



پژوهش نامه نوین فقهی حقوقی زنان و خانواده

سال ششم / شماره ۴ / زمستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواهران /

مدرسه علمیه تخصصی حضرت عبدالعظیم علیه السلام

مدیر مسئول: زهره منصوری

سر دبیر: طوبی شاکری گلپایگانی

دبیر تحریریه و مدیر اجرایی: خدیجه حامدی

اعضای هیئت تحریریه

سید علی قاضی عسگر (استاد خارج فقه و اصول، تولیت آستان حرم حضرت عبدالعظیم علیه السلام، استاد تمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) علی نصیری (استاد تمام دانشگاه علم و صنعت) محمدصادق جمشیدی راد (دانشیار دانشگاه پیام نور) طوبی شاکری گلپایگانی (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس) زهره صفاتی (مجتهد) فائزه عظیم زاده اردبیلی (دانشیار دانشگاه امام صادق علیه السلام) طاهره سادات نعیمی (استادیار دانشگاه بین المللی اصفهان) مهدی میری (رئیس مرکز مدیریت و راهبری پژوهش‌های دانشگاه رضوی) احمد صابری مجد (دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه تهران)

ویراستار: خدیجه حامدی

طراح جلد: نشرهاجر

صفحه پردازی: منیژه گلستانی

نشانی: تهران، شهرری، میدان شهید مدرس، ضلع غربی حرم حضرت عبدالعظیم علیه السلام

مدرسه علمیه عالی تخصصی حضرت عبدالعظیم علیه السلام خواهران.

صندوق پستی: ۱۸۷۶۹۴۳۱۱۳ تلفن: ۵۵۹۵۲۳۸۶-۲۱-۹۸+ فاکس: ۵۵۹۵۲۳۸۶

پست الکترونیکی: hossnainfo@gmail.com

آدرس سامانه اختصاصی نشریه: <https://jflw-rey.whc.ir/>

مجوز وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی: ۹۴/۹۶۴۶

شماره شاپا چاپی: ۲۴۲۳۷۷۱X

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

۱. مشخصات نویسنده / نویسندگان: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، تحصیلات، رشته، شماره تماس و نشانی الکترونیکی در فایل جداگانه ارسال گردد.
۲. حجم هر مقاله بیش از ۷۵۰۰ کلمه نباشد. مقالات پرحجم جهت تلخیص برگردانده خواهد شد.
۳. چکیده فارسی، عصاره مقاله است و باید حداکثر ۳۰۰ کلمه باشد (بیان مسئله یا موضوع، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به دستاوردها).
۴. واژگان کلیدی فارسی، حداقل ۳ واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.
۵. مقدمه، شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سوال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش است.
۶. در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به این موارد پرداخته شود: توصیف و تحلیل ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده، تقسیم مطالب در قالب محورهای مشخص.
۷. نتیجه‌گیری، شامل یافته‌های حاصل از پژوهش با اهداف در نظر گرفته شده از انجام پژوهش، مقاله و مقایسه نتایج پژوهش با یافته‌های پژوهش‌های مرتبط پیشنهاد تحقیق است.
۸. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی چاپ شده باشد.
۹. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها برای چاپ فرستاده شده باشد.
۱۰. ارجاعات، به شیوه درون‌متنی تنظیم و به این شکل نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار و شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۹۴). در صورت تکرار منبع، به نام خانوادگی و کلمه «همان» و ذکر شماره جلد و صفحه اکتفا شود (مظفر، همان، ج ۱، ص ۱۹) و در صورت تعدد آثار منتشره در سال واحد از یک مؤلف، جهت نمایاندن ترتیب انتشار از حروف الف، ب، ج و... استفاده شود. و فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، به شکل ذیل در آخر مقاله درج گردد.
- أ) برای کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده؛ سال انتشار؛ نام کتاب؛ نام مترجم؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار؛ ناشر.
- ب) برای مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده؛ سال انتشار؛ «عنوان مقاله»؛ عنوان مجموعه (مجله)، شماره مجله.
۱۱. ارسال، پیگیری، ارزیابی، اصلاحات، تایید نهائی و انتشار مقاله، تنها از طریق سامانه فصلنامه پژوهشنامه نوین فقهی حقوقی زنان و خانواده به نشانی: <https://jflw.rey.whc.ir> انجام می‌پذیرد.

فهرست مطالب

واکاوی فقهی تولید تخمک مصنوعی از سلول های بنیادی مستخرج از بافت تخمدانی زن نابارور/ فتح اله قربانی	۵
بازخوانی دیدگاه سید مرتضی در توارث در نکاح متعه در پرتو نظریه عمومی عقد نکاح/ زهرا محرابی، حسین صابری، محمد حسن حائری	۴۵
واکاوی تمکین زوجه در بستر ملاکات فقهی نفی خشونت/ سعیده رسولی، معصومه مظاهری	۶۹
چارچوب فقهی اولویت بندی حمایت های اقتصادی در سیاست گذاری جمعیتی/ رقیه هوشیار جلودار، فاطمی، مرتضی، صابری مجد، احمد	۱۰۱
حرمت «تشبیب مدرن»: بازخوانی حکم تشبیب در فضای شبکه های اجتماعی از منظر فقه امامیه/ فائزه عظیم زاده اردبیلی، مریم شریعتی	۱۳۳
واکاوی فقهی «عده» در روشهای نوین باوریهای پزشکی/ سید هدایت الله میرسالاری	۱۶۱

واکاوی فقهی تولید تخمک مصنوعی از سلول های بنیادی مستخرج از بافت تخمدانی زن نابارور

فتح اله قربانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۸/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۳

چکیده

ناباروری یکی از مهم ترین چالش های پزشکی و اجتماعی است که درصد قابل توجهی از زوجین را درگیر کرده و پیامدهای روانی، عاطفی و اجتماعی گسترده ای به همراه دارد. اگرچه تکنیک های کمک باروری (ART) توانسته اند بخش زیادی از مشکلات ناباروری را برطرف کنند، اما به دلیل ماهیت تهاجمی و عوارض جانبی، برای همه بیماران کارآمد نبوده اند. در دهه های اخیر، استفاده از سلول های بنیادی به عنوان رویکردی نوین در درمان ناباروری مطرح شده است. این روش نه تنها از نظر اقتصادی مقرون به صرفه تر است، بلکه محدودیت های اخلاقی کمتری دارد و قابلیت بازسازی و تولید سلول های جنسی را فراهم می کند. اهمیت این موضوع در آن است که می توان با بهره گیری از سلول های بنیادی بافت تخمدانی زن نابارور، تخمک مصنوعی تولید کرد و سپس از طریق لقاح خارج رحمی (IVF) امکان بارداری را فراهم ساخت. پرسش اصلی این تحقیق، بررسی مشروعیت فقهی تولید تخمک مصنوعی از سلول های بنیادی زن نابارور است. با توجه به حساسیت های شرعی و اخلاقی در حوزه درمان ناباروری، ضرورت دارد این روش نوین از منظر فقه اسلامی مورد واکاوی قرار گیرد تا جایگاه آن در مقایسه با سایر روش های کمک باروری روشن شود. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با اتکا به ادله و نظرات فقیهان مذاهب اسلامی نشان می دهد که تولید تخمک مصنوعی از سلول های بنیادی خود فرد، به دلیل داشتن مشکلات کمتر نسبت به سایر روش های کمک باروری، با استناد به ادله ای چون ضرورت حفظ نسل و قواعد اضطرار، الضرر یزال و ... مشروعیت شرعی دارد و می تواند به عنوان رویکردی نوین، مقرون به صرفه و اخلاقی تر در درمان ناباروری مورد استفاده قرار گیرد.

واژگان کلیدی: سلول های بنیادی، ناباروری، تخمدان، تخمک مصنوعی، تکنیک های (ART)

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بو علی سینا، همدان،



مقدمه

از دیدگاه متخصصان پزشکی ناباروری بیماری است که گریبانگیر ۱۰ الی ۱۵ درصد زوجین در جهان شده است و آنها را با عوارض شدید اجتماعی، روانی، عاطفی و ... مواجه نموده است (موکا، ۲۰۱۶م / ۵۲۱).

امروزه با توسعه فناوری های جدید در حوزه دانش پزشکی، حوزه های عمل بکری فرا روی متخصصان قرار گرفته است، از جمله به کارگیری روش های نوین است به گونه ای که علم پزشکی برای رفع این مشکل اقدامات قابل توجهی انجام داده است و با ابداع تکنیک های کمک باروری (ART)^۱، از قبیل لقاح داخل رحمی (IUI)^۲، باروری آزمایشگاهی (IVF)^۳ و تزریق داخل سیتوپلاسم اسپرم (ICSI)^۴ بالغ بر ۹۰ درصد از ناباروری مردان و زنان را برطرف نموده است (لی، ۲۰۱۹م / ۴۸۲)، اما برخی از این تکنیک ها به علت به همراه داشتن عوارض سوء و از جمله تهاجمی بودن موفقیت آمیز نبوده به همین روی علم پزشکی برای رفع ناباروری ۱۰ درصد باقی مانده؛ جدیدترین روش یعنی درمان از طریق بهره گیری از سلول های بنیادی زوجین را ابداع نموده است که آخرین یافته ها حاکی از ساخت سلول های جنسی زن و مرد (گامت) با بهروری از سلول های بنیادی خود آنان است؛ بنابراین با بکارگیری این شیوه دیگر نیازی به بهره گیری از روش های پرچالشی چون تزریق اسپرم یا تخمک بیگانه به زوجه نابارور نیست.

درمان ناباروری با استفاده از سلول های بنیادی افقی درخشان در پزشکی تولیدمثل محسوب می شود و تحقیقات نشان می دهد سلول های بنیادی دارای پتانسیل بازسازی بافت های تخمدانی و بهبود عملکرد تخمدان می باشند. این ابداع ویژه بخصوص برای زنانی که با مشکلات ناباروری ناشی از عیوب تخمدان از جمله: کاهش ذخیره تخمدانی یا نارسایی

1 - Assisted Reproductive Technologies

2 - Intrauterine Insemination

3 - In Vitro Fertilization

4 - Intra-Cytoplasmic Sperm Injection



زودرس تخمدان⁵ روبرو هستند، امید آفرین است (هرایز، ۲۰۱۸م/۱۸۰)، در قابلیت ویژه این سلول ها حتی به بازسازی فرآیند تولید اسپرم در مردان نابارور و استحصال سلول جنسی نرمی-توان اشاره داشت.

نقطه عطف بهره وری از سلول های بنیادی برای درمان ناباروری به سال ۲۰۰۷ برمی گردد که دانشمندان دریافتند با انتقال مغز استخوان می توان اووسیت های نارس استحصال نمود و در نتیجه باروری طولانی مدت در موش هایی که به علت ابتلا به سرطان دچار نارسایی تخمدان شده اند ایجاد نمود؛ همچنین محققان ژاپنی نیز در همین راستا موفق شدند با واکاوی برروی سلول های بنیادی، سلول های تخمدان را برای باروری مجدد بازیابی نمایند. (بندیکسون، ۲۰۱۲م/۱۸۰).

به دلیل نوظهور بودن مسئله تولید تخمک مصنوعی از بافت تخمدانی زن نابارور توسط سلول های بنیادی، فقیهان معاصر به ویژه علمای اهل سنت آنهم بطور گذرا بدان پرداخته اند. اما با استناد به اینکه فقیهان معاصر مذاهب اسلامی در خصوص بهره وری از منابع سلول های بنیادی با حساسیت ویژه ای برخورد نموده اند، به نظر می رسد استحصال سلول های جنسی زن و مرد با استفاده از سلول های بنیادی خود آنان چالش برانگیز نباشد.

۱- ضرورت بحث

تولید تخمک مصنوعی از بافت تخمدانی زن نابارور ابعاد مختلف فقهی، حقوقی، اخلاقی، جامعه شناختی، روانشناختی به همراه دارد و سوالات متعددی پیش روی صاحب نظران قرار داده است؛ با توجه به مستحدث بودن موضوع می طلبد پژوهشی جامع و مستوفا از منظرگاه فقه اسلامی انجام پذیرد، لذا ضمن تشریح مسئله با اتکا به ادله فقهی، حکم تکلیفی و وضعی تکنیک مذکور مورد واکاوی قرار می گیرد.

۲- پیشینه موضوع

پژوهش هایی که تاکنون در حوزه سلول های بنیادی و درمان ناباروری تألیف شده است

5 - (POI) Premature Ovarian Insufficiency

عمدتاً به بررسی درمان ناباروری از منظر پزشکی پرداخته‌اند؛ و تمرکز اصلی آنها بر تکنیک‌های کمک‌باروری (ART) مانند IVF، IUI و ICSI بوده است. برخی تحقیقات جدیدتر به قابلیت‌های سلول‌های بنیادی در بازسازی بافت‌های تولیدمثلی اشاره کرده‌اند، اما بیشتر در حوزه‌های آزمایشگاهی و پزشکی باقی مانده‌اند، برای نمونه در مقاله^۱ "The therapeutic potential of stem cells for ovarian rejuvenation" که در سال ۲۰۲۴ میلادی نگاشته شده است امکان استفاده از سلول‌های بنیادی برای بازسازی عملکرد تخمدان و تولید تخمک‌های جدید بحث شده است. مقالات با رویکرد فقهی در این زمینه بسیار محدودند؛ تنها نمونه‌هایی گذرا در فصلنامه‌ها یا پژوهش‌های پراکنده وجود دارد برای نمونه در زمستان ۱۴۰۱ در فصلنامه مطالعات راهبردی زنان مقاله‌ای تحت عنوان درمان ناباروری با استفاده از سلول‌های بنیادی زنان به قلم حمید ستوده و سید عبدالحسین موسوی نیا نوشته شده است که در این اثر بیشتر به جنبه‌های کلی اخلاقی یا پزشکی پرداخته شده است و کمتر به تحلیل فقهی عمیق موضوع پرداخته است. اما نوشتار پیش رو برخلاف مطالعات پزشکی صرف، به طور مستوفی و اجتهادی موضوع را از منظر فقه اسلامی بررسی کرده است.

پژوهش حاضر به جای تمرکز بر جنبه‌های آزمایشگاهی، با اتکا به ادله فقهی و اصول کلی شریعت، مشروعیت تولید تخمک مصنوعی از سلول‌های بنیادی زن نابارور را تحلیل کرده است. استفاده هم‌زمان از منابع فقهی مذاهب اسلامی (شیعه و اهل سنت) و تطبیق آن با یافته‌های علمی، وجه تمایز اصلی این پژوهش نسبت به آثار پیشین است.

از حیث نوآوری نیز این پژوهش می‌تواند به عنوان منبع علمی و فقهی معتبر برای سیاست‌گذاران، پزشکان و فقیهان در مواجهه با چالش‌های نوین درمان ناباروری مورد استفاده قرار گیرد چرا که یافته‌های علمی پزشکی را با ادله فقهی ترکیب داده است تا یک مسئله نوظهور را مورد مذاقه و واکاوی قرار دهد.

۱- اتوان درمانی سلول‌های بنیادی برای جوان سازی تخمدان



۳- تعاریف

۳-۱- ناباروری

مطابق معیارهای علم پزشکی ناباروری به عدم توانایی در باردارشدن پس از گذشت یک سال از برقراری مقاربت منظم و بدون استفاده از روش های پیشگیری از بارداری تعریف می شود (ژوول، ۱۹۹۹م/ ۱۲۵۰).

۳-۲- سلولهای بنیادی

سلول های بنیادین سلول هایی تمایز نیافته و پرتوانی هستند که از بافت های مختلفی نشأت می گیرند و توانایی تبدیل به انواع مختلف سلول های بدن را دارند؛ دارای سه ویژگی منحصر به فرد؛ ۱- قابلیت تکثیر ۲- عدم تمایز یافتگی ۳- توانایی تمایز به سلول های مختلف، این مشخصات سبب شده که به عنوان عاملی بالقوه در پیشگیری و درمان بیماری، از جمله درمان ناباروری انسان در نظر گرفته شوند (میرزایی، ۲۰۱۵م/ ۴۸۰۱).

۳-۲-۱- اقسام سلول های بنیادی

سلول های بنیادی چندان ظاهر مشخصی ندارد اما می توان آنها را به ترتیب توانایی تقسیم بندی نمود (بهشتی، ۱۳۸۱م/ ۱۱۳) الف- همه توانی (Totipotent): دارای قابلیت تغییر و تبدیل به هر نوع سلولی در بدن، مثل سلول های تخمک بارور شده ب- پرتوانی (Pluripotent): قابلیت تبدیل به هر نوع سلول به استثنای سلول های بنیادی همه توانی و جفت مبدل ج- چندتوانی (Multipotent): منشأ آنها سلول های بنیادی پرتوانی هستند که خود بوجود آورنده سلول های تخصص یافته می باشند مثلاً سلول های بنیادی عصبی قادرند به سلول های عصبی و سلول های حمایت کننده تبدیل شوند. ۴- تک توانی (Unipotent): دارای قابلیت تبدیل به یک نوع سلول و تولید آن (نظرزاده، ۲۰۱۲م/ ۹۰).

۲- حکم درمان ناباروری زنان با بهره وری از سلول های بنیادی آنان

برای برطرف نمودن مشکل عیب تخمدان زنان نابارور و استحصال تخمک و در نهایت ایجاد باروری توسط سلول های بنیادی خود آنان، دو حکم می توان تصور نمود که هر یک

دارای مستندات است که ذیلاً در پی می‌آیند.

۱-۲- مشروعیت بهره‌وری از سلول‌های بنیادی برای استحصال تخمک

طبق آخرین فتاوی فقیهان اهل سنت مندرج در مجله المجمع الفقهي الإسلامي بهره‌وری از سلول‌های بنیادی زنان برای درمان ناباروری خود آنان مجاز تلقی شده است. (المجمع الفقهي الإسلامي، ۱۴۲۵ق، ۱۷/۲۹۴) و بر اساس آخرین دیدگاه‌های مفتیان الازهر نیز استفاده از سلول‌های بنیادی به شرط رعایت موازین شرعی و بهره‌گیری آن از منابع مشروع برای درمان بیماری‌ها جایز تلقی شده است (مجموعه فتاوی، ۱۴۱۸ق، ۱۲/۴۵۶).

برخی از مراجع معاصر شیعه، مانند آیت‌الله خامنه‌ای و آیت‌الله سیستانی، استفاده از سلول‌های بنیادی را به شرط رعایت موازین شرعی و بهره‌وری از منابع مشروع برای درمان بیماری‌ها جایز دانسته‌اند. (خامنه‌ای، ۱۴۲۷ق، ۳/۴۵۶ - سیستانی، ۱۴۲۵ق، ۲/۳۲۱).

گرچه این فتوا بر اصل اباحه در اشیاء و افعال استوار است اما مهم‌تر از آن نشان‌دهنده‌ی رویکرد اجتهادی پویا در فقه معاصر اسلامی است که از یک سو، نوآوری‌های علمی و پزشکی را به رسمیت می‌شناسد و از سوی دیگر، با تعیین قیود شرعی (منابع مشروع، رعایت حدود اخلاقی و قانونی) مانع از انحراف و سوءاستفاده می‌شود.

۱-۱-۲- ادله

۱-۱-۱-۲- محافظت از مقاصد شرع

شاطبی از صاحب نظران اهل سنت در این خصوص بیان داشته است: مقاصد قانونگذار یعنی مقاصدی که قانونگذار در وضعشان شریعت را لحاظ کرده است (شاطبی، ۱۴۲۹ق، ۲/۳) غزالی پس از آنکه مقاصد شرع را به سه دسته: ۱- ضروریات ۲- حاجیات ۳- تحسینیات تقسیم می‌نماید؛ مقصود خود از ضروریات را در کتاب "المستصفی" برمی‌شمرد و بیان می‌دارد: منظور از ضروریات محافظت از مقاصد شرع که عبارتند از: دین، نفس، عقل، نسل و مال، بنابراین هر آنچه که از این مقاصد حفاظت کند امری پسندیده است و بالعکس هر آنچه که مخالف با آنها



باشد نكوهیده است (غزالی، ۱۴۱۳ق، ۱/۱۷۴) ۲- حاجیات (نیازمندی ها) اموری هستند كه برای وسعت امور و رفع گرفتارهای شدید و عسر و حرج، به آنها نیاز است؛ برای مثال، غذا یکی از اموری است كه برای مقصد حفظ نفس لازم است. بنابراین، به دست آوردن غذا برای فردی كه در حال هلاك شدن است حتی اگر با خشونت نیز همراه باشد، از ضروریات است، اما پیدا كردن غذایی با کیفیت بهتر برای رفع گرسنگی از حاجیات است و در این زمینه رعایت آداب غذا خوردن از قبیل تحسینیات است (محمد عطیه، ۱۴۲۹ق / ۵۴)

درمان ناباروری به عنوان یکی از مصادیق «حفظ النسل» مورد توجه فقیهان اهل سنت قرار گرفته است برای نمونه ابن عاشور از فقیهان اهل سنت در كتاب "مقاصد الشریعة الإسلامية" از حفظ نسل به عنوان یک ضرورت شرعی یاد می‌کند (ابن عاشور، ۱۳۶۶ق / ۱۸۷)؛ زیرا اگر درمان ناباروری با استفاده از سلول های بنیادی به حفظ نسل کمک کند و از روش های مشروع در آن استفاده شود، از زمره ضروریات محسوب می‌شود و در نتیجه امری مجاز است (ابن عاشور، ۱۳۶۶ق / ۱۸۷).

با وجود اینکه در فقه اهل سنت مقاصد شریعت به صورت یک علم مستقل مطرح شده است و به پنج ضرورت اصلی (حفظ دین، نفس، عقل، نسل، مال) تقسیم گردیده است اما در فقه شیعه، مقاصد شریعت به صورت یک علم مستقل کمتر مطرح شده، اما در مبانی اصولی و کلامی (مانند بحث حسن و قبح عقلی، مصالح و مفاسد واقعی، و عدالت الهی) حضور دارد. فقیهان امامیه معتقدند كه احكام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی‌اند. این اصل در کلام شیعه به عنوان مبنای عدالت الهی مطرح شده است. شیخ مفید می‌گوید: «خدای متعال بندگان را به چیزی تكلیف نمی‌كند مگر آنچه در صلاح و مصلحت آنان است» (مفید، ۱۴۱۳ق / ۴۵). این بیان نشان می‌دهد كه غایت احكام، تحقق مصالح بندگان است.

همچنین در فقه شیعه، مقاصد كلان مانند حفظ نظام، عدالت اجتماعی و رفع اختلافات نیز مطرح‌اند. امام خمینی در البیع می‌نویسد: «شریعت آمده است تا اینکه نظام انسانی حفظ گردد و فساد از آن دفع شود» (خمینی، ۱۴۰۹ق، ۲/۴۷۲). بنابراین در فقه امامیه نیز درمان ناباروری به عنوان یکی از مصادیق «حفظ النسل» مورد توجه قرار گرفته است و فقیهان امامیه با

استناد به مقاصد شریعت، حفظ نسل را از ضروریات دین دانسته و راهکارهای مشروع برای رفع ناباروری را تأیید کرده‌اند.

شیخ مفید تصریح می‌کند که تکالیف الهی برای صلاح بندگان است و یکی از مصالح مهم، استمرار نسل انسانی است (مفید، ۱۴۱۳ق/ ۴۵).
 علامه حلی در اصول فقه بیان می‌کند که احکام تابع مصالح واقعی‌اند و حفظ نسل از جمله مصالح ضروری است (حلی، ۱۳۸۰ش/ ۱۱۲).
 همچنین در روایات، تشویق به ازدواج و تولید نسل به عنوان یک ضرورت اجتماعی و دینی مطرح شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۷ش/ ۱، ۲۵۹).

۲-۱-۱-۲- عدم مغایرت با کرامت انسانی

کرامت، واژه‌ای عربی و دارای مشتقاتی چون اکرام و تکریم و کریم است که به ترتیب به معنای پاکی و رفعت و شرافت است. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۵/ ۳۶۸).

کرامت انسان به معنای مطلق به کرامتی اشاره داد که انسان به جهت انسان بودن حائز آن است، یعنی کرامت ذاتی انسان که همیشه ملازم با انسان است، این نوع کرامت با حکم شرعی ملازمه‌ای ندارد؛ در مقابل آن کرامت اکتسابی است که به صورت عارضی انسان حائز آن می‌شود.

کرامت ذاتی انسان به معنای ارزش و حیثیت خاص انسانی، از قرن دوم هجری، مورد توجه فقیهان اهل سنت نظیر امام شافعی قرار گرفت، بدان معنا که برای استنباط احکامی که دارای دلیل شرعی روشنی نبود یا در موارد فقدان دلیل منصوص شرعی مورد توجه فقیهان اهل سنت قرار گرفت، مثلاً:

۱- حکم به پاک بودن منی انسان از این جهت است که نجس بودن نقطه پیدایش انسان با تکریم انسان، توسط خداوند متعال ناسازگار است. (دمیری، ۱۴۲۵ق، ۱/ ۴۱۱)

۲- تکریم انسان در آیه کریمه «به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم» (اسراء/ ۷۰) دلیل بر طهارت مردار انسان قلمداد شده است (شریبی، ۱۴۱۵ق، ۱/ ۷۸)



۳- پاک بودن شیر انسان در مقابل نجس بودن شیر حیوان حرام گوشت دلیل بر کرامت انسان است؛ زیرا شیر انسان منشا رشد انسان است و نجاست آن با کرامت انسان سازگار نیست (سنیکی، ۱۴۱۴ق، ۱/۳۸)

بعدها برخی از فقیهان کاربست کرامت را برای توسعه و تعمیم حکم شرعی، محدودتر نمودند و استفاده از آن را به مواردی که کرامت به عنوان علت حکم در متن دلیل شرعی ذکر شده باشد، منحصر کردند (مصری، ۱۴۱۲ق، ۳/۱۷)

محمد علی البار در کتاب "الخلايا الجذعية و القضايا الاخلاقية" (بار، ۱۴۴۰ق/۸۷)، استفاده از سلول های بنیادی بالغان برای درمان بیماری ها را جایز دانسته است زیرا این روش با کرامت انسان و اصول شرعی مغایرتی ندارد و از آنجا که ناباروری نیز نوعی بیماری می باشد استفاده از این سلول ها برای درمان بی اشکال است.

تحلیل: صغری: تولید تخمک مصنوعی از سلول های بنیادی زن نابارور، با رعایت قیود شرعی، موجب حفظ کرامت انسانی و رفع عسر و حرج است. کبری: هر عملی که با کرامت انسانی منافات نداشته باشد و حتی آن را تقویت کند، از نظر شریعت مشروع است.

نتیجه: بنابراین، این عمل از نظر فقهی جایز است و می توان به اصل کرامت انسانی برای تأیید جواز آن استناد کرد.

۲-۱-۳- قاعده الضرورات تبیح المحظورات

از جمله قواعد مشهور فقهی که شارع آنرا به علت سهل گیری بر بندگان قرار نهاده است قاعده الضرورات تبیح المحظورات است که برگرفته از آیات قرآنی «و خداوند آنچه را بر شما حرام کرده، به روشنی برایتان بیان کرده است، مگر آنچه که در حالت اضطرار به آن ناچار شوید» (انعام/۱۱۹)؛ «پس هر کس ناچار شود، در حالی که نه قصد تجاوز دارد و نه از حد می گذرد، گناهی براو نیست» (بقره/۱۷۳) است؛ برای استدلال بهتر به قاعده لازم است بیان مختصری راجع به مفردات آن ارائه گردد؛

۱- ضرورات جمع ضرورت؛ دارای معانی متعددی، که قدر جامع آنها ضیق و مشقت است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق/ ۴۸۳) از حیث اصطلاحی برخی از فقیهان اهل سنت بیان داشته اند ضرورت حالتی است که اگر انسان با آن مواجه شود و مرتکب حرام و ممنوع نشود وی دچار هلاکت و سختی شدید می شود (مرداوی، ۱۹۵۶م/ ۳۷۰).

۲- اباحه در قاعده نیز اذن دادن به فاعل برای انجام دادن فعل هر آن گونه بخواهد آنرا انجام دهد (قرطبی، ۱۴۰۳ق/ ۷۷) و به تعبیر واضح تر اباحه در قاعده به معنای رفع اثم و مواخذ اخروی ناشی از ارتکاب حرام (سدلان، ۱۴۱۷ق/ ۲۵۲) و محظور نیز به هر آنچه از منظر شارع ممنوع باشد (سدلان، ۱۴۱۷ق/ ۲۵۳).

اگر مکلف در حالت اضطرار و سختی واقع شود وی از لحاظ شرعی این مجوز را دارد که با ارتکاب حرام خود را از مهلکه نجات دهد و ارتکاب برای وی مباح است (زیدان، ۱۴۲۲ق/ ۶۷).
اگر فرض بر این باشد که استفاده از سلول ها بنیادی خود انسان برای درمان ناباروری دخالت در امور الهی تلقی می شود اما ضرورت ایجاب می کند برای حل مشکل چندانکه ناباروری این روش مجاز باشد. (عبدالمنعم، ۲۰۱۴م/ ۳۳۲).

۲-۱-۴- قاعده الضرر یزال

از قواعد معروف و مورد استناد بین فقیهان اهل سنت قاعده الضرر یزال است؛ از نظر آنان این قاعده دارای اسلوب خبری است و حتی برخی از آن به «الضرر مزال» که تأکید بیشتری در اخبار دارد تعبیر کرده اند (حصنی، ۱۴۱۸ق، ۱/ ۳۳۳) به طور کلی مقصود از قاعده این است که از بین بردن ضرر واجب است (ابن عابدین، ۱۴۲۱ق، ۶/ ۶۷۷).

مستندات قاعده

الف- آیات قرآنی

خدای تعالی می فرماید: هنگامی که زنان را طلاق دادید و به پایان عده خود نزدیک شدند، آنان را [با رجوع کردن] به طور شایسته و متعارف، نگه دارید یا [با ترک رجوع] به نیکی و خوشی



رها کنید. و آنان را برای آزار رساندن و زیان زدن نگه ندارید تا بر آنان تعدی و ستم کنید. و هر که چنین کند قطعاً به خود ستم کرده است (بقره/۲۳۱).

ب- روایات

روایت ابوهریره: پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «هیچ همسایه ای، همسایه اش را از کوبیدن میخ به دیوار مشترک شان منع نکند». سپس ابوهریره رضی الله عنه گفت: چرا شما را از عمل به این حدیث روی گردان می بینم؟ به خداوند سوگند که من این میخ را به شانه های تان می کوبم. (کنایه از اینکه باید به این حدیث عمل کنید). (بخاری، ۱۴۲۰/ق/۱۹۳)

بررسی سندی و دلالتی: روایت در صحیح بخاری ذکر شده است و از لحاظ سندی نزد اهل سنت صحیح و معتبر است؛ از لحاظ دلالتی: روایت بر جواز انتفاع همسایه از دیوار مشترک بدون ضرر دلالت دارد و مبنای قواعد فقهی و حقوقی در باب حقوق همسایگی و ارتفاق است.

شروط اجرای قاعده: ۱- ضرری که باید از بین برود ضرری است که به ناحق بر شخص عارض شده باشد، بنابراین دفع قصاص از خود مشمول قاعده نمی شود (ابن عابدین، ۱۴۲۱/ق، ۲/۲۶۱/۴- مصداق الضرر یزال بالضرر صدق نکند؛ لذا از بین بردن مال دیگری برای دفع ضرر از خود جایز نیست) (ابن نجیم، ۲۰۱۸/م، ۸۷) ۳- ضرر بزرگتر با ارتکاب ضرر کمتر از بین برود (زرقاء، ۱۹۸۹/م/۲۰۳) ۴- تحمل ضرر شخصی بخاطر دفع ضرر عمومی ۵- ضرر به قدر امکان دفع شود (زرقاء، ۱۹۸۹/م/۲۰۷).

با استناد به قاعده و شروط اجرای آن باید گفت: در صورتی بهره وری از سلول های بنیادی زنان برای درمان ناباروری خویش مجاز است که به مفسده و ضرر بزرگتری منتهی نشود (عبدالمعزم، ۲۰۱۴/م/۳۳۲) و چون ایجاد مفسده و ضرر بزرگتر در این خصوص بعیدالتحقیق است؛ مشروعیت فرآیند درمان ناباروری توسط سلول های بنیادی قابل اثبات است.

۲-۱-۵- قاعده المشقة تجلب التيسير

قاعده المشقة تجلب التيسير که بین فقیهان اهل سنت معروف است در فقه شیعه به قاعده نفی عسر و حرج شهرت دارد و کارایی فراوانی در ابواب فقه نظیر معاملات، حدود و احوال شخصیه دارد؛ مجرای قاعده مزبور مطلق احکام الزامی و جوبیه و تحریمیه است، قاعده مزبور محدود به عبادات نمی باشد بلکه مفاد آن نوعی رخصت شرعی و قانونی برای بیمار ایجاد می نماید تا به واسطه رخصت، مشقت ها و محظوریت های ناشی از درمان از وی مرتفع شود (محقق داماد، ۲۰۰۶م، ۱/۱۳۱) زیرا مبنای احکام شرعی بر آسان گیری است در حالی که شریعت اسلامی مبتنی بر رحمت است و مشقت موجب حرج و سختی افتادن مکلف است و حرج از عهده مکلف برداشته شده است، البته قاعده فوق مشقتی را دفع می کند که غیر عادی باشد زیرا تکالیف شرعی عموماً با مشقت همراه هستند (زرقاء، ۱۹۸۹م/ ۲۰۷).

مستندات

الف- آیات: « خداوند برای شما آسانی می خواهد و برای شما سختی نمی خواهد » (بقره / ۸۵) و « و خداوند در دین بر شما هیچ تنگنا و سختی قرار نداده است » (حج / ۷۸).

ب- روایت: از ابوهریره روایت است که پیامبر (ص) فرمودند: «دین آسان است؛ و هر کس دین را بر خود سخت بگیرد، سرانجام مغلوبش می کند (یعنی خسته و درمانده می شود) پس راه درست و میانه را در پیش بگیرید و [به درستکاری و میانه روی] شاد باشید و از عبادت صبح و شام و پاسی از شب کمک بگیرید» (بخاری، ۱۴۲۰ق / ۳۹).

بررسی سندی و دلالتی: از لحاظ سندی روایت صحیح و معتبر است و در صحیح بخاری ذکر شده و مورد استناد فقیهان اهل سنت قرار گرفته است؛ از لحاظ دلالتی: روایت بر آسانی دین، نفی افراط و ضرورت اعتدال در عبادت دلالت دارد و مبنای قواعد فقهی و حقوقی مهمی چون نفی حرج و تسهیل در تکالیف است.

بنابراین بازگرداندن عضوی که کارایی خود را به هر عللی از دست داده و شخص را دچار مشقت و حرج نموده است، به چرخه ی دوباره بهره وری بنا به قاعده فوق مباح می



باشد. (عبدالمنعم، ۲۰۱۴م / ۳۳۲) پس احیای بافت تخمدانی توسط سلول های بنیادی خود همان ناحیه برای تولید تخمک نیز بی اشکال است.

۲-۱-۱-۶-جواز درمان

هیچ یک از فقیهان اسلامی قائل به حرمت و عدم جواز تدای به حلال نیستند؛ گرچه در خصوص تدای به حرام اختلاف نظر وجود دارد (ابن جزی، ۲۰۰۶م، ۲۹۵/۱)، اما در خصوص مشروعیت تدای به حلال اجماع نیز وجود دارد (کاسانی، ۲۰۱۲ق، ۱۲۷/۵) و حتی برخی فقیهان شافعیه و حنفیه در صورتی که عدم اقدام به درمان منجر به فوت و تلف شخص شود آنرا واجب دانسته اند (برهانپوری، ۱۴۱۱ق، ۳۵۵/۵) و معتقدند ضرورت و تعجیل در درمان به حدی است که در صورت تجویز پزشک عادل مسلمان، کشف داروی حرام برای درمان مجاز می باشد (ابن عابدین، ۱۹۹۱م، ۲۱۵/۴) حتی نوشیدن خون، بول و خوردن گوشت مردار برای درمان در جایی که جایگزین حلال نداشته باشند جایز می باشد (ابن نجیم، ۲۰۱۷م، ۱۲۲/۱)؛ همچنین مذاق برخی از فتاوی این مطلب را می رساند که اگر درمان به واسطه تجویز داروی حرام اثربخشی بیشتری دارد ترجیح دارد (ابن نجیم، ۲۰۱۷م، ۱۲۲/۱)؛ روایات نیز مؤید نظرات مذکور است:

الف - پیامبر (ص) فرمودند: «برای هردردی دارویی است؛ اگر کسی موفق به شناسایی دارو شود، بیماری به اذن خدا، برطرف می شود» (مسلم، ۱۴۱۰ق، ۱۷۲۹/۴).

بررسی سندی و دلالتی: روایت از نظر سندی صحیح و معتبر است و در صحیح مسلم ذکر شده است؛ بنابراین نزد اهل سنت از درجه ی بالای اعتبار برخوردار است. از لحاظ دلالتی: روایت بروجود درمان برای هر بیماری و مشروعیت تلاش علمی در کشف دارو دلالت دارد و مبنای قواعد فقهی و حقوقی در باب حفظ نفس، دفع ضرر، و مشروعیت طبابت است.

ب- جماعتی از پیامبر (ص) پرسیدند: «ای رسول خدا، آیا خود را درمان نکنیم. فرمودند: بله خود را درمان کنید. خداوند هیچ بیماری ای قرار نداده، مگر این که دارویی برای آن قرار داده است.» (سجستانی، ۱۴۲۱ق، ۳/۴).

بررسی سندی و دلالتی: از نظری سندی روایت حسن یا صحیح است زیرا در سلسله سند آن

راویان مورد اعتماد وجود دارند و مضمون آن در روایات دیگر (مانند صحیح مسلم و بخاری) نیز تأیید شده است و از لحاظ دلالتی: روایت بر مشروعیت و ضرورت درمان دلالت دارد. نتیجه اینکه اگر به فرض درمان ناباروری خود با سلول‌های بنیادی به سبب برخی ادله با چالش و حتی حرمت مواجه باشد؛ بواسطه اینکه درمان با این روش از موفقیت بالایی برخوردار است مشروعیت دارد (ابن نجیم، ۲۰۱۷م، ۱/۱۲۲).

۷-۱-۱-۲- احیای عضو از کار افتاده ممدوح شارع است

امروزه از سلول‌های بنیادی بهره‌برداری‌های فراوانی می‌شود (زهاو، ۲۰۱۲م / ۱۱) از درمان دیابت گرفته تا درمان ضایعات نخاعی، رشد دندان‌ها، درمان بیماری‌های قلبی، درمان آرتروز و ... و در دهه‌های اخیر دانشمندان توانسته‌اند با بکارگیری سلول‌های بنیادی بافت‌های آسیب‌دیده‌ی سیستم تولیدمثل را ترمیم نمایند و حتی سلول‌های جنسی تولید نمایند. پیدایش سلول‌های بنیادی پرتوان در بیولوژی به عنوان یک پیشرفت شگرف مورد نظر قرار گرفته است و منجر به ایجاد رشته جدیدی از علم به نام پزشکی احیا کننده^۱ شده است. (مهابادی، ۲۰۱۹م / ۲۳۵)

ضمن استناد به مطالب فوق و جهت فقهی سازی آن می‌توان اشاره داشت احیاء و زنده گردانیدن در آیات و روایات اسلامی ممدوح تلقی شده است: «بدین سبب بر بنی اسرائیل حکم نمودیم که هر کس نفسی را بدون حق و یا بی‌آنکه فساد و فتنه‌ای در زمین کرده، بکشد مثل آن باشد که همه مردم را کشته، و هر کس نفسی را حیات بخشد (از مرگ نجات دهد) مثل آن است که همه مردم را حیات بخشیده و هر آینه رسولان ما به سوی آنان با معجزات روشن آمدند سپس بسیاری از مردم بعد از آمدن رسولان باز روی زمین بنای فساد و سرکشی را گذاشتند» (مأئده / ۳۲)؛ به استناد آیه شریفه نجات یک شخص از مرگ به منزله‌ی نجات جماعتی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳ش / ۳۵۵)، برخی اندیشمندان در برشماری مراتب احیای نجات



دیگری از مرگ را عالی ترین مرتبه دانسته چنان که علامه طباطبایی برای احیا مراتبی در نظر گرفته است: ۱- مرتبه نازل: کمک به زیر دستان ۲- مرتبه متوسط: کمک به مستمندان از خطر فقر ۳- مرحله عالی: نجات گمراه از گمراهی، نجات دادن دیگری از مرگ. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق/۵۲۰).

نتیجه اینکه همچنان که نجات یک شخص از مرگ از منظر تعالیم اسلامی ممدوح است، احیای عضو از کار افتاده که بهره های کثیر دارد نیز مورد ستایش است و چون سلول های بنیادی می توانند عضو از کار افتاده را احیا و آنرا به چرخه فعالیت برگردانند امری ممدوح است و متعاقب آن درمان ناباروری توسط این روش مجاز می باشد.

۲-۱-۸- عدم احیا به مثابه تهلکه

در آیات و روایات القای تهلکه همواره مذموم بوده است؛ براساس آیه کریمه «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره/۱۹۵) انسان نباید با دستان خویش خود را هلاکت برساند، سید عبدالعلی سبزواری در تفسیر آیه فوق بیان داشته اند: نهی عام است و هر آنچه سبب القای تهلکه شود را شامل است (سبزواری، ۱۴۱۴ق، ۱۴۹/۳).

در تفسیر المیزان تعبیری کنایی از آیه شریفه اراده شده است که منظور آن است که مسلمانان نباید توانایی و دارایی خود را به هدر رسانند چنان که ید به معنای قدرت و مقصود از تهلکه یعنی نابودی و نهی موجود نیز به معنای مطلق نهی از اعمال افراطی و تفریطی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق/۶۴).

برای تقریب به ذهن باید اشاره داشت شخصی که مبتلا به بیماری و عوارض جسمی است بر وی معالجه و درمان واجب است و ترک آن حرام است؛ در خصوص مسئله حاضر اگر ناباروری زوجه به سبب از کار افتادگی تخمدان است و درمانش نیز با سلول های بنیادی خود وی قابل رفع است اگر به درمان اقدام نکنند وی با ضررهای فاحشی روبرو خواهد شد که بزرگترین آن محروم شدن از داشتن فرزند است، بنابراین ترک درمان برای وی حرام است؛ مضافاً اینکه درمان با روشهای دیگر، نتیجه محتمل دارد، بنابراین آیه مذکور بیانگر قاعده ی عام است و

طبق آن اشخاص نباید خود را در معرض خطر اعم از ظنی، مشکوک و احتمالی قرار دهند. در نتیجه حکم به عدم بهره‌وری از سلول‌های بنیادی که از نظر متخصصان بهترین روش برای احیای مجدد بافت از کارافتاده تخمدان برای استحصال و تولید تخمک است، به مثابه تهلکه است.

۹-۱-۱-۲- روایات

الف- روایت زراره از امام صادق (ع): زراره می‌گوید: پدرم هنگامی که من هم بودم از امام صادق (ع) در مورد مردی سؤال نمود که دندانش شکسته بود و از میتی دندانی را جایگزین دندان خود نمود؛ امام (ع) فرمودند مشکلی ندارد. (طوسی، ۱۴۰۷/ق ۸۷)

شارع هنگامی که اجازه برداشت عضوی از میت می‌دهد تا بدان واسطه انسان زنده‌ای، حتی نقص کوچکی را از خود دفع کند در حالیکه حیاتش در گرو آن عضو نیست؛ به طریق اولی باید بهره‌برداری از سلول‌های بنیادی آن هم از خود شخص مجاز باشد؛ در حالی که تداوم نقص ناباروری بسیار مشقت‌آور و دردناک‌تر از خیلی بیماری‌ها است.

بررسی سندی و دلالتی: از نظر سندی، روایت معتبر است؛ زیرا زراره و پدرش هر دو از راویان مورد اعتماد هستند و سلسله سند به امام صادق (ع) می‌رسد؛ از لحاظ دلالتی: روایت بر جواز استفاده از دندان میت برای درمان زنده دلالت دارد و مبنای قواعد فقهی و حقوقی در باب پیوند اعضا و حفظ نفس است

ب- امام صادق (ع) می‌فرماید: هرکه در جایی که آب یافت می‌شود آب بنوشاند، مانند کسی است که بنده‌ای را آزاد کند و هرکه در جایی که آب یافت نمی‌شود آب بنوشاند، مانند کسی است که یک نفر را زنده کند، و هرکه یک نفر را زنده کند، چنان است که همه مردم را زنده کرده باشد. (حرعاملی، ۱۴۱۲/ق ۹۰، ۴۷۳).

شیوه استدلال: از نظر شارع هر آنچه برای بشریت حیات و سلامت به ارمغان آورد ممدوح است؛ از آنجا که بهره‌وری از سلول‌های بنیادی نیز سلامت و استمرار حیات به همراه دارد بی تردید جواز آن دور از مذاق شارع نیست.



بررسی سندی و دلالتی: سلسله سند روایت در منابع شیعه معتبر و مورد اعتماد فقیهان امامیه است؛ از لحاظ دلالتی: روایت بر عظمت ثواب آب دادن به دیگران دلالت دارد و مبنای قواعد فقهی و حقوقی در باب حفظ نفس، تعاون اجتماعی، و حق دسترسی به آب است.

۱-۱-۱-۲- اصل برائت وقاعده قبح عقاب بلایان

برائت از لحاظ لغوی به معنای مبرا بودن از عیب و تهمت و خلاص شدن از قرض است (سیاح ۱۳۰۳ ش، ۷۹/۱) و از نظر اصولی به برائت ذمه از تکلیف مشکوک بعد از فحص و جستجو اطلاق می شود (خراسانی، ۱۴۱۴ ق، ۳۸۵/۱)؛ مجرای اصل برائت شک در تکلیف است و این شک گاه منشعب از شک در حکم (شبهه حکمیه) و شک در موضوع (شبهه موضوعیه) است همچنین شبهه حکمیه گاه وجوبی است و گاه تحریمی که منشأ در شبهه حکمیه به سبب فقدان نص، اجمال نص و تعارض نصیین است (کاظمی خراسانی، ۱۴۰۹ ق، ۳۹۶/۳).

از حیث اصولی درمان ناباروری زنان توسط سلول های بنیادی خود آنان از نوع شبهه حکمیه فقدان نص است؛ بنابراین هر گاه پس از جستجوی از دلیل و عدم وصول به آن در تکلیف شک شود، تکلیفی بر عهده مکلف واقع نمی شود بدین معنا که در شبهه وجوبی ترک آن و در شبهه تحریمی ارتکاب جایز است و فرقی ندارد منشأ شک چه چیزی باشد. (کاظمی - خراسانی، ۱۴۰۹ ق، ۳۲۵/۳)

از منظر قاعده قبح عقاب بلایان، آموزه های اصولی بیانگر این مسئله هستند وقتی که مکلف شک در تکلیف داشته باشد و اثبات یا نفی تکلیف در حق وی چندان واضح نباشد؛ با استناد به اصل برائت می توان به جواز ارتکاب فعل مشکوک قائل شد در نتیجه عقاب مکلف پس از ارتکاب به مثابه قبح عقاب بلایان است که خود قاعده عقلی است که مفادش اجمالاً آن است که مادام که عملی توسط شرع ممنوع اعلام نشده و یا نهی عملی به مکلف ابلاغ نشده باشد، چنانچه شخص مرتکب آن گردد، مجازات او عقلاً قبیح است (حلی، ۱۴۰۷ ق / ۳۱۹).

آخوند خراسانی در این زمینه می گوید: «عقل مستقل است در این که مجازات و مؤاخذه بر تکلیف مجهول بعد از فحص و یأس از دستیابی به چیزی که حجت و دلیل بر آن است، مجازات

بدون بیان و مواخذه بدون دلیل است» (خراسانی، ۱۴۱۴ق، ۱۷۹/۲).

نتیجه: چون نصی به طور مطلق در خصوص عدم جواز بهره‌وری از سلول‌های بنیادی زنان برای درمان ناباروری خودشان وجود ندارد، بنابراین فرآیند مزبور بی‌اشکال است. همچنین با استناد به اصله الاباحه نیز می‌توان جواز بهره‌وری از سلول‌های بنیادی زنان برای درمان ناباروری خودشان را استدلال نمود با این توضیح که اصل فوق می‌گوید هر فعل یا شیء در شریعت مباح است مگر دلیل خاص بر حرمت باشد (صدر، ۱۴۱۷ق، ۲۴۵/۲). در موضوع تولید تخمک مصنوعی از سلول‌های بنیادی زن نابارور، هیچ نصی بر حرمت وجود ندارد. بنابراین حکم اولیه آن جواز و اباحه است.

۲-۳- حرمت بهره‌وری از سلول‌های بنیادی با هدف رفع ناباروری

برای ممنوعیت تولید تخمک مصنوعی از بافت تخمدانی زن نابارور توسط سلول‌های بنیادی؛ ادله متعددی متصور است که ذیلاً بدانها اشاره می‌گردد.

۱-۲-۳- نقض حفاظت فروج

برای لزوم حفاظت از فروج ادله متعدد قرآنی و روایی وجود دارد؛ در آیات «و آنان که دامان خود را (از آلودگی به زنا و فحشا) نگاه می‌دارند، جز در مورد همسرانشان یا کنیزانی که مالک شده‌اند، که در این صورت سرزنش نمی‌شوند» (مومنون: ۵-۶)؛ «پس زنان شایسته، فرمانبردارند و در غیاب [شوهرانشان] آنچه را خدا حفظ کرده، حفظ می‌کنند» (نساء: ۳۴) همانا مردان مسلمان و زنان مسلمان، مردان مؤمن و زنان مؤمن، مردان فرمانبردار و زنان فرمانبردار، مردان راستگو و زنان راستگو، مردان شکیبا و زنان شکیبا، مردان فروتن و زنان فروتن، مردان صدقه‌دهنده و زنان صدقه‌دهنده، مردان روزه‌دار و زنان روزه‌دار، مردان پاکدامن و زنان پاکدامن، و مردان بسیار یادکننده خدا و زنان بسیار یادکننده خدا، خداوند برای همه آنان آمرزش و پاداشی بزرگ آماده کرده است (احزاب/ ۳۵)، به نحو عموم حفظ فروج مورد تأکید واقع شده است، لکن در فرآیند بازسازی تخمدان زنان نابارور توسط سلول‌های بنیادی خود آنان

حفاظت از فرج با چالش مواجه می شود.

از حیث لغوی حفظ به معنای مراقبت و نگهداری نمودن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۷/۴۴۱) و فرج اصالتاً به معانی شکاف بین دو چیز (راغب، ۱۴۱۲ق، ۱/۶۲۸) و اما وقتی برای انسان بکار رود دارای معنای کنایی عورت است (فیومی، ۱۴۱۴ق/۴۶۶)؛ اما برای چگونگی حفاظت از فروج نظریه هایی بیان شده است تا اینکه مشخص گردد آیا توسط فرایند مذکور حفظ فروج مورد خدشه قرار می گیرد:

۳-۲-۱- حفظ از دیده شدن

در تفسیر قمی مراد از "حفظ فرج"، حفظ آن از دید نامحرمان برداشت شده است (ابراهیم قمی، ۱۴۰۴ق، ۲/۱۰۱)؛ در وسائل الشیعه مقصود از "حفظ فرج" حفاظت آن از نگاه نامحرم و زنا آمده است (حرعاملی، ۱۴۱۲ق، ۱۴/۱۹۳) چنان که در روایت زیر از امام علی (ع) می خوانیم:

در مورد سخن خدای عزوجل: بگو به مردان مؤمن که چشم های خود را فروگیرند و دامن های خود را حفظ کنند، این برای آنان پاکیزه تر است، معنایش این است که هیچ یک از شما به عورت برادر مؤمنش نگاه نکند و او را نیز در معرض نگاه به عورت خود قرار ندهد. سپس فرمود: بگو به زنان مؤمن که چشم های خود را فروگیرند و دامن های خود را حفظ کنند، یعنی از کسانی که نگاهشان به آنان می افتد. همان گونه که در حفظ فروج آمده است، نگاه سبب وقوع عمل زنا و دیگر گناهان می شود (حرعاملی، ۱۴۱۲ق، ۱/۳۰۰)

در روایت فوق غض بصر بر حفظ فرج مقدم شده است که بیانگر آن است که مقدمه فساد جنسی نگاه حرام است.

در روایتی دیگر نیز همین معنا اراده شده است؛ ابوبصیر از قول امام صادق (ع) نقل می کند که منظور از حفظ آلت تناسلی در هر جای قرآن، حفظ آن از زنا و نگهداشت آن از نگاه حرام است (ابراهیم قمی، ۱۴۰۴ق، ۲/۱۰۱).

بررسی سندی و دلالتی: این روایت در منابع تفسیری و حدیثی شیعه نقل شده است؛ از جمله در تفسیر نورالثقلین و برخی کتب روایی که اقوال اهل بیت (ع) را در تفسیر آیات قرآن گرد

آورده‌اند لذا از حیث سندی قابل خدشه نیست؛ از لحاظ دلالتی: روایت بر حرمت نگاه به عورت دیگران و ضرورت حفظ عفت دلالت دارد و نگاه را مقدمه‌ی وقوع زنا و گناه معرفی می‌کند.

۳-۲-۱-۲- حفظ از لذت جویی نامحرم

فخر رازی در تفسیر آیه ۳۵ سوره نور بیان داشته است: مراد از حفظ فروج، تنها پرهیز از زنا و روابط نامشروع نیست، بلکه کنترل شهوت و نگاه داشتن آن در مسیر مشروع است تا انسان بتواند به عبادت و بندگی خداوند مشغول شود. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۶۹/۲۵)؛ آیت الله خویی نیز بیان داشته است: مقتضای آیه «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» و نیز «وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ» آن است که همه‌ی بهره‌برداری‌های جنسی برای مرد، به‌طور مطلق نسبت به غیر همسر، حرام است (خویی، ۱۴۱۸ق، ۳۱۶/۴) چنان که واضح است هرگونه استلذاذ جنسی از زن نامحرم بر مردان حرام شده است.

اشکال: در آیه «و به زنان مؤمن بگو: چشم‌های خود را فروگیرند (از نگاه به نامحرم) و دامن‌های خود را حفظ کنند (از آلودگی به گناه)» (نور/۳۱) خطاب مختص زنان است همچنین تعبیر "حفظ فرج" از اطلاق برخوردار است یعنی اینکه فروج باید از هر امر ناپسندی محفوظ بمانند (روحانی، ۱۴۱۴ق/۶).

جواب اشکال: شماری از مفسران در نقد این استدلال اظهار نموده‌اند حکم مزبور در آیه مختص زنان نیست زیرا در این آیات مردان نیز مورد خطاب هستند (موید، ۱۴۱۸ق/۹).

۳-۲-۱-۳- حفظ از زنا

آیت اله خویی مقصود از غض بصر را یک تعبیر کنایی می‌داند که به معنای حفظ از زنا است (خویی، ۱۴۱۸ق، ۶/۱۲)؛ بیضاوی نیز مقصود از حفظ را تحفظ آن از زنا می‌داند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۱۰۴/۴).

صاحب تفسیر المیزان نیز معتقد است که مقصود از حفظ فرج، خصوصاً حفاظت آن از نگاه نامحرم و اعمال شنیع است (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ۱۵/۱۵).



اشکال: اولاً در آیات فوق الذکر حفاظت از فرج به نوع خاصی از حفاظت مثلاً از زنا مقید نشده است زیرا عموم و اطلاق آیات بیانگر تأکید در رعایت حفظ فرج به طور مطلق است، فخر رازی می گوید: «مراد از حفظ آلت تناسلی، حفاظت آن در برابر هر امر ناپسند می باشد» (فخر رازی، ۱۴۱۳ق، ۶/۲۹۷)؛ ثانیاً: اینکه مقصود آیات کریمه اموری می باشد که به وضوح تهدیدی برای فروج است (فخر رازی، ۱۴۱۳ق، ۶/۲۹۷).

۳-۲-۴- حفظ از هر آنچه حرام است

برخی از مفسرین بیان نموده اند غرض از "وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ" یعنی اینکه باید فروج از هر آنچه حفاظت از آن را مخدوش می کند حفظ شود. (روحانی، ۱۴۱۴ق / ۶) علامه طباطبایی از قائلین این نظریه معتقد است: والحافظین لفروجهم والحافظات یعنی دوری از هر آنچه سبب حرمت الهی می شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۶/۳۱۴) و آلوسی نیز مقصود از آن را هر آنچه مورد رضای الهی نیست دانسته است. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۱/۲۰۱)

نتیجه: طبق صحیح ترین نظریه ها و همچنین آنچه با موازین قرآنی مطابقت دارد مقصود از حفظ فروج، حفظ آن از زنا و شهوات است، اما درمان ناباروری زنان توسط سلول های بنیادی تخمدان آنان مسئله ی نیست که موجبات زنا را فراهم آورد و حفاظت از فروج را مخدوش نماید پس بکارگیری آن عاری از اشکال است.

۳-۲-۲- احتیاط در فروج

ابن ادریس در رابطه با لزوم احتیاط در فروج نگاشته است: لزوم احتیاط در فروج، دماء و نفوس مطلبی است که در ظاهر مورد قبول فقهاء و اصولیون واقع شده است، به نحوی که فقیهانی که حتی در شبهات بدویه قائل به جریان برائت و عدم جریان احتیاط می باشند، در همین شبهات در سه مورد مذکور اصل احتیاط را جاری دانسته و وظیفه عملی مکلفین را جری بر طبق احتیاط دانسته اند (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ۲/۶۹۳).

لزوم احتیاط در فروج به حدی است که حتی ائمه (ع) در خصوص احتیاط در فروج به قاعده

الزام^۱ عمل نمی نمودند و حکم به شدت احتیاط می نمودند (اشرفی شاهرودی، ۱۳۹۲/ش/۹۲). در خصوص احتیاط در فروج فقیهان امامیه دو دیدگاه مختلف دارند مشهور قائل به وجوب (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۴۸۶/۳۲ - کرکی، ۱۴۱۴ق، ۱۱۸/۸) و متاخرین قائل به استحباب (فضل اله، ۱۴۲۷ق، ۲۲) آن هستند، از مهمترین مویدات این مسئله روایات هستند که ذیلاً اشاره می-شوند.

الف - صحیحہ شعیب حداد: راوی می گوید به امام صادق (ع) عرض کردم: مردی از دوستانتان به شما سلام می رساند، وی قصد دارد با زنی زیبا که با طلاق غیر مطابق سنت از شوهر سابقش جدا شده، ازدواج نماید، زن نیز با این کار موافق است، ولی آن مرد نمی خواهد بدون اجازه شما به این کار اقدام کند آیا به او اجازه می دهید؟ امام صادق (ع) فرمود: این امر به فرج مربوط می شود که از آن فرزند متولد می گردد، احکام و دستورات در این مورد سخت است در چنین مسالیه‌ی ما احتیاط می کنیم، پس با او ازدواج نکند (حرعاملی، ۱۴۱۲ق، ۲۰/۲۵۹).

