارث حاملگی می‌فرماید: «رجل مات و خلف امرأة حبلی فإن الحمل یرث بلا خلاف، فإن خرج و استهل فإنه یرث بلا خلاف و إن خرج و فیه حیاة مستقرة و لم یستهل فإنه یرث أیضا؛ مردی می‌میرد و زن حامله را ترک می‌کند بدون اختلاف و ارث می‌برد بدون اختلاف و اگر بیرون آمد و حیات پایدار داشت و شروع نشد ارث هم می‌برد». (طوسی، ۱۳۸۶، ۱۲۴/۴) محقق می‌گوید: «الحمل یرث بشرط انفصاله حیا و لو سقط میتا لم یکن له نصیب و لو مات بعد وجوده حیا کان نصیبه لوارثه؛ حاملگی به‌شرطی ارث می‌برد که زنده باشد و اگر مرده سقط شود، سهمی ندارد و اگر بعد از زنده ماندن بمیرد سهم آن به ورثه می‌رسد» (محقق حلی، ۱۳۸۵، ۱۶/۴).

۶-۱-۱. ادله

اول) کتاب: خداوند متعال در مورد کتاب می‌فرماید: «یوصیکم الله فی أولادکم للذکر مثل حظ الأنثیین و لأبویه لکل واحد منهما السدس مما ترك إن کان له ولد؛ خداوند شما را در مورد فرزندانتان امر می‌کند برای ذکور نصیب دو زن و برای پدر و مادرش برای هریک ششم از آنچه باقی می‌گذارد اگر از او باشد». (نساء: ۱۱) بنابراین، معنای کلی آیه هم شامل مولود و هم متولد می‌شود؛ زیرا طفل در شکم مادر را در عرف و شرع، پسر نیز می‌گویند و مانند نوزاد است با این تفاوت که آیه منحصر به نصوصی است که دلالت بر شرط ارث حاملگی دارد و زنده به‌دنیا بیاید.

دوم) سنت: در مورد ارث جنین، روایات مستفیضه وارد شده است.

- صحیح عمربن یزید می‌گوید: «سألت أباعبدالله علیه‌السلام عن رجل مات و ترك امرأته و هی حامل، فوضعت بعد موته غلاما، ثم مات الغلام بعد ما وقع إلی الأرض، فشهدت المرأة التی قبلتها أنه استهل و صاح حین وقع إلی الأرض ثم مات؟ قال: «علی الإمام أن یجیز شهادتها فی ربع میراث الغلام؛ من از ابوعبدالله علیه‌السلام درباره مردی سؤال کردم که از دنیا رفت و همسرش را در حالی که باردار بود، ترک کرد. همسرش پس از مرگ او پسری به دنیا آورد، سپس آن پسر بعد از اینکه به زمین افتاد، از دنیا رفت. زنی که او را قابله بود، شهادت داد که نوزاد هنگام افتادن به زمین، صدایی کرده و فریاد

کشیده، سپس از دنیا رفته است. امام فرمود: بر امام است که شهادت آن زن را در یک چهارم میراث پسر بپذیرد» (حرعاملی، ۱۳۸۶، ۲۵۹/۱۸).

- صحیح الفاضل می‌گوید: «حکم بن عتیبه از ابوجعفر علیه‌السلام در مورد پسری که بدون شروع از مادرش سقط می‌شود سؤال کرد آیا او ارث می‌برد. پس از او روی گرداند. آن‌گاه آن را تکرار کرد و گفت: «اگر حرکت کرد و ارث برد، شاید لال بود». صدوق چنین داستانی را با سند خود از حریز نقل کرده است». (طوسی، ۱۳۸۳، ۱۹۸/۴)

۶-۱-۲. نظر حنفیه

در فقه اسلامی و به ویژه در مذهب حنفی، برای اینکه جنین (حمل) بتواند از شخصی ارث ببرد، باید شروط زیر محقق شود که تقریبا اجماعی هستند:

- وجود جنین در رحم مورث: جنین باید حتما در زمان فوت شخصی که از او ارث می‌برد (مورث)، در رحم مادرش وجود داشته باشد.

- تولد زنده: جنین پس از تولد، باید زنده باشد و نشانه‌های حیات را بروز دهد. اگر مرده به دنیا بیاید، ارث نمی‌برد.

اول) شروط تکمیلی خاص مذهب حنفی

- تولد حداقل شش ماه پس از فوت: برای اطمینان از انتساب جنین به مورث، باید حداقل شش ماه پس از فوت مورث متولد شود.

- صحت عقد ازدواج: عقد نکاح بین والدین جنین باید از ابتدا صحیح و شرعی بوده باشد تا نسب او تأیید شود. (السرخسی، ۱۴۲۱، ۴۸۳/۳۰)

۷. ولایت وصی در امور غیرمالی

وصی در امور غیرمالی نقش مهمی ندارد؛ زیرا فرزند هنوز به‌دنیا نیامده و معلوم نیست جنین زنده بماند یا نه. وصی فقط می‌تواند برخی اقدامات را برای جلوگیری از حق تلفی جنین در آینده انجام دهد. برای مثال، برای تربیت او برنامه‌ریزی کند و یا برای زنده‌ماندنش کارهایی را انجام دهد.

۷-۱. الزامات تأخیر در مجازات زن باردار به‌دلیل حاملگی

وجه اول) عدم اعمال مجازات برای زن باردار. برای زن باردار مجازاتی تعیین نمی‌شود هرچند در اثر زنا باشد تا وقتی‌که بچه‌اش را به‌دنیا بیاورد و از نفاس بیرون بیاید. مفید می‌فرماید: «اگر زنی درحال بارداری زنا کند تا زایمان کند و از بیماری نفاس بیرون بیاید حبس می‌شود و بعد از آن عذاب بر او جاری می‌شود» (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ص۷۸۲).

وجه دوم) قصاص بر زن باردار تحمیل نشود. زن باردار تا زمانی‌که بچه را به‌دنیا نیاورد و شیر ندهد در نفس و عضو قصاص نمی‌شود به دلیل ترس از مرگ جنین و اینکه جنین از گناه پاک است و به جرم دیگری مجازات نمی‌شود خواه طفل حلال باشد یا حرام و خواه بعد از وجوب مجازات واقع شده باشد یا قبل از آن. این چیزی است که در آن اختلافی نیست و در آشکار ساختن باطل ادعا شده است. (فاضل هندی، ۱۳۰۵، ۴۶۹/۲)

علامه در قواعد می‌گوید: «زن حامله باید قصاص خود را به‌تأخیر بیندازد تا زایمان کند هرچند بعد از جنایت بارداری‌اش تجدید شود و کشتن او بعد از زایمان جایز نیست مگر اینکه بچه آب بنوشد «آغوز»؛ زیرا طفل، بدون او نمی‌تواند زندگی کند، پس اگر نمناک باشد او را می‌کشند وگرنه صبر می‌کنند تا شیردهی شود» (حلی، ۱۴۱۳، ۳۰۱/۲).

۷-۲. دیدگاه حنفیه

حنفیه معتقدند که زن حامله به‌خاطر جنین قصاص نمی‌شود. (دسوقی، بی‌تا، ۲۶۰/۴)

۸. نتیجه‌گیری

ولایت مطلق برای خداوند است. ولایت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه علیهم‌السلام ازجانب خداست. همه جوامع به ولی نیاز دارند. خانواده هم یک واحد کوچک اجتماعی است که به ولی و سرپرست نیاز دارد، پس خداوند بعد از پدر و جد، این نیاز را توسط وصی برطرف می‌کند. وصی یکی از کسانی است که امور جنین را برعهده می‌گیرد و از نظر شرعی، ولایت دارد. دلیل این مطلب، مطلق بودن آیات و روایات در این زمینه است. وصی باید در اداره امور جنین، مصلحت را درنظر بگیرد. در دیدگاه هردو مذهب،

جنین باید موقع وصیت در رحم مادر موجود باشد و شرایط وصی بودن را داشته باشد. عقل یکی از شرایط وصی است. سرپرستی شخص دیوانه مانند شخص نابالغ با دیگری است. وقتی وصی دیوانه شد ولایتش ساقط می‌شود. از نظر حنفیه و امامیه، کسی‌که جنون ادواری دارد فقط در زمان جنون از ولایت سرپرستی بازداشته می‌شود. از نظر امامیه، وصی که می‌خواهد ولایت جنین مسلمان را برعهده بگیرد باید خودش هم مسلمان باشد. در این مورد بین فقهای امامیه اختلافی وجود ندارد؛ زیرا اسلام برتر است و برتر از آن نیست. قرار دادن ولایت کافر بر مؤمن، برتری دادن کافر بر مؤمن است. براساس دیدگاه حنفیه، کافر ذمی را می‌توان وصی قرار داد، اما بر حاکم شرع واجب است که وصی کافری را عزل کرده و به‌جای او فرد مسلمانی را وصی قرار دهد، اما همه اموری که وصی کافر قبل از عزل انجام داده نافذ خواهد بود.

برای ثابت ماندن ولایت وصی، شرط عدالت بسیار مهم است. برخی از علمای امامیه بر این باور هستند که وصی باید واجبات و محرمات را پایبند باشد، اما از نظر علمای حنفیه اینکه معروف به فسق و فجور نباشد همین کفایت می‌کند. وصی در امور مالی جنین ولایت دارد و تا وقتی جنین به‌دنیا نیامده است ارث او را دوسهم از پسر کنار می‌گذارد تا به وارث موصی برسد، البته رسیدن ارث به جنین منوط بر این است که زنده به‌دنیا بیاید، حتی اگر یک حرکت کوچک هم از حیاتش انجام دهد و بعد بمیرد ارث به او می‌رسد و ارث او را به دیگر وراث تقسیم می‌کنند. موارد در امور غیرمالی برای جنین خیلی مطرح نیست، اما وصی می‌تواند برای حضانت او برنامه‌ریزی کند یا مادر را تا وقتی او به‌دنیا نیامده است مجازات جسمی نمی‌کنند مانند قصاص یا جراحات تا بر جنین آسیبی نرسد. غیر حنفیه با امامیه در امور مالی اختلافی ندارند.

فهرست منابع

* قرآن کریم (۱۳۷۲). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. قم: مؤسسه امیرالمؤمنین علیه‌السلام.

۱. ابن‌منظور، محمد (۱۴۰۵). لسان العرب. قم: ادب الحوزه.

۲. انصاری، طاهری.، و محمدعلی، مسعود (۱۳۸۴). دانشنامه حقوق خصوصی. تهران: محراب.

۳. اوزجندی، قاضی خان‌محمد (۱۴۱۱). الفتاوی الخاتیه. بیروت: دارالفکر.

۴. بحرالعلوم، سید محمد (۱۴۰۳). بلغه الفقیه. تهران: مکتبه الصادق.

۵. بحرانی، یوسف (۱۴۰۵). حدائق الناضر. قم: النشر الاسلامی.
۶. جمعی از نویسندگان (۱۴۲۸). موسوعه احکام الاطفال و ادلتها. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴). الصحاح. بیروت: دارالعلم للملایین.
۸. حرعاملی، محمد (۱۴۰۹). وسایل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.
۹. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳). قواعد الاحکام. قم: انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه.
۱۰. حلی، یوسف (۱۹۸۲). نهج الحق و کشف الصدق. بیروت: دارالکتاب.
۱۱. حلی، یوسف بن مطهر (۱۴۱۳). مختلف الشیعه فی احکام الشریعه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه.
۱۲. حلی، یوسف بن مطهر (۱۴۱۴). تذکره الفقها. قم: آل البیت.
۱۳. خوانساری، سید احمد (۱۳۶۴). جامع المدارک فی شرح مختصرالنافع. قم: اسماعیلیان.
۱۴. خوری شرتوتی، سعید (۱۳۷۷). اقرب الموارد. قم: اداره کل حج و اوقاف و امور خیریه.
۱۵. خویی، ابوالقاسم (۱۳۱۷). موسوعه امام خویی. بی‌جا: بی‌نا.
۱۶. خویی، ابوالقاسم (۱۳۸۲). المسایل المنتخبه. قم: مؤسسه احیاء آثار امام خویی.
۱۷. خویی، ابوالقاسم (۱۳۹۳). مبانی تکمله المنهاج. تهران: خرسندی.
۱۸. خویی، ابوالقاسم (بی‌تا). مستند العروه. بی‌جا: بی‌نا.
۱۹. دسوقی، شمس‌الدین محمد (۱۳۹۲). حاشیه الدسوقی علی مختصر المعانی. قم: فاروس.
۲۰. دسوقی، محمد (بی‌تا). حاشیه الدسوقی علی الشرح الکبیر. بیروت: دارالفکر.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۹). المفردات. قم: ذوی القربی.
۲۲. الرملی، شمس‌الدین (۱۰۸۷). نهایه المحتاج. بیروت: دارالفکر.
۲۳. سبزواری، عبدالاعلی (۱۳۸۶). جواهر الکلام. قم: اندیشه هادی.
۲۴. سبزواری، عبدالهادی (۱۳۸۸). مهذب الاحکام. قم: دارالتفسیر.
۲۵. السرخسی، شمس الدین (۱۴۲۱). المبسوط. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۶. شهید اول، شمس‌الدین (۱۳۷۴). لمعه دمشقیه. بی‌جا: بی‌نا.
۲۷. شهید اول، محمد بن مکی (۱۳۹۵). الدروس. قم: انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه.
۲۸. شهیدثانی، زین‌الدین (۱۳۸۹). مسالک الافهام. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۲۹. شیخ مفید، محمد (۱۴۱۰). المقنعه. قم: انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه.
۳۰. شیروانی، علی (۱۳۷۷). شرح لمعه. قم: دارالعلم.
۳۱. طباطبایی، علی (۱۳۷۴). ریاض المسائل. قم: بوستان کتاب.
۳۲. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرین. بی‌جا: بی‌نا.
۳۳. طوسی، ابوجعفر (۱۳۷۶). تهذیب الاحکام. تهران: صدوق.
۳۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۶۳). الاستبصار. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۶). المبسوط. قم: مؤسسه دفتر انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷). الخلاف. قم: انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه.
۳۷. فاضل هندی (۱۴۰۵). کشف اللثام. قم: منشورات مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.

۳۸. قرطبی، ابوالولید (۱۴۳۱). بدایه المجتهد و نهایه المقتصد. تهران: المجع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه.
۳۹. کاشانی، علاءالدین بن مسعود (۱۴۰۶). بدایع الصنایع. قم: نشر دارالکتب العلمیه.
۴۰. کرکی، علی (۱۴۱۴). جامع المقاصد. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.
۴۱. محقق حلی، جعفربن حسن (۱۳۸۵). شرایع الاسلام. قم: بنیاد معارف اسلامی.
۴۲. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). کلمات القرآن. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۳. معوض، علی‌محمد (۱۴۱۴). الحاوی الکبیر. قم: دارالکتب العلمیه.
۴۴. المقدسی، ابن قدامه (بی‌تا). المغنی. بیروت: دارالکتاب العربی.
۴۵. ملاخسرو، محمد (۱۳۹۸). دررالاحکام فی شرح غرر الاحکام. زاهدان: اولوالالباب.
۴۶. موسوی‌خمینی، روح‌الله (بی‌تا). تحریرالوسیله. بی‌جا: بی‌نا.

پژوهش‌های فقهی زنان و خانواده / سال هفتم/ شماره یازدهم/ سال ۱۴۰۴/ ۶۳-77

نگرشی فقهی بر ضــرورت فرزندآوری در سبک زندگی اســلامی با تأکید بر دیدگاه مقام معظم رهبری ظلّه

ساجده العبدالخانی[۱]، مریم برقعی[۲]

چکیده

فرزندآوری برای بقای نسل و جلوگیری از کاهش جمعیت مسلمانان از گذشته تاکنون از دغدغه‌های عالمان دینی و کارشناسان خانواده و جمعیت بوده است. امروزه با ورود مردم به دوره زندگی مدرن و آشنایی با آموزه‌های غربی، این موضوع مورد تردید و بی‌مهری بسیاری از خانواده‌ها قرار گرفته است. در جمهوری اسلامی ایران سیاست کنترل و محدود کردن جمعیت از سال ۱۳۶۸ از سوی نهادهای حاکمیتی برای برون‌رفت از مشکلات اجتماعی و اقتصادی مورد توجه قرار گرفت و تا سال‌های متمادی بدون توجه به عواقب سوء آن، اجرا شد. در سال‌های اخیر و با نمایان شدن خطرات جدی و جبران‌ناپذیر این سیاست، رهبر حکیم و فرزانه جمهوری اسلامی بیش از هرکس دیگر بر تجدیدنظر در این سیاست و بازگشت از آن تأکید کرده و عواقب سوء تداوم آن را گوشزد کرد. این فرمایشات که از سوی سکان‌دار نظام و ولی‌فقیه جامع‌الشرایط مطرح شده است علاوه‌بر پشتوانه فکری و کارشناسی، از مستندات فقهی و شرعی نیز بهره‌مند است که می‌تواند به‌مثابه سیاست جمعیتی جمهوری اسلامی ایران مبنای عمل قرار گیرد. مقاله حاضر بااستناد به سخنان مقام معظم رهبری ظلّه، دیدگاه ایشان در زمینه جمعیت و تنظیم خانواده را با محورهای اساسی آن بیان کرده و با مراجعه به منابع فقهی و طرح و بررسی دیدگاه‌های مختلف در این زمینه مبانی و مستندات فقهی این دیدگاه را تبیین کرده است.

واژگان کلیدی: تنظیم خانواده، فرزندآوری، تکثیر نسل، مبانی فقهی، حکم حکومتی، مقام معظم رهبری ظلّه، سبک زندگی.

