

«ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده» با نگاهی به قرآن کریم

سیدعلی میرداماد نجف‌آبادی*
سیدعلی جواهری**

چکیده

درباره وضعیت حقوقی ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده، چند دیدگاه مطرح است؛ دیدگاهی فرزندخواندگی عصر حاضر را نهاد حقوقی جدیدی می‌داند که در صدر اسلام سابقه نداشته است و ادله نقلی در مورد آن وجود ندارد؛ از این رو با تمسک به بنای عقلا، حکم اولی ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده را حرمت می‌داند. دیگری با استدلال به آیاتی از قرآن کریم و تفسیر غیرصریح از آن، فرزندخوانده را همچون فرزند بیولوژیک و یکی از محارم دانسته، چنین ازدواجی را به حکم اولی حرام دانسته است، ولی برخی فقیهان معاصر، به دنبال ایجاد تغییر در وضعیت جامعه و مکلفان و پدید آمدن مصلحت و نیز در جهت دفع مفسده، حکم ثانوی چنین ازدواجی را حرمت دانسته‌اند. دیدگاه فقیهان شورای نگهبان به عنوان جزئی از بدنه حکومت، به ممنوعیت ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده - مشروط به یک تبصره - تعلق گرفته است، ولی بنا بر نظر اکثر فقیهان، چنین ازدواجی مشروعیت دارد.

مقاله حاضر پس از بیان هریک از دیدگاه‌های مذکور و بررسی استدلال‌های موجود، به نقد آنها پرداخته است و در نهایت از نظر غالب فقیهان دفاع کرده است و آن را موافق با منطوق آیه‌های قرآن کریم می‌داند. همچنین وضع ممنوعیت مشروط از سوی حاکمیت را خلاف آیه‌های قرآن کریم دانسته، فاقد ثمره قابل توجه می‌داند.

واژگان کلیدی: فرزندخواندگی، سرپرستی، ازدواج، حکم ثانوی، مصلحت.

* استادیار گروه حقوق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (am42476@gmail.com).

** سطح سه حوزه علمیه و کارشناس ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید (javaheriseyedali@yahoo.com).

مقدمه

از گذشته، نگهداری و سرپرستی کودکان بی‌سرپرست و بدسرپرست در جوامع گوناگون امر رایجی بوده است. قرآن کریم در این باره در داستان حضرت موسی و حضرت مریم به موضوع نگهداری و سرپرستی آنان توسط دیگران باعنوان کفالت اشاره کرده است (ر.ک: آل عمران: ۳۶-۴۴ / قصص: ۱۲) و این امر در دوران جاهلیت و دوره بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به صورت خاصی در میان اعراب جاهلی مرسوم بوده است؛ به گونه‌ای که اعراب فرزندخواندگان خود را که قرآن از آنان با واژه ادعیاء یاد کرده است؛ همانند فرزند حقیقی می‌دانستند. امروزه فرزندخواندگی با صورت‌ها و شکل‌های گوناگون در کشورهای دنیا به رسمیت شناخته شده است و اجرا می‌گردد. ایران نیز از این قاعده مستثنا نیست و باتوجه به فرهنگ غنی اسلامی که از گذشته تاکنون در کشورمان رایج و متداول بوده است، موضوع سرپرستی و نگهداری از ایتام و کودکان بی‌سرپرست یا احیاناً بدسرپرست، مورد توجه، اهتمام و تأکید بوده است. قانونگذار در سال ۱۳۵۳ قانونی با عنوان قانون حمایت از کودکان بی‌سرپرست به تصویب رساند. این قانون پس از چهل سال در سال ۱۳۹۲ بازنگری و تجدید شد. شرایط و نحوه فرزندخواندگی برای افرادی که تمایل دارند فرزند بی‌سرپرستی را به فرزندی بپذیرند، در قوانین پیش و پس از انقلاب بیان شده است.