بررسی سندی و دلالی: شعیب حداد، از اصحاب امام صادق (ع)، که در علم رجال شیعه به عنوان راوی ثقه شناخته می شود روایت در منابع معتبر شیعه مانند وسائل الشیعه نقل شده و به دلیل وثاقت راویان، در زمره ی روایات صحیحہ قرار می گیرد.

از لحاظ دلالی: روایت بر لزوم احتیاط در ازدواج با زن مطلقه ای که طلاقش غیر شرعی بوده دلالت دارد و مبنای قواعد فقهی و حقوقی در باب صحت طلاق و جلوگیری از اختلاط نسب است. استدلال: روایت دلالت می کند که احتیاط در خصوص شک در مسائل مربوط به فرج و آمیزش و آنچه که از آن فرزند متولد می شود واجب است، و از اینکه امام (ع) نهی از ازدواج را بر احتیاط متفرع نمود، استنباط می شود که از دیدگاه ایشان، قانون کلی وقایع این چنینی، احتیاط است، اگر چه اصل اولی در شبهات تحریمیه، برائت است واضح تر اینکه اگر طلاق باطل

۱ - قاعده ای با نام الزام در فقه شیعه وجود دارد که در برگرفته این مهم است که ملت ها و مذاهب می توانند اموراتی چون ازدواج، طلاق و .. را بر اساس قوانین و مقررات خود تنظیم نمایند چنان که معروف است می گویند: الزموا بما الزموا به انفسهم (بجنوردی، ۱۴۱۵ق، ۳/۱۸۰)



باشد، وجوب احتیاط دلیل قابل توجیهی ندارد و اگر صحیح باشد، نهی از ازدواج بدون دلیل است.

اشکال: چرا امام (ع) در این مسئله در حالی که همه احکام را می داند باید احتیاط کند لذا روایت فوق دلالت بر وجوب احتیاط فروج ندارد؛ بنابراین چاره ای جز حمل احتیاط بر استحباب نیست، زیرا صیغه به صورت جمع آمده است؛ همچنین احتیاط نمودن را به خود منسوب کرده اند.

ب- روایت علاء بن سیابه: «نکاح بسیار سزاوارتر است که در مورد آن احتیاط شود، چون مربوط به موضعی است که از آنجا فرزند متولد می شود» (حرعاملی، ۱۴۱۲ق / ۳۳۲).

بررسی سندی و دلالتی: راوی اصلی علاء بن سیابه، از اصحاب امام صادق (ع)، که در علم رجال شیعه به عنوان راوی ثقه و مورد اعتماد شناخته می شود، روایت در سلسله سندی معتبر نقل شده و فقیهان امامیه آن را در زمره ی روایات صحیح یا دست کم موثق قرار داده اند.

از لحاظ دلالتی: روایت بر لزوم احتیاط در نکاح دلالت دارد، زیرا نکاح منشأ تولد فرزند و آثار نسبی و حقوقی است؛ لذا باید با نهایت دقت و رعایت شرایط شرعی انجام شود.

اشکال: روایت فوق نیز دلالتی بر وجوب احتیاط در فروج ندارد، زیرا در جایگاه مقایسه دو عمل است که احتیاط در یکی سزاوارتر از دیگری است که دال بر این است که احتیاط در آن جنبه استحبابی دارد و دلیل دیگر اینکه اوامر احتیاط در شبهات تحریمه بر ارشادی بودن حمل می شوند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۸۴/۲).

نتیجه: اصلی ترین دلیل احتیاط در فروج جلوگیری از اختلاط میاه و انساب است تا اینکه فرزندی عاری از شبهه متولد گردد، زیرا سعادت فرزند در گرو نسب است، این در حالی است که آنچه در فرآیند درمان ناباروری بوسیله سلولهای بنیادی محقق می شود خدشه ای بر احتیاط در فروج وارد نمی کند.

۳-۲-۳- ناباروری تقدیری الهی

خدای تعالی در آیه ۵۰ سوره شوری ناباروری انسان را به خود نسبت داده است، و فرموده

است: هر کس را بخواهد نابارور می‌کند به همین دلیل برخی از فقیهان اهل سنت بیان داشته - اند: ناباروری از تقدیرات الهی است، بنابراین تلاش در این مسئله دخالت در مقدرات را سبب می‌شود. (سلامه، ۱۴۰۱ق/۷۱)، محمدعلی بسام در کتاب أطفال الأنایب در این خصوص از قول یکی از فقیهان اهل سنت سخنی قابل تأمل آورده است: «دانشمندان با دخالتشان در واقع خود را جای خدا قرار داده و موجب تغییر در اصالت بشر و اختلاط نسب شده اند و این دخالت از نظر عقلی مردود است»، بنابراین باروری پس از ناباروری مصداقی برای مخالفت با تقدیر الهی است (بسام، ۱۴۰۷ق/۱، ۳۷۰).

با استناد به سد ذرایع می‌توان حرمت باروری توسط سلول های بنیادی را استنباط نمود زیرا از منظر نخست فرآیندی مطلوب و سبب برطرف شدن ناباروری است، اما چون مخالف رویه عادی و تقدیر الهی است مشمول حکم حرمت می‌باشد. (حکیم، ۱۹۶۳م/۳۹)

اشکال: رفع عیب تخمدان زنان برای استحصال تخمک و در نهایت ایجاد باروری امری درمانی است که در جهت رفع نقص بکار می‌رود و بعید است مسئله‌ای خلاف تقدیر الهی باشد. علماء و فقیهان شیعه گرچه بیان نموده اند ناباروری تقدیر الهی است اما درمان آن را دخالت در مقدرات الهی تلقی نمی‌کنند برای نمونه آیت الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم، ناباروری را نمونه‌ای از تقدیر الهی می‌داند که در عین حال با اصل «بداء» قابل تغییر است؛ یعنی خداوند می‌تواند تقدیر ناباروری را با دعا، صدقه یا اسباب مشروع علمی تغییر دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ۱۵/۳۱۲).

علامه طباطبایی ذیل آیه ی ۵۰ شوری تصریح می‌کند که عقیمی و باروری از شئون تقدیر الهی است و انسان در اصل پیدایش آن نقشی ندارد، هرچند می‌تواند با اسباب مشروع در پی تغییر باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق/۱۸، ۷۴).

همچنین شماری از فقیهان اسلامی رفع عیب تخمدان زنان برای استحصال تخمک را ابداعی مثبت به شمار آورده‌اند. (بسام، ۱۴۰۷ق/۱، ۳۷۱). نتیجه اینکه فقط ناباروری نیست که مشمول تقدیر الهی است بلکه درمان آن نیز تحت چنین حکمی است.



از مهم ترین دلایلی که برای حرمت استحصال تخمک توسط سلول های بنیادی بیان شده است فرضیه تغییر در خلقت خداوند است که مستدلین با استناد به آیات قرآن و اقوال دیگر اندیشمندان سعی در تقویت فرضیه خود نموده اند.

قائلین بیان نموده اند این گونه اعمال شیطانی است زیرا شیطان در صدد وسوسه شدید بشر جهت تغییر خلقت الهی است زیرا وی پس از لعن خدای تعالی این گونه گفته است: و گفت: بی گمان، از میان بندگان نصیبی معین [برای خود] بخواهم گرفت، آنان را سخت گمراه و دچار آرزوهای دور و دراز خواهم کرد، و امرشان می کنم تا گوش های دام ها را شکاف دهند، و فرمانشان می دهم تا آفریده خدا را دگرگون سازند؛ و [لی] هر کس به جای خدا، شیطان را دوست گیرد، قطعاً دستخوش زیان آشکاری شده است (نساء/۱۱۹).

باروری در پی ناباروری آن هم با فرآیندی که ماهیتش از حیث حکمی مشخص نیست نمونه ای از تغییر در خلقت است با همین دلایل شماری از فقیهان اسلامی حکم این نوع پدیده ها را محکوم به حرمت دانسته (رضا نیا معلم، ۱۳۸۳ش / ۴۲۰) برخی از علمای دین مسیحیت نیز باروری های آزمایشگاهی (IVF)، را به علت دگرگون نمودن طبیعت محکوم نموده اند (کرگوی ای پنس، ۱۳۷۳ش / ۳۳) که در فرآیند مورد بحث نیز تکنیک (IVF) به کار می رود.

شیوه استدلال: الف- برخی معتقدند که همه لام هایی که در آیه بر روی افعال لَأَتَّخِذَنَّ و لَأُضِلَّنَّهُمْ و لَأُمَرِّيَنَّهُمْ و لَأُمَرَّنَّهُمْ آمده است؛ ویژه قسم است که محذوف است و قسم نیز مربوط به آینده است (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ۵/۳۸۹)؛ نون تأکید در افعال لازم است (نحاس، ۱۴۲۱ق، ۱/۲۳۹) بنابراین در خصوص قسم بودن لام و تقدیر قسم اختلافی وجود ندارد، لذا صحیح آن است که آیه را با مد نظر قرار دادن نون تأکید ثقیله و قسم های مقدر ترجمه نماییم: خدا شیطان را لعنت کرده است و شیطان گفته است که با قید قسم و دو تأکید از بندگان تو بهره ئی معلوم می گیرم، و با قید قسم و دو تأکید آنان را گمراه می سازم، و با قید قسم و دو تأکید آنان را در آرزوی باطل می افکنم، ... (بلاغی، ۱۳۸۶ق، ۲/۷۷).

ب- برخی معتقدند غرض از "فلیبتکن"؛ شکافتن گوش حیوانات است و لغت "بتک" به



معنای قطع است و این لغت وقتی به ثلاثی مزید باب تفعیل برده می‌شود، معنای شکافتن می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۵/۲۱۳)، گرچه برخی آنرا به کندن گوش حیوان از ریشه معنا کرده‌اند؛ البته تفاوتی میان ثلاثی مجرد و مزید این ماده نیست و هر دو به معنای قطع نمودن است (طوسی، ۱۴۱۰ق، ۳/۳۳۴)، کتب لغت نظر دوم را صحیح می‌دانند (فیروزآبادی، ۱۴۲۰ق، ۲/۱۲۳۵)؛ در آیه مأمور به، به قرینه ما بعدش محذوف است و تقدیر آیه چنین است: "لأمرنهم بالتبکیت فیتکن، و لأمرنهم بالتغییر فلیغیرن".

۳-۲-۱-۴- دیدگاهها در خصوص دلالت آیه

۳-۲-۱-۴- حرمت تغییر خلقت

ابو حیان "تبکیت" را مصداقی از تغییر خلق الله می‌داند؛ بنابراین ذکر تبکیت قبل از تغییر خلق الله از زمره ذکر خاص قبل از عام است، این نظریه در مقام بیان نوعی ایجاد محدودیت در تصرف انسان در عالم تکوین است^۱ و البته در اینکه چه محدودیتی منظور است اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی معتقدند تغییر خلقت به نحو نقص (نه تغییر به طور مطلق) حرام است؛ زیرا نقص در بدن از موارد بارز تغییر خلق الله است و تغییر خلق الله از نوع گمراهی‌های شیطان است که موجب استحقاق جهنم است؛ بنابراین محکوم به حرمت است (بحرانی، ۱۴۲۳ق، ۲۴ و ۵۸) در مقابل، برخی دیگر با مبنا قرار دادن اُصالت حرمت تغییر، هر نوع تغییری را غیر مجاز می‌دانند مگر اینکه توسط استثناء خارج شده باشد (طبسی، ۱۴۱۰ق، ۳۱)؛ لکن این عقیده مورد نقد معاصران واقع شده است زیرا لازمه این دیدگاه را تخصیص اکثر می‌دانند که امری مستهجن است (تبریزی، ۱۴۱۶ق، ۱/۱۴۵).

نتیجه اینکه نقد معاصران به حق است زیرا اکثر فعالیت‌ها و تصرفات انسان در اموری چون خوراک، پوشش، مسکن و خلاصه می‌شود و در بیشتر این امور بهره‌وری از مخلوقات بدون تغییر در آن‌ها غیر ممکن است.

۱- مصادیقی مثل "خصاء"، "تبکیت"، "فلج الأسنان"، "وشم"، "فقء العين"، "حلق اللحیه" از نمونه‌های تصرف است البته موارد تصرف منحصر در این موارد نیست (اندلسی، ۱۴۲ق، ۴/۷۲).

اکثر فقیهان با استناد به روایاتی که در پی می‌آیند بر این نظرند که آیه دلالت بر حرمت تغییر دین خدا دارد نه تغییر در خلقت، زیرا ثمره قائل شدن به حرمت تغییر خلقت، موجب تخصیص اکثر می‌شود که مستهجن است.

در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: جابر از امام باقر (ع) درباره سخن خداوند «وَلَا مَرَّةَهُمْ فَلْيَغْيِرْ خَلْقَ اللَّهِ» پرسید. امام باقر (ع) فرمود: منظور از آن، دین خدا است. (بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ۲/۱۷۴). این دیدگاه بیان می‌دارد که مقصود از خلق الله در آیه کریمه «دین خداوند» است. با این تفسیر شیطان قصد دارد تا عقاید حقه و قوانین شرعی مطابق با فطرت را تغییر دهد و از آن‌ها مخالف با جریان اوامر الهی، بهره برداری نماید؛ مثلاً ماه و خورشید را به عنوان الهه‌های قابل پرستش جلوه می‌دهد که سبب بیراهه رفتن انسان شود (اندلسی، ۱۴۲۰ ق، ۴/۷۱) و مجازنمایی لواط و مساحقه و خصاء عبید نمونه‌های برای تغییر در قوانین شرعی است (مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ۵/۲۱۴).

اشکال: در این دیدگاه از آنجا که خلق بر دین اطلاق شده است دلالتی ناهمگون است زیرا دین مخلوق الهی نیست زیرا مجموعه‌ای است که شامل عقاید، اوامر و احکام ویژه‌ای است. همچنان که صاحب تفسیر المیزان بیان داشته است: «لادلیل علی اخذ الخلق بمعنی الدین» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۵/۹۶).

جواب: اشکال مذکور در صورتی صحیح است که تفسیر خلق الله به دین الله، تفسیر واقعی باشد نه تطبیقی مضافاً اینکه کاربری خلق الله به جای دین الله مطلقاً توجیهی ندارد. بنابراین غرض از دین الله در روایات نوعی تطبیق و مصداق‌آوری است، با این توجیه دیگر نمی‌توان منحصرأ از خلق الله، دین الله را استنباط نمود.

بررسی سندی و دلالتی: سلسله سند روایت به جابر بن یزید جعفی می‌رسد که از اصحاب امام باقر (ع) است. جابر در رجال شیعه جایگاه ویژه‌ای دارد؛ بسیاری او را ثقة دانسته‌اند، بنابراین از لحاظ سندی روایت معتبر تفسیری از امام باقر (ع) است که در منابع شیعه نقل شده است.



از لحاظ دلالتی: روایت بر این نکته دلالت دارد که «تغییر خلق الله» به معنای تغییر دین خدا و انحراف از فطرت الهی است، نه صرفاً تغییرات جسمانی یا ظاهری.

۳-۲-۴-۱-۳- تغییر در فطرت

قائلین این نظریه معتقدند عبارت «فَلْيُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ» نتیجه عمل گذشته است یعنی شخصی که به نحو افراطی اشتغال به دنیا داشته باشد قدرت تشخیص خود را از دست می‌دهد و گمراهی را از هدایت و خیر و صلاح را نمی‌تواند تمیز دهد در واقع دلش کور می‌شود و در نتیجه خلقت صالح اصلی او دگرگون می‌شود و مصداقی می‌گردد برای آیات: «خدا را فراموش کردند، پس خدا آنان را از یاد خودشان برد» (حشر/۱۹) و «چشم‌ها کور نمی‌شوند، بلکه دل‌هایی که در سینه‌هاست کور می‌گردند» (حج/۴۶) (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۱/۲۲۴).

اشکال: فاء در «فَلْيُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ» نتیجه طبیعی تبعیت از اوامر شیطانی لَأُضِلَّنَّهُمْ و لَأْمُرَّنَّهُمْ و لَأْمُرَّنَّهُمْ است که انسان با اختیار خودش مرتکب آن می‌شود، مشکل اساسی این دیدگاه آن است که مطابق ظهور آیه نیست بلکه مخالف ظهورش می‌باشد و آن اینکه فاء «فَلْيُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ» نتیجه "لَأْمُرَّنَّهُمْ" است که ظهور در امر به تغییر مخلوقات دارد؛ بنابراین تغییر قلب و فطرت معنای مطابقی آیه نیست.

۳-۲-۴-۲- تغییر ناهمسو با هدف خلقت

قائلین این دیدگاه معتقدند خلق به معنای وجود آوردن کیفیت مخصوص است؛ بنابراین زندگی انسان وقتی رو به سعادت می‌گراید که هماهنگ با این حرکت طبیعی باشد و با آن تضاد نداشته باشد مثلاً کندن یا شکافتن گوش حیوان، نوعی تضاد و جعل در برابر عرصه آفرینش است که آن را از حرکت طبیعی خود منحرف می‌سازد (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ۱/۲۹۲)؛ نتیجه اینکه اگر تغییر در گستره بهره‌وری و تسخیر باشد مطلوب و ضروری است برخلاف اینکه اگر تغییر در گستره خلقت و هدف از خلق آن باشد، که منهی عنه است.

نتیجه

۱- با توجه به آیه ۱۱۹ سوره نساء و آیات ما بعد آن، استنباط می شود که تغییر و تبدیل در فطرت الهی به کفر می انجامد، زیرا شیطان انسان را به نحوی گمراه می کند که داخل کفر شود، بنابراین نمی توان اظهار داشت با بهره وری از سلول های بنیادی و برطرف نمودن عیب تخمدان و در نتیجه استحصال تخمک و فرزندآوری، در فطرت شخص تغییری حاصل می شود که به کفر وی منتهی شود.

۲- در زمینه تغییر در خلقت خداوند نیز می توان بیان داشت این عنوان وقتی مصداق می یابد که افعال و فرآیندهای انسانی با خلقت الهی در تعارض باشند اما در فرآیند مورد بحث چنین تعارضی بوقوع نمی پیوندد. (کرگوی ای پنس، ۱۳۷۳ ش / ۴۴)، بلکه فرآیند مذکور نوعی تسخیر محسوب می شود که امری است موجه چنان که خداوند متعال در آیات متعدد از تسخیر آسمان و زمین به دست انسان سخن گفته است (جاثیه / ۱۳، لقمان / ۲۰).

۳- با اندکی تامل باروری سازی توسط سلول های بنیادی نوعی تنوع در خلقت است چنان که خدای تعالی نیز در آفرینش انسان تنوع به کار می برد: «و از نشانه های او این است که شما را از خاک آفرید» (روم / ۲۰)؛ «ما آنان را از گل چسبیده آفریدیم» (صافات / ۱۱) و «انسان را از گل خشکیده ای همچون سفال آفرید» (رحمن / ۱۴).

۳-۲-۵- ارتکاب حرام

از دلایل متصور برای حرمت درمان عیب تخمدان توسط سلول ای بنیادی ارتکاب حرمت از جمله نظر افکندن به عورت زن نامحرم است؛ در حالی که آیات و روایات مشحون از حفظ عورت از نگاه نامحرم است.

قرآن کریم: «ای پیامبر به مردان مؤمن بگو: چشمان خود را از نگاه به نامحرمان بیوشانند و فروج خود را حفظ نمایند؛ که این برای پاکیزگی وجود آنان بهتراست، و خداوند به آنچه انجام می دهد داناست و به زنان مؤمن بگو: چشمان خود را (از نگاه شهوت انگیز) بیوشانند، و فروج خود را حفظ دارند» (۳۰ و ۳۱ / نور)، بنابراین نظر افکندن به عورت دیگری و لمس آن حرام

است (جناتی، ۱۳۸۲ ش، ۲، ۲۵۴)، که در فرآیند مورد بحث امکان وقوع دارد.

۳-۲-۵-۱-روایات

الف - در روایتی از وسائل الشیعه آمده است: کسی که به عورت دیگری (غیر همسر خود) عمداً نظر افکند هفتاد هزار ملک او را لعن خواهند کرد: «نَهَى أَنْ يَنْظُرَ الرَّجُلُ إِلَى عَوْرَةِ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ وَقَالَ مَنْ تَأَمَّلَ عَوْرَةَ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ لَعَنَهُ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ وَنَهَى الْمَرْأَةُ أَنْ تَنْظُرَ إِلَى عَوْرَةِ الْمَرْأَةِ» (حرعاملی، ۱۴۱۲ ق، ۱/۲۹۹).

بررسی سندی و دلالتی: از نظر سلسله سند، این روایت در زمره‌ی روایات معتبر اخلاقی - فقهی قرار دارد، هرچند برخی نسخه‌ها آن را با سند مرسل یا ضعیف آورده‌اند اما مضمون آن مورد پذیرش فقیهان قرار گرفته است.

از لحاظ دلالتی: روایت بر حرمت شدید نگاه به عورت دیگران دلالت دارد و آن را گناهی بزرگ معرفی می‌کند.

ب - پیامبر (ص) فرمودند: هر کس به خانه همسایه خود سرک کشد و به عورت مردی یا موی زنی یا قسمتی از بدن او نگاه کند، بر خداوند است که او را با منافقانی که در دنیا دنبال عیب‌های مردم هستند، به دوزخ درآورد و از دنیا نرود تا اینکه خداوند رسوایش سازد و در آخرت نیز زشتی‌های او را برای مردم آشکار گرداند (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۱۰۱/۳۷).

بررسی سندی و دلالتی: از نظر سلسله سند، روایت به صورت مرسل یا با واسطه‌های غیر مشخص نقل شده است؛ بنابراین از دیدگاه علم حدیث، سند آن در حد ضعیف یا غیر معتبر محسوب می‌شود. با این حال، مضمون روایت با دیگر روایات صحیح در باب حرمت تجسس و نگاه به عورت دیگران هماهنگ است و فقها آن را به عنوان مؤید و شاهد اخلاقی پذیرفته‌اند. از لحاظ دلالتی: روایت بر حرمت شدید نگاه به عورت و تجسس در خانه‌ی دیگران دلالت دارد و آن را از گناهان بزرگ معرفی می‌کند.

اشکال: اگر بپذیریم که ناباروری بیماری پیچیده‌ای است که درمان آن ضروری است، ضرورت و اضطرار مجوز ارتکاب حرام می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ ق، ۱/۴۷۰)؛ مضافاً اینکه در



جوامع حدیثی به روایاتی برمی خوریم که در آنها پزشک برای مداوای بیمار محرم تلقی شده و نظرافکندن وی به عورت وی جهت درمان مشمول مجوز درمانی قرار گرفته (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ۱/۴۷۰).

۴- نتیجه

در خصوص بحث تولید تخمک مصنوعی از سلول های بنیادی مستخرج از بافت تخمدانی زن نابارور برای درمان ناباروری نتایج متعددی قابل احصاء است که عبارتند از:

۱- نتایج علمی و پزشکی

- بهره گیری از سلول های بنیادی برای تولید تخمک مصنوعی از بافت تخمدانی زن نابارور، یکی از مهم ترین دستاوردهای نوین در حوزه پزشکی تولیدمثل است. این روش در مقایسه با تکنیک های کلاسیک کمک باروری (IVF)، (IUI)، (ICSI) دارای عوارض کمتر و کارایی بالاتری دارد و کمتر تهاجمی است.
- سلول های بنیادی توانایی بازسازی بافت های تخمدانی و تولید سلول های جنسی را دارند.
- این روش برای زنانی که دچار کاهش ذخیره تخمدانی یا نارسایی زودرس تخمدان هستند امیدبخش است همچنین امکان بازسازی فرآیند تولید اسپرم در مردان نابارور نیز وجود دارد.
- از نظر اقتصادی مقرون به صرفه تر بوده و دسترسی به درمان را برای طیف وسیع تری از بیماران ممکن می سازد.

۲- نتایج فقهی

- بررسی ادله ی فقهی مذاهب اسلامی نشان می دهد که این شیوه با اصول شریعت سازگار است. قواعدی چون «حفظ نسل»، «قاعده الضرر یزال»، «قاعده نفی عسر و حرج» و «قاعده الضرورات تبیح المحظورات» همگی بر جواز چنین درمانی دلالت دارند. بنابراین، تولید



تخمک مصنوعی از سلول‌های بنیادی زن نابارور نه تنها با کرامت انسانی منافات ندارد، بلکه در راستای مقاصد شریعت قرار می‌گیرد.

➤ فقیهان معاصر شیعه و اهل سنت نیز در فتاوی‌ای اخیر، استفاده از سلول‌های بنیادی برای درمان بیماری‌ها و ناباروری را به شرط رعایت موازین شرعی جایز دانسته‌اند.

۳- نتایج اجتماعی، روانی

➤ ناباروری پیامدهای روانی و اجتماعی سنگینی دارد؛ درمان با سلول‌های بنیادی می‌تواند امید و آرامش بیشتری برای زوجین نابارور فراهم کند، این روش می‌تواند به کاهش فشارهای روانی و اجتماعی ناشی از ناباروری در جوامع اسلامی کمک کند.

➤ کاهش نیاز به استفاده از اسپرم یا تخمک بیگانه، حساسیت‌های اجتماعی و فرهنگی را کم می‌کند.

۴- نتایج اخلاقی

➤ این روش نسبت به سایر تکنیک‌های کمک باروری، محدودیت‌های اخلاقی کمتری دارد؛ زیرا از سلول‌های خود فرد استفاده می‌شود و نیازی به بهره‌گیری از سلول‌های بیگانه یا اهداکننده وجود ندارد. از این رو، حساسیت‌های اخلاقی و اجتماعی کاهش یافته و پذیرش عمومی آن آسان‌تر خواهد بود.

➤ این روش با کرامت ذاتی انسان منافات ندارد و حتی به ارتقای آن کمک می‌کند.

➤ امکان سوءاستفاده‌های اخلاقی در مقایسه با سایر روش‌های کمک باروری کمتر است.

۶- نتیجه کلی

با توجه به یافته‌های پزشکی و پشتوانه‌های فقهی، می‌توان نتیجه گرفت که درمان ناباروری زنان با استفاده از سلول‌های بنیادی خودشان، روشی مشروع، اخلاقی، اقتصادی و کارآمد است. این نوآوری نه تنها با اصول شریعت و کرامت انسانی منافات ندارد، بلکه در راستای مقاصد شریعت و ضرورت‌های اجتماعی قرار می‌گیرد و می‌تواند افق‌های تازه‌ای در پزشکی

تولید مثل و فقه معاصر بگشاید

۵-پیشنهاد به قانونگذار

ماده ۱- مشروعیت قانونی و شرعی استفاده از سلول های بنیادی خود فرد برای درمان ناباروری، با رعایت موازین شرعی و اخلاقی، به طور صریح در قوانین بهداشت و درمان مشروع اعلام شود.

تبصره: بهره گیری از منابع غیرمشروع یا سلول های بیگانه بدون رضایت و مجوز شرعی ممنوع است.

ماده ۲- چارچوب نظارتی و اخلاقی وزارت بهداشت موظف است آیین نامه های نظارتی و اخلاقی لازم را تدوین کند تا از سوءاستفاده های احتمالی جلوگیری شود.

تبصره: تخلفات در این حوزه مشمول ضمانت اجرای حقوقی و کیفری خواهد بود.

ماده ۳- حمایت اقتصادی و بیمه ای زوجین نابارور باید تحت پوشش حمایت های مالی و بیمه ای قرار گیرند تا دسترسی عادلانه به درمان با سلول های بنیادی فراهم شود.

ماده ۴- ایجاد مراکز تخصصی و پژوهشی قانون گذار اجازه تأسیس مراکز درمانی و پژوهشی تخصصی ناباروری با سلول های بنیادی را صادر می کند. این مراکز باید تحت نظارت مشترک پزشکی و فقهی فعالیت کنند.

ماده ۵- تضمین کرامت انسانی و حفظ نسل هرگونه اقدام در این حوزه باید با رعایت اصل کرامت انسان و ضرورت حفظ نسل صورت گیرد و نقض این اصول موجب مسئولیت قانونی خواهد بود



منابع ماخذ

۱. ابراهیم قمی، ابی حسن (۱۴۰۴ق)، *تفسیر قمی*، قم، موسسه دارالکتاب.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۷ش)، *علل الشرائع*، قم: نشر علویون
۳. ابن جزى الكلبي، محمد بن أحمد (۲۰۰۶م)، *القوانين الفقهية للإمام أبي القاسم*، بيروت، دارالفكر.
۴. ابن عابدين (۱۴۲۱ق)، *حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار*، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر.
۵. ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۳۶۶ق)، *مقاصد الشريعة الاسلامية*، بيروت، المطبعة الفنية.
۶. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بيروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
۷. ابن نجيم، زين العابدين (۲۰۱۷م)، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، بيروت، دار المعرفة.
۸. ابن نجيم، زين العابدين (۲۰۱۸م)، *الأشباه والنظائر*، بيروت، دار الكتب العلمية.
۹. أبو البصل، عبد الناصر بن موسي (۲۰۰۴م) *الانعكاسات الأخلاقية للبحث في مجال الخلايا الجذعية*، اردن، مجلة هدي الإسلام.
۱۰. اندلسي، ابوحيان (۱۴۲۰ق)، *البحر المحيط في التفسير*، بيروت، دارالفكر.
۱۱. انصاری، محمد امين شيخ مرتضي (۱۴۱۵ق)، *فرائد الاصول (رسائل)*، زاهدي، قم،.
۱۲. آخوند خراساني، مولى محمد كاظم (۱۴۱۴ق)، *كفايه الأصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامي.
۱۳. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، بيروت، دارالكتب العلمية.
۱۴. بار، محمد علی (۱۴۴۰ق)، *الخلايا الجذعية والقضايا الاخلاقية*، مکه مکرمه، سعوديه.
۱۵. بجنوردی، سيد ميرزا حسن (۱۴۱۵ق)، *قواعد الفقهيه*، قم، مکتبه بصيرتي.
۱۶. بحرانی، سيد هاشم (۱۴۱۶ق)، *البرهان في تفسير القرآن*، تهران، بنياد بعثت.

۱۷. بحرانی، محمدسند (۱۴۲۳ق)، *فقه الطب والتضخم النقدي*، بیروت، مؤسسة أم القرى للتحقیق و النشر.
۱۸. بخاری، محمد بن إسماعیل (۱۴۲۰ق)، *صحیح البخاری*، ریاض، دار السلام.
۱۹. برهانپوری، نظام (۱۴۱۱ق)، *الفناوی الهندیه فی مذهب الامام الاعظم أبی حنیفه النعمان*، بیروت، دارالفکر.
۲۰. بسام، محمدعلی (۱۴۰۷ق)، *أطفال الأنبیاب*، قاهره، مجله مجمع فقه اسلامی.
۲۱. بلاغی، سید عبدالحجة (۱۳۸۶ق)، *حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر*، قم، انتشارات حکمت.
۲۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. تبریزی، جواد بن علی (۱۴۱۶ق)، *إرشاد الطالب إلى التعليق على المکاسب*، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۲۴. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق)، *وسائل الشیعه الى تحصیل مسائل الشریعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۵. حصنی، أبو بکر محمد (۱۴۱۸ق)، *قاعده الضرر یزال*، ریاض، مكتبة الرشد.
۲۶. حکیم، محمد تقی (۱۹۶۳م)، *الاصول العامة للفقہ المقارن*، بیروت، دار الندلس.
۲۷. ابن ادريس، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق)، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۸. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۷ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۹. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۰ش)، *تهذیب الوصول إلى علم الأصول*، لندن: مؤسسه الامام علی (ع).
۳۰. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق)، *موسوعة الإمام الخوئي*، قم، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئي.

٣١. خمینی، سیدروح الله (١٤٠٩ق). **کتاب البیع**. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
٣٢. دمیری، کمال الدین محمد (١٤٢٥ق)، **النجم الوهاج فی شرح المنهاج**، جده، دار المنهاج.
٣٣. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (١٤١٢ق)، **مفردات الفاظ القرآن**، بیروت، دارالقلم.
٣٤. روحانی، محمدصادق (١٤١٤ق)، **المسائل المستحدثه**، قم، موسسه دارالکتاب.
٣٥. زرقا، أحمد بن الشیخ محمد (١٩٨٩م)، **شرح القواعد الفقهیه**، دمشق، دارالعلم.
٣٦. زیدان، عبدالکریم (١٤٢٢ق)، **الوحیز فی شرح القواعد الفقهیه فی الشریعة الاسلامیه**، بیروت، مؤسسة الرسالة.
٣٧. سبزواری، سیدعبدالاعلی (١٤١٤ق)، **مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن**، قم، مکتب سماحه آیت اله العظمی السبزواری.
٣٨. سجستانی الأزدی، سلیمان بن الأشعث (١٤٢١ق)، **سنن أبی داود**، قاهره، طبعة جمعية المکنز الإسلامی.
٣٩. سدلان، صالح بن غانم (١٤١٧ق)، **القواعد الفقهیه الکبری وما تفرع عنها**، ریاض، دار بلنسیة.
٤٠. سلامه، زیاد احمد (١٤٠١ق)، **الاطفال الانابییب بین الشریعه والعلم**، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
٤١. سنیکی الأنصاری، زکریا بن محمد (١٤١٤ق)، **فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب**، بیروت، دارالفکر.
٤٢. شاطبی، ابراهیم بن موسی (١٤٢٩ق)، **المرفق علی الموافق**، بیروت، حکومه الشارقه المنتدی الاسلامی.
٤٣. شریبنی، محمد بن أحمد (١٤١٥ق)، **مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج**، بیروت، دارالکتب العلمیه.
٤٤. صدر، محمدباقر (١٤١٧ق)، **بحوث فی علم الأصول**، بیروت، الدارالاسلامیه.

۴۵. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، **تفسیر المیزان**، ترجمه: سید محمد باقر موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه**، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۴۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۰ق)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۸. عبد المنعم، طارق (۲۰۱۴م)، **الاستفادة من الخلايا الجذعية الجنينية في العلاج والتجارب وبيان حكمها الشرعي**، اردن، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون عمادة البحث العلمي بالجامعة الأردنية المجلد ۴۱ العدد ۱
۴۹. عطیه، جمال الدین محمد (۱۴۲۹ق)، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، آمریکا، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، فرجینیا.
۵۰. غزالی الطوسی، أبو حامد (۱۴۱۳ق)، **المستصفی من علم الاصول**، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵۱. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، **التفسیر الکبیر**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، **العین**، چ دوم، قم، هجرت.
۵۳. فضل الله، عبد الکریم (۱۴۲۷ق)، **طفل الانبوب والاستنساخ**، بیروت، دارکلمات للطباعة و النشر و التوزيع
۵۴. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، **المصباح المنیر**، قم، موسسه دار الاجره.
۵۵. قرطبی، أبی عمر یوسف بن عبد الله (۱۴۰۳ق)، **الکافی**، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵۶. قرطبی، محمد بن محمد (۱۳۶۴ش)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۵۷. کاظمی خراسانی، محمد علی (۱۴۰۹ق)، **فوائد الاصول** (تقریرات محقق نائینی همراه با تعلیقات آقا ضیاء الدین عراقی)، قم، موسسه نشر اسلامی.
۵۸. کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ق)، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، قم، مؤسسه آل

البيت (ع).

۵۹. کاسانی، علاء الدین أبی بکر (۲۰۱۲ق)، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، بیروت، دار

الكتاب العربي

۶۰. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربي.

۶۱. *مجموعة فتاوى دار الإفتاء المصرية* (۱۴۲۵ق)، مصر، دارالافتاء

۶۲. مرداوي، علاء الدین أبو الحسن (۱۹۵۶م)، *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف*،

ریاض، مطبعة السنة المحمدية.

۶۳. مسلم بن الحجاج، أبی الحسین (۱۴۱۰ق)، *صحيح مسلم*، لبنان، دار احیاء التراث.

۶۴. مصری، زین الدین بن إبراهيم (۱۴۱۲ق)، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، بیروت، دار

الكتاب الإسلامی.

۶۵. مفید، مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *أوائل المقالات*، قم: المؤتمر العالمي للافیه

الشيخ المفید

۶۶. مؤید، حسین (۱۴۱۸ق)، *مسائل من الفقه الاستدلالي*، قم، مطبعة شهید.

۶۷. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، *جواهر الكلام في شرح شرايع الاسلام*، بیروت،

دار احیاء التراث العربی.

۶۸. نحاس، ابوجعفر (۱۴۲۱ق)، *إعراب القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیة.

۶۹. نووی، یحیی بن شرف (۱۴۱۰ق)، *المجموع شرح المذهب*، بیروت، دارالفکر.

منابع فارسی

۱. رضا نیا معلم، محمد رضا (۱۳۸۳ش)، *باروریهای پزشکی از دیدگاه فقه و حقوق*، قم،

بوستان کتاب.

۲. جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۸۲ش)، *رساله توضیح المسائل*، قم، انصاریان.

۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸ش)، *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء

۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۲ق)، *مجموعه رساله استفتاءات*، قم، مدرسه امام علی بن

ابی طالب.

۵. سیستانی، علی (۱۴۲۵ق)، *منهاج الصالحین (استفتائات جدید)*، قم، مکتب آیه الله العظمی السید السیستانی.

۶. کرگوی ای پنس (۱۳۷۳ش)، *موارد کلاسیک در اخلاق پزشکی*، تهران، وزارت بهداشت.

۷. مکارم شیرازی، ناصر، آشتیانی، محمدرضا (۱۳۷۳ش)، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

1. Mouka A, Tachdjian G, Dupont J, Dré villon L, Tosca L. In vitro gamete differentiation from pluripotent stem cells as a promising therapy for infertility. Stem Cells Dev 2016; 25 (7): 509-21. [http://dx.doi.org/10.1089/scd.2015.0230] [PMID: 26873432].

2. Li P, Hu H, Yang S, Tian R, Zhang Z, Zhang W, et al. Differentiation of induced pluripotent stem cells into male germ cells in vitro through embryoid body formation and retinoic acid or testosterone induction. Bio Med Res Int 2013; 2013:608728.

3. Hayashi K, Ohta H, Kurimoto K, Aramaki S, Saitou M. Reconstitution of the mouse germ cell specification pathway in culture by pluripotent stem cells. Cell 2011; 146 (4):519-32.

4. Bendikson K. Making Human Eggs from Stem Cells. USC Fertility. Availabel at: URL: uscfertility.org/making-human-eggs-stem-cells/; 2012.

5. Juul S, Karmaus W, Olsen J. Regional differences in wa iti to pregnancy: pregnancy- based surveys from Denmark, France, Germany, Italy and Sweden. Hum Reprod 1999;14: 1250-4.

6. Mirzaei A, Tavoosidana G, Modarressi MH, Rad AA, Fazeli MS, Shirkoohi R, et al. Upregulation of circulating cancer stem cell marker, DCLK1 but not Lgr5, in chemoradiotherapy-treated colorectal cancer patients. Tumour Biol. 2015;36 (6):4801 -

10.

7. Nazarzade M. Stem cell applications. Stem Cell. Availabel at: URL: <http://stemcelldreammz.mihanblog.com>; 2012.

8. Zhouw, Freed CR. Adenoviral gene delivery can reprogram human fibroblasts to induced pluripotent stem cells. Stem Cells 2009; 27 (11):2667-74.

9. Mahabadi JA, et al., The role of microRNAs in embryonic stem cell and induced pluripotent stem cell differentiation in male germ cells. Journal of cellular physiology, 2019. 234(8):p. 12278-12289.

10. Beheshti A. Stem cells are body builders. J Biom Eng 2011; 113:14. (Persian).

11. Herraiz et al., 2018. "Human ovarian cortex-derived mesenchymal stem cells: a potential source of germ cells?" *Stem Cell Research & Therapy.

بازخوانی دیدگاه سید مرتضی در توارث در نکاح متعه در پرتو نظریه عمومی عقد نکاح

زهرا محرابی^۱، حسین صابری^۲ (نویسنده مسئول)، محمد حسن حائری^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸

چکیده

مسئله توارث در نکاح منقطع از مباحثی است که از دیرباز در متون فقهی مورد توجه قرار گرفته و در این باره آرای چند مطرح شده است. در این میان آنچه از سید مرتضی نقل می‌شود، عقیده به ثبوت توارث بین زوجین در نکاح منقطع است در این فرض که خلاف آن را شرط نکرده باشند. این دیدگاه که نزد برخی از فقیهان پذیرفته شده و برخی نیز نقدهایی بر آن وارد کرده‌اند، بیش از هر چیز با اقتضائات نظریه عمومی عقد نکاح سازگاری دارد. نگارش حاضر در صدد این است نخست گزارشی از چهار نظریه مطرح کند و سپس نظر سید مرتضی را با رویکرد به نظریه عمومی عقد نکاح مورد واکاوی قرار دهد و از این منظر به بررسی آن بپردازد. انگاره نهایی نویسندگان تقویت دیدگاه سید مرتضی در سایه این نظریه است.

کلیدواژگان: توارث، نکاح متعه، سید مرتضی، نظریه عمومی نکاح

۱. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد.

mehrabizahra805@gmail.com

۲. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد،

مشهد. saberi@um.ac.ir

۳. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد،

مشهد. haeri-m@ferdowsi.um.ac.ir

مقدمه

مسئله ارث، ازجمله مباحث مهم و بنیادین در فقه اسلامی است که در طول تاریخ همواره موردتوجه فقها و حقوقدانان قرار داشته است. عقد منقطع نیز به عنوان یکی از عقود اسلامی، جایگاه ویژه‌ای در فقه امامیه دارد که با ویژگی موقتی بودن و عدم استمرار، پرسش‌های متعددی را در حقوق خصوصی و زوجین، به ویژه در حوزه ارث، تکلیف کرده است. برای پاسخ به این پرسش‌ها، رجوع به مبانی کلی و ماهیت عقد نکاح و شرایط ارث ضروری به نظر می‌رسد تا با در نظر گرفتن این مبانی، بتوانیم به تحلیل دقیق تر آراء فقها در خصوص ارث در عقد منقطع بپردازیم. در پژوهش‌های معاصر پایان‌نامه «ارث زوجین در نکاح دائم و منقطع»^۱ و مقالاتی چون «بررسی فقهی شرط توارث در نکاح منقطع از منظر فقه امامیه»^۲ و «پژوهشی در حکم توارث زوجین در ازدواج موقت»^۳ به بررسی فقهی و حقوقی این مسئله پرداخته‌اند. با این حال، هیچ پژوهشی به تحلیل منسجم دیدگاه سید مرتضی در پرتو نظریه عام نکاح نپرداخته است.

در همین راستا بررسی دیدگاه فقهای امامیه در خصوص ارث در عقد منقطع - به عنوان یکی از بحث برانگیزترین مباحث فقهی - ازجمله سید مرتضی علم‌الهدی، می‌تواند به فهم بهتر قواعد ارث در این نوع ازدواج کمک کند. سید مرتضی علم‌الهدی، از فقهای برجسته شیعه و از پیشگامان اجتهاد است که دیدگاه‌های نوآورانه‌ای در زمینه‌های مختلف فقهی ارائه داده‌اند. با این حال، به نظر می‌رسد که دیدگاه ایشان در خصوص ارث در عقد منقطع، به اندازه کافی موردبررسی و تحلیل قرار نگرفته است. پژوهش حاضر، با رویکردی تحلیلی و نوآورانه، به دنبال پر کردن این خلأ پژوهشی است تا با بررسی دقیق آثار سید مرتضی علم‌الهدی، دیدگاه ایشان در خصوص ارث بردن زوجین در عقد منقطع استخراج و تحلیل شود. همچنین، ادله فقهی ارائه

۱. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، ۱۳۹۰، معصومه رستم نژاد با راهنمایی دکتر حمید ابهری، دانشکده حقوق دانشگاه مازندران

۲. ابادی زاده، فریبا، ۱۳۹۵، بررسی فقهی شرط توارث در نکاح منقطع از منظر فقه امامیه، <https://civilica.com/doc/570920>

۳. زهرا تجری، علی اکبر ایزدی فرد، علی فقیهی و علی اکبر ابوالحسنی، ۱۴۰۱، پژوهشی در حکم توارث زوجین در ازدواج موقت، <https://civilica.com/doc/2075890>



شده توسط ایشان مورد ارزیابی قرار گرفته و با دیدگاه سایر فقها مقایسه خواهد شد. در نهایت، با توجه به مبانی کلی فقه و نظریه عمومی عقد نکاح، می‌توانیم به این پرسش پاسخ دهیم که استدلال‌های سید مرتضی در این موضوع، قانع‌کننده و قابل‌پذیرش است یا خیر؟ نتایج این پژوهش می‌تواند به درک بهتر قواعد ارث در عقد منقطع و همچنین به توسعه دانش فقهی در این زمینه کمک کند.

۱- ماهیت عقد نکاح موقت

عقد نکاح، یکی از مهم‌ترین قراردادهای اجتماعی است که در طول تاریخ بشر مورد توجه بوده است. اما آیا همه انواع نکاح از نظر حقوقی و شرعی یکسان هستند؟ این پرسش، ما را به بررسی تفاوت‌های ماهوی بین نکاح منقطع و دائم و تأثیر آن بر حقوق ارثی می‌کشاند. یکی از اصول مسلم در فقه امامیه، مشروعیت ازدواج موقت است که تمامی فقهای این مذهب بر آن اتفاق نظر دارند. سید مرتضی جواز آن را عقلاً ضروری می‌داند (علم الهدی، ۱۴۱۵، ص ۱۰۹) و شیخ مفید نام ۳۰ تن از علمای خلف را که به دفاع از حلیت متعه برآمده‌اند، ذکر کرده است (محقق کرکی، ۱۴۱۳، ص ۱۹). شناخت ماهیت واقعی ازدواج موقت به عنوان یک عقد شرعی با ویژگی‌های خاص، می‌تواند به تصحیح برداشت‌های نادرست رایج در جامعه کمک کند. برخی برداشت‌های منفی درباره ازدواج موقت، ناشی از نگاهی است که این عقد را صرفاً به عنوان یک معامله تجاری و نه یک پیوند زناشویی تلقی می‌کند برخی فقها با بررسی دقیق متون فقهی و روایات، به وضوح نشان داده‌اند که تشبیه ازدواج موقت به معاملات تجاری و عقود معاوضی، تحریف آشکار از آموزه‌های اسلامی است. درباره ماهیت ازدواج موقت، اختلاف نظر وجود دارد. برخی معتقدند که این نوع ازدواج ماهیتاً با ازدواج دائم متفاوت است، در حالی که برخی دیگر آن را نوعی ازدواج دائم با شرایط خاص می‌دانند.

۱-۱- تفاوت ماهوی نکاح منقطع و دائم

۱-۱-۱- تفاوت مفهوم و جایگاه حقوقی مهریه در ازدواج موقت و دائم

تفاوت واژه‌های (اجر) و (اجور) در تعبیر از مهریه عقد موقت با (الفریضه)، (النحله) و

(الصادق) (محقق کرکی، ۱۴۱۳، ص ۲۳) درمهریه عقد دائم در قرآن کریم، نشان‌دهنده تفاوت‌های ظریف در ماهیت و جایگاه مهریه در دو نوع عقد است. در پاسخ به این دلیل باید گفت که ابهام در معنای واژه (اجر) و تفسیر فقها از آن به مهریه نه اجر مصطلح (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۷۱؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۳۷۰)، باعث شده است که دلیل ارائه شده برای اثبات این ادعا، قاطع نباشد. علاوه بر این، کاربرد واژه (اجر) در توصیف مهریه زنان پیامبر در آیه ۵۰ سوره احزاب و مهریه نکاح دائم در آیه ۱۰ سوره ممتحنه (وَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ) و در آیه ۲۵ سوره نساء (فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ) دلیلی متقن است بر اینکه این واژه در زبان قرآن، از معنای عمومی آن فراتر رفته و به یک اصطلاح فنی در زمینه حقوق خانواده تبدیل شده است. از طرف دیگر در ازدواج موقت، اگر زن در بخشی از مدت تعیین شده برای ازدواج، از زندگی مشترک با شوهر خودداری کند (عدم تمکین)، بخشی از مهریه او که متناسب با مدت عدم تمکین است، ساقط می‌شود و طبق نظر برخی از فقها این امر به دلیل ماهیت معاوضه‌ای آن است که شباهت بسیاری به عقد اجاره دارد. در عقد اجاره، اجاره بها در مقابل استفاده از مال پرداخت می‌شود و در عقد موقت نیز مهریه در مقابل تمکین زن پرداخت می‌شود. بنابراین، عدم تمکین زن به منزله عدم استفاده از مال اجاره شده است و به تبع آن، بخشی از اجاره بها (مهریه) ساقط می‌شود (صاحب جواهر، ۱۳۶۲، ج ۳۰، ص ۱۶۸). اما این استدلال مبتنی بر یک قیاس مع الفارق است. چراکه سقوط بعض از مهر ممکن است عوامل دیگری مانند سیاست‌گذاری‌های حقوقی، ملاحظات اجتماعی و یا حتی دلایل تاریخی داشته باشند (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۱۰۹).

۱-۲- تفاوت اغراض در نکاح موقت و دائم

نکاح متعه، با تمرکز بر ارضای غرایز جنسی و حفظ عفت، ماهیتاً به قراردادهای مبتنی بر تبادل نزدیک‌تر است. این در مقابل **نکاح دائم** قرار می‌گیرد که هدف اولیه آن تداوم نسل و تشکیل خانواده است. در ادبیات دینی، زن در نکاح متعه غالباً با استعاره اجاره توصیف می‌شود که بیانگر ماهیت موقت و مبادله‌ای این رابطه است. این تشبیه، الزام به تعیین مهر در نکاح

متعّه را توجیه می‌کند؛ چراکه در قراردادهای مبادله‌ای، مشخص نمودن عوضین شرط صحت عقد است. عدم تعیین مهر در نکاح متعّه، به اجماع فقها، موجب بطلان عقد خواهد شد. در مقابل، در نکاح دائم، تعیین مهر شرط صحت عقد به شمار نمی‌آید (صاحب جواهر، ۱۳۶۲، ج ۳۰، ص ۱۶۲؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۴۶۹).

ادعای مذکور نقاط ضعف و ابهاماتی دارد:

- **تک‌بعدی بودن نگاه به غرض نکاح:** اولاً، نکاح دائم علاوه بر تکثیر نسل هدف استمتاع را نیز دنبال می‌کند، ثانیاً، تقلیل غرض نکاح دائم به تکثیر نسل و نکاح منقطع به استمتاع، نگاهی یک‌سویه و ناقص به ازدواج است. سید مرتضی در تفسیر آیه ۲۴ سوره نساء (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً) می‌فرماید: لفظ استمتاع و تمتع اگر چه در اصل به معنای التذاذ است ولی در عرف شرع مخصوص به این عقد معین شده است همانند واژه ظهار که در عرف شرع مختص به عمل مخصوصی است اما لفظ آن مشترک است. از طرف دیگر تعلیق خداوند، وجوب پرداخت مهر را به استمتاع، دلیلی است بر اینکه مقصود از آن، همان عقد مخصوص است، نه آمیزش جنسی؛ زیرا مهر تنها با عقد واجب می‌شود، نه با جماع. سید در تأیید حرف خود دلیلی می‌آورد با این بیان: در میان محققان اصول فقه هیچ اختلافی نیست که هرگاه واژه‌ای در قرآن وارد شود و دو معنای محتمل داشته باشد: یکی معنای لغوی و دیگری معنای اصطلاحی و شرعی، واجب است که آن کلمه بر معنای شرعی حمل شود. به همین دلیل است که تمام فقها، واژه‌های صلاة (نماز)، زکات، صوم (روزه) و حج را بر اساس معنای شرعی آن‌ها تفسیر کرده‌اند، نه معنای لغوی. بر این اساس که وجوب مهریه به استمتاع مترتب است، دو مفهوم استمتاع و التذاذ از یکدیگر متمایز می‌گردند. زیرا حتی در فرضی که زوج عملی را که موجب استمتاع است انجام دهد اما التذاذی برای وی حاصل نشود، مهریه کماکان ثابت و واجب‌الاداء است.

این تمایز بنیادین میان استمتاع و التذاذ، به ما امکان می‌دهد که در نکاح منقطع نیز هدف غایی را تنها در التذاذ خلاصه نکنیم. به عبارت دیگر، هدف از این نوع نکاح صرفاً بهره‌مندی جنسی (التذاذ) نیست (علم الهدی، ۱۴۱۵، ص ۲۷۰)، بلکه شامل ابعاد گسترده‌تری از روابط





مشروع، تأمین حقوق قانونی و پاسخ به نیازهای عینی و مشخصی است که فراتر از لذت صرف تعریف می شود

- **تفاوت ماهیت اجاره و نکاح:** هرچند اصطلاح مستأجره در نکاح موقت به کار رفته است، اما ماهیت رابطه در نکاح متعه با اجاره و آثار حقوقی نکاح متعه و عقود معاوضاتی تفاوت های اساسی دارند و این تعبیر مسامحه و مجاز است همان طور که درباره ازدواج دائم از عبارت (اشتری) در روایات استفاده شده درحالی که نکاح دائم بیع نیست. در اجاره، موضوع معامله، استفاده از یک شیء است، درحالی که در نکاح، موضوع خود شخص است. همچنین، حقوق و تکالیف زن و مرد در نکاح بسیار فراتر از یک رابطه اجاره ای است. از طرف دیگر، وجود یا عدم وجود یک شرط خاص، اگرچه بر برخی از آثار عقد تأثیر می گذارد، اما لزوماً ماهیت اصلی عقد را تغییر نمی دهد. همان طور که در بیع سلم، شرط قبض کالا برای صحت عقد ضروری است، اما این شرط ماهیت بیع را تغییر نمی دهد، در عقد موقت نیز رکن بودن مهر الزاماً به معنای تفاوت ماهوی آن با عقد دائم نیست.

- **شرط بودن ذکر مهر در نکاح دائم:** در برخی مذاهب اسلامی، ذکر مهر در نکاح دائم نیز شرط صحت عقد تلقی می شود. بنابراین، نبود ذکر مهر در نکاح دائم، نمی تواند دلیل محکمی برای تفاوت ماهوی این دو نوع نکاح باشد.

۱-۳- اشتراک الفاظ دال بر اشتراک ماهیت نیست

اگرچه لفظ تزویج و مترادفات آن به عنوان یک اصطلاح کلی برای هر دو نوع نکاح دائم و موقت به کار می رود، این امر لزوماً به معنای هم ارزی ماهوی این دو نوع عقد نیست. تفاوت بین نکاح دائم و موقت فراتر از تفاوت در مدت زمان و شرایط ضمنی است و آنچه مؤید آن می باشد قول فقهایی مانند ابوالصلاح حلبی و شیخ طوسی در عبارت (أنه إذا أخل بالأجل ينقلب دائماً) است. استفاده از عبارت (انقلاب) بر این نکته تأکید می کند که انشای اولیه عقد، ذاتاً اقتضای دوام ندارد و الا به جای (ینقلب) باید از (یبقی) استفاده می کردند (انصاری، ۱۴۲۶، ص ۲۳۰). درحالی که صاحب جواهر، برخی از نصوص را ظاهر در این می داند که اختلاف دائم و

منقطع فقط در مدت است (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۱۰۷) و بیان می‌کند: همانا شرط مدت در متعه، شرطی خارج از معنی نکاح است و با وجود عدم ذکر شرط، فاقد اثر است؛ بنا بر اینکه حکم شرط مذکور بر شرط مقدر جاری نمی‌شود. در این صورت مانند این است که شرطی وجود نداشته است، پس مؤثر در بطلان عقد نمی‌شود و قصد نکاح به حال خود باقی است (صاحب جواهر، ۱۳۶۲، ج ۳۰، ص ۱۷۳).

۲-۱- عدم تفاوت ماهوی

دیدگاه دوم، که مورد تأیید بسیاری از فقهای برجسته شیعه قرار گرفته است (سبحانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۷)، با تأکید بر ماهیت واحد حقوقی عقد موقت و دائم، بر لزوم بررسی تفاوت‌های این دو عقد در چارچوب اصول کلی فقه اسلامی تأکید می‌کند.

۲-۱-۲- عدم تفاوت در ملاک استقرار مهر و مالکیت بر آن

در هر دو نوع عقد نکاح، خواه دائم باشد خواه موقت، با انعقاد صحیح عقد، حق مالکیت بر تمامی مهریه مقرر به زوجه منتقل می‌گردد. به عبارت دیگر، از لحظه‌ی انعقاد عقد، زوجه مالک حقیقی و قانونی مهر است (علم الهدی، ۱۴۱۵، ص ۲۷۰). همچنین در هر دو نوع عقد نکاح (دائم و موقت)، شرط استقرار کامل حق زن بر مهر، تحقق وطی به عنوان یک واقعه شرعی است نه لذت بردن و تفاوت‌های موجود میان عقد دائم و موقت تنها در شرایط و نحوه استیفای این حق است (سبحانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۸؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱، ص ۳۳۴).

۲-۱-۲- احکام کلی یکسان در مهر

شرایط صحت و اعتبار مهر در عقد نکاح موقت و دائم از حیث مملوک بودن، علم به قابلیت تملیک و تعیین مقدار معین، یکسان است. به عبارت دیگر، اگر مالی که به عنوان مهریه در عقد موقت تعیین شود متعلق به شخص دیگری باشد، حتی با رضایت مالک اصلی، عقد نکاح باطل خواهد بود. این امر به دلیل آن است که در عقد نکاح، موضوع، رابطه زوجیت است و نه صرفاً انتقال مال؛ بنابراین، قواعد حاکم بر عقود معوضی مانند فضولی در بیع و اجاره که در آن انتقال

مال و منفعت موضوع اصلی عقد است، بر عقد نکاح قابل تسری نیست (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۴، ص ۱۵۶؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۹).

۳-۲-۱- مجازیت تعبیر اجاره از نکاح منقطع

استفاده از تعبیر "مستأجره" برای عقد منقطع، یک تشبیه مجازی است که به منظور تسهیل فهم این مفهوم پیچیده به کار رفته همان طور که برای نکاح دائم نیز از تعبیر بیع استفاده شده است (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۰، ص ۸۸). این تشبیه به برخی از وجوه مشترک بین عقد اجاره و عقد منقطع یعنی مدت دار بودن و امکان انقضاء به صورت خودکار، اشاره دارد (سبحانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۷۱؛ موسوی خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۴، ص ۲۹۶) اما تفاوت‌های اساسی بین این دو عقد را نیز باید مدنظر داشت. اگر عقد نکاح موقت (عقد منقطع) ماهیت اجاره داشت، آنگاه مانند قرارداد اجاره، با هر لفظی که دلالت بر اجاره کند، صحیح و معتبر می‌شد. اما در واقع، فقها بر این باورند که برای انعقاد عقد نکاح موقت، الفاظ خاصی چون «متعک»، «زوجتک» و «انکحتک» ضروری است (مکارم، ۱۴۳۲، ج ۵، ص ۳۲)، بنابراین ماهیت آن با عقد اجاره متفاوت است. از دیدگاه عرف نیز، تلقی عقد متعه به عنوان یک عقد معوض که در آن بضع به عنوان عوضی در مقابل مهر می‌شود، با موازین اخلاقی و اجتماعی جامعه سازگار نیست (موسوی خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۴، ص ۲۹۶).