---

۱. دانش‌پژوه سطح ۴ فقه خانواده، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: sajida.2013@yahoo.com

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

Email: m.borqhei@yahoo.com

۱. مقدمه

تنظیم خانواده در اصطلاح جمعیت‌شناسی عملی است آگاهانه و ارادی که هم در سطح خانواده و هم در سطح جامعه دارای هدف است. (بهنام، ۱۳۴۱، ص۱۷۹) سیاست کنترل و محدود کردن جمعیت از سال ۱۳۶۸ در کشور ایران به‌دلایل مختلف مورد توجه مجاری قانون‌گذاری، اجرایی و بخش عمده تبلیغات کشور قرار گرفته است که باعث حرکت کشور به‌سمت کاهش جمعیت جوان در سال‌های آتی شده است. ازآنجاکه این مسئله کشور ایران را درمعرض خطرات جدی و جبران‌ناپذیری قرار داده است رهبر معظم انقلاب ﷺ طی سال‌های اخیر این مسئله را با جدیت به مسئولین و ملت ایران بارها گوشزد کرده و خطرات تحدید نسل و راهکارهای افزایش جمعیت را به مناسبت‌های گوناگون بیان کرده است. بیانات معظم‌له با تأکید بر ضرورت توقف سیاست کنترل جمعیت دربردارنده نکات مهمی درقالب دیدگاه ایشان در زمینه سیاست جمعیتی کشور است. طرح این دیدگاه ازطرف ولی امر مسلمین و فقیه جامع‌الشرایط نمایان‌گر آن است که این اندیشه علاوه‌بر پشتوانه‌های علمی و کارشناسی بر ارزش‌ها و باورهای صحیح و محکم دینی نیز استوار بوده و نمی‌تواند بدون توجه به مبانی فقهی مطرح شده باشد. ازاین‌رو، تبیین این دیدگاه و استخراج مبانی و مستندات فقهی آن علاوه‌بر معرفی هرچه بهتر این نظریه به‌مثابه سیاست جمعیتی جمهوری اسلامی ایران، به تدوین قوانین لازم در این زمینه و ایجاد سازوکارهای اجرایی آن کمک شایانی می‌کند. با تأمل در بیانات مقام معظم رهبری ﷺ در حوزه جمعیت و خانواده، دیدگاه ایشان در زمینه جمعیت و تنظیم خانواده با سه محور اساسی معرفی می‌شود که عبارتند از: مطلوب بودن جمعیت متناسب؛ توجه به شاخصه‌های کیفی جمعیت؛ و اجتماعی بودن مسئله جمعیت و وظایف حاکمیت در این زمینه.

هدف نوشتار حاضر تبیین هریک از این محورها بااستناد به بیانات معظم‌له و پرداختن به مبانی و مستندات فقهی آن است. امید است در برهه حساس کنونی که زنگ‌های خطر درزمینه کاهش جمعیت و لطمه‌های جبران‌ناپذیر آن به‌صدا درآمده است نوشتار حاضر به تقویت و گسترش این اندیشه ناب و کارآمد، کمکی هرچند ناچیز کند.

۲. طرح نظریات جمعیت‌شناسی

قبل از تبیین سه محور دیدگاه مقام معظم رهبری ﷾ در زمینه جمعیت و تنظیم خانواده لازم است نظریات موجود نسبت به سیاست جمعیت مطرح شود. در عصری که محدودیت منابع طبیعی و کمبود منابع غذایی جهان به‌همراه بی‌عدالتی‌ها و تبعیض‌ها رشد بی‌سابقه جمعیت را به فاجعه بزرگ و انفجاری غیرقابل کنترل تبدیل کرده است توصیه سیاستمداران و اقتصاددانان غربی به‌جای سامان‌بخشی به شیوه توزیع ثروت در جهان، توصیه به باروری کنترل شده است. آنها معتقدند که برای جلوگیری از فقر، گرانی، قانون‌شکنی، قتل، غارت، تجاوز، ناامنی و انواع مفاسد و فتنه‌انگیزی به جان و مال افراد، به کنترل موالید و جلوگیری از زادوولد برنامه‌ریزی نشده با بهره‌گیری از روش‌های مدرن نیاز است. روش‌هایی که معرفی آنها به آحاد جامعه ضروری است. (طلعتی، ۱۳۸۳، ص۵۰) جمعیت‌شناسان، چهار نظریه مهم پیرامون جمعیت دارند که در انتها سیاست جمعیتی اسلام نیز درقالب نظریه پنجم بیان می‌شود.

۲-۱. موافقین افزایش جمعیت

این نظریه بیشتر در دوران قدیم طرفدارانی داشت و حامیان آن باتوجه به اینکه قدرت یك قوم را به‌واسطه کثرت جمعیت آن می‌سنجیدند با تحدید نسل، مخالف و از افزایش جمعیت یك قوم یا یك کشور جانب‌داری می‌کردند. (نیك‌خلق، ۱۳۷۴، ص۱۴۴) طرفداران این نظریه با مطرح کردن اینکه امکانات کره زمین برای تغذیه تعداد بسیار زیادی به‌مراتب بیشتر از آنچه اکنون موجود است کافی به‌نظر می‌رسد به انتقاداتی از این‌دست بی‌توجه بودند (کتابی، ۱۳۶۴، ص۲۳). برای مثال، یکی از مخالفین تقلیل جمعیت می‌گوید: «زمین قادر است بااستفاده از تکنولوژی تا نه‌میلیارد انسان را تغذیه کند» (نیك‌خلق، ۱۳۷۴، ص۱۸). ریشه عمده این تفکر در فضای خاص گذشته تاریخ است که قدرت یك قوم را در کثرت جمعیت که به کثرت سپاه، نیروی کار، آبادانی و عظمت سیاسی و اقتصادی آن قوم می‌انجامید، تعریف می‌کردند. حقیقتی که در زمان خود مسلم بود و انکارنشدنی و هنوز درزمان حاضر، رنگ‌وبوی خود را ازدست نداده است به‌گونه‌ای که جوامع، اقوام و پیروان

مذاهب به‌واسطه کثرت جمعیت، حوزه‌های قدرتمند دارند. شاید بتوان در این‌باره به آیه «و یمددکم بأموال و بنین» (نوح: ۱۲) استناد کرد که اولاد را درکنار اموال از مصادیق مدد الهی می‌داند.

۲-۲. مخالفین افزایش جمعیت

یکی از عقاید مطرح در قرن هجدهم و نوزدهم که موافقین بسیاری یافت و عمده تلاش خود را به نفی رابطه فقر و توزیع نابرابر ثروت معطوف کرد نظریه فردی انگلیسی به‌نام توماس رابرت مالتوس متولد ۱۷۶۶ بود که در گذر زمان توسط خود وی و طرفدارانش پرورده شد. وی به‌وضوح، فقر را ناشی از کثرت جمعیت می‌داند و مبارزه با فقر را در مخالفت با ازدیاد نسل منحصر می‌کند. (بهنام، ۱۳۴۱، ص۷۱۷) وی همچنین معتقد است جامعه نباید به فقرا کمك کند تا در اثر سختی معیشت، صاحب فرزند کمتری شوند (ابی، ۱۳۶۴، ص۹۲). اشکالات متعددی بر سخنان مالتوس وارد شده که درجای خود قابل بررسی است (تقوی، ۱۳۷۸، ص۹۸). طبیعی است که خاستگاه عقیده مالتوس، حفظ نظام سرمایه‌داری و جلوگیری از روند سقوط این نظام است، البته در نگاه جهانی به مسئله باید گفت که بدون توجه به توزیع برابر و عادلانه ثروت، فقر جهانی با جلوگیری از کثرت جمعیت ازبین نمی‌رود، هرچند روند شتابان فقر را کند می‌کند.

۲-۳. جمعیت ثابت

در این نظریه با کاهش و افزایش جمعیت مخالفت شده است. قائلین به این قول معتقد هستند که دگرگونی‌های جمعیت، نظام اجتماع را به‌هم می‌زند و باید جمعیت در اندازه موجود باقی بماند. جان‌استوارت میل (۱۸۰۶ـ۱۸۷۳) از هواداران معروف این عقیده است که بر ثبات جمعیت تأکید می‌کند. (بهنام، ۱۳۴۱، ص۱۷۹) افلاطون معتقد بود که جمعیت یك‌شهر باید در همان حد ۵۰۴۰ نفر باقی و ثابت بماند و در این مسیر تاآنجا سختگیری می‌کند که حتی در برخی صور به از بین بردن نوزادان حکم می‌کند (نیك‌خلق، ۱۳۷۴، ص۱۴۳).

۲-۴. جمعیت متناسب

براساس این مبنا، مطلوب‌ترین میزان تراکم جمعیتی که بتواند بیشترین محصول فردی را ایجاد کند حد کافی برای جمعیت شناخته می‌شود. (بهنام، ۱۳۴۱، ص۱۷۹) ابن خلدون از موافقان این عقیده است (نیک‌خلق، ۱۳۷۴، ص۱۶). این عقیده آمیخته‌ای از نظریه‌های قبل است و در شرایط متفاوت، احکام متفاوتی صادر می‌کند. اگر در جامعه‌ای فقر شدیدی حاصل شد جمعیت کم می‌شود و اگر قدرت سیاسی قومی خاص به‌واسطه قلت جمعیت روبه ضعف نهاد، می‌توان حکم به تکثیر جمعیت داد. در این قول، کثرت و قلت اصالت ندارد و این‌دو تابع متغیرهای دیگری هستند. اگر این قول از منظر فقهی تفسیر شود کثرت و قلت جمعیت فاقد حکم مستقلی هستند و با نام‌گذاری‌های دیگر، احکام شرعی مختلفی را شامل می‌شوند.

۲-۵. سیاست جمعیتی اسلام

شاید در نگاه اولیه، نظریه چهارم براساس عقیده اسلام شمرده شود، ولی به‌نظر می‌رسد نظریه‌ای که از منابع فقه شیعه استفاده می‌کند استحباب تکثیر جمعیت است. تولیدمثل و فرزند متعدد داشتن بدون درنظر گرفتن موانع دیگر از نظر اسلام پسندیده است و حکم اولیه از نظر اسلام، استحباب تکثیر جمعیت است. بنابراین، اگر نظریه اول یعنی، نظریه طرفداران افزایش جمعیت به‌گونه‌ای تفسیر شود که به‌معنای مطلوبیت ذاتی و اولی کثرت جمعیت باشد هرچند در هیچ دوره‌ای از تاریخ نسبت به این امر وجوبی در کار نبوده است، می‌توان مدعی شد که دیدگاه اسلام موافق با همان عقیده نخستین است.

۳. مطلوب بودن جمعیت متناسب و مبانی فقهی آن

در فرمایشات مقام معظم رهبری مدظله مطلوب بودن جمعیت نمایان است آنجا که فرمود: «کشور ما یکی از نادرترین کشورها در زمینه‌های عمران و آبادانی است. ما اگر دوبرابر امروز هم جمعیت داشته باشیم بازهم می‌توانیم بدون کمترین نیازی به کشورهای دیگر، خود را به بهترین وجه اداره کنیم. من معتقد به کثرت جمعیتم. هر اقدام و تدبیری که می‌خواهد برای متوقف کردن رشد جمعیت

انجام بگیرد بعد از صدوپنجاه میلیون انجام بگیرد». (دیدار معظم‌له با برگزارکنندگان همایش ملی تغییرات جمعیتی و...، ۱۳۹۲/۸/۹)

۳-۱. روایاتی که بر مطلوب بودن تکثیر اولاد دلالت می‌کنند

- روایاتی که دلالت دارند هنگام ازدواج، زنی را انتخاب کنید که فرزند زیاد می‌آورد. برای مثال، صحیحه محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه‌السلام قال: «قال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: تزوجوا بکرا ولودا و لاتزوجوا حسناء جمیلة عاقرا: فإنی أباهی بکم الامم یوم القیامه؛ امام باقر علیه‌السلام از قول رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: با دختر باکره‌ای که فرزند زیاد می‌آورد ازدواج کنید و با زن نازای زیبا ازدواج نکنید؛ زیرا من به فزونی جمعیت شما در روز قیامت، بر امت‌ها مباهات می‌کنم» (طباطبایی بروجردی، ۱۳۸۳، ۵۸/۲۰). روشن است که تشویق به ازدواج با ولود و بیان علت آن یعنی، مباهات به فزونی جمعیت بر مطلوبیت فرزند زیاد دلالت دارد.

۳-۲. روایاتی که به ازدواج برای فرزندآوری تشویق می‌کنند

- صحیحه ابن رئاب عن محمد بن مسلم عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال: قال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: «تزوجوا فإنی مکاثر بکم الامم غدا فی القیامه؛ امام صادق علیه‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل می‌کند: ازدواج کنید؛ زیرا من در فردای قیامت به فزونی شما بر امت‌ها افتخار می‌کنم». (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ۳۸۳/۳)

روایتی که در کتاب خصال در حدیث چهارصدگانه از امام علی علیه‌السلام آمده است: «تزوجوا؛ فإن رسول‌الله کثیرا ما کان یقول: من کان یحب أن یتبع سنتی فلیتزوج. فإن من سنتی التزویج و اطلبوا الولد فإنی أکاثر بکم الامم غدا؛ ازدواج کنید؛ زیرا پیامبر بارها فرمود: کسی که دوستدار پیروی از سنت من است باید ازدواج کند. همانا ازدواج جزو سنت من است و در طلب فرزند باشید؛ زیرا من در فردای قیامت به فزونی جمعیت شما بر امت‌ها تفاخر می‌کنم». (طباطبایی بروجردی، ۱۳۸۳، ۸/۲۰) اطلاق «اطلبوا الولد» بر محبوبیت زیاد شدن فرزند دلالت دارد. علتی که در ذیل روایت بیان شده نیز بر مطلوبیت آن دلالت دارد.

۳-۳. روایاتی که برمطلوب بودن افزودن برتعداد فرزندان دلالت می‌کند

- «عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن محمد بن مسلم عن أبی عبدالله علیه‌السلام قال: قال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: أكثروا الولد أكاثر بكم الامم غدا؛ امام صادق علیه‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل فرمود: بر تعداد فرزندان بیفزایید؛ زیرا من در روز قیامت به فزونی شما بر امت‌ها تفاخر می‌کنم». (کلینی، ۱۴۰۷، ۲/۶)

- «عن عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد عن بعض أصحابه إنه قال: قال علی بن الحسین علیه‌السلام: من سعادة الرجل أن يكون له ولد يستعين بهم؛ امام سجاد علیه‌السلام فرمود: از سعادت مرد، داشتن فرزندانی است که از آنها یاری جوید». (کلینی، ۱۴۰۷، ۲/۶)

- «عن عدة من أصحابنا عن بكر بن صالح قال: كتبت إلی أبی الحسن علیه‌السلام: إنی اجتنبت طلب الولد منذ خمس سنين و ذلك أن أهلی كرهت ذلك وقالت: إنه يشتد علی تربيتهم لقلة الشیء فماتری؟ فكتب علیه‌السلام إلی: اطلب الولد فإن الله يرزقهم؛ از امام کاظم علیه‌السلام درنامه‌ای پرسیدم: پنج سال است که از بچه‌دار شدن اجتناب می‌کنم؛ زیرا همسرم از این کار ناخشنود است و می‌گوید: برای من تربیت و نگهداری فرزند با کمبود مالی مشکل است. شما چه می‌فرمایید؟ امام علیه‌السلام در پاسخ نوشت: درپی فرزنددار شدن باش؛ زیرا روزی او را خدا می‌دهد» (کلینی، ۱۴۰۷، ۳/۶).

این نکته در بیانات مقام معظم رهبری مدظله به‌وضوح دیده می‌شود: «همچنان‌که ما فکر می‌کنیم که اگر چهار پنج بچه افتاد روی دوش یك خانواده وضع زندگیشان چگونه خواهد شد فکر این را هم بکنید که این چهار پنج بچه وقتی بزرگ شدند و کاری پیدا کردند و شغلی پیدا کردند چه کمکی می‌توانند به پیشرفت کشور بکنند؛ یعنی این را هم باید فکر کرد». (دیدار معظم‌له با برگزارکنندگان همایش ملی تغییرات جمعیتی و...، ۱۳۹۲/۸/۹) از روایات پیشین، استحباب داشتن فرزند و افزایش نسل به‌دست می‌آید نه وجوب آن. شاهد بر این مدعا، تعلیل رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله است که فرمود: «بأنی أباهی و أكاثر يوم القيامه» و تعلیل به آکنده شدن زمین از تسبیح و مانند این جملات که از آنها تنها محبوبیت و استحباب استفاده می‌شود. از روایات جواز عزل مانند صحیحه محمد بن مسلم قال: «سألت أباعبدالله عن العزل -فقال ذاك إلی الرجل يصرفه حيث شاء؛ از امام

صادق علیه‌السلام درباره عزل پرسیدم، امام فرمود: اختیار آن به‌دست مرد است. هرجا که بخواهد، می‌تواند آن را بریزد» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۱۴۹/۲۰). از روایات دیگری از این قبیل که مطلق عزل را جایز دانسته‌اند این نتیجه به‌دست می‌آید که جایز است انسان به‌طورکلی از داشتن فرزند خودداری کند چه رسد به جایی‌که عزل، سبب کم شدن فرزند شود (خرازی، ۱۳۷۹، ۵۴/۲۱).

۴. توجه به شاخصه‌های کیفی جمعیت و مبانی فقهی آن

رهبر انقلاب دام‌ظله می‌فرماید: «من این را همین‌جا عرض بکنم؛ جمعیت جوان و بانشاط و تحصیل‌کرده و باسواد کشور، امروز یکی از عامل‌های مهم پیشرفت کشور است. در همین آمارهایی که داده می‌شود نقش جوان‌های تحصیل‌کرده و آگاه و پرنشاط و پرنیرو را می‌بینید. ما باید در سیاست تحدید نسل تجدیدنظر کنیم». (بیانات معظم‌له در جمع مسئولان نظام، تابستان ۱۳۹۱) از مباحث پیشین این نتیجه به‌دست آمد که حکم اولیه اسلام در مورد تنظیم خانواده، استحباب و مطلوب بودن داشتن جمعیت زیاد است که جنبه کیفی آن مدنظر اسلام بوده است و اگر شاخصه کیفی منظور نباشد، بعید است که تکثیر اولاد مستحب باشد. بنابراین، آنچه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به آن توصیه کرد تکثیر فرزندان شایسته و نیکوست. بی‌شک، توجه به کیفیت و ابعاد روحی و جسمی فرزندان موجب محدودیت‌هایی در تولیدمثل می‌شود. اگر نشانه‌های اطمینان‌بخشی وجود داشته باشد که وجود فرزندان زیاد موجب در حرج قرار گرفتن والدین و نابسامانی زندگی آنها یا بازماندن از امور معنوی به‌دلیل اشتغال بیش‌ازحد به امور فرزندان می‌شود کثرت فرزندان رجحانی نخواهد داشت. بنابراین، نظر اسلام، مطلوب بودن افزایش جمعیت و جمعیت برخوردار از ویژگی‌ها و کمالات جسمی، فکری و معنوی است نه جمعیت فاقد این ویژگی و شاخص‌ها.