یکی از موضوعاتی که به دنبال تصویب قانون جدید مطرح شد، موضوع ازدواج فرزندخوانده و فرزندپذیر است که در این قانون، ازدواج مذکور با اجازه دادگاه مجاز دانسته شده است (ر.ک: قانون حمایت از کودکان بی‌سرپرست و بدسرپرست، تبصره ماده ۲۷). این موضوع در محافل علمی، مطبوعات و رسانه‌ها مد نظر قرار گرفت. برخی با استناد به ادله شرعی و همچنین شرایط خاص جامعه، این حکم قانونی را نقد کرده، آن را غیراخلاقی و غیرمشروع قلمداد کردند. در مقاله حاضر قصد داریم به بررسی و نقد این موضوع بپردازیم. پرسش و چالش اصلی که تحقیق پیش رو قصد دارد به آن پاسخ دهد، این است که دلایل مخالفان جواز ازدواج فرزندخوانده و فرزندپذیر از نظر شرعی چیست و این دلایل چگونه ارزیابی می‌شوند؟ به طور کلی مخالفان این موضوع

را می‌توان در چند گروه تقسیم‌بندی کرد؛ گروهی به حرمت اولیه چنین ازدواجی قائل‌اند. گروه دیگری اگرچه حکم اولی شرع را در این باره حلیت و جواز می‌دانند، بنا به دلایلی به حکم ثانوی حرمت در این موضوع قائل‌اند. دیدگاه سوم نیز به حرمت اولی و ثانوی قائل نیست، بلکه به کراهت شدید اعتقاد دارد.

در ادامه بحث به بررسی هریک از این دیدگاه‌ها و ادله و نقد آن می‌پردازیم. پیش از وود به بیان یا نقد و بررسی دیدگاه‌ها، لازم است واژگان و مفاهیمی را که با بحث مرتبط‌اند، به اختصار تبیین کنیم.

۱. بررسی واژگان

از «نگهداری فرزند دیگری»، با واژگان و کاربردهای گوناگونی در قرآن کریم، زبان فارسی و زبان عربی یاد می‌شود. در ادامه هریک از این واژگان را بررسی خواهیم کرد.

۱-۱. فرزندخواندگی (تبنی)

فرزندخواندگی عبارت است از نهادی حقوقی که به واسطه آن رابطه خاصی میان زن و مرد یا یکی از آنها از یک سو و فرزندی که شرعاً و طبعاً - از نظر ژنتیکی - متعلق به آنها نیست، از سوی دیگر ایجاد می‌گردد. در این باره مرد و زن به عنوان پدر و مادر، و کودک به عنوان فرزند آنها ایفای نقش می‌کنند؛ از این رو مرد و زن را «پدرخوانده» و «مادرخوانده» یا «Adopter» و شخص پذیرفته‌شده را «فرزندخوانده» یا «Adopted» می‌نامند (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۱۰۶۱). در زبان عربی، واژه «تبنی» را معادل فرزندخواندگی آورده‌اند که از «ابن» گرفته شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۹۱) و معنای دقیق آن پسرگرفتن است و با پیشینه تاریخی این نهاد در میان اعراب کاملاً تناسب دارد؛ زیرا دختران هیچ‌گاه مطلوب و مورد توجه نبوده، پذیرفتن فرزند دیگری منحصرأً به پسران بوده است (توسلی نائینی، ۱۳۹۱، ص ۲۰-۲۷). ریشه «تبنی» در قرآن به کار نرفته است و تنها کلمه‌ای که در قرآن بر فرزندخواندگی دوران جاهلیت دلالت دارد، کلمه «ادعیاء» جمع دعی است که در ادامه بحث تبیین خواهد شد.