واضح است که ماهیت نکاح، عقلاً و عرفاً با ماهیت اجاره تباین دارد. مهر در عقد موقت مانند عقد دائم عقلاً و عرفاً با ماهیت اجاره تباین دارد. برای همین است که نکاح به طور مطلق با لفظ اجاره و اجاره با لفظ نکاح واقع نمی‌شود (خمینی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۶۲).

۱-۲-۴- عمده تفاوت نکاح دائم و منقطع در مدت زمان عقد است

بر اساس ظهور برخی از نصوص در مبحث نسیان ذکر اجل در نکاح منقطع، ملاک ممیز این دو نوع نکاح، صرفاً **استدامه** در نکاح دائم و **توقیت** در نکاح منقطع است. به تعبیر دیگر، ماهیت **افتراقی** این دو عقد، منحصر در **بقاء و زوال** رابطه زوجیت در طول زمان است. صاحب

جواهر در همین زمینه می‌فرماید:

اعتبار تعیین مدت در متعه به عنوان شرطی خارج از معنای نکاح است؛ بنابراین، با فرض عدم ذکر مدت، تأثیری در بطلان عقد ندارد. این بر مبنای آن است که حکم بر مقدر جاری نمی‌شود، بلکه در این صورت، (عدم ذکر مدت) مانند عدم وجود آن است. پس (عدم ذکر مدت) موجب بطلان آن نمی‌شود، زیرا قصد نکاح بودن در آن حالت به قوت خود باقی است (صاحب جواهر، ۱۳۶۲، ج ۳۰، ص ۱۷۳).

بر اساس ادله فقهی و حقوقی، قول به عدم تمایز ذاتی میان نکاح دائم و منقطع، مستظهر و موجه است. به بیان دیگر، می‌توان استظهار نمود که این دو نوع نکاح، از نظر ماهوی و هویت حقیقی، واحد هستند و تفاوت آن‌ها تنها در حیثیت زمانی و استمرار آن‌ها متمثل می‌شود.. به عبارت دیگر، هر دو نوع نکاح، هویت ماهوی واحدی دارند و تنها در حیثیت زمانی و استمرار خود از یکدیگر متمایز می‌شوند. حال که وحدت ماهوی دو عقد مشخص شد باید دید ماهیت نکاح چیست؟

۲- ماهیت نکاح

۲-۱- گروهی از فقها به دلیل جریان برخی از احکام معوضات مانند حق حبس، و وجود نهادهای مالی از قبیل مهریه و نفقه، آن را عقد معاوضی می‌دانند. آنچه وجه مشترک و جامع در عقود معاوضی است، احتیاج به دادن و گرفتن در دو طرف است و موقوف است بر الزام و التزام از دو طرف (خوانساری نجفی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۲۸). به عنوان مثال شیخ طوسی می‌فرماید: «اگر مردی با مهریه معین با زنی ازدواج کند، مهریه به محض عقد به مالکیت زن در می‌آید، و او نیز در همان زمان مالک بضع (نزدیکی) است، زیرا عقد ازدواج یک معامله است، بنابراین هریک از طرفین در همان زمانی که طرف مقابل مالک او می‌شود، مالک او می‌گردد» (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۱۰) طبق این دیدگاه ازدواج کانونی است برای لذت جویی. در معاملات بیع (خرید و فروش) و نکاح، اختلاف میان موجب (عرضه کننده) و قابل (پذیرنده) صرفاً یک اعتبار عرفی است به عبارت دیگر، در عرف و عادت مردم، این طور جا افتاده است که در نکاح زن کسی

است که خود را به مرد عرضه می‌کند (موجب) و مرد با پذیرش این پیشنهاد، مهریه را به عنوان بها و عوض آن می‌پردازد (قابل) (خوانساری نجفی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۲۸).

۲-۲- در مقابل نظر مشهور، گروهی از فقها نکاح را عقد معاوضی نمی‌دانند. برای مثال علامه حلی در تذکره، نکاح و خلع را معاوضی محض نمی‌داند (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۲۰۷). محقق کرکی در جامع المقاصد، نکاح را نوعی عبادت می‌داند: «اما نکاح به عنوان یک نوع عبادت است و نه معامله‌ای که براساس معاوضه باشد» (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۸۶). شیخ انصاری در باب نکاح دائم در کتاب النکاح می‌فرماید: «در اینجا هیچ معاوضه‌ای وجود ندارد، بنابراین هیچ چیزی از مهر به دلیل عدم تمکین همسر، حتی اگر مدت طولانی هم بگذرد، از بین نمی‌رود» (انصاری، ۱۴۲۶، ص ۲۱۴). در واقع، چون در نکاح دائم در برابر عدم تمکین چیزی از مهریه ساقط نمی‌شود ایشان نتیجه می‌گیرد که عقد نکاح معاوضه نیست. صاحب جواهر نیز آن را نوعی عبادت می‌داند که الفاظ آن فقط از شارع دریافت می‌شود (صاحب جواهر، ۱۳۶۲، ج ۲۹، ص ۱۳۳).

۲-۳- برخی از فقها و حقوقدانان، نکاح را به دلیل وجود برخی شباهت‌ها به عقود معاوضی، عقدی شبه معاوضی دانسته‌اند. این دیدگاه بر این باور است که در عقد نکاح، هرچند هدف اصلی مبادله مال به مال نیست، اما عناصری شبیه به معاوضه وجود دارد که مهم‌ترین آن مهریه است. سید خوئی نکاح را اشیاء امور به معاوضات می‌داند (خوئی، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۰) و آقای سبحانی نکاح را برزخی بین عبادات و معاوضات می‌داند (سبحانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۰۷).

۲-۴- نظر منحصر بفرد دیگری نیز وجود دارد که نکاح را نوعی مشارکت و تابع تحول عرف‌ها می‌داند (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۵، ج ۵، ص ۱۹۸). التزام طرفین در عقد نکاح آنان را متعهد به رعایت شوون مشارکت می‌کند و هر شریک زندگی در برابر شریک خود تعهداتی دارد (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۵، ج ۵، ص ۲۰۵).

به نظر می‌رسد نکاح، به لحاظ ماهیت، یک عقد دووجهی است که هم جنبه معاوضی دارد و هم جنبه عبادی. این دو جنبه در عقد نکاح به هم آمیخته‌اند و نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد.

جنبه عبادی

نکاح صرفاً یک معاوضه مالی نیست، بلکه دارای یک بعد معنوی و عبادی قوی است. این بعد به علقه زوجیت مربوط می‌شود که یک پیوند الهی و مقدس است و فراتر از معاملات صرفاً مادی است. این جنبه عبادی باعث می‌شود برخی از احکام رایج در عقود معاوضی در مورد آن جاری نشود. به عنوان مثال، عقود معاطاتی که بدون صیغه لفظی و تنها با عمل انجام می‌شوند، در معاملات مالی صحیح‌اند؛ اما نکاح معاطاتی باطل است و حتی برخی فقها آن را زنای به تراضی می‌دانند (خوانساری نجفی، ۱۴۱۸، ح ۱، ص ۱۸۹). سید مرتضی نیز نکاح را وطنی و عقد باهم می‌داند (علم الهدی، ۱۴۱۵، ص ۲۸۸). این امر نشان می‌دهد که در نکاح، وجود یک قصد انشایی و صیغه لفظی برای ایجاد علقه زوجیت ضروری است و نمی‌توان آن را به یک معاوضه کالا به کالا فروکاست.

جنبه معاوضی

با وجود جنبه عبادی، نمی‌توان جنبه مالی و معاوضی نکاح را نادیده گرفت. وجود نهادهای مالی مانند مهر و نفقه به نکاح یک بعد معاوضی می‌بخشد. مهر، مالی است که به زن در قبال تمکین و ایجاد علقه زوجیت پرداخت می‌شود و این امر شباهتی به معاوضه دارد. همچنین، نفقه که شامل تأمین هزینه‌های زندگی زن توسط شوهر است، یک تعهد مالی است که ناشی از عقد نکاح است. این جنبه‌های مالی، نکاح را از یک عبادت محض خارج می‌کند و آن را به یک عقد با آثار مالی تبدیل می‌کند.

بنابراین، عقد نکاح یک عقد ذالوجهین یا دووجهی است. بعد اول، بعد معنوی و عبادی آن است که به ایجاد علقه زوجیت و قداست این پیوند مربوط می‌شود. بعد دوم، بعد مالی و معاوضی آن است که با وجود نهادهایی مانند مهر و نفقه شکل می‌گیرد. این دو بعد درهم تنیده شده‌اند و ماهیت عقد نکاح دائم و موقت را به طور یکسان شکل می‌دهند. نکاح موقت نیز مانند نکاح دائم، دارای این دو جنبه است و نمی‌توان آن را صرفاً یک معامله مالی دانست.



۳- نظریه عمومی نکاح

اصطلاح (نظریه عمومی نکاح) به مجموعه‌ای از قواعد و اصول مشترک اشاره دارد که بر عقد نکاح حاکم است. این نظریه، چارچوب کلی حقوقی و فقهی ازدواج را مشخص می‌کند و بیان می‌کند که یک قرارداد برای اینکه به عنوان نکاح صحیح شناخته شود، باید چه شرایط و ارکانی را داشته باشد. در نظریه عمومی نکاح، که عمدتاً بر پایه عقد دائم شکل گرفته، ارث‌بری بین زوجین یکی از آثار و لوازم اصلی و قهری عقد است. این بدان معناست که به محض جاری شدن صیغه عقد دائم، زوجین حتی بدون ذکر آن در قرارداد، به طور خودکار از یکدیگر ارث می‌برند. این حکم قانونی از فلسفه و ماهیت نکاح دائم که برای بقا و استمرار خانواده طراحی شده، نشئت می‌گیرد. رابطه ارث در اینجا نمادی از پیوند عمیق میان زن و مرد است. در نکاح دائم، ارث‌بری متقابل میان زن و مرد، یک حکم ذاتی و غیرقابل تفکیک است. این حق، با صرف وقوع عقد، ثابت می‌شود و نیازی به شرط‌گذاری ندارد. نظریه عمومی نکاح، این رابطه حقوقی را به قدری محکم می‌داند که نتیجه قهری آن را انتقال مالکیت از طریق ارث می‌شمارد. به عبارت دیگر، ارث‌بری بین زوجین، لازمه ماهیت کامل ازدواج دائم است.

۴- اقوال مختلف در توارث در نکاح منقطع

۴-۱- عدم توارث مطلقاً

طبق نظر مشهور فقهای امامیه در نکاح منقطع، اصولاً و مطلقاً رابطه توارث میان زوجین منتفی و غیرمتصور است؛ چه آنکه اشتراط ارث در متن عقد صراحتاً قید شده باشد، چه نفی ارث مورد توافق و تصریح قرار گرفته باشد، و چه آنکه عقد از هرگونه شرطی در این باب ساکت باشد. افزون بر این، شماری از اعظام علمای امامیه، نه تنها توارث را در نکاح منقطع جایز نمی‌دانند، بلکه اشتراط آن را به دلیل منافات با مقتضای ذات عقد، باطل و بلااثر تلقی می‌نمایند (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۷). این مذهب راسخ و مورد اتفاق جمعی از اعلام و فقهای نظیر محقق کرکی (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۷)، ابوالصلاح حلبی (حلبی، ۱۴۰۳، ص ۲۹۸)، ابن ادریس حلی (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۶۲۳)، فاضل آبی (آبی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۵۷)، علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۲۳۷؛ همو، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۵۳)،

فخرالمحققین (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۳۱)، فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۳۰۵) و فاضل مقداد (میرزا قمی، ۱۴۲۷، ج ۴، ص ۳۹۰) است. حتی ابن زهره، با تأکید فراوان، بر عدم وجود هرگونه مخالفی در این مسئله تصریح نموده است (ابن زهره، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۵۶). مقتضای اطلاق عبارات شیخ مفید در المقنعة (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۹۸) و شیخ صدوق در المقنعة (ابن بابویه، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۴۰)، که به نفی مطلق توارث در این نوع از نکاح اشاره دارند، نیز مؤید همین دیدگاه است. مستندات این طایفه از فقها در نفی مطلق توارث در نکاح منقطع متشکل از چند رکن است:

اولاً، اصالة العدم الإرث: ایشان بر این باورند که اصل اولی و قاعده اولیه در نظام حقوقی اسلام، عدم توارث است، زیرا ارث از جمله احکام شرعی محسوب می گردد و ثبوت و تحقق آن مستلزم توظیف و تنصیف خاص از جانب شارع مقدس می باشد. به عبارت دیگر، انتقال قهری اموال متوفی به ورثه، امری استثنائی و نیازمند دلیل شرعی قطعی است (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۷؛ میرزا قمی، ۱۴۲۷، ج ۴، ص ۳۹۱).

ثانیاً، ورود اخبار مستفیض معتبر بر نفی ارث مطلق در نکاح متعه: این گروه از فقها استدلال می کنند که روایات فراوان و معتبر که به صراحت و اطلاق بر عدم توارث در نکاح منقطع دلالت دارند، از قابلیت تخصیص اطلاق عموم آیه ارث برخوردارند. به این معنا که این روایات، مخصص ادله عام ارث بوده و حکم خاص نکاح منقطع را در این زمینه تبیین می نمایند.

ثالثاً (دلیل اعتباری مؤید)، برخی از ایشان استدلالی عقلی و استحسانی نیز بر این مدعا اقامه نموده اند، بدین تقریر که مبنای اصلی ثبوت ارث، وجود نوعی پیوند و اتصال (صله) میان وارث و مورث است که این پیوند یا ناشی از نسب است یا از سبب. در جایی که صله سببی (زوجیت)، دائمی و مستمر باشد، مقتضای استحقاق ارث خواهد بود. اما اگر این رابطه موقتی و غیرمستدام بوده و حیات مشترک زوجین محدود به مدت زمان اندک (مثلاً یک یا دو روز) باشد، به نحوی که زن به عنوان شریک دائم در حیات زوج محسوب نگردد، وجهی برای استحقاق ارث متصور نیست. هرچند این دلیل از نوع استحسان ظنی است، اما به عنوان مؤیدی قوی بر دیدگاه مشهور مطرح می گردد (مکارم، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۶۰۰).

رابعاً؛ محقق کرکی با استدلال به روایت جمیل بن صالح که امام در آن فرمود: «من حدودها ألا تترك ولا ترثها» می‌گوید: «حضرت علیه‌السلام نفی توارث را از هر دو طرف (زوج و زوجه در نکاح متعه) بیان فرموده‌اند و آن را از حدود و مقتضیات نکاح متعه قرار داده‌اند. بنابراین، واجب است که مطلقاً به واسطه نکاح متعه، توارث ثابت نشود. اما در صورت عدم اشتراط (ارث) یا اشتراط عدم آن، مطلب واضح است و اما در صورت اشتراط ارث، دلیل آن این است که این شرط، منافی با مقتضای عقد نکاح متعه می‌باشد» (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۷).

خامساً، برخی فقها با تمسک به تعبیر «مستاجرات» در خصوص زوجه در نکاح منقطع، چنین استنباط کرده‌اند که نظر به عدم ثبوت ارث در عقد اجاره، این امر در نکاح متعه نیز منتفی است (صاحب جواهر، ۱۳۶۲، ج ۳۰، ص ۱۹۴).

ارزیابی

ارزیابی قول مذکور مستلزم جستاری در مقتضای عقد است. عقد دو مقتضا دارد: مقتضای ذات عقد، و مقتضای اطلاق عقد. مقتضای ذات عقد، نتیجه و اثر مستقیمی است که طرفین به قصد حصول آن، عقد را منعقد کرده‌اند. برای مثال مفاد عقد بیع تمليك عین به عوض معلوم است؛ یعنی به محض وقوع عقد، مشتری مالک مبیع و بایع مالک ثمن می‌شود. حال اگر در بیع، شرط شود که مبیع به ملکیت مشتری درنیاید، شرط مزبور خلاف مقتضای ذات عقد بیع است، یا اگر در نکاح، که مقتضای ذات آن ایجاد علقه زوجیت است، طرفین در ضمن عقد شرط کنند که رابطه مزبور ایجاد نشود، این شرط خلاف مقتضای ذات عقد است. مقتضای اطلاق عقد، آن چیزی است که عقد بر حسب اطلاق خود- یعنی در صورت عدم تقیید به اموری مانند وصف، مکان و یا زمان- مقتضی آن است برای نمونه، اقتضای عقد بیع مطلق آن است که ثمن، نقد پرداخت شود و کلیه اختیارات نیز حسب مورد به وجود آید (محقق داماد، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۷۲).

بدیهی است در عقد نکاح، خواه دائم و خواه منقطع، هدف بنیادین طرفین ایجاد پیوند زوجیت است و نه تعیین وضعیت توارث. بنابراین، نه توارث و نه عدم آن، از مقتضیات ذاتی این نوع عقد محسوب نمی‌شوند.

از سوی دیگر، باوجود آنکه عدم توارث قاعده اولیه به شمار می‌رود، لیکن عقد نکاح، اعم از دائم و منقطع، به واسطه آیه ارث، از شمول این اصل مستثنی گردیده است. ضعیف بودن استدلال به تعبیر کنایی مستاجرات نیز سابقا بیان شد بعلاوه اینکه اتحاد ماهوی نکاح منقطع با دائم مانع از آن می‌شود که ازدواج موقت را در دسته‌ی قراردادهای اجاره قرار دهیم بنابراین، جاری کردن احکام اجاره بر ازدواج موقت، یک تشبیه مع الفارق (مقایسه‌ای نادرست و بی‌ربط) محسوب می‌شود.

۴-۲- توارث مطلقا

ابن براج نظریه‌ای نادر مطرح نموده که در آن عقد موقت را از حیث جایگاه و آثار، معادل با عقد دائم انگاشته و تصریح کرده است که حتی در صورت اشتراط عدم ارث، نفی توارث ثابت نمی‌گردد؛ چراکه این قید با مقتضای ذات عقد متناقض است (ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۴۰) و هر آنچه را که ماهیت آن را اقتضا کند، عدم آن محال است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۴۶۵). از این رو، دو دیدگاه اول و دوم در تضادی آشکار قرار دارند، چنان که گروه نخست، شرط ارث را مخالف مقتضای عقد، و گروه دوم، شرط عدم ارث را ناقض مقتضای عقد تلقی می‌کنند.

مبنای محوری گروه دوم بر تبیینی مبتنی است که از تقارن مفهومی حصر در آیه ۶ سوره مؤمنون و اطلاق آیه ۱۲ سوره نساء استنتاج می‌شود. به این معنا که با تحدید روابط مشروع به دو مقوله زوجه و ملک یمین، عقد متعه در شمار زوجه قرار گرفته و حکم حصر را تأیید می‌کند. از سوی دیگر، اطلاق شمولی آیه وراثت، تمامی مصادیق زوجه اعم از دائم و موقت را فرا می‌گیرد و از این رو، مستمسکی متقن برای اثبات عمومیت حکم محسوب می‌گردد

ایشان معتقدند روایاتی که این اطلاق را تخصیص می‌دهند یا به دلیل تضاد در مضمون متعارض‌اند و در نتیجه تساقط می‌کنند، یا از جهت خبر واحد بودن فاقد حجیت لازم برای تخصیص عموم آیه هستند، یا به دلیل ضعف سندی غیرمعتبرند (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۴، ص ۱۷۶). در مقابل، از دیدگاه مشهور، این روایات مستفیضه از حیث قدرت تخصیص آیه دارای اعتبارند، چراکه افزون بر وثاقت یا صحت اسناد بسیاری از آن‌ها، عمل مداوم مشهور به این

روایات، آن‌ها را بر سایر روایت‌های متعارض، ترجیح می‌دهد.

ارزیابی

درحالی‌که شهید ثانی با تکیه بر سیاق آیه حصر، به نتیجه‌گیری در باب مشروعیت عقد متعه پرداخته و آن را در قالب حلیت قابل پذیرش دانسته است، جمعی از اهل سنت، با اتخاذ رویکردی معکوس، از همین سیاق حصر روابط مشروع به زوج و ملک یمین، عدم جواز نکاح متعه را نتیجه گرفته‌اند (زحیلی، ۱۴۲۲، ص ۳۰۶). بنابراین، دو گروه با استناد به یک مبنا و از منظر تفسیری متفاوت، به نتایجی کاملاً متناقض دست یافته‌اند.

علاوه بر آنچه پیشتر بیان شد، مقتضای عقد به منزله‌ی اثر لاینفک و جوهره‌ی اساسی عقد تلقی می‌شود، به‌طوری‌که تفکیک این اثر از عقد یا رفع هدف ذاتی آن به واسطه‌ی شرط، موجب اختلال در ماهیت رضایت طرفین می‌گردد. از این رو، وقتی توارث را نتوان به عنوان مقتضای نکاح دائم پذیرفت، به طریق اولی در چارچوب نکاح موقت نیز نمی‌توان آن را مقتضای عقد دانست، به عبارت دیگر عقد نکاح نسبت به توارث لا اقتضاست (اراکی، ۱۴۱۴، ص ۴۷۹).

به علاوه، روایتی که مرحوم محدث نوری در مستدرک نقل نموده و به ظاهر مؤید رأی ابن براج است، علاوه بر ایرادات سندی که بدان مبتلاست (مکارم، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۷۰۵)، با مبانی مسلم شیعه نیز ناسازگار است؛ زیرا در عقد موقت، حضور دو شاهد الزامی نیست، حال آنکه متن روایت این امر را شرط دانسته است (نوری، ۱۳۸۲، ج ۱۴، ص ۴۷۴).

۳-۴- عدم توارث مگر به شرط توارث

دیدگاه گروه سوم مبتنی بر آن است که عقد نکاح منقطع، بنا بر ذات خود فاقد اقتضای توارث است، مگر آنکه اشتراطی صریح در خصوص ارث در ضمن عقد تصریح گردد. این رهیافت نظری برای نخستین بار توسط شیخ طوسی در آثار برجسته وی، تهذیب الأحکام (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۲۶۴) و الاستبصار (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۴۹) مطرح شد، جایی که وی تأکید نمود در صورتی که شرط استحقاق میراث در عقد متعه درج گردد، این شرط از نظر

شرعی مشروعیت داشته و الزام آور خواهد بود. پیروان برجسته این نظریه همچون ابن حمزه (ابن حمزه ۱۴۰۸، ص ۳۰۹)، بیهقی نیشابوری (بیهقی نیشابوری، ۱۳۷۴، ص ۴۲۰) و دیگر علمای برجسته از جمله محقق حلی (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۵۱)، شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۰۶)، محقق سبزواری (محقق سبزواری، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۲)، صاحب ریاض (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۱، ص ۳۴۳) و آیت الله سبحانی (سبحانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۹۲) نیز این قول را پذیرفته و مبانی آن را مستحکم یافته اند.

اساس استدلال این گروه به قاعده عمومیت پذیر «المؤمنون عند شروطهم» و استناد به دو روایت اصیل مستند است: حسنه بنظری از امام رضا علیه السلام و صحیح محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۹). با وجود این، این دو روایت به ظاهر با گزارش سعید بن یسار در تناقض است، آنجا که وی از امام پرسید: «اگر مردی با زنی متعه کند و شرط توارث ذکر نگردد، وضعیت چیست؟» امام پاسخ دادند: «میان ایشان میراثی وجود ندارد، خواه شرط شود یا نشود». اما شیخ طوسی، در تلاش برای ایجاد جمع عرفی میان این دو دسته از روایات، اظهار داشت که روایت سعید در حقیقت ناظر به شرط یا عدم شرط نفی توارث است، نه اثبات آن (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۴۹).

این در حالی است که تفسیر ارائه شده از سوی شیخ طوسی، به رغم تلاش های فراوان، با ظاهر اولیه روایت هماهنگی ندارد و اعراض گسترده اصحاب از حسنه و صحیح مزبور، موجب تضعیف بیشتر اعتبار آن ها گردیده است (مکارم، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۵۹۶). بنابراین، در صورت پذیرفتن تعارض و تساقط این روایات، بازگشت به اصل عدم توارث امری منطقی و مستدل تلقی می شود. در این راستا، برخی محققان کوشیده اند تا دو دسته روایت را جمع نموده و حسنه و صحیح مذکور را بر استحباب توارث حمل نمایند (آبی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۵۹).

ارزیابی

نکته حائز اهمیت آن است که نظر اکثر متأخرین، بر عدم لزوم شرط ارث استوار است؛ چرا که توارث به مثابه یک حکم شرعی عام تلقی شده و شرط نمودن آن در عقد نکاح منقطع، به



معنای اشتراط حکمی شرعی برای غیر وارث است که همانند اشتراط توارث برای افراد اجنبی، از اساس باطل و فاقد اعتبار تلقی می‌گردد (صاحب جواهر، ۱۳۶۲، ج ۳۰، ص ۱۹۳). به بیان دیگر، ارث تابع وجود صله خاصی بین وارث و موّث است و در صورت عدم وجود این صله اثبات آن با شرط امکان پذیر نیست به همین دلیل برخی این دو روایت را حمل بر وصیت نموده اند (مکارم، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۵۹۶). علاوه بر آن، قاعده‌ی «المؤمنون عند شروطهم» به عنوان یکی از اصول عام فقهی، تنها در صورتی قابلیت اجرایی و التزام عملی دارد که شرط مزبور از وجاهت شرعی و صحت حقوقی بهره‌مند باشد؛ در غیر این صورت، این قاعده اساساً فاقد نفوذ و اعتبار بوده و شرط مذکور، در این مقام، عملاً از حیثیت استناد تهی می‌گردد. لذا در این مورد خاص، شرط مطرح شده به دلیل فقدان شرایط صحت، هیچ جایگاهی در قلمرو فقهی نمی‌یابد.

۴-۴- توارث مگر به شرط عدم ارث

سید مرتضی و ابن عقیل به نظریه‌ای قائل هستند که مفاد آن این است که توارث میان زوجین در نکاح موقت، تا زمانی که سقوط ارث به عنوان شرط تصریح نشده باشد، برقرار می‌ماند (علم الهدی، بی تا، ج ۱، ص ۲۹۵؛ مکارم، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۵۹۲) و حتی سید ادعای اجماع در مسئله می‌کند چرا که از تعبیر «من مذهبنّا» استفاده کرده است (علم الهدی، ۱۴۱۵، ص ۲۷۵). این در حالی است که شیخ طوسی از متقدمین قائل به عدم توارث است و در نتیجه اجماع ادعایی سید محقق نمی‌شود (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۲۶۴). به نظر می‌رسد سید مرتضی در تلاش برای جمع میان عموم آیه‌ی ارث و قاعده‌ی فراگیر «المؤمنون عند شروطهم»، چنین رأیی را اتخاذ نموده است (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۸). در همین راستا، وی سایر روایات را به دلیل تنافر با ظاهر آیه، از میدان استدلال خارج کرده و فتوی خود را مبتنی بر موثقه محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام، در چارچوب همان قاعده‌ی «المؤمنون عند شروطهم» استوار ساخته است. با این حال، صرف تطابق فتوی سید با این موثقه، به معنای پذیرش حجیت خبر واحد از سوی سید مرتضی تلقی نمی‌شود.

با استناد به نظریه عمومی نکاح و اصول بنیادین آن، این قابلیت وجود دارد که حکم توارث

در عقد موقت (متعّه) اثبات شود. براساس این نظریه، حق ارث‌بری، لازمه‌ای ذاتی و جدایی‌ناپذیر از جوهر عقد دائم به شمار می‌رود که به محض انعقاد، به صورت خودکار برای زوجین ثابت می‌گردد. از آنجایی که ماهیت هر دو نوع عقد (دائم و منقطع) یکسان بوده و تفاوت بنیادینی در ارکان حقوقی آن‌ها وجود ندارد، این نتیجه‌گیری منطقی حاصل می‌شود که احکام و لوازم ماهوی مشترک نیز باید بر هر دو جاری گردد.

بنابراین، همان‌گونه که شروط بنیادینی چون ضرورت ایجاب و قبول، صحت صیغه عقد به زبان عربی و برخورداری طرفین از اهلیت لازم، به عنوان ارکان اصلی هر دو نوع نکاح به شمار می‌روند، حکم توارث نیز به دلیل همین اتحاد ماهوی باید از لوازم هر دو عقد محسوب شود. در نتیجه، از منظر نظریه عمومی نکاح، ارث در عقد موقت نیز به دلیل ماهیت واحد آن با عقد دائم، ثابت و لازم است هر چند طبیعت موقتی آن مستلزم این است که ارث در عقد متعّه ضعیف‌تر از ارث در عقد دائم باشد و به عنوان حق ذاتی لحاظ شود نه حکم ذاتی؛ در نتیجه ارث در نکاح منقطع قابلیت اسقاط با شرط را دارد ولی این قابلیت در ارث نکاح دائم وجود ندارد. بنابراین با استناد به مبانی نظریه عمومی نکاح، می‌توان این اصل فقهی را تبیین کرد که در عقد موقت، توارث یک حکم الزامی و ذاتی نیست، بلکه صرفاً یک حق است که با توافق طرفین ساقط می‌شود.

ارزیابی

اولاً؛ به نظر می‌رسد سید مرتضی توارث را اقتضای اطلاق عقد متعّه می‌داند. منظور از «مقتضیات اطلاق» آن است که عقد، براساس اطلاق خود، هرآنچه را که بدون ذکر قید یا شرطی مرتبط با وصف، زمان یا مکان متضمن باشد، اقتضا می‌کند؛ چه این قید از عرف خاص یا عام سرچشمه گرفته باشد و چه از زبان. تفاوت میان مقتضیات در این است که مقتضیات ذات به هیچ وجه قابل تفکیک یا تخلف نیستند و حتی اگر صریحاً برخلاف آن شرطی ذکر شود، بی‌اثر است، زیرا چنین شرطی باعث خروج عقد از موضوع اصلی خود می‌شود و پس از بی‌اعتباری اصل موضوع، تابع آن نیز ارزشی ندارد (مراغی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۵۲). به همین دلیل چون ارث



مقتضای اطلاق عقد است شرط سقوط ارث شرطی خلاف مقتضای عقد و در نتیجه باطل تلقی نمی‌شود. همان طور که بیان شد این قضیه که ارث در نکاح منقطع مقتضای ذات نیست و به عبارتی حق است نه حکم، از طریق نظریه عمومی نکاح قابل اثبات است

ثانیاً، زوجه بودن زن در نکاح منقطع از سیاق آیه ۶ سوره مؤمنون که وطی حلال را به دو گروه زوجه و ملک یمین محدود می‌کند، استنباط نمی‌شود تا اشکالات وارده قابل طرح باشد؛ بلکه این زوجیت از وحدت ماهیتی میان نکاح دائم و منقطع استنتاج می‌گردد. به عبارتی، ماهیت این دو نوع عقد، بنا بر آنچه پیش‌تر بیان شد، یکسان است و در نتیجه، زن در هر دو مورد زوجه محسوب می‌شود. همان طور که در عقد دائم از ارث برخوردار است، در نکاح منقطع نیز از این حق بهره‌مند خواهد بود. لذا ایراد فاضل آبی مبنی بر اینکه آیه‌ی ارث پیش از تشریع نکاح متعه نازل شده و به عقد منقطع اشاره‌ای ندارد، فاقد وجه معتبر تلقی می‌شود (آبی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۵۹). همان طور که گفته شد نکاح دائم ماهیتی بین‌الامرین دارد یعنی از جهت علقه زوجیت و نوعی عبادت محسوب شده و از جهت حقوق مالی که در آن برقرار است نوعی معاوضه محسوب می‌شود. یکی از حقوق مالی که در نکاح دائم جریان دارد حکم ارث است و به تبع این حق مالی باید در منقطع هم جاری باشد.

ثالثاً، با توجه به اینکه سید مرتضی حجیت خبر واحد را نمی‌پذیرد، اخبار آحاد وارد شده در این موضوع توانایی تخصیص عموم آیه‌ی ارث را ندارند. تنها نکته‌ای که بر رأی سید مرتضی قابل طرح است این است که، با توجه به اینکه برخی فقها نظر نخست را به عنوان رأی مشهور معرفی کرده‌اند (صاحب جواهر، ۱۳۶۲، ج ۳۰، ص ۱۹۰)، دیدگاه سید مرتضی مخالف شهرت عملی قلمداد می‌شود.

نتیجه‌گیری

بررسی مبانی فقهی و نظریه عمومی عقد نکاح نشان داد که مسئله توارث در نکاح منقطع، یکی از بحث‌برانگیزترین موضوعات در فقه اسلامی است. آرای متنوعی از سوی فقها در این زمینه مطرح شده است، اما دیدگاه سید مرتضی مبنی بر ثبوت توارث میان زوجین در نکاح

منقطع، مشروط به عدم شرط سقوط ارث، از استحکام بیشتری برخوردار است. این رأی، با اقتضائات نظریه عمومی عقد نکاح و ماهیت واحد آن در نکاح دائم و منقطع سازگار است.

از سوی دیگر، ایراداتی که بر این نظریه وارد شده است، همچون عدم شمول آیه ارث نسبت به عقد منقطع به دلیل پیش از مشروعیت بودن این عقد، یا عدم امکان تخصیص عموم آیه با اخبار آحاد، در تحلیل‌های دقیق تر فاقد وجاهت کافی به نظر می‌رسند. به‌ویژه، استناد سید مرتضی به ماهیت مشترک نکاح دائم و منقطع و زوجه بودن زن در هر دو نوع عقد، مبنای نظری و منطقی قوی‌ای را برای پذیرش دیدگاه ایشان فراهم کرده است.

همچنین، هرچند مخالفت این رأی با شهرت عملی یکی از نقاط ضعف آن محسوب می‌شود، اما مبانی ارائه شده توسط سید مرتضی در سایه‌ی نظریه عمومی عقد نکاح، استدلالی قوی و منطقی برای حمایت از این رأی فراهم می‌کند. در نتیجه، می‌توان گفت که دیدگاه سید مرتضی، در پرتو این مبانی فقهی، قابل قبول و قابل دفاع است و ظرفیت آن را دارد که در مباحث فقهی و حقوقی مورد توجه بیشتر قرار گیرد.



منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن ادریس، محمد بن احمد. *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۱۰ ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. *المقنن*. قم: موسسه امام هادی. ۱۴۱۵ ق.
۴. ابن براج، عبدالعزیز بن حریر. *المهذب فی الفقه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۰۶ ق.
۵. ابن حمزه، محمد بن علی. *الوسیلة الی نیل الفضیلة*. قم: منشورات مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی. ۱۴۰۸ ق.
۶. ابن زهره، حمزه بن علی. *غنیة النزوع الی علمی الاصول والفروع*. قم: موسسه الامام صادق. ۱۴۱۷ ق.
۷. آبی، حسن بن ابی طالب. *کشف الرموز فی شرح المختصر النافع*. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ سوم. ۱۴۱۷ ق.
۸. اراکی، محمد علی. *الخيارات*. قم: در راه حق. ۱۴۱۴ ق.
۹. انصاری، مرتضی بن محمد امین. *کتاب النکاح*. قم: مجمع الفکر الاسلامی. ۱۴۲۶ ق.
۱۰. بحرانی، یوسف بن احمد. *حدائق الناضرة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۰۵ ق.
۱۱. بیهقی نیشابوری کیدری، محمد بن حسین. *اصباح الشیعه*. قم: موسسه امام صادق. ۱۳۷۴ ش.
۱۲. جعفری لنگرودی، محمد جعفر. *الفارقی*. تهران: گنج دانش. چاپ هفتم. ۱۳۹۵ ش.
۱۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن. *وسائل الشیعه*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث. ۱۴۱۶ ق.
۱۴. حلبی، ابوصلاح. *الکافی فی الفقه*. اصفهان: مکتبه الامام امیر المومنین. چاپ ائل. ۱۴۰۳ ق.
۱۵. خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران. *کتاب البیع*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ اول. ۱۴۲۱ ق.
۱۶. خوانساری نجفی، موسی بن محمد. *منیه الطالب*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ اول. ۱۴۱۸ ق.
۱۷. خوئی، ابوالقاسم. *موسوعة الامام خوئی*. قم: موسسه احیاء آثار الامام خوئی.

- ۱۴۱۸ق.
۱۸. خوئی، ابوالقاسم. کتاب النکاح. بی جا: دار التعارف للمطبوعات.
 ۱۹. زحیلی، وهبه بن مصطفى. التفسیر الوسیط. دمشق: دار الفکر. ۱۴۲۲ق.
 ۲۰. سبحانی تبریزی، جعفر. نظام النکاح فی الشریعه الاسلامیه الغراء. قم: موسسه امام صادق. ۱۴۱۶ق.
 ۲۱. سید مرتضی، علی بن حسین. رسائل شریف. قم: دار القرآن الکریم. بی تا.
 ۲۲. _____ . الانتصار. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۱۵ق.
 ۲۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی. مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام. قم: موسسه المعارف الاسلامیه. ۱۴۱۳ق.
 ۲۴. _____ . الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه. چاپ اول. ۱۴۱۲ق.
 ۲۵. صاحب جواهر، محمدحسن. جواهر الکلام. بیروت: دار احیاء تراث عربی. چاپ هفتم، ۱۳۶۲.
 ۲۶. طباطبایی کربلایی، علی بن محمد علی. ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل. قم: موسسه آل البيت. ۱۴۱۸ق.
 ۲۷. طباطبایی حکیم، محسن بن مهدی. مستمسک العروه الوثقی. قم: موسسه دارالتفسیر. ۱۴۱۶ق.
 ۲۸. طوسی، محمد بن حسن. تهذیب الأحکام. تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه. ۱۳۶۴ش.
 ۲۹. _____ . الاستبصار. تهران: دار الکتب الاسلامیه. ۱۴۰۷ق.
 ۳۰. _____ . المبسوط فی الفقه. تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه. چاپ سوم، ۱۳۸۷ق.
 ۳۱. علامه حلی، حسن بن یوسف. تذکره الفقهاء. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث. چاپ اول. ۱۴۱۴ق.
 ۳۲. _____ ، مختلف الشیعه. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۱۳ق.
 ۳۳. _____ . قواعد الأحکام. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۱۸ق.
 ۳۴. فاضل لنکرانی، محمد. تفصیل الشریعه - النکاح. قم: مرکز فقه الائمه اطهار (ع).

- چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۳۵. فخرالمحققین، محمد بن حسن. *ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد*. قم: مؤسسه اسماعیلیان. ۱۳۸۷ش
۳۶. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. *مفاتیح الشرائع*. قم: مجمع الذخائر الاسلامیه. ۱۴۰۱ق.
۳۷. محقق حلی، جعفر بن حسن. *شرائع الإسلام*. قم: مؤسسه اسماعیلیان. ۱۴۰۸ق.
۳۸. محقق داماد، مصطفی. *قواعد فقه*. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی. چاپ دوازدهم. ۱۴۰۶ق.
۳۹. محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مومن. *کفایة الأحكام*. قم: مؤسسه نشر اسلامی. بی تا.
۴۰. محقق کرکی، علی بن حسین. *جامع المقاصد فی شرح القواعد*. قم: مؤسسه آل البيت. ۱۴۱۴ق.
۴۱. _____، *الموجز فی المتعة*، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۴۲. مراغی، عبدالفتاح بن علی. *العناوین الفقهیة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۱۷ق.
۴۳. مفید، محمد بن محمد. *المقنعة*. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید - رحمة الله علیه. ۱۴۱۳ق.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر. *أنوار الفقاهة فی أحكام العترة الطاهرة (کتاب النکاح)*. قم: دار النشر. ۱۴۳۲ق.
۴۵. موسوی خوانساری، احمد. *جامع المدارک فی شرح المختصر النافع*. تهران: مکتبه الصدوق. چاپ دوم. ۱۳۵۵ش.
۴۶. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن. *جامع الشتات*. تهران: کیهان. ۱۴۲۷ق.
۴۷. نوری، حسین بن محمد تقی. *مستدرک الوسائل*. قم: اسماعیلیان. ۱۳۸۲ق.

واکاوی تمکین زوجه در بستر ملاکات فقهی نفی خشونت

سعیده رسولی^۱، معصومه مظاهری^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۳

چکیده

با عنایت به اینکه تمکین در احکام فقهی مربوط به روابط زوجین، به عنوان تکلیف زوجه مطرح گردیده و از سویی دیگر برخی این تمکین را به عنوان امری خشونت آمیز علیه زنان تلقی می‌نمایند، بررسی این مهم که آیا تمکین، خشونتی علیه زوجه محسوب می‌گردد یا نه، نیازمند مطالعه دقیق در ملاکات فقهی نفی خشونت و سپس تطبیق آن با احکام مربوط به تمکین زوجه است. این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و به صورت بنیادی و تحلیلی با بررسی ملاکات فقهی نفی خشونت و همچنین تبیین فقهی تمکین به این نتیجه رسیده است که نه تنها تمکین از سوی زوجه به عنوان اعمال خشونت بر علیه وی تلقی نمی‌گردد، بلکه راهکاری فقهی برای حفظ حقوق زوجین، تحکیم بنیاد خانواده و گامی موثر جهت نفی خشونت است.

کلید واژه‌ها: تمکین - ملاکات فقهی - نفی خشونت - ظلم - آسیب و ضرر

۱) (نویسنده مسئول) دانش آموخته سطح ۴ رشته فقه خانواده موسسه عالی علوم حوزوی رفیعہ المصطفی سلام الله علیهما، تهران، ایران sae.rasouli@gmail.com
 ۲) گروه فقه و حقوق خصوصی دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران ایا نامه: m.mazaheri@motahari.ac.ir

مقدمه

اسلام، دین هدایت و رستگاری، جایگاه ویژه‌ای برای نهاد خانواده قائل است. خانواده به عنوان بنیان اصلی جامعه، کانون پرورش فضایل اخلاقی و انتقال ارزش‌ها شناخته می‌شود. عقد نکاح در شریعت اسلامی، نه صرفاً یک قرارداد اجتماعی، بلکه یک پیمان مقدس الهی است که هدف آن ایجاد سکون، مودت و رحمت میان زوجین و تداوم نسل انسانی است. قرآن کریم این پیمان را با تعبیر بلندی همچون "میثاق غلیظ" (سوره نساء، آیه ۲۱) توصیف می‌کند که نشان‌دهنده اهمیت و استحکام آن است.

از منظر فقهی، تمکین کامل این است که زن مانعی در مقابل شوهر قرار ندهد و منظور از مانع آن چیزی است که موجب نشوز و منجر به عدم انفاق زوج گردد (نجفی، ج ۳۱، ص ۳۰۳). در مورد خشونت علیه زنان نیز تعاریف مختلفی بیان گردیده از جمله اینکه: "خشونت علیه زنان هر عمل یا رفتاری براساس جنسیت تلقی می‌شود که باعث مرگ یا آسیب یا رنج جسمی، جنسی یا روانی به زنان گردد، چه در حوزه عمومی و چه در حوزه خصوصی" (ماده ۱ کنواسیون بلم دوپارا)

در عصر حاضر، با افزایش آگاهی نسبت به حقوق بشر و مفهوم "خشونت علیه زنان"، برخی مفاهیم سنتی در فقه اسلامی مورد بازبینی و تفحص قرار گرفته‌اند. یکی از مهم‌ترین این مفاهیم، تکلیف تمکین است. این پرسش مطرح می‌شود که آیا الزام به تمکین، که در متون فقهی در مورد زن مقرر شده، با اصول بنیادین حقوق زن در اسلام و به ویژه با مفهوم مدرن "خشونت" و "اجبار" منافات دارد؟

ازسویی فقه، تمکین را تکلیف زوجه دانسته و از سوی دیگر، برخی تمکین را نوعی در نظر نگرفتن حقوق جنسی زوجه تلقی می‌نمایند (عینی تبار و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۱۳). از جمله پرچمداران این نوع تفکر می‌توان به فمینیستها اشاره نمود که در صدد اثبات این ادعا هستند که نیازهای جنسی زنان و در نتیجه حقوق جنسی آنها کاملاً برابر با مردان است و لذا نمی‌توان

تکالیف جنسی برگردن زن نهاد، مگر اینکه آن تکلیف را عینا برای مرد هم قائل باشیم (دردشتی، ۱۳۹۵، ص ۲۸). بسیاری از فعالان حقوق زنان و منتقدان حقوقی استدلال می‌کنند که اجرای این مفهوم و پیامدهای قانونی آن، در عمل، مصداق خشونت ساختاری و نقض حقوق زنان است. به عنوان مثال سند پکن مصوب ۱۹۹۵ برقراری رابطه جنسی اجباری در زندگی زناشویی را از مصادیق خشونت ذکر نموده است (سند پکن ماده ۱۱۳).^۱ بنابراین، مسئله پژوهش حاضر با توجه به مقدماتی که بیان شد، بررسی تمکین زوجه از منظر ملاکات نفی خشونت است. به بیان دیگر در این پژوهش به دنبال پاسخ به این سوال اصلی هستیم که آیا تمکین به عنوان تکلیف زوجه در فقه امامیه به عنوان خشونتی علیه زوجه تلقی می‌گردد یا نه. این مقاله از روش توصیفی تحلیلی با تأکید بر منابع کتابخانه‌ای مدد جسته است. داده‌ها از متون فقهی امامیه و اسناد بین‌المللی گردآوری شده و مطالعه متون مرتبط، با تمرکز بر ملاکات فقهی نفی خشونت و انطباق آن با تمکین صورت گرفته است.

پژوهش حاضر بر مبنای این فرضیه شکل گرفته است که از منظر فقه اسلامی، تمکین نه تنها خشونت تلقی نمی‌شود، بلکه به عنوان یک وظیفه شرعی و قانونی تعریف شده که هدف آن حفظ و استحکام بنیان خانواده و تعادل حقوق و وظایف متقابل است.

پیشینه

در دوران معاصر، با رشد گفتمان‌های حقوق بشری و تأکید بر اصول کرامت انسانی و نفی خشونت خانوادگی، رویکرد جدیدی مبنی بر بازخوانی مفاهیم فقهی، از جمله تمکین، شکل گرفته است. پژوهش‌هایی تلاش کرده‌اند تا با تکیه بر مبانی «نفی عسر و حرج» و «قاعده لاضرر»،

۱ در ماده ۱۱۳ تعریف و مصادیقی از خشونت علیه زنان ارائه داده شده: "خشونت علیه زنان شامل اعمال زیر است اما محدود به آنها نیست: الف) خشونت جسمی، جنسی و روانی که در خانواده انجام شود، از جمله کتک زدن، سوءاستفاده جنسی از کودکان مونث در خانواده، خشونت مربوط به جهیزیه، برقراری رابطه جنسی اجباری در زندگی زناشویی، ختنه زنان و سایر روشهای سنتی زیانبار برای زنان، خشونت در خارج از چارچوب ازدواج و خشونت ناشی از بهره‌کشی.

محدوده الزام زوجه به تمکین را در چارچوب عقلایی و اخلاقی قرار دهند. از جمله "نجمه مقدسی" در مقاله‌ای با عنوان خشونت علیه زنان در سال ۱۳۷۸ به استناد آیات و روایات، نفی خشونت در اسلام را همراه با تأکید بر معاشرت به معروف مورد تأکید و تأیید قرار می‌دهد. "عزت السادات میرخانی" در مقاله‌ای با عنوان "اسلام و نفی خشونت در خانواده" در سال ۱۳۷۸ به بررسی آیه ۳۴ سوره مبارکه نساء و مساله تمکین و نهایتاً رد هرگونه ترویج خشونت علیه زنان در دین اسلام با توجه به آیات و روایات مربوطه نموده است. "مرتضی محمدی" در سال ۱۳۸۳، ذیل مقاله‌ای با عنوان "تمکین؛ قدرت زنان یا خشونت مردان" به بررسی و ارزیابی تمکین، شرایط و حدود آن، رابطه آن با خشونت جنسی و تأثیر آن در تحکیم خانواده پرداخته و در انتهای مقاله، اصلاح ضمانت اجرای نشوز مردان در ماده ۱۱۲۹ قانون مدنی را به عنوان پیشنهاد، ارائه نموده است. همچنین، مقاله با عنوان "نگاهی تطبیقی بر خشونت علیه زنان" نوشته زهرا آیت اللهی (۱۳۸۰)، پایان نامه با عنوان "نفی خشونت علیه همسر در نظام حقوقی ایران" نوشته فضا سادات حسینی (۱۳۹۱) و کتاب "نفی خشونت علیه زنان از دیدگاه علم و دین" نوشته غلامرضا نور محمدی (۱۳۹۵) از دیگر آثار علمی درباره مقاله حاضر است. با وجود این مطالعات، خلأ پژوهشی در بررسی تمکین زوجه در بستر ملاکات فقهی نفی خشونت، همچنان محسوس است. چرا که نیاز به یک مطالعه تطبیقی بین ملاکات فقهی نفی خشونت و تکلیف تمکین کاملاً خود نمایی می‌کند و این پژوهش تا حدی این مساله را روشن می‌سازد.

۱- مفهوم شناسی

۱-۱- ملاک

ملاک یعنی چیزی که به آن اعتماد و تکیه می‌شود. قلب، ملاک جسد است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۳۸۰). منظور از ملاک، سید هر چیزی است. ملاک قوم، یعنی سید قوم و ملاک شتر یعنی راهبر شتر (شیبانی، ۱۹۷۵، ص ۲۴۷). ملاک امر یعنی قوام آن (ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۹۸۱). اینکه گفته می‌شود ملاک دین، ورع است یعنی قوام و نظام دین و آنچه در دین می‌توان به آن تکیه کرد، ورع است (طریحی، ۱۳۷۵، ه.ش. ص ۲۹۴).

باتوجه به آنچه بیان شد در این پژوهش، منظور از ملاکات خشونت، معیارها و مناط‌هایی است که براساس آن، حقیقت عملی را خشونت آمیز تلقی می‌کنیم و بدیهی است نفی آنها، ملاکات نفی خشونت تلقی می‌گردد. به بیان دیگر، علت یا مناط یا قوامی که باعث می‌شود امری از نظر فقهی، خشونت آمیز تلقی شود، ملاک خشونت محسوب شده و در مقابل، عدم وجود علت یا مناط یا قوامی که باعث می‌شود امری از نظر فقهی، خشونت آمیز تلقی نشود، ملاک نفی خشونت محسوب می‌شود.

۲-۱- خشونت

خشن از نظر لغوی یعنی غیرلین (ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۶۰۳) ولین به چیز سبک (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۳۳) و چیز سهل و ملایم (صاحب، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۳۳۷) می‌گویند. خشونت می‌تواند در عمل یا گفتار باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۷۰). همچنین، "فظ" (اسماعیل صینی، ۱۴۱۴ ه. ق. ص ۸۷) و "غلظت" (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۱۴) هم به معنی خشونت به کار رفته است. و "رفق" (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۱۰) نیز متضاد خشونت است. در تعریف خشونت بین صاحب نظران توافقی وجود ندارد. در تعریفی از خشونت آمده است: "خشونت عبارتست از اعمال فشار و جراحت بر فیزیک (بدن)، هویت و آزادی عمل یک فرد، گروه، قشر، ملت و نیز پیروان آیین و دینی خاص" (مطیعی، بهار ۱۴۰۰، ص ۱۱۰) و یا "خشونت به هر نوع رفتاری گفته می‌شود که منجر به صدمه زدن به فرد گردد" (بخشی سور شجایی، ۱۳۸۵، ص ۳۳). از نقطه نظری خشونت را می‌توان به دو نوع مثبت و منفی تقسیم نمود. خشونت مثبت آن خشونتی است که جهت اعمال مجازات، صورت گرفته و کاملاً قانونی است و خشونت منفی خشونتی است که فراتر از حدود و ثغور قانون باشد (محمدی، ۱۳۸۳، ص ۴۲). خشونت مثبت بیشتر از جهت همخوانی عمل انجام گرفته با معنای لغوی خشونت که درشتی و غیر ملایم بودن است، خشونت تلقی می‌گردد. در پژوهش حاضر خشونت منفی و نفی آن مدنظر است.

۱ خَشْنُ الشَّيْءِ يَخْشُنُ خُشُونَةً، فَهُوَ خَشْنٌ أَخْشَنُ. وَ الْمُخَاشَنَةُ: فِي الْكَلَامِ وَالْعَمَلِ. وَ اخْشَوْشَنَ الرَّجُلُ إِذَا لَبَسَ خَشِينًا، أَوْ قَالَ قَوْلًا فِيهِ خُشُونَةٌ



۳-۱- تمکین

تمکین از نظر لغوی به معنای ازاله موانع است (حمیری، ۱۴۲۰ ج ۹، ص ۶۳۶). از نظر فقهی، تمکین کامل یعنی اینکه زن مانعی بین خود و همسرش در هر زمان و مکانی که در آن استمتاع جایز است، چه از نظر فعلی و چه از نظر قولی قرار ندهد (شهید ثانی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۳۳۲).

تمکین و نشوز و نفقه در فقه واژگانی کاملاً مرتبط با هم هستند. چرا که از منظر فقهی، تمکین کامل این است که زن مانعی در مقابل شوهر قرار ندهد و منظور از مانع آن چیزی است که موجب نشوز و منجر به عدم انفاق زوج به زوجه گردد (نجفی، ج ۳۱، ص ۳۰۳). در مقابل، نشوز را ارتفاع، یعنی خروج از اطاعت دانسته‌اند، که البته مخصوص زوجه نیست بلکه هریک از زوجین می‌توانند دچار نشوز گردند، چرا که خروج از اطاعت یعنی خروج یکی از زوجین از آنچه بر وی از حق دیگری و اطاعت کردن از دیگری واجب است و از آنجا که خروج از آنچه بر وی واجب بوده نموده، آن را ارتفاع از وجوب الهی می‌نامند (شهید ثانی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۳۰۸). همچنین، نفقه سه سبب دارد: زوجیت، قرابت و ملک، که بحث زوجیت، مرتبط با پژوهش حاضر است. نفقه زوجه با عقد دائم واجب بوده و در نکاح منقطع واجب نیست. ضمن آنکه شرط نفقه زوجه تمکین کامل است (شهید ثانی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۳۳۲). به بیان دیگر، نفقه زوجه به شرطی بر زوج واجب است که دائمه و مطیعه باشد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۸، ص ۵۶۷). ضابط نفقه نیز برطرف کردن نیاز زن است در طعام و لباس و مسکن و خدمه و روغن و آنچه امثال آن زن در بلد به آن نیاز دارند (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۷، ص ۵۶۷). اینکه در بیان شرط نفقه بیان شده که زن باید مطیعه باشد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۸، ص ۵۶۷) دایره تمکین را تا لزوم استیذان برای خروج از منزل نیز گسترش می‌دهد. برخی فقها خروج زن از منزل را در صورت استیذان از شوهر جایز دانسته‌اند (خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۳۹). به همین دلیل تمکین را به دو نوع عام و خاص تقسیم نموده‌اند. منظور از تمکین عام، التزام عمومی زن به انجام وظایف خویش در مقابل شوهر و رعایت آداب همسر داری در محدوده تعیین شده از سوی شریعت است که با خضوع و اطاعت زن همراه باشد (میرخانی، ۱۳۷۸، ص ۲۸) و همچنین به معنای پذیرش ریاست مرد بر

خانواده از سوی همسر تعریف شده (محمدی، ۱۳۸۳، ص ۴۴). تمکین خاص نیز یعنی مخالفت نکردن زن با عمل زناشویی و اطاعت از همسر (میرخانی، ۱۳۷۸، ص ۲۸).

۲- قلمرو تمکین

در نظام حقوقی اسلام، ارتباط تنگاتنگی بین اخلاق و قانون وجود دارد (شاکری و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۲۳۹). بنابراین اصل معروف شوهر نمی تواند از تمکین به عنوان ابزاری جهت خشونت علیه زن استفاده نماید (محمدی، ۱۳۸۳، ص ۵۳) در روابط بین زوجین نقش اخلاق بسیار پررنگ تر از قانون است و قانون و قاعده به تنهایی نمی تواند حکومت مسائل خانواده را به عهده گیرد (شاکری و اسماعیلی فلاح، ۱۴۰۱، ص ۱۱۷). وجود تمکین مسئله مطلق نیست بلکه باید بر اساس عرف و اخلاق باشد (محمدی، ۱۳۸۳، ص ۴۵). در تمکین عام، معیار توقعات زن از شوهر انتظارات متعارف و طبیعی است (شاکری و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۲۴۵). با عنایت به اینکه در تمکین خاص در هر زمان و مکانی زن ملزم به رفع موانع برای برقراری ارتباط با همسر است توجه به این نکته ضروری است که بنابر اجماع فقها، عذرهای شرعی و ضرورت های عرفی خارج از موارد وجوب تمکین است (محمدی، ۱۳۸۳، ص ۴۵). در واقع زن موظف به تمکین خاص در غیر موارد معذور است (شاکری و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۲۳۹). ضمناً، نمی توان قائل بود تمکین، صرفاً برآوردن نیازهای جنسی مردان است بلکه با توجه به طبیعی و غریزی بودن نیاز جنسی هم در زن و هم در مرد و از سوی دیگر با در نظر گرفتن اصل عدالت، می توان وظیفه مرد را هم در این زمینه محرز دانست (محمدی، ۱۳۸۳، ص ۴۵). بنابراین، تمکین وظیفه مشترک بین زن و مرد است (محمدی، ۱۳۸۳، ص ۴۹) بعلاوه، نشوز هم صرفاً برای زن نیست، مرد هم میتواند ناشز باشد^۱ (صاحب جواهر، ج ۳۱، ص ۲۰۰) همچنین، بنابر اصل عدم ولایت چنانچه زن به وظیفه شرعی خود در مورد تمکین عمل نماید، مرد حق ندارد به خشونت تمسک جوید (محمدی، ۱۳۸۳، ص ۵۲). حتی، منظور از ضرب مذکور در آیه ۳۴ سوره مبارکه نسا^۲ هم ضرب به

۱ "و هو الخروج من الزوج أو الزوجة عن الطاعة الواجبة على كل واحد منهما للآخر"

۲ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ



نیت تنبه و نه آسیب زدن است؛ یعنی این ضرب باید غیر مبرح باشد (بحرانی، ۱۳۶۳، ص ۵۰، ج ۲۴، ص ۶۱۸) و (آل‌عصفور، ج ۱۰، ص ۱۱۵) و (طباطبایی قمی، ج ۱۰، ص ۲۲۰) و در صورت جا گذاشتن اثر، لزوم قصاص مرد و یا پرداخت دیه توسط وی مطرح می‌گردد (روحانی، ۱۳۸۳، ص ۵۰، ج ۷، ص ۱۰۸). در ماده ۱۱۰۸ قانون مدنی ایران^۱ نیز مجازات عدم تمکین زن را ترک انفاق از سوی شوهر دانسته و همین نشان می‌دهد که قانون مدنی هم مانند فقه، تابع بکارگیری خشونت در صورت نشوز زن نیست (محمدی، ۱۳۸۳، ص ۵۹).