۴-۱. توجه به سلامت جسمی

دین اسلام و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در ترغیب افراد به افزایش جمعیت و داشتن فرزندان شایسته و نیکو توصیه کرده است. بی‌شک، توجه به کیفیت و ابعاد جسمی فرزندان موجب محدودیت‌هایی در تولیدمثل می‌شود. اگر نشانه‌های اطمینان‌بخشی وجود داشته باشد که بارداری موجب در حرج قرار گرفتن

والدین و ضرر به آنها و فرزندان شود دیگر تکثیر ولد رجحانی نخواهد داشت. از روایات باب رضاع این نتیجه به‌دست می‌آید که حمل در زمان رضاع منع شده تا فرزندان ضعیف بار نیایند.

«عن أبی الصباح الکنانی عن أبی عبدالله علیه‌السلام قال: سألته عن قول الله عز و جل- لا تضار والدة بولدها فقال کانت المراضع مما یدفع إحداهن الرجل إذا أراد الجماع تقول لا أدعك إنی أخاف أن أحبل فأقتل ولدی هذا الذی أرضعه؛ از تفسیر آیه لا تضار والدة بولدها از امام صادق علیه‌السلام سؤال شد. حضرت جواب داد: زنان شیرده از جماع با همسران ممانعت می‌کردند و می‌گفتند، می‌ترسیم باردار شویم و با این کار باعث کشتن فرزند شیرخوار خود شویم». (کلینی، ۱۴۰۷، ۴۱/۶)

«عن الحلبی عن أبی عبدالله علیه‌السلام نحوه و زاد و أما قوله و علی الوارث مثل ذلك فإنه نهی أن یضار بالصبی أو یضار أمه فی رضاعه؛ در پاسخ سؤال از تفسیر آیه امام صادق علیه‌السلام همان مطالب فوق فرمود و اضافه کرد و اما قول پروردگار. و علی الوارث مثل ذلك؛ همانا خدای متعال نهی کرد که فرزند شیرخوار متحمل ضرر شود یا اینکه مادر او درحالت شیر دادن به او متضرر گردد». (کلینی، ۱۴۰۷، ۴۱/۶)

۴-۲. توجه به تعلیم وتربیت

وظایف پدر و مادر، تربیت صحیح فرزندان است که روایات فراوانی در این زمینه وارد شده است.

قال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: «رحم الله عبدا أعان ولده علی بره بالإحسان إلیه و التألف له و تعلیمه و تأدیبه؛ رحمت خدا بر کسی باد که در احسان و محبت به فرزند خود کوشا باشد و به او آداب خوب و نیك بیاموزد». (محدث نوری، ۱۴۰۸، ۱۶۹/۱۵)

- «و أما حق ولدك فأن تعلم أنه منك و أنك مسئول عما ولیته من حسن الأدب و الدلالة علی ربه عزوجل و المعونة علی طاعته فاعمل فی أمره.... ؛ و اما حق فرزند تو، پس بدانی که او از توست و امتداد وجود توست و تو مسئول هستی بر آنچه متولی آن نسبت به فرزندت قرار داده شدی و وظیفه تو این است که او را خوب تأدیب کنی و به خدا راهنمایی بکنی که ادب بیشتر به رفتارهای اجتماعی برمی‌گردد... به امور معنوی و روحی و دینی خاص برمی‌گردد». (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۱۷۵/۱۵)

این روایت مربوط به تعلم است و حسن تأدیب و دلاله و معونه علی طاعت رب و احسان که وظایفی است بر دوش پدر، البته الغاء خصوصیت می‌شود و مادر هم همین حکم را دارد.

۴-۳. توجه به معنویت

معیار در کثرت اموال و موالید از دیدگاه دینی آن است که اموال و فرزندان باید درحدی باشد که فکر و ذهن انسان را تا آنجا به خود مشغول نسازد که از دیگر امور مهم زندگی که در رأس آنها عبادت و اطاعت الهی و امور معنوی و اخروی است بازبماند. مطلوب نبودن تکثیر موالید درصورت بازماندن از امور معنوی از برخی روایات برداشت می‌شود که اگر وجود فرزندان زیاد باعث شود انسان از امور معنوی بازماند و از یاد خدا غافل شود دیگر کثرت موالید استحبابی ندارد. بنابراین، نمی‌توان گفت که زیادی فرزند به‌طور مطلق پسندیده است. اینکه برخی روایات به ناپسندی زیادی فرزند اشاره دارند تأکیدی بر همین نکته است. در کافی آمده است: «پیامبر ﷺ با جمعی از جایی عبور می‌کرد. گرسنه بود و از کسی تقاضا کرد از پستان حیواناتشان شیر بدوشد، اما صاحب حیوانات شیر نداد. پیغمبر ﷺ فرمود: خدایا مال و فرزندانش را زیاد کن و از آنجا رفت و به شخص دیگری رسید. او مقداری شیر دوشید و آورد. پیغمبر ﷺ فرمود: خدایا !او را به‌قدر کفاف روزی ده. سؤال کردند برای اولی که به شما شیر نداد آن‌گونه دعا کردی و برای دومی که به شما شیر داد این‌گونه دعا کردی. پیامبر فرمود: اگر مال و فرزند کم باشد بهتر از آن است که زیاد باشد و انسان را از یاد خدا بازدارد» (کلینی، ۱۴۰۷، ۳۶۳/۳).

شاید بهترین توجیه این حدیث آن است که مال و فرزند زیاد اگر باعث غفلت انسان از یاد خدا شود، مطلوب نیست. خداوند در قرآن می‌فرماید: «یا أیها الذین آمنوا لا تلهکم أموالکم و لا أولادکم عن ذکرالله و من یفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون؛ ای کسانی‌که ایمان آورده‌اید، مباد! ا اموال و فرزندانتان شما را از یاد خدا غافل کنند و هرکس چنین کند، پس آنها همان زیان‌کارانند» (منافقون: ۹). در روایت آمده است: قال رسول‌الله ﷺ: «یوشك أن تداعی علیکم الأمم من کل أفق کما تتداعی الأکلة علی قصعتها، قلنا: من قلة بنا یومئذ؟ قال: لا، أنتم یومئذ کثیر، ولکنکم غثاء کغثاء السیل، ینزع الله المهابة من قلوب عدوکم و یجعل فی قلوبکم الوهن، قیل: و ما الوهن؟ قال: حب الحیاة

وکراهیة الموت؛نزدیک است که مسلمانان شما را مانند دعوت طعام‌خوران یک تبق دعوت نمایند برای تاراج کردن. کسی پرسید: این از جهت کم بودن ماست؟ حضرت فرمود: نه بلکه در آن روز بسیارید ولیکن مثل خاشاک بالای سیل پراکنده می‌باشید. خداوند خوف شما را از دل‌های دشمنانتان بر می‌دارد و در دل‌های شما ضعف می‌اندازد. پرسیدند وهن چیست؟ حضرت فرمود: حب دنیا و بد دیدن مرگ» (ابن طاووس، ۱۳۸۰، ص۳۷۳؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۱۸، ۱۲۰/۲).

۵. اجتماعی بودن مسئله جمعیت و وظایف حاکمیت در این زمینه

مبحث جمعیت هم جنبه فردی دارد مانند تربیت، نفقه و هم جنبه اجتماعی مانند اشتغال، بهداشت، امنیت و تحصیل. این مسئله در بیانات مقام معظم رهبری دام‌ظله به‌وضوح نمایان است آنجا که می‌فرماید: «فرزندآوری یك مجاهدت بزرگ است. ما با خطاهایی که داشتیم با عدم دقت‌هایی که از ماها سر زده یك برهه‌ای در کشور ما متأسفانه این مسئله مورد غفلت قرار گرفت و ما امروز خطراتش را داریم می‌بینیم که من بارها این را به مردم عرض کرده‌ام: پیر شدن کشور، کم شدن نسل جوان در چندین سال بعد از همان چیزهایی است که اثرش بعدا ظاهر خواهد شد. وقتی هم اثرش ظاهر شد آن روز دیگر قابل علاج نیست، اما امروز چرا، امروز قابل علاج است. ما نمی‌خواهیم این حل بشود، گره‌های ذهنی که وجود دارد باز بشود، حقیقت قضیه روشن بشود. فرهنگ‌سازی در این مسئله مثل خیلی از مسائل دیگر اجتماعی حرف اول را می‌زند. باید فرهنگ‌سازی بشود که متأسفانه امروز این فرهنگ‌سازی نیست، تعطیل است. بایستی از امکاناتی که در کشور وجود دارد، استفاده کنید. فکر را در کشور بگسترانید. (دیدار معظم‌له با برگزارکنندگان همایش ملی تغییرات جمعیتی و...، ۱۳۹۲/۸/۹).

براساس فرمایش معظم‌له، حاکمیت وظیفه دارد شرایط و بستر مناسب را برای تحقق احکام اسلامی فراهم کند و در مواضع خاص با اتخاذ تصمیم مناسب، جلوی خسارت اجتماعی را بگیرد.

۶. گستره حکم حکومتی در تنظیم خانواده

مسئله جمعیت مسئله شخصی و خانوادگی نیست، بلکه تأثیرات اجتماعی نیز دارد. بنابراین، حاکم می‌تواند باتوجه به محدوده مصالح اجتماعی در این مسئله دخالت کند. وظیفه حاکم اسلامی در

مورد جمعیت در درجه اول، زمینه‌سازی اجرای احکام اسلامی و فراهم کردن امکانات لازم برای تربیت آحاد افراد جامعه است؛ زیرا براساس فرمایش مقام معظم رهبری دام‌ظله، بسیاری از مشکلات ناشی از سبک غلط زندگی است نه کمبودهای اقتصادی. در مرحله بعد، وظایف حاکم دخالت در موارد خاص براساس مصحلت جامعه و جعل قوانین برای تقلیل یا تکثیر جمعیت است. بنابراین، ولی‌امر مسلمین می‌تواند سلسله تصمیماتی برحسب مصلحت وقت بگیرد و براساس آنها مقرراتی وضع و اجرا کند. مقررات نامبرده لازم‌الاجرا و مانند مقررات شریعت معتبر است با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابت و غیرقابل تغییر است، ولی مقررات موضوع، قابل تغییر و در ثبات و در بقای تابع مصلحتی است که آنها را به‌وجود آورده است. (طباطبایی، ۱۳۴۱، ص۹۸)

تقلیل و تکثیر نسل امری است که برای هریک از زوجین رواست، اما وادار کردن هرکدام و یا هردوی آنها بر آن، نوعی تجاوز به حق مسلم آنهاست و کسی حق ندارد بدان کار مجبورشان کند. این سخن ازسوی غیرحاکم شرع روشن است. (مؤمن قمی، ۱۳۷۶، ۱۲۷/۹) اینکه آیا حاکم شرع می‌تواند مردم را به تنظیم خانواده ملزم کند یا نه باید گفت که حاکم شرع این حق را دارد؛ زیرا مقصود از حاکم شرع، فقیهی است که خداوند ولایت امر امت اسلامی را در زمان غیبت ولی‌الله الاعظم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف به او سپرده و در جای خود ثابت شده است که استواری دولت اسلامی به درایت و رهبری آن بستگی دارد. امتیاز حکومت اسلامی بر سایر حکومت‌ها آن است که خداوند کسی را در رأس هرم این حکومت نشانده که ویژگی‌های مشخصی دارد و زمام امور امت را به‌دست او سپرده و وی را ولی و سرپرست آنها کرده است. این حقیقت در آیه: «إنما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا؛ جز این نیست که ولی شما خداست و رسول او و مؤمنان» (مائده: ۵۵) و نیز سخن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در روز غدیر که فرمود: «من کنت مولاه فان علیا مولاه؛ هرکس من مولا و سرپرست اویم، علی مولا و سرپرست اوست» (شیخ صدوق، ۱۴۰۳، ۶۵/۱) و دیگر آیات و روایات گواهی شده است.

آیات و روایات، استواری حکومت اسلامی را در چارچوب ولایت ولی‌امر و امام امت می‌داند که در هنگام حضور امام معصوم علیه‌السلام شخص او برعهده‌گیرنده این امر خواهد بود و نه کسی دیگر، مگر فردی که ایشان او را برگزیده و ولی خوانده باشد، اما در زمان غیبت، این ولایت از آن فقیه

جامع‌الشرایط و به‌ویژه کسی است که مدیریت جامعه اسلامی را برعهده دارد و معنای ولایت فقیه نیز همین است. لازمه ولایت یك فرد بر دیگری آن است که هرگاه ولی‌امر به اقتضای ولایت خود بر چیزی فرمان صادر کند دیگری هیچ اختیاری از خود نداشته باشد؛ خواه فرد باشد یا امت و جامعه باید فرمان او بی کم‌وکاست شنیده و پیاده شود: «و ما کان لمؤمن و لا مؤمنة إذا قضی الله و رسوله أمرا أن یکون لهم الخیرة من أمرهم؛ هیچ مرد مؤمن و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و پیامبرش در کاری حکم کردند آنها را در کارشان اختیاری باشد» (احزاب: ۳۶). امام خمینی رحمه‌الله‌علیه فرمود: «مصلحت حفظ دین را قاعده‌ای زیربنایی در فقه سیاسی و حکومتی اسلام مطرح کردند که به‌عنوان یك واجب عقلی و ضرورت شرعی بی‌نیاز از دلیل است و تردید در آن شایسته است» (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ۴۶۴/۲).

حفظ نظام اسلامی و پاسداری از حریم دین از واضح‌ترین مصادیق «ما لایرضی الشارع بترکه» است. (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ۴۹۷/۲) هرگاه ولی‌امر مسلمین تشخیص دهد که صلاح جامعه در این است که زادوولد تنظیم شود یا توصیه به قلت یا کثرت است یا هرگاه فرزند کمتر داشتن بهتر باشد، ولی‌امر مسلمین در این مورد دستور صادر می‌کند که هریك از خانواده‌ها باید تعداد خاصی فرزند داشته باشند. همچنین هرگاه در برهه‌ای، مصلحت و نیاز جامعه به افزایش جمعیت باشد دستوری براساس آن صادر کرده و زوجین را به فرزندزایی و باروری بیشتر ترغیب می‌کند و بر امت و جامعه اسلامی است که از این فرمان پیروی کنند. در عصر کنونی باتوجه به روند پرشتاب سیاست کنترل جمعیت در ایران و تأثیر گوناگون ناشی از اعمال این سیاست در عرصه‌های مختلف، رهبر معظم انقلاب مدظله از سال ۱۳۹۰ به‌طور جدی توقف سیاست کنترل جعیت را خواستار شده و به‌صراحت اعلام کرده است که سیاست کشور باید بر ازدیاد جمعیت مستقر شود. «من معتقدم که کشور ما با امکاناتی که داریم، می‌تواند صدوپنجاه میلیون نفر جمعیت داشته باشد. من معتقد به کثرت جمعیتم. هر اقدام و تدبیری که می‌خواهد برای متوقف کردن رشد جمعیت انجام بگیرد بعد از صدوپنجاه میلیون انجام بگیرد» (دیدار معظم له با مسئولان نظام جمهوری اسلامی ایران، رمضان سال۱۳۹۱). در تابستان ۱۳۹۱ رهبر انقلاب مدظله بار دیگر در جمع مسئولان نظام به مبحث

افزایش جمعیت اشاره می‌کند. «جمعیت جوان و بانشاط و تحصیل‌کرده کشور، امروز یکی از عامل‌های مهم پیشرفت کشور است. ما باید در سیاست تحدید نسل تجدیدنظر کنیم. ما در سال ۱۳۷۱ به‌همان مقاصدی که از تحدید نسل وجود داشت، رسیدیم. از سال ۱۳۷۱ به این طرف باید سیاست را تغییر می‌دادیم، خطا کردیم. تغییر ندادیم. امروز باید این خطا را جبران کنیم. کشور باید نگذارد که غلبه نسل جوان و نمای زیبای جوانی در کشور ازبین برود» (دیدار معظم‌له با مسئولان نظام، رمضان سال ۱۳۹۱).