۲-۱. سرپرستی (کفالت)

کفالت در لغت، مصدر «کَفَلَ، یَکْفِلُ» و در اصل به معنای ضمیمه کردن چیزی به دیگری است و در اصطلاح به معنای ضمانت، سرپرستی، نگهداری و تربیت یتیمی را به عهده گرفتن به کار رفته است. براین اساس به افرادی که سرپرستی کودکی را به عهده می‌گیرند، «کفیل» گفته می‌شود. همچنین وزن «فاعل» این ماده «کافل» است که اغلب به معنای سرپرستی از انسان استعمال می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۹۶/ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۸۷/ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۵۸۸/ فراهیدی، ج ۵، ص ۳۷۳). در قرآن کریم، کفالت در هیئت فعلی «کفل، یکفل» به معنای سرپرستی (تأمین منافع مادی و معنوی) و نگهداری از یتیم - و نه تلقی یتیم به عنوان فرزند واقعی کفیل - به کار رفته است (ر.ک: قصص: ۱۲/ آل عمران: ۴۴). این مسئله با مفهوم واژه «سرپرستی» که هم‌اکنون در قانون «حمایت از کودکان و نوجوانان بی‌سرپرست و بدسرپرست، مصوب ۱۳۹۲/۷/۱۰» موجود است، تطابق دارد (ماده ۱).

۳-۱. دعی (ادعیاء)

کلمه دعی بر وزن فعیل از ریشه «دعا و دعوت» به معنای صدازدن، خواندن و دعوت کردن آمده است. این واژه در زبان عربی به دو معنای «فرزندخوانده» و «زنزاده» به کار رفته است (آذرنوش، ۱۳۸۶، ص ۱۹۸). «دعی» به معنای فرزندخوانده، کودکی است که مردی او را فرزند خویش خوانده باشد، حال آنکه نسبتش به دیگری متصل است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۶۱). «ادعیاء» جمع دعی و به معنای پسرانی است که به غیر از پدرانشان منسوب شده‌اند. این عمل را بیشتر مردانی که از داشتن اولاد پسر محروم بودند، انجام می‌دادند؛ از این رو دعی در معنای پسرخوانده‌ها به کار رفته است؛ هرچند از لحاظ ریشه «دعو» دخترخوانده‌ها را نیز شامل می‌شود (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۴۱۱/ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۳۹). کلمه ادعیاء در قرآن به معنای فرزندخواندگان به کار رفته است و قرآن بر این نکته تأکید کرده است که فرزندخواندگان را نباید مانند فرزند واقعی تلقی کرد و احکام فرزند واقعی را بر

آنها قرار داد: «وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ» (احزاب: ۴). می‌توان گفت قرآن کریم با این نوع فرزندخواندگی که در عرف و جامعه عرب جاهلی مرسوم بود و فرزندخوانده را در تمام احکام حقوقی مانند فرزند حقیقی قلمداد می‌کردند، مخالفت کرده است.

۴-۱. لقیط

«لقیط» از ریشه «لقت» بر وزن فعیل به معنای مفعول است و به طفل سر راهی گفته می‌شود که والدینش او را رها کرده‌اند و شناخته نمی‌شوند؛ خواه متولد از زنا باشد یا نباشد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۳۹۳/فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۰۰/ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۶۲). معنای فقهی لقیط، همان معنای لغوی آن است؛ از این رو به طفلی «طفل سر راهی» گفته می‌شود که او را در محلی رها کرده باشند و کسی عهده‌دار کفالت و سرپرستی او نباشد؛ اگرچه طفل ممیز باشد (حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۸۸/علامه حلی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۲۴).

۲. بررسی حکم حرمت اولی ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده با استناد به بنای عقلا

برخی فرزندخواندگی زمان حال را غیر از تبنی صدر اسلام دانسته‌اند و معتقدند فرزندخواندگی عصر حاضر، نهاد حقوقی جدیدی است که در صدر اسلام سابقه نداشته است و از این رو ادله نقلی در مورد آن وجود ندارد؛ بر این اساس با تمسک به بنای عقلا، حکم اولی ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده در عصر حاضر را حرمت می‌دانند (کدیور، مهر ۱۳۹۲؛ مندرج در سایت: <http://www.rahesabz.net/story>).