۳- اصول و مبانی مرتبط با ملاکات فقهی نفی خشونت

در بررسی هر موضوعی، اصول و مبانی مرتبط با آن نیز، دارای اهمیت ویژه‌ای است که بدون در نظر گرفتن آنها، بستر و زیر بنای مسائل، مغفول واقع می‌شوند. در بحث بررسی تمکین با توجه به ملاکات فقهی نفی خشونت به مبانی متعددی از جمله موارد ذیل می‌توان اشاره نمود:

۳-۱- نظام واره بودن فقه

وقتی یک نظام (سیستم) برای انجام کاری تنظیم شده، یک هدف و موجودیت جدید به

حَافِظَاتٍ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا بَرِّمُورَدَانِ، کارگزاران و تدبیرکنندگان [زندگی] زن‌اند، به خاطر آنکه خدا مردان را [از جهت توان جسمی، تحمل مشکلات و قدرت روحی و فکری] بر زنان برتری داده، و به خاطر آنکه [مردان] از اموالشان هزینه زندگی زنان را [به عنوان حقی واجب] می‌پردازند؛ پس زنان شایسته و درست کار [با رعایت قوانین حق] فرمانبردار [و مطیع شوهر] اند [و] در برابر حقوقی که خدا [به نفع آنان برعهده شوهرانشان] نهاده است، در غیاب شوهر [حقوق و اسرار و اموال او را] حفظ می‌کنند. و زنانی که از سرکشی و نافرمانی آنان بیم دارید [در مرحله اول] پندشان دهید، و [در مرحله بعد] در خوابگاه‌ها از آنان دوری کنید، و [اگر اثر نبخشید] آنان را [به گونه‌ای که احساس آزار به دنبال نداشته باشد] تنبیه کنید؛ پس اگر از شما اطاعت کردند برای آزار دادن آنان هیچ راهی مجوید؛ یقیناً خدا بلند مرتبه و بزرگ است.

۱ ماده ۱۱۰۸ قانون مدنی ایران: "هرگاه زن بدون مانع مشروع از ادای وظایف زوجیت امتناع کند مستحق نفقه نخواهد بود."

وجود آمده است (گال، ۱۹۹۷، ص ۹). نظام، همیشه از چند خرده نظام تشکیل گردیده که بین آنها هماهنگی وجود دارد و بر روی هم اثر می‌گذارند. همچنین، هدف داشتن، دارای اجزا بودن و رابطه هماهنگ میان اجزا از ارکان هر نظامی است (رایت، ۲۰۰۹، ص ۱۱). اسلام نیز کاملاً نظام مند عمل می‌کند. نظام فقه، دارای ویژگی‌های متعددی است. از جمله اینکه عدالت مدار، حکمت مدار و هماهنگ، عاری از شتابزدگی، تبعیض و نسبی گرایی است و توأمان، تکوین و تشریع، طبیعت و فطرت و عقل و نقل را مدنظر قرار داده (میرخانی، ۱۳۸۳، ص ۸-۵). از آنجا که نظام فقه خانواده یعنی همان نظام قانونی اسلام، یکی از خرده نظامهای مکتب اسلام است، ناگزیر با خرده نظام فرهنگی که اخلاق در آن اهمیت ویژه‌ای دارد و خرده نظام نگرشی که مشتمل است بر مباحث اعتقادی و هدف انسان از آفرینش، که عبادت خداوند است^۱، و موجب تعالی و کمال انسان می‌گردد نیز ارتباطی تنگاتنگ دارد (واسطی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰-۱۰۵). در بررسی مسائل فقهی از جمله ملاکات فقهی نفی خشونت و بحث تمکین نیز مانند هر مساله فقهی دیگر باید به نظام مند بودن فقه توجه داشت و الا بررسی موضوع دچار نقص و کاستی خواهد بود.

۲-۳- هدفمندی هستی و جایگاه خلیفه الهی انسان

خداوند انسان را آفرید و او را خلیفه خود بر زمین قرار داد^۲ و امتیازاتی به انسان عطا کرد که به هیچ موجودی نداده.^۳ انسان دارای هدف و غایتی است.^۴ زن و مرد نیز مخلوقاتی هدفمندند. خداوند آنها را با اهداف تربیتی مشخص آفریده و ظرفیت‌ها و قابلیت‌هایی در آنها قرار داده (زیبایی نژاد، ۱۳۸۴، ص ۴۳). بررسی تکلیف تمکین با توجه به ملاکات فقهی نفی

۱ آیه ۵۶ سوره مبارکه ذاریات: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

۲ آیه ۳۰ سوره مبارکه بقره: وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ...

۳ آیات ۳۲- ۳۴ سوره مبارکه ابراهیم: ... وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ. وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَأَتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ...

۴ آیه ۵۶ سوره مبارکه ذاریات: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ و جن و انس را جز برای اینکه مرا بپرستند نیافریدیم

خشونت نیز در این بستر مورد مطالعه قرار می‌گیرد که زوجین آفریده‌های هدفمند خداوند با برنامه تربیتی خاص خالق برای آنها، در نظر گرفته می‌شوند.

۳-۳- حقوق عادلانه برای هریک از زن و مرد

در هر بحث فقهی مرتبط با زوجین از جمله بحث حاضر، باید توجه داشت که زن و مرد هریک با توجه به نظام آفرینش، نظام احکام و خصوصیات تکوینی‌شان، دارای حقوق و تکالیفی هستند که گرچه ظاهراً متفاوت، ولی با توجه با ویژگی‌های زن و مرد، کاملاً عادلانه است، مطلبی که شهید مطهری رحمت الله علیه به ظرافت، آن را در آثار خود مورد اشاره قرار داده. از نظر ایشان اسلام با تساوی حقوق زن و مرد مخالف نیست، بلکه با تشابه حقوق آنها مخالف است (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۱۱۱). بحث تشابه و یا تساوی حقوق زن مرد را به نوعی دیگر در نظریه "عدالت استحقاقی و عدالت مساواتی" می‌توان مشاهده نمود. عدالت مساواتی یعنی عدالت حقوقی و تساوی حقوقی زن و مرد. در حالیکه عدالت استحقاقی، برابری مطلق حقوقی را ظالمانه می‌داند (هدایت نیا، ۱۳۹۳، ص ۴۵-۴۲). سوالاتی از این قبیل که: چرا اسلام برای مردان تعدد زوجات را تجویز کرده؟ در بستر همین عدالت استحقاقی، قابل پاسخگویی است. اگر قائل به تشابه حقوقی بین زن و مرد باشیم برخلاف مقتضیات طبیعی، چه از نظر جسمی و چه از نظر روانی، در مورد زن و مرد عمل کرده‌ایم و عدالت را زیر پا گذاشته و به ظلم دامن می‌زنیم (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۱۱۰-۱۱۴). همچنین، لازمه تساوی حقوقی، تشابه حقوقی نیست. تشابه حقوقی امری است که جوامع غربی برای استفاده هرچه بیشتر از نیروی زنان و کشاندن زنان از خانه به بازار کار مطرح نمودند و نیتشان از شعار تساوی حقوق زنان، تشابه حقوقی بود (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۱۶ و ۱۷).

۳-۴- مصالح و مفاسد احکام فقهی

احکام، به عنوان معیار بایددها و نبایدها، نقش مهمی در تشخیص اینکه چه امری ملاک خشونت است و چه امری خشونت تلقی نمی‌شود دارند. احکام فقهی دارای مفاسد و مصالحی

هستند (جناتی، ۱۳۷۰، ص ۵۹). بدین معنا که شارع مقدس به کاری امر نمی کند مگر آنکه برای بندگان مصلحتی در آن باشد و بندگان را از امری نهی نمی کند، مگر به سبب مفسده‌ای که در آن وجود دارد (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۶۹۷). ریشه بحث مصالح و مفاسد احکام این حقیقت است که خداوند برای اعمال خود دارای غرض است و بدون غرض، کاری را انجام نمی دهد (ایازی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۶). آیاتی از قرآن کریم نیز، موید این مسئله است. از جمله آیه ۱۱۵ سوره مبارکه مومنون: "أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ".^۱ همچنین احادیث، وجود مصالح و مفاسد را در احکام، مورد اشاره قرار داده‌اند. از جمله در فقه الرضا علیه السلام آمده است: "خداوند هیچ خوردنی و آشامیدنی را مباح نکرد مگر این که نفع و مصلحت در آن بود و هیچ چیزی را حرام نکرد مگر این که در آن ضرر و نابودی و فساد وجود داشت"^۲ (المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، ۱۴۰۶ ق، ص ۲۵۴). در بررسی پژوهش حاضر در نظر گرفتن مصالح و مفاسد احکام درباره تکلیف تمکین و همچنین، تشخیص ملاکات نفی خشونت، دارای نقشی پراهمیت است.

۳-۵- تقدم خانواده بر مصلحت شخصی

از جمله موارد تزامم در فقه می توان به تزامم مصلحت فرد و اجتماع اشاره نمود. در فقه، مصلحت اجتماع که در آن مصلحت فرد چند برابر شده (چرا که با یک فرد مواجه نیستیم) بر مصلحت فرد ارجح است (مطهری، ج ۲، ۱۳۸۹، ص ۱۷). در روابط خانوادگی نیز بحث مصلحت خانواده بر مصالح تک تک اعضا اولویت دارد (باقری، ۱۳۸۸، ص ۷۷ و ۷۸). این اصل ناشی از اهمیت ویژه‌ای است که اسلام برای خانواده قائل است. آیه ۲۱ سوره مبارکه نساء^۳ نیز که ازدواج

۱ آیا چنین پنداشتید که ما شما را به عبث و بازیچه آفریده‌ایم و هرگز به سوی ما بازگردانده نمی شوید؟!

۲ "أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَبْخُ أَكْلًا وَلَا شَرْبًا إِلَّا لِمَا فِيهِ الْمُنْفَعَةُ وَالصَّلَاحُ وَلَمْ يَحْرَمْ إِلَّا مَا فِيهِ الضَّرَرُ وَالتَّلَفُ وَالْفُسَادُ"

۳ ... وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا: ... آن زنان (مهر را در مقابل عقد زوجیت و) عهد محکم از شما گرفته‌اند.



را میثاق غلیظ دانسته موید این امر است. همچنین، از جمله احادیثی که به اهمیت ویژه خانواده و حفظ آن اشاره دارد این حدیث از امام صادق علیه السلام است: "خداوند خانه‌ای را که در آن عروسی است دوست دارد و خانه‌ای را که در آن طلاق است دوست ندارد و چیزی نزد خداوند منفورتر از طلاق نیست."^۱ (کلینی، ج ۶، ص ۵۴). در تبیین فقهی تمکین در بستر ملاکات نفی خشونت، ناگزیر از مد نظر قرار دادن این مبنا، یعنی تقدم خانواده بر مصلحت شخصی هستیم.

۳-۶- معاشرت به معروف

در دوران جاهلیت با زنان مانند حیوانات و با ذلت تمام برخورد می‌شد. اما عبارت "و عاشروهن بالمعروف" در آیه ۱۹ سوره مبارکه نسا^۲ این پستی را از زنان برداشت و امر به حسن معاشرت نمود (جعفریان، رسول، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۶۲). معاشرت با زنان به معروف باشد یعنی این معاشرت به معروف، تمام زوایای زندگی زنان را شامل گردد؛ چه مسائل مربوط به خدمات خانه و توسعه در ماکل و مشرب و هدایا و چه مسائل مربوط به اخلاق و رفتار. آیات دیگری مانند آیه ۲۲۹ سوره مبارکه بقره^۳ نیز تأکیدی دیگر بر معاشرت به معروف با زنان است؛ مبنی بر

۱ عنه علیه السلام: إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يُحِبُّ الْبَيْتَ الَّذِي فِيهِ الْعُرْسُ، وَيَبْغِضُ الْبَيْتَ الَّذِي فِيهِ الطَّلَاقُ، وَمَا مِنْ شَيْءٍ أَبْغَضَ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مِنَ الطَّلَاقِ.

۲ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِيَتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا إِيَّا أَهْلَ إِيْمَانٍ! برای شما ارت بردن از زنان در حالی که خوشایند شما نیستند [و فقط به طمع به دست آوردن اموالشان پس از مرگشان با آنان زندگی می‌کنید] حلال نیست. و آنان را در تنگنا و فشار مگذارید تا بخشی از آنچه را [به عنوان مهریه] به آنان داده اید پس بگیرید، مگر آنکه کار زشت آشکاری مرتکب شوند. و با آنان به صورتی شایسته و پسندیده رفتار کنید. و اگر [به علتی] از آنان نفرت داشتید [باز هم با آنان به صورتی شایسته و پسندیده رفتار کنید] چه بسا چیزی خوشایند شما نیست و خدا در آن خیر فراوانی قرار می‌دهد.

۳ الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيعٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ

اینکه زنان را یا به معروف نگه دارید یا به معروف رها کنید. این باء در این آیه باء سببیت است؛ یعنی به وسیله و به طریق معروف، زن‌ها را نگه دارید (شبیری زنجانی، ج ۱۷، ص ۵۳۷). معاشرت به معروف کنید یعنی معاشرت به طریقی که بین مردم شناخته شده باشد و وقتی این آیه بعد از ظهور اسلام و در جمع مسلمانان نازل می‌شود، منظور این است که معاشرت به نحوی باشد که برای مسلمانان شناخته شده و معروف باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴ ص ۴۰۵). همچنین، منظور از معاشرت به معروف را معاشرت نیکو و انصاف داشتن در تقسیم کردن نفقه و رفتار و گفتار پسندیده دانسته‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۷۰) تاکید بر اصل معروف در قرآن به قدری صریح و روشن است که هیچ شک و تردیدی در اهمیت بالای آن در زندگی زناشویی باقی نمی‌گذارد. قطعاً بررسی مسائل بین زوجین، بدون در نظر گرفتن این اصل قرآنی، ناقص و مخدوش خواهد بود. حقوق موضوعه ایران هم به تبعیت از فقه در ماده ۱۱۰۳ قانون مدنی معاشرت به معروف را تکلیف زوجین دانسته است.^۱

۴- ملاکات نفی خشونت از منظر فقهی

در این قسمت به بیان ملاکات فقهی نفی خشونت می‌پردازیم. با توجه به تعاریف مختلفی که از خشونت بیان شده و مصادیقی که عرفاً در جوامع، آن را خشونت تلقی می‌نمایند، می‌توان چهار ملاک برای خشونت ذکر نمود.

يَخَافُ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ طلاق [رجعی که برای شوهر در آن حق رجوع و بازگشت به همسر است] دوبار است. [شوهر در هر مرتبه از رجوع] باید [همسرش را] به طور شایسته و متعارف نگه دارد، یا [با ترک رجوع، او را] به نیکی و خوشی رها کند. و برای شما حلال نیست از آنچه [به عنوان مهریه] به آنان پرداخته اید چیزی را بازستانید، مگر آنکه هر دو بترسند که حدود و مقررات خدا را [در روش همسراری] برپا ندارند. پس شما [حاکمان شرع] اگر بترسید که آن دو نفر حدود خدا را برپا ندارند در آنچه زن برای رهایی خود [عوض طلاق] فدیة بپردازد، گناهی بر آنان نیست. اینها حدود خداست؛ پس از آنها تجاوز نکنید و کسانی که از حدود خدا تجاوز کنند، آنان بی تردید ستمکارند. ماده ۱۱۰۳ قانون مدنی: "زن و شوهر مکلف به حسن معاشرت با یکدیگرند".



۱-۴- ملاک اول؛ منجر نشدن به انواع آسیب و ضرر یا احتمال آن

اذیت نمودن یا آسیب زدن به دیگری از جمله مهمترین ملاکات خشونت است و نفی آن با نفی خشونت تلازم داشته و ملاک نفی خشونت تلقی می‌گردد.

۱-۱-۴- مفهوم آسیب و ضرر

اذیت را هر آزاری می‌دانند که به هر موجود ذی‌روحی اعم از حیوان و انسان وارد گردد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۶۶) و هر آنچه که با آن اذیت صورت گیرد اذی نامیده می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۰۶). بسیار دیده می‌شود که واژه‌های آزار (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۲۲)، اذیت، ضرر، آسیب و زیان، مترادف و معطوف به هم به کار می‌روند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۴۳). منظور از آسیب و ضرر، آسیب و ضرری است که نوعاً آسیب‌زننده است گرچه در مورد فردی خاص، به دلایلی ضرر محسوب نگردد.

۲-۱-۴- ادله مربوط به نفی آسیب و اذیت

بیان گردید که یکی از ملاکات خشونت، آسیب رساندن است. علاوه بر اینکه از چند آیه قرآن می‌توان استفاده نمود که آسیب و ضرر رساندن به دیگران منع شده، مانند مواردی چون "عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" (آیه ۱۹ سوره مبارکه نساء) و "لَا تُضَارُّوْا اِلٰهَکُمْ بِاَیْهِنَّ کَانَ کَلِمَتُکُمْ" (آیه ۲۳۳ سوره مبارکه بقره). در فقه نیز قواعدی وجود دارد که بکارگیری آنها در جلوگیری از ایجاد یا تداوم ضرر نقش مهمی دارد. برخی از این قواعد، قاعده لاضرر، نفی حرج، ضمان ید، اتلاف و تسبیب می‌باشند که شرح آنها در این مقال نمی‌گنجد.

اینکه خداوند در قرآن، امر به معاشرت به معروف می‌کند و همچنین در فقه، قواعدی از جمله قاعده لاضرر، مستقیماً نهی از ضرر و آسیب زدن به دیگران را مورد تأکید قرار می‌دهد، اگر در کنار مصادیق بلا منازع خشونت، مانند ضرب و جرح قرار دهیم که آسیب و ضرر زدن در آنها به عنوان مناطی لاینفک محسوب می‌گردند، شکی باقی نمی‌ماند که آسیب و ضرر زدن از جمله ملاکات مهم خشونت محسوب می‌گردند.

۳-۱-۴ - مصادیق آسیب و اذیت

محدوده‌ی مصادیق آسیب و اذیت با توجه به مفهوم آن که هر نوع رنجی را شامل می‌گردد، بسیار گسترده است. این گستردگی هم شامل تعداد و هم شامل انواع آسیب و اذیت است. به این معنی که می‌تواند در زمینه روحی، جسمی یا مالی بوده و هر کدام هم مصادیق خاصی داشته باشد. از جمله مصادیق آسیب و اذیت علیه زنان در زمینه روحی، جسمی یا جنسی می‌توان به قتل و ضرب و جرح و دشنام وی، نگه داشتن زنان بعد از عده به قصد آزار و اذیت (آیه ۲۳۱ سوره مبارکه آل عمران) عدم پرداخت مهریه و حقوق مالی زن (آیه ۲۰ سوره مبارکه نسا)، عدم رعایت عدالت بین زنان (آیه ۳ سوره مبارکه نساء)، عزل بدون رضایت زن (شهید ثانی، ج ۳، ۱۳۸۲، ص ۱۵۶) و (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۸، ص ۳۲) نشوز، شقاق (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۸، ص ۴۹۴-۴۸۱)، وطی در دبر بدون رضایت زن (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۸، ص ۳۲) و بسیاری موارد دیگر اشاره نمود.

۴-۲-۲ - ملاک دوم؛ ظالمانه نبودن

ظالمانه بودن از دیگر ملاکهای خشونت است که نفی آن به عنوان ملاکی برای نفی خشونت محسوب می‌گردد. نمی‌توان عملی را خشونت دانست ولی در مقابل، قائل به عاری بودن آن از ظلم بود.

۴-۲-۱ - مفهوم ظلم

در لغت، ظلم به معنی گرفتن چیزی است که حق دیگری است^۱ (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸ ص ۱۸۳). همچنین بیان شده که ظلم یعنی چیزی را در جایی قرار دهی که جایگاهش آنجا نیست^۲ (ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۹۳۴). با توجه به شواهدی که در متون فقهی وجود دارد و همچنین با در نظر گرفتن مترادف‌هایی که در فقه برای واژه ظلم ذکر شده، می‌توان ظلم

۱ "الظُّلْمُ: أَخَذَكَ حَقَّ غَيْرِكَ"

"الظُّلْمُ: مَصْدَرُ ظَلَمْتُهُ أَظْلَمُهُ ظُلْمًا، وَالظُّلْمُ، بِالضَّمِّ؛ الْأَسْمُ. وَأَصْلُ الظُّلْمِ وَضْعُكَ الشَّيْءَ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ" 2



را انجام عملی دانست که غیر از حق و به صورت عمدی است^۱ (جرجانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۸۸). البته مرجع و مبنا را در ظلم، عرف مردم دانسته‌اند^۲ (موسوی‌سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۶، ص ۱۳۲). نکته بسیار مهم این است که ظلم، ضرری است که فرد مستحق آن نباشد (جرجانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۷۱). چرا که ظلم، حقوق شرعی و انسانی را مخدوش می‌کند.

۴-۲-۲-۱- ادله مربوط به ظلم

در مورد نفی ظلم از منظر اسلام آیات و روایات زیادی وجود دارد که در میان آنها ذکر این آیه شریفه جای بیان دلیل و برهان دیگری در رد ظلم از سوی شارع مقدس به جا نمی‌گذارد: "قَوْلُ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابٍ يَوْمَ إِلَيْهِ"^۳ همچنین خداوند در قرآن کریم به کثرت و با بیانهای مختلف، ظالم بودن را از خود نفی نموده است. مانند: "وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ"^۴. بعلاوه می‌توان به روایتی از امام باقر علیه السلام اشاره نمود: "عَنْ عَلِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَا مِنْ أَحَدٍ يَظْلِمُ بِمَظْلَمَةٍ إِلَّا أَخَذَهُ اللَّهُ بِهَا فِي نَفْسِهِ أَوْ مَالِهِ وَأَمَّا الظُّلْمُ الَّذِي بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ فَإِذَا تَابَ غَفَرَ لَهُ: هِيَ كَسْ بَرْدِ يَكْرِ ظُلْمِي رَوَا نِدَارْدَ جَزْآنَكَهْ خَدَاوَنْدَ جَانْ وَ مَالَشْ رَا بَهْ هَمَانْ ظُلْمْ گِرْفَتَارْ سَازدَ وَلِيْ اِگَرَا از ظُلْمِي كَهْ مِيَانْ اَو وَ خَدَايْ گَرَامِي وَ بَزْرَكْ اسْتِ تَوْبَهْ كَنْدَ بَخْشَوْدَهْ شَوْد." (الكافي، ج ۲، ص ۳۳۲).

از نظر فقها ظلم حرام است و در این مساله بین فقها اتفاق نظر وجود دارد. این مساله با چنین مضامینی بیان گردیده:

الف - حرمت ظلم ذاتی است (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۶، ص ۱۶۹).

ب- ظلم، همواره قرین حرمت است (مدرسی، ۱۳۹۳، ص ۲۹۶). لازم به ذکر است از نظر علما اعانه بر ظلم هم ظلم محسوب می‌شود (انصاری، ج ۱، ۱۴۱۱، ص ۶۹).

۱ "مثلاً مراد از قتل بطریق ظلم کشتن است عمداً بغیر حق."

۲ "و المرجع فی الظلم ما هو المتعارف بین الناس، و یختلف ذلك باختلاف الأشخاص"

۳ سوره مبارکه زخرف آیه ۶۵.

۴ سوره مبارکه آل عمران آیه ۱۰۸.

حرمت ظلم و حتی حرمت اعانه برآن، بعلاوه‌ی در نظر گرفتن مصادیقی از خشونت مانند قتل و جرح که ظالمانه بودن به علت مستحق خشونت نبودن قربانی، در آن به وضوح روشن است و همچنین مراجعه به عرف که اعمال خشونت آمیز مانند قتل را به دلایل مختلف از جمله غیر قانونی بودن، ظالمانه تلقی می‌کنند، دلایلی روشن بر این مطلب است که ظالمانه بودن به عنوان یکی از ملاکات خشونت محسوب می‌گردد.

۴-۲-۳- مصادیق ظلم

در افعال ظالمانه، غالباً غیر قانونی بودن، صدور حکم و اجرای آن توسط مقام غیر صالح و عدم استحقاق فرد به تحمل آزار و اذیت کاملاً مشهود است و *می‌تواند انواع ظلم و مصادیق مختلف آن را شامل گردد که روشن‌ترین آنها قتل و ضرب و جرحی است که غیر قانونی بوده، صدور حکم و اجرای آن توسط مقام غیر صالح صورت گرفته و همچنین فردی که مورد این خشونت‌ها قرار گرفته از نظر قانونی مستحق این رنج‌ها نباشد.*

۴-۳-۳- ملاک سوم؛ عمدی نبودن

عمل سهوی و بدون قصد را نمی‌توان ملاکی برای خشونت تلقی نمود، هر چند ممکن است این عمل موجب آسیب و رنج دیگری گردد. لذا، عمدی بودن ملاک خشونت و نفی آن، ملاک نفی خشونت تلقی می‌گردد.

۴-۳-۱- مفهوم عمد

عمد، انجام یا ترك عملی از روی اختیار و قصد و در مقابل سهو می‌باشد (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۴۷۶). عمدی بودن یک فعل بدین معناست که فاعل آن، دارای قصد انجام آن کار باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۵۷).

۴-۳-۲- ادله مربوط به عمد

عمدی یا سهوی (خطایی) بودن افعال در قوانین اسلام جایگاه ویژه‌ای دارد. این مساله را



می‌توان به وضوح در آیات ۹۲ و ۹۳ سوره مبارکه نساء مشاهده نمود.^۱ از سوی دیگر، در نظام جزایی اسلام نیز عمد و سهو بودن جرم صورت گرفته بسیار حائز اهمیت بوده و مجازات بر این موارد استوار است:

الف- قصاص: به کیفرهایی که در شرع اسلام برای مجازات جرایمی چون قتل عمد وضع شده قصاص می‌گویند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۸۲).

ب- دیه: دیه در لغت به معنی جان بهایی است که در مقابل جنایت قتل نفس و یا جنایتهای دیگری که بر یک انسان وارد می‌گردد، از طرف قاتل یا بستگان او به بستگان «مجنی علیه» پرداخت می‌شود. در قرآن کریم، روایات و متون فقهی نیز دیه به همین معنا آمده و به طور دقیق و با تفصیلات مشخص گردیده است (عمید زنجانی، ۱۳۸۲، ص ۴۵۲).

ج- حد: مجازات‌هایی که شرع مقدار آن را مشخص نموده و زیاد و کم کردن آن جایز نیست.

د- تعزیر: مجازاتی است که مقدار آن را شارع معین نکرده بلکه به دست حکم و قضا است (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۳۶۴).

در بسیاری از موارد بکارگیری این بسترهای فقهی، در جرایم مختلف با توجه به عمدی یا خطایی بودن جرایم است که این مساله تاییدی روشن بر تاثیر عمدی و خطایی بودن جرم بر کیفیت و کمیت مجازات‌ها می‌باشد. به عنوان مثال، مجازات قتل عمد، قصاص و مجازات قتل خطایی دیه است (خمینی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۳۶۵)، آنچنانکه آیات شریفه نیز این مساله را تایید نموده‌اند. ضمن آنکه از نظر عرفی هم فردی که بر اثر تصادف، جان خود را از دست می‌دهد، قربانی خشونت تلقی نمی‌گردد.

۱ آیه ۹۲ سوره مبارکه نساء می‌فرماید: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً... و همچنین آیه ۹۳ می‌فرماید: وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا.

۳-۳-۴- مصادیق عمد

با توجه به تنقیح مناط، در مصادیق مختلف خشونت، اعم از فعل یا ترک فعل، مناطِ عمدی بودن به عنوان ملاکِ گریز ناپذیر افعال خشونت آمیز، جلوه گری می نماید. به عنوان مثال اعمال خشونت آمیزی مانند قتل موجب قصاص، از جمله ملاکهای مهم خشونت تلقی شدنشان عمدی بودن است، آنچنانکه در تعریف این نوع قتل بیان گردیده است (صاحب جواهر، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۶۹۸۹).

۴-۴-۴- ملاک چهارم؛ اجباری (تحمیلی) نبودن

آخرین موردی که وجود آن، ملاک خشونت و بالتبع، نفی آن، ملاک نفی خشونت محسوب می گردد، اجباری بودن است. مفهوم، ادله و مصادیق این ملاک در ادامه مورد بررسی قرار می گیرد.

۴-۴-۱- مفهوم تحمیل

بدیهی است در صورتی خشونت شکل می گیرد که به فرد، تحمیل شده و بدون رضایت وی صورت گیرد و الا در صورتی که رفتاری خشونت آمیز، توسط خود فرد و یا با خواست وی صورت گیرد، نمی توان قائل به خشونت شد. نهایتاً چنین اعمالی ممکن است از مصادیق خشونت علیه خود تلقی گردد. ولی در مباحث مربوط به خشونت علیه زنان جایی ندارد. به عنوان مثال زنی که اقدام به خودکشی کرده یا به جسم خود آسیب می زند را نمی توان قربانی قتل یا ضرب توسط شوهر دانست، هر چند اقدامات و رفتار شوهر در این امر موثر باشد. گرچه ممکن است در این صورت، بتوان اعمال شوهر را مصادیق دیگری از خشونت قلمداد نمود. لازم به ذکر است همانگونه که خشونت افراد علیه یکدیگر از منظر فقهی نهی شده،^۱ احترام به خود و نهی از

۱ انواع خشونت در اسلام مورد نکوهش قرار گرفته است. رجوع کنید به آیاتی که به معاشرت به معروف تاکید دارد که در متن مقاله اشار گردیده و همچنین در زمینه های مخلف زندگی اجتماعی نفی خشونت مورد تاکید است مانند: طبایای حکیم، محمد سعید، توضیح المسائل، قم: مهر ثامن،



آسیب به نفس اند. بنابراین اگر زنی به خود و به صورت عمدی آسیبی بزند، عمل حرامی انجام داده و حرمت نفس را نگه نداشته است ولی از نظر عقلی و عرفی نمی‌توان وی را قربانی خشونت از طرف همسر دانست. بلکه، زمانی قربانی خشونت از طرف همسر است که به صورت اجباری و بدون درخواست خودش (در مواردی مانند صحنه سازی برای مقاصد خاص) مورد آزار و خشونت قرار گیرد.

۳-۴-۴- مصادیق اجبار

قتل عمد، ضرب و جرح، عزل بدون رضایت زن (شهید ثانی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۱۵۶) و (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۸، ص ۳۲)، نشوز، شقاق (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۸، ص ۴۹۴-۴۸۱) و وطی در دبر بدون رضایت زن (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۸، ص ۳۲) از جمله مصادیق تحمیلی بودن است.

۵- بررسی تمکین با توجه به ملاکات فقهی نفی خشونت

بعد از بیان ملاکات نفی خشونت، با توجه به موضوع پژوهش، به تبیین این ملاکات در تکلیف تمکین می‌پردازیم.

۵-۱- تمکین زوجہ با توجه به نفی آسیب و ضرر به عنوان اولین ملاک نفی خشونت

احکام فقهی، مرتبط با هم، در راستای اهداف و منطبق با نیازهای زوجین هستند و از سویی بنابر اصول و مبانی ذکر شده درباره نفی خشونت، خصوصیات ویژه در زن و مرد و هدفمند بودن نظام هستی در آسیب و اذیت تلقی نمودن یک فعل یا ترک فعل باید مورد توجه قرار گیرد. به بیان دیگر تنقیح مناط در مصادیق آسیب و اذیت در فقه حاکم از آن است که مناط در آسیب و اذیت تلقی نمودن یک فعل از منظر فقهی نهی شده، علاوه بر رنجی که موجب می‌شود، نه صرفاً ظاهر آن، بلکه عدم هماهنگی آن با نظام فقه و تضاد آن با احکام و اصول و مبانی نفی خشونت از منظر فقهی است. در مورد آسیب و اذیت از دیدگاه فقهی، نکاتی حول بحث تمکین قابل ذکر است از جمله:

۱- اولین نکته‌ای که باید مد نظر قرار داد این است که تمکین را نمی‌توان نوعی ضرر و آسیب



در مورد زن تلقی نمود چرا که بستری برای پاسخ به نیاز جنسی خود زن نیز محسوب می‌گردد. تحقیق و تعمیق در ویژگی‌های زنان و نیازهای آنان این واقعیت را نمایان می‌سازد که نیاز جنسی، نیاز مشترک بین زن و مرد تلقی می‌شود (نظری توکلی و کراچیان ثانی، ۱۳۹۷، ص ۳۷۳). زنان و مردان در اصل انسانیت و مراتب آن با هم هیچ تفاوتی ندارند و تفاوت موجود در حقوق و تکالیف زن و مرد در حیطه مسائل جنسی به علت تفاوت‌های فیزیولوژیک بین آنان است (دردشتی، ۱۳۹۵، ص ۴۸). همانگونه که زن وظیفه تمکین را بر عهده دارد، متقابلاً پاسخ مناسب به نیاز جنسی وی، نقش مهمی در حفظ و استمرار سلامت جسمی و روحی او خواهد داشت (دردشتی، ۱۳۹۵، ص ۳۵)؛ تا حدی که برخی اندیشمندان، انحصار آمیزش در هر چهار ماه یکبار از طرف مرد را منوط به عدم درخواست زن نموده و براین باورند که در صورت درخواست زن و عدم توجه به آن، بی‌توجهی به نیاز جنسی زن محقق می‌گردد (نظریه توکلی و کراچیان ثانی ۱۳۹۷ صفحه ۳۷۳).

۲- نکته دیگر اینکه حتی اگر در صورت تمکین، ضرر و آسیبی متوجه زن گردد، نمی‌توان تمکین را حکمی ضرری دانست. اگر حکمی از طرق قانونگذار بر موضوعی با ضرر دائم جعل گردد مثل وجوب جهاد و خمس و زکات و یا اینکه اصلاً نفس حکم دائماً ضرری باشد مانند حکم به ضمان، این احکام از مصب قاعده خارج خواهند بود، نه از باب تخصیص بلکه از باب تخصص و خروج موضوعی (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۶۲).

۳- گاهی مسأله ای آسیب و اذیت به نظر می‌رسد ولی از رنجی بزرگتر جلوگیری می‌کند. تمکین، ممکن است برای زن رنجی را به همراه داشته باشد. چرا که به هر حال او را ملزم به اطاعت از همسر می‌کند. ولی در مقابل، از آنجا که این تمکین، وظیفه مرد درباره نفقه را به همراه دارد، زن را صاحب پشتیبانی مالی می‌کند که قانوناً ملزم به حمایت مالی زن است. لذا، رنج احتمالی ناشی از تمکین، کمتر و کوچکتر از رنج ناشی از عدم وجود پشتیبان برای زن است. در واقع سوالی مهم در اینجا مطرح است و آن این که: آیا تمکین، خشونت علیه زن محسوب می‌گردد ولی آوارگی و بی‌خانمانی احتمالی که ناشی از عدم وجود پشتیبان مالی و مردی حمایتگر برای زن است، خشونت تلقی نمی‌گردد؟ قطعاً، خشونت ناشی از عدم وجود پشتیبان و حامی

قانونی، بسیار سخت تر است و با توجه به ویژگیهای طبیعی زنان، چه بسا مهلک باشد.

۴- به طور طبیعی برای رسیدن به هر دستاوردی باید تلاشی صورت گیرد. این قاعده در مورد قوانین فقهی میتواند جاری و ساری باشد. در نظام فقهی خانواده، نوعی تقسیم کار بین زن و مرد صورت گرفته است (مکارم، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۱۵۲). مرد تلاشی به عنوان نفقه و زن تلاشی به عنوان تمکین صورت می دهند تا هم به خواسته متناسب با اقتضائات طبیعی خود، اهداف تربیتی موجود در نظام دین و اغراض ناشی از مصلحت و مفسده‌ی احکام دست یابند و هم صاحب خانواده‌ای آرام و حمایت کننده باشند.

۵- چه بسا در نظام خانواده خللی وجود داشته باشد. مثلاً مرد نفقه پرداخت کند ولی زن تمکین نکند و یا برعکس. ضمن تایید این مساله که در مواردی چنین اتفاقاتی می افتد، باید توجه داشت که بنای این پژوهش، بررسی فقه خانواده در راستای آنچه شارع وضع کرده می - باشد و الا شکی نیست که تعدی از تکالیف و مسئولیت ها، رنج و آزار همسر را به همراه دارد و چه بسا خشونت تلقی گردد، اما، بحث پژوهش حاضر این است که فی نفسه، مواردی چون تمکین، خشونت علیه زن نیست.

۶- بعضی فقهای معاصر معتقدند محدوده اذن در خروج از منزل و دیگر مواردی که نیازمند اذن همسر است، فقط منحصر به حالتی می باشد که خروج، با حق استمتاع مرد منافات داشته باشد (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳، ج ۱۷، ص ۹۶). پس نمی توان دایره استیذان را آنقدر گسترش داد که موجب آسیب و ضرر زن گردد.

۷- نکته مهم دیگر این است که علیرغم وجود تمکین به عنوان تکلیف زوجه، بنا بر نظر فقها این تمکین باید در حد متعارف بوده و در صورتی که خواسته شوهر بیش از این حد باشد، تبعیت از او واجب نیست (مکارم شیرازی، ناصر ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۱۸). مسلماً وقتی خواسته شوهر در حد متعارف است، نمی توان قائل به وجود ضرر برای زن در صورت تمکین شد.

۵-۲- تمکین زوجه با توجه به ظالمانه نبودن به عنوان دومین ملاک نفی خشونت

در مورد تطبیق تمکین با بحث ظلم می توان به این موارد اشاره نمود:



۱- عمل، زمانی ظالمانه است که فردی که دچار رنج شده مستحق آن نباشد. پس اگر کسی به دلیل دزدی و به حکم قانون محبوس می‌شود مورد ظلم قرار نگرفته و اساساً مجازات‌ها و قوانین حتی در اقوام باستان جهت برقراری نظم و جلوگیری از تعدی به حقوق (البته با توجه به دیدگاه خودشان) بوده است (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۹۷). در مورد تمکین که در مقابل آن نفقه به عنوان وظیفه قطعی زوج وجود دارد و از سوی دیگر با ویژگی‌های تکوینی و طبیعی زن در نظام آفرینش و نظام فقهی خانواده هماهنگ است، نمی‌توان گفت تمکین رنجی است که زن مستحق این رنج نیست، لذا با تکلیف تمکین، ظلمی بر زن واقع گردیده است.

۲- رنج قانونی مانند حبس برای دزد را باید مرجع صلاحیتدار اعمال نماید و الا ظلم تلقی می‌گردد و یا حداقل بستر ظلم را فراهم می‌نماید. چرا که ممکن است به رنجی بزرگتر بیانجامد و همچنین کسی که قرار است مجازات شود مستحق دریافت مجازات از سوی فرد صلاحیتدار قانونی است نه هر فرد دیگری. مثلاً قصاص و اجرای حد در صورت قتل همسر و الزام به پرداخت دیه در صورت ضرب و جرح همسر، توسط حاکم شرع صورت می‌گیرد (علوی گرگانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۴۷) و چنانچه توسط فردی غیر از حاکم شرع صورت گیرد، ظلم تلقی می‌شود، چرا که توسط مرجع غیر صالح صورت گرفته و مشخص کردن مرجع مشخص برای اعمال قانون دارای حکمتی از سوی شارع بوده است. در تمکین نیز مرجع صلاحیتدار که شارع است تکلیف تمکین را به عهده زن و نفقه را به عهده مرد قرار داده و تمکین، تاسیسی نیست که از سوی جامعه مردان بر جامعه زنان تحمیل شده باشد.

۳- ظلم، عملی خارج از چارچوب و فراتر از حدود و ثغور قانون است. بنابراین وقتی چارچوب فعلی را فقه مشخص می‌نماید، نمی‌توان آنرا ظالمانه تلقی نمود. زیرا فقه در بستر نظام فقه است و مقتضیات خلقت زن و مرد و نیازهای آنان را ضمن اهداف تربیتی اسلام در نظر گرفته. مثلاً فردی که همسر خود را به قتل رسانده بر اساس احکام فقهی به قصاص محکوم می‌شود ولی اگر همین حکم به قصاص توسط مرجعی غیر از فقه (یا قانون به طور عام)، وضع شود یا به ظلم می‌انجامد یا بستر آنرا فراهم می‌کند. چرا که فقه مصالح و مفاسد را در نظر می‌گیرد (ایازی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳). وقتی چارچوب فعلی را فقه مشخص می‌نماید، نمی‌توان آنرا ظالمانه

تلقی نمود زیرا فقه در بستر نظام فقه است، لذا مقتضیات خلقت زن و مرد و نیازهای آنان را ضمن اهداف تربیتی اسلام در نظر گرفته است. چرا که نظام فقه حکمت مدار است (میرخانی، ۱۳۸۳، ص ۸-۵). چارچوب و حدود و ثغور بحث تمکین و نفقه نیز توسط شارع به وضوح بیان گردیده. پس، نمی توان آن را ظلم تلقی نمود.

۴- با افزایش نقش اجتماعی زنان لزوم تدقیق بیشتر در متون دینی برای چگونگی نقش آفرینی زنان در خارج از منزل ضروریست (حسینی فلاح و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۲۵۸). بنابر روایات معتبره حکم اولی، زن برای خروج از منزل نیاز به اذن شوهر دارد ولی حکم ثانوی مانند ضرر، اضطراب یا شرط، لزوم استیذان را مرتفع می سازد. در نظر گرفتن حکم ثانوی به اینکه غالب مردان به خروج های معمولی و روزانه و غیر منافی با وظایف زناشویی راضی هستند منجر به این نتیجه می شود که حتی با پذیرش استیذان مطلق در بسیاری از موارد به استیذان نیاز نیست (رهبر، ۱۳۹۳، ص ۸۰). لزوم استیذان جهت خروج از منزل به علت عدم اهمیت خروج از منزل و مشارکت اجتماعی زنان نبوده بلکه به سبب حفظ نظام خانواده است. لذا در صورتی که بتوان بدون ایجاد خلل در رابطه زناشویی به فعالیت های خارج از منزل پرداخت، می توان برای زن اجازه خروج متعارف از منزل را قائل شد (اسماعیلی فلاح، ۱۴۰۱، ص ۲۵۹). لذا علاوه بر اینکه اثبات گردید تمکین و نفقه دو وظیفه متقابل زن و مرد در برابر یکدیگر است و نه ظلمی علیه آنها، از آنجا که تمکین محدود به حد متعارف گردیده و حکم ثانوی مانند شرط و نفی ضرر در حدود و ثغور آن موثر است، در آن ظلمی علیه زن صورت نمی گیرد.

۳-۵- تمکین زوجه با توجه به عمدی نبودن به عنوان سومین ملاک نفی خشونت

در عمدی بودن به عنوان ملاک خشونت توجه به این نکته لازم است که فعل یا ترک فعلی که به دیگری ضرر زده و در عین حال ظالمانه است در صورتی خشونت تلقی می گردد که با عمد همراه باشد. در حالیکه وقتی تمکین بنابر دلایل ارائه شده در مباحث قبلی، آسیب و ظلم علیه زن محسوب نگردد، بحث درباره عمدی بودن، سالبه به انتفاء موضوع است.



۵-۴- تمکین زوجه با توجه به تحمیلی نبودن به عنوان چهارمین ملاک نفی خشونت

فعل یا ترک فعل در صورتی خشونت آمیز تلقی می‌گردد، که تحمیلی باشد و الا اگر به هر دلیلی به درخواست و تمایل و با رضایت طرف مقابل باشد، خشونت معنی ندارد و نهایتاً ممکن است خشونت علیه نفس محسوب گردد که از بحث پژوهش حاضر خارج است. عمل خشونت آمیز که موجب ضرر و ظلم است باید تحمیلی باشد و این بحث نیز با توجه به اینکه تمکین، بنابر دلایل ارائه شده در مباحث قبلی، آسیب و ظلم علیه زن محسوب نگردید، سالبه به انتفاء موضوع است. البته چنانچه تمکین از حدود و ثغور خود خارج گشته و زوج، خواسته‌های غیر متعارف از زوجه داشته باشد، که موجب ضرر یا انواع مختلف آسیب به زوجه گردد، قطعاً تمکین، مصداقی از خشونت خواهد بود.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش تکلیف تمکین که در فقه به عهده زوجه گذاشته شده با توجه به ملاکات نفی خشونت مورد بررسی قرار گرفت. به این منظور که مشخص شود آیا بر طبق ملاکات نفی خشونت، تمکین، خشونت علیه زوجه محسوب می‌شود یا خیر. لازمه این بحث اکتشاف ملاکات نفی خشونت از منابع فقهی است. با توجه به اینکه واژه خشونت با عبارت مورد نظر در پژوهش حاضریعی خشونت بین زوجین، دقیقاً در فقه به کار نرفته، لازم است نه تنها متون فقهی درباره تعریف خشونت و مصادیق آن مورد بررسی قرارگیرد، بلکه متون غیر فقهی مانند اسناد بین‌المللی نیز بررسی شود. با توجه به بررسی مصادیق خشونت و تعاریفی که از آن ارائه گردیده چهار ملاک برای نفی خشونت کشف گردید. بدین معنا که فعلی خشونت محسوب می‌شود که چهار ضابطه و معیار داشته باشد. اول اینکه موجب آسیب و اذیت و ضرر گردد. دوم اینکه ظالمانه باشد. سوم اینکه عمدی بوده و نهایتاً اینکه اجباری یا تحمیلی باشد این چهار مورد، ضوابط و ملاکات خشونت هستند. یعنی بر اساس این ضوابط، عمل خشونت آمیز نسبت به عمل غیر خشونت آمیز مشخص می‌شود. نفی و عدم وجود این ملاکات ضابطه و معیار نفی خشونت محسوب می‌شوند. اگر قرار است نسبت به مسئله تمکین این بررسی صورت گیرد که

آیا خشونت تلقی می‌گردد یا نه باید دید آیا ضوابط ذکر شده در مورد عمل خشونت آمیز در مورد تمکین صدق می‌کند یا نه. پس باید هریک از ملاکات چهارگانه تک به تک در مورد تمکین بررسی شود. در مورد اولین ملاک، یعنی آسیب زنده بودن عمل خشونت آمیز، بیان گردید که تمکین در نظام فقهی خانواده به عنوان نظامی هماهنگ با آفرینش و سرشت زن و مرد و همچنین متناسب با سایر احکام فقهی به عهده زن گذاشته شده و با توجه به اینکه برای مرد نیز تکلیف نفقه قرار داده شده و تمکین هم در صورت ضرر و خواسته های غیر متعارف از سوی شوهر از عهده زن ساقط است به هیچ وجه نمی‌تواند یک حکم ضرری و فعلی آسیب رسان به زن محسوب شود. ضمن آنکه حتی اگر به دلیل اینکه تکلیفی بر عهده زن است آن را آسیب رسان بدانیم، آسیبی خواهد بود که از ضرر و اذیت و آسیب بزرگتر و مهم‌تر، که عدم وجود پشتیبان برای زن است، جلوگیری می‌کند. همچنین، نظام فقهی خانواده نظامی است که هر عضو خانواده وظیفه ای به عهده دارد. زن، تکلیف تمکین را در نظامی فقهی که بخشی از نظام آفرینش انسان بوده و در بستر هدف‌های تربیتی تنظیم گردیده و هدف مهم تعالی و کمال انسانها در آن مد نظر قرار گرفته، به عهده دارد. و اما در مورد ملاک دوم که ظالمانه بودن عمل خشونت آمیز بوده باید خاطر نشان نمود، تمکین و نفقه دو وظیفه متقابل زن و مرد در برابر یکدیگر است و نه ظلمی علیه آنها و همچنین، از آنجا که تمکین، محدود به حد متعارف گردیده و حکم ثانوی مانند شرط و نفی ضرر در حدود و ثغور آن موثر است، در آن ظلمی علیه زن صورت نمی‌گیرد. در مورد عمدی بودن و تحمیلی بودن به عنوان ملاک سوم و چهارم خشونت، در مورد تمکین بحث خاصی وجود ندارد، چرا که اگر قائل به غیر ضرری بودن و غیر ظالمانه بودن تمکین هستیم بحث عمدی و اجباری بودن، سالبه به انتفاء موضوع است. البته باید توجه داشت چنانچه تمکین از حدود و ثغور خود خارج گردد و زوج، خواسته غیر متعارف از زوجه داشته باشد، قطعاً تمکین، مصداقی از خشونت خواهد بود. پیشنهاد می‌گردد در قانون مدنی ایران ذیل مواد قانونی موجود یا در مواد قانونی جدید برای نشوز مرد نیز صراحتاً مجازات در نظر گرفته شود، تا تأکیدی بر مشارکت زوجین در وظیفه تمکین داشته باشد.



منابع و مآخذ

*قرآن کریم، ترجمه فولادوند

۱. قانون مدنی
۲. آل عصفور، حسین بن محمد. محقق محسن آل عصفور. الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع، قم - ایران، الميرزا محسن آل عصفور، جلد: ۱۰
۳. آیت اللهی، زهرا (۱۳۸۰). نگاه تطبیقی به موضوع *خسونت* علیه زنان، *مطالعات راهبردی زنان*، راهبردی زنان، صص ۷۸-۹۱
۴. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م). *جمهرة اللغة*. بیروت: دار العلم للملایین.
۵. اسماعیل صینی، محمود، المکنز العربی المعاصر - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۱۴ ه. ق.
۶. بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۳۶۳ ه. ش). محقق محمد تقی ایروانی، و عبدالرزاق مقرر. مقدمه نویس عبد العزیز طباطبائی. الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم - ایران، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي، جلد: ۲۴
۷. صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ ه. ق.). المحيط في اللغة. بیروت. چاپ: اول.
۸. اسماعیلی فلاح، مرضیه و شاکری گلپایگانی، طوبی (۱۴۰۱) تحديد تمکین از منظر فقه امامیه و حقوق ایران، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، صص ۹۱-۱۲۴
۹. اسماعیلی فلاح، مرضیه و شاکری گلپایگانی، طوبی و غروی نایینی، نهله (۱۴۰۱) چاشهای انگاره مطلق بودن تمکین زوجه، دوفصلنامه مطالعات تطبیقی فقه و اصول مذهب، سال پنجم. صص ۲۶۵-۲۳۸
۱۰. انصاری، محمد علی (خلیفه شوشتری) (۱۴۱۵ق). *الموسوعة الفقهية الميسرة*، قم: مجمع الفكر الإسلامي.
۱۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۱ق). *المکاسب (رسالة في قاعدة لا ضرر)*، قم: دار الذخائر.
۱۲. ایازی، محمد علی (۱۳۸۹). *ملاکات احکام و شیوه های استکشاف آن*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۱۳. باقری فرد، سعیده (۱۳۸۸). *حقوق زنان برابری یا نابرابری*. قم، معارف.
۱۴. جرجانی، ابوالفتح بن مخدوم (۱۳۶۲ش). *تفسیر شاهي*. تهران: نوید.
۱۵. بخشی سور شجایی، لیلا (۱۳۸۵). خشونت علیه زنان، پژوهشهای تربیتی، سال هفتم، صص ۵۰-۳۳.
۱۶. جمعی از پژوهشگران. (۱۴۲۳ ه. ق.). *موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)*. موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم - ایران، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).
۱۷. جعفریان، رسول. (۱۳۸۰ ه. ش.). *رسائل حجابیه (مدینه الإسلام روح التمدن)*، قم - ایران، دلیل ما، جلد: ۱.
۱۸. جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۰). *منابع/جتهاد/ز دیدگاه مذاهب اسلامی*. تهران: کیهان.
۱۹. حسینی، فضه السادات (۱۳۹۱). *نفی خشونت علیه همسر در نظام حقوقی ایران*. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم - دمشق، چاپ: اول، ۱۴۲۰ ه. ق. 20.
۲۱. خمینی، روح الله، مترجم محمد قاضی زاده، و علی اسلامی.، ۱۳۶۸ ه. ش.، *تحریر الوسيلة*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۲. خمینی، روح الله، مترجم محمد قاضی زاده، و علی اسلامی.، ۱۳۸۳ ه. ش.، *ترجمه تحریر الوسيلة*، قم: ایران، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. دردشتی، احمد رضا (۱۳۹۵)، *بررسی عدالت در روابط زناشویی همسران از منظر اسلام*، فصلنامه پاسخ، شماره ۳.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴). *مفردات الفاظ قرآن*. تهران: مرتضوی.
۲۵. روحانی، محمد صادق (۱۳۸۳ ه. ش.). *استفتاءات (صادق روحانی)*، قم - ایران.
- حدیث دل، ج ۷.
۲۶. رهبر، مهدی، (۱۳۹۳). *محدوده شرعی تمکین هام زوجه*، پژوهشهای

فقهی، دوره ۱۰ شماره ۱، صص ۸۲-۶۱

۲۷. زیبایی نژاد، محمدرضا؛ سبحانی، محمد تقی (۱۳۸۴). درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام بررسی مقایسه‌ای دیدگاه اسلام و غرب. قم: نشر هاجر.
۲۸. شبیری زنجانی، موسی. مؤسسه پژوهشی رای پرداز. نویسنده محمد کاظم بن عبد العظیم یزدی. کتاب نکاح (شبیری)، قم - ایران، مؤسسه پژوهشی رای پرداز، جلد: ۱۷.
۲۹. شبیبانی، اسحاق بن مرار (۱۹۷۵ م.). کتاب الجیم، ج ۳، چاپ اول، قاهره: الهیئه العامه لشئون المطابع الامیری.
۳۰. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر (۱۴۱۷ ه. ق.). جعفر بن حسن محقق حلی. گردآورنده مؤسسه دائرة معارف الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت عليهم السلام. معجم فقه الجواهر، بیروت - لبنان، دار الغدير للطباعة و النشر و التوزيع، جلد: ۴.
۳۱. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰). المیزان في تفسير القرآن، ۲۰ جلد، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات - لبنان - بیروت، چاپ: ۲.
۳۲. طباطبایی حکیم، محمد سعید (۱۳۹۱). توضیح المسائل، قم: مهر ثامن
۳۳. طباطبایی قمی، تقی. عباس حاجیانی دشتی (۱۴۲۶ ه. ق.). نویسنده سید ابوالقاسم خوئی. مبانی منهاج الصالحین، قم - ایران، قلم الشرق، جلد: ۱۰
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۵ ه. ش.) ترجمه تفسیر جوامع الجامع، ۶ جلد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی. ایران: مشهد مقدس. چاپ: ۱، ج ۱، ص ۵۷۰.
۳۵. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، ج ۵، چاپ سوم، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ ه. ش.
۳۶. عاملی، زین الدین (شهید ثانی) (۱۳۸۲). الروضة البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۳۷. علوی گرگانی، محمد علی، ۱۳۸۴ ه. ش.، أجوبة المسائل (علوی)، قم - ایران، دفتر حضرت آیت الله علوی گرگانی.
۳۸. عمید زنجانی، عباس علی (۱۳۹۱). قواعد کلی عقود کتاب البیع و المتاجر. تهران:

خرسندی.

۳۹. عینی تبار، ایمان، بهرامی نژاد، علی. و فهرستی، زهرا. (۱۴۰۲) جایگاه رضایت در روابط جنسی زوجین از منظر حقوق ایران. دانشنامه فقه و حقوق تطبیقی، صص ۱-۱۶.
۴۰. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۴۲۸ه). النکاح. چاپ دوم. قم: مرکز فقه الائمه الاطهار علیهم السلام.
۴۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۴۲. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه: ۱۳۷۱ ه. ش.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق). کافی. قم: دارالحدیث.
۴۴. محمدی، مرتضی (۱۳۸۳). تمکین؛ قدرت زنان یا خشونت مردان. مطالعات راهبردی زنان شماره ۲۳، صص ۴۱-۶۷.
۴۵. مدرسی، محمد رضا (۱۳۹۳). مقالات فقهی (معونة الظالمین، الولاية من قبل الجائر و جوائز السلطان). قم: دار التفسیر، ص ۲۹۶.
۴۶. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا.
۴۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). اسلام و نیازهای زمان. تهران: صدرا.
۴۸. مطیعی، زهرا (۱۴۰۰). ظرفیت ها و امکانات علم سیاست در کاستن از انگیزه های کین توزانه خشونت ورزی. نشریه مطالعات خاورمیانه، شماره ۱۰، صفحات ۱۳۳-۱۰۹.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۵ ه. ش.، دائرة المعارف فقه مقارن، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام).
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر. گردآورنده مسعود مکارم، و محمد رضا حامدی. ۱۴۲۴ ه. ق.، کتاب النکاح (مکارم)، قم - ایران، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام).
۵۱. منسوب به علی بن موسی، امام هشتم علیه السلام (۱۴۰۶ ق.). الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام المشتته بفقه الرضا، مشهد: موسسه آل البيت.
۵۲. مقدسی، نجمه، (۱۳۷۸). خشونت علیه زنان، کتاب نقد، شماره ۱۲.



۵۳. موسوی سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۱۳ق). *مذهب الأحكام في بيان الحلال والحرام*. قم: السيد عبد الاعلی السبزواری.
۵۴. میرخانی، عزت السادات (۱۳۸۳). اسلام، تفکر سیستمی، شیوه قانونگذاری. *ندای صادق*، شماره ۳۳، صفحات ۱۲-۵.
۵۵. میرخانی، عزت السادات (۱۳۷۸). اسلام و نفی خشونت در خانواده. *مطالعات راهبردی زنان*، شماره ۳.
۵۶. نجفی، محمدحسن بن باقر. *جواهر الکلام*. لبنان: دار إحياء التراث العربي.
۵۷. نور محمدی، غلامرضا (۱۳۹۵). نفی خشونت علیه زنان از دیدگاه علم و دین. تهران: مرکز امور زنان و خانواده ریاست جمهوری.
۵۸. واسطی، عبدالحمید (۱۳۸۳). نگرش سیستمی به دین. *کتاب نقد*، شماره ۳۳، صفحات ۱۳۸-۱۰۵.
۵۹. هاشمی شاهرودی، محمود (۱۳۸۲). *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).
۶۰. هدایت نیا، فرج الله (۱۳۹۳). مبانی نظریه عدالت استحقاقی در حقوق زنان. *حقوق اسلامی*، سال یازدهم، شماره ۴۲، صفحات ۴۵-۴۲.
61. Beijing Declaration and Platform for Action The Fourth World Conference on Women
62. The Inter-American Convention on the Prevention, Punishment and Eradication of Violence against Women (Convention of Belém do Pará)
63. Gall J. (1977). how systems work and especially how the fail, first published by Quadrangle.
64. Wright D (2009). thinking in systems, first published by earthscan, UK.