۷. نتیجه‌گیری

از مجموع روایات و ادله شرعیه این نتیجه به‌دست می‌آید که دین اسلام و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام نسبت به تکثیر اولاد در همه زمان‌ها اهتمام داشته و چنین نبوده که این اهتمام مختص به زمانی باشد که مسلمانان در قلت باشند؛ زیرا تعابیر وارده در روایات درقالب یك قضیه حقیقیه و سیاست دائمی و همیشگی دین مطرح است. بنابراین، از نظر حکم اولی، تکثیر اولاد و ازدیاد نسل امری است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه طاهرین علیهم‌السلام به آن سفارش فراوانی کرده و آن را از مستحبات مؤکد می‌دانند. حکم اولی باید در جامعه اجرا شود و حکومت اسلامی و یا ولی‌فقیه موظف هستند حکم اولیه را در جامعه تبلیغ و تا سرحد امکان احکام اولیه را اجرا و جامعه را به این امر تشویق و ترغیب کنند. مگر اینکه حکم اولیه با حکم دیگری تزاحم کند. ولی‌فقیه وظیفه دارد مهم را فدای اهم کند و از باب تقدیم اهم بر مهم که هنگام تزاحم اجرا می‌شود از اجرای حکم اولیه موقت ممانعت کند تا مانع برطرف شود. در عصر کنونی باتوجه به روند پرشتاب سیاست کنترل جمعیت در ایران و آسیب‌های اجتماعی و فرهنگی ناشی از اعمال این سیاست و باتوجه به فرمایشات مقام معظم رهبری مدظله و اشارات و تأکیدات ایشان بر موضوع جمعیت این نتایج به‌دست می‌آید:

- معظم‌له معتقد است که کشور ایران به‌طور طبیعی و جغرافیایی ظرفیت و پذیرش جمعیت بیشتر را دارد؛
- سیاست کنترل جمعیت به‌دلایل مختلف در بازه‌ای از تاریخ ایران ضروری بوده است؛

- سیاست کنترل جمعیت باید از اوایل دهه هفتاد بازنگری و حتی متوقف می‌شد؛
- جمعیت جوان و برخورداری کشور از یك نمای جوان و پرنشاط، یکی از مهمترین شاخص‌ها و سرمایه‌های یك کشور است که می‌تواند حرکت و پیشرفت کشور را سرعت بخشد؛
- کاهش جمعیت جوان کشور، آسیبی جدی است؛
- مهمترین راهکار علاج وضعیت کنونی، فرهنگ‌سازی و ارائه الگوهای فرهنگی است.

فهرست منابع

* قرآن کریم (۱۳۷۲). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. قم: انتشارات امیرالمؤمنین.
۱. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۸۰). الملاحم و الفتن فی ظهور الغایب المنتظر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف. قم: الشریف الرضی.
۲. بهنام، جمشید (۱۳۴۱). جمعیت‌شناسی عمومی. تهران: دانشگاه تهران.
۳. تقوی، نعمت‌الله (۱۳۷۸). جمعیت و تنظیم خانواده. تبریز: جامعه پژوهش دانیال.
۴. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن محمد (۱۴۱۸). الکشف و البیان عن تفسیر القرآن (تفسیر ثعلبی). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۵. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام.
۶. خرازی، محسن (۱۳۷۹). عقیم‌سازی. قم: مجله فقه اهل بیت علیهم‌السلام.
۷. طباطبایی بروجردی، حسین (۱۳۸۳). جامع احادیث الشیعه. قم: المطبعه العلمیه.
۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۴۱). مرجعیت و روحانیت. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۹. طلعتی، محمدهادی (۱۳۸۳). رشد جمعیت تنظیم خانواده و سقط جنین. قم: بوستان کتاب.
۱۰. قمی صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۰۳). معانی الاخبار. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۱. قمی صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳). من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۲. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۳. کتابی، احمد (۱۳۶۴). نظریات جمعیت‌شناسی. تهران: اقبال.
۱۴. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۶۸). کتاب البیع. قم: اسماعیلیان.
۱۵. مؤمن قمی، محمد (۱۳۷۶). سخنی در تنظیم خانواده۲. نشریه فقه اهل بیت علیهم‌السلام، -(۹)، ۱۱۲-۱۳۵.
۱۶. نوری، میرزاحسین (۱۴۰۸). مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام.
۱۷. نیک‌خلق، علی‌اکبر (۱۳۷۴). مبانی جمعیت‌شناسی. گناباد: مرندیز.

پژوهش‌های فقهی زنان و خانواده / سال هفتم/ شماره یازدهم/سال ۱۴۰۴/ ۷۹-۹۶

مهمترین رفتارهای مخرب زوجه نسبت به زوج از نظر فقه امامیه

سیده سدره تجمل[۱]، احمد محمدی مجد[۲]، صدیقه محقق[۳]

چکیده

مسئله رفتارهای مخرب زوجه نسبت به زوج، چالشی جدی در روابط زناشویی است که به تنش، نارضایتی و فروپاشی خانواده‌ها منجر می‌شود. عدم شناسایی و مدیریت این رفتارها باعث تداوم مشکلات و آسیب‌های عاطفی برای هردو طرف می‌شود. شناسایی این الگوها به زوجین کمک می‌کند تا با درک بهتر احساسات و نیازهای یکدیگر به بهبود و تقویت در روابط خود بپردازند. مقاله حاضر باروش توصیفی و باتکیه بر دیدگاه فقهای امامیه، مهمترین رفتارهای مخرب زوجه نسبت به زوج را بررسی می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که رفتار مخرب زوجه در چند بحث تبیین می‌شود ازجمله: عدم تمکین، خروج زن بدون اذن شوهر از خانه، دامنه قوامیت بر شوهر، عدم پذیرش ریاست شوهر، عدم رعایت حجاب و عدم رعایت حق زوج در تعیین محل اقامت.

واژگان کلیدی: رفتارهای مخرب، زوج، زوجه، فقه امامیه، احکام فقهی.

---

۱. دانش‌پژوه کارشناسی ارشد فقه خانواده، از کشور هندوستان، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: syedajaffery42@gmail.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، مدرسه عالی فقه تخصصی، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: mmajd.ahmad@yahoo.com

۳. استادیار گروه فقه خانواده، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: smohaghegh22@gmail.com

۱. مقدمه

رفتارهای مخرب زوجه نسبت به زوج یکی از موضوعات مهم و پیچیده در فقه امامیه است که تأثیرات عمیقی بر روابط خانوادگی و اجتماعی دارد. در نظام حقوقی اسلام، خانواده بنیادی‌ترین نهاد اجتماعی است و حفظ سلامت و استحکام آن اهمیت ویژه‌ای دارد. در برخی موارد، رفتارهای ناپسند و مخرب زوجه باعث بروز مشکلات جدی در زندگی زناشویی می‌شود. تاکنون کتاب‌ها و مقاله‌های متعددی در مورد رفتارهای مخرب زوجه نسبت به زوج به‌صورت مختصر و غیرجامع نوشته شده است، اما در مورد مهمترین رفتارهای مخرب زوجه نسبت به زوج از نظر فقه امامیه مقاله‌ای یافت نشده است. مقاله حاضر از این نظر از مباحث نو و بدیع به‌شمار می‌رود.

پژوهش حاضر به‌روش توصیفی به این مباحث عدم تمکین، ترک منزل بدون اجازه زوج، عدم رعایت حق زوج در تعیین محل سکونت، نپذیرفتن قوام مرد و عدم رعایت حجاب اشاره می‌کند. بررسی این رفتارها به زوجین کمک می‌کند تا شناخت دقیق‌تری از حقوق و تکالیف خود داشته باشند و درصورت بروز چنین مشکلاتی راهکارهای مناسب‌تری را اتخاذ کنند.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. عدم تمکین در لغت

تمکین در لغت به‌معنی تسلیم، امکان دادن (آذرنوش، ۱۳۹۶، ص۶۵۵) و توانا کردن بر چیزی است (صفی‌پور، ۱۳۹۹، ۳و۱۲۰۳/۴). همچنین به‌معنای مسلط کردن فرد بر امری نیز آمده است (الزبیدی، ۱۴۱۴، ۵۴۵/۱۸). خداوند در قرآن می‌فرماید: «مکناکم فی الأرض؛ به آنان در زمین قدرت و توانایی بخشیدیم» (حج:۴۱).

۲-۲. تمکین در اصطلاح فقها

در فقه، تمکین به‌معنای اطاعت و فرمان‌برداری زن از شوهر است به‌ویژه در اموری که اطاعت بر زن واجب است. (سیستانی، ۱۳۹۸، ص۳۰؛ موسوی خمینی، ۱۴۰۷، ص۳۱۳)

۳. انواع تمکین در فقه حقوق

۳-۱. تمکین عام

تمکین عام به‌معنای پذیرش ریاست شوهر بر خانواده و محترم شمردن اراده او در تربیت فرزندان و اداره امور مالی و اخلاقی خانواده است و شامل اطاعت زن از شوهر می‌شود. (کاتوزیان، ۱۳۹۱، ۱۷۳/۱؛ رحمانی، ۱۳۹۶، ص۵۶)

۳-۲. تمکین خاص

تمکین خاص بدین معناست که زن باید در هر زمان و مکانی آماده برآورده کردن نیازهای جنسی شوهر باشد و این امر را به زمان یا مکان خاصی محدود نکند. (نجفی، ۱۴۰۴، ۳۰۳/۳۱؛ حلی، ۱۴۰۸، ۳۴۷/۲؛ رحمانی، ۱۳۹۶، ص۵۷) تمکین خاص یعنی، در اختیار قرار دادن خود به شوهر برای بهره‌مندی جنسی به‌گونه‌ای که مشروط به شرایط خاصی نباشد. اگر زن رابطه زناشویی را به زمان یا مکانی دیگر موکول کند تمکین حاصل نمی‌شود (حلی، ۱۴۰۸، ۲۹۳/۲؛ قنبرپور، ۱۳۹۱، ص۲۰۴). اگر زن پس از درخواست شوهر از نظر زناشویی، خود را در اختیار او قرار ندهد ناشزه محسوب شده (نجفی، ۱۴۰۴، ۳/ ۳۰۳) و احکام خاص ناشزه در مورد او جاری می‌شود.

۴. موارد سقوط حقوق زناشویی

تمکین زوجه همیشه واجب نیست و در برخی شرایط این وظیفه ساقط می‌شود و عدم تمکین آثار منفی برای زن به‌دنبال ندارد. علت آن است که شوهر در استیفای حقوق خود باید با رفتار، امساک به معروف عمل کند و اگر خلاف این رفتار کند تمکین بر زوجه واجب نخواهد بود. در مواقعی که عذر عقلانی یا شرعی وجود دارد وجوب تمکین برداشته می‌شود. (حلی، ۱۴۰۸، ص۵۶۹؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳، ۴۴۴/۸)

۴-۱. عذر عقلانی

۴-۱-۱. بیماری زن

اگر زن بیمار باشد و رابطه جنسی باعث تشدید بیماری او یا موجب ضرر و مشقت شود که غیرقابل تحمل است، می‌تواند از نزدیکی با شوهر خودداری کند. (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ۵۸۰/۷) تأخیر در بهبودی بیماری موجود نیز به‌همین دلیل جایز است (رحمانی، ۱۳۹۶، ۴۵۳).

۴-۱-۲. ضعف جسمانی

اگر زن از نظر جسمانی ضعیف و نحیف باشد و توان آمیزش با شوهر را نداشته باشد، می‌تواند از رابطه جنسی خودداری کند. (نجفی، ۱۴۰۴، ۳۱۲/۳۱)

۴-۱-۳. احتمال ایجاد بیماری

اگر نزدیکی موجب ایجاد بیماری برای زن شود او حق دارد از مقاربت امتناع کند. (رحمانی، ۱۳۹۶، ص۴۵۳)

۴-۱-۴. بیماری مقاربتی شوهر

اگر شوهر به بیماری مقاربتی مبتلا باشد و این بیماری با نزدیکی به زن منتقل شود زن حق امتناع از نزدیکی را دارد و ناشزه محسوب نمی‌شود. در صورت امتناع از سایر وظایف زناشویی، زن ناشزه محسوب می‌شود. (تبریزی، ۱۴۲۲، ۵۴۷/۱) اگر نزدیکی برای شوهر نیز ضرر داشته باشد حق زوجه دراین‌باره ساقط می‌شود و ترس از ضرر در این امور کافی است (رحمانی، ۱۳۹۶، ص۴۵۳). تحمیل مقاربت در این موارد حرام است؛ زیرا براساس قاعده «لاضرر» اضرار به دیگری حرام است و حق استمتاع در این شرایط ساقط می‌شود. فقها حق زوج مبتلا به بیماری‌هایی مانند ایدز را در مقاربت جنسی ساقط می‌دانند، چه یقین به سرایت بیماری به زوجه وجود داشته باشد یا فقط احتمال آن.

۴-۱-۵. سفر با اذن شوهر

اگر سفر زن با اذن شوهر باشد این نیز عذری عقلانی است.

۴-۲. عذر شرعی

۴-۲-۱. روزه واجب: اگر زن درحال روزه واجب باشد وجوب تمکین ساقط می‌شود. (خویی، ۱۴۱۰، ۲۶۳/۱)

۴-۲-۲. نفاس: در دوران نفاس، زن مجاز به خودداری از رابطه جنسی است. (سیستانی، ۱۳۹۵، ۹۴/۱و۲۵۸)

۴-۲-۳. قاعدگی: زمانی‌که زن در دوران قاعدگی قرار دارد تمکین بر او واجب نیست. (موسوی خمینی، ۱۴۰۷، ۲۱۴/۲)

۴-۲-۴. استحاضه: در حال استحاضه (قلیله، کثیره و متوسطه) قبل از انجام غسل، وجوب تمکین برداشته می‌شود. (خویی، ۱۴۱۰، ۶۸/۱)

۴-۲-۵. احرام حج و عمره: درحال احرام حج و عمره نیز زن مجاز به خودداری از تمکین است. (موسوی خمینی، ۱۳۹۷، ص۷۸؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ۵۷۷/۷)

۴-۲-۶. سن کمتر از ۹ سال: اگر زن کمتر از ۹ سال سن داشته باشد حق تمکین ساقط است.

۴-۲-۷. روزه یا نماز: اگر زن درحال روزه یا نماز واجب باشد او مجاز به امتناع از تمکین است.

۴-۲-۸. سفر برای امر واجب: اگر زن برای انجام امر واجبی مانند حج، حتی بدون اذن شوهر سفر کند (طوسی، ۱۴۰۷، ۴۱۰/۷؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳، ۴۴۲/۸) ناشزه محسوب نمی‌شود: «وکذا سافرت فی واجب مضیق کالحج بغیر اذنه بل ولو مع منعه و نهیه» (موسوی خمینی، ۱۴۰۷، ۳۱۴/۲؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳، ۴۴۵/۸).

۴-۲-۹. اعتکاف: زمانی‌که زن درحال اعتکاف باشد، می‌تواند از رابطه جنسی خودداری کند. (حلی، ۱۴۰۸، ۵۶۹/۲؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳، ۴۴۶/۸؛ سیستانی، ۱۳۹۵، ۳۴۴/۱)

۴-۲-۱۰. ناتوانی از غسل یا تیمم: اگر زن نتوانسته باشد غسل یا تیمم کند و وقت نماز رسیده باشد حق امتناع دارد. (موسوی گلپایگانی، بی‌تا، ۲۸۱/۱)

۴-۲-۱۱. عدم انجام طواف نساء: درصورت عدم انجام طواف نساء و نماز آن در حج، وجوب تمکین برداشته می‌شود. (موسوی خمینی، ۱۳۹۷، ص۲۳۲)

۴-۲-۱۲. احرام شوهر: وقتی شوهر درحال احرام است ازدواج با زن و هرگونه استمتاع حرام است تا زمانی‌که طواف نساء انجام شود. بنابراین، امتناع زن از رابطه جنسی در این حالت نشوز محسوب نمی‌شود. (موسوی خمینی، ۱۴۰۷، ۳۱۲/۲)

۵. تمکین متقابل

تمکین، وظیفه‌ای کلی برای هردو همسر در اسلام است، اما میزان و حدود آن برای مرد و زن متفاوت است. برای مثال، زنان به‌دلیل حضور بیشتر در خانه و امکان بیشتر برای پاسخ‌گویی به

نیازهای همسر باید درحد امکان و براساس شرع به این نیازها پاسخ دهند. مردان به‌دلیل اشتغال و مسئولیت تأمین معاش، زمان کمتری برای حضور در منزل دارند. بنابراین، توقع کمتری از آنها در این زمینه وجود دارد. مقدار واجب تمکین بر مرد تا چهارماه تعیین شده است (موسوی خمینی، ۱۴۰۷، ۳۱۵/۲)، هرچند از نظر اخلاقی، مردان باید باتوجه به شرایط جسمی و نیازهای زن در برآورده کردن نیازهای او مشارکت کنند. اگر زنی با اجازه همسر خود شاغل باشد مرد نمی‌تواند همان انتظاری که از یک زن خانه‌دار دارد از او نیز داشته باشد (محمدی، ۱۳۸۳، ص۴۸).

۶. خروج زوجه از منزل بدون اذن زوج

۶-۱. شرط ضمن عقد

اگر در ضمن عقد نکاح، شرط شود که زن اجازه خروج از منزل داشته باشد یا اینکه عقد نکاح با علم شوهر به شغل زن و توافق بر آن منعقد شده باشد به‌نظر مشهور فقهای امامیه، زن برای خروج از خانه برای انجام وظایف شغلی نیازی به اجازه همسر ندارد. در این موارد، اذن شوهر محل بحث نیست.

۶-۲. انجام واجبات شرعی

اگر خروج زن از خانه برای انجام واجبات شرعی مانند حج واجب یا فراگیری احکام واجب باشد اگر امکان فراگیری آنها در خانه وجود نداشته باشد زن می‌تواند بدون اجازه همسر از منزل خارج شود. در این مورد بین فقهای امامیه اختلافی وجود ندارد. (نجفی، ۱۴۰۴، ۳۱۴/۳؛ حلی، ۱۴۰۸، ۱۰۸/۳؛ کیان‌فرد، ۱۴۰۱، ص۱۴۴)

۶-۳. خروج بدون منافات با حق استمتاع زوج

اگر خروج زن از منزل برای انجام واجب نباشد، اما با حق استمتاع شوهر هم منافاتی نداشته باشد برای مثال هنگامی‌که شوهر در سفر است یا در محل کار حضور دارد برخی فقهای امامیه اختلاف‌نظر دارند. مشهور فقهای امامیه خروج زن را بدون اجازه شوهر جایز نمی‌دانند، اما برخی

مانند آیت‌الله خویی با این شرط که خروج زن با حق استمتاع شوهر منافاتی نداشته باشد این خروج را مجاز می‌دانند. آیت‌الله خویی از باب احتیاط، نظر مشهور را پذیرفته است.