۱-۲. تقریر و تبیین مدعا

مستدل با استناد به گزارش تاریخی جواد علی در کتاب «المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام»، به بیان تفاوت میان فرزندخواندگی دوران جاهلیت (تبنی) و

فرزندخواندگی زمان حال می‌پردازد و آنچه بیان می‌دارد آن است که تبنی در آن دوران نیاز به اتفاق نظر و تراضی پدرخوانده و پدر حقیقی داشته و نتیجه این توافق، انتقال تمام حقوق پدر حقیقی به پدرخوانده بوده است که در یک مراسم عمومی صورت می‌گرفت و فرزندخوانده نازل منزله فرزند حقیقی می‌شده است؛ از این رو تبنی درباره کسانی صدق می‌کرد که معلوم‌النسب بوده و اغلب در مورد فرزندان ذکور انجام می‌شده است. این همان فرزندخواندگی قبل از اسلام است که به منظور استفاده از توان جسمی فرزندخوانده انجام می‌شد، ولی در فرزندخواندگی جدید، پدر و مادر حقیقی یا معلوم‌اند که فاقد صلاحیت سرپرستی فرزند هستند؛ از این رو اختیاری در اعطای سرپرستی به دیگری ندارند و یا مجهول‌اند. موضوع اصلی در فرزندخواندگی جدید «تربیت یک کودک» است و فرزندخواندگی جدید، اعم از به سرپرستی گرفتن دختر و پسر است. آنچه به موضوع فرزندخوانده امروزی نزدیک‌تر از متبنی است، لقیط است. در لقیط، دو قید معتبر است: یکی غیربالغ بودن لقیط، دیگری مجهول‌النسب بودن وی. اگر فردی لقیط را به‌عنوان فرزندخوانده پذیرفت، در این صورت ملتقط، پدر یا مادر حقیقی لقیط محسوب نمی‌شود و احکام فرزند حقیقی بر لقیط بار نمی‌شود. بر این اساس در دوران ما فرزندخواندگی نه تبنی است، نه لقیط؛ تفاوت موضوع فرزندخواندگی جدید، تبنی و لقیط قدیم نشان می‌دهد که احکام تبنی و لقیط بر فرزندخوانده جدید جاری نیست. سرپرست دست کم شرعاً مجاز نیست با فرزندخوانده ازدواج کند. مفسده نوعیه این‌گونه ازدواج‌ها از مصلحت نادره موردی اقوی است. مفسده نوعی چنین ازدواجی به اندازه‌ای است که عدم جواز آن به حکم اولی پس از شناخت موضوع، روشن است. چنین ازدواجی اخلاقاً قابل مناقشه و در نتیجه شرعاً مجاز نیست. عقلاً - بما هم عقلاً - ازدواج سرپرست با فرزندخوانده را قبیح می‌دانند (کدیور، مهر ۱۳۹۲؛ مندرج در سایت: <http://www.rahesabz.net/story>).

۲-۲. نقد مدعا

ایرادهایی بر این استدلال وارد است که به بیان برخی از آنها اکتفا می‌شود.

۲-۲-۱. عدم مطابقت گستره تبنی ادعاشده با دلالت آیات

گفته شد فرزندخواندگی در جاهلیت در موارد ذیل بوده است:

اولاً، پدر طفل معلوم بود.

ثانیاً، در مورد پسران بود.

ثالثاً، برای خدمت و کمک به خانواده بود.

این مسئله با توجه به آیات قرآن، به شرح ذیل نفی می‌شود.

۲-۲-۱-۱. از حیث مشخص بودن یا نبودن والدین حقیقی

خداوند در آیات قرآن، احکامی را که برای فرزندخواندگی قرار می‌دادند، رد می‌کند و آن را خلاف حقیقت می‌داند؛ اعم از اینکه والدین حقیقی فرزندخوانده‌ها معلوم باشند یا نباشند؛ زیرا خداوند می‌فرماید:

ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَ مَوَالِيكُمْ:

آنان را در خطاب، با نسب پدرانشان بخوانید و اگر والدین و نسب حقیقی آنها را

نمی‌دانستید، آنها برادران دینی شما و دوستانان هستند (احزاب: ۵).