چارچوب فقهی اولویت بندی حمایت های اقتصادی در سیاست گذاری جمعیتی

رقیه هوشیار جلودار^۱، فاطمی، مرتضی^۲، صابری مجد، احمد^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۱

چکیده

فرزندآوری از منظر آموزه های دینی، دارای جایگاهی رفیع و ارزشی والاست و افزون بر نقشی که در تداوم نسل انسانی ایفا می کند، در تقویت بنیان های جامعه اسلامی و حفظ موجودیت نظام اسلامی نیز تأثیرگذار است. این جایگاه همواره در طول تاریخ اسلام مورد تأکید بوده و آیات و روایات متعددی بر اهمیت و ارزش آن دلالت دارند. با این حال، در شرایط حساس کنونی، آمارهای موجود از کاهش شدید نرخ رشد سالیانه جمعیت به زیر یک درصد (حدود ۰٫۷۲ درصد) حکایت دارد (مرکز آمار ایران، ۱۴۰۴). این وضعیت، بیم آن را می آفریند که نظام و جامعه اسلامی با مخاطرات مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و امنیتی مواجه شود. این پیامدهای ناگوار، لزوم اتخاذ سیاست های جمعیتی مناسب در راستای افزایش جمعیت را برای نظام جمهوری اسلامی اجتناب ناپذیر می سازد با توجه به چالش های جمعیتی کنونی این سؤال مطرح هست که با توجه به محدودیت منابع مالی بیت المال نظام اسلامی برای کارآمدی حمایت اقتصادی در سیاست گذاری جمعیتی و تشویق به فرزندآوری چه اولویتهایی را باید لحاظ کند؟ ملاک در حدود این حمایتها چیست؟ در کارآمدی این سیاستها چه عوامل دیگری دخیلند؟ تحقیق حاضر با روش توصیفی - تحلیلی با رویکرد فقهی و به شیوه کتابخانه ای و تحلیل محتوا از منابع فقهی و روایی است و یافته ها حاکی از آن هست که حمایت های اقتصادی نظام اسلامی در راستای سیاست های جمعیتی به ترتیب دارای اولوی حوزه حضرت خدیجه سلام الله علیها بابت عدالت اجتماعی، حفظ مصلحت اهم، کارآمدی و تاثیرگذاری، تناسب با منابع بیت المال هستند.

کلمات کلیدی: فرزندآوری، نظام اسلامی، حمایت های اقتصادی، سیاست جمعیتی، مصلحت، حکم حکومتی.

۱. طلبه سطح ۴، حوزه حضرت خدیجه سلام الله علیها بابل rhg1383@gmail.com

۲. مدرس حوزه و دانشگاه، fatemi1336@gmail.com

۳. دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق دانشگاه تهران. ahmad.saberimajd@ut.ac.ir

مقدمه

در سال‌های اخیر، کاهش نرخ فرزندآوری در جوامع اسلامی به‌ویژه در ایران، به یکی از دغدغه‌های مهم اجتماعی، فرهنگی و دینی تبدیل شده است. خانواده به عنوان رکن اساسی جامعه اسلامی، نقش مهمی در حفظ و استمرار نسل‌ها دارد و فرزندآوری یکی از ارکان حیاتی آن محسوب می‌شود. از منظر منابع اسلامی، فرزندآوری نه تنها یک حق طبیعی و فطری، بلکه یک مسئولیت اجتماعی و دینی است که باید مورد حمایت قرارگیرد. یکی از مهم‌ترین موانع فرزندآوری، مشکلات و نگرانی‌های اقتصادی خانواده‌هاست که می‌تواند موجب کاهش تمایل به افزایش جمعیت شود. نظام اسلامی با تأکید بر عدالت اقتصادی و توزیع عادلانه ثروت، جواز حمایت‌های اقتصادی را برای تقویت بنیان خانواده و تشویق فرزندآوری صادر کرده است. این حمایت‌ها شامل تسهیلات مالی، بیمه‌های اجتماعی، خدمات بهداشتی و آموزشی و یارانه‌های مستقیم به خانواده‌ها و... می‌شود که هدف آن کاهش فشارهای مالی و ایجاد امنیت اقتصادی برای خانواده‌های پرجمعیت است. با توجه به محدودیت منابع اصلی بیت‌المال پرداختن به صر جواز حمایت‌های اقتصادی نظام اسلامی ناظر بر فرزندآوری کافی نیست و چالش اصلی چگونگی تخصیص کارآمد و عادلانه این منابع هست که باید به صورت دقیق و علمی بررسی شود. مقاله حاضر با شیوه کتابخانه‌ای و روش توصیفی تحلیلی در پی پاسخ به این سوالات است که: مبانی فقهی جواز حمایت‌های اقتصادی به فرزندآوری از سوی نظام اسلامی چیست؟ و اولویت فقهی برای نظام اسلامی در اعمال این حمایت‌ها کدامست؟ به همراه حمایت‌های اقتصادی نظام اسلامی چه موارد دیگری باید لحاظ شوند تا مفید و کارآمد در فرزندآوری خانواده‌ها و سیاست‌گذاری جمعیتی واقع شود؟

۱. پیشینه تحقیق

در مقاله «استلزامات دولت در حمایت از فرزندآوری» از (زارع امین و بیگی، ۱۴۰۳) که در چارچوب قانونی به موارد اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی مرتبط با حمایت از فرزندآوری پرداخته است. در مقاله «تحلیل عوامل افزایش و کاهش جمعیت براساس آموزه‌های قرآن و حدیث» از (آرام و عزیزی، ۱۴۰۲) در ضمن علل فردی و خانوادگی و اجتماعی و سیاسی به بیان



مواردی از جمله استقلال اقتصادی فرزندان به عنوان علل افزایش جمعیت پرداخته شد. در مقاله «راهکارهای ترویج فرهنگ فرزندآوری در متون دینی» (قدردان قراملکی، ۱۴۰۳) به راهکارهای مختلفی برای مقابله با چالش اقتصادی در فرزندآوری اشاره داشتند.

۲. مبانی فقهی مشروعیت مداخله اقتصادی دولت

در فقه امامیه درباره میزان و حدود مداخله حکومت اسلامی در حقوق بسته به ریشه برداشت ها از ولایت فقیه و قلمرو احکام حکومتی و نقش مصلحت و نسبت حکم شرعی با نظم عمومی اختلاف وجود دارد. ۱. مداخله حداقلی یا همان رویکرد عدم مداخله ۲. مداخله حداقلی نظم محور (حسبه ای که فاقد متولی خاص هست) ۳. مداخله مبتنی بر مصلحت نوعیه (احکام حکومتی) ۴. مداخله گسترده مبتنی بر نظم عمومی شرعی. با توجه به اینکه حاکمیت مجوز مداخله در هر امر مطلوب شرعی را ندارد و بین سه مولفه ۱. مطلوب شرعی (کاری که انجامش رجحان دارد؛ واجب و مستحب) ۲. الزام شرعی (ترک آن مستوجب ضمان یا عقوبت است) و ۳. الزام حکومتی (که دولایق اجبار و مداخله در آن دارد) تفاوت وجود دارد و نسبت عموم و خصوص من وجه دارند که هر واجبی الزام حکومتی ندارد و هر الزام حکومتی هم لزوما واجب فردی نیست. با توجه به اثر ساختاری و تمدنی فرزندآوری در بقا نسل بشر و قدرت اقتصادی و امنیتی و هویت جمعی که با ترک گسترده از حق فرزندآوری زوجین و خانواده ها و خطر اختلال نظام؛ دولت و حاکمیت با مداخله در فرزندآوری به تنظیم ساختار اجتماعی اقدام می نماید. مشروعیت مداخله اقتصادی دولت در راستای تحقق و استمرار موارد مذکور قابل اثبات هست. برای کشف حکم جواز و مشروعیت حمایت های اقتصادی نظام اسلامی در فرزندآوری به برخی موارد پرداخته می شود:

۱۲. اصل مطلوبیت فرزندآوری و ضرورت حفظ دین

برای کشف حکم اولی فرزندآوری در شرایط عادی جمعیتی از مسیر واکاوی روایات تکثیر نسل اقدام می شود به این دلیل که با اثبات مطلوبیت تکثیر نسل به لازمه آن که مطلوبیت فرزندآوری هست؛ می توان نائل شد. چند دسته از روایات بدین منظور موجودند:

۱. روایات کلی که اشاره به هدفی از اهداف تکثیر اولاد ندارند. **عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ «قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ أَكْثَرُوا الْوَلَدَ أَكْثَرُ بَكُمْ الْأُمَمُ غَدَا»** (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲) احمد بن محمد مشترک بین احمد بن محمد بن عیسی (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۶۰) و احمد بن محمد بن خالد برقی (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۷۶) است و هر کدام که باشد توثیق شده است. عده ای که از احمد بن محمد بن عیسی یا احمد بن محمد بن خالد نقل می‌کند شامل افراد ثقه است و از این جهت اشکالی در سند نمی‌باشد. (حلی، ۱۳۸۱ ه. ق، ص ۲۷۲) القاسم بن یحیی توثیق ندارد؛ اما با اکتثار اجلاء می‌توان وثاقتش را ثابت کرد؛ افرادی چون احمد بن محمد بن عیسی روایات زیادی از او نقل کردند. آقای خوبی نیز او را توثیق کرده است. (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۶۸) الحسن بن راشد توسط شیخ طوسی توثیق شده است. (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۳۷۵) وثاقت محمد بن مسلم سابق ثابت شد. در نتیجه این روایت نیز صحیح هست **حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنُ عُثَيْدٍ اللَّيْثِيُّ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ: أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَّمَ أَصْحَابَهُ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ أَرْبَعِمِائَةَ بَابٍ مِمَّا يُصْلِحُ لِلْمُسْلِمِ فِي دِينِهِ وَ دُنْيَاهُ... «تَزَوَّجُوا فَإِنَّ التَّزْوِيجَ سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ فَإِنَّهُ كَانَ يَقُولُ: مَنْ كَانَ يَحِبُّ أَنْ يَتَّبِعَ سُنَّتِي فَإِنَّ مِنْ سُنَّتِي التَّزْوِيجَ وَاطْلُبُوا الْوَلَدَ فَإِنَّي مَكَاثِرُ بَكُمْ الْأُمَمُ غَدَا»** (صدوق، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۱۰) روایت را جناب صدوق با سندی صحیح نقل می‌کند.

روایات این دسته از حیث دلالتی در نگاه ابتدایی و با توجه به اطلاق روایت بر استحباب دلالت دارد. مفاد این روایات استیلا و فرزندآوری در خدمتعارف است و اجتناب از اموری که موجب انقطاع نسل هست به خاطر اقبال به کنیزان و روی برگرداندن از ازدواج با زنان آزاد به جهت مشقت‌های مخصوص به آن هست.

۲- روایاتی که مشوق به ازدواج با زن ولود (بچه‌زا) هست و ازدواج با زن نازا را مکروه می‌شمارد. **الحسن بن محبوب عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر قال:**

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجُوا بَكْرًا وَلَوْ دَأَّ لَا تَزَوَّجُوا حَسَنًا جَمِيلَةً عَاقِرًا فَإِنِّي أَبَاهِي بِكُمْ الْأُمَمِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۳۳، ح ۲) در بررسی سندی شیخ طوسی حسن بن محبوب را توثیق کرده است و او را از اصحاب اجماع به حساب می آورد. (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۲۲) علاء و محمد بن مسلم نیز توسط نجاشی توثیق شمرده شدند. (کشی، ۱۴۰۹، ص ۵۵۶) و محمد بن مسلم نیز جزء اصحاب اجماع شمرده شده است. (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۲۹۸) در نتیجه این روایت صحیح هست. «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى وَ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ الْحَسَنِ بْنِ محبوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ عَنْ أَبِي حمزة قال سمعت جابر بن عبد الله يقول كنا عند النبي ص فقال: إِنَّ خَيْرَ نَسَائِكُمُ الْوَلُودُ الْوُدُودُ الْعَقِيفَةُ الْعَزِيزَةُ فِي أَهْلِهَا الذَّلِيلَةُ مع بعلها المتبرجة مع زوجها الحصان على غيره التي تسمع قوله وتطيع أمره وإذا خلا بها بذلت له ما يُريدُ منها وَلَمْ تَبَدِّلْ كِتْبَ ذَلِ الرَّجُلِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۲۴) شیخ طوسی در رجال سهل بن زیاد را توثیق کرد (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۳۸۷) اما در کتاب فهرستش او را تضعیف کرده است (طوسی، ص ۲۲۸)؛ نجاشی نیز او را تضعیف کرده است و گفته است که احمد بن محمد بن عیسی به غلو او شهادت داده است. (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۱۸۵) اما به نظر می رسد بتوان وثاقت او را ثابت کرد؛ زیرا شیخ کلینی در کافی روایات زیادی را از طریق عدة من اصحابنا عن سهل بن زیاد روایت نموده است و این امر نشانه اعتماد کلینی بر اوست. از دیگر قرائن اکتار روایت علی بن محمد بن علان الكلینی از سهل بن زیاد است. تضعیف سهل بن زیاد به جهت نقل روایات غلو آمیز توسط او بوده است در حالی که اولاً نقل روایات به معنای اعتقاد به آنها نیست و ثانیاً معنا و مفهوم دقیق غلو مورد اختلاف است و تضعیف به جهت غلو یک امر اجتهادی و حدسی است و حال آن که در توثیق و تضعیف شهادت حسی ملاک است. (زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۲۱، ص ۳۵) در نتیجه سهل بن زیاد توثیق می شود. حسن بن محبوب (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۲۲) و عبدالله بن سنان توسط شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۲۹۱) توثیق شدند. در نتیجه این روایت نیز صحیح هست. لفظ ولود بروزن فعول مشترک بین صفت مشبهه و صیغه مبالغه هست و اگر به عنوان صفت مشبهه به کار گرفته شود ولود در معنی والده (زایا) که مقابل عاقر (نازا) به کار رفته است و در

روایت همین‌گونه آمده است. اگر از ولود صیغه مبالغه مدنظر باشد دو معنا برای آن وجود دارد یکی زن قوی در به دنیا آوردن فرزند که در مقابلش زن ضعیف در قوت و توان فرزندآوری است و صیغه مبالغه بیشتر در این معنا به کار گرفته می‌شود. معنای دوم کثیرالولد هست که با قرینه مقابله و قرینه آمدن سایر صفات در روایت به شکل صفت مشبیه؛ شهیدثانی (الجبعی العاملی، ج ۴، ص ۸۷) آن را حمل بر معنای اول کردند درحالی‌که به زبان عربی آشنا ترند و صاحب جواهر (نجفی، ج ۲۹، ص ۳۸) نیز به عنوان یکی از اقوال از این مورد نام بردند و با فرض تنزل و مجمل بودن دلالتش بر کثیرالولد قدر متیقن از ولود یکی از دو احتمال زایا بودن و قوی بودن در فرزندآوری است.

۳. روایاتی هستند که دلالت بر کراهت ترک ازدواج به خاطر ترس از جمعیت و عیالمندی و ترس فقر هستند عن محمد بن جعفر عن أبيه عن آبائه قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من ترك التزويج مخافة العيلة فقد أساء ظنه بالله عز وجل، إن الله عز وجل يقول: إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۸۵) روایت با چند طریق ذکر می‌شود و تمام راویان در طرق متفاوت امامی وثقه هستند. پس از نظر سندی دارای اعتبار بالا و صحیح هست. مرحوم کلینی هم در کافی ج ۵ ص ۳۳۰ بدون ذکر آیه با دوسند معتبر حدیث را نقل کرده است. «محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عنه عن بكر بن صالح قال: كتبت إلى أبي الحسن الثاني إلي اجتنبت طلب الولد منذ خمس سنين وذلك أن أهلي كرهت ذلك وقالت: إنه يشدد على تربيتهم لقلّة الشيء فما ترى؟ فكتب اطلب الولد فإن الله يرزقهم» (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۱، ص ۳۶۰) سند دوم برای این حدیث نیز وجود دارد که رواه الطبرسی فی مکارم الاخلاق نقلا من كتاب المحاسن ل احمد بن محمد بن خالد البرقي عن بكر بن صالح بكر بن صالح گرچه تضعیف شده است؛ اما از آنجا که بعید نیست تضعیفات روات به خاطر مسائلی چون غلو و به شکل اجتهادی باشد و اگر اماره ای بر وثاقت وجود داشته باشد می‌توان راوی را توثیق کرد از جمله اکثار احمد بن محمد بن عیسی از بکر بن صالح موجب توثیقش می‌شود در نتیجه می‌توان این روایت را صحیح به شمار آورد.

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ بُنْدَارٍ وَغَيْرُهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ وَجَعْفَرِ بْنِ

مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ لَهُ هَلْ لَكَ مِنْ زَوْجَةٍ فَقَالَ لَا فَقَالَ أَبِي وَمَا أَحْبَبُ أَنْ لِي الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا وَأَنْتَ بِتُ لَيْلَةً وَ لَيْسَتْ لِي زَوْجَةٌ ثُمَّ قَالَ الرَّكْعَتَانِ يُصَلِّيهِمَا رَجُلٌ مُتَزَوِّجٌ أَفْضَلُ مِنْ رَجُلٍ أَغْرَبَ يَقُومُ لَيْلَهُ وَيَصُومُ نَهَارَهُ ثُمَّ أَعْطَاهُ أَبِي سَبْعَةَ دَنَانِيرُ ثُمَّ قَالَ لَهُ تَزَوِّجْ بِهِذِهِ ثُمَّ قَالَ أَبِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «اتَّخِذُوا الْأَهْلَ فَإِنَّهُ أَرْزُقَ لَكُمْ». (كلینی، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۳۲۹). این حدیث را همچنین مرحوم مجلسی در بحار الأنوار از کتاب قرب الاسناد حمیری نقل نموده و سند قرب الاسناد سندی صحیح است. درمن لایحضره الفقیه ج ۳، ص ۳۸۳ و تهذیب ج ۷ ص ۲۳۹ و دروسایل الشیعه ج ۲۰ ص ۴۳ و ۱۹ نیز نقل شده است. این دسته از نظر مدلول بر دو قسمند؛ قسمی که در ترغیب به ازدواج وارد شده و ازدواج موجب وسعت روزی می شود و روی برگرداندن از ازدواج به خاطر ترس از فقر در حکم سوء ظن به خداوندست و قسم دوم نیز در ترغیب به فرزندآوری به خاطر وسعت در رزق است.

۴. دسته چهارم آیات و روایاتی هستند که فرزندان را امداد از سوی خداوند می داند و در نتیجه ازدیاد فرزندان را طلب امداد از خداوند برمی شمرد. از جمله سوره اسرا آیات ۴-۶، سوره شعرا آیات ۱۳۵، ۱۳۲، سوره نوح، آیه ۱۲، سوره قلم آیه ۱۵-۱۰؛ از شواهد روایی «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ قَالَ: شَكَا الْأَبْرَشُ الْكَلْبِيُّ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ لَا يُولَدُ لَهُ فَقَالَ لَهُ عَلِمْنِي شَيْئًا قَالَ اسْتَغْفِرِ اللَّهَ فِي كُلِّ يَوْمٍ أَوْ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ مِائَةً مَرَّةً فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ «اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا» إِلَى قَوْلِهِ: «وَيُمِدُّكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَيْنَ».

(كلینی، ۱۴۰۷، جلد ۶، ص ۸، ح ۴) درسند کافی دو راوی وجود دارد که سبب شده سند حدیث ضعیف شمرده شود. یک راوی احمد بن محمد بساری است که رجالیون او را ضعیف شمرده اند و دیگری شیخ مدنی است که مجهول است. البته حدیث در تفاسیر برهان و کنز الدقایق و نورالثقلین با همین اسناد آمده است عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ أَنَّهُ قَالَ قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: «مِنْ سَعَادَةِ الرَّجُلِ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ يَسْتَعِينُ بِهِمْ» (كلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲، ح ۲). کلینی در کافی ج ۶ ص ۲ و ج ۵ ص ۲۵۷ حدیث را با سندی مشترک ذکر می کند. تمام راویان امامی وثقه

هستن اما درسند ابن مسکان عن بعض اصحابه نقل کرده که به علت نامعلوم بودن این راوی حدیث ازگروه روایات ضعیف شمرده شده است. مضمون حدیث ج ۵ کافی کمی متفاوت است ولی با همین مضمون در من لایحضر و خصال هم آمده که سند خصال هم بعد از ابن مسکان یرفعه دارد که حدیث مرفوعه شد. صاحب وسایل هم یک بار درج ۱۷ ص ۲۴۳ با سند کلینی و یک بار دیگر در همان جلد ص ۴۶۷ با سند صدوق حدیث را ذکر می‌کند که این نقل‌ها بر اعتبار سند نمی‌افزاید. این دسته به دلالت مطابقی دلالت دارند که ذات فرزند با قطع نظر از کمی و زیادیش امداد از جانب خداوند است و دلالتی بر انحصار امداد به کثرت فرزند ندارد و ملازمه‌ای بین امداد بودن فرزند و مطلوبیت کثرت فرزند نیست. دوم اینکه مطلوبیت فرزند منحصر در صدق موضوع امداد شمرده شدن فرزند برای والدین هست و محافظت بر موضوع، امر مهمی است.

همه این روایات اگر ظهورشان بر مدمعا تمام باشد بر بیشتر از مطلوبیت فرزندآوری دلالت ندارد همچنین سیره بعض معصومین (علیهم السلام). مثل امام رضا (علیه السلام) و ائمه بعد ایشان به خاطر کمی اولادشان. مخالف کثرت فرزندآوری است. ۲- فرزندآوری امری غریزی، طبیعی، عقلانی و انسانی است. شخصی که خواستار فرزند هست هم به خاطر اقتضای فطرتش و هم منافع بسیار مادی و معنوی مثل میل به بقا نسلش و انس و آرامش روحی و مساعدت در برآوردن حوائجش هست. طبق این رویکرد روایات تکثیر نسل حمل بر ارشادی بودن می‌شود نه امر مولوی و تکلیف به تکثیر دایر مدار مصالح و مفاسدی است که عقلای هر عصری برای انسجام و نظم بخشی به جوامعشان با آنها روبه‌رو هستند و بر طبق مصالح عمل می‌کنند یا تقییدش می‌کنند یا مورد تشدید قرار می‌دهند. از مجموع روایات، حسن و مطلوبیت نکاح و فرزندآوری حاصل می‌شود.

در مقابل روایاتی که بر مطلوبیت فرزندآوری و تکثیر نسل دلالت داشتند روایتی وجود دارد که کمی فرزند و عیال را یکی از دو عامل توانگری شمرده است. «وَرَوَى صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّازَةَ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «الْمَنْبِيغَةُ لَا تَكُونُ صَنْبِيغَةً إِلَّا عِنْدَ ذِي حَسَبٍ أَوْ دِينَ الصَّلَاةِ قُرْبَانُ كُلِّ تَقِيٍّ الْحَجَّ جِهَادٌ

كُلِّ ضَعِيفٍ لِكُلِّ شَيْءٍ زَكَاةٌ وَ زَكَاةُ الْجَسَدِ الصِّيَامُ جِهَادُ الْمَرْأَةِ حُسْنُ التَّبَعْلِ اسْتَنْزِلُوا الرِّزْقَ بِالصَّدَقَةِ مَنْ أَيْقَنَ بِالْخَلْفِ جَادَ بِالْعَطِيَّةِ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يُنْزِلُ الْمَعُونَةَ عَلَى قَدْرِ الْمُتَوَكِّلِ حَصِّنُوا أَمْوَالَكُمْ بِالزَّكَاةِ التَّقْدِيرُ نِصْفُ الْغَيْشِ مَا عَالَ امْرُؤٌ افْتَصَدَ قَلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارِينِ الدَّاعِي بِلَا عَمَلٍ كَالرَّامِي بِلَا وَتَرٍ التَّوَدُّدُ نِصْفُ الْعَقْلِ الْهَمُّ نِصْفُ الْهَرَمِ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يُنْزِلُ الصَّبْرَ عَلَى قَدْرِ الْمُصِيبَةِ مَنْ ضَرَبَ يَدَهُ عَلَى فَخِذِهِ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ حَبِطَ أَجْرُهُ مَنْ أَحْرَزَ وَالِدِيهِ فَقَدْ عَقَّ هُمَا». (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۱۶) این حدیث را شیخ صدوق در الخصال با سند حدیثنا اَبی رَضِی اللّٰه عنه قال حدیثنا سعد بن عبد اللّٰه قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ عُبَيْدِ الْيَقْطِينِيِّ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ زَائِدٍ عَنْ أَبِي بصير و محمد بن مسلم عن اَبی عبد الله (ع) (صدوق، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۲۰) و در عیون اخبار الرضا با سند حدیثنا علی بن أحمد بن عمران الدقاق قال حدیثنا مُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ الصُّوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو تَرَابٍ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى الرَّوْيَانِيُّ عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الرِّضَا (ع) (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۴) آورده است. درباره سند روایت اول می توان گفت در مجموع اسناد شیخ به صفوان بن یحیی و محمد بن ابی عمیر خوب است و این دو نفر هم از بزرگان هستند و هر چند درباره موسی بن بکر توثیق صریحی نیامده است آیت الله خوبی گفته است: «ظاهراین است که وی ثقة است و این بدان دلیل است که صفوان شهادت داده که کتاب موسی بن بکر از آن مواردی است که علمای امامیه در صحتش اختلاف ندارند». (خویی، بی تا، ج ۱۹، ص ۳۰) نفر آخر که زرارہ باشد از توثیق بالایی برخوردار است. پس سند حدیث اول اعتبار دارد. اما در سند دوم قاسم بن یحیی توثیق نشده و سند ضعیف است و محمد بن هارون مشترک بین چند نفر است که معلوم نیست ایشان کدام یک از این افراد است. عبیدالله بن موسی یقطینی نیز مجهول است و سند این حدیث هم از اعتبار لازم برخوردار نیست. با توجه به اعتبار سند اول در کل حدیث دارای اعتبارسندی ارزیابی می شود. فرض تعارض زمانی قابل تصور است که حدیث ازدیاد فرزندانوری را نهی کرده باشد، در حالی که روایت مذکور صرفاً خبر از آسانی زندگی کسی می دهد که عیال کم دارد و این مطلب با استحباب فرزندانوری هر چند مشقت داشته باشد؛ منافات ندارد و تقریباً همه تکالیف شرعی اعم از واجب و مستحب با مشقت همراه

هستند و از طرفی هم اعمال سخت در دین از افضل اعمال شمرده شده اند. پس هیچ تعارضی بین دو دسته روایات وجود ندارد. وجه جمع دو دسته اینکه مطابق دسته اول، فرزندآوری واجب نباشد و مطابق روایت مقابل ترک فرزندآوری جایز باشد و نتیجه این جمع استحباب فرزندآوری خواهد بود. (خرازی، ۱۴۲۰ق، شماره ۱۴، ص ۱۰۵) واژه عیال اطلاق دارد و شامل همسر و فرزندان می شود؛ و روایات مشوق به فرزندآوری آن را مقید به قلت همسر (خرازی، ۱۴۲۳، ص ۲۳۹) می کند و ظاهراً منافاتی با داشتن فرزند زیاد ندارد. روایت دسته دوم در مقام بیان مطلوبیت کم بودن عیال نیست و در مقام بیان این واقعیت است که کم بودن زن و فرزند؛ گرچه شخص مال زیادی نداشته باشد، موجب توانگری است و منافاتی با مطلوبیت کثرت اولاد گرچه با مشقت همراه باشد، ندارد و در بعضی روایات زحمت تحصیل نفقه خانواده همچون جهاد در راه خدا دانسته شده است.

در مقابل ادعای مطلوبیت تکثیر نسل و فرزندآوری نظر مخالفی بر نقد آن هست با این بیان که: وقتی جمعیت کم باشد می توان عدالت را در جامعه برقرار کرد و با برپایی عدالت اجتماعی در جامعه، مشروعیت سیاسی بالا می رود. از نظر موافقان این دیدگاه، تحقق عدالت اجتماعی که مهمترین وظیفه حاکمان است در صورت کم بودن جمعیت و با کنترل زاد و ولد صورت می گیرد؛ در جمعیت کم نزاع بر سر امکانات اجتماعی کمتر می شود و حاکمان تسلط بیشتری بر افراد و منابع دارند و می توانند بهتر آنها را بین افراد جامعه تقسیم و مدیریت کنند و این سبب بالا رفتن مشروعیت سیاسی آنها می شود و این اصل به ضرورت کنترل جمعیت حکم می کند. اما در نقد این نظرمی توان چنین گفت که: برقراری عدالت اجتماعی در جامعه چه با جمعیت زیاد و چه با جمعیت کم از مهمترین اهداف حکومت است. در حال حاضر که شعار کنترل جمعیت بر جهان سایه انداخته است بر اساس مبنای این افراد باید در جهان منابع به طور عادلانه توزیع شود. در حالی که بیش از سه چهارم جمعیت جهان در اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم که در کشورهای توسعه نیافته هستند فقط از بیست درصد منابع استفاده می کنند و بیش از هشتاد درصد منابع موجود جهان توسط کشورهای توسعه یافته مصرف می شود و مصرف سرانه افراد در یک کشور توسعه یافته بیش از شانزده برابر مصرف سرانه در کشورهای توسعه

نیافته است. (مؤمنی، ۱۳۷۶)

۲.۲. قواعد فقهی حاکم بر وظیفه مندی دولت

۱۲.۲. قاعده لاضرر

اختلاف نظر بین اهل لغت به استعمالات مختلف کلمه ضرر- خلاف نفع (جوهری، ج ۲، ص ۷۱۹)؛ وارد کردن چیز مکروه و اذیت کردن دیگری (ابوجیب سعدی، ۱۴۰۵ ه. ق، ص ۲۲۲) عمل ناپسند نسبت به یک شخص یا نقص در اعیان (فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۳۶۰) سوء حال معنا شده، اعم از سوء حال نفس به خاطر قلت علم و فضل یا سوء حال بدن به خاطر فقدان عضوی از اعضا و یا به خاطر قلت مال و آبرو (نراقی، ۱۴۱۷ ه. ق، ص ۱۷) - به فقه نیز سرایت کرده و موجب اختلاف آرای فقهی شده است. نایینی معتقد است ضرر عبارت است از هر نقصان در مال یا آبرو یا جان فرد دیگر؛ در مورد نفس و مال کلمه «ضرر» استعمال می شود، اما در مورد فقدان احترام و آبرو، کلمه ضرر کمتر استعمال می شود. (نجفی خوانساری، بی تا؛ ج ۲، ص ۱۹۸) به نظر امام خمینی ضرر به معنای ضد نفع و مقابل نفع است. ایشان با تتبع در آیات به این نتیجه رسیدند که ضرر به صورت ثلاثی مجرد و ثلاثی مزید از باب افعال به معنی نقص در مال و جان است؛ همانطور که عرف به اذیت و آزار و از بین بردن حق کسی ضرر و اضرار نمی گوید ضار در قضیه سمره از همین قبیل است؛ زیرا سمره ضرر مالی یا جانی به مرد انصاری وارد نمی کرد؛ بلکه زندگی را بر او تنگ کرده و موجب عسر و حرج او در خانه خودش شده بود (خمینی، ۱۳۸۵ ه. ق، ج ۱، ص ۱۳۲.۳ سبحانی، بی تا، ج ۳، ص ۹۲-۹۶) مفاد قاعده لاضرر می تواند اثبات حکم نماید (انصاری، ص ۱۱۹؛ خویی، مصباح الاصول، ج ۱، ص ۶۴۹-۶۵۰ به نقل از کاظمی، ۱۴۰۳، ص ۸۱) به الزام افراد به ازدواج آسان و به هنگام و الزام به فرزندآوری و یا حتی نهی از عدم فرزندآوری تا به وظیفه اش در قبال بحث جمعیت و نیروی انسانی عمل کرده باشد. یا با توجه به وظیفه نظام اسلامی در حفظ مصالح عمومی و دفاع از کیان امت اسلامی، بی توجهی به مسئله جمعیت و فرزندآوری می تواند پیامدهای جبران ناپذیری در عرصه های فرهنگی، اقتصادی، نظامی، سیاسی و امنیتی به دنبال داشته باشد. یکی از آثار قطعی کاهش جمعیت،





تغییر ساختار جامعه و پیرشدن آن است؛ پدیده‌ای که به وضوح توان دفاعی و اقتدار ملی را در برابر تهدیدات خارجی تضعیف خواهد کرد. در حالی که در دنیای امروز، دولت‌ها بیشتر بر محور اقتصاد برای کسب اقتدار بین‌المللی رقابت می‌کنند، شرایط خاص جمهوری اسلامی ایران که همواره در معرض تهدیدات متنوع سیاسی و نظامی قرار دارد، اقتضا می‌کند که از ظرفیت جمعیت جوان و پرانرژی به عنوان پشتوانه‌ای راهبردی در تقویت بنیه دفاعی و امنیت ملی غفلت نشود. افزون بر آن، رشد جمعیت سالمند، بار مالی سنگینی بر دوش ساختارهای حمایتی کشور می‌نهد. با افزایش سالمندان، هزینه‌های درمانی، بازنشستگی و تأمین اجتماعی به طرز قابل توجهی افزایش یافته و از سوی دیگر، به دلیل کاهش نیروی کار مولد، منابع تأمین این هزینه‌ها محدودتر خواهد شد. چنین وضعیتی می‌تواند به کاهش سرمایه‌گذاری در حوزه‌های کلیدی منجر شده و در نهایت، روند رشد اقتصادی را کند یا حتی معکوس کند (عباسی ولدی، ۱۳۹۳، ص ۴۰). بر این اساس، نظام اسلامی در چارچوب وظیفه شرعی و عقلایی خود در صیانت از مصالح امت، موظف به مداخله هدفمند و سیاست‌گذاری فعال در حوزه جمعیت و فرزندآوری است تا از بروز چنین آسیب‌هایی پیشگیری کرده و زمینه‌ساز تحقق اقتدار اقتصادی، نظامی و فرهنگی پایدار و تمدن‌ساز اسلامی گردد. به همین دلیل حمایت از تشکیل خانواده و تسهیل فرزندآوری برای افزایش جمعیت جوان و کارآمد در جامعه صرفاً اقدامی توصیه‌ای نیست بلکه از مصادیق ایفای وظایف حکومت نسبت به مردم در راستای حفظ مصالح عالیّه جامعه اسلامی است.

۲.۲.۲. قاعده نفی سبیل

در قرآن کریم: «وَلَنَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (سوره نساء؛ آیه ۱۴۱) خداوند سبّحان برتری کافر بر مسلمان و هرگونه سلطه و نفوذ کفار را بر امت اسلامی و نیز بر هر فرد مسلمان نفی کرده و هرگاه انجام عملی موجب سلطه فرد کافر بر مسلمان گردد؛ این عمل ممنوع و باطل خواهد بود. قاعده نفی سبیل به هر یک از ادله چهارگانه، کتاب، سنت، اجماع و عقل قابل اثبات است از قرآن آیه فوق کفایت می‌کند. از سنت حدیث اعتلا که صدوق در کتاب

من لا يحضره الفقيه از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است: «الاسلام يعلو ولا يعلو عليه وَ الْكُفْرُ بِمَنْزِلَةِ الْمَوْتِ لَا يَخْجُبُونَ وَلَا يَرْتُونَ» که دلالت دارد بر اینکه احکام اسلام دائماً در جهت برتری دادن به مؤمنین و تفوق آنان بر کافران است. دلیل سوم اجماع است. هم اجماع محصل و هم اجماع منقول. تتبع در اقوال فقها در مصادیق مختلف قاعده نشان می دهد که هیچ فقیهی فتوا به حکمی که مقتضی تسلط و استیلای کافر بر مسلمان شود؛ نداده است ما در تبیین ارتباط فرزندآوری با قاعده نفی سبیل چنین می توان نوشت که: قرآن کریم داشتن مال و فرزندان را نشانه ی امداد الهی و وسیله ی قدرتمندی و اقتدار می داند و می فرماید: «ثم ردنا لكم الكرة عليهم و امددناكم باموال و بنين و جعلناكم اكثر نفيرا؛ سپس غلبه و تسلط بر آنها را به شما باز می گردانیم و شما را به وسیله ی اموال و فرزندانی یاری می کنیم و از حیث نفرت شما را بیشتر از آنها قرار می دهیم» (سوره اسراء؛ آیه ۶) همچنین خداوند در آیه ی ۶۰ سوره ی انفال می فرماید: «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة برای آمادگی مقابله با دشمنان هر چه می توانید نیرو فراهم کنید تا دشمن را... بوسیله ی آن بترسانید و در راه خدا و تقویت بنیه دفاعی اسلام هر چه انفاق کنید پاداش کامل آن به شما می رسد و به شما ستم نخواهد شد». برای تعمیم آیه ۶۰ سوره انفال به فرزندآوری از دو عموم - ۱. مای موصوله در ما استطعتم و ۲. عمومیت مستفاد از تنوین نکره در «قوة» - می توان بهره برد. کلمه «قوة» به معنای هر چیزی است که با وجودش کار معینی از کارها ممکن می گردد؛ و شامل مردان جنگی با تجربه و دارای سوابق جنگی و تشکیلات نظامی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹) که به نوعی همان نیروی انسانی جوان و کارآمد و فرهیخته را شامل می شود. برای استقلال در تأمین معیشت عمومی، جلوگیری از تسلط بیگانگان در ابعاد مختلف اقتصادی و اجتماعی و سیاسی؛ امنیتی و حفظ عزت امت و بسترسازی برای رشد معنوی و مادی جامعه به وجود جمعیت پر تعداد جوان و استحکام جمعیتی در جامعه اسلامی نیاز است. بر این اساس، مسئله فرزندآوری در عصر حاضر نه یک موضوع صرفاً خانوادگی، بلکه مسئله ای حکومتی و در پیوند با حقوق عمومی تلقی می شود که نظام اسلامی در برابر آن وظیفه ای سنگین بردوش دارد.



۳.۲.۲. قاعده حفظ مصلحت

در قرآن مفهوم مصلحت برای حسنات در آیاتی چون: (بقره؛ ۲۲۰، یونس؛ ۸۱) به کار گرفته شد همچنین در (آیه ۵۶، سوره اعراف) آمده است که: هرگز بعد از اصلاح امر در زمین، تبهکاری نکنید. مصلحت در معنای ایجایی کسب نفع و در معنای سلبی دفع مفسده و ضرر است. مفهوم مصلحت مورد اشاره در کلام فقها عبارت است از آنچه با مقاصد انسان در امور دنیوی یا اخروی یا هر دو موافق و نتیجه آن به دست آوردن منفعت یا دفع ضرر است (محقق حلی، بیتا، ۲۲۱) به تعبیر دیگر مراد از مصلحت دفع ضرر یا جلب منفعت برای دین و دنیا است. (میرزای قمی، ۱۳۷۸ ش، ج ۲، ص ۹۲) رد پای مصلحت در مباحث مرتبط با اعتبار مدرکات عقل عملی یافت می‌شود و عقل ابزار درک مصلحت است. معلل بودن شریعت به مصالح، امر مورد وفاق فقهای شیعه است (شهید اول، ۱۴۰۰ ق، ج ۲، ص ۱۳۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۳ ق، ص ۱۷، نائینی، بی تا، ۳۶ و ۳۷) صاحب جواهر با این تعبیر- «از اخبار و سخنان فقیهان از ظاهر قرآن به دست می‌آید همه معاملات و غیر اینها برای منافع دنیوی و اخروی مردم یعنی آنچه عرفا مصلحت و سود نامیده می‌شود تشریع شده است» (نجفی بی شاد ص ۵۸)- بیان می‌دارد که گاه در توجیه ولایت حاکم بر اجتماع اینطور استدلال کرده است که مصلحت عامه و سیاست در بسیاری از زمانها و مکانها مقتضی چنین ولایتی است (نجفی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۴۸۵) اندیشمندان حقوق موید این مطلب دارند که: اساس قانون گذاری در حقوق اسلام رعایت مصالح و مفاسد است و بسیاری از علما و فرقه‌های اسلامی به این معتقدند. (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۳۴۲) ولی از آنجا که مصالح و مفاسدی که پایه احکام شریعت هستند همه در یک سطح نیستند و در برخورد مصالح اجتماعی با مصالح فردی مشمول باب تزاحم و تقدیم اهم بر مهم می‌شود و مقتضایش این است که در همه جا تبعیت از اهم لازم است و همه انسانهای عاقل آن را درک می‌کنند و به آن ملتزم می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۷۲ ش، ص ۲۴۵) به دیگر بیان در فرض تزاحم مهم با اهم که مبتنی بر مستقلات عقلی است؛ عقل به اخذ اهم به دلیل اهمیتش و ترک مهم حکم می‌کند (سبحانی، ۱۳۸۱ ش، ص ۴۲۳).

مصلحت عمومی همان منفعت مشترک تمام افراد به عنوان اعضای جامعه است که نبود

آن اصل حیات جمعی را در معرض خطر قرار می دهد. (علیدوست، ۱۳۸۷) فرزندآوری در فقه و حقوق اسلامی به منزله مصلحت مهم و گاه اقوی تحلیل شده است. مصلحت اقوی به این معناست که گاهی برتری مصلحت جمعی موجب تقدم مقررات تشویقی یا الزامی فرزندآوری بر توافقات فردی، حتی در روابط زوجین می شود. ارتباط بین فرزندآوری و مصلحت اقوی مبتنی بر تقدم اولویت های کلان جامعه و دین بر حقوق فردی یا توافقات قراردادی است و تشخیص این تقدم به شرایط جامعه و ارزیابی فقیه (مفید، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۲۸۸؛ طوسی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۵۱) قانونگذار وابسته است و با توجه به ضرورت های اجتماعی، مصالح جامعه و مقاصد شریعت به دست می آید. فرزندآوری از منظر اولیه در شریعت اسلامی مستحب و مطلوب تلقی می شود؛ اما اگر مصالح اقوی همچون تهدید بقاء جامعه اسلامی یا آسیب به امنیت ملی و اجتماعی در میان باشد، فرزندآوری به عنوان مصلحت اقوی واجب می شود و حتی برخی شروط ضمن عقد و محدودیت های فردی یا قراردادی در این شرایط فاقد اعتبار می گردند در شرایط خاصی که مصالح کلان جامعه در خطر باشد، فقیه جامع الشرایط می تواند از باب ولایت و حکم حکومتی شروط قراردادی یا حقوق فردی را به نفع فرزندآوری و مصالح عمومی محدود کند و البته اصل عدالت و جبران حقوق فردی نیز در آن مورد توجه قرار می گیرد. مواردی چون ممنوعیت احتکار به سبب اختلال در امنیت غذایی جامعه، منع استفاده اختصاصی از منابع عمومی مانند آب و راه، تسعیر (تعیین و تثبیت قیمت) کالاها به منظور جلوگیری از آشفتگی بازار، جواز تصرف حاکم در اموال خصوصی به هنگام ضرورت عمومی (با شرط جبران مناسب) مصادیق فقهی تقدم حکم حاکم بر حقوق فردی در تزامن به جهت مصلحت اقوی هستند. در این باره اندیشه های مخالفی هم وجود دارد که اساس تشریع و فقه را تأمین مصالح بندگان می داند و به سندیت مقاصد شریعت در استنباط و تقدیم آن بر ظاهر نصوص شرعی و عدم قابلیت مقاصد برای تخصیص و تقیید ادله معتقدند (شاطبی، بی تا ۲۹۲ به نقل از علیدوست، ۱۳۸۷) همچنین نظری که به انگیزه مصالح عباد تشریع را نمی داند، و فقیه را منع میکند از ورود در وادی فهم مصالح و تأثیر آن در اجتهاد. و فرض دین برای چیز دیگر غلط هست و جمع میان مصلحت دنیا و آخرت و سامان دادن اجتهادی بر این اساس را غیر ممکن می پندارد (عابدی،



۱۳۷۶؛ ۱۷۷، ۱۷۳؛ سروش، ۱۳۸۰، ۹ و ۱۴۸ به نقل از علیدوست، ۱۳۸۷) و اشاعره نماینده شاخص این نظریه اند. گاهی رابطه فقه و مصلحت رنگ غیرعلمی به خود می‌گیرد و افرادی به نقد و ابرام آن می‌پردازند و نتایجی متناقض از آن حاصل می‌شود برخی هم مصلحت‌اندیشی را به معنای قبول قوانین؛ قراردادهای هنجارها و عرفهای پذیرفته شده مردم معنا کردند تا جایی که شریعت یا بخش غیرعبادیش را جز مجموعه‌ای از چند گزاره کلی و امضای عادات و عرفیات مردم نمی‌دانند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۵۲ و ۵۶؛ معرفت، ۱۳۷۳: ۶۰ و ۶۱ به نقل از علیدوست، ۱۳۸۷). ابواسحاق شاطبی عقل را حتی با فرض قطعی بودنش دارای صلاحیت برای درک مصالح و مقاصد نمی‌داند با این بیان که عقل زمینه‌ای برای درک مصالح ندارد و در غیر این صورت لازم است که عقل در احکام شرعی محکم شود که صحیح نیست. (شاطبی، بیتا)

مصلحت امت اسلامی یکی از مهم‌ترین مبانی مشروعیت اقدامات حاکم اسلامی در حوزه عمومی است. از نگاه فقه حکومتی، حاکم شرع مجاز است در مواردی که مصالح جامعه در خطر است، حتی فراتر از احکام اولیه، تصمیم‌گیری کند. مسئله فرزندآوری، گرچه به ظاهر امری کاملاً شخصی است به دلیل دارا بودن بعد عمومی عرصه دخالت نظام قرار می‌گیرد و مصالح عامه یکی از مبانی مهم تعیین‌کننده میزان مداخله مطلوب در نهاد خانواده است. کاهش جمعیت و تضعیف خانواده، تهدیدی برای بقای جامعه اسلامیست و حمایت اقتصادی برای فرزندآوری در این شرایط نه تنها جایز، بلکه لازم خواهد بود، زیرا از مصادیق تدبیر مصلحت و دفاع از اساس امت اسلامی است. رعایت تناسب، اولویت‌دهی به اقشار آسیب‌پذیر، و توجه به مقاصد شریعت (مانند حفظ نسل)، از شروط مشروعیت آن است. تأکید بر اینکه تصمیم‌گیری نهایی در مورد لزوم و نوع حمایت‌ها با تشخیص ولی فقیه یا نهادهای ذی صلاح اوست. یک عرصه از دخالت حاکم در قوانین شرعی را ضرورتی می‌داند که به اعمال ولایت در احکام الزامی می‌انجامد. اینکه حاکم حکمی الزامی را غیر لازم اعلام کند و یا بالعکس، مشروط به رعایت ضوابط باب تزاحم است. (هادوی تهرانی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳). در واقع در این موقعیت ملاک نوپدید اجتماعی با ملاک نفس الامری در تزاحم قرار می‌گیرد و تشخیص تزاحم و به دنبال آن ترجیح اهم بر مهم حاکم بوده و حکم حاکم مادامی که شرایط تزاحم دوام دارد؛ پایدار است. از

آنجا که تشخیص موکول به نظر حاکم بوده و تزامم در سطح کلان حکومتی مطرح است، قیودی مانند نفع یا ضرر حداکثری یا عمومی می تواند نقش مهم داشته باشد. در فرض تزامم فقیه باید در تشخیص و اجرای مصلحت به دو عنصرمبانی و اهداف مکتب و نظام نهادهای جهان شمول نظام ملتزم باشد که باعث می شود مصلحت یابی از مسیر اصلی دین خارج نشده و حقوق متغیر عرفی نگردند.

۳. طراحی چارچوب فقهی برای اولویت بندی حمایت های اقتصادی

۱۳. ضرورت ارائه مدل مبتنی بر فقه حکومتی

از مهم ترین وظایف نظام اسلامی، تأمین بسترهای لازم برای تحقق اهداف کلان شریعت، از جمله حفظ نسل و تقویت نهاد خانواده است با توجه به اینکه فرزندآوری نه تنها از مستحبات مؤکد شرعی بلکه از مصالح عالییه جامعه اسلامی به شمار می رود، سیاست گذاری در جهت حمایت از آن، در زمره وظایف نظام اسلامی قرار می گیرد. امروزه با کاهش نگران کننده نرخ رشد جمعیت در برخی جوامع اسلامی و تهدید کیان خانواده، حمایت از فرزندآوری، به ویژه با ابزارهای اقتصادی، نه تنها جنبه استجابی، بلکه ضرورت اجتماعی شرعی یافته است. در چنین شرایطی، سکوت یا بی تفاوتی حکومت نسبت به بحران جمعیت، می تواند مصداق ترک اولی یا حتی تضییع حق الناس تلقی شود. با توجه به اینکه مشکلات اقتصادی یکی از موانع اصلی فرزندآوری در جامعه امروزی است، نظام اسلامی وظیفه دارد با سیاست گذاری های اقتصادی صحیح و ارائه حمایت ها، این موانع را برطرف کند تا خانواده ها بتوانند با آرامش خاطر بیشتری به فرزندآوری اقدام کنند. اگرچه برخی نظریه های اقتصادی نشان می دهند که افزایش درآمد لزوماً منجر به افزایش فرزندآوری نمی شود و مسائل فرهنگی و تغییر سبک زندگی نیز مؤثرند، اما این به معنای نفی نقش حمایت های اقتصادی نیست چرا که حمایت ها می توانند بار مالی فرزندآوری را کاهش داده و تصمیم گیری برای داشتن فرزند بیشتر را تسهیل کنند. از آنجا که نظام اسلامی صرفاً متولی اجرای احکام فردی نیست، بلکه مسئول تحقق عینی مصالح عمومی جامعه اسلامی است؛ از این رو، اقدام در رفع موانع در تحقق فرزندآوری مطلوب در خانواده ها و



تسهیل‌گری در تشکیل خانواده و فرزندآوری، امری ضروری و قابل دفاع است.

از جمله روایاتی که بر مسئولیت نظام اسلامی در تأمین نیازهای مردم دلالت دارد. روایت دعه: وَ فِي الْخِصَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيِّ عَنْ سَجَادَةَ عَنْ دُرُسْتٍ «خَمْسُ خِصَالٍ مَنْ فَقَدَ وَاحِدَةً مِنْهُنَّ لَمْ يَزَلْ نَاقِصَ الْعَيْشِ زَائِلَ الْعَقْلِ مَشْغُولَ الْقَلْبِ فَأَوَّلُهَا صِحَّةُ الْبَدَنِ وَالثَّانِيَةِ: الْأَمْنُ وَالثَّلَاثَةُ السَّعَةُ فِي الرِّزْقِ وَالرَّابِعَةُ الْأَنْبَسُ الْمُوَافِقُ [يعني الزَّوْجَةُ الصَّالِحَةُ وَالْوَلَدُ الصَّالِحُ وَالْخَلِيطُ الصَّالِحُ وَالْخَامِسَةُ يَنْجَمُ هَذِهِ الْخِصَالُ: الدَّعَةُ]» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۵۱۵۲) [پنج چیز است که هر کس یکی از آنها را نداشته باشد همواره در زندگی کمبود دارد و کم خرد و دل نگران است؛ اول تندرستی، دوم امنیت، سوم روزی فراوان، چهارم همراه هم رای که شامل همسر و فرزند و همنشین خوب است و پنجم که در برگیرنده همه اینهاست، رفاه و آسایش است] حرعاملی حدیث را از کتاب خصال شیخ صدوق نقل می‌کند. کتاب خصال روایات دارای سند است. اما درسند این حدیث سه راوی وجود دارد که باعث ضعف سند شده اند. ۱. سجاده، که طبق نقل شیخ طوسی در کتاب رجالش، این شخصیت غیرامامی و ضعیف شمرده شده و هم چنین در رجال کشی ۲۰. درست، که غیرامامی است ولی طبق نظر عده ای از رجال یون ثقه است. ۳. جامورانی هم در کتب رجال غیرامامی و ضعیف شمرده شده است و روایت معائش العباد الحسن بن علی بن شعبه فی تحف العقول عن الصادق (علیه السلام) انه سئل عن معاش العباد «وَأَمَّا تَفْسِيرُ التَّجَارَاتِ فِي جَمِيعِ الْبُيُوعِ وَوُجُوهُ الْحَلَالِ مِنْ وَجْهِ التَّجَارَاتِ الَّتِي يَجُوزُ لِلْبَائِعِ أَنْ يَبِيعَ مِمَّا لَا يَجُوزُ لَهُ وَكَذَلِكَ الْمُشْتَرِي الَّذِي يَجُوزُ لَهُ شِرَاؤُهُ مِمَّا لَا يَجُوزُ لَهُ فَكُلُّ مَأْمُورٍ بِهِ مِمَّا هُوَ عَدَاءٌ لِلْعِبَادِ وَقَوَائِمُهُمْ بِهِ فِي أُمُورِهِمْ فِي وَجْهِ الصَّلَاحِ الَّذِي لَا يُقِيمُهُمْ غَيْرُهُ مِمَّا يَأْكُلُونَ وَيَشْرَبُونَ وَيَلْبَسُونَ وَيَنْكِحُونَ وَيَمْلِكُونَ وَيَسْتَعْمِلُونَ مِنْ جَمِيعِ الْمَنَافِعِ الَّتِي لَا يُقِيمُهُمْ غَيْرُهَا وَكُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ لَهُمْ فِيهِ الصَّلَاحُ مِنْ جِهَةٍ مِنَ الْجِهَاتِ فَهَذَا كُلُّهُ حَلَالٌ بَيْنَهُ وَشِرَاؤُهُ وَإِمْسَاكُهُ وَاشْتِعْمَالُهُ وَهَبْتُهُ وَعَارِيتُهُ» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۸۳) در سند شماره ۲ علی بن الحسین المرتضی فی رساله المحکم و المتشابه نقلًا من تفسیر النعمانی عن احمد بن سعید بن عقدئ قال حدثنا احمد بن يوسف بن يعقوب الجعفی عن اسماعيل بن مهران عن الحسن بن علی بن

ابی حمزئ عن ابیه عن اسماعیل بن جابر قال سمعت ابا عبدالله جعفر بن محمد الصادق (علیه السلام) [اما داد و ستدهای حرام عبارت است از خرید و فروش هر چیزی که مایه فساد باشد و از جهت خوردن، نوشیدن، کاسبی، ازدواج، مالک شدن؛ نگهداشتن، بخشیدن، عاریه دادن ممنوع و مورد نهی خدا باشد یا از جهتی برای مردم فساد داشته باشد، مانند معاملات ربایی که مفسده آمیز است یا فروش مردار، خون، گوشت خوک، گوشت درندگان زمینی یا هوایی، پوست درندگان، شراب و تمامی نجاسات که اینها همه حرام و نامشروع است و از جهت مفسادی که دارد تمامی تصرفات در آنها چه خوردن و نوشیدن و پوشیدن، چه نگهداشتن و مالک شدن و غیره همه حرام است و هم چنین معامله هر چیزی که مایه سرگرمی باشد یا موجب تقرب به غیر خدا یا باعث تقویت کفر و شرک گردد یا به نوعی گمراهی و ضلالت را نیرو بخشد یا باطلی را تقویت کند یا حقی را تضعیف نماید اینها تمامی تصرفاتش حرام است؛ جز این که ضرورتی پیش آید]. حدیث را حرعاملی درج ۱۷ ص ۸۴ از کتاب تحف العقول نقل می کند و ابن شعبه صاحب تحف اکثر قریب به اتفاق اسناد را حذف کرده و روایات را مرسل نقل نموده است. اگرچه این حدیث را بیشتر فقها دارای اعتبار می دانند و درمباحث معاملات به آن استناد جستند. مثل شیخ انصاری در کتاب مکاسب در ابتدای مقدمه، حدیث را آورده و در موارد مختلف به آن استناد نموده است. شاهد بر تأمین رفاه، عبارت «**مِنْ جَمِیعِ الْمَنَافِعِ الَّتِي لَا يُقِيمُهُمْ غَيْرُهَا**» است؛ با این بیان که بقا و ادامه زندگی مردم وابسته به تأمین این منافع و نیازهای اساسی شامل غذا و آشامیدنی، لباس ازدواج، وسایل زندگی و خدمات لازم است. این دو روایت هر چند دچار ضعف سندی هستند؛ اما قرائن و مؤیداتی از سایر روایات دارند که نشان می دهد می توان از مفاد آن استفاده نمود. بیان این نکته در کنار دو روایت بالا لازم است که در ادعیه معصومین (علیهم السلام) از جمله امام محمد باقر (علیه السلام) رفاه یکی از نیازهای مؤمنان بیان شده تا زندگی دنیا و آخرت خود را با آن آباد سازند: «**أَسْأَلُكَ الرَّفَاهِيَةَ فِي مَعِيشَةٍ مَا أَبْقَيْتَنِي مَعِيشَةً أَقْوَى بِهَا عَلَى طَاعَتِكَ وَأَبْلُغُ بِهَا رِضْوَانَكَ وَأَصِيرُ بِهَا بِمَنْكَ إِلَى دَارِ الْخَيَوَانِ عَدَاً**» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۵۸۷) متن دعایی هست و کلینی با سندی صحیح حدیث را نقل نمود و همین حدیث در تهذیب هم آمد، اما سند تهذیب، راوی مجهول دارد.



۲.۳. تبیین معیارهای اولویت بندی حمایت‌های اقتصادی

در فقه امامیه، ملاک تقدم و تأخر در سیاست جمعیتی تقدیم دفع مفسده و حفظ حقوق اشخاص بر تحصیل مصلحت نوعی جمعیتی است یعنی هر جا تعارض شد میان حق خانواده یا کودک و هدف کلان جمعیتی، حق خانواده یا کودک مقدم است و سیاست جمعیتی بدون رعایت این اصل، از نظر فقهی فاقد مشروعیت است. بعد از بیان این اصل معیارها به ترتیب بیان می‌شود: **معیار اول:** دفع ضرر محقق و عسر نوعی که بالاترین اولویت را دارد و مبنای فقهی این اولویت هم مواردی چون قاعده لاضرر، نفی عسر و حرج، حفظ نفس و نسل است و ملاک در عمل به این معیار این است که حمایت اقتصادی باید اول در جایی هزینه شود که عدم حمایت باعث به خطر افتادن جان افراد خانواده به جهت فقر شدید و تضییع حق سلامت کودک و سایر اعضای خانواده و فروپاشی خانواده به جهت عدم تامین نفقه مناسب زوجه شود و به این مورد از کتاب جواهر اشاره شده بود. پس حمایت معیشتی پایه‌ای (متداول در دهکهای اول تا سوم) مقدم بر هر نوع مشوق فرزندآوری است. **معیار دوم:** تضمین «کفاف خانوار» قبل از تشویق به افزایش جمعیت و مبنای فقهی در این معیار روایات کفاف و سیره امیرالمؤمنین (ع) در بیت المال است. قاعده در این مورد اینکه دولت حق تشویق اقتصادی به فرزندآوری ندارد مگر آنکه حداقل کفاف معیشتی خانواده‌ها تأمین شده باشد و تقدم با خانواده‌های زیر خط کفاف است و **معیار سوم:** حفظ حقوق کودک است. مبنای فقهی در این معیار وجوب نفقه، حق الناس، قاعده سلطنت طفل بر حق خود و ملاک‌ها در این معیار عبارتند از: سلامت و تغذیه، آموزش حداقلی و مسکن امن است. **معیار چهارم:** ظرفیت واقعی خانواده (توان تربیتی و اقتصادی) و مبنای فقهی در این معیار شرط قدرت در تکالیف، قاعده نفی تکلیف بما لا یطاق است و شاخص‌ها در تعیین این معیار درآمد پایدار یا قابل احیا، ثبات خانواده، مهارت یا امکان اشتغال است و خانواده‌ی دارای ظرفیت بالفعل یا بالقوه مقدم بر خانواده‌ی ناتوان محض هست. **معیار پنجم:** هدف‌گیری جمعیت در معرض تأخیر یا امتناع از فرزندآوری که مبنای فقهی عقلی در این معیار حفظ نسل، مصلحت نوعی و اختیارات ولی امر است و ملاک‌ها در این معیار زوج‌های جوان دهک‌های میانی، گروه‌های تحصیل کرده با تأخیر در ازدواج و فرزندآوری

هستند. این معیارهم بدون عبور از معیارهای قبلی مشروعیت ندارد. بهترین فرمول فقهی سیاستی این است که میزان تأثیر عدم حمایت بر تضییع حق اشخاص حقیقی خانواده و کودک است و هرجا تضییع حق شدیدتر است آنجا تقدم بالاتر دارد.