۷. بررسی اقوال فقها

۷-۱. عدم جواز خروج زوجه بدون اذن شوهر

مشهور فقهای امامیه خروج زن از منزل بدون اجازه شوهر را به‌طور مطلق ممنوع می‌دانند، حتی اگر با حق استمتاع شوهر منافاتی نداشته باشد. برای مثال، شیخ مفید می‌گوید: «بر زن واجب است که از شوهر خود اطاعت کند و در غیر از آنچه که خداوند حرام کرده از او نافرمانی نکند. همچنین زن بدون اجازه همسر، حق خروج از خانه را ندارد» (مفید، ۱۴۱۰، ص۳۸). این دسته از فقها به آیات و روایات متعدد برای اثبات نظر خود استناد می‌کنند. برای مثال، به آیه «الرجال قوامون علی النساء» (نساء: ۳۴) استناد می‌شود که براساس آن، برخی فقها قیومیت و سلطه بی‌قیدوشرط مرد بر زن را استخراج کرده‌اند.

۷-۲. جواز خروج زوجه از منزل بدون اذن شوهر

در مقابل قول مشهور فقهای امامیه، برخی از فقها خروج زوجه از منزل را درصورتی‌که با حق استمتاع شوهر منافات نداشته باشد، جایز می‌دانند. این گروه معتقدند دلیلی بر حرمت مطلق خروج زوجه از خانه بدون اذن شوهر وجود ندارد، حتی اگر برای کارهای جزئی مانند بیرون گذاشتن زباله باشد. در شرایط خاص مانند غیبت شوهر به‌دلیل سفر یا زندانی شدن، زوجه می‌تواند برای دیدار بستگان یا زیارت امام حسین علیه‌السلام با رعایت موارد شرعی از منزل خارج شود. در چنین مواردی، لزوم اذن شوهر هیچ مبنای قاطعی ندارد، برخی از فقها که حکم به عدم جواز خروج زوجه بدون اذن شوهر داده‌اند با دقت در عباراتشان مشخص می‌شود که مقصود آنها خروج غیرمتعارف و بی‌بازگشت زوجه است به‌طوری‌که زن از انجام وظایفش سر باز زده و حق شوهر را نادیده گرفته و از خانه خارج شده و پس از بازگشت نیز به وظایف خود عمل نمی‌کند. بنابراین، در چنین مواردی این فقها نیز با گروه اول موافق هستند.

۸. مواردی که در آنها اذن شوهر لازم نیست

مواردی که در آنها اذن شوهر لازم نیست عبارتند از: خروج از خانه برای پرداخت بدهی، زمانی‌که بدون خروج پرداخت ممکن نباشد؛ خروج از خانه برای یادگیری مسائل دینی؛ خروج برای تحصیل علم، مگر اینکه زن قبل از ازدواج از این موضوع آگاه بوده و در ضمن عقد نیز شرط کرده باشد که پس از ازدواج می‌تواند به تحصیل علم بپردازد. در این صورت نیز نیازی به اجازه شوهر ندارد؛ خروج درحالت اضطرار مانند علاج بیماری که اگر فوری درمان نشود به ضرر زن منجر می‌شود؛ سفر حج درصورتی‌که زن استطاعت مالی برای آن داشته باشد.

۹. عدم رعایت حق زوج در تعیین محل اقامت (سکونت)

یکی از حقوق غیرمالی مرد بر زن، اختیار تعیین محل سکونت است که در اختیار مرد است.

۹-۱. معانی اقامت یا سکونت

در زبان فارسی، معانی مختلفی برای اقامت ذکر شده است ازجمله: جای‌گزیدن، زیستن و به‌جایی آمدن. (معین، ۱۳۸۶، ذیل واژه اقامت)

۹-۲. تفاوت سکونت و اقامت

در اصطلاح حقوقی، مسکن به محلی گفته می‌شود که فرد در آن زندگی مادی دارد درحالی‌که اقامت به مرکز زندگی حقوقی فرد اشاره دارد. یک‌شخص نمی‌تواند بیش از یک اقامتگاه داشته باشد (قانون مدنی، ماده۱۰۰۲) درحالی‌که می‌تواند چندین مسکن داشته باشد. (شایگان، ۱۳۹۶، ۱۸۳/۱؛ سلجوقی، ۱۴۰۱، ص۸۷)

نکته: سکونت به این معناست که پس از ازدواج، تعیین محل سکونت زوجه برعهده زوج است. یکی از حقوق غیرمالی مرد در ازدواج، تعیین محل سکونت است که خداوند به‌طورمطلق به او واگذار کرده است. فلسفه این حکم آن است که از نظر شرعی، خروج زن از منزل برای هر کاری با موافقت شوهر صورت می‌گیرد و شوهر حتی حق دارد از خروج او جلوگیری کند. (موسوی خمینی،

۱۴۰۷، ۳۰۳/۲؛ حسینی طهرانی، ۱۴۲۱، ۳۱۴/۲) هر دوطرف می‌توانند در ضمن عقد شرط کنند که زن اختیار تعیین محل اقامت را داشته باشد (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، ۴۳۲/۱).

۱۰. عدم پذیرش ریاست و قوامیت مرد

یکی از اهداف تربیتی اسلام، تحکیم مبانی نظام خانواده است که اساس همه نظام‌های اجتماعی است. همان‌طور که هر نظامی به مدیریت نیاز دارد اسلام نیز در میان اعضای خانواده، شوهر را مدیر انتخاب کرده است؛ زیرا تحمل او دربرابر مشکلات بیشتر است و یا به‌دلایل دیگر. (حسینی تهرانی، ۱۴۲۱، ۱۴۸/۳؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، ص۴۳۲- ۴۳۵)

۱۰-۱. آیات

-خداوند متعال در این آیه می‌فرماید: «الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض وبما أنفقوا من أموالهم؛ مردان، سرپرست و نگهبان زنانند به‌خاطر برتری‌هایی که خداوند از نظر نظام اجتماع برای برخی نسبت به برخی دیگر قرار داده است و به‌خاطر انفاق‌هایی که از اموالشان در مورد زنان می‌کنند». (نساء: ۳۴) این آیه بیانگر آن است که مردان مسئولیت ولایت و سرپرستی زنان را برعهده دارند. شهید مطهری نیز ریاست خانواده را حقوق طبیعی مرد می‌داند؛ زیرا مرد در خانواده سه سرمایه دارد: جسم، روح و مال. درحالی‌که زن فقط دو سرمایه جسم و روح را دارد (مطهری، ۱۳۸۶، ۱۸۰/۵).

- آیه‌ای از سوره بقره به حقوق متقابل زن و شوهر اشاره دارد: «ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف وللرجال علیهن درجة؛ و برای آنان همانند وظایفی که بردوش آنهاست حقوق شایسته‌ای قرار داده شده و مردان بر آنان برتری دارند». (بقره:۲۲۸)

۱۰- ۲. روایات

در تفسیر علی بن ابراهیم از این آیه آمده است: «حقوق مرد بر زن برتر است از حقوق زن بر مرد». (قمی، بی‌تا، ۷۴/۱) روایات متعددی نیز در باب ریاست شوهر و اطاعت زن از او ذکر شده است. امام

جعفر صادق علیه‌السلام فرمود: «خداوند رحمت کند مردی را که با همسر خود به‌نیکی رفتار می‌کند». همچنین، خداوند مرد را سرپرست و قیم زن قرار داده است (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ۳۸۱/۳).

۱۱. دامنه قوامیت شوهر بر زن

۱۱-۱. قوام در لغت

قوام در لغت صیغه مبالغه از ریشه قیام و به‌معنای ایستادگی و برپا داشتن است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۴۳/۵) کلمه قوام و جمع آن قوامون به‌معنای خوش‌قامت (شرتونی، ۱۴۱۶، ۴۴۳/۴، فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ۱۳۸/۴) امیر و کسی است که مسئولیت و تکفل امور را برعهده دارد (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ۱۳۸/۴). اهل لغت در تعریف ماده قیام آن را به‌معنای رئیس، سرور و سیاست‌مدار امر نیز آورده‌اند. به‌گفته برخی لغویان در برخی گویش‌های عربی، شوهر را قیم زن می‌نامند؛ زیرا او برای امور و نیازهای زن قیام می‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۳۴۷/۵).

۱۱- ۲. ضرورت وجود قوامیت در خانواده

در هر جامعه باید فردی مسئولیت هماهنگی امور را برعهده داشته باشد و درصورت اختلاف، نظر نهایی را اعلام کند. خانواده نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ زیرا خانواده، جامعه‌ای کوچک بوده که نیازمند یک مسئول و تصمیم‌گیرنده نهایی است. اگر خانواده فاقد رئیس باشد و زن و مرد در اداره امور برابر باشند درصورت بروز اختلاف در هر مسئله کوچکی ممکن است نیاز به مراجعه به دادگاه پیدا کنند که این امر می‌تواند صلح و آرامش خانواده را برهم زده و بنیان زندگی زناشویی را متزلزل کند. ریاست خانواده در چارچوب شرع، عقل و عرف مقامی است که به‌منظور تثبیت و مصلحت خانواده به مرد داده شده است نه اینکه امتیاز یا حق فردی برای شوهر باشد تا او تصور کند که اعضای خانواده تحت سرپرستی‌اش به‌مثابه بردگان او هستند و می‌تواند هرگونه اعمال قدرتی که بخواهد، انجام دهد. (طاهری، ۱۳۹۱، ۱۹۸/۳) بنابراین، اگرچه قوامیت و ریاست شوهر بر خانواده نوعی مسئولیت و تکلیف برای حفظ بنیان خانواده است، اما این قوامیت نیز شروط و حدودی دارد. به‌گفته بسیاری از علما، قوامیت شوهر بر زن تنها در حوزه مسائل خانوادگی و

همسرداری است و حتی در این حوزه نیز محدود به برخی جنبه‌هاست مانند اجازه خروج از منزل و سایر مسائل کوچک خانوادگی (سبحانی، ۱۴۱۶، ۵۶/۱).

۱۲. عدم رعایت حجاب

حجاب یکی از مهمترین مباحث مرتبط با زنان، خانواده و جامعه است. تمام فقهای امامیه و مذاهب دیگر بر اصل حجاب اتفاق‌نظر دارند و آن را از ضروریات دین می‌دانند. قرآن کریم نیز به‌صراحت در آیات مختلف به این موضوع پرداخته است. آیه ۳۱ سوره نور می‌فرماید: «و قل للمؤمنات یغضضن من أبصارهن و یحفظن فروجهن و لا یبدین زینتهن إلا ما ظهر منها ولیضربن بخمرهن علی جیوبهن ولا یبدین زینتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بنی إخوانهن أو بنی أخواتهن أو نسائهن أو ما ملکت أیمانهن أو التابعین غیر أولی الإربة من الرجال أو الطفل الذین لم یظهروا علی عورات النساء ولا یضربن بأرجلهن لیعلم ما یخفین من زینتهن وتوبوا إلی الله جمیعا أیها المؤمنون لعلکم تفلحون».

این آیه توصیه می‌کند که زنان مؤمن باید نگاه‌های خود را فروگیرند و عفاف خود را حفظ کنند و زینت‌های خود را جز در موارد خاص آشکار نسازند. همچنین بیان می‌کند که زنان باید سینه‌های خود را با روسری بپوشانند و زیورآلات خود را تنها برای افرادی که در آیه ذکر شده‌اند، آشکار کنند. چرا در اسلام بر حجاب تأکید شده و آیا حجاب به‌معنای پرده‌نشینی است. حجاب در اسلام به چه معناست. آیا این حکم در مورد نیمی از بشریت مناسب است. چنین سؤالاتی گاه ازسوی مغرضان مطرح می‌شود و در آن نوعی مغالطه وجود دارد که ناشی از تغییر معنای حجاب در عرف عمومی است.

حجاب در لغت به‌معنای پرده‌ای است که میان دوچیز قرار می‌گیرد تا دیده نشوند مانند پرده‌هایی که حکام جور میان خود و مردم قرار می‌دهند تا از دسترس مردم دور باشند. حجاب در اصل به‌معنای پوشش نیست، اما در عرف امروز به‌معنای پوشش زن به‌کار رفته است. درگذشته و در اصطلاح فقها از واژه ستر به‌معنای پوشش استفاده می‌شد. این تغییر معنایی موجب شد تا

برخی تصور کنند که اسلام خواسته است زنان همیشه پشت پرده و در خانه محبوس باشند. (مطهری، ۱۳۸۶، ص۶۴)

۱۲-۱. معانی حجاب

حجاب از ریشه حجب است و در زبان عربی دو معنای اصلی دارد:

۱۲-۱-۱. ایجاد مانع یا حائل بین دو چیز

حجاب می‌تواند به موانعی میان دو امر مادی و حسی یا امور معنوی و غیرحسی اطلاق شود. حجاب و حجب به‌معنای جلوگیری از رسیدن دوچیز به یکدیگر است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص۲۱۹)

۱۲-۱-۲. پوشش یا ستر

معنای دوم حجاب، پوشش است. در این معنا، حجاب درونی به‌معنای مانعی است که بین قلب و سایر اعضای بدن قرار می‌گیرد. (جوهری، ۱۴۰۴، ص۱۰۴) ابن منظور نیز حجاب را به‌معنای ستر یا پوشش آورده و حجبه به‌معنای پوشاندن است. برای مثال، زن محجوب زنی است که پوشیده باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۵۰/۳). در زبان فارسی، حجاب به‌معنای پرده، مانع یا حائل بین دوچیز است (دهخدا، ۱۳۷۷، ۸۶۹۹/۶).

۱۲-۲. کاربرد واژه حجاب در قرآن

کلمه حجاب در قرآن هفت بار به‌کار رفته و بیشتر به‌معنای مانع یا پرده است. واژه ستر در گذشته و در فقه به‌معنای پوشش مطرح بوده و فقها در کتاب‌های الصلاه و النکاح به‌جای واژه حجاب از ستر استفاده کرده‌اند. (نجفی، ۱۴۰۴، ۱۶۲/۴-۱۷۵؛ نجفی، ۱۴۰۴، ۷۵/۲۹-۸۰) بین فقهای اسلام اختلافی در این نیست که پوشش تمام بدن زن به‌جز دست‌ها و پاها تا مچ بر زن واجب است. آیه ۳۱ سوره نور نیز به این موضوع اشاره دارد.

۱۲- ۳. مقدار حجاب واجب

اسلام درباره میزان حجاب واجب بر زن تأکید کرده و این مقدار در رساله‌های عملیه مراجع تقلید بیان شده است. پوشاندن تمام بدن به‌جز دست‌ها تا انگشتان بر زن واجب است. شهید مطهری نیز از نظر فقهی حجاب را این‌گونه تعریف کرده که زن در معاشرت با مردان بدن خود را بپوشاند و از جلوه‌گری و خودنمایی پرهیز کند. (مطهری، ۱۳۸۶، ص۷۹)

۱۲- ۴. وجوب حجاب از دیدگاه اسلام

اسلام بر حجاب شرعی تأکید بسیاری دارد. هرچند بحث حاضر به وجوب حجاب مربوط نیست، اما برخی نکات را می‌توان مطرح کرد. تمام مسلمانان از زن و مرد قائل به وجوب حجاب هستند و آن را قبول دارند. برخی فقها مانند صاحب جواهر در کتاب النکاح به حرمت نگاه به ریبه اشاره کرده‌اند: «انظر الریبه مطلقا حتی الی الوجه محرم بالضرورته؛ نگاه همراه با ریبه حتی به چهره نیز به‌طور مطلق حرام است» (نجفی، ۱۴۰۴، ۷۰/۲۴).

۱۲- ۵. آیات و روایات در مورد حجاب

۱۲- ۵- ۱. آیات

خداوند در آیه ۳۰ سوره نور می‌فرماید: «قل للمؤمنین یغضوا من أبصارهم ویحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبیر بما یصنعون؛ ای رسول! به مردان مؤمن بگو که چشمان خود را از نگاه به نامحرم ببندند و پاکدامنی خود را حفظ کنند. این برای پاکی آنان بهتر است؛ زیرا خداوند به آنچه انجام می‌دهند، آگاه است». این آیه به وجوب پوشاندن چشمان از نگاه به نامحرم و حرمت نگاه به آنها دلالت دارد. از این حکم نتیجه می‌شود که نگاه کردن به زنانی‌که حجاب ندارند، حرام است و این امر موجب عسر و حرج می‌شود؛ زیرا در هر مکانی‌که نگاه کنید، ممکن است زنان بدون حجاب دیده شوند. بنابراین، نگاه خود را باید کنترل کرد تا به این شرایط دچار نشد (نجفی، ۱۴۰۴، ۷۰/۲۹).

۱۲- ۵- ۲. روایات

امام جعفر صادق علیه‌السلام فرمود: «لایصلح للمراته المسلمته ان تلبس من الثیاب ما لا یسترهالایصلح للمراته المسلمته ان؛ برای زن مسلمان جایز نیست که تنها روسری و پیراهن بپوشد و بدنش را نپوشاند»؛ «تلبس من الثیاب ما لا یسترها» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۵۱۸۱/۳). پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «یکی از گروه‌هایی که وارد جهنم می‌شوند زنان بدحجاب هستند که خود را برای فریب و فتنه‌انگیزی آرایش می‌کنند» (متقی، ۱۴۰۹، ۳۸۳/۱۶). حضرت فاطمه علیهاالسلام در روزهای پایانی زندگی به اسماء فرمود: «من بسیار ناخوشایند می‌دانم که جنازه زنان را پس از مرگ با پارچه‌ای ساده بپوشانند به‌گونه‌ای که حجم و اندامشان قابل رؤیت باشد. مرا بر تختی قرار ندهید که اطراف آن باز است و دیگران بتوانند اندامم را مشاهده کنند، بلکه مرا با پوششی کامل تشییع کنید. خداوند تو را از آتش جهنم محفوظ بدارد» (طوسی، ۱۴۰۷، ۴۲۹/۱).

۱۲- ۶. آثار فردی و اجتماعی حجاب در خانواده

خداوند حجاب را بر زن واجب کرده است. زن باید در جامعه دربرابر نامحرم حجاب خود را رعایت کند؛ زیرا زن نقش محوری در خانواده دارد و ارزش او در اجتماع بیشتر از مرد است. اگر زن به دستورات خداوند عمل کند مقام او در جامعه بالا رفته و در آخرت نیز به مقامی والا دست می‌یابد.