در فقه حکومتی، مصادیق مشروع حمایت های اقتصادی را می توان بر پایه معیارهای زیر ارزیابی کرد:

۱. عدالت اجتماعی (فراگیری و دسترسی عمومی)

عدالت، به عنوان یکی از ارکان فقه اجتماعی و مبنای اصلی سیاست گذاری در نظام اسلامی، هم در بُعد فردی (عدالت در رفتار شخص حاکم) و هم در بُعد ساختاری (عدالت در توزیع منابع و فرصت ها) مطرح است. در این زمینه، حمایت اقتصادی در صورتی با عدالت سازگار است که موجب تبعیض ناروا در تخصیص بیت المال نگردد؛ بر مبنای ضوابط عام و دسترس پذیر برای عموم مردم طراحی شود؛ زمینه ساز ارتقاء توان اقشار ضعیف تر در فرزندآوری باشد، نه تقویت انحصاری طبقات متمکن؛ که رعایت عدالت در توزیع منابع و فرصت ها، شرط اصلی آن است.

۲. مصلحت اهم

در منابع اسلامی، به ویژه نهج البلاغه، وظیفه حاکم اسلامی نسبت به بیت المال تنها حفظ آن نیست، بلکه تدبیر آن به گونه ای است که مصالح عمومی مردم تأمین شود. امیرالمؤمنین (ع) در فرمان معروف مالک اشتر می فرماید: «وَتَوْفَّرَ فَنَيْتُهُمْ عَلَيْهِمْ» باید غنیمت ها و بیت المال را برای مردم فراهم و در دسترس نگه دارید. (نهج البلاغه، نامه ۵۳، تحقیق صبحی صالح، ص ۴۲۷)، ابن میثم بحرانی در شرح این عبارت می نویسد: «آنان انتظار تقسیم عادلانه بیت المال و رفاه بخشیدن به زندگی مردم است، به گونه ای که همراه با ستم نباشد و اموال عمومی مردم، در غیر موردی که به مصلحت آنان نباشد، صرف و خرج نشود، بدان سان که قبل از به حکومت ظاهری رسیدن امام (ع) عمل می شده است.» (شرح نهج البلاغه، ابن میثم، ج ۲، ص ۸۳) «يُجْمَعُ بِهِ الْفَيءُ، وَ تَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ، وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِي» (خطبه ۴۰ نهج



البلاغه) یکی از مصادیق «توفیر الفیء» استفاده از منابع عمومی برای تشویق مردم به فرزندآوری مشروع است، به‌ویژه در زمانی که ضعف اقتصادی یا نگرانی‌های معیشتی مانع این امر شود. این سیاست نه تنها به تقویت بنیان خانواده و جامعه می‌انجامد، بلکه پشتوانه جمعیتی نظام اسلامی را نیز در بلندمدت تضمین می‌کند. از منظر فقهی، این جهت می‌تواند ذیل قاعده فقهی اولویت قرار گیرد؛ یعنی اگر صرف بیت‌المال برای امور زیربنایی، عمران شهری یا تقویت امنیت مشروع است، آنگاه اولویت دارد که در جهت تقویت بنیان جمعیتی و فرزندآوری مشروع نیز صرف گردد. افزون بر این، بناء عقلاء نیز بر آن است که حکومت‌ها در مقام مدیریت منابع عمومی، نسبت به آینده و ثبات اجتماعی ملت خود دغدغه داشته و سیاست‌هایی وضع کنند که انگیزش و توان حرکت در مسیر اهداف بلندمدت را برای مردم فراهم سازد. اگر سیاست تشویقی اقتصادی، مقدمه‌ای عقلایی برای تحقق یک واجب یا مطلوب شرعی همچون «کثرت نسل» باشد، مشمول مشروعیت در نظام اسلامی خواهد بود. چنانچه در تفسیر آیه ۷ سوره حشر نیز علامه طباطبائی می‌فرماید: «مراد این است که اموال عمومی (فیء) در اختیار حاکم اسلامیست تا آن را در موارد مشخص در آیه (مصالح عمومی مسلمانان) مصرف کند، نه آنکه به مانند شی با ارزشی در دست اغنیا بچرخد» (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۳۵۴) یکی از مصادیق «مصالح عمومی» که مصرف بیت‌المال در آن وجه شرعی دارد، می‌تواند حمایت از خانواده‌ها در مسیر فرزندآوری باشد. در تفسیر آیات مرتبط با انفاق و زکات و بیت‌المال (انفال؛ ۴۱ و حشر؛ ۷) تصریح می‌شود که مصارف عمومی بیت‌المال در جهت مصالح امت اسلامی باید صرف شود. فرزندآوری به عنوان مصلحت عمومی، به‌ویژه با توجه به نگرانی از کاهش جمعیت، از مصادیق مصالح عمومی است که باید منابع عمومی به آن اختصاص یابد (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ذیل آیه ۷ سوره حشر). در بحث مصرف فیء و صرف آن در مصالح مسلمین (تفسیر الطبری جامع البیان، ج ۱۱ ص ۲۲) با فرض اینکه فرزندآوری برای حفظ نظام اجتماعی و جمعیتی ضروریست، اختصاص حمایت‌های اقتصادی به خانواده‌ها برای افزایش جمعیت که در راستای مصلحت مسلمین هست؛ مجاز است. هر نوع اختصاص مالی، باید ذیل مصالح عمومی امت تعریف گردد. فرزندآوری مشروع، تقویت بنیان خانواده و افزایش جمعیت

مسلمانان از مصالح نوعیه به شمار می رود.

سنجش مصالح اجتماعی و ترجیح منافع جمعی بر منافع فردی، در اولویت بندی حمایت های اقتصادی دولت نقش کلیدی دارد و در موارد تزامم، مصلحت جامعه بر مصلحت فرد مقدم است. با اینکه فرزندآوری در شرایط عادی جمعیتی از موارد حق خصوصی زوجین شمرده می شود ولی با توجه به شرایط خاص جمعیتی حفظ نسل از مصالح اهم اجتماعی شمرده می شود و به جهت جایگاه مهم عنصر جمعیت در ایجاد امنیت اقتصادی و سیاسی از سایر موارد دارای مصلحت مهم مقدم می شود. در تزامم میان پرداخت نقدی یا مصرف بیت المال در امور روزمره مردم با آینده جمعیتی کشور اسلامی، مصلحت حفظ نسل مسلمین مقدم خواهد بود. در این صورت، حاکم می تواند با اجرای سیاست های تشویقی فرزندآوری، برخی هزینه ها و برنامه های کم اولویت تر را کنار بگذارد.

۳. اثربخشی و کارآمدی اقتصادی

میزان نیازمندی جامعه یا گروه هدف به حمایت اقتصادی، یکی از اصلی ترین معیارهاست. هرچه نیاز شدیدتر باشد، اولویت بالاتر است. آیا این تشویق واقعاً موجب انگیزش خانواده ها برای فرزندآوری می شود و تاثیر در تحقق هدف دارد؟ یا تاثیر عملی آن ناچیز است؟ میزان تأثیرگذاری و کارآمدی هر مصداق در تحقق هدف حمایت اقتصادی (مثلاً افزایش فرزندآوری)، باید سنجیده شود. مصادیقی که با هزینه کمتر، اثربخشی بیشتری دارند، اولویت یابند. یا اینکه نسبت هزینه به فایده آن موجه است.

۴. تناسب با منابع بیت المال

تأمین منابع مالی لازم برای هر مصداق، از معیارهای مهم است. طرح هایی که با امکانات موجود قابل تحقق باشند، در اولویت قرار می گیرند آیا بودجه آن قابل تأمین از بیت المال یا منابع شرعی مانند خمس، زکات یا مالیات اسلامی است؟



۲.۳.۳. کاربرد چارچوب بر مصادیق حمایتی

قابلیت اجرا و پرهیز از تزامم به نحوی که اجرای آن، موجب ترک مصالح مهم‌تر مانند عدالت اجتماعی یا خدمات ضروری دیگر نشود و در صورت بروز تزامم میان مصادیق (مثلاً محدودیت بودجه)، تقدم با عدالت و مصالح اجتماعی است و سپس کارایی و نیاز مورد توجه قرار می‌گیرد.

۲.۳.۳.۱. مصادیق حمایت‌های اقتصادی

مصادیق حمایت‌های اقتصادی دولت متعدد هستند که در ضمن قانون جوانی جمعیت مصوب ۱۴۰۰ بیان شدند و برخی موارد از آنها شامل یارانه‌های فرزندآوری (مستقیم یا افزایشی)، تسهیلات مالی (وام، معافیت‌های مالیاتی)، اولویت‌های شغلی یا استخدامی، هدایا و سبدهای حمایتی، سیاست‌های تسهیل‌گرانه (زمین، مسکن، بیمه رایگان) و... هستند که به تحلیل فقهی دو مورد از آنها از باب نمونه پرداخته می‌شود:

۲.۳.۳.۲. تحلیل وام فرزندآوری در اولویت‌های حمایت اقتصادی دولت

یکی از مهم‌ترین ابزارهای سیاست‌گذاری در نظام اسلامی برای تقویت فرزندآوری، اختصاص وام‌های قرض‌الحسنه با شرایط آسان به خانواده‌هایی است که صاحب فرزند جدید می‌شوند. این ابزار که در قالب تسهیلات اقتصادی حمایتی اعطا می‌شود، نیازمند بررسی از منظر فقهی در دو حوزه اصلی است: مشروعیت اصل اعطا از بیت‌المال و شرایط و ضوابط تخصیص آن به گروه خاص.

یکی از مسائل مورد توجه در این زمینه، مشروط کردن دریافت وام به معیارهایی مانند نداشتن وام دیگر، محدوده سنی، یا نداشتن فرزند قبلی است. این شروط ممکن است از منظر برخی نابرابری ایجاد کند و نیازمند تحلیل فقهی است. از منظر فقهی، شرط گذاشتن در اموال عمومی باید به گونه‌ای باشد که با عدالت عمومی و مصلحت امت تعارض نداشته باشد. اصل تفاوت در اعطای اموال عمومی با رعایت مصلحت اشکال ندارد. اگر نظام اسلامی، بنابر گزارش‌های کارشناسی، تشخیص دهد که تشویق گروهی خاص به فرزندآوری در زمانه خاصی



مصلحت بیشتری دارد، این تمایز مشروع خواهد بود.

اگر شرایط اعمال شده به گونه ای باشد که گروه های مستحق تر عملاً محروم شوند یا تبعیض غیرموجهی شکل بگیرد، ممکن است ذیل عنوان حرمت تصرف غیرمشروع در بیت المال قرار گیرد. مثلاً در کلام امام علی (علیه السلام) آمده است: (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۴) سیاست های تشویقی اقتصادی به شرطی مشروع و قابل استمرار هستند که ضوابط فقهی آن ها رعایت شود؛ یعنی هم دارای غایت مشروع (تکثیر مشروع) باشند و هم در مسیر اجرای عدالت، عمومیت و مصالح عامه مدنظر قرار گیرد.

۳.۳.۳. تحلیل اعطای زمین و بسته های معیشتی در اولویت های حمایت اقتصادی دولت

۱. اختصاص زمین (خراج)

در فقه اسلامی، زمین های موات (زمین های بایرو بدون مالک) جزو انفال محسوب می شوند و تحت اختیار امام یا حاکم اسلامی قرار دارند. بر اساس نظر فقهایی مانند محقق حلی (محقق حلی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۱۱) و علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۸۸، ج ۱۹، ص ۳۶۰) احیای زمین موات با اجازه حاکم شرع می تواند به مالکیت منجر شود، اما بدون اجازه حاکم، احیاکننده تنها حق اولویت تصرف دارد و مالکیت کامل به او تعلق نمی گیرد. تخصیص زمین موات به خانواده های پرجمعیت می تواند ذیل ولایت فقیه و تصرف در بیت المال برای تأمین مصالح نوعیه قرار گیرد. در نظام اسلامی ایران، بر اساس اصل ۴۵ قانون اساسی، زمین های موات در اختیار حکومت اسلامی است. اعطای زمین به خانواده های پرجمعیت می تواند به عنوان سیاستی برای احیای زمین های موات و بهره مندی عادلانه از منابع عمومی توجیه شود. این اقدام با هدف تأمین مسکن (که حقی همگانی است) و حمایت از خانواده های پرجمعیت صورت می گیرد.

۲. بسته های معیشتی

توزیع بسته های معیشتی برای خانواده های پرجمعیت می تواند در راستای تحقق عدالت



اجتماعی و حمایت از اقشار کم درآمد باشد. این اقدام با احکام فقهی مربوط به نفقه، صدقه، و زکات همخوانی دارد، زیرا فقها تأکید دارند که تأمین نیازهای اولیه خانواده‌ها (مانند خوراک و مسکن) بر عهده جامعه اسلامی است، به‌ویژه در شرایطی که خانواده‌ها با مشکلات معیشتی مواجه‌اند. شاهد مثال فقهی در تعهد اقتصادی نهاد حاکمیت در برابر خانواده در کلام صاحب جواهر است که در مقام نقد بر نظر کسانست که عجز شوهر از انفاق را سبب طلاق قضایی شمرده‌اند و بر لزوم تأمین اقتصادی زوجه (خانواده) از بیت المال و پیشگیری از طلاق تأکید نموده و بیان می‌کند که خدای متعال راه‌هایی را برای رفع ضرر تشریع کرده است؛ زیرا واجب کفایی است که از بیت المال بر زوجین معسور انفاق شود یا بر مسلمین واجب کفایی است که آنان را تأمین نمایند. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۰۵)

۳. مقایسه و اولویت‌بندی

سیاست‌های حمایتی اقتصادی، مانند یارانه‌ها، تسهیلات مسکن و سایر حمایت‌های مالی برای خانواده‌ها، بخشی از تلاش‌ها برای تشویق فرزندآوری بوده‌اند، اما شواهد نشان می‌دهد که این سیاست‌ها به‌طور کامل موفق نبوده‌اند. این ناکارآمدی می‌تواند به عوامل اقتصادی (مانند تورم و بیکاری)، اجتماعی (مانند تغییر سبک زندگی، ترس از ازدواج و فرزندآوری) (آرام و عزیزی، ۱۴۰۲) و همچنین چالش‌های حقوقی و فقهی (بیگی و زارع امین، ۱۴۰۳؛ هدایت نیا، ۱۴۰۰) مرتبط باشد. در طراحی سیاست‌های نوآورانه برای حمایت اقتصادی از خانواده‌ها، به ویژه در تشویق فرزندآوری، باید مجموعه‌ای از عوامل فرهنگی، اجتماعی و دینی نیز مدنظر قرار گیرد که در منابع اسلامی و پژوهش‌های مرتبط برجسته شده‌اند. مهم‌ترین این عوامل عبارتند از:

احترام و حفظ جایگاه خانواده به عنوان نهاد مقدس و واحد بنیادی و سنگ بنای جامعه اسلامی در سیاست‌ها محور قرار گیرد چرا که حفظ حرمت و کرامت خانواده و تقویت نقش آن در تربیت اسلامی فرزندان از اصول اساسی است و همچنین ارزشمندی و تقدس فرزندآوری و تربیت نسل سالم و صالح که در ادامه سازنده جامعه اسلامی شود و همچنین ترویج و

نهادینه سازی آموزه های دینی و اخلاقی در خانواده به نحوی که کارآمد و هماهنگ با جامعه باشد. **نهادینه کردن اخلاق دینی**، تقوا، صداقت، مودت، رحمت و پایبندی به اصول اخلاقی در خانواده، زمینه ساز سلامت و پایداری آن است. توجه به نقش معنویت و باورهای دینی: باورهای عمیق دینی و معنوی، مانند مهدویت، ولایت اهل بیت (ع) و فرهنگ عاشورا، نقش مهمی در تحکیم بنیان خانواده و دوری از انحلال آسان نهاد خانواده و حمایت از فرزندآوری دارند. تقویت معنویت فردی و خانوادگی باید در سیاست ها در راستای تحکیم خانواده لحاظ شود و در سایه تحکیم خانواده است که فرزندآوری بیشتر و با کیفیت تر از خانواده ها می توان انتظار داشت. توجه به ساختار و نقش مکمل زن و مرد در خانواده: سیاست ها باید بر اساس درک درست از نقش های مکمل زن و مرد در خانواده و احترام به جایگاه هر یک طراحی شود. این نگاه مبتنی بر آموزه های اسلامی، پیوند زن و مرد را به عنوان بهترین زمینه کمال و رشد انسانی می داند. **مقابله با آسیب های فرهنگی و اجتماعی**: سیاست ها باید به مقابله با آسیب هایی مانند افزایش سطح تحصیلات با افزایش توقعات (عطارزاده، ۱۴۰۲) و اشرافیت، تجمل گرایی (قدردان قراملکی، ۱۴۰۳)، الگوهای سبک زندگی غربی، خشونت خانوادگی، طلاق عاطفی، و تضعیف ارزش های دینی بپردازند. حساس سازی خانواده ها نسبت به این تهدیدها و کنترل فضای رسانه ای از جمله راهکارهای مهمی است که مسئولیت و وظیفه نظام اسلامی را هم در تربیت اعتقادی و اخلاقی شامل می شود و هم به نوعی مسئولیت مواجهه با هجمله های دشمنان جامعه اسلامی از طریق تحریف و تغییر باورهای اصیل به باورها و نگرشهای مادی و غربی در تضعیف قدرت و عزت اسلام و مسلمانان هست به عنوان مثال ترویج هم باشی و ارتباطات غیرشرعی خارج از خانواده و ترویج نگه داری حیوان به جای فرزند و جشن طلاق و... هماهنگی و **تقویت تعامل و هم افزایی نهادهای دینی، آموزشی و اجتماعی**: هماهنگی میان خانواده، مدرسه، مسجد و جامعه برای تربیت دینی و فرهنگی فرزندان و اعضای جامعه ضروری است. سیاست ها باید زمینه ساز این همکاری و ایجاد شبکه حمایتی گسترده باشند. **ارتقاء معیشت و توانمندسازی اقتصادی خانواده ها**: بهبود وضعیت اقتصادی خانواده ها با رعایت عدالت اسلامی و حمایت های هدفمند، دغدغه های مالی را کاهش داده و زمینه فرزندآوری را





فراهم می‌کند. این حمایت‌ها باید متناسب با موازین فقهی و فرهنگی طراحی شود و مورد آموزش خانواده‌ها و فرزندان قرارگیرد. حمایت‌ها نباید منجر به وابستگی یا تضعیف استقلال خانواده‌ها شود. سیاست‌ها باید به گونه‌ای باشد که کرامت خانوادگی حفظ شود و خانواده‌ها در تصمیم‌گیری‌ها مشارکت فعال داشته باشند.

نتیجه‌گیری و پیشنهادات

در ذیل اصل مطلوبیت ذاتی فرزندآوری به بررسی و نقد روایات حول مطلوبیت فرزندآوری پرداخته شد و در نهایت مطلوبیت فرزندآوری حاصل شد و به تبیین قواعدی چون لازم و نفی سبیل و حفظ مصلحت در وظیفه‌مندی دولت و حاکمیت در فرزندآوری پرداخته شد و از همه این موارد مشروعیت حمایت‌های اقتصادی نظام اسلامی در تشویق به فرزندآوری نتیجه گرفته شد.

در طراحی چارچوب فقهی برای اولویت‌بندی حمایت‌های اقتصادی ابتدا به بحث ضرورت ارائه مدل مبتنی بر فقه حکومتی از ادله قرآنی و روایی پرداخته شد و در ادامه بعد از بیان توضیحاتی در ردیف ارائه حمایت‌های اقتصادی به خانواده‌ها به بیان معیارهای اولویت‌بندی ذیل عناوین رعایت عدالت اجتماعی و مصلحت اهم و اثر بخشی و کارآمدی حمایت‌های اقتصادی در میزان فرزندآوری و تناسب با منابع بیت المال و پرهیز از اسراف پرداخته شد و در ادامه ذیل عنوان کاربست چارچوب بر مصادیق به تحلیل دو نمونه از مصادیق حمایت اقتصادی در فرزندآوری خانواده‌ها مطالبی بیان شد.

برای موثر بودن حمایت‌های اقتصادی دولت در فرزندآوری رعایت و همراهی عوامل دیگر فرهنگی اجتماعی باید لحاظ شوند تا نتایج مطلوب در افزایش فرزندآوری حاصل شود مواردی که در ایجاد استقلال مالی زودتر فرزندان و شکل‌گیری خانواده و با ازدواج در سن پایین و آموزش مهارت‌های لازم که در تحکیم و اداره خانواده در ادامه مفید و موثرند و همچنین تلاش در ساختن باورهای عمیق و اصیل دینی مرتبط در تقدس خانواده و فرزندآوری و تقویت نقش معنویت و هماهنگی نهادهای مختلف تربیتی در جامعه و آموزش اخلاق اسلامی به زوجین و...

منابع و مآخذ

*قرآن، ترجمه فولادوند

۱. ابن میثم، شرح نهج البلاغه، ناشر: دفتر نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۸۳.
۲. (ابن بابویه) صدوق، محمد بن علی، الخصال، جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ ه. ق.
۳. (ابن بابویه) صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ ه. ق.
۴. آرام، محمد رضا و عزیزی، مجتبی، تحلیل عوامل افزایش و کاهش جمعیت براساس آموزه های قرآن و حدیث، فصلنامه علمی فرهنگی تربیتی زنان و خانواده، سال هجدهم، شماره ۶۳، تابستان ۱۴۰۲، ص ۲۴۲-۲۱۵.
۵. بی نام، تورات (کتاب مقدس)، چاپ سال ۲۰۰۷ میلادی، استانبول.
۶. بیگی، حسین و زارع امین، سجاد، بررسی استلزامات دولت در حمایت از فرزندآوری، اولین کنفرانس ملی فرزندآوری و افزایش جمعیت؛ چالش ها و راهکارها، ۱۴۰۳/۸/۱۵.
۷. جعفری لنگرودی محمد جعفر دانشنامه حقوقی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶
۸. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه، تهران، رجا، ۱۳۷۲
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، ج ۶، ج ۲، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ ه. ق.
۱۰. حرعالملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ج ۱۵، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ ه. ق.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف. تذکرة الفقهاء (ط الحديثة: الطهارة إلى الجعالة) ج ۹، ج ۱۹، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۱۴، ص ۳۶۰.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة. ج ۶، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۳۷۴، ص ۲۱۱.
۱۳. حلی، حسن بن سلیمان بن محمد، محقق / مصحح: مظفر، مشتاق، تک جلد، ناشر: مؤسسه النشر الإسلامي، ایران؛ قم، ۱۴۲۱ ه. ق، چاپ اول
۱۴. خرازی و جعفری، سید محسن و علی رضا، البحوث الهامة في المكاسب المحرمة، مؤسسه در راه حق، قم - ایران، اول، ۱۴۲۳ ه. ق.
۱۵. خرازی، محسن، تحديد النسل والتعقيم، مجله فقه اهل بیت (عربی)، شماره ۱۴،

۱۴۲۰ق.

۱۶. خراسانی؛ محمد کاظم، کفایه الاصول، تهران: جماعة المدرسين؛ جلد: ۳، بی تا، صفحه: ۱۶۱.

۱۷. خمینی، سید روح الله، الرسائل، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۵.ه.ق

۱۸. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، جلد ۱۵، بی تا، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ ه.ق.

۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: موسسه اعلمی، ۱۴۲۷.ه.ق.

۲۰. زنجانی، سید موسی شبیری، کتاب نکاح، محقق / مصحح: مؤسسه پژوهشی رایپرداز، اول، موسسه پژوهشی رای پرداز، قم - ایران، ۱۴۱۹ ه.ق.

۲۱. سبحانی تبریزی، جعفر، الرسائل الأربع قواعد اصولية وفقهية، موسسه امام صادق (ع)، ج ۲، ص ۶۷.

۲۲. سبحانی تبریزی، جعفر، تهذیب الاصول، ج ۳، قم: مؤسسه الإمام الصادق (علیه السلام)

۲۳. سبحانی، جعفر، الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف، قم، مؤسسه امام صادق ۱۳۸۱ش

۲۴. سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دار الفكر، دمشق، ۱۴۰۸ق

۲۵. سیستانی، سید علی، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، ص ۱۱۴. ۱۳۳.

۲۶. شهید اول، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، ج ۲، قم، کتاب فروشی مفید ۱۴۰۰ق، ص ۱۳۸.

۲۷. صدر، سید محمد باقر، مباحث الاصول، (محرر: حسینی حائری، کاظم)، ج ۴، قم: سید کاظم الحسینی الحائری، ۱۳۸۰.ه.ش، ص ۵۳۳ و ۵۸۶.

۲۸. صدر، محمد باقر، (مقرر: حیدری کمال)، دار الصادقین؛ قم، ۱۴۲۰.ه.ق.

۲۹. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ج ۱۵، ج ۱۹، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۴.

۳۰. طبري، ابن جریر، تفسیر طبري جامع البيان، بی تا، ج ۱۱ ص ۲۲)

۳۱. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، المبسوط في فقه الاماميه، ج ۳، تهران: المكتب المرتضويه، ۱۹۸۱م، ص ۲۵۱.

۳۲. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، المبسوط في فقه الاماميه، ج ۳، تهران: المكتب المرتضويه، ۱۹۸۱م، ص (۲۵۱)
۳۳. طوسی، محمد بن حسن، فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول (للطوسي) (ط - الحديثة)، اول، ستاره، قم، ۱۴۲۰ ق
۳۴. عاملی شهید ثانی، (زين الدين بن علی)، روضه البهيه فی شرح اللمعه الدمشقيه، ج ۴، ص ۸۷ (محشی سلطان العلماء)، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲.
۳۵. عباسی ولدی، محسن، ایران! جوان بمان!؛ چرایی ضرورت افزایش جمعیت، آیین فطرت، ۱۳۹۶.
۳۶. عطارزاده، مجتبی، چالش خانواده در ایران معاصر؛ بازخوانی عوامل فرهنگی موثر بر کاهش ازدواج و فرزندآوری، نشریه علمی جمعیت و پیشرفت، دوره ۱، ش ۱، پاییز ۱۴۰۲، ص ۲۱۹۱۸۳.
۳۷. علیدوست، ابوالقاسم، مصلحت در فقه امامیه، مجله فقه و حقوق، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال پنجم، ش ۱۸، ص ۵۸۳۵، ۱۳۸۷.
۳۸. فاضل مقداد سیوری حلی، مقداد بن عبدالله، ضد القواعد الفقهية علی مذهب الامامية، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ ق. ج ۱، قم: نشر المهدی.
۳۹. فیومی، احمد بن محمد مقری، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، ج ۲، چاپ اول، قم: منشورات دارالرضی، بی تا.
۴۰. قدردان قراملکی، علی، راهکارهای ترویج فرهنگ فرزندآوری در متون دینی، اولین همایش ملی واکاوی راهکارهای افزایش جمعیت و تأثیر آن بر نسل آینده، ۲۴ شهریور ۱۴۰۳، ص ۱۱۹۹۵.
۴۱. کاظمی و مقیسه و شایعی، مهدی و رجبعلی وحسین، رساله سطح چهار «حکم اولی و ثانوی تعدد زوجات دائم»، ۱۴۰۳.
۴۲. کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفه الرجال (رجال کشی)، تحقیق و تصحیح: محمد بن حسن طوسی و حسن مصطفوی، مشهد، دانشگاه مشهد، اول، ۱۴۰۹ ق.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، (تصحیح: غفاری علی اکبر و آخوندی محمد)، چاپ چهارم تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۴۴. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، ج ۱۰۳، ج ۴۶،



- ج ۴۳، ج ۱۲، ج ۱۰۰ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ه. ق.
۴۵. مجلسی، محمد تقی، روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۸، محقق / مصحح: موسونکرمانی، حسین و اشتهااردی علی پناه، ناشر: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، مکان چاپ: قم، ۱۴۰۶ ق، چاپ دوم.
۴۶. محقق حلی، جعفر بن حسن، معارج الأصول، قم، مؤسسه آل البيت الله الاحیاء التراث، بی تا.
۴۷. مفید محمد بن محمد، المقنعه، ج ۳، قم مکتبه الداوری ۱۳۳۴، ۱۴۲۷ ق، ص ۲۸۸.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیه، ج ۱، قم: منشورات دلیل ما، بی تا.
۴۹. مؤمنی، فرشاد، جمعیت و توسعه نقش واقعی رشد بالای جمعیت در تداوم توسعه نیافتگی، نشریه نامه مفید، ۱۰، ۱۳۷۶، ۲۲۲۰۷.
۵۰. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، قوانین الأصول، تهران، مکتبه العلمیه الإسلامیه، ۱۳۷۸.
۵۱. نایینی، محمد حسین، فوائد الأصول، فی مکتبه المصطفوی، بیتا، ص ۳۷۳۶.
۵۲. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، محقق / مصحح: سید موسی شبیری زنجانی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، ۱۴۰۷ ه. ق.
۵۳. نجفی خوانساری، محمد، رساله فی قاعدة نفی الضرر، ج ۲، ص ۱۹۹.
۵۴. نجفی خوانساری، موسی، منیه الطالب فی شرح المکاسب، المکتبه المحمديه، ج ۲، ص ۱۹۸.
۵۵. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۳، ج ۲، (مصحح عباس قوچانی و علی آخوندی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴.
۵۶. نراقی، احمد، عوائد الايام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال والحرام، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ ه. ق.
۵۷. هادوی تهرانی، مهدی ۱۳۸۹. ولایت و دیانت، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد.
۵۸. هدایت نیا، فرج الله، ظرفیت شناسی حقوق در کنترل ازدواج هراسی، فصلنامه علمی ترویجی دین و قانون، ش ۳۴، زمستان ۱۴۰۰، ص ۳۷۹.



حرمت «تشبیب مدرن»: بازخوانی حکم تشبیب در فضای شبکه‌های اجتماعی از منظر فقه امامیه

فائزه عظیم زاده اردبیلی^۱، مریم شریعتی^۲

چکیده

ارتباطات در فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی یکی از بسترهای تعامل اجتماعی است. گسترش روزافزون این پلتفرم‌ها در میان اقشار مختلف جامعه و انتشار تصاویر و محتوای شخصی و خانوادگی، سبب شده است، حریم خصوصی افراد در معرض دید نامحرمان قرار گیرد. در این میان، اشکال نوینی از رفتارها، مانند: انتشار عکس‌های شخصی آراسته با فیلترهای دیجیتال، نمایش برجسته‌ی زیبایی محارم در تصاویر خانوادگی، و انتشار شعر و نثر عاشقانه خطاب به محرم و نامحرم در قالب استوری و ریلز، به مسائلی رایج بدل شده است. این گونه اقدامات، ذیل عنوان فقهی تشبیب قابل بررسی بوده که آیا با احراز شرایطی خاص، دارای حکم حرمت خواهد بود؟ این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و تحلیل اجتهادی-تحلیلی و با تکیه بر منابع فقه امامیه، به واکاوی ماهیت و شرایط تحقق «تشبیب مدرن» در فضای مجازی و تبیین مبانی استدلالی حرمت آن می‌پردازد. پرسش اصلی آن است که مصادیق نوین تشبیب در شبکه‌های اجتماعی بر چه مبانی فقهی می‌توانند مشمول حکم حرمت قرار گیرند؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد اگرچه در آرای فقهای امامیه درباره حرمت تشبیب، پراکندگی دیدگاه وجود دارد و گروهی قائل به حرمت مطلق و برخی معتقد به حلیت اولیه و حرمت با تحقق عناوین ثانوی (مانند توجه نامحرم و التذاذ جنسی) هستند، اما با تحلیل این آراء می‌توان به رویکردی یکسان در تطبیق دست یافت. بر این اساس، تشبیب در فضای مجازی با احراز دو شرط اساسی «معروف بودن مخاطب» و «قصد یا علم به تأثیر تحریک‌آمیز عمل»، مشمول حکم حرمت می‌گردد. این استنباط با بهره‌گیری از ادله و قواعد فقه پویا، شامل قیاس اولویت، تنقیح مناط؛ و اهتمام شارع بر استتار زنان، صورت می‌پذیرد. از منظر فقه فرهنگ نیز که عهده‌دار اصلاح نظام پسندها و ناپسندهاست، این گونه محتواها به دلیل تأثیر مخرب بر عفت عمومی و کرامت فردی، در زمره رفتارهای ناپسند و غیرقابل قبول فرهنگی قرار می‌گیرند. در نتیجه تشبیب مدرن در شبکه‌های اجتماعی، با حفظ علت اصلی حرمت، حرام خواهد بود.

واژگان کلیدی: تشبیب، شبکه‌های اجتماعی، تنقیح مناط، استتار زنان، فقه فرهنگ

۱. نویسنده مسئول، دانشیار دانشگاه امام صادق (ع) faezehazimzadeh@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه امام صادق (ع) ایمیل:

maryamsh70@gmail.com

با گسترش شبکه‌های اجتماعی، اشکال سنتی ارتباطات دگرگون شده است. «تشبیب» به عنوان یکی از این مفاهیم، از قالب سنتی شعر و نثر خارج شده و در قالب‌های متنوع دیجیتالی ظهور یافته است. امروزه گسترش فناوری به گونه‌ای است که در هر کجای زندگی انسان، جلوه‌های حضور فناوری اطلاعات و ارتباطات به چشم می‌خورد. اینترنت و سرویس‌های رایج شده در قالب آن، در عین حال که ابزار مفیدی برای کسب و تبادل اطلاعات است، می‌تواند مخرب نیز باشد. شبکه‌های مجازی ابزار جنگ نرم دشمن هستند که یکی از اهداف آن‌ها سست کردن حیا و اضمحلال خانواده‌هاست. استفاده نادرست از فضای مجازی و امکانات ارتباطاتی باعث از بین رفتن بسیاری از حریم‌های شرعی محرم و نامحرم در جامعه شده است. فعالیت در این فضا همانند هر پدیده دیگر موضوعی برای احکام فقهی است. از همین رو پرداختن به احکام فقهی مصادیق گوناگون فعالیت‌ها در فضای مجازی می‌تواند گامی مهم برای فعالان در این حوزه باشد و از این رهگذر انطباق و اصلاح اعمال مکلفین در این فضا با آموزه‌های اسلامی میسر گردد. فعالیت‌های در فضای مجازی به عنوان یک پدیده و یک فعل از افعال مکلفین دارای احکام و عناوین فقهی است. برخی از فعالیت‌ها در فضای مجازی نیز به خاطر اندارج تحت یکی از عناوین محرمه، حرام و ممنوع می‌باشند. امروزه یکی از مصادیق رایج در فضای مجازی استفاده از اینستاگرام، پیام‌رسان‌های مختلف و قرار دادن وضعیت‌ها در این شبکه‌های اجتماعی است، به گونه‌ای که حتی افراد مذهبی و متدین هم غالباً از خود و خانواده‌شان در فضای مجازی عکس‌ها و متن‌هایی منتشر می‌کنند، یکی از این اقدامات رایج، انتشار عکس زنان اعم از محارم و نامحرم به ویژه همسران و مدح کردن آنان است به گونه‌ای که حتی برخی از افراد معتقد و مذهبی اقدام به انتشار شعر و عکس و کتاب در وصف زوجه خود می‌نمایند و در حالی که معمولاً از احکام فقهی آن غفلت می‌ورزند. اشعار و مدح‌هایی که در مورد زیبایی‌ها و خوبی‌های زنان صورت می‌گیرد در لغت عرب و کتب فقهی «تشبیب» گفته می‌شود، اگرچه یکی از گرایش‌های فطری انسان، علاقه به زیبایی در گفتار در سطوح مختلف و در قالب‌های شعر و نثر است و انسان‌ها دوست دارند که محبوبشان را مدح کنند اما ممکن





است در مواردی مخالف با اهداف شارع از جمله استتار و حفظ حرمت زنان باشد. یادآوری محاسن زنان و اظهار علاقه عملی یا گفتاری به ایشان در فضای مجازی دارای احکام شرعی است که باید مورد بررسی فقهی قرار گیرد. در پاسخ به این سوال اساسی که مصادیق تشبیب در فضای مجازی چیست و چرا مشمول حرمت می‌گردد شایسته بررسی است. این نوشتار با روش اجتهادی-تحلیلی و با استفاده از منابع فقهی و مطالعات رسانه‌ای، به شناسایی و تحلیل مهم‌ترین مصادیق تشبیب مدرن در شبکه‌های اجتماعی می‌پردازد این پژوهش با تشخیص خلأ تطبیق نظام مند احکام سنتی تشبیب با ویژگی‌های نوین فضای مجازی، به بررسی مصادیق نوین آن می‌پردازد. نوآوری آن در ارائه چارچوبی اجتهادی مبتنی بر «تنقیح مناط» و «قیاس اولویت» برای استنباط حکم حرمت «تشبیب مدرن» در شبکه‌های اجتماعی است.

۱. تشبیب مدرن

تشبیب در لغت به معنای وصف جمال زن و حال خود با وی در شعر گفتن است، تشبیب در شعر، آراستن و نیکو کردن ابتدای آن به ذکر زن و اشتیاق به وی و این از تشبیب آتش و افروختن آن است و مجازاً ابتدای قصاید را بطور مطلق تشبیب می‌نامند حتی اگر در آن ذکر شباب هم نشده باشد. (دهخدا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۱) ابن منظور افریقی تشبیب را به تحسین جلوه دادن و برافروختن تفسیر می‌کند. (ابن منظور، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۳۱) از نظر اصطلاحی نیز به ذکر زیبایی‌های زن و پسرپچه و اظهار عشق به آنان در شعر تشبیب گفته می‌شود. یعنی این که فرد در شعر سرایی و یا نثر، جمال و محاسن زنی را ترسیم نماید و این کار خود معمولاً موجب تحریک و تهییج شهوت دیگران می‌شود برخی گفته اند ماده تشبیت بعید نیست که از شباب گرفته شده باشد چرا که تشبیب پیوسته ملازمه با شباب دارد و معمولاً در جوانان صاحب قوای جوانی محقق می‌شود براین اساس تشبیب اختصاص به ذکر محاسن زن ندارد بلکه نسبت به پسرهای زیبا نیز انجام می‌گیرد. (فرهنگ فقه مطابق فقه اهل بیت علیهم السلام، ج ۲، ص ۲۶۲) شیخ طوسی در مبسوط اولین کسی است که به مناسبت بحث شهادت، حرمت تشبیب را مطرح نموده است. (طوسی، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۲۲۸) آنچه در این پژوهش مورد بررسی است

تشبیب زنان می باشد. زیرا تشبیب غلام (پسر نابالغ) در هر صورت چه معین و چه نامعین حرام است. (ذهنی تهرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۸۴) در دوران معاصرو با گسترش فناوری‌های ارتباطی، مصداق نوینی تحت عنوان «تشبیب مدرن» شکل گرفته است که به اقداماتی در فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی اشاره دارد که با استفاده از قالب‌های چندرسانه‌ای (مانند عکس، ویدیو، متن و نمادهای دیجیتال)، به توصیف، نمایش یا اشاره به زیبایی‌ها و جاذبه‌های زنان، برای مخاطبان نامحرم می‌پردازد. این پدیده با حفظ ماهیت تحریک‌آمیز و توجه‌آفرین تشبیب سنتی، در بستری جدید و با گستره‌ای بسیار وسیع‌تر ظهور یافته است. تشبیب مدرن دارای چند ویژگی متمایز است: نخست، بسترو وقوع آن فضای عمومی مجازی است که دسترسی نامحرمان را به طور ذاتی تسهیل می‌کند. دوم، در قالب‌هایی فراتر از شعر کلاسیک، مانند انتشار عکس‌های شخصی آراسته با فیلترها، برجسته‌نمایی عمدی زیبایی محارم در محتوای خانوادگی، یا انتشار جملات و اشعار عاشقانه خطاب به نامحرم متجلی می‌شود. سوم، مخاطب آن اغلب طیف گسترده و نامشخصی از نامحرمان است. چهارم، رکن اصلی آن قصد یا علم به تأثیر تحریک‌آمیز و ایجاد التذاذ جنسی در مخاطب نامحرم است، که این شرط، محور تمایز آن از اشتراک‌گذاری‌های عادی به شمار می‌رود.

۱-۲. فقه فرهنگ: فقه در لغت، به معنای دانستن و فهمیدن است. (ابن فارس، بی تا، ج ۴، ص ۲۴۴) به معنای درک کردن چیزهای مخفی نیز آمده است. راغب در مفردات، آن را پی بردن از معلومات حاضر به معلومات غایب معنا کرده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۱، ص ۶۴۲) فقه به معنای مطلق فهم و ادراک و دانش، علم به چیزی، درک و فهم آن چیز، دانستن، فهمیدن؛ فهم دقیق چیزی؛ درک اشیاء مخفی، فهم اشیاء دقیق؛ درک منظور و هدف گوینده؛ فهم دقیق مسائل نظری؛ جودت ذهن و سرعت انتقال؛ پی بردن از معلومات حاضر به معلومات غایب به کار رفته است. (گرچی، ۱۳۷۷، ص ۷) فقه فرهنگ از اقسام فقه مضاف می باشد، در فقه فرهنگ، استخراج احکام متناسب با فرهنگ برای اصلاح نظام پسندها و ناپسندها صورت می گیرد. (اراکي، ۱۳۹۵، درس خارج فقه) همان گونه که در تعاریف فقها آمده است، فقه مجموعه احکامی است که از سوی شارع مقدس وضع شده و به افعال مکلفان تعلق گرفته



است (مشکینی، بی تا، ص ۴۰۳) و از آنجا که بخش عظیمی از رفتارهای مکلفین رفتارهای فرهنگی است، بنابراین فقه مربوط به این رفتارها، فقهی است که احکام رفتارهای فرهنگی را تبیین و اثبات می‌کند. فرهنگ سه نظام وابسته به یکدیگر است که از آن‌ها به اجزای متشکله فرهنگ یاد می‌شود. این سه نظام عبارتند از: نظام شناخت‌ها و باورها (تصورات و باورها)، نظام ارزش‌ها و گرایش‌ها (اخلاق و حقوق)، نظام رفتارها و کردارها (آموزه‌های عملی و رفتاری) (صاحبی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۷)

۲. تحلیل محتوا

۲-۱. حکم تشبیه از دیدگاه فقهای امامیه

احراز تشبیه مرد برای زن دارای شرایطی است که در کتب فقهی مورد بحث قرار گرفته است از جمله اولین شرط تشبیه آن است که زن مومنه باشد؛ تشبیهی که در آن زن یا زنان مسلمان مورد هتک و آزار میگیرند، محکوم به حرمت است، لکن تشبیه زنان کافر گرچه محتوای باطلی هم داشته باشد، بلاشکال است اما برای زنان اهل ذمه حرام است. شیخ انصاری، حرمت تشبیه را در مورد زن معروف و مومن و محترم حرام می‌داند، چنین زنی از نظرایشان زنی است که مسلمان است و محترم به معنای عدم اظهار به فسق است. (انصاری، ج ۲، ص ۱۹۹) شرط دیگری که برخی فقها به آن اشاره کرده اند، مبنی بر آن است که زن شوهردار باشد شهید ثانی معتقد است سرودن تشبیه برای زن شوهردار گرچه در علقه نکاح منقطع هم باشد حرام است. (جبعی عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۴، ۱۸۳) علاوه بر اینها باید شناسایی زن امکانپذیر باشد، از دیدگاه شماری از فقها اگر شاعر برای زنی نامعلوم و خیالی که برای عموم قابل شناسایی نیست و در مجموع معروف نیست تشبیه بسراید بلاشکال است (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۲۲۵، انصاری، بی تا، ج ۵، ص ۳۴) بنابراین تشبیه یا غزلسرایی برای زن شوهردار و زن مومنه که همگان او را می‌شناسند حرام است، خواه آن زن از محارم شاعر باشد و خواه از محارم او نباشد، اما این بدان معنا نیست که شعرسرایی برای زن مطلقاً حرام باشد، بلکه شعرسرایی در وصف مقام زن و تکریم شان او حرام نیست، بلکه اشعاری چون تشبیه که مقام زن را لکه دار می‌نماید و بذر

شهوت در جامعه می‌افشاند حرام است (صدر، ۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۱۱۵) بنابر تصریح برخی فقها، حرمت تشبیب اختصاص به شعر ندارد، در غیر شعر نیز حرام است. (محقق کرکی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۴) استماع تشبیب نیز در فرض حرمت آن حرام است؛ لیکن در صورت شک در حصول تشبیب، استماع جایز است. (جلی‌العاملی، ج ۱۴، ص ۱۸۲)

آرای فقهای امامیه در این باره بسیار پراکنده و محل بحث می‌باشد اما به طور کلی می‌توان گفت در باره حکم تشبیب دو دیدگاه وجود دارد:

۱-۲. دیدگاه حرمت تشبیب

در بررسی دیدگاه‌های فقه امامیه درباره حکم «تشبیب» لازم توجه است که غالب فقها قائل به حرمت مطلق، تشبیب می‌باشند. تشبیب عملی مذموم و به طور کلی حرام شمرده می‌شود، چرا که به باور طرفداران این نظر، ذات چنین توصیفاتی به تحریک قوای شهوانی، ترویج بی‌بندوباری و هتک حرمت زنان مؤمنه می‌انجامد. از فقهای شیعه میتوان شیخ انصاری را موید این دیدگاه دانست. از جمله فقهای نامداری که معتقد به حرمت مطلق تشبیب هستند شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۰۱)، و محقق کرکی را می‌توان نام برد. محقق کرکی در این باره بیان می‌دارد: «تشبیب نسبت به زنی که معروف و معین است (حتی اگر شنونده او را نشناسد) و زنی که مومنه و اجنبیه است حرام است، زیرا موجب هتک حرمت او می‌شود» (کرکی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۸). همچنین علامه نجفی با استدلالی مشابه تأکید می‌کند: «تشبیب حرام است، زیرا باعث ایذاء مومنین و تحریک فساق نسبت به زن و هتک حرمت وی می‌شود» (نجفی، ۱۳۶۷ق، ج ۴۱، ص ۱۹۵) از فحوای کلام شیخ انصاری که به عمومات حرمت لهو و فحشا تمسک می‌جوید، اینگونه برداشت می‌شود که تشبیب حقی برای خداوند است و گذشت افراد ساقط‌کننده آن نیست. در مقابل، استدلال فقهای متقدمی که بر هتک حرمت و ایذاء شخص تأکید داشتند. (حسینی عاملی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۴۳)، به حق الناس بودن آن گرایش دارد. جمع‌بندی نهایی این است که تشبیب می‌تواند هر دو وجه را داشته باشد؛ هم به دلیل نقض حدود الهی (حق الله) و هم به دلیل تضییع حقوق اشخاص واجد جنبه حق

الناسی نیز باشد.

۲-۲. نقش فقه فرهنگ در حکم فقهی تشبیب

در تمدن اسلامی، فقه و قوانین فقهی به عنوان عاملی بنیادین، هویت مستقل و پویایی را برای فرهنگ دینی شکل داده‌اند. این امر از آن روست که فقه اسلامی، با گستره‌ای وسیع از مسائل عبادی تا معاملاتی، در حقیقت بیان‌گر شیوه‌ای کامل از زندگی است. احکام مستنبط از متون دینی، جامعه اسلامی را به سبک زندگی متمایزی مجهز کرده که نمونه‌های آن را می‌توان در توجه عمیق به نهاد خانواده مشاهده نمود؛ مواردی چون نکوهش تجرد، استحباب تشکیل خانواده، توصیف صفات نیکوی همسر، تأکید بر ازدواج، مراسم عقد و عروسی و مستحبات آن، و نیز حرمت ارتباط با نامحرم، همگی گواهی بر این مدعاست (نجفی، بی‌تا، ج ۳۱، ص ۲۶۷؛ فاضل اصفهانی، ج ۲۴، ص ۲۲؛ حلی، ۱۴۱۱، ق، ج ۲۲، ص ۳۳).

این نهادسازی فرهنگی، ذیل مفهوم «فقه فرهنگ» قابل تحلیل است. فرهنگ، به عنوان بخشی از معرفت عام که شامل احساسات، عواطف، گرایش‌ها، اعتقادات، عادات و آداب می‌شود، در ذهنیت مشترک جامعه رسوخ می‌کند و بر رفتارهای اجتماعی تأثیر می‌گذارد. (پارسا، ۱۳۸۷، ص ۴۱-۴۲) فرهنگ دارای جنبه‌های گوناگونی است، جنبه شناختی؛ تعریف خاص از واقعیت، جنبه هنجاری (شامل ارزش‌ها و قواعد رفتاری) و جنبه مادی (شامل تولیدات و ابزارهای فیزیکی) (صانعی، ۱۳۷۲، ص ۵۰۶-۵۰۸). امروزه رفتارهای اجتماعی در فضای مجازی، به یکی از مهم‌ترین عرصه‌های تجلی فرهنگ تبدیل شده‌اند. برای نمونه، انتشار تصاویر زنان و توصیف ویژگی‌های ایشان در فضای مجازی، پدیده‌ای فرهنگی است که هم بر نظام هنجاری جامعه تأثیر می‌گذارد و هم خود، بخشی از فرهنگ غیرمادی به شمار می‌آید.

از منظر فقهی، مواجهه با چنین پدیده‌های نوظهوری دو صورت دارد: اگر امری از «امور عرفیه» باشد یا در «منطقه الفراغ» شارع قرار گیرد، تنظیم آن با رعایت ضوابط کلی شرع به عهده عرف و عقلانیت اجتماعی گذاشته شده است. (صدر، ۱۴۰۳، ق، ص ۱۱) اما اگر موضوع، از این مقولات نباشد، باید مستقیماً به احکام شرعی مراجعه کرد. موضوع «تشبیب» در شبکه‌های



اجتماعی، به دلیل ارتباط ذاتی با محرمات شرعی مصرح (مانند حرمت هتک حرمت مؤمن و تحریک شهوت)، از جمله اموری نیست که بتوان آن را صرفاً به عرف واگذار کرد؛ لذا اکتفا به قدر متیقن ادله شرعی در این باب ضروری است.

مبنای این ضرورت، لزوم انحصار یقین به مسبب از طریق سبب است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۰۲) به بیان دیگر، هرگونه وضع قانون، تکلیف یا مجازات در جامعه اسلامی نیازمند مشروعیت الهی است. از آنجا که فقه توان راهیابی به عرصه فرهنگ را دارد و پدیده‌هایی مانند ارتباطات مجازی و انتشار محتوا درباره زنان، به طور مستقیم بر فرهنگ جامعه (سبب) و متأثر از آن هستند، تنظیم قواعد حاکم بر این عرصه باید از مجرای یقین به احکام شرعی (مسبب) صورت پذیرد. بنابراین، شناخت و وضع هرگونه حقوق موضوعه در حوزه فرهنگ ارتباطات مجازی، که می‌تواند بر گسترش یا کنترل مفاسد اخلاقی اثر بگذارد، مبتنی بر شناخت دقیق موازین فقهی حاکم بر آن فرهنگ است. این رویکرد، ضامن حفظ مشروعیت و التزام به چارچوب ولایت الهی در قانونگذاری برای عرصه‌های نوین فرهنگی مانند فضای مجازی خواهد بود.

۲-۳. نحوه استنباط فقهی فقه فرهنگ بر تشبیه در شبکه‌های اجتماعی

در عصر ارتباطات دیجیتال، فضای مجازی با ویژگی‌هایی مانند عمومیت دسترسی، ناشناس بودن نسبی، و ادغام رسانه‌ها، بستری بی‌سابقه برای تعاملات اجتماعی فراهم کرده است. در این بستر، یکی از پدیده‌های نوظهور، تحول مفهوم سنتی «تشبیه» به شکلی مدرن است. تشبیه مدرن به هرگونه اقدام آگاهانه در شبکه‌های اجتماعی اطلاق می‌شود که با استفاده از قالب‌های متنوع دیجیتال (اعم از عکس، ویدیو، متن، پخش زنده و استوری) به وصف، نمایش یا اشاره صریح و ضمنی به جمال، محاسن و جاذبه‌های زن مؤمنه و محترمه برای مخاطبان نامحرم بپردازد.

مطابق با تحلیل آرای فقهای امامیه، برای آنکه یک اقدام در فضای مجازی مشمول حکم حرمت تشبیه گردد، احراز چند شرط اساسی ضروری است



۱. **معروف و محترم بودن موضوع تشبیب:** زن مورد نظر باید مؤمنه و دارای حرمت شرعی باشد. شرط «معروفیت» منحصر به شناسایی فردی توسط مخاطب مستقیم نیست؛ بلکه اگر محتوا در فضایی منتشر شود که برای جمعی از کاربران حتی اگر تعداد محدودی باشند، قابل شناسایی باشد، این شرط محقق شده است. به عبارت دیگر، «معروفیت مجازی» یا شناسایی در یک حلقه ارتباطی مشخص نیز کفایت می‌کند (الکرکی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۸؛ النجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۱۹۵).

۲. قصد یا علم به تأثیر تحریک‌آمیز: رکن اصلی در تحقق عنوان حرام، قصد فاعل در تهییج شهوت دیگران یا علم وی به تأثیر ذاتی و متعارف عمل در ایجاد التذاذ یا توجه جنسی نامشروع است. این شرط، خط فارغ میان تشبیب حرام و اشتراک گذاری عادی یا بیان محبت در چارچوب‌های مشروع (مانند ارتباط بین زوجین در حریم خصوصی) را مشخص می‌کند (الأنصاری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۰۱).

۳. عمومیت یا شمول نسبی مخاطبان: ذات فضای مجازی، دسترسی نامحرم را ممکن می‌سازد. بنابراین، انتشار محتوا در صفحات عمومی یا حتی نیمه خصوصی که احتمال دسترسی نامحرم در آن منتفی نیست، به عنوان بستر وقوع عمل، در تحقق موضوع دخیل است.

دلایل و مبانی فقهی دال بر حرمت «تشبیب مدرن»

استنباط حرمت برای مصادیق فوق، با اتکا به مجموعه‌ای از ادله نقلی، قواعد اصولی و اهداف کلان شریعت صورت می‌پذیرد که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱-۳-۲. قیاس اولویت

قیاس اولویت عبارت از آن است که فرع در مقایسه با اصل اولی به حکم باشد چون علت حکم در فرع قویتر از اصل است که به علت حکم «جامع» گفته می‌شود. (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۰، ص ۲۳۰، قمی، ۱، ص ۴۷) جمیع فقهای امامیه با عباراتی که در آنها کلمات و



عبارات شهوت انگیز رد و بدل گردد

مخالفت دارند. (نجفی، ۱۳۶۹، ج ۳۰، ص ۳۴) گاهی این کلمات و عبارات مبدل به عکس و تصاویر زنان می گردد که نظر و توجه نامحرمان را به آن ها جلب می کند، در حقیقت «جامع» در این مسئله، بیان محاسن زن و جلب نظر اجنبی به اوست، آنچه در زمینه تشبیب در شبکه های اجتماعی رخ می دهد، انتشار تصویر زن یا بیان محاسن او است در صورتی که شروط تشبیب محقق باشد در این صورت، می توان به قیاس اولویت تشبیب در شبکه های مجازی را حرام بدانیم، زیرا زمانی که تشبیب و یا به عبارت دیگر بیان محاسن و زیباییهای زنان مؤمن حرام باشد، به طریق اولی نمایش تصاویر آنها و بیان محاسن آنان در فضای عمومی شبکه های اجتماعی چون اینستاگرام که موجب هدایت فاسقان به سوی صاحبان تصاویر و هتک حرمت آنان می شود، دارای حرمت و منع شرعی خواهد بود. از آنجا که فقه فرهنگ عهده دار اصلاح نظام پسندها و ناپسندهاست به قیاس اولویت در می یابد که چنان که بیان محاسن زنان و جلب توجه نامحرمان به آنها حرام هست و زمینه انحراف فرهنگی و اخلاقی و اعتقادی جامعه را فراهم خواهد کرد و موجب تغییر در نظام ارزش ها و گرایش ها و رفتارهای اعضای جامعه حتی اعضای متدین جامعه می گردد، بیان محاسن زنان که سبب توجه نامحرمان به آنان شود در شبکه های اجتماعی در قالب شعر و تصویر و نوشته نیز حرام است.

۲-۳-۲. کشف مناط «محفوظ ماندن زن» در فقه فرهنگ:

یکی از مسائل مهم در روابط زوجین، حفظ خود از نامحرمان و پایبندی به تعهدات ازدواج است، تا جایی که امروزه خیانت زوجین به یکدیگر و گرایش به غیر همسر خود بر اثر بی توجهی به حریم محرم و نامحرم از عوامل مهم تزلزل خانواده است. (راجرز، ۱۳۹۸، ص ۶۵) قرآن کریم در آیه ۳۰ و ۳۱ سوره مبارک نور، تکلیف مهمی را برعهده مومنین قرار می دهد مبنی بر آن که «غض بصر» و «حفظ فروج» داشته باشند.^۱

۱. «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَطْرِفْنَ بِحُجُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ...»