۱۲- ۶- ۱. آرامش روانی

اول) نبودن حریم بین زن و مرد: معاشرت‌های بی‌بندوبار، التهاب‌های جنسی را افزایش می‌دهد و تقاضای جنسیتی را به‌صورت یک عطش روحی و خواست اشباع‌نشدنی درمی‌آورد. غریزه جنسی نیرومند و عمیق است و هرچه بیشتر به آن پاسخ داده شود سرکش‌تر می‌شود همانند آتشی که با افزودن هیزم، شعله‌ورتر می‌شود. روایات بسیاری درباره خطر نگاه‌های ناپاک، خلوت با نامحرم و غریزه‌ای که زن و مرد را به یکدیگر پیوند می‌دهد وارد شده است. اسلام برای تعدیل و کنترل این غریزه تدابیری اندیشیده و هم برای مردان و هم برای زنان تکالیفی معین کرده است. یک وظیفه مشترک که برای هردو جنس مقرر شده کنترل نگاه است. در آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور آمده است: «قل

للمؤمنین یغضوا من أبصارهم ویحفظوا فروجهم و قل للمؤمنات یغضضن من أبصارهن ویحفظن فروجهن». زن و مرد نباید به یکدیگر خیره شوند و نگاه‌های شهوت‌آلود داشته باشند. زنان باید بدن خود را از نامحرمان بپوشانند و در اجتماع به‌گونه‌ای ظاهر نشوند که موجب تحریک مردان بیگانه شوند.

دوم) استحکام پیوند خانوادگی: هر عاملی که موجب تحکیم پیوند خانواده و افزایش صمیمیت بین زوجین شود باید تقویت شود و بالعکس، هر عاملی که موجب سستی روابط زناشویی و دلسردی زوجین شود باید با آن مقابله کرد. اختصاص لذت‌های جنسی به محیط خانوادگی و در چارچوب ازدواج مشروع، پیوند زناشویی را مستحکم‌تر می‌کند. فلسفه پوشش و منع بهره‌برداری جنسی از غیرهمسر مشروع از دیدگاه اجتماعی این است که همسر قانونی فرد از نظر روانی، عامل خوشبختی او باشد، درحالی‌که در سیستم آزادی جنسی، همسر قانونی، رقیب و مزاحم تلقی شده و این امر موجب ایجاد دشمنی و نفرت در کانون خانواده می‌شود. پاک‌ترین و صمیمی‌ترین عواطف بین زوجین زمانی برقرار می‌شود که زن و مرد از هرگونه لذت‌جویی از غیرهمسر چشم بپوشند. مرد نباید به زن دیگری نگاه کند و زن نیز نباید درصدد تحریک و جلب توجه کسی جز همسر خود باشد. این اصول حتی پیش از ازدواج نیز باید رعایت شوند. امام علی علیه‌السلام به امام حسن علیه‌السلام نوشت: «سخت‌گیری در امر حجاب برای زن و شوهر بهتر از شک و بدگمانی است» (فیض‌الاسلام اصفهانی، ۱۳۶۸).

سوم) استواری اجتماع: انتقال تمتعات جنسی از محیط خانه به جامعه، نیروی کار و فعالیت‌های اجتماعی را ضعیف می‌کند. برخلاف آنچه مخالفان حجاب انتقاد کرده‌اند و گفته‌اند که حجاب موجب فلج کردن نیروی نیمی از افراد جامعه است درحقیقت آنچه موجب فلج کردن نیروی زنان و محبوس کردن استعدادهای آنها می‌شود حجابی نیست که به‌معنای زندانی کردن زن باشد و او را از فعالیت‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی محروم کند. در اسلام چنین مفهومی وجود ندارد. اسلام هرگز نمی‌گوید که زن از خانه بیرون نرود، بلکه تحصیل علم و دانش را فریضه‌ای مشترک میان زن و مرد می‌داند و فعالیت اقتصادی را برای زن ممنوع نمی‌کند. اسلام هرگز نمی‌خواهد زن بی‌کار و بی‌عار در خانه بنشیند و فردی عاطل و باطل بارآید. پوشاندن بدن به‌جز صورت و دست‌ها (وجه و کفین)

مانع هیچ‌گونه فعالیت فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی نمی‌شود. آنچه موجب فلج کردن نیروی اجتماعی می‌شود آلوده کردن محیط کار به لذت‌جویی‌های شهوانی است.

چهارم) ارزش و احترام زن: خداوند متعال در اسلام برای زن مرتبه و مقامی بلند درنظر گرفته و بر مرد واجب کرده است که به زن احترام بگذارد. هرچند زن از نظر جسمانی قوی‌تر از مرد نیست، اما از نظر عاطفی و قلبی، خود را بر مرد اثبات کرده است. حفظ حریم میان زن و مرد یکی از وسایلی است که زن برای حفظ مقام و موقعیت خود دربرابر مرد از آن بهره می‌برد. اسلام به زن آموخته است که از این وسیله استفاده کند و تأکید کرده است که هرچه زن باوقارتر و متین‌تر رفتار کند و خود را دربرابر نامحرم به‌نمایش نگذارد احترام بیشتری کسب می‌کند. قرآن به زنان توصیه می‌کند که خود را بپوشانند و می‌فرماید: «ذلك أدنى أن يعرفن فلايؤذين؛ این کار برای آن است که به عفاف شناخته شده و اذیت نشوند این عمل بهتر است» (احزاب:۵۹) (جعفریان، ۱۴۲۸، ۲۶۰/۱). پیامبر ﷺ درباره احترام به زن فرمود: «بهترین شما آن کسی است که با خانواده خود بهترین رفتار را داشته باشد و من بهترین شما با خانواده‌ام هستم. جز انسان‌های پست، زنان را تحقیر نمی‌کنند» (ابن عساکر، ۱۴۰۷، ۵۰/۷). در جای دیگر نیز فرمود: «هرکس همسری دارد باید به او احترام بگذارد» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۲۴۹/۱۴).

۱۳. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر به‌دنبال پاسخی مناسب به این سؤال بوده است که مهمترین رفتارهای مخرب زوجه نسبت به زوج از نظر فقه امامیه چسیت؟ پس از بررسی دیدگاه فقه امامیه، یافته‌های تحقیق استخراج شد. رفتارهای مخرب زوجه از دیدگاه فقه امامیه اموری مانند عدم تمکین، خروج از منزل بدون اجازه، عدم پذیرش ریاست شوهر و عدم رعایت حق او در تعیین محل سکونت است. این رفتارها موجب فروپاشی بنیان خانواده می‌شود. ازاین‌رو، فقه امامیه تلاش می‌کند با ارائه راهکارهای مناسب از بروز این مشکلات جلوگیری کرده و به استحکام روابط زوجین کمک کند.

فهرست منابع

* قرآن کریم (۱۳۷۳). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
* نهج‌البلاغه (۱۳۶۸). گردآوری: شریف رضی. مترجم: فیض‌الاسلام اصفهانی، علی‌نقی. تهران: بی‌نا.
۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۰۴). من لایحضره الفقیه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲. ابن فارس، ابوالحسن (۱۴۰۴). معجم مقائیس اللغه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دارالفکر.
۴. ابن‌عساکر، علی بن حسن (۱۴۰۷). تهذیب تاریخ دمشق الکبیر. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۵. تبریزی، جواد (۱۴۲۲). صراط النجاه فی اجوبه الاستفتائات. قم: دارالصدیقه الشهیده.
۶. جعفریان، رسول (۱۴۲۸). رسائل حجابیه. قم: دلیل ما.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴). الصحاح. قاهره: دارالحدیث.
۸. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۹. حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۲۱). ولایت فقهی در حکومت اسلام. مشهد: علامه طباطبایی.
۱۰. حلی، جعفر بن حسن (محقق حلی) (۱۴۰۸). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. محقق و مصحح: عبدالحسین محمدعلی بقال. قم: اسماعیلیان.
۱۱. خوری شرتونی، سعید (۱۴۱۶). اقرب الموارد فی فصح العربیه و الشوارد. قم: دارالاسوه.
۱۲. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰). منهاج الصالحین. قم: مدینه العلم.
۱۳. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران: چاپ دانشگاه تهران.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالشامیه.
۱۵. زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴). تاج‌العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر.
۱۶. سبحانی، جعفر (۱۴۱۶). نظام النکاح فی الشریعه الاسلامیه الغراء. قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
۱۷. سلجوقی، محمود (۱۴۱۰). حقوق بین‌الملل خصوصی. تهران: میزان.
۱۸. سیستانی، علی (۱۳۹۵). منهاج الصالحین. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۹. شایگان، علی (۱۳۹۶). حقوق مدنی ایران. تهران: مهر کلام.
۲۰. صفی‌پور، عبدالرحیم بن عبدالکریم (۱۳۹۹). فرهنگ عربی به فارسی. تهران: سنایی.
۲۱. طاهری، حبیب‌الله (۱۳۹۱). حقوق مدنی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷). تهذیب الاحکام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. عاملی، زین‌الدین بن علی (شهیدثانی) (۱۴۱۳). مسالک الافهام. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۲۴. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۹۲) جامع المسائل، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
۲۵. فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶). کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام. قم: جامعه مدرسین.
۲۶. قمی، علی بن ابراهیم (بی‌تا). تفسیر القمی. تصحیح: الجزائری، سید طیب الموسوی. بی‌جا: بی‌نا.
۲۷. قنبرپور، بهنام (۱۳۹۱). شرط عدم تمکین در عقد نکاح در فقه امامیه و اهل سنت. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات.
۲۸. کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۱). حقوق مدنی وقایع حقوقی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۹. کیان‌فرد، فریده (۱۴۱۰). بررسی خروج زوجه از منزل و اذن زوج از دیدگاه فقه امامیه. نشریه پیشرفت‌های نوین در روان‌شناسی، علوم تربیتی و آموزش و پرورش، سال۵۰(۵)، ۱۴-۱۵۲.
۳۰. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۰۹). کنزالعمال فی سنن الاقوال و الافعال. بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۱. محمدی، مرتضی (۱۳۸۳). تمکین؛ قدرت زنان یا خشونت مردان. نشریه مطالعات راهبردی زنان، -(۲۳)، ۴۱-۶۷.

۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). مسئله حجاب. قم: صدرا.
۳۳. معین، محمد (۱۳۸۶). فرهنگ معین. تهران: زرین.
۳۴. مفید، محمد بن محمد (شیخ مفید) (۱۴۱۰). المقنعه. قم: جامعه مدرسین.
۳۵. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۷). مناسک حج. قم: پژوهشکده حج و زیارت.
۳۶. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۴۰۷). تحریرالوسیله. بیروت: بی‌نا.
۳۷. موسوی گلپایگانی، محمدرضا (بی‌تا). مجمع المسائل. قم: دارالقرآن الکریم.
۳۸. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

پژوهش‌های فقهی زنان و خانواده / سال هفتم/ شماره یازدهم /سال ۱۴۰۴ / ۹۷-۱۱۲

تکفـــل و سرپرســـتی کودکـــان در فقـــه امامیـــه: نگـــاهی بـــه داستان حضرت مریم علیهاالسلام

ناظره بتول [۱]، مریم برقعی [۲]

چکیده

تکفل و سرپرستی کودکان یکی از موضوعات مهم در آموزه‌های اسلامی است که هم از منظر عاطفی و اخلاقی و هم از جنبه حقوقی و فقهی اهمیت ویژه‌ای دارد. فقه امامیه، به‌عنوان یکی از شاخه‌های اصلی فقه اسلامی، احکام و مقررات جامعی را در مورد سرپرستی کودکان ارائه داده است. سرپرستی نه‌تنها یک‌وظیفه فردی، بلکه مسئولیتی اجتماعی برای تقویت بنیان‌های اخلاقی و انسانی جامعه به‌شمار می‌رود. قرآن کریم، درجایگاه منبع اصلی شریعت اسلامی، در داستان حضرت مریم علیهاالسلام و سرپرستی ایشان توسط حضرت زکریا علیه‌السلام، الگویی بارز از مسئولیت‌پذیری و تکفل ارائه می‌دهد. پژوهش حاضر با هدف بررسی تکفل و سرپرستی کودکان در فقه امامیه و با تأکید بر آموزه‌های قرآنی و داستان حضرت مریم علیهاالسلام، به روش توصیفی- تحلیلی و با بهره‌گیری از مبانی فقهی و مفاهیم قرآنی، این موضوع را مورد بررسی قرار داده است. ابتدا شرایط، احکام و وظایف سرپرستان در فقه امامیه تحلیل شده و سپس این مفاهیم در پرتو داستان حضرت مریم علیهاالسلام بررسی شده‌اند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که قرآن کریم الگویی عملی و الهام‌بخش از مسئولیت‌پذیری و حمایت از کودکان نیازمند ارائه می‌دهد و داستان حضرت مریم علیهاالسلام نمونه‌ای از سرپرستی و تأمین نیازهای مادی و معنوی، شامل تربیت اخلاقی و رشد روحی کودکان است.

واژگان کلیدی: کودک، حقوق کودکان، سرپرستی، حضانت.

---

۱. طلبه دکتری فقه خانواده، از کشور پاکستان، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email:mumtaznazira1@gmail.com

۲. استادیار گروه فقه خانواده، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران/ رئیس پژوهشکده فقه و مبانی حقوق، جامعه‌الزهرا، قم، ایران.

Email:m.borqhei@yahoo.com

۱. مقدمه

دوره کودکی دوران ضعف و نیازمندی است. (ر.ک.، حج: ۵؛ روم: ۵۴؛ غافر: ۶۷) در این دوران، خداوند خود کفالت کودکان را برعهده گرفته و از والدین خواسته است تا به حقوق کودکان پایبند باشند و از هرگونه ضرر و زیان به آنان خودداری کنند. تکفل و سرپرستی کودکان یکی از موضوعات اساسی و بنیادین در جوامع انسانی است که از جنبه‌های دینی، اخلاقی، حقوقی و اجتماعی قابل بررسی است. در ادبیات اسلامی، سرپرستی و تکفل کودکان جایگاه والایی دارد و یکی از وظایف اخلاقی و اجتماعی مسلمانان محسوب می‌شود. فقه امامیه، به‌عنوان یکی از منابع اصلی استنباط احکام اسلامی، توجه ویژه‌ای به این موضوع داشته و قواعد و مقرراتی در این زمینه وضع کرده است. احکام مرتبط با تکفل و سرپرستی در فقه امامیه، نه‌تنها به مسائل حقوقی و تکالیف سرپرستان می‌پردازد، بلکه جنبه‌های تربیتی، عاطفی و معنوی این امر را نیز در نظر می‌گیرد. در قرآن کریم به این موضوع بسیار تأکید شده است. در مورد سرپرستی حضرت مریم علیهاالسلام آمده است: «ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون؛ (ای پیامبر!) این از خبرهای غیبی است که به تو وحی می‌کنیم و تو در آن هنگام که قلم‌های خود را (برای قرعه‌کشی) به آب می‌افکندند تا کدام‌یک کفالت و سرپرستی مریم را عهده‌دار شود و (نیز) به هنگامی‌که دانشمندان بنی‌اسرائیل برای کسب افتخار سرپرستی او با هم کشمکش داشتند، حضور نداشتی و همه اینها از راه وحی به تو گفته شد» (آل‌عمران: ۴۴).

حضرت علی علیه‌السلام در مورد حضانت در اسلام احکامی را بیان کرده است (مجلسی، ۱۳۹۸، ۲۴۷/۹۲). قرآن کریم، درجایگاه منبع اصلی شریعت اسلامی، در آیات متعدد به اهمیت سرپرستی کودکان و مسئولیت‌پذیری در قبال افراد نیازمند تأکید کرده است. یکی از داستان‌های الهام‌بخش در این زمینه، داستان حضرت مریم علیهاالسلام و سرپرستی ایشان توسط حضرت زکریا علیه‌السلام است که در سوره آل‌عمران با بیانی زیبا و تأثیرگذار نقل شده است. این داستان نه‌تنها نمونه‌ای عملی از تکفل و سرپرستی کودکان ارائه می‌دهد، بلکه نشان‌دهنده ارزش‌های انسانی و الهی مرتبط با این موضوع

است. حضرت زکریا علیه‌السلام با پذیرش سرپرستی حضرت مریم علیهاالسلام، الگویی از تعهد و مسئولیت‌پذیری در قبال کودکان نیازمند ارائه می‌دهد.

پژوهش حاضر با محوریت داستان حضرت مریم علیهاالسلام در قرآن کریم، ابعاد مختلف تکفل و سرپرستی کودکان در فقه امامیه را مورد بررسی قرار داده است. هدف این مطالعه، تحلیل تطبیقی بین آموزه‌های قرآنی و قواعد فقهی و تبیین جایگاه این موضوع در نظام حقوقی و تربیتی اسلام است. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از منابع فقهی و تفسیری، به پرسش‌هایی مانند شرایط و احکام سرپرستی در فقه امامیه، وظایف سرپرستان و ارتباط آن با آموزه‌های قرآنی پاسخ می‌دهد. توجه به این مباحث، زمینه‌ساز ارائه راهکارهایی برای حل چالش‌های مرتبط با سرپرستی کودکان در جوامع اسلامی است و الگویی جامع برای حمایت از کودکان نیازمند و بی‌سرپرست فراهم می‌کند. هدف این مقاله، ارائه رویکردهای نوین در زمینه تکفل و سرپرستی کودکان با بررسی داستان‌های قرآنی است. یافته‌های داستان حضرت مریم علیهاالسلام تأکید بر جنبه‌های اخلاقی، عاطفی و تربیتی در سرپرستی کودکان دارد.