علامه طبرسی چنین فرموده است اصل غض به معنی نقصان است (طبرسی، ۱۳۹۸، ج ۶، ص ۳۱)، پس منظور از «یغضوا» بستن چشم نیست بلکه پائین آوردن نگاه و نگاه نکردن است (قرشی، ۱۴۱۰، ق ۱، ج ۱، ص ۳۹) در این آیات شریفه خدای متعال، احکام نگاه کردن و چشم چرانی و حجاب را بیان می‌دارد. نخست می‌گوید: «به مؤمنان بگو: چشمهای خود را (از نگاه به نامحرم) فرو گیرند، و عفاف خود را حفظ کنند» و از آنجا که گاه به نظر می‌رسد که چرا اسلام از این کار که با شهوت و خواست دل بسیاری هماهنگ است نهی کرده، در دنباله آیه می‌فرماید: «این برای آنها پاکیزه‌تر است، سپس به عنوان اخطار برای کسانی که نگاه هوس‌آلود و آگاهانه به زنان نامحرم می‌افکنند و گاه آن را غیر اختیاری قلمداد می‌کنند، می‌گوید، خداوند از آنچه انجام می‌دهید آگاه است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۳۳) و جواب به هم گذاشتن چشم از اجنبیه امر مقدمی است، زیرا چشم پوشی مقدمه ترك حرام که نظر به اجنبیه باشد، و امر به مقدمه واجب واجب است. (صدر، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۳، مظفر، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۲۱)؛ در امر، ابتدا وجوب به مقدمه واجب تعلق می‌گیرد که در اینجا عفت نگاه و حفظ پاکدامنی است که معادل قرآنی آن غض بصرو حفظ فروج است، پس نتیجه امر به غض بصر برای تحفظ از وقوع امر محرم است که نظر اجنبیه می‌باشد. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۳۱) حرمت زن و حیثیت زن به عنوان حق الله مطرح است زن به عنوان امین حق الله از نظر قرآن مطرح است یعنی این مقام را و این حرمت و حیثیت را خدای سبحان که حق خود اوست سرپرستی می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۱۰) آنچه از ظاهر این آیه برمی‌آید اینکه نحوه ارتباط بین زن و مرد نباید به گونه ای باشد که زمینه ساز برانگیخته شدن شهوت شود و اگر ملاک نهی در این آیه، تهییج شهوت است، فرقی نمی‌کند که این امر از طرف مرد آغاز شود یا زن، بنابراین تشبیهی که موجب برانگیختن شهوت خصوصا در مورد زن شوهردار شود، حرام است، زیرا خداوند خواستگاری چنین زنی را به صورت کنایه و تعریض نیز نمی‌پذیرد تا چه رسد به بیان سخنان عاشقانه در مورد وی (جبعی العاملی، ۱۴۱۱، ق ۱، ج ۷، ص ۲۳۲) لذا از طریق تنقیح مناط می‌توان این آیه شریفه را مورد بررسی قرار داد؛ می‌توان مناط این آیه شریفه را «ضرورت استتار و محفوظ ماندن زنان» یا «جلوگیری از تهییج مردان نسبت به

نامحرمان» دانست، چون مناط در حجاب برای ندیدن روی نامحرم است که موجب زنا و مسبب بدبختی‌هاست و خداوند پیرزنان را در آیه ۶۰ سوره نور^۱، رخصت و اجازت داده است که با روی گشاده می‌تواند بیرون بیاید؛ اگرچه، باز هم در این صورت که عجوزه [است] و کسی رغبت به او نمی‌کند، عفاف را برای او بهتر دانسته؛ پس اولی و مسلم است که زن جوان آن هم با روی چون ماه به طریق اولی نباید در جامعه بی حجاب بخرامد تا تولید مفاسد نماید (جعفریان، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۹۱) فقه فرهنگ در مقام استنباط فقهی رفتارهای شکل دنده نظام باورها و ارزش‌ها و رفتارهای جامعه در می‌یابد، این ملاک در تشبیب در شبکه‌های اجتماعی نیز موجود است و به همین دلیل می‌توان گفت انتشار عکس و مدح محارم و غیرمحارم با حصول شرایط تشبیب در شبکه‌های اجتماعی فاقد ملاک شارع براستتار زن است و همچنین موجب توجه جنس مخالف با توجه به ویژگی‌های مردان در علاقه به ظرافت و زیبایی‌هاست و عنوان حرمت را دارا می‌شود.

۳-۲-۳. اجرای قاعده «دفع منکر» در تشبیب حرام:

مقصود از دفع منکر این است که با قول یا عمل خود قبل از این که شخصی مشغول به آن یا مشغول انجام مقدمات آن شود ممانعت گردد، همانطور که مقصود از دفع منکر آن است که بعد از اشتغال دیگران به انجام منکر، از ادامه انجام آن جلوگیری شود. (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۰، ص ۲۰) بر همین اساس گفته شده که دفع منکر مانند رفع آن واجب است. (انصاری، ۱۳۴۵، ج ۱، ص ۱۴۱) قاعده وجوب دفع منکر متضمن حرمت اقدام به زمینه‌سازی ارتکاب منکر از سوی دیگران و وجوب اقدام به پیشگیری از ارتکاب منکر به وسیله آنها می‌باشد و از جهات گوناگونی با قواعد حرمت اعانت برائثم و امر به معروف و نهی از منکر تمایز دارد. این قاعده در عداد قواعدی قرار می‌گیرد که می‌تواند چهارچوب سیاست جنایی اسلام در مقابله با بزه و انحراف را روشن سازد. اندیشمندان اسلامی نسبت به قاعده مزبور و حدود و ثغور آن،

۱. «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»

موضع یکسانی ندارند، ولی بسیاری از ایشان مستند به آیه وقایه، بر اعتبار جریان قاعده در قلمرو خانواده تأکید ورزیده‌اند. (حاجی ده آبادی، اکرمی، ۱۳۹۶، ص ۲۶) یقیناً اقدام به ذکر محاسن زنان و نشر تصاویر آنان در فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی، یکی از مواردی است زمینه ساز توجه نامحرمان و برانگیختن شهوات به سوی آنان می‌شود، چنان که متاسفانه امروزه شمار بسیار زیادی از افراد با انتشار تصاویر زنان خانواده یا غیرآن‌ها و یا انتشار شعر و نثر در باره آنان چنین اقدامی انجام می‌دهند روایات بسیاری دال بر حرمت برانگیختن شهوت نسبت به زنان نامحرم وجود دارد از جمله آنکه امام صادق (ع) میفرماید: «النظر سهم من سهام ابلیس و کم من نظره اورثت حسره الطویل» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۵۵) روایاتی که خلوت زن و مرد بیگانه را در یک مکان جایز ندانسته و فرد سوم آنها را شیطان میدانند (محدث نوری، ۴۱۵، ج ۱۴: ۲۶۵) و روایاتی که نشستن مرد در مکانی را که زن نشسته بوده تا قبل از آنکه آن مکان گرمای بدن زن را از دست بدهد و سرد شود، مکروه و نامطلوب می‌دانند (صدوق، ۱۳۴۱، ج ۲، ص ۴۶۷) همه به طور غیرمستقیم دال بر این است که هر آنچه موجب تحریک قوای شهوانی نسبت به زنان بیگانه شود نزد شارع، قبیح و نامشروع است و میتوان تشبیهی را که محرک شهوت نسبت به غیرهمسراست را ممنوع و ناروا دانست. لذا بر مبنای قاعده دفع منکر می‌بایست از این نحوه عملکرد حرام در فضای مجازی که زمینه ساز انحرافات بسیار و اضمحلال فرهنگ اسلامی و اخلاقی خانواده و حفظ حرمت و استتار زنان است خودداری نمود.

۴-۳-۲. سیره عقلا

سیره عقلا عبارت است از میل و گرایشی عام در نزد عقلاء - متدینین و غیر متدینین - به سوی سلوک و رفتاری معین، بدون اینکه نقشی برای شرع در تکوین آنها باشد (صدر، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۴۲) به تعبیر دیگر عقلاء در اعمالشان برجیزی اتفاق داشته و به آن ایمان داشته باشند ولو ارتکاز به نکته‌ای که در ذوق و قریحه تمام عقلاء موجود است، به طوری که اگر کسی با این شیوه مخالفت کند از سوی عقلاء مورد ملامت و مذمت واقع می‌شود مثل تملک به واسطه حیا زت. بنابراین سیره اعم از رفتار و سلوک خارجی است برخی آن را شامل



مرتکبات عقلایی هم می‌دانند اگرچه هنوز آن به جهت عدم تحقق موضوعش بالفعل در رفتار خارجی ظاهر نشده باشد (صدر، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۳۴) و برخی نیز تنها سلوک خارجی بر فعلی یا ترک فعلی را سیره عقلا می‌دانند و بر ارتکازات عقلا سیره نمی‌گویند. دیدگاه مشهور در علم اصول سیره عقلا را به تنهایی حجت و دلیل حکم شرعی نمی‌داند، بلکه باید تأیید و موافقت شارع با مفاد آن احراز شود. (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۰، ص ۹) یقیناً همه عقلا و غیرتمندان راضی نمی‌شوند که مردی نسبت به دختر یا خواهر یا حتی زنی از خویشاوندانشان در غیر حالت خواستگاری و اراده ازدواج، سخنان عاشقانه بیان کند و این امر را تقبیح می‌کنند و یا از توجه نامحرم به محارم آنان مکدر و آزرده می‌گردند این سیره عقلا یقیناً مورد ردع شارع نبوده است و در فرهنگ اسلامی امری پسندیده محسوب می‌گردد و چه بسیار روایات که در باب غیرت و رزی مردان به محارم خود ذکر شده است. در حقیقت غیرت و رزی مردان یکی از اصول فرهنگی اسلام است. از جمله روایتی از امام صادق (ع) که مفرمایند: «إِذَا لَمْ يَغْرِ الرَّجُلُ فَهُوَ مَنَكُوشُ الْقَلْبِ» (کلینی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۵۳۵) همچنین در روایتی دیگر می‌فرمایند: «إِنَّ اللَّهَ غَيُورٌ يَحِبُّ كُلَّ غَيُورٍ وَلِغَيْرَتِهِ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ ظَاهِرَهَا وَبَاطِنَهَا» (همان) پس از تشبیب بر زن و اهلش نقص وارد می‌گردد، لذا افرادی که صاحب غیرت و حمیت هستند هرگز راضی نبوده که دیگری متذکر عشق برخی از دختران یا خواهر بلکه مخدراتی که نسبت بعید و دوری با او دارند، شود. لذا به نوعی این سیره عقلا تأیید معصوم را هم دربردارد بنابراین تشبیب زن در شبکه های اجتماعی از آنجا که توجه مردان نامحرم را به وی متوجه می‌نماید از نظر سیره عقلا نیز عملی قبیح است و آنچه نزد عقلا قبیح است نزد شارع نیز قبیح و حرام است.

۲-۳-۴. اهداف فقه فرهنگ و صیانت از ارزش‌های اجتماعی:

فقه فرهنگ که عهده‌دار تنظیم و ارزیابی رفتارهای فرهنگی و حفظ نظام «پسندها و ناپسندها»ی الهی است، با توجه به آثار مخرب این پدیده بر عفت عمومی، کرامت فردی زنان، استحکام نهاد خانواده و سلامت اخلاق جامعه، آن را در زمره الگوهای رفتاری ممنوع و مطرود قرار می‌دهد (الصدر، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱) فقه فرهنگ، به عنوان یکی از شاخه‌های فقه مضاف و

نظام‌ساز، رویکردی اجتهادی است که مأموریت شناخت، تنظیم، ارزیابی و هدایت رفتارها، نهادها و تولیدات فرهنگی جامعه را براساس موازین اسلامی برعهده دارد. این شعبه از فقه، صرفاً به استخراج احکام تکلیفی فردی محدود نمی‌شود، بلکه با نگاهی کلان‌نگر، پیشگیرانه و تمدنی، در پی تأسیس و حفظ نظام مطلوب فرهنگی اسلام است. این نظام، متشکل از شبکه‌ای به هم پیوسته از باورها، ارزش‌ها، هنجارها و نمادها است که غایت آن، تربیت انسان متعهد به ارزش‌های الهی و تشکیل جامعه‌ای عقیف، متعادل و مصون از انحراف است (الصدر، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۱؛ پارسانیا، ۱۳۸۷، ص ۴۱-۴۵) در این رویکرد پسندها و ناپسندها تنها سلیقه‌ای شخصی یا عرفی متغیر نیستند، بلکه تابعی از اهداف ثابت شریعت (مصالح خمس: حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال) (صدر، ۱۳۷۸، ص ۳۴) و منبعث از وحی هستند. بنابراین، فقه فرهنگ در دفاعی ارزش‌ها و نظام مهندسی فرهنگی جامعه به شمار می‌آید. در مواجهه با پدیده‌های نوینی مانند «تشبیب مدرن» فقه فرهنگ با یک فرآیند چندمرحله‌ای عمل می‌کند:

۱. شناسایی و تحلیل پدیده: نخست، به تحلیل ماهیت، بستر (فضای مجازی)، ابزار (شبکه‌های اجتماعی)، انگیزه‌های تولید و مصرف، و پیامدهای تجربی آن می‌پردازد. این تحلیل، از مطالعات رسانه‌ای، روانشناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی فرهنگی بهره می‌گیرد. برای مثال، ثابت می‌کند تشبیب مدرن با ویژگی‌های گسترده‌تری، ناشناسی نسبی و تعاملی بودن، اثری به مراتب قوی‌تر از تشبیب سنتی دارد.

۲. کشف نسبت با ارزش‌های کلان: از منظر فقه فرهنگ، پدیده «تشبیب مدرن» در شبکه‌های اجتماعی، صرفاً یک خطای اخلاقی فردی محسوب نمی‌شود، بلکه به مثابه یک **عملیات فرهنگی تخریبی** است که بنیان‌های ارزشی جامعه اسلامی را هدف قرار می‌دهد. این پدیده با بهره‌گیری از قابلیت‌های ذاتی فضای مجازی (عمومیت، ماندگاری و تعاملی بودن)، تأثیری عمیق‌تر و گسترده‌تر از شکل سنتی خود بر جای می‌گذارد. تأثیرات مخرب آن را می‌توان در چند عرصه کلان تحلیل کرد: **نخست، تضعیف عفت عمومی به مثابه سرمایه اجتماعی**. در نگاه اسلامی، عفت تنها یک فضیلت شخصی نیست، بلکه یک **کالای عمومی و سرمایه اجتماعی** حیاتی برای سلامت جامعه است. تشبیب مدرن، با عادی‌سازی نمایش بدن و



جاذبه‌های جنسی در ملأ عام مجازی، به تدریج حس شرم و حیا را که ضامن اصلی حریم‌های اخلاقی است، تحلیل می‌برد. این فرآیند، مرزهای اخلاقی را مخدوش ساخته و زمینه را برای افزایش فحشا در گستره جامعه فراهم می‌آورد. هنگامی که نمایش جذابیت‌های جنسی به یک هنجار ارتباطی تبدیل شود، جامعه به سوی **فروکاهی اخلاقی** و کاهش تابوهای حفظ‌کننده حریم خصوصی سوق داده می‌شود. در منظومه معرفتی اسلام، **کرامت انسانی زن** ریشه در **تقوا** و **انسانیت** او دارد، نه در به نمایش گذاشتن جمال فیزیکی. تشبیب مدرن، با تبدیل زن به **ابژه نگاه** و **موضوع لذت جنسی**، موجب شیء‌وارگی او می‌گردد. در این فرآیند، زن از **سوژه‌ای** دارای **اراده**، **شخصیت** و **هویت مستقل**، به **ابزاری برای جلب توجه**، و **کسب مقبولیت مجازی** تقلیل می‌یابد. این رویکرد در **تضاد بنیادین** با **فلسفه حجاب** و **ستر** در اسلام قرار دارد که **غایت آن**، **محفوظ ماندن زن از نگاه تخریبی و مصرف‌گرایانه** و **تضمین کرامت** او در عرصه عمومی است. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۷، ص ۳۰۰) از منظر فقه فرهنگ، «تشبیب مدرن» تلاشی برای **بازتعریف نظام «پسندها و ناپسندهای الهی»** در ذهنیت جامعه، به ویژه نسل جوان، است. این پدیده با زیر پا گذاشتن **حیا**، **مضحکه کردن عفت**، **معامله کردن کرامت** و **تهدید کانون خانواده**، **صلاحیت فرهنگی** خود را به عنوان یک الگوی رفتاری مطرود اثبات می‌کند. بنابراین، فقه فرهنگ با اتکا به **ادله نقلی**، **قواعد اصولی** (مانند قاعده نفی سبیل و دفع افسد به فاسد) و **درک عمیق مصالح و مفاسد واقعی اجتماعی**، حکم به **حرمت و طرد این الگو** می‌دهد.

۳- مصادیق تشبیب مدرن در شبکه‌های اجتماعی

۳-۱. انتشار عکس‌های شخصی با ظاهر آراسته

یکی از شایع‌ترین مصادیق تشبیب مدرن، انتشار عکس‌های شخصی (سلفی) با آرایش و پوشش جذاب است که عمدتاً با هدف جلب توجه انجام می‌شود. براساس تعریف فقهی تشبیب به «ذکر زیبایی‌های زن و پسرچه و اظهار عشق به آنان» (فرهنگ فقه مطابق فقه اهل بیت، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۶۲)، زمانی که این تصاویر به قصد «تهییج شهوت دیگران» (انصاری،

۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۰۱) منتشر شوند، مصداق تشبیب حرام خواهند بود. ر تحلیل فقهی انتشار عکس‌های شخصی آراسته به عنوان مصداق «تشبیب مدرن»، کلید حکم در قصد و علم به آثار عمل است. اگر این انتشار با قصد تهییج شهوت نامحرمان یا با علم به تأثیر تحریک‌آمیز آن همراه باشد، به دلیل تحقق عناوینی چون اظهار عشق و ذکر زیبایی (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۶۲) و تحریک شهوت (انصاری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۰۱)، مشمول ادله حرمت تشبیب خواهد شد. حتی اگر قصد اصلی غیر از این باشد، مانند جذب فالوور، اما شخص آگاه به احتمال ایجاد تهییج باشد، مطابق تنقیح مناط و الغای خصوصیت، مسئول شناخته می‌شود علاوه بر آن عقلاء و شارع، فرد عاقل را نسبت به پیامدهای قابل پیش‌بینی اعمالش مسئول می‌دانند. بنابراین، فارغ از ابزار مدرن (عکس دیجیتال)، محقق شدن ملاک و علت حکم (تهییج شهوت و هتک حرمت) برای اثبات حرمت کافی است. در استفتائی از حضرت آیت الله شبیری چنین سوال پرسیده شده انتشار عکس‌های خصوصی خود یا دیگران که با حجاب کامل نیست، در فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی چه حکمی دارد؟

پاسخ:

انتشار چنین عکس‌هایی اگر نوعاً محرک شهوانی باشد یا موجب تضعیف روحیه دین‌داری شود یا دیگری صاحب عکس را بشناسد یا مفسده دیگر اجتماعی داشته باشد حرام است. وظیفه همگان، انجام فریضه امر به معروف و نهی از منکر با لحاظ همه شرایط و جوانب است. (شبیری زنجانی، ۱۳۹۶، ص ۸۹)

۳-۲. استفاده از فیلترها و ابزارهای زیباسازی دیجیتال

استفاده از فیلترها و ابزارهای زیباسازی دیجیتال، به عنوان یکی از مصادیق برجسته «تشبیب مدرن»، پیچیدگی‌های جدیدی را به مفهوم سنتی تشبیب می‌افزاید. این ابزارها، با استفاده از فناوری‌های هوش مصنوعی و واقعیت افزوده، امکان تغییر و ارتقای ظاهر چهره را فراتر از حد طبیعی فراهم می‌کنند و به کاربران قدرت ایجاد تصویری ایده‌آل و غالباً غیرواقعی از خود را می‌دهند. نرم‌افزارهایی مانند Fotor، Perfect365 و Remini، یا قابلیت‌های Neural



Filters در فتوشاپ، نمونه‌هایی هستند که امکاناتی مانند صاف کردن و یکدست‌سازی پوست، سفیدکردن دندان‌ها، تغییر شکل و اندازه چشم یا بینی، و اعمال آرایش مجازی را به کاربران ارائه می‌دهند. از منظر فقهی و در تحلیل این پدیده، چند نکته اساسی مطرح می‌شود. نخست، تشدید اثر تحریک‌آمیز است. آنچه این ابزارها تولید می‌کنند، نه یک تصویر ساده، بلکه یک چهره آرمانی شده و مهندسی شده است که به طور بالقوه می‌تواند تأثیر تحریک‌آمیز بیشتری بر مخاطب نامحرم داشته باشد. این امر مصداق «تهییج شهوت» را که در ادله حرمت تشبیب بر آن تأکید شده است (انصاری، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۰۱)، به شکل قوی‌تری محقق می‌کند.

دوم، مسئله فریب و خروج از صورت طبیعی است. انتشار تصاویر به شدت ویرایش شده می‌تواند مصداق نوعی تزویر و فریب در نمایش هویت فرد باشد. زمانی که این نمایش فریب‌آمیز، به قصد جلب توجه نامحرم و ایجاد هیجان باشد، می‌تواند از مصادیق اضرار به نفس و دیگران (از طریق گمراه‌کردن و تحریک) محسوب شود. سوم، نقش فقه فرهنگ در این زمینه پررنگ است. این ابزارها به طور گسترده در فرهنگ ارتباطی شبکه‌های اجتماعی نهادینه شده‌اند و نظام پسندها و ناپسندها را دگرگون کرده‌اند. فقه فرهنگ با در نظر گرفتن این بستر، بر حفظ حرمت و کرامت انسانی تأکید دارد. اگر این ابزارها به گونه‌ای استفاده شوند که هتک حرمت زن (نجفی، جواهرالکلام، ج ۴۱، ص ۱۹۵) را در پی داشته، فرهنگ بی‌حرمتی را عادی‌سازی کنند یا به عنوان ابزاری برای تجارت مبتنی بر جذابیت‌های کاذب جنسی درآیند، فقه فرهنگ با استناد به اهداف کلی شریعت و مصالح فرد و جامعه، نسبت به آن موضع منفی خواهد گرفت. بنابراین، حکم این مصداق از تشبیب، در گرو بررسی قصد کاربر، میزان تحریف واقعیت و تأثیر اجتماعی و فرهنگی عمل است، اما در صورت وجود قصد یا علم به تأثیر تحریک‌آمیز، به دلیل تشدید علت حکم شدیدتری را می‌توان برای آن در نظر گرفت.

۳-۳. تولید محتوای عاطفه‌برانگیز

۳-۳-۱. انتشار شعر و نثر عاشقانه

انتشار شعر و نثر عاشقانه در شبکه‌های اجتماعی، یکی از واضح‌ترین مصادیق «تشبیب

مدرن» است که عینیت بخش تعریف فقهی سنتی این مفهوم در بستر دیجیتال است. تشبیب در اصطلاح فقهی به «ذکر زیبایی‌های زن و اظهار عشق به او» تعریف شده است (فرهنگ فقه مطابق فقه اهل بیت، ج ۲، ص ۲۶۲) این تعریف دقیقاً در محتوای متنی عاشقانه‌ای که خطاب به فردی مشخص منتشر می‌شود، متجلی می‌گردد.

این عمل در فضای مجازی تنها به سرودن شعر کلاسیک محدود نمی‌شود. طیف وسیعی از تولید محتوا را شامل می‌شود:

۱. **منشورات متنی کلاسیک:** انتشار اشعار غنایی یا متون نثری عاشقانه که توسط خود کاربر یا با اقتباس از دیگران نگاشته شده است.
۲. **کپشن‌ها و استیتوس‌های کوتاه:** نوشتن جملات یا پاراگراف‌های کوتاه احساسی و عاشقانه در بخش «بیو» یا توضیحات پست‌ها.
۳. **محتوای تولیدشده با هوش مصنوعی:** استفاده از ابزارهای هوش مصنوعی تولید متن (مانند ChatGPT، Gemini و Claude برای خلق، بازنویسی یا بهبود متون عاشقانه، امری است که امروزه به سادگی میسر شده است. این ابزارها می‌توانند با دریافت یک «پرامپت» ساده (مانند «یک شعر عاشقانه خطاب به معشوقی با چشمانی سبز بنویس»)، محتوای متناسب تولید کنند.
۴. **تعامل در بخش نظرات:** درج اظهارات عاشقانه و اشعار در بخش نظرات پست‌های فرد مورد نظر.

تحلیل فقهی و استفتائات مرتبط

حکم شرعی این عمل، با لحاظ شرایط تحقق تشبیب سنجیده می‌شود. دو شرط اصلی «معروف بودن مخاطب» و «قصد یا علم به اثر تحریک‌آمیز» در این فضا نیز محوری هستند:

شرط معروفیت: اگر متن منتشرشده به گونه‌ای باشد که مخاطب آن برای دیگر کاربران قابل شناسایی باشد (حتی با کنایه یا اشاره)، این شرط محقق است. انتشار عمومی یک شعر با



ذکر نام یا مشخصه‌ای واضح از فرد، یا ارسال آن در فضایی که مخاطب در آن شناخته شده است، مصداق بارز است. از نظر برخی فقها، تشبیب نسبت به زن مبهم و ناشناخته جایز است، اما اگر زن نزد گوینده معروف باشد، هرچند برای شنونده مبهم باشد، حرام است (خوئی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۲۲۰).

نیت شاعر یا منتشرکننده نقشی تعیین‌کننده دارد. اگر قصد، **اظهار عشق و تهییج احساسات** باشد، به اجماع فقها عمل حرام است. مسئله پیچیده‌تر، مواردی است که قصد اصلی، **هنرنمایی، کسب لایک یا جذب فالوور** است، اما شخص به طور متعارف می‌داند که چنین متنی ذاتاً دارای **اثر تحریکی** است. در استفتائات از مراجع تقلید درباره انتشار مطالب عاشقانه در فضای مجازی، عموماً بر رعایت حریم محرم و نامحرم و پرهیز از هرگونه مقدمه‌ای که موجب ترغیب به گناه یا هتک حرمت مؤمن شود، تأکید شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۹۵، ص ۸۷، سیستانی، ۱۳۹۸، ص ۵۶) به طور مشخص، اگر انتشار شعری یا نشر عاشقانه خطاب به **نامحرم**، منجر به **جلب توجه نامحرمان دیگر** به آن فرد یا ایجاد **هتک حرمت** برای وی شود، حرام است. این دیدگاه مبتنی بر قاعده **دفع مقدمات حرام** و نیز **حفظ عفت عمومی** است که از اهداف مهم شریعت محسوب می‌شود. برخی فقها نیز تصریح کرده‌اند که حرمت تشبیب اختصاص به شعر ندارد و شامل هرگونه **مکتوب عاشقانه** نیز می‌شود (انصاری، المکاسب، ج ۲، ص ۲۱۳). به عنوان مثال، حرمت تشبیب به دلیل **هتک حرمت مومن** و تحریک **فاسقان** مورد تأکید قرار گرفته است (نجفی، جواهرالکلام، ج ۴۱، ص ۱۹۵).

۲-۳-۳. استفاده از قابلیت‌های پویای شبکه‌های اجتماعی

الف. استوری (Story) و حالت‌های گذرا

در برنامه‌هایی مانند اینستاگرام، تلگرام و اسنپ‌چت، قابلیت با عنوان کلی «استوری» (Story) شناخته می‌شوند که در آن محتوا پس از دوره‌ای مشخص (عمدتاً ۲۴ ساعت) به صورت خودکار حذف می‌گردد. از منظر نظریه‌های ارتباطی، این ویژگی با ایجاد حس فوریت و انحصار، رفتار کاربران را تغییر داده و آنان را ترغیب به انتشار محتوای خودمانی‌تر، بی‌پروا و با سانسور



کمتر می‌کند. (ویلسون و همکاران، ۲۰۱۹، ص ۲۵) این کاهش سانسور ذهنی، بستری بالقوه برای بروز رفتارها و محتوای هنجارشکن، از جمله تحریک جنسی و عدم استتار زنان، فراهم می‌آورد. از نگاه فقهی، ملاک اصلی در حرمت تشیب و نشر محتوای شهوت‌انگیز، تحقق عنوان حرام، یعنی «تهییج شهوت» و «إثارة الشهوة» (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۰۱) در جامعه است. بر این اساس، موقت بودن نمایش محتوا به هیچ وجه از حرمت آن نمی‌کاهد، زیرا در طول مدت نمایش (هرچند کوتاه)، اثر حرام خود را بر جامعه و مخاطب می‌گذارد. مشروط بر آنکه شرایط تحقق حرام (از قصد تحریک، امکان مشاهده توسط نامحرم و فقدان عناوین ثانویه جوازبخش) فراهم باشد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۸۳) علاوه بر این، پژوهش‌های روانشناسی اجتماعی نشان می‌دهد محتوای گذرا به دلیل غیردائمی دانسته شدن، می‌تواند احساس مسئولیت‌پذیری کمتری در تولیدکننده ایجاد کرده و کنترل اجتماعی بر چنین محتوایی را نیز کاهش دهد. (اسمیت و همکاران، ۲۰۲۱، ص ۳۳) این کاهش درک مسئولیت و نظارت، احتمال مشارکت در رفتارهای مجرمانه یا هنجارشکن دیجیتال، از جمله اشتراک‌گذاری محتوای تحریک‌آمیز، را افزایش می‌دهد.

ب. ریلز (Reels) و محتوای ویدئویی کوتاه:

قابلیت «ریلز» و محتوای ویدئویی کوتاه، با تکیه بر جذابیت ذاتی تصویر متحرک، صدا و موسیقی، قدرتمندترین شکل ارتباطی در عصر شبکه‌های اجتماعی محسوب می‌شود. از منظر رسانه‌شناسی، ترکیب این عناصر، تأثیری به مراتب فراتر از متن یا عکس ایستا دارد، زیرا با بهره‌گیری از حس‌های متعدد بیننده، درگیرسازی (Engagement) عاطفی و حسی او را به حداکثر می‌رساند. (منتقد، ۱۴۰۰، ص ۱۱۵) وقتی این قالب در خدمت نمایش جاذبه‌های جنسیتی، رقص‌های اغواگرانه یا حرکات مهیج قرار گیرد، به ابزاری کارآمد برای تشیب تبدیل می‌شود. در تعریف فقهی، تشیب غالباً در شعر و نثر (مدح زیبایی‌های زن برای نامحرم به قصد تهییج) متجلی می‌شد (حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۵۶). اما ملاک اصلی، تحقق غرض حرام، یعنی جلب توجه و ثوران شهوت می‌شود. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۱۰۳) تصویر متحرک و نمایش

بدن در قالب ویدئو، به طریق اولی این دو غرض را محقق می‌سازد، زیرا:

۱. نقش جایگزین و تشدیدکننده: ویدئو، نقش شعرگفتن را ایفا می‌کند، با این تفاوت که به جای وصف زیبایی، خود زیبایی و حرکت آن را مستقیماً به نمایش می‌گذارد. ۲. اثرگذاری قوی‌تر: از منظر فقهی، هرگاه علت حرام (تهییج شهوت) در فعلی با شدت بیشتری موجود باشد، حرمت آن نیز مؤکدتر است. (جمعی از محققان، ۱۴۴۴ق، ص ۲۳۰) جذابیت پویای تصویر و صدا نسبت به متن، سبب شدت سبب در تهییج می‌گردد. علاوه بر این انتشار عمومی چنین محتوایی از سوی زن، هم عدم استتار را در پی دارد و هم عامدانه توجه نامحرمان را جلب می‌کند که جوهره حکم تشبیب است.

ج. پخش زنده (Live)

پخش زنده، با حذف فاصله ویرایش و ارائه محتوای خام، لحظه‌ای و تعاملی، گونه‌ای از «حضور مجازی بی‌واسطه» را خلق می‌کند. این فناوری امکان مرادده مستقیم و بی‌پرده بین پخش‌کننده و هزاران بیننده ناشناس را فراهم می‌سازد. اگر در این پخش زنده، گفتارهای عاشقانه، شوخی‌های جنسیتی، نمایش حالات عاطفی خاص یا پاسخ‌های تحریک‌آمیز به نظرات بینندگان صورت گیرد، پخش زنده، این مرادده مذموم را از حیطة خصوصی به ملاء عام و در معرض دید هزاران نفر می‌آورد.

همچنین نمایش لحظات خودمانی، حالات صورت و بدن، و گفت‌وگوی خصوصی‌گونه در برابر عموم، نه تنها مخالف ستر و حجاب شرعی است، بلکه بر اساس سیره عقلا نیز رفتاری قبیح و ناپسند محسوب می‌شود. عقلای جامعه، حتی در عرف‌های غیردینی، نمایش صمیمی‌ترین لحظات زندگی فردی را در جمعی نامحدود و ناشناس، خلاف شئون اخلاقی و نوعی ابتذال می‌دانند (صدر، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۳۴). این سیره عقلایی، می‌تواند مؤیدی برای قبح ذاتی چنین رفتاری باشد.

علاوه بر این امکان ارسال نظر و دریافت پاسخ لحظه‌ای، تأثیر تهییج‌کنندگی را دوچندان می‌کند. این تعامل، احساس ارتباط ویژه کاذبی در مخاطب ایجاد کرده و در پخش‌کننده نیز



احساس مورد توجه بودن افراطی را تقویت می‌نماید که هر دو، عوامل تشدیدکننده رفتارهای تحریک‌آمیز هستند.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث مطرح شده، می‌توان نتایج زیر را به عنوان جمع‌بندی نهایی این پژوهش ارائه نمود:

۱. مبتنی بر نظریه حرمت مطلق تشبیب، تشبیب شعر و نثری منفی تلقی شده است که موجب بی‌بندوباری و تحریک قوای شهوانی می‌شود. ماهیت اصلی تشبیب به عنوان «ذکر محاسن و زیبایی‌های زن برای نامحرم به قصد تهییج شهوت» در فضای شبکه‌های اجتماعی نیز محقق می‌شود. تنها قالب آن از شعر و نثر کلاسیک، به محتوای چندرسانه‌ای دیجیتال (عکس، ویدیو، متن دیجیتال، پخش زنده) تغییر یافته است. بنابراین، نفس پدیده «تشبیب مدرن» از منظر موضوعی، داخل در موضوع حکم شرعی تشبیب است.

۲. در دوران معاصر و با گسترش فناوری‌های ارتباطی، مصداق نوینی تحت عنوان «تشبیب مدرن» شکل گرفته است که به اقداماتی در فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی اشاره دارد که با استفاده از قالب‌های چندرسانه‌ای (مانند عکس، ویدیو، متن و نمادهای دیجیتال)، به توصیف، نمایش یا اشاره به زیبایی‌ها و جاذبه‌های زنان، برای مخاطبان نامحرم می‌پردازد. این پدیده با حفظ ماهیت تحریک‌آمیز و توجه‌آفرین تشبیب سنتی، در بستری جدید و با گستره‌ای بسیار وسیع تر ظهور یافته است. تشبیب مدرن دارای چند ویژگی متمایز است: نخست، بستر وقوع آن فضای عمومی مجازی است که دسترسی نامحرمان را به طور ذاتی تسهیل می‌کند. دوم، در قالب‌هایی فراتر از شعر و نثر کلاسیک، مانند انتشار عکس‌های شخصی آراسته با فیلترها، برجسته‌نمایی عمدی زیبایی محارم در محتوای خانوادگی، یا انتشار جملات و اشعار عاشقانه خطاب به نامحرم متجلی می‌شود. سوم، مخاطب آن اغلب طیف گسترده و نامشخصی از نامحرمان است. چهارم، رکن اصلی آن قصد یا علم به تأثیر تحریک‌آمیز و جلب توجه نامحرم است، که این شرط، محور تمایز آن از اشتراک‌گذاری‌های عادی به شمار می‌رود.

۳. تحقق ملاک اصلی حرمت تشبیب، یعنی «اظهار عشق و ذکر زیبایی» و به دنبال آن، تهییج شهوت نامحرمان یا هتک حرمت مؤمن است. ابزارهای مدرن، تنها شکل تحقق این ملاک را تغییر داده‌اند. تأکید بر دو شرط محوری؛ حکم‌گذاری در هر مورد، منوط به بررسی دو رکن اساسی است: شرط معروفیت، مخاطب یا موضوع محتوا باید برای دیگران قابل شناسایی باشد، اعم از معروفیت حقیقی یا «معروفیت مجازی». زن موضوع تشبیب باید مؤمنه و دارای حرمت شرعی باشد و انتشار محتوا به گونه‌ای باشد که برای طیفی از مخاطبان (حتی اگر نه همه) قابل شناسایی باشد. نقش تقویت‌کننده فناوری، ابزارهای نوین مانند هوش مصنوعی (برای تولید متن یا ویرایش تصویر) و فیلترهای پیشرفته، نه تنها حکم را تغییر نمی‌دهند، بلکه به دلیل افزایش توانایی در ایجاد «چهره ایده‌آل» یا «متن تأثیرگذار»، می‌توانند مصداق شدیدتر همان علت حرمت باشند و از باب قیاس اولویت دلالت بر حرمت دارند. بنابراین، با استناد به ادله سنتی حرمت تشبیب، نظیر نصوص دال بر حرمت هتک مؤمن و حرمت مقدمات فحشا، قواعد فقهی و ملاحظات فرهنگی و عقلایی، می‌توان نتیجه گرفت که هرگونه تولید و انتشار محتوایی در شبکه‌های اجتماعی که ذاتاً یا با قصد و علم کاربر، متضمن اظهار عشق و توصیف جمال نامحرم بوده و موجب جلب توجه نامحرم یا هتک حرمت گردد، مشمول حکم حرمت تشبیب بوده و از مصادیق حرام شرعی به شمار می‌رود. این حکم، صرف نظر از قالب فناورانه محتوا (اعم از عکس، ویدئو، متن یا صوت) جاری است.

۴. از منظر فقه فرهنگ، تشبیب مدرن تنها یک گناه شخصی نیست، بلکه یک «عملیات فرهنگی تخریبی» است که می‌کوشد نظام «پسندها و ناپسندهای الهی» را در ذهنیت جامعه، به ویژه نسل جوان، بازتعریف کند. این پدیده، حیا را پس می‌زند، عفت را مضحکه می‌کند، کرامت را معامله می‌نماید و کانون خانواده را تهدید می‌کند. بنابراین، فقه فرهنگ با تکیه بر درک مصالح واقعی جامعه، حکم به حرمت و طرد این الگوی رفتاری می‌دهد.

۵. فضای مجازی به مثابه یک «فضای عمومی نوین» است و احکام ناظر بر رفتار در ملاء عام، بر آن حاکم است. از این رو، التزام به حفظ حریم خصوصی، رعایت عفاف در نگاه و بیان، و پاسداری از حرمت افراد و استتار زنان که از اهداف قطعی شریعت اسلام است، در این فضا نیز

الزامی شرعی بوده و هرگونه رفتاری که نقض کننده این اصول باشد، حتی در پوشش نوین و با ابزارهای مدرن، مشمول حرمت شرعی می گردد.



منابع و مآخذ

۱. **القرآن الکریم**، ترجمه ابوالفضل بهرام پور.
۲. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، ۱۴۰۵ق، بیروت، نجم.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۳، قواعد کلی فلسفه در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
۴. انصاری، مرتضی، ۱۴۱۶ق، مکاسب، بیروت، دارالاحیاء التراث.
۵. تقریردروس حوزوی خارج فقه آیت الله اراکی، ۱۳۹۵، سایت مدرسه فقاہت. Eshia.ir
۶. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، ۱۴۰۶ق، **مبادئ الوصول الى علم الاصول**، بیروت، دارالاضواء، چاپ نخست.
۷. حسینی عاملی، عبدالمحسن، ۴۰۸ق، بلغة الطالب فی شرح مکاسب، بیروت، الوفا.
۸. الجبعی العاملي، زين الدين بن علي، ۱۴۲۰ق، **مسالك الأفهام في شرح شرايع الاسلام**، بی‌جا، نشرچاپ سنگي، چاپ نخست.
۹. _____، ۱۳۹۱، **الرعاية في شرح بداية الداراية**، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی، چاپ دوم.
۱۰. _____، ۱۴۱۳ق، **مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام**، قم، مؤسسه المعارف الإسلاميه، چاپ اول.
۱۱. _____، بی‌تا، **شرح لمعه**، بیروت، دارالعالم الاسلامی، چاپ نخست.
۱۲. جعفری، محمدتقی، ۱۳۸۷، جامعه و فرهنگ، تهران، فرهنگ.
۱۳. جعفریان، رسول، ۱۴۲۸ق، رساله حجابیه، قم، معارف اسلامی.
۱۴. جمعی از نویسندگان لجنه الفقه المعاصر، ۱۴۴۴ق، الفائق فی الاصول، قم، موبیه نشر للحوزات العلمیه.
۱۵. جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۳ق، فرهنگ فقه مطابق فقه اهل بیت علیهم السلام، قم؛ دائره المعارف فقه اهل بیت (ع).



۱۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۸ق، تفسیرتسنیم. قم: انتشارات اسراه.
۱۷. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۵، *لغت نامه دهخدا*، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ نخست.
۱۸. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین محمد، ۱۳۶۲، المفردات لالفاظ قرآن کریم، تهران، العربی.
۱۹. راجرز، کارل، ۱۳۹۲، *روانشناسی خانواده*، مترجم: زهرا حسینی، تهران، اندیشمند، چاپ نخست.
۲۰. شیپانی، محمد، کلوخی، محسن، حسینی، علی اصغر، ۱۳۹۵، درآمدی بر مبانی فقهی استفاده از شبکه های مجازی، تهران، جستارها فقهی اصولی.
۲۱. صاحبی، محمدجواد، ۱۳۸۴، مناسبات دین و فرهنگ در جامعه ایران، تهران: فرهنگ، چاپ دوم.
۲۲. صدر، محمد باقر، ۱۴۱۴ق، *ماوراء فقه*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، چاپ دوم.
۲۳. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۰۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ ششم.
۲۴. طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۷ق، *الخلاص*، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۲۵. _____، ۱۳۷۸ق، *المبسوط فی فقه الإمامیه*، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء التراث الجعفریه، چاپ نخست.
۲۶. عاملی، محمدبن مکی، ۱۴۱۷ق، *الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۲۷. قرشی، علی اکبر، ۱۴۱۰ق، قاموس قرآن کریم، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. کرکی، علیبن حسین، ۱۴۰۷ق، جامع المقاصد، قم: موسسه آل البيت.
۲۹. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب



الإسلامية، چاپ نخست.

۳۰. گرجی، ابوالقاسم، ۱۳۷۷، **تاریخ فقه و فقهها**، تهران، دانشگاه تهران.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۸، **تفسیر نمونه**، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ ششم.
۳۲. مشکینی، میرزا علی، بی تا، **الفقه الماثور**، قم: نشرهادی
۳۳. مصباح یزدی محمدتقی، ۱۳۹۴، **تهاجم فرهنگی**، قم، معارف اهل بیت (ع).
۳۴. مظفر، محمد رضا، ۱۴۱۱ق، **اصول فقه**، قم، اسماعیلیان، چاپ سوم.
۳۵. موسوی الخوئی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۲ق، **مصباح الفقاهه فی المعاملات**، بیروت، دارالهادی.
۳۶. نجفی، محمد حسن، ۱۴۰۴ق، **جواهرالکلام فی شرح شرایع الإسلام**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم.

واکاوی فقهی «عده» در روش‌های نوین باروری‌های پزشکی

سید هدایت الله میرسالاری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۵

چکیده

عده طلاق و فوت شوهر بسته به شرایط زن و ارتباط زوجین متفاوت است. یکی از حالت‌های مهم، باروری مصنوعی است که در آن برخی از شرط‌های ثبوت عده، نظیر دخول یا عقد ازدواج، وجود ندارد. پرسش اصلی این که: آیا عده در باروری‌های پزشکی ثابت است و زمان آن چه مقدار است؟ پاسخ به این سوال از آن جهت ضروری است که ثبوت عده و مدت آن برای خانواده‌های نابارور، زمان جدایی و حدود ارتباط زناشویی را مشخص می‌کند. باروری مصنوعی به اشکال مختلفی از نظر تحقق حمل و نوع تلقیح (با اسپرم شوهر، اسپرم اجنبی، یا جنین اهدایی) صورت می‌گیرد. در راستای پاسخ به این پرسش‌ها، فرض‌های متعددی قابل بررسی است، که شامل گونه‌های مختلفی از قبیل دخول، نوع اسپرم و وضعیت زناشویی است. به منظور تحلیل این موضوع، اسباب عده موجود در آیات و روایات نظیر «زوجیت»، «ماء»، «دخول»، «حمل» و «وفات» بر فروع مختلف تطبیق گردیده‌اند. روش جمع‌آوری اطلاعات، کتابخانه‌ای و ارائه آن، به روش توصیفی تحلیلی است. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که زوجیت به تنهایی نمی‌تواند مثبت عده باشد و لازم است با عناوینی نظیر «دخول»، «ماء» یا «حمل و دخول» همراه شود. همچنین، با توجه به اینکه در برخی روش‌های باروری نوین، اسباب عده مانند «ماء» یا «حمل» به وضوح مشخص نیست، صدق عباراتی نظیر «العده من الماء» یا «اولات الاحمال» نیز روشن نمی‌باشد. در نهایت عده در برخی حالات مانند تلقیح زن مجرد با اسپرم اجنبی ثابت و در مواردی چون باروری زن شوهردار با اسپرم اجنبی، ثابت نیست.

واژگان کلیدی: باروری پزشکی، تلقیح مصنوعی، عده طلاق، عده وفات، عده باروری‌های نوین.





مقدمه

امروزه با پیشرفت علم پزشکی و ظهور روش‌های نوین باروری مصنوعی، مسائل جدیدی در حوزه فقه و حقوق اسلامی مطرح شده است و این بحث علاوه بر حکم تکلیفی جواز یا عدم جواز آن دارای احکام وضعی مهم و متعددی از جمله نسب، ارث، حضانت، حریمیت و نفقه و سقط و... می‌باشد لذا نیازمند بررسی دقیق و همه‌جانبه می‌باشد و یکی از این مسائل، تعیین حکم «عده» در مورد زنان تلقیح‌شده به روش‌های مصنوعی است. عده به عنوان یک حکم شرعی، نقشی اساسی در حفظ نسل، اطمینان از پاکی رحم، و جلوگیری از اختلاط نسب‌ها دارد و از مهم‌ترین شروط آن در نصوص شرعی می‌توان به زوجیت شرعی، دخول، حمل، ورود آب به رحم، وطی به شبهه و غیره اشاره کرد. با گسترش استفاده از تکنیک‌های باروری مصنوعی، وضعیت عده زنانی که به این روش بارور می‌شوند، به‌ویژه در شرایطی که زوجیت شرعی یا دخول صورت نگرفته باشد، موضوعی قابل تأمل و نیازمند تحقیق جدی است.

سؤال اصلی این پژوهش بررسی تطبیقی ثبوت یا عدم ثبوت عده زنان تلقیح‌شده به روش مصنوعی و تعیین مقدار عده در فرض‌ها و روش‌های مختلف است. این سؤال به‌ویژه در مواردی مانند بارداری زن شوهردار با اسپرم مرد بیگانه، یا زنان مجرد که از طریق ازدواج موقت و تلقیح مصنوعی باردار شده‌اند، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. آیا در این موارد عده ثابت می‌شود؟ اگر عده ثابت شود، مدت زمان آن چقدر است؟ بررسی این مسائل با استفاده از ادله شرعی و فقهی و تطبیق آن بر فروض مختلف، هدف اصلی این پژوهش است.

اهمیت این پژوهش از آن جهت است که روش‌های باروری مصنوعی، به‌ویژه در شرایط ناباروری، روزبه‌روز در حال گسترش است و بسیاری از افراد با مسائل شرعی مرتبط با این موضوع مواجه می‌شوند. تعیین احکام دقیق و همه‌جانبه در این زمینه، نه تنها به رفع ابهامات فقهی و حقوقی کمک می‌کند، بلکه راهکارهای عملی برای مواجهه با مشکلات روز جامعه ارائه می‌دهد. به‌ویژه در مواردی که زن شوهردار با اسپرم مرد بیگانه تلقیح شده یا زنی که از طریق ازدواج موقت و تلقیح مصنوعی باردار شده است، و ثبوت یا عدم ثبوت عده در موارد متعدد تأثیرات واقعی اجتماعی و روانی بر خانواده دارد بنابراین تعیین حکم عده می‌تواند تبعات حقوقی و خانوادگی

مهمی داشته باشد.

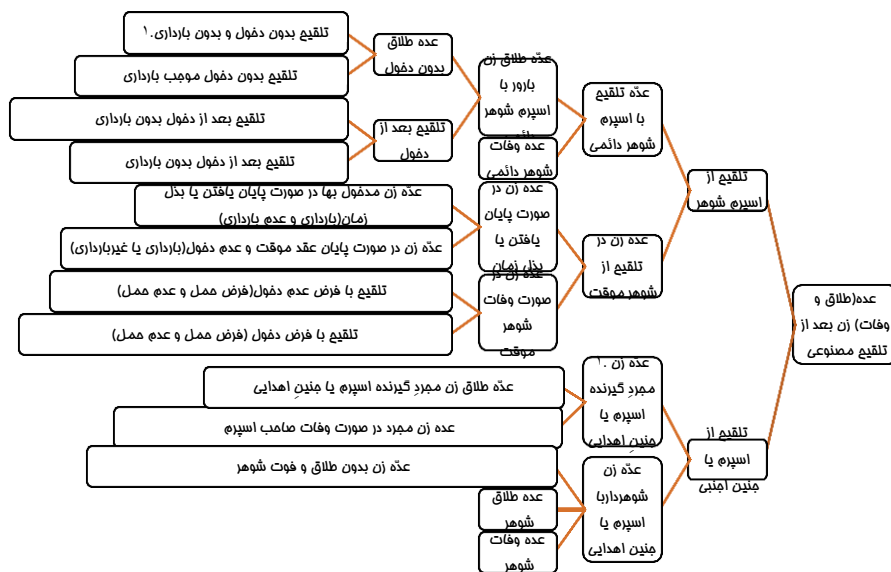
پیشینه پژوهش در این زمینه محدود است. برخی از آثار مانند کتاب «وسائل الانجاب الصناعیه» نوشته سید محمدرضا سیستانی و «تلقیح مصنوعی در آئینه فقه» اثر سید اصغر ناظم‌زاده، به صورت اجمالی به موضوع تلقیح مصنوعی پرداخته‌اند؛ اما بررسی دقیق و تفصیلی مسئله عده و ارائه فروض مختلف در این آثار وجود ندارد. تنها مقاله‌ای که به طور خاص به عده زن تلقیح‌شده پرداخته است، مربوط به سید محسن مرتضوی است؛ با این حال، این مقاله نیز به دلیل نقص در تحلیل موضوعات و عدم بررسی برخی فروض مهم، پاسخگوی نیازهای علمی جامعه امروزی نیست. بعلاوه اینکه از نظر نتیجه حکم عده و تحلیل‌های استدلالی با این نوشتار متفاوت می‌باشد.

نوآوری این پژوهش در ارائه یک تحلیل جامع و دقیق از ادله شرعی و فقهی مربوط به عده زنان تلقیح‌شده به روش مصنوعی است. در این تحقیق، همه فروض ممکن، از جمله حالت‌های ازدواج دائم و موقت، بارداری و عدم بارداری، و تلقیح با اسپرم شوهر یا مرد بیگانه، به صورت دقیق بررسی شده و با استناد به نصوص شرعی، حکم هر فرض مشخص گردیده است. همچنین، این پژوهش به طور خاص به مسائل عملی و کاربردی مرتبط با ناباروری، ازدواج موقت، و وضعیت زنان مجرد پرداخته و راهکارهایی برای رفع مشکلات این حوزه ارائه کرده است.

در پایان، این پژوهش با تبیین دقیق موضوع، پاسخ به پرسش‌های اصلی، و ارائه راهکارهای شرعی، گامی نوین در تبیین احکام مرتبط با باروری مصنوعی برداشته و به عنوان مرجعی بدیع و جامع در این زمینه قابل استفاده خواهد بود.



جدول تقسیمات مختلف باوری پزشکی



گفتار اول: عده تلقیح با اسپرم شوهر

دائمی یا موقت بودن زوجیت میان طرفین، نقش تعیین کننده‌ای در ثبوت یا عدم ثبوت عده و همچنین در مقدار آن برای زنانی دارد که از طریق تلقیح مصنوعی باردار شده‌اند. در ازدواج دائمی، عده پس از طلاق زن ثابت می‌شود، در حالی که در ازدواج موقت، ثبوت عده به پایان مدت عقد یا بخشش باقی مانده زمان از سوی شوهر وابسته است. به همین دلیل، بررسی این موضوع نیازمند تفکیک و تحلیل دقیق در دو بخش مجزا است؛ یکی مربوط به نکاح دائمی و دیگری مربوط به نکاح موقت، تا تأثیر نوع زوجیت بر عده در باروری های مصنوعی و احکام مرتبط با آن به صورت علمی و جامع، روشن گردد.

۱. عده تلقیح با اسپرم شوهر دائمی

عده زن نسبت به شوهر دائمی، در فقه به دو دسته عده طلاق و عده وفات تقسیم می‌شود، که احکام مربوط به هر یک در موارد باروری مصنوعی نیز متفاوت است.

۱-۱-۱. عده طلاق زن بارور با اسپرم شوهر دائمی

در موارد غیر مرتبط با تلقیح مصنوعی، اگر مردی همسر خود را طلاق دهد، حکم عده زن براساس وضعیت وی تعیین می‌شود. در صورتی که زن مدخول بها باشد و باردار نباشد، عده او سه طهر خواهد بود. اما اگر مدخول بها و باردار باشد، مطابق نظر مشهور فقهای امامیه، عده وی با وضع حمل پایان می‌یابد، چه این که وضع حمل پیش یا پس از آن رخ دهد. (شهید ثانی، ۱۴۰۹ ج ۶، ص ۵۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ ج ۳۲، ص ۲۰۹، امام خمینی، ۱۳۹۹ ج ۲، ص ۳۶۰) در فرض عدم دخول و حامله نبودن زن عده برای زن ثابت نیست (محقق حلی، ۱۴۰۸ ج ۳، ص ۲۲؛ نجفی، ۱۴۰۴ ج ۳۲، ص ۲۱۱ و ۲۱۲) دلیل عدم ثبوت عده، دلالت آیه شریفه «ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ» (احزاب، ۴۹). (اگر پیش از آن که با آنان - زنان - آمیزش کنید، طلاقشان دادید، دیگر بر عهده آنها عده‌ای نیست) علاوه بر این، مضمون روایت وارد شده در منابع روایی، به‌ویژه عبارت «هنگامی که مردی زنش را پیش از آمیزش طلاق دهد، زن ملزم به رعایت عده نیست و می‌تواند بلافاصله ازدواج کند و طلاق وی نیز تنها با یک طلاق تحقق می‌یابد» (کلینی، ۱۴۱۳ ج ۶، ص ۱۰۸)، به‌صورت آشکار بر این حکم دلالت دارد؛ بنابراین وقوع یا عدم وقوع دخول در ثبوت یا عدم ثبوت عده تأثیرگذار است، این معیار در تعیین عده زن باردار از طریق تلقیح مصنوعی نیز نقش دارد لذا تأثیر قید دخول بر عده زن نابارور در این قسمت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۱-۱-۱. عده طلاق بدون دخول

زن بارور با اسپرم شوهر دائمی خود ممکن است بدون ارتباط و همبستری و دخول، تلقیح صورت گرفته باشد و نیز احتمال دارد که بعد از دخول عمل تلقیح انجام شود؛ از این رو، این دو حالت مساله عده به‌صورت مجزا مورد بررسی فقهی قرار می‌گیرد.

۱-۱-۱-۱-۱. تلقیح بدون دخول و بدون بارداری

در فرض مسئله که دخول از سوی شوهر صورت نگرفته، اما تلقیح مصنوعی (اعم از



داخل رحمی یا خارج رحمی) با نطفه او انجام شده، ولی منجر به بارداری نشده است، با مراجعه به ادله شرعی از جمله آیات قرآن (مانند آیه ۴ سوره طلاق و آیه ۴۹ سوره احزاب) و روایات فقهی (مانند الکافی، جلد ۶، و وسائل الشیعة، جلد های ۱۵ و ۲۲) می‌توان دریافت که ثبوت عده در شرع به شرایطی مانند وجود زوجیت و عقد نکاح، وقوع ازدواج همراه با دخول، ترکیب ازدواج و دخول و حصول بارداری، یا تعلق عده به نتیجه آمیزش (آبِ مرد) منوط شده است. در مواردی نیز عده بر ترکیبی از این شروط استوار است. با توجه به اینکه در این فرض هیچ یک از شرایط مذکور (دخول و بارداری) بجز زوجیتی که به تنهایی مثبت عده نیست، محقق نشده، می‌توان چنین استدلال کرد که دلیل صریحی بر لزوم عده برای زن وجود ندارد، مگر آن که ادله دیگری بر تعمیم حکم دلالت کند.

تنها عبارتی که می‌تواند دلالت بر ثبوت عده برای زن در چنین فرضی داشته باشد، تعبیر «العده من الماء» (کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۸۴) است بر اساس این تعبیر، ادعا می‌شود که اطلاق «الماء» شامل نطفه یا اسپرم وارد شده به رحم زن از طریق تلقیح مصنوعی نیز می‌شود. بنابراین، می‌توان استدلال کرد که این اطلاق موجب ثبوت عده برای زن در این فرض خواهد بود لکن در پاسخ چنین استدلال و اطلاقی می‌توان اشاره کرد که: تعبیر «الماء» نسبت به یک عدد اسپرم با انتقال آزمایشگاهی انصراف یا احتمال انصراف دارد لذا این روایت برای این مورد تلقیح مصنوعی نمیتواند مثبت عده باشد.

۱-۱-۱-۲. تلقیح بدون دخول موجب بارداری

در فرض تلقیح با اسپرم زوج و تحقق زوجیت و بارداری، علیرغم عدم وقوع نزدیکی پیش از تلقیح مصنوعی و پس از آن، در صورت وقوع طلاق، آیا استدلال به عدم دخول برای نفی عده صحیح است؟ یا اینکه با توجه به تحقق حمل، عده زوجه، وضع حمل خواهد بود؟ یا آنکه عده، طولانی‌ترین بازه زمانی بین وضع حمل و سه طهر است؟

به نظر می‌رسد اطلاق آیه شریفه «وَأُولَاۤئِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» (طلاق، آیه ۴) (و زنان باردار، زمان عده آنان تا هنگام وضع حملشان است) هر نوع بارداری، از جمله بارداری

حاصل از تلقیح مصنوعی در زمان زوجیت را در بر می‌گیرد. بنابراین، چنانچه مردی همسر باردار خود را طلاق دهد، عده زن، وضع حمل خواهد بود؛ زیرا بارداری از نطفه همان مرد حاصل شده است.

بر اساس این مبنا، مرحوم محقق حلی در شرایع الاسلام معتقد است: حتی اگر مرد فاقد آلت تناسلی باشد اما بیضه داشته باشد و بارداری همسرش محقق شود، عده زن، وضع حمل است؛ زیرا احتمال انعقاد نطفه با انزال مرد، ولو بدون دخول، وجود دارد. (محقق حلی، ۶۷۶، ج ۳، ص ۲۳) شهید ثانی نیز در شرح این عبارت، صرف انتساب فرزند و حمل به مرد را در بارداری بدون دخول، موجب ثبوت عده می‌داند. (شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق. ج ۹، ص: ۲۱۶). میرزا جواد تبریزی نیز در پاسخ به این پرسش «آیا زن در طلاق رجعی می‌تواند با منی زوجش تلقیح گردد؟» می‌فرماید: این تلقیح از نظر حکم تکلیفی خالی از اشکال نیست؛ ولی اگر انجام شد عده این زن به وضع حمل است (جواد تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۲۸۳ س ۹۵۸). حاصل آن که، با استناد به آیه شریفه، روایات و دیدگاه فقیهان، مشخص می‌گردد که عده این زن، وضع حمل است.