یکی از دغدغه‌های نظام‌های حقوقی در بسیاری از کشورهای جهان، مسئله آموزش و تربیت نسل آینده است؛ زیرا کودکان آینده‌سازانی هستند که حقوقی دارند و تکلیف اجرای آن برعهده دولت و خانواده است. محقق به دنبال پاسخ به این سؤال است که تکفل و سرپرستی کودکان در فقه امامیه با توجه به داستان حضرت مریم علیهاالسلام چگونه است.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. کودک در لغت

کودک به‌معنای صغیر و فرزندی است که به حد بلوغ نرسیده باشد. (معین، ۱۳۷۹، ۳۱۱۷/۳)

۲-۲. کودک در اصطلاح

دوره کودکی شامل مراحل مختلفی است؛ ابتدای سه‌سالگی، پرورش اندام و تقویت غذا آغاز می‌شود و از سه‌سالگی تا هفت‌سالگی دوره هوشیاری کودک است. در این دوران، کودک ابتدا آلت تناسلی خود را می‌شناسد و از هفت‌سالگی تا بلوغ، فرد از کودکی خارج شده و مسائل جنسی برای

او حل می‌شود و نسبت به زندگی اجتماعی علاقمند می‌گردد. دوران کودکی، دوره‌ای ویژه است که قانون، طرز تفکر و روحیه مخصوص به خود دارد و بزرگسالان، هرچند خود یک‌روز کودک بوده‌اند، نمی‌توانند به‌طور کامل در وجود کودک نفوذ کنند. (شکیباپور، ۱۳۶۳، ص۳۳۲)

۲- ۳. کفالت

کفالت در لغت عرب، اسم مصدر و به‌معنای ضمان و تعهد است. واژه کفالت اعم از ضمان است؛ به‌طوری که اگر متعلق آن مال باشد، به‌صورت «تکفلت المال» معنای ضمان می‌دهد و چنانچه متعلق آن نفس باشد، و گفته شود «تکفلت النفس»، در معنی کفالت به‌کار گرفته می‌شود. (رازی، ۱۳۱۰)

۲- ۴. کفالت در اصطلاح

در اصطلاح فقهی، برخی کفالت را به‌معنای تعهد به نفس تفسیر کرده‌اند؛ یعنی به موجب آن، کفیل متعهد می‌شود مکفول را که نسبت به مکفول‌له متعهد و بدهکار است، برای متعهدله حاضر کند (شهیدثانی، ۱۳۸۹، ۱۵۱/۴). کفالت اعم از حضانت است. حضانت از «حضن» به‌معنای حدفاصل زیر بغل تا پهلو است (ابن منظور، ۱۴۰۸، ۱۲۲/۱۳) و پهلو نیز در این معنا لحاظ می‌شود (ابن اثیر جزری، ۱۳۸۴، ۴۰۰/۱).

حضانت به‌معنای حفظ و صیانت است (خوانساری، ۱۴۰۵، ۴۷۲/۴) و در اصطلاح، به‌معنای ولایت بر طفل و مجنون برای تربیت و انجام امور مرتبط با تربیت است. والدین به‌طور کلی بر فرزند ولایت دارند و با اقدام نکردن مادر، ولایت او ساقط نمی‌شود؛ بلکه حضانت برای پدر ثابت شده و در صورت اقدام نکردن پدر، ولایت بر پدر و جد ثابت می‌شود. در صورت عدم اقدام این افراد، ولایت برعهده حاکم و سپس عدول مؤمنین قرار می‌گیرد (خوانساری، ۱۴۰۵، ۴۷۳/۴).

۲- ۵. تعریف فقها از کفالت

کفالت به‌معنای اقتدار و تسلط بر کودک در انجام امور و ارائه خدمات لازم در دو بعد پرورش جسمانی و تربیت عاطفی و اخلاقی و تأمین امنیت روانی است. (شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ۲۳۸/۳)

۳. وظایف والدین

کودکان در دوره کودکی حقوقی بر گردن والدین دارند؛ زیرا این دوره دوران ضعف است (ر.ک.، حج: ۵؛ روم: ۵۴؛ غافر: ۶۷) و تأکید بیشتری بر حقوق کودکان از سوی خداوند شده است.

۳-۱. انتخاب همسر و شیر مادر

در روایات اسلامی بر انتخاب همسر شایسته و مادر خوب برای کودکان بسیار سفارش شده است و انتخاب همسر زیبا که در خانواده ناسالم رشد کرده و «خضراء الدمن» است، نکوهش شده است. (حرعاملی، ۱۴۱۴، ۱۹/۱۴) نقش مادر در شکل‌گیری شخصیت کودک بسیار مهم است و حتی دوران شیرخوارگی نیز تأثیر بسزایی دارد. پاکی مادر در شکل‌گیری شخصیت کودک مؤثر است (ر.ک.، مریم: ۲۸- ۳۰) و این تأثیر از زمانی که کودک در رحم است تا دوران شیرخوارگی و بعد از آن ادامه می‌یابد (ر.ک.، بقره: ۲۳۳).

۳- ۲. عدالت و انصاف

عدالت عبارت است از: محبت و توجه به فرزندان و پرهیز از هرگونه تبعیض میان آنها. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله رعایت عدالت حتی در تعداد بوسیدن فرزندان را مهم دانسته و فرموده است: «إن الله تعالی یحب أن تعدلوا بین أولادکم حتی فی القبل؛ همانا خداوند دوست دارد که میان فرزندان خود به عدالت رفتار کنید، حتی در بوسیدن» (متقی، ۱۴۱۹، ۴۴۵۰/۱۶). عدالت، فرزندان را به تعادل روحی می‌رساند و به آنها امید و اعتمادبه‌نفس می‌دهد و همچنین آنان را از کینه‌توزی، احساس حقارت یا سرکشی و ستیزه‌جویی محافظت می‌کند.

۳-۳. آموزش و تربیت کودکان

خداوند در آیات ۵ و ۸ سوره نساء از مؤمنان خواسته است تا برخوردی شایسته و سازنده در گفتار و رفتار با کودکان داشته باشند. امام صادق علیه‌السلام دوران کودکی را دوران سفاهت می‌شمارد که با تربیت مربیان و استفاده از ابزارهای گوناگون، از جمله تغذیه و آموزش و پرورش، این سفاهت به بلوغ و رشد فکری، اقتصادی، جسمی و جنسی تبدیل می‌شود (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ۴۴۲/۲).

۴.حکم سرپرستی کودکان در فقه امامیه

در ابواب ارث، حدود، قصاص، دیات، نکاح، طلاق و ولایت، شماری از منابع فقهی شیعی به پیروی از برخی منابع حدیثی در باب «احکام الاولاد» در خلال مباحث نکاح، به بسیاری از حقوق کودک و فرزند پرداخته‌اند؛ هرچند شماری از این مسائل، آدابی مستحب درباره فرزندان است (ابن زهره، ۱۴۱۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۹، ۳۱۳/۸؛ نجفی، ۱۹۸۱، ۲۲۲/۳۱؛ انصاری، ۱۴۱۵، ۴۸۹/۱).

۴-۱. شرایط سرپرست

۴- ۱- ۱. عقل: کسی که می‌خواهد نگهداری و تربیت کودک را برعهده بگیرد، باید سلامت عقلی داشته باشد؛ زیرا بدون عقل، فلسفه حضانت از بین می‌رود. فقها نیز این شرط را پذیرفته‌اند و مذاهب چهارگانه اهل سنت و شماری از فقهای شیعه بر آن اتفاق نظر دارند. (شهیدثانی، ۱۴۱۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۳؛ خوانساری، ۱۴۱۳؛ بحرانی، ۱۱۸۵؛ نجفی، ۱۳۹۹)

۴- ۱- ۲. قدرت نگهداری و سرپرستی: سرپرست و نگهدارنده باید سلامت جسمانی داشته باشد و به بیماری‌های واگیردار مبتلا نبوده و مسن نباشد. (شهیدثانی، ۱۴۱۳، ۷۲۶/۱) شهید اول نیز از قول برخی این شرط را بیان کرده و به حدیث نبوی استناد جسته است: «فر من المجذوم فرارک من الاسد» (حرعاملی، ۱۴۱۲، ۴۳۱/۸). صاحب حدائق این شرط را نمی‌پذیرد (بحرانی، بی‌تا، ۹۱/۲۵؛ نجفی، ۱۳۹۲، ۲۸۹/۳۱).

۴- ۱- ۳. شایستگی اخلاقی: اگر سرپرست و نگهدارنده سلامت اخلاقی نداشته باشد، تربیت کودک در معرض خطر قرار می‌گیرد. گروهی از فقها، عدالت را در سرپرست و نگهدارنده لازم دانسته‌اند. (ر.ک.، شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ۴۰/۶؛ عاملی، ۱۴۱۳، ۴۶۹/۱؛ بحرانی، بی‌تا، ۹۳/۲۵) برخی دیگر عدالت را لازم نمی‌دانند؛ زیرا تیمارداری و نگهداری کودک از مهربانی مادر سرچشمه می‌گیرد و ربطی به عدالت ندارد (نجفی، ۱۳۹۲، ۲۸۹/۳۱؛ حلی، ۱۴۱۹، ۱۰۲/۳؛ حلی، ۱۳۵۷، ۲۶۵/۳). شهیدثانی، فاسق نبودن را شرط دانسته، نه عدالت را (عاملی، ۱۳۸۱، ۵۸۲/۱). از مجموع سخنان روشن می‌شود که شرط بودن یا نبودن عدالت، مستند به روایت یا نص خاصی در مسئله نیست و

فقها در پذیرش آن به فلسفه حضانت نظر دارند. بنابراین، در مسئله سرپرستی و نگهداری، باید نکات اخلاقی در سرپرست و نگهدارنده رعایت شود تا در تربیت کودک مؤثر باشد.

۴- ۱- ۴. اسلام: برخی فقهای امامیه می‌گویند: «کسی که از کودک نگهداری می‌کند باید مسلمان باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ۳۳۶/۲؛ طوسی، ۱۳۶۳، ۴۰/۲؛ عاملی، ۱۳۸۱، ۵۸۱/۱؛ عاملی، ۱۴۱۳، ۴۶۸/۱؛ بحرانی، بی‌تا، ۹۰/۲۵).

اول) دلیل مهم فقهای شیعه: دلیل مهم فقهای شیعه و کسانی که این شرط را پذیرفته‌اند، آیه و روایت زیر است: «و لن یجعل الله للکافرین علی المسلمین سبیلا» (نساء: ۱۱). شهیدثانی، فاسق نبودن را شرط دانسته، نه عدالت را (عاملی، ۱۳۸۱، ۵۸۲/۱). بنابراین، چون سرپرستی و نگهداری به گونه‌ای سلطه است، باید از فردی باشد که در هدایت کودک مؤثر است. صاحب جواهر بعد از ذکر این دو دلیل می‌نویسد: «مسلمان از کافر برای نگهداری کودک مسلمان سزاوارتر است؛ زیرا ترس آن می‌رود که در کودک روحیه‌ای به وجود آید که سبب انحراف عقیده او شود و مطابق اخلاق و ملکات او رشد نکند» (نجفی، ۱۳۹۲، ۲۸۷/۳۱).

۴- ۱- ۵. سکنی در محل ثابت: شیخ طوسی قائل است: «اگر سفر مادر از روستا به شهر باشد، او سزاوارتر است برای نگهداری کودک». (طوسی، ۱۳۶۳، ۴۰/۶) برخی علما قول شیخ را نپذیرفته‌اند (عاملی، ۱۳۸۱، ۵۸۲/۱). صاحب مدارک بر این باور است که مسئله دلیل روشنی ندارد (عاملی، ۱۴۱۳، ۴۶۹/۶). صاحب جواهر این شرط را نمی‌پذیرد و اطلاق دلایل حضانت را حاکم می‌داند (نجفی، ۱۳۹۲، ۲۸۹/۳۱). شیخ نیز در کتاب «خلاف» همین قول را پذیرفته است (طوسی، ۱۳۶۹، ۸۳/۳).

۴- ۱- ۶. عدم ازدواج مادر: اگر نگهداری کودک برعهده مادر باشد و مادر ازدواج کند و پدر زنده باشد، حق سرپرستی مادر از بین می‌رود. این حکم بین فقهای شیعه اجماعی است (شیخ مفید، ۱۳۶۳، ۴۱/۶؛ طوسی، ۱۳۶۹، ۸۳/۳؛ عاملی، ۱۳۸۱، ۵۸۲/۱؛ عاملی، ۱۴۱۳، ۴۶۹/۱؛ بحرانی، بی‌جا، بی‌تا، ۹۲/۲۵؛ نجفی اصفهانی، ۱۳۹۲، ۲۹۲/۳۱؛ حلی، ۱۴۱۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۹، ۱۰۲/۳).

۴- ۱- ۷. سرپرستی و نگهداری کودک در صورت جدایی پدر و مادر به طلاق: به اتفاق نظر فقهای ما، در روایات قید دو سال مطرح نشده است، بلکه عنوان «رضاع و فطام» ذکر شده است.

چون دوران شیردهی غالبا بیش از دو سال نیست، ملاک دوره‌ای که کودک باید در اختیار مادر باشد، دو سال در نظر گرفته شده است (حلی، ۱۳۶۹، ۵۱۴/۲؛ بحرانی، بی‌تا، ۸۸/۲۵؛ صاحب جواهر، ۱۳۹۲، ۲۹۰/۳۱- ۲۹۲؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ۳۱۲/۲- ۳۱۳؛ فخرالمحققین، حلی، ۱۳۵۷، ۲۶۴/۳- ۲۶۵؛ شهید اول، ۱۳۶۹، ۴۵۸/۵- ۴۵۹؛ محقق حلی، ۱۴۱، ۱۹۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ۵۷۷/۲؛ مروارید، ۱۴۱۰، ۲۰۴/۱۸؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ۱۰۱/۱؛ فاضل ابی، ۱۴۱۰، ۲۰۰/۲- ۲۰۱؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۵، ۳۷۱/۲- ۳۷۲؛ طباطبایی، ۱۱۹۲، ۱۹۱/۲- ۱۹۲؛ مجلسی اول، ۱۳۴۶/ص۱۵۲).

صاحب جواهر می‌نویسد: «آیا اگر کودک پیش از دو سال از شیر گرفته شد، دوران نگهداری به پایان می‌رسد، چنانچه در روایت آمده: "فاذا فطم فالاب احق منها"؟ در نتیجه، دوران کودکی سزاوار است پیش مادر باشد» (نجفی، ۱۳۹۲، ۲۹۰/۳۱).

۴- ۱- ۸. سرپرستی کودک در صورت مرگ پدر یا مادر: این مسئله مورد اتفاق فقهاست که با مرگ یکی از والدین، نگهداری و سرپرستی کودک به دیگری منتقل می‌شود، حتی اگر مادر ازدواج کرده باشد یا برای کودک وصی و قیم تعیین شده باشد (طوسی، ۱۳۶۳، ۴۳/۶- ۴۴؛ طوسی، ۱۳۶۹، ۸۵/۳، ۵۹؛ حلی، ۱۳۹۸، ۴۲۶/۳؛ عاملی، ۱۴۱۳، ۴۷/۱؛ بحرانی، بی‌جا، بی‌تا، ۹۵/۲۵؛ عاملی، ۱۳۹۲، ۲۹۳/۳۱؛ عاملی، ۱۳۶۹، ۴۵۹/۵؛ طباطبایی، ۱۱۹۲، ۱۹۲/۲).

بازدارندگی ازدواج مادر از سرپرستی کودک زمانی است که پدر کودک زنده باشد. به مقتضای نص قانونی، در مواردی که نزاع درباره کودک بین وارثان پیش آید، مادر برای سرپرستی سزاوارتر است، به شرط اینکه ازدواج نکرده باشد. (شهید ثانی، ۱۳۸۱، ۵۸۲/۱) صحیحه ابن سنان نیز بر این مطلب دلالت دارد: «ولیس للوصی ان یخرجه من حجرها حتی یدرک ویدفع الیه ماله» (حرعاملی، ۱۳۸۱، ۱۷۹/۱۵). در صورت مرگ هر دو والد، طبق قول مشهور، سرپرستی به جد پدری منتقل می‌شود؛ زیرا او ولایت بر مال و دیگر امور کودک را دارد (نجفی، ۱۳۹۲، ۲۹۶/۳۱).

۵. عوامل مؤثر در داستان قرآنی حضرت مریم علیهاالسلام

۵-۱. توصیف اجمالی حضرت زکریا

- حضرت زکریا علیه‌السلام پیامبر الهی است؛
- نام مبارک حضرت زکریا در قرآن هفت بار در سه سوره آمده است؛
- نسب او از پسر یعقوب نبی است (شبستری، ۱۳۷۹، ص۳۹۷) و از نوادگان دختری حضرت داود است (نیشابوری، ۱۳۸۶، ص۳۱۰)؛
- حضرت زکریا شوهر خاله حضرت مریم علیهاالسلام است (طبرسی، ۱۴۱۲، ۴۳۶/۱).

۵-۲. حضرت مریم علیهاالسلام تحت کفالت زکریا

در زمان کودکی حضرت مریم علیهاالسلام، پدرش عمران از دنیا رفت و برای مراقبت او، مادرش او را به بیت‌المقدس برد و تسلیم عابدان و پارسایان مقیم آنجا نمود. در مسئله کفالت حضرت مریم علیهاالسلام اختلاف به وجود آمد. سرانجام زکریا که پیامبر آن عصر و به گفته‌ای شوهر خاله‌اش بود، مسئولیت کفالت او را به عهده گرفت و برای قطع نزاع، به قرعه‌کشی روی آوردند که قرعه به نام او درآمد (طبرسی، ۱۴۱۲، ۴۳۶/۱): «فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسنا وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لک هذا قالت هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب» (آل‌عمران: ۳۷).

۵-۲-۱. پرورش مریم باکره: حضرت مریم علیهاالسلام با طهارت و به دور از آلودگی، گناه و رذایل اخلاقی پرورش یافت: «وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاک وطهرک واصطفاک على نساء العالمين؛ يا مريم اقنتى لربک واسجدى واركعى مع الراكعين» (آل‌عمران: ۴۲- ۴۳).

۵-۲-۲. دعا و نیایش حضرت مریم علیهاالسلام: «إذ قالت امرأت عمران رب إنى نذرت لك ما فى بطنى محررا فتقبل منى إنك أنت السميع العلى». (آل‌عمران: ۳۵)

۵-۲-۳. ایمان و تسلیم در برابر اراده الهی: «قالت إنى أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا» (مریم: ۱۸). این نخستین لرزه‌ای بود که سراسر وجود مریم را فراگرفت. بردن نام خداوند رحمان و توصیف او به رحمت عامه، تشویق به تقوا و پرهیزکاری است (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ۸۴/۳).

۵- ۲- ۴. نقش دعا و توکل بر خدا در تربیت فرزند: دعای مادر حضرت مریم علیهاالسلام برای حفظ معنویت فرزندش، اهمیت دعا و توکل به خدا در تربیت دینی کودک را نشان می‌دهد: «سمیتها مریم وإنی أعیذها بک وذریتها من الشیطان الرجیم» (آل‌عمران: ۳۶)؛ «فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسنا وکفلها زکریا» (آل‌عمران: ۳۷). همچنین، مادر حضرت مریم علیهاالسلام فرزند خود را وقف خداوند کرد: «إذ قالت امرأت عمران رب إنی نذرت لک ما فی بطنی محررا فتقبل منی إنک أنت السمیع العلیم» (آل‌عمران: ۳). این اقدامات نشان‌دهنده اهمیت نیت پاک، محیط سالم و سرپرستی صالح در تربیت دینی کودک است (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ۴۲۶/۲؛ علامه طباطبایی، ۱۳۷۸، ۲۵۹/۳).

۵- ۳. حضرت مریم علیهاالسلام و نقش مادر در تربیت فرزندان برای مواجهه با چالش‌های زندگی

«فأجاءها المخاض إلی جذع النخلة قالت یا لیتنی مت قبل هذا وکنت نسیا منسیا». (مریم: ۲۳)

۵- ۳- ۱. اعتماد به خداوند در سختی‌ها: حضرت مریم علیهاالسلام با توکل به خداوند و یاری الهی، مرحله دشوار زایمان را با موفقیت پشت سر گذاشت. این رویداد نمودی از استقلال شخصیت و تربیت معنوی اوست (قرائتی، ۱۳۸۶، ۴۳/۷).

۵- ۳- ۲. توجه به نیازهای روحی و معنوی: رشد حضرت مریم علیهاالسلام در محیطی سرشار از معنویت و ارتباط با خدا صورت گرفت. واژه «محراب» در این سوره نمادی از فضایی است که نیازهای روحی و معنوی او را برطرف می‌کرد: «فناداها من تحتها ألا تحزنی...» (مریم: ۲۴).

داستان حضرت مریم علیهاالسلام نشان می‌دهد که تربیت دینی و اخلاقی کودکان باید شامل نیت پاک والدین، فراهم کردن محیط امن و معنوی، توجه به نیازهای عاطفی، تشویق به اخلاق نیکو، استفاده از دعا و توکل به خدا، و آموزش مقاومت در برابر چالش‌ها باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ۴۲۸/۲؛ قرائتی، ۱۳۸۶، ۴۳/۷)

۶. مقایسه(یافته‌ها) با فقه امامیه

جدول ۱. مقایسه تطبیقی تکفل و سرپرستی کودکان در فقه امامیه و داستان حضرت مریم علیهاالسلام در قرآن

موضوع	داستان حضرت مریم علیهاالسلام	فقه امامیه	آدرس
شایستگی سرپرست	انتخاب سرپرستی حضرت مریم علیهاالسلام با قرعه‌کشی و به مشورت گذاشته شد، که در نهایت حضرت زکریا علیه‌السلام شایسته‌ترین فرد برای این وظیفه شناخته شد.	باید در انتخاب سرپرست صلاحیت و شایستگی فرد از نظر اخلاقی، تربیتی و مالی در نظر گرفته شود.	شیخ طوسی، ۱۳۶۹، ۷۲۳
تربیت اخلاقی	تربیت معنوی و اخلاقی تحت نظارت زکریا	سرپرست موظف به تربیت دینی و اخلاقی کودک باشد.	امام خمینی، ۱۳۹۲، ۶۲۵/۲
تامین نیازهای کودک	زکریا تمام نیازهای حضرت مریم علیهاالسلام را تأمین کرد.	تأمین نفقه و نیازهای کودک بر عهده سرپرست است.	علامه حلی، ۱۴۱۳، ۱۳۴/۲
مسئولیت الهی	سرپرستی حضرت مریم علیهاالسلام به عنوان امانتی الهی به حضرت زکریا سپرده شد، که او این مسئولیت را با دقت و تعهد انجام داد.	سرپرستی کودک به عنوان امانتی الهی شناخته می‌شود و سرپرست باید در برابر خداوند پاسخ‌گو باشد.	کلینی، ۱۳۹۱، ۲۱۴/۲

۷. تحلیل منابع فقهی و روایات

۷-۱. شایستگی سرپرست

در داستان حضرت مریم علیهاالسلام، حضرت زکریا علیه‌السلام به‌دلیل شایستگی معنوی و اخلاقی، سرپرستی حضرت مریم علیهاالسلام را برعهده گرفت: «واذکر فی الکتاب مریم إذ انتبذت من أهلها مکانا شرقیا» (مریم:۱۶).

تحلیل: حضرت مریم علیهاالسلام به‌دلیل تربیت صحیح در محیطی پاک، به پاکدامنی و تقوا مشهور شد. این ویژگی‌ها از کودکی در او شکل گرفت و نشان‌دهنده تأثیر تربیت صحیح در محیط امن و معنوی است (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ۲۳/۱۳).

نکات مهم در سرپرستی کودکان:

-خداوند سرپرستی حضرت مریم علیهاالسلام را به زکریا سپرد که اهمیت انتخاب سرپرست شایسته را نشان می‌دهد. (طبرسی، ۱۴۱۲، ۴۳۶/۲)

- پرورش نیکو: سرپرست موظف است کودک را به بهترین شکل تربیت کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ۴۲۶/۲)

- شایستگی سرپرست: اخلاق و ایمان از معیارهای اصلی انتخاب سرپرست است. (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ۴۲۶/۲) در روایات، به شایستگی اخلاقی، دینی و تربیتی سرپرست تأکید شده است: «من کفل یتیما وکف یده عنه، کان له جنة الفردوس» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ص۲۵۰).

۷-۱-۱. شایستگی سرپرست در فقه امامیه

- سرپرست از نظر اخلاقی و دینی شایسته باشد. (شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ۴۰/۶؛ عاملی، ۱۴۱۳، ۴۶۹/۱؛ بحرانی، بی‌تا، ۹۳/۲۵)

- توانایی مالی و تربیتی داشته باشد. (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ۷۲۶/۱)

- حقوق کودک را به‌طور کامل رعایت کند. (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۱۳۲/۲)

- سرپرست باید عادل، امین و توانمند باشد. (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ۶۲۳/۲- ۶۲۵)

- جمع‌بندی: شایستگی سرپرست مستحب و مورد تأکید فقهاست.

۷-۲. تربیت معنوی و اخلاقی

حضرت مریم علیهاالسلام تحت تربیت حضرت زکریا علیه‌السلام به مقامات بالای معنوی رسید: «فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسنا وکفلها زکریا» (آل‌عمران:۳۷)

تحلیل: خداوند حضرت مریم علیهاالسلام را در محیطی پاک و تحت سرپرستی پیامبری صالح قرار داد. این امر اهمیت فراهم آوردن محیط امن و معنوی برای رشد فرزندان را نشان می‌دهد. (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ۴۲۶/۲)

۷- ۲- ۱. تربیت معنوی و اخلاقی در فقه امامیه: امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند: کودک در هفت سال اول زندگی به بازی سرگرم است، هفت سال دوم به تعلیم و آموزش، و هفت سال سوم به شناخت احکام حلال و حرام: «الغلام یلعب سبع سنین و یتعلم الکتاب سبع سنین و یتعلم الحلال و الحرام سبع سنین» (کلینی، ۱۳۹۱، ۴۷/۶؛ حرعاملی، ۱۴۱۴، ۴۷۳/۲۱). وظیفه سرپرست «علی

الحاضن أن یؤدب الطفل و یعلمه ما یحتاج إلیه فی دینه و دنیاه» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ۶۲۵/۲)، تربیت معنوی و اخلاقی کودکان در فقه امامیه مستحب موکد است.

۷- ۳. تأمین نیازهای مادی

۷- ۳- ۱. تأمین نیازهای مادی حضرت مریم علیهاالسلام

تحلیل: روزی که خداوند به حضرت مریم علیهاالسلام می‌رساند، علاوه بر نیازهای مادی، نشان‌دهنده توجه به نیازهای عاطفی و معنوی اوست. حضرت زکریا علیه‌السلام نیز با محبت و توجه، نقش مهمی در ایجاد آرامش داشت (ر.ک.، آل‌عمران: ۳۷).

۷- ۳- ۲. تأمین نیازهای مادی کودک در فقه امامیه

تأمین نیازهای مادی کودک بر عهده سرپرست است: «النفقة علی الحاضن واجبة ما دام الطفل فی حضانته» (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۱۳۴/۲)؛ «بر سرپرست واجب است که نیازهای کودک، از جمله خوراک، پوشاک و مسکن را تأمین کند» (خمینی، ۱۳۹۲، ۶۲۵/۲). آیات، روایات و نظرات فقها اثبات وجوب نفقه کودک را نشان می‌دهد.

۷- ۴. مسئولیت الهی

سرپرستی حضرت مریم علیهاالسلام به‌عنوان وظیفه‌ای الهی به حضرت زکریا سپرده شد. (طبرسی، ۱۴۱۲، ۴۳۶/۱) در روایات شیعه، اهمیت سرپرستی کودکان به‌عنوان وظیفه‌ای الهی بیان شده است (کلینی، ۱۳۹۱، ۲۱۴/۲). امام علی علیه‌السلام در نامه‌ای به مالک اشتر در مورد رعایت حقوق ضعیفان و کودکان فرمود: «الله الله فی الطبقة السفلی من الذین لا حیلة لهم...» (شریف رضی، ۱۳۶۸، نامه ۵۳). طبق روایات، کودکان امانتی از طرف خدا هستند و سرپرست در مقابل این امانت مسئولیت دارد؛ بنابراین مسئولیت سرپرستی کودک واجب است.

۸. نتیجه‌گیری

بررسی تکفل و سرپرستی کودکان در فقه امامیه با تأکید بر داستان حضرت مریم علیهاالسلام در قرآن، ابعاد مهم جایگاه این موضوع در آموزه‌های اسلامی را روشن می‌سازد. داستان حضرت مریم علیهاالسلام و

سرپرستی ایشان توسط حضرت زکریا علیه‌السلام در قرآن کریم، الگویی از مسئولیت‌پذیری و حمایت از کودکان نیازمند ارائه می‌دهد و بر اهمیت جنبه‌های عاطفی و معنوی این وظیفه تأکید می‌کند. این داستان نشان می‌دهد که سرپرستی کودکان، علاوه بر تأمین نیازهای مادی، شامل تربیت معنوی و رشد و تعالی اخلاقی و روحی آنها نیز هست. فقه امامیه با وضع قوانین دقیق و کامل، شرایط و وظایف سرپرستان را مشخص کرده و بر لزوم رعایت عدالت، محبت و تأمین نیازهای مادی و معنوی کودک تأکید دارد. تطبیق آموزه‌های قرآنی با مبانی فقه امامیه نشان می‌دهد که این دو منبع به‌صورت مکمل، نظامی کامل برای حمایت از کودکان نیازمند ارائه می‌کنند. در این چارچوب، سرپرستی به‌عنوان یک‌وظیفه فردی و مسئولیت اجتماعی برای تقویت بنیان‌های اخلاقی و انسانی جامعه معرفی می‌شود.

پژوهش حاضر بر ضرورت توجه به آموزه‌های قرآنی و فقهی در مواجهه با چالش‌های معاصر مرتبط با سرپرستی کودکان تأکید می‌کند. احیای این آموزه‌ها می‌تواند به ارائه راهکارهای عملی برای حمایت از کودکان بی‌سرپرست، اصلاح نظام سرپرستی در جوامع اسلامی و کاهش آسیب‌های اجتماعی منجر شود. الگویی که از داستان حضرت مریم علیهاالسلام الهام گرفته می‌شود، می‌تواند به‌عنوان راهنمایی جامع برای سرپرستان و نهادهای اجتماعی در جهت تحقق عدالت، محبت و تکامل معنوی در فرآیند سرپرستی کودکان به کار گرفته شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم (۱۳۷۲). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. قم: مؤسسه امیرالمؤمنین علیه‌السلام.
* نهج‌البلاغه (۱۳۶۸) گردآوری: شریف رضی. مترجم: فیض‌الاسلام اصفهانی، علی نقی. تهران: بی‌نا
۱. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۸۴). النهایة فی غریب الحدیث والأثر. دارالتفسیر. تهران.
۲. ابن ادریس، محمد بن احمد (۱۳۷۵). السرائر. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. ابن زهره القیروانی (۱۴۱۷). غنیه النزوع إلی علمی الأصول والفروع. تهران: چاپ ابراهیم بهادری.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸). لسان العرب. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۵. اجزیری، عبدالرحمن بن محمد عوض (۱۴۲۴). الفقه علی المذاهب الأربعة. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. امامی، اسدالله؛ صفایی، حسین (۱۳۷۶). حقوق خانواده. تهران: دانشگاه تهران.
۷. امینی، ابراهیم (۱۳۷۲). اسلام و تعلیم و تربیت. تهران: انجمن اولیاء و مربیان.

۸. انصاری، مرتضی بن محمدامین (۱۴۱۵). کتاب النکاح. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی
۹. بحرانی، یوسف بن احمد (بی‌تا). الحدائق الناضرة. بی‌جا، بی نا.
۱۰. تاج‌الدین شعیری (۱۳۶۳). جامع الأخبار. قم: رضی.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث.
۱۲. حلی، احمد بن محمد بن فهد (۱۳۹۸). المذهب البارع. قم: انتشارات العطار.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۹). نهایة الأحکام فی معرفة الأحکام. قم: اسماعیلیان.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۹). قواعد الأحکام. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۵. حلی، محمد بن حسن (فخرالمحققین) (۱۳۵۷). إیضاح الفوائد فی شرح الفوائد. قم: اسماعیلیان.
۱۶. حیدری، معصومه (۱۳۷۹). آداب رفتار با دختران. کاشان: محتشم.
۱۷. خمینی، روح‌الله (۱۳۹۲). تحریر الوسیلة (کتاب النکاح). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع. تهران: مکتبه الصدوق.
۱۹. داودی، محمد (۱۳۸۶). سیره پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام در تربیت دینی. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۰. رازی، محمد بن أبی بکر (۱۳۱۰). مختار الصحاح. مصر: چاپ سری.
۲۱. شکیباپور، عنایت‌الله (۱۳۶۳). دایرةالمعارف روان شناسی. تهران: فروغی.
۲۲. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۳۸۹). الروضة البهیة. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۲۳. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۹). مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام. قم: بی نا.
۲۴. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۰۴). من لا یحضره الفقیه. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۵. طباطبایی، سید علی (۱۱۹۲). الریاض المسائل. قم: مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث.
۲۶. طباطبایی، سید علی (۱۳۸۲). ریاض المسائل. قم: مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث.
۲۷. طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲). مکارم الأخلاق. قم: شریف رضی.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۳). المبسوط. تهران: مکتبه المرتضویه.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۹). الخلاف. قم: انتشارات اسلامی.
۳۰. عاملی، زین‌الدین بن علی (۱۳۸۱). مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه المعارف الإمامیه.
۳۱. عاملی، سید محمد (۱۴۱۳). نهایة المرام. قم: انتشارات اسلامی.
۳۲. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول) (۱۳۶۹). اللمعة الدمشقیة. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۳. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵). تفسیر نور الثقلین. قم: انتشارات اماعلیان.
۳۴. علامه حلی، حسن بن مطهر (۱۴۱۳). قواعد الأحکام. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۵. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳). مختلف الشیعة. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۶. علامه طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۸). تفسیر المیزان. مترجم: نیری بروجردی، عبدالکریم. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۳۷. علامه مجلسی، محمد تقی (۱۳۴۶). یک‌دوره فقه کامل فارسی. تهران. بی‌نا.
۳۸. فاضل ابی، زین‌الدین (۱۴۱۰). کشف الرموز فی شرح المختصر النافع. قم: انتشارات اسلامی.
۳۹. فاضل هندی، بهاالدین محمد (۱۴۱۶). کشف اللثام عن قواعد الأحکام. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۰. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۹۵). مفاتیح الشرائع. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.

۴۱. قرائتی، محسن (۱۳۸۶). تفسیر نور. تهران: مؤسسه فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۴۲. کاتوزیان، ناصر (۱۴۰۲). حقوق مدنی (عقود مدنی). تهران: گنج دانش.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۱). اصول کافی. مترجم: حسین استادولی. قم: دارالثقلین.
۴۴. متقی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۱۹). کنزالعمال. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۵. مجلسی، محمدباقر (۱۳۹۸). بحار الأنوار. اصفهان: مرکز القائمة للدراسات الکمبیوتریة.
۴۶. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۱۰). المختصر النافع فی فقه الإمامیه. تهران: قسم الدراسات الإمامیه.
۴۷. مروارید، علی‌اصغر (۱۴۱۳). الینابیع الفقهیه. بیروت: الدار الإسلامیه.
۴۸. معین، محمد (۱۳۷۹). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۵۳). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۵۰. ملک‌زاده، فهیمه (۱۳۸۹). دانشنامه حقوقی (جلد دوم). تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.
۵۱. نجفی، محمدحسن (۱۳۹۹). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۵۲. نوری، میرزا حسین؛ حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۹). وسائل الشیعة و مستدرکها. قم: انتشارات دفتر اسلامی.