۱-۱-۲. تلقیح بعد از دخول زوج

گاهی اوقات، به دلیل ضعف سلول‌های جنسی زوجین، پس از وقوع نزدیکی و عدم بارداری طبیعی اقدام به باروری پزشکی می‌شود، تا احتمال بارداری افزایش یابد. با توجه به وجود عقد زوجیت و وقوع دخول، پرسش این است که آیا این دو شرط به تنهایی برای اثبات عده پس از طلاق کافی هستند یا خیر؟

۱-۱-۲-۱. تلقیح بعد از دخول بدون بارداری

در فرضی که تلقیح منجر به بارداری نشود، در صورت وقوع طلاق، عده زن همان عده طلاق در حالت عادی (سه طهر) خواهد بود؛ زیرا شرایط لازم -زوجیت و وقوع دخول- محقق شده و مشمول آیه شریفه «وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» (بقره، آیه ۲۲۸)؛ و زنان مطلقه باید

سه پاکی [از عادت ماهیانه] انتظار بکشند» می‌گردد.

۲-۱-۲. تلقیح بعد از دخول با بارداری

در حالت معمول، عده طلاق زن باردار، وضع حمل است و نه سه طهر یا زمان طولانی‌تر. آیه «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» (طلاق، آیه ۴) بر آیه مربوط به عده سه طهر «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» مقدم است و با وضع حمل، عده به پایان می‌رسد. (سیوری حلی، ۸۲۶، ج ۲، ص ۷۶۲). حال، اگر بارداری پس از دخول از طریق تلقیح داخل یا خارج رحمی صورت گیرد، این پرسش مطرح می‌شود که آیا عده طلاق در این حالت، صرفاً سه طهر است یا وضع حمل؟

در این وضعیت، با وجود شرایط سه گانه -زوجیت، دخول و بارداری- به نظر می‌رسد که پس از طلاق، عده سه طهر ثابت باشد. اما در خصوص عده وضع حمل، تنها ابهامی که وجود دارد، نحوه تحقق بارداری است که نه از طریق دخول طبیعی، بلکه از طریق تلقیح آزمایشگاهی صورت گرفته است. با این حال، به نظر می‌رسد اطلاق آیه «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» (طلاق، آیه ۴) شامل این مورد می‌شود، بنابراین در این فرض، عده، وضع حمل خواهد بود.

۲-۱-۲. عده وفات شوهر

در حالت معمول، عده زن در صورت وفات زوج، مستند به آیه «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا» (بقره آیه ۲۳۴) مدت چهار ماه و ده روز است. در صورتی که زوجه در زمان فوت همسر، باردار باشد، عده وفات، طبق نظر مشهور فقیهان، «ابعدالاجلین» -طولانی‌ترین زمان بین چهار ماه و ده روز و وضع حمل- خواهد بود؛ اما در صورت تلقیح مصنوعی این مسئله قابل بررسی است که آیا عده وفات زوج همان چهار ماه و ده روز است و تا زمان وضع حمل امتداد نمی‌یابد، یا آنکه همچنان حکم ابعداالاجلین جاری خواهد بود؟



در پاسخ به پرسش یاد شده، می‌توان گفت که آیه ۲۷ سوره قصص، به‌طور خاص مدت عده را برای زنانی که همسرانشان فوت کرده‌اند، چهار ماه و ده روز تعیین می‌کند. از سوی دیگر، اطلاق آیه شریفه «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ؛ و زنان باردار، مدت عده آنان، وضع حملشان است» عمومیت داشته و شامل تمامی زنان باردار می‌شود. در نتیجه با جمع میان مدلول دو آیه بیشترین مدت عده برای زنان مطرح شده در این فرض، بیشترین زمان وضع حمل یا انقضای چهار ماه و ده روز است.

۲: عده زن در تلقیح از شوهر موقت

یکی از فروض نوشتار، بررسی وضعیت زنی است که به دلیل مشکلات جسمی همسرش باردار نمی‌شود و به علت حرمت تلقیح مصنوعی با اسپرم بیگانه (نظر مشهور فقیهان؛ رک: قاسمی، ۱۳۹۹، ص ۳۱۲)، برای باردار شدن از همسرش جدا شده و پس از گذراندن عده طلاق، با مرد دیگری ازدواج موقت می‌کند. سپس با اسپرم شوهر موقت تلقیح انجام شده و بارداری صورت می‌گیرد. زن قصد دارد پس از پایان عقد موقت به زندگی قبلی خود بازگردد. در این فرض، ممکن است هیچ شناختی بین زن و صاحب اسپرم وجود نداشته و عقد موقت صرفاً به منظور جواز تلقیح و به مدت لازم برای آن منعقد شده باشد.

افزون بر این فرض دیگری نیز قابل طرح است؛ خانم مجردی - باکره یا غیر باکره - تصمیم به فرزندآوری دارد، اما خواهان ازدواج دائم نیست، می‌خواهد از طریق عقد موقت با صاحب اسپرم و انجام تلقیح مصنوعی شرعی، صاحب فرزند شود. پرسش این است وضعیت عده این گونه زنان چگونه است؟

۲-۱. عده زن در صورت پایان یافتن یا بخشیدن زمان عقد

در این فرض با توجه به دخول و عدم دخول و بارداری و عدم بارداری در اثر تلقیح مصنوعی، حالت‌های متعددی قابل تصور است، که هر کدام به صورت مستقل مورد بررسی قرار می‌گیرد.



۱-۲، عده زن مدخول بها در صورت پایان یافتن زمان عقد موقت

در ازدواج موقت، پس از پایان مدت عقد یا بذل مدت - بخشیدن زمان باقی مانده عقد از سوی مرد- زن مدخوله -زنی که با او نزدیکی صورت گرفته- در صورت عدم بارداری، باید دو حیض عده نگه دارد. صاحب جواهر (ره) می‌فرماید اگر زن در سن زنانی که حیض می‌بینند، باشد؛ اما حیض نبیند، به دلیل اجماع فقها و نصوص شرعی، عده وی ۴۵ روز است. (مغنیه، محمد جواد، ۱۴۰۰، ج ۶، ص: ۳۴) چنانچه این زن با دخول شوهر موقت خویش باردار شود، بنا بر احتیاط، عده وی ابعد اجلین - طولانی‌ترین زمان بین وضع حمل و دو حیض - می‌باشد. (خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۱۳) ولی چنانچه چنین زنی، در عقد موقت باردار شود، به حکم آیه شریفه «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» وضع حمل می‌باشد. (مغنیه، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۳۴) چه این که آیه، مدت عده را در همه زنان باردار-خواه به عقد موقت یا دائم - وضع حمل آنان معرفی می‌کند.

با توجه به نکات یاد شده، در تبیین قانون کلی عده زنان در عقد موقت، این پرسش مطرح می‌شود اگر بارداری با دخول و مباشرت انجام نشود بلکه از طریق مصنوعی صورت گرفت، آیا مصنوعی بودن بارداری مانع از ثبوت عده است؟ چرا که در این صورت اگر چه شرط زوجیت موجود است ولی این بارداری عادی نیست و همراه با وطی صورت نگرفته است.

پاسخ این است که فرض یاد شده مشمول آیه «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» می‌باشد بنابراین عده به مدت وضع حمل ثابت می‌شود، افزون بر این ممکن است اطلاق «العده من الماء» نیز شامل این حالت شود؛ در نتیجه عده زن بر اساس طولانی‌ترین زمان از وضع حمل و عده طلاق تعیین می‌شود.

اما در فرض عدم بارداری، با توجه به وجود شرط دخول و زوجیت موقت، عده دو طهر برای این زن مدخول بها ثابت است و یکی دیگر از دلایلی که جداگانه می‌تواند مثبت عده باشد شمول عبارت «العده من الماء» نسبت به این زن خواهد بود چرا که تلقیح مصنوعی و انتقال اسپرم به رحم این زن موقت صورت گرفت، باید دانست که در صورتی که «ماء» بر اسپرم منتقل شده از طریق تلقیح مصنوعی صدق کند، با این دلیل نیز عده برای این زن ثابت می‌شود؛ در غیر این

صورت، عده‌ای نخواهد بود. به نظر می‌رسد اطلاقات این چنینی، موارد نوپدید خاصی را که در زمان صدور روایات وجود نداشتند، شامل نشده و از آن‌ها انصراف یا حداقل احتمال انصراف دارند چرا که کلام معصوم به مخاطب زمان خودش القاء شده و در آن مقام مخاطب ذهنها متوجه چنین مصادیق نادر و نوپدیدی نبوده است، بنابراین، این دلیل مثبت عده نخواهد بود. اما آخرین دلیلی که می‌توان آن را مثبت عده دانست، آیه شریفه «وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» است. با این حال، ظهور این آیه در اثبات عده پس از طلاق برای زن دائم است. بنابراین، در نهایت، در چنین فرضی عده برای این زن، بدلیل ثبوت دخول ثابت خواهد بود.

۲-۱-۲، عده زن در صورت پایان عقد موقت و عدم دخول (بارداری یا غیر بارداری)

در تلقیح مصنوعی زن موقت، اگر بدون دخول لقاح انجام شود ولی زن حامله نشود چنین زنی عده ندارد چون از افراد آیه شریفه «ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ» می‌باشد، چرا که در ازدواج موقت، پایان عده یا بذل زمان توسط شوهر در حکم طلاق است.

اما این آیه با روایت «العده من الماء» تخصیص می‌خورد چرا که منظور آیه این است که هیچ ارتباط زناشویی و دخولی در کار نباشد و هیچ نوع آبی وارد رحم نشده باشد، اما در این فرض، با تلقیح مصنوعی اسپرم وارد رحم گردید و در واقع «الماء» صدق میکند و عده ثابت است لکن این اشکال باقی است که اطلاق روایت شامل این موارد خیلی خاص و نوظهور نشده و از این موارد منصرف است یا حداقل احتمال انصراف عرفی وجود دارد پس مثبت عده نبوده و عدم عده ثابت میشود.

فرض بعد این است که زن در ازدواج موقت، مدخول بها نباشد اما با تلقیح مصنوعی با اسپرم شوهر موقت باردار شود. در این حالت، شرط عدم دخول برای ثابت نشدن عده وجود دارد، اما از طرفی، شرط زوجیت و بارداری برای اثبات عده موجود است. از سوی دیگر، این بارداری از طریق دخول نبوده بلکه به شکل باروری پزشکی حاملگی رخ داده است؛ حال باید دید که آیا با وجود عدم دخول، صرف بارداری مصنوعی در زمان زوجیت موقت، عده وضع حمل



را اثبات می‌کند؟ یا اینکه فقط عده ازدواج موقت، یعنی دو طهر، ثابت است؟ یا اصلاً عده‌ای بر زن باردار از طریق تلقیح مصنوعی در نکاح موقت ثابت نمی‌شود؟

تصور تعارض ادله عده و عدم عده

در این فرض، در نگاه اولیه به نظر می‌رسد ادله ثبوت عده با ادله عدم ثبوت تعارض دارند. از جمله ادله ثبوت عده، اطلاق «اولات الاحمال» در آیه «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» و اطلاق «الماء» در صحیح «العده من الماء» (شیخ حر عاملی، ۱۱۰۴، ج ۱۵، ص ۴۰۳) و اطلاق «الحامل» در موثق جمیل بن دراج «طلاق الحامل واحده، فاذا وضعت ما فی بطنها فقد بانت منه» (همان، ج ۲۲، ص ۱۴۵) می‌باشد.

در مقابل، ادله عدم ثبوت عده برای زن غیرمدخول بها، آیه «ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ» (احزاب، آیه ۴۹) و روایاتی نظیر صحیح «اگر مرد زن را قبل از دخول طلاق دهد عده ندارد و می‌تواند در همان ساعت با او دوباره ازدواج نماید» (شیخ حر عاملی، ۱۱۰۴، ج ۲۲، ص ۱۷۶) می‌باشد.

نقد توهم تعارض ادله

در پاسخ گفته می‌شود که این دو دسته دلیل تعارضی ندارند؛ چرا که اطلاق ادله عدم ثبوت عده، شامل فرض بارداری نمی‌باشد، بلکه ادله ثبوت عده برای این فرض، عده را ثابت می‌کند. بنابراین، تعارض بدوی است و عده این زن ثابت می‌گردد.

همان گونه که پیش از این گذشت، این همان فرضی است که گاهی به عنوان راه حل برای برخی از ناباروری‌ها مطرح می‌شود: اگر خانواده‌ای با شوهر نابارور مواجه باشد، شوهر زن خود را طلاق دهد و پس از عده، زن با صاحب اسپرم عقد موقت جاری کند و پس از لقاح و بارداری و اتمام زمان عقد، به شوهر خود برگردد در این فرض ثبوت یا عدم ثبوت عده دارای آثار مهم روانی و اجتماعی است و این آثار گرچه اهمیت حکم مساله را روشن می‌کند لکن تاثیری در استدلال بر حکم ندارد. حال، اگر این زن باردار به دلیل عدم دخول، عده نداشته باشد، می‌تواند به سرعت

با شوهر قبلی خود ازدواج مجدد نماید و مدت زمان جدایی این زن و شوهر طولانی نخواهد بود. در نتیجه، عرف و فامیل‌های این خانواده متوجه عمل تلقیح نمی‌شوند و آبروی این زن و شوهر محفوظ می‌ماند، چنین تصور می‌شود که این فرزند از خود آنان است. البته روشن است که براساس ادله مثبت عده، چنین زنی، پس از تلقیح با اسپرم شوهر موقت تا وضع حمل صبر نماید، سپس با شوهر اولیه خود عقد جدیدی منعقد نماید.

۲-۲. عده زن در صورت وفات شوهر در ازدواج موقت

در ازدواج موقت با توجه به آیه "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا" (بقره ۲۳۴) در صورت فوت شوهر موقت، عده زن همان عده وفات حالت عادی یعنی چهار ماه و ده روز است (چه مدخول بها باشد و چه نباشد)، به دلیل روایت امام باقر علیه السلام «هر نکاحی که زوج در آن فوت کند، بر زن، چه آزاد باشد چه کنیز، و به هر صورتی که نکاح بوده باشد - متعه، ازدواج دائم، یا ملک یمین - عده چهار ماه و ده روز است.» (فیض کاشانی، ۱۰۰۷، ج ۱ ص ۲۶۳). و اگر زن در دوران ازدواج موقت به صورت طبیعی باردار شد بدلیل آیه «و اولات الاحمال»، عده اش طولانی‌ترین زمان از وضع حمل و چهارماه و ده روز خواهد بود (مغنیه، محمد جواد، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۳۳).

ولی اگر در همین زمان ازدواج موقت از روش تلقیح مصنوعی باردار شد در صورت فوت شوهرش آیا عده اش همان عده وفات است یا باز هم ابعداجلین است؟ پاسخ این است که آیه «اولات الاحمال» مطلق است و شامل این گونه بارداری به روش نوین نیز خواهد شد، بنابراین عده این زن ابعداجلین است.

گفتار دوم: عده زن بارور از اسپرم یا جنین مرد اجنبی

عده زن باردار با اسپرم یا جنین اهدایی دارای صورت‌هایی مختلفی است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. عده زن مجرد گیرنده اسپرم یا جنین اهدایی

زن یا دختر مجرد ممکن است بدون ازدواج متقاضی بارداری بوسیله اسپرم مرد اجنبی باشد



در این صورت عده طلاق و وفات این زن نسبت به صاحب اسپرم قابل بررسی فقهی است.

۱-۱. عده طلاق زن مجرد گیرنده اسپرم یا جنین اهدایی

در فرض دریافت اهدایی اسپرم از مرد اجنبی یا جنین از خانواده اجنبی توسط زن مجرد، عده طلاق صاحب اسپرم منتفی است، زیرا اساساً زوجیتی وجود نداشته تا طلاق یا انقضاء نکاح مطرح شود. سؤال این است که آیا صرف حاملگی زن یا دختر مجرد بدون زوجیت و دخول، به دلیل اطلاق «زن حامله» بروی، موجب ثبوت عده می‌گردد؟ و در صورت ثبوت عده، آیا این زن یا دختر تا وضع حمل حق ازدواج با دیگری را ندارد؟

در شریعت اسلام، هر حملی مثبت عده نیست؛ به عنوان نمونه زن زناکار، علی‌رغم احتمال بارداری، عده ندارد، زیرا «آبِ زانی» فاقد حرمت شرعی برای اثبات عده است. با توجه به عدم جواز تلقیح مصنوعی در برخی مبانی فقهی، ممکن است «آب» ناشی از آن ملحق به «آبِ زنا» شود چرا که هر دو در حکم حرمت مشترک هستند. لذا، این مسئله منوط به بررسی حکم تکلیفی جواز یا عدم جواز تلقیح مصنوعی است. بنابراین باید بر اساس دو مبنا مورد تحقیق قرار گیرد:

الف. براساس مبنای حلیت اصل عمل

بر اساس مبنای حلیت، دلایلی برای اثبات عده وجود دارد؛ اول، اطلاق عبارت روایت «العده من الماء» (کلینی، ۱۴۱۳، ج ۶، ص ۸۵) است. بعلاوه، از روایت زیر چنین استنباط می‌شود که دخول و ماء هر کدام به تنهایی می‌توانند سبب ثبوت عده گردند. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلَهُ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً فَأَدْخَلَتْ عَلَيْهِ فَلَمْ يَمَسَّهَا وَلَمْ يَصِلْ إِلَيْهَا حَتَّى طَلَّقَهَا هَلْ عَلَيْهَا عِدَّةٌ مِنْهُ فَقَالَ إِنَّمَا الْعِدَّةُ مِنَ الْمَاءِ قِيلَ لَهُ فَإِنْ كَانَ وَقَعَهَا فِي الْفَرْجِ وَلَمْ يُنْزَلْ فَقَالَ إِذَا أَدْخَلَهُ وَجَبَ الْغُسْلُ وَالْمَهْرُ وَالْعِدَّةُ». (همان، ج ۶، ص ۱۱۰).

دوم: عبارت مشهور «لا حرمة لماء الزانی» (بیزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶)، که در کلمات فقهاء (سبزواری، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص ۳۲۸) نیز مسلم و مفروض گرفته شده است، دلالت دارد بر اینکه

«الماء الحرام» - آبی که از هر روش و عمل حرامی حاصل شده باشد - فاقد حرمت شرعی بوده و عده بر آن مترتب نمی‌گردد. از این مفهوم مخالف استنباط می‌شود که «الماء الحلال» مطلقاً موجب عده است و شامل اسپرم مرد اجنبی در تلقیح مصنوعی جایز می‌گردد، زیرا در این صورت، آن ماء دارای حرمت بوده و عده بر ماء حلال و دارای حرمت، ثابت خواهد شد.

سوم: اطلاق آیه شریفه «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ» دلالت بر آن دارد که صرف تحقق حمل، موجب ثبوت عده می‌گردد. افزون بر ادله پیشین، این زن در حکم عدم ثبوت عده، ملحق به زانیه نمی‌باشد؛ زیرا بر مبنای جواز انتقال جنین و اسپرم، قاعده «لا حرمة لماء الزانی» در این فرض قابلیت استناد ندارد.

در مقام پاسخ به این سه دلیل می‌توان اذعان نمود که شرط زوجیت و رابطه زناشویی (دائم یا موقت) در این فرض منتفی است و شرط دخول نیز وجود ندارد. بنابراین، اطلاق در دلیل اول شامل این مورد نمی‌گردد؛ زیرا منظور از «ماء»، منصرف به غیر از مایع منتقل شده به رحم زن از طریق مصنوعی، بدون وقوع دخول و بدون وجود علقه زوجیت است. اگرچه پذیرفته شود که دخول و ماء هر کدام سببی مستقل برای عده باشند، لکن هر دو مبتنی بر وجود رابطه زوجیت می‌باشند.

علاوه بر این، مفهوم عبارت روایت نفی حرمت «ماء زانی»، در مقام انحصار عدم حرمت به آن نیست؛ بلکه سایر «ماء»ها نیز ممکن است فاقد حرمت باشند. آن سان که در مباحث مفاهیم علم اصول فقه مطرح می‌گردد، وصف، مفهوم ندارد. لذا، آب وارد شده از طریق تلقیح مصنوعی (حتی بنا بر نظر قائلین به جواز آن) نیز ممکن است فاقد حرمت شرعی بوده و موجب ثبوت عده نگردد.

همچنین، عده در عبارت «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ» نیز به قرینه آیه «إِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ...» (طلاق، آیه ۶) منوط به تحقق زوجیت و رابطه زناشویی است؛ زیرا انفاق مذکور در آیه نیز متفرع بر ثبوت عده و وجود علقه زوجیت می‌باشد.

بنابراین، با توجه به قابل مناقشه بودن ادله اثبات عده و عدم وجود دلیل اجتهادی قاطع

بر آن در فرض تلقیح مصنوعی زن مجرد، می‌توان با استناد به اصول عملی استصحاب عدم ازلی ثبوت عده یا برائت از لزوم آن، حکم به عدم عده برای چنین زنی صادر نمود و بارداری از این طریق را در حکم عده مؤثر ندانست.

ب. براساس دیدگاه عدم جواز تلقیح مصنوعی در فرض مورد نظر

بنا بر مبنای عدم جواز تلقیح مصنوعی، اسپرم منتقل شده به رحم زن مجرد، ممکن است ملحق و در حکم «ماء الزنا» تلقی می‌گردد. همان‌گونه که به دلیل قاعده «لا حرمة لماء الزانی» عده بر زن باردار ناشی از زنا ثابت نمی‌شود، در این فرض تلقیح مصنوعی نیز، به دلیل حرمت شرعی (براساس این مبنا)، عده‌ای ثابت نخواهد بود. شایان ذکر است که در خصوص عده زن زناکار غیرباردار، بین فقهاء اختلاف نظر وجود دارد. ر.ک: یزدی، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۵۳۳.

در مقام نقد به استدلال فوق گفته می‌شود تنظیم حکم عده در تلقیح مصنوعی حرام با حکم عده در زنا، حرام، محل مناقشه است؛ زیرا عدم احترام و عدم ثبوت عده در زنا، مبتنی بر حرمت قطعی عمل زنا و «ماء» ناشی از آن است که ادله محکمی بر آن دلالت دارد. این در حالی است که حرمت عمل تلقیح مصنوعی و شمول ادله حرمت زنا نسبت به آن، محل اختلاف فقهاء است. بنابراین، در فرض عدم جواز تلقیح مصنوعی زن مجرد با اسپرم اجنبی، الحاق آن به حکم زناکار در عدم ثبوت عده، فاقد دلیل قابل اطمینان است.

افزون بر این ممکن است استدلال شود که این زن مجرد باردار از اسپرم اجنبی، به زن «موطوئه به شبهه» ملحق شده و لذا برای وی عده ثابت می‌گردد، خواه زن موطوئه دارای همسر باشد یا فاقد آن (خمینی، سید روح الله، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۷۱). واضح است که عده وطی به شبهه، همانند عده طلاق، به تعداد حیض و در صورت بارداری، وضع حمل است (خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۷۰). به عبارت دیگر، مدت عده آمیزش اشتباهی، مشابه عده طلاق است (همان، ص ۳۴۴).

لکن در پاسخ به این احتمال می‌توان گفت که در این فرض، وطیی صورت نگرفته و عنوان شبهه نیز بر آن صدق نمی‌کند؛ صرفاً از حیث وجود حمل، مشابهت وجود دارد. بنابراین، ادله

اثبات عده وضع حمل برای وطی به شبهه، این مورد را شامل نمی‌شود. نتیجه نهایی آنکه، بنا بر آنچه پیش‌تر ذکر شد، زن یا دختر مجرد باردار از اسپرم مرد اجنبی، چه بر مبنای جواز و چه بر مبنای منع تلقیح مصنوعی، مشمول ادله لزوم عده نمی‌شود و می‌تواند بلافاصله با شخص دیگری ازدواج نماید.

۱-۲. عده زن مجرد در صورت وفات صاحب اسپرم

در خصوص عده وفات زن مجردی که اسپرم یا جنین اهدایی دریافت کرده است، در صورت فوت صاحب اسپرم، این پرسش مطرح می‌گردد که آیا این زن باردار ملزم به نگه داشتن عده بوده و حق ازدواج با شخص دیگری را تا پایان آن ندارد؟

پاسخ آن است که عده وفات فقهی در این مورد منتفی است؛ زیرا این نوع عده، فرع بر وجود رابطه زوجیت است و در فرض اهدای اسپرم یا جنین به زن مجرد، چنین رابطه‌ای وجود ندارد. همچنین، عده وضع حمل نیز در صورت بارداری این زن ثابت نمی‌شود؛ زیرا عده وضع حمل پس از وفات زوج، نه صرفاً ناشی از بارداری، بلکه متفرع بر فوت شوهر و توأمان بودن آن با بارداری است، و حال آنکه در این فرض، زوجیتی وجود ندارد.

به همین منوال، در مورد وطی به شبهه نیز تصریح شده است که در صورت فوت واطی به شبهه، زن نیازی به نگه داشتن عده وفات ندارد؛ زیرا آن زن، زوجه محسوب نمی‌شود و مشمول آیه شریفه «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا» (بقره، ۲۳۴) نمی‌گردد (مغویه، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۳۷). این استدلال به صورت کامل در مورد فرض مورد بحث نیز جاری است و زن مجرد باردار از اسپرم اجنبی، عده وفات نخواهد داشت.

این مسئله، بنا بر نظر فقیهان قائل به جواز یا عدم جواز تلقیح مصنوعی با اسپرم یا جنین اجنبی، تفاوتی نمی‌کند؛ زیرا حلیت یا حرمت لقاح و انتقال جنین یا اسپرم، تأثیری در تحقق یا عدم تحقق سبب عده در بحث عده وفات ندارد.

۲. عده زن شوهردار گیرنده اسپرم یا جنین اهدایی

از منظر فقهی، ثبوت یا عدم ثبوت عده برای زن شوهرداری که به دلیل ضعف اسپرم



همسرش باردار نمی‌شود و با استفاده از اسپرم اجنبی (در فرض بارداری و عدم بارداری) تلقیح مصنوعی انجام می‌دهد، در حالی که زندگی زناشویی با همسرش ادامه دارد و طلاق یا فوت همسر رخ نداده است، موضوع بحث است. در این وضعیت که زوجیت همچنان برقرار است، طرح مسئله عده، که معمولاً پس از انحلال نکاح (طلاق یا وفات) مطرح می‌شود، از اساس فاقد موضوع به نظر می‌رسد. زیرا سبب شرعی برای وجوب عده در این فرض موجود نیست.

۲-۱. عده زن بدون طلاق و فوت شوهر

در بررسی عده چنین زنی، بحث پیرامون این است که آیا در اثر انتقال اسپرم یا جنین اجنبی به رحم وی، عده‌ای در مقابل شوهر شرعی‌اش ثابت می‌شود یا خیر. نخستین پرسش آن است که آیا داشتن شوهر با عده گرفتن در حین زوجیت قابل جمع است؟ (اساساً، معنای عده نگه داشتن نسبت به شوهر شرعی خود چیست؟) در پاسخ گفته می‌شود که زن در ایام عده، حق ازدواج با مردان دیگر را ندارد. اما نگه داشتن عده در مقابل شوهر خود به این معناست که شوهرش حق نزدیکی (وطی) یا حق نزدیکی و سایر استمتاعات جنسی را نیز نخواهد داشت (سیستانی، ۲۰۰۴، ص ۳۸۶).

در خصوص ثبوت یا عدم ثبوت عده این زن نسبت به شوهرش، چنین استدلال می‌شود که وی به دلیل انتقال اسپرم اجنبی به رحم خود، عده‌ای ندارد؛ زیرا نه رابطه زوجیتی میان او و مرد اجنبی وجود دارد و نه دخولی از جانب او صورت گرفته است. بنابراین، در صورت بارداری از اسپرم مرد اجنبی - چه بر مبنای جواز و چه بر مبنای عدم جواز انتقال اسپرم یا جنین - عده او وضع حمل نخواهد بود، بلکه مشمول عمومات مربوط به حقوق زوجین، مانند آیه «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ...» (بقره، آیه ۲۲۳) در ارتباط با شوهرش می‌باشد. همچنین، عموم آیه «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» (طلاق، آیه ۴) شامل حال وی نمی‌شود؛ زیرا به قرینه دو آیه بعد، در این آیه، حمل ناشی از زوجیت مورد نظر است.

همین طور در صورت عدم حمل نیز دلیلی برای ثبوت عده در کار نیست گرچه برخی قائل به احتیاط شدند که زن شوهردار گیرنده اسپرم یا جنین اجنبی، نسبت به شوهر خویش عده

ندارد و شوهر حق وطی و استمتاع دارد ولی احتیاط در عدم دخول و عدم استمتاع است (ناظم زاده، ۱۴۰۱، ص ۲۹۴).

در مقابل دیدگاه عدم ثبوت عده، برای اثبات عده و عدم جواز مباشرت و سایر استمتاعات شوهر، می‌توان به اطلاق ادله‌ای نظیر «العده من الماء» تمسک نمود؛ زیرا این روایت، اگر چه در مورد «آب» شوهر زن می‌باشد ولی شامل آب و اسپرم اجنبی نیز می‌شود، در همین زمینه نیز برخی معتقدند که این اطلاق صرفاً عدم جواز وطی را برای شوهر ثابت می‌کند و نمی‌تواند عدم جواز دیگر استمتاعات را اثبات نماید، با این حال، همین نظر نیز اصل عده را ثابت می‌داند، هر چند در جزئیات و برخی مصادیق آن تردید وجود دارد (سیستانی، ۲۰۰۴، ص ۳۹۲). مؤید این نظریه ثبوت عده، روایات منع‌کننده از وطی کنیز حامله خریداری‌شده، قبل از وضع حمل می‌باشد (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۵۵ و ج ۱۴، ص ۵۰۷ و ج ۱۴، ص ۵۰۶؛ کلینی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۴۷۵؛ طوسی، ۴۶۰، ج ۷، ص ۴۶۸).

۲-۲. عده طلاق شوهر

در همین فرض، چنانچه زن مدخول بها که از طریق تلقیح مصنوعی با نطفه مرد اجنبی باردار شده، توسط شوهرش طلاق داده شود، در تعیین عده او دو احتمال مطرح است: نخست، عده وی وضع حمل باشد؛ به دلیل اطلاق عنوان و سبب حمل، بدون در نظر گرفتن هویت صاحب اسپرم یا جنین. دوم، عده او همان سه طهر باشد؛ به این استناد که نسبت به صاحب اسپرم (مسبب حمل)، علقه زوجیت نداشته و دخولی هم صورت نگرفته است.

محقق خویی (ره) بر این باور است که در فرضی که زنی شوهردار با اسپرم مرد اجنبی باردار شود، چنانچه پس از تلقیح مطلقه گردد، ملزم به نگهداری عده طلاق خواهد بود. اما ایشان معتقدند اگر عده طلاق بر او ثابت نباشد، در این صورت، به جهت تلقیح مصنوعی، باید عده نگه دارد. (خویی، ۱۴۱۳ ه. ق، ج ۲، ص ۳۹۷).

برخی محققان با اطلاق کلام مرحوم محقق خویی مخالفت نموده و قائل به تفصیل شده‌اند. ایشان با تفکیک بین جواز یا عدم جواز تلقیح مصنوعی با اسپرم اجنبی، چنین



استدلال می‌کنند: از جمله ادله‌ای که بر عدم جواز تلقیح مصنوعی با اسپرم اجنبی اقامه می‌شود، ادله حرمت زنا است. چرا که یکی از وجوه حرمت زنا، اختلاط نطفه‌ها است. از آن جایی که در تلقیح مصنوعی با اسپرم اجنبی نیز اختلاط نطفه‌ها صورت می‌گیرد. بنابراین، نگهداری عده لازم است و این زن مطلقه، هم به سبب طلاق همسرش و هم به سبب حمل حاصل از اسپرم اجنبی، باید عده نگه دارد. (بحرانی سند، ۱۴۲۳ ه.ق، ص ۷۶).

در مقابل دو نظریه پیشین، برخی، علی‌رغم اعتقاد به منع جواز تلقیح با اسپرم اجنبی، در فرض بارداری زن مطلقه از این طریق، قائل به عدم ثبوت عده ناشی از حمل هستند. این دسته معتقدند که در صورت وقوع طلاق، زن مکلف به نگهداری همان عده طلاق است که از سوی همسرش بر او ثابت شده است. بر این اساس، پس از انقضای عده طلاق، حتی اگر زن همچنان باردار باشد، همسر سابق او می‌تواند دوباره با وی ازدواج نماید. با این حال، این گروه احتیاط را در عدم نزدیکی (وطی) و عدم بهره‌مندی جنسی (استمتاع) تا زمان وضع حمل می‌دانند (ناظم‌زاده، ۱۴۰۱، ص ۲۹۳).

اثبات عده برای زن باردار از تلقیح مصنوعی با اسپرم اجنبی مبتنی بر اطلاق «العده من الماء» و آیه شریفه «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» (طلاق: ۴) و دیگر عمومات ادله مربوط به عده است که پیش‌تر در این نوشتار ذکر شده‌اند.

دلیل عدم ثبوت عده در این وضعیت خاص آن است که اطلاقات مذکور شامل حالت تلقیح مصنوعی با اسپرم اجنبی نمی‌شود. افزون بر این، بنا بر مبنای عدم جواز انتقال این اسپرم و جنین، این فرض ملحق به حکم «ماء الزانی» است که عده‌ای برای آن ثابت نیست.

در نقد و بررسی استدلال یاد شده به نظر می‌رسد عنوان «ماء الزانی» به عمل زنا اختصاص دارد و نمی‌توان آن را به هر عمل حرامی که طی آن «ماء الرجل» وارد رحم شود، تسری داد. از طرفی، اطلاقات ادله ثبوت عده، انتقال یک عدد اسپرم به روش مصنوعی را به طور واضح شامل نمی‌شود.

حاصل آن که در مواردی که ادله نقلی از اثبات یا نفی وجوب عده در فرض بارداری زن مطلقه از طریق تلقیح مصنوعی با اسپرم اجنبی قاصراند، مقتضای اصل عملی برائت، عدم

ثبوت عده‌ای زائد بر عده طلاق برای زن است. بنابراین، زن مطلقه در این وضعیت، تنها ملزم به رعایت عده طلاق بوده و پس از انقضای آن، می‌تواند مبادرت به ازدواج مجدد نماید و لزومی به صبر تا زمان وضع حمل نخواهد داشت.

۲-۳. عده وفات شوهر

پرسش مطرح شده در مورد عده وفات زن حامله از اسپرم غیر به این صورت قابل بررسی است: آیا مدت عده این زن در صورت فوت شوهرش، چهار ماه و ده روز است (مطابق حکم عده وفات)، یا اینکه عده او بر اساس «ابعد الاجلین» تعیین می‌شود (یعنی طولانی‌ترین مدت بین عده وفات و عده وضع حمل)، فارغ از اینکه زن مدخول بها از شوهر خود باشد یا نباشد؟ اگر گفته شود که آیه «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ» دارای اطلاق است و عده زن حامله، صرفاً وضع حمل است، پاسخ داده می‌شود که این عده مربوط به زن و شوهری است که بارداری از نطفه خود شوهر باشد؛ به عبارت دیگر، عده وضع حمل تنها در صورت وجود عقد نکاح معتبر است. آیه ۶ همین سوره: «إِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ» قرینه‌ای بر همین نکته است، زیرا انفاق تا زمان وضع حمل و ترتب عده بر آن، متفرع بر وجود زوجیت است.

در فرض مورد نظر، اگرچه عقد و شوهر وجود دارد، اما بارداری از شوهر نیست و نسبت به صاحب اسپرم، نه عقدی وجود دارد و نه دخولی صورت گرفته است. بنابراین، اطلاق آیه شامل چنین موردی نمی‌شود. در نتیجه، نسبت به صاحب اسپرم، عده‌ای وجود ندارد، اما عده وفات شوهر برای این زن ثابت است و باید رعایت شود.

عده زن باردار صاحب رحم اجاره‌ای یا تخمک اهدایی

یکی دیگر از فروض بارداری با اسپرم مرد اجنبی، حالتی است که جنین از ترکیب اسپرم مرد و تخمک همسر او در آزمایشگاه تشکیل شده و سپس به رحم اجاره‌ای منتقل شود. در مورد عده زن صاحب رحم اجاره‌ای، به نظر می‌رسد که این زن عده‌ای ندارد، زیرا فرزند در رحم او

به صورت عاریه‌ای قرار گرفته و از تخمک وی نیست. بنابراین، عبارت «أولاً الأحمال» و مفاهیمی همچون «الماء» و تحقق دخول، در مورد او صادق نیست.

از این رو، زن صاحب رحم اجاره‌ای، مادر فقهی این فرزند محسوب نمی‌شود و بارداری او، در حقیقت، مانند وجود یک غده در رحم است که از لحاظ فقهی موجب ترتب عده نمی‌شود. در صورتی که زن، گیرنده تخمک اهدایی باشد و اسپرم شوهرش با تخمک اهدایی تلقیح شده و به رحم او منتقل گردد، در همه فروض - وقوع دخول یا عدم آن، فرض بارداری یا عدم بارداری، وضعیت زوجیت؛ اعم از دائم یا موقت - ثبوت عده و مدت زمان آن همانند شرایط تلقیح مصنوعی از شوهر در حالت عادی خواهد بود. دریافت تخمک از زن دیگر، در زمان عده زن گیرنده تأثیری نخواهد داشت، زیرا عناوین و شرایطی که موجب ثبوت عده می‌شوند (مانند دخول، بارداری، خروج منی و غیره) ارتباطی به منبع تخمک (از خود زن یا دیگری) ندارند. در حالت دیگر، اگر زن مجردی تخمک را از زن دیگری دریافت کند و اسپرم نیز از مرد دیگری گرفته شود، چه این مرد شوهر زن صاحب تخمک اهدایی باشد یا مرد و زن اجنبی هیچ نسبتی با یکدیگر نداشته باشند، حکم عده همان است که در فرض زن مجرد گیرنده اسپرم یا جنین اهدایی مورد پژوهش قرار گرفت.

نتیجه‌گیری

بررسی فقهی تلقیح مصنوعی، به ویژه در شرایط عدم وجود دخول یا زوجیت، پیچیدگی‌های متعددی را در تعیین عده ایجاد می‌کند. با تحلیل ادله و رفع تعارضات، می‌توان به یافته‌های ذیل دست یافت:

۱. **زوجیت و دخول:** در مواردی که زوجیت و دخول ثابت باشد، اصل عده طلاق و وفات ثابت است و مدت آن تابع نوع نکاح (دائم یا موقت) است.
۲. **زوجیت بدون دخول و بارداری:** در صورت وجود زوجیت اما عدم دخول و بارداری، عده با توجه به انصراف ادله از تلقیح مصنوعی، منتفی است. اگرچه زوجیت و دخول ثابت باشد و بارداری رخ ندهد، عده سه طهر ثابت است.

۳. **زوجیت و بارداری:** در تمامی موارد بارداری حاصل از تلقیح مصنوعی با وجود زوجیت (دائم یا موقت)، عده همانند بارداری طبیعی و تا زمان وضع حمل است.

۴. **عدم زوجیت:** در صورت تلقیح مصنوعی با اسپرم اجنبی بدون وجود زوجیت، عده‌ای ثابت نمی‌شود، چه بارداری رخ دهد و چه ندهد. در مورد زنی که با اسپرم اجنبی تلقیح می‌شود، حتی در صورت بارداری، عده‌ای برای او ثابت نیست. در این حالت، در دوران بارداری، شوهرش می‌تواند با او ارتباط داشته باشد و عده وفات، همان عده وفات شوهر است.

۵. **اجاره رحم:** برای زن باردار اجاره‌دهنده رحم که صاحب تخمک نیست، عده‌ای وجود ندارد. اما برای زنی که از جنین حاصل از تخمک اهدایی و اسپرم شوهرش باردار می‌شود، عده حمل ثابت است.

این پژوهش نشان می‌دهد که در فقه، ملاک اصلی برای تعیین عده، وجود یا عدم وجود زوجیت، دخول و بارداری است و نوع تلقیح مصنوعی (با اسپرم شوهر یا اجنبی) تأثیر مستقیمی بر آن دارد.



منابع و مآخذ

*قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی

۱. تبریزی، جواد بن علی تبریزی، میرزا جواد تبریزی، **منهاج الصالحین، المعاملات**، قم، دار الصدیقه الشهیده، ۱۳۸۲ش.
۲. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعه**، قم، ۱۴۰۹ق، مؤسسه آل البيت.
۳. حلی، مقداد بن عبد الله، **کنز العرفان فی فقه القرآن**، چاپ اول، قم، مرتضوی، ۱۴۲۵ق.
۴. خمینی، سید روح الله، **تحریر الوسیله**، چاپ اول، قم، دار العلم.
۵. خمینی، سید روح الله، چاپ اول، **موسوعة الامام الخمينی**، چاپ اول، قم، دار العلم، ج ۲۳.
۶. خمینی، سید روح الله، **موسوعة الامام الخمينی**، چاپ اول ۱۳۸۱، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. خویی، سید ابوالقاسم، **فقه الاعذار الشرعیة والمسائل الطبیة**، چاپ اول، قم، دار الصدیقه الشهیده، ۱۴۲۷ق.
۸. خویی، سید ابوالقاسم، **منهاج الصالحین**، چاپ ۲۸، قم، مدینه العلم، ۱۴۱۰ق.
۹. خویی، سید ابو القاسم موسوی، **صراط النجاة (المحشی)**، چاپ اول، قم- ایران، مکتب نشر المنتخب، ۱۴۱۶ ه ق.
۱۰. سبزواری، سید عبد الاعلی، **مهذب الاحکام**، چاپ چهارم، قم، المنار، ۱۴۱۳ق.
۱۱. السند البحرانی، محمد، **فقه الطب**، موسسه ام القرى، عربی، بیروت لبنان ۱۴۲۳ق.
۱۲. سیستانی، سید محمد رضا، **وسائل الانجاب الصناعیة**، چاپ اول، بیروت، دار المؤرخ العربی، ۲۰۰۴م.
۱۳. شهید ثانی، زین الدین عاملی، **الروضة البهیة**، چاپ اول، قم، داوری، ۱۴۱۰ق.
۱۴. شهید ثانی، زین الدین عاملی، **مسالك الافهام**، چاپ اول، قم، موسسه المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۳ق.

۱۵. طوسی، محمد بن حسن، ۴۶۰ ق، **المبسوط فی فقه الامامیة**، چاپ سوم، تهران، المكتبة المرتضوية، ۱۳۸۷ ق.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن، ۴۶۰ ق، **تهذیب الاحکام**، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. قاسمی، محمد علی، **استفتائات فقه پزشکی**، چاپ اول ۱۳۹۸، قم، انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۳ ق،
۱۹. محقق حلی، جعفر بن حسن، ۶۰۲ - ۶۷۶ ق، **شرائع الاسلام**، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، مرکز احیای آثار اسلامی، ۱۳۹۴
۲۰. مغنیه، محمد جواد، **فقه الإمام الصادق علیه السلام**، چاپ دوم، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۴۲۱ ه ق
۲۱. ناظم زاده، سید اصغر، ۱۴۰۱ **تلخیص مصنوعی**، چاپ اول، قم، انتشارات بوستان کتاب
۲۲. نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام**، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۲۳. یزدی، سید محمد کاظم، **العروة الوثقی (المحشی)**، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ ق.



تحليل فقهي لإنتاج البويضة الاصطناعية من الخلايا الجذعية المستخرجة من نسيج المبيض عند المرأة العاقر

فتح اله قرباني^١

تاريخ الاستلام: ١٤٠٤/٨/٣٠ تاريخ القبول: ١٤٠٤/١٠/٣

الملخص

العقم من أبرز التحديات الطبية والاجتماعية التي تمس نسبة كبيرة من الأزواج، وله آثار نفسية وعاطفية واجتماعية واسعة النطاق. وعلى الرغم من أن تقنيات المساعدة على الإنجاب (ART) نجحت في حل جزء كبير من مشكلات العقم، إلا أنها لم تكن فعالة بالنسبة لجميع المرضى بسبب طبيعتها التدخلية وآثارها الجانبية. في العقود الأخيرة، برز استخدام الخلايا الجذعية كنهج جديد في علاج العقم. ولا يقتصر هذا الأسلوب على كونه أكثر اقتصاداً، بل يُعدّ أقل تشدداً من الناحية الأخلاقية، ويتيح إمكانية إعادة بناء وتكوين الخلايا الجنسية. ويتمثل أهمية هذا الموضوع في إمكانية إنتاج بويضة اصطناعية من الخلايا الجذعية المستمدة من نسيج المبيض لدى المرأة العاقر، ثم استخدامها في عملية التلقيح خارج الرحم (IVF) لتمكينها من الحمل. وتساؤل البحث الرئيسي هو: ما حكم التوليد الشرعي للبويضة الاصطناعية من الخلايا الجذعية للمرأة العاقر؟ وبما أن هناك حساسيات شرعية وأخلاقية كبيرة في مجال علاج العقم، فإن من الضروري تحليل هذا الأسلوب الحديث من منظور الفقه الإسلامي لتحديد مكانته مقارنةً بالأساليب الأخرى لمساعدة الإنجاب. وقد أظهرت الدراسة الحالية، التي اعتمدت على المنهج الوصفي التحليلي، واستندت إلى الأدلة والآراء الفقهية للمذاهب الإسلامية، أن إنتاج البويضة الاصطناعية من الخلايا الجذعية للفرد نفسه يُعدّ مُباحاً شرعياً، نظراً لقلّة المشاكل المرتبطة به مقارنةً بالأساليب الأخرى، وذلك استناداً إلى أدلة شرعية مثل ضرورة حفظ النسل، وقواعد الضرورات، والضرر يزال، وغيرها. وبالتالي، يمكن اعتبار هذا الأسلوب نهجاً جديداً واقتصادياً وأخلاقياً أكثر في علاج العقم.

الكلمات المفتاحية: الخلايا الجذعية، العقم، المبيض، البويضة الاصطناعية، تقنيات

المساعدة على الإنجاب (ART)

١. طالب دكتوراه في الفقه ومبادئ حقوق الإسلام، كلية العلوم الإنسانية، جامعة بو علي سينا، همدان،

إيران f.ghorbani@litr.basu.ac.ir











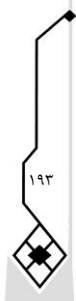


**A jurisprudential analysis of producing artificial eggs from the
ovarian tissue of an infertile woman using stem cells**
ghorbani, fathollah¹

Abstract

Specialists have been dealing with the challenge of infertility for many years by inventing a series of assisted reproductive techniques (ART), but some of these methods have not been useful for some due to their adverse effects, including being invasive; for this reason, doctors have unveiled a new method in recent decades by which couples' infertility is resolved using their own stem cells, and it also has fewer ethical restrictions and is more economically viable. The issue of treating infertility with stem cells is important because these cells exist in the reproductive system of men and women and are capable of differentiation, proliferation, renewal and tissue regeneration. This means that it is possible for an infertile wife who suffers from egg weakness to produce artificial eggs using stem cells from her ovarian tissue, and then, after egg retrieval, the resulting embryo is transferred to the uterus by in vitro fertilization (IVF). In the present study, using a descriptive and ijthihad method and relying on the evidence and opinions of Islamic jurists, we have proven that the production of artificial eggs from the ovarian tissue of an infertile woman using her own stem cells is legitimate because it has fewer problems than other assisted reproductive methods.

Keywords :Stem cells, infertility, ovary, egg, ART techniques



1 . PhD Student in Jurisprudence and Islamic Law, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran

**“Revisiting Sayyid al-Murtada’s Perspective on Inheritance in
Mut’a Marriage through the Lens of the
General Theory of the Marriage Contract”**

mehrabi, zahra¹, Saberi, Hossein², Haeri, Mohammadhasan³

Abstract

The issue of inheritance in temporary marriage (mut’a) has long attracted the attention of jurists, and various opinions have been advanced in this regard. Among these, Sayyid Murtada ‘Alam al-Huda, contrary to the dominant view, maintains that the presumption in temporary marriage is the establishment of mutual inheritance between the spouses, and that its negation is contingent upon stipulating the exclusion of inheritance within the contract. Adopting an analytical approach and drawing upon the “general theory of the marriage contract,” this study reexamines and evaluates Sayyid Murtada’s position. The findings indicate that the alleged distinctions between permanent and temporary marriage are largely related to incidental conditions and qualifications, and do not demonstrate a fundamental difference in the essence of the contract. Accordingly, the essential unity of the two forms of marriage entails that their shared legal effects—including inheritance—apply to temporary marriage as well, unless a valid and specific legal proof establishes an exception. Consequently, inheritance in temporary marriage is understood as a right arising from the marital bond and as an implication of the contract’s general scope, which may be waived through a stipulation excluding inheritance.

Keywords :Inheritance, Temporary Marriage ‘Mut’a ‘Sayyid al-Murtada, General Theory of Marriage

1 . theology, ferdowsi, mashhad, iran. mehrabizahra805@gmail.com

2 . Theology, Ferdowsi ,Mashhad, Iran. saberi@um.ac.ir

3.jurisprudence, theology, Ferdowsi, Mashhad, Iran haeri-m@ferdowsi.um.ac.ir



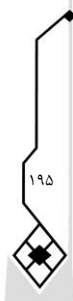
An analysis of wifely obedience in the context of jurisprudential criteria for the negation of violence

rasouli, saeedeh¹, mazaheri, masoomeh²

Abstract

Given that obedience is considered a duty of the wife in jurisprudential rulings related to marital relations, and on the other hand, some consider this obedience as a violent act against women, examining whether obedience is considered violence against the wife or not requires a careful study of the jurisprudential criteria for the negation of violence and then comparing it with the rulings related to obedience of the wife. This research, using a library method and in a fundamental and analytical manner, has concluded that not only is submission by the wife not considered as an act of violence against her, but it is also a jurisprudential solution to protect the rights of the couple, strengthen the foundation of the family, and an effective step towards negating violence.

Keywords : Obedience , Jurisprudential Criteria, Rejection of Violence , Cruelty , Harm and Loss



1 . Lecturer at Tehran seminaries sae.rasouli@gmail.com

2 . Department of Jurisprudence and Private Law, Shahid Motahari University, Tehran, m.mazaheri@motahari.ac.ir

The jurisprudential framework for prioritizing economic support in population policymaking

hoshyar, roghaye¹, fatemi, morteza², Ahmad Saberi Majd,³

Abstract

From the perspective of religious teachings, childbearing has a high status and noble value, and in addition to the role it plays in the continuation of the human race, it also has an impact on strengthening the foundations of Islamic society and maintaining the existence of the Islamic system. This status has always been emphasized throughout Islamic history, and numerous verses and narrations indicate its importance and value. However, in the current critical situation, available statistics indicate a sharp decrease in the annual population growth rate to below one percent (about 0.72 percent) (Statistical Center of Iran, 1404). This situation creates fear that the Islamic system and society will face various political, social, economic, and security risks. These unfortunate consequences make it inevitable for the Islamic Republic to adopt appropriate population policies to increase the population. Given the current demographic challenges, the question arises: Given the limited financial resources of the Public Treasury, what priorities should the Islamic system consider for the effectiveness of economic support in population policymaking and encouraging childbearing? What are the criteria for the limits of this support? What other factors are involved in the effectiveness of these policies?

The present study is a descriptive-analytical method with a jurisprudential approach and a library method and content analysis of jurisprudential and narrative sources. The findings indicate that the economic support of the Islamic system in line with population policies has the priority of social justice, preservation of the most important interest, efficiency and effectiveness, and compatibility with the resources of the treasury.

Keywords: Childbearing, Islamic system, economic support, population policy, expediency, government decree.

1 . hoze hazrat khadyje babol rhg1383@gmail.com

2 . Faculty and university lecturer fatemi1336@gmail.com

3 . Ph.D. in Jurisprudence and Legal Foundations, University of Tehran
ahmad.saberimajd@ut.ac.ir



**The Prohibition of "Modern Metaphor": Rereading the Ruling on
Metaphor in the Social Media
Space from the Perspective of Imamiyyah Jurisprudence**
azimzadeh, faezeh¹, maryam, shariati²

Abstract

Communication in cyberspace and social networks has become one of the most important platforms for cultural interaction in the present era. The increasing spread of these platforms among different segments of society and the publication of personal and family images and content have exposed the privacy of individuals to the view of non-mahrams. In the meantime, new forms of behavior such as publishing personal photos decorated with digital filters, prominently displaying the beauty of in-laws in family photos, and publishing romantic poetry and prose addressed to non-mahrams have become common issues even among some religious people. Such actions can be examined under the jurisprudential title of simile and, if certain conditions are met, are considered to be prohibited. This research, using a library method and descriptive-analytical analysis and relying on sources of Imami jurisprudence, examines the nature and conditions for the realization of "modern simile" in cyberspace and explains the argumentative foundations of its prohibition. The main question is, on what jurisprudential basis are modern examples of similes considered forbidden in social networks? The research findings show that although there is a diversity of views among Imami jurists regarding the prohibition of similes, with some believing in absolute prohibition and others believing in primary halal and prohibition with the realization of secondary titles (such as non-mahram attention and sexual pleasure), by analyzing these opinions, a uniform approach can be achieved in comparison. Accordingly, similes in cyberspace are subject to the rule of prohibition if the two basic conditions of "the addressee being well-known" and "intention or knowledge of the provocative effect of the action" are met. This inference is made by utilizing the evidence and rules of dynamic jurisprudence, including the analogy of priority (to intensify the reason for the prohibition)

Keywords: simile, social networks, refinement of patterns, women's camouflage, jurisprudence of culture



1. Member of the Academic Staff, Imam Sadegh University.
faezehazimzadeh@yahoo.com

2. university student Imam Sadegh. maryamsh70@gmail.com

Jurisprudential Analysis of "Iddah" in Modern Medical Beliefs mirsalary, seyed hedaiat allah¹

Abstract

The iddah period for divorce and death of the husband varies depending on the circumstances of the woman and the couple's relationship. One of the important cases is artificial insemination, in which some of the conditions for establishing iddah, such as penetration or marriage, do not exist. The main question is: Is iddah fixed in medical insemination and how long is it? The answer to this question is necessary because the establishment of iddah and its duration for infertile families determines the time of separation and the limits of marital relationship. Artificial insemination is carried out in various forms in terms of the realization of pregnancy and the type of insemination (with the husband's sperm, foreign sperm, or donated embryo). In order to answer these questions, several hypotheses can be examined, which include different types such as penetration, type of sperm, and marital status. In order to analyze this issue, the causes of iddah found in verses and narrations such as "marriage", "water", "invasion", "pregnancy" and "death" have been applied to different assumptions. The method of collecting information is library and presenting it is analytical and ijtihad. The findings of this study show that marriage alone cannot be a valid criterion for iddah and it is necessary to be accompanied by titles such as "dhu'l", "mua" or "hamal wal iddah". Also, given that in some modern fertility methods, the causes of iddah such as "mua" or "hamal" are not clearly defined, the validity of expressions such as "al-iddah min mah" or "awlat ahmal" is also not clear. Finally, iddah is fixed in some cases such as insemination of a single woman with foreign sperm, and in cases such as insemination of a married woman with foreign sperm, it is not fixed.

Keywords: Medical fertility, artificial insemination, iddah of divorce, iddah of death, iddah of modern fertility.

1. Professor of Higher Levels of Hozeh-e-Elmiye
Qomsayedhedayatm@gmail.com



1.A jurisprudential analysis of producing artificial eggs from the ovarian tissue of an infertile woman using stem cells

Author: ghorbani, fathollah

2. Revisiting Sayyid al-Murtada's Perspective on Inheritance "in Mut'a Marriage through the Lens of the "General Theory of the Marriage Contract

Authors:mehrabi, zahra ,Saberi, Hossein , Haeri, Mohammadhasan

3. An analysis of wifely obedience in the context of jurisprudential criteria for the negation of violence

Authors :rasouli, saeedeh,mazaheri, masoomeh

4.The jurisprudential framework for prioritizing economic support in population policymaking

Authors:hoshyar, roghaye,fatemi, morteza,Ahmad Saberi Majd

5. The Prohibition of "Modern Metaphor": Rereading the Ruling on Metaphor in the Social Media

Space from the Perspective of Imamiyyah Jurisprudence

Authors:azimzadeh, faezeh,maryam, shariati

6.Jurisprudential Analysis of "Iddah" in Modern Medical Beliefs

Author: mirsalar, seyed hedaiat allah

The Principle of Kifā' ah (Compatibility) In the name
of Allah the compassionate the merciful
*The scientific journal "New Research Journal of Jurisprudential Legal
Issues Related to Women and Family",*
Vol. 6, No. 4, (Serial.23), winter

2026

Publisher: "The specialized religious school of Hazrat Abdul Azim
(peace be upon him)"

Director: zohre Mansouri

Editor in Chief: Toubi Shakery Golpayegani

Managing Editor: KHadijeh hamed

Editorial Board (In Alphabetical Order):

Seyed Ali Ghazi Asgar.....Professor of
Jurisprudence and Principles, Custodian of the Holy Shrine of Hazrat Abdul
Azim (peace be upon him)

Abdulhossein Khosropanah..... Full Professor
(Institute for Cultural and Intellectual Studies of Islam)

Ali Nasiri..... Professor
(Full Professor, Alzahra University)

Mohammad Sadegh Jamshidi Rad..... Associate Professor (Associate
Professor, Payame Noor University)

Toubi Shakery Golpayegani Associate Professor
(Tarbiat Modares University)

ZohreSefatei Jurisprudent

Faeze Azim Zadeh Ardabili..... Associate Professor
(Imam Sadegh University)

Tahere sadat Naimi..... Full Professor
(Alzahra University)

Mahdi Miri(Head of the Research Management
and Guidance Center at Razavi University of Islamic Sciences)

Ahmad Saberi Majd..... (PhD in Fiqh and Principles of
Islamic Law, University of Tehran)

Address Address: Tehran, Rey City, Martyr Modarres Square, Western
side of Hazrat Abdul Azim Shrine (peace be upon him)
"The specialized religious school of Hazrat Abdul Azim (peace be upon
him)"

Tehran, Iran

Telfax: 55952386 P.O. Box: 1876943113

Management of Scientific & Editorial Affairs: "The specialized
religious school of Hazrat Abdul Azim (peace be upon him)"

Phon: +98-21552386

Address of the Dedicated Journal System<https://jflw-rey.whc.ir/>

Email: hossnainfo@gmail.com