خداوند با آوردن «ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ ... فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ ...»، ادعیاء را شامل تمامی کودکان می‌داند؛ اعم از اینکه والدین حقیقی‌شان معلوم باشد یا نباشد، درحالی‌که ادعای مطرح شده، گستره آیه را محدود می‌کند و «ادعیاء» را فقط شامل کودکانی می‌داند که از نسب معلوم برخوردار بوده‌اند و کودکان مجهول‌النسبی را که در آن زمان به فرزندخواندگی گرفته می‌شدند، تبنی ندانسته است و بدین ترتیب با دلالت مطابقی آیه مخالفت کرده است.

۲-۲-۱-۲. از حیث مذکر یا مؤنث بودن فرزندخوانده

در این باره که در زمان جاهلیت، تبنی فقط در مورد فرزندان ذکور انجام می‌شد و در مورد دختران جریان نداشت، باید گفت: اولاً، در موارد متعددی خداوند در قرآن کریم از عنصر غلبه استفاده کرده است؛ برای مثال کلمه رجال در آیات متعددی استفاده شده است، درحالی‌که به روشنی می‌توان دریافت در بعضی از موارد، مقصود فقط مردان نبوده، بلکه زنان را نیز شامل می‌شود (ر.ک: نور: ۳۷). کلمه ابناء در آیه

چهارم سوره احزاب نیز چنین وضعیتی دارد. ثانیاً، با اهمیتی که در عصر جاهلیت به اولاد ذکور می‌دادند، جای تعجب نیست که اغلب فرزندخوانده‌ها پسر می‌بودند؛ از این رو نمی‌توان کلمه «ابناء» را دلیل یا قرینه بر تبدیل موضوع فرزندخواندگی دانست؛ به گونه‌ای که بگوییم فرزندخواندگی آن زمان این خصوصیت را داشته است که فقط در مورد پسرها انجام می‌شد، بلکه خداوند در مقام ردّ رویدادی بوده که در آن زمان جریان داشته است و تغییر نسب و تسری دادن احکام فرزندان واقعی به فرزندان غیرحقیقی را به دنبال داشته است و تفاوتی نداشت فرزندخوانده‌ها دختر باشند یا پسر.

۳-۱-۲-۲. از حیث جهت و انگیزه

این ادعا که انگیزه فرزندخواندگی در دوره پیش از اسلام صرفاً به جهت استفاده از خدمات جنگاوری و توان و قدرت فرزندخوانده بوده است، عمومیت ندارد؛ زیرا فرزندخواندگی همیشه در جهت بهره‌گیری از خدمات جنگاوری یا خدمتکاری فرزندخوانده انجام نمی‌شد، بلکه در تمامی عصرها خانواده‌هایی بودند که از نداشتن فرزند رنج می‌بردند و اتخاذ فرزند را به جهت رفع کمبود روحی و روانی و پُرکردن خلأ عاطفی بی‌فرزندگی انجام می‌دادند. این مطلب شاهد قرآنی دارد. خداوند درباره حضرت یوسف علیه السلام می‌فرماید:

و آن کس که او را از سرزمین مصر خرید [عزیز مصر]، به همسرش گفت: مقام وی را گرامی دار! شاید برای ما سودمند باشد و یا او را به‌عنوان فرزند انتخاب کنیم ...^۱
(یوسف: ۲۱).

همچنین درباره فرزندخواندگی حضرت موسی علیه السلام می‌فرماید:

همسر فرعون [چون دید آنها قصد کشتن کودک را دارند] گفت: نور چشم من و توست! او را نکشید، شاید برای ما مفید باشد، یا او را به‌عنوان پسر خود برگزینیم^۲
(قصص: ۹).

۱. «وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا».

۲. «وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرْتُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ».

همسر فرعون چنین حرفی زد؛ زیرا فرعون فرزندی نداشت (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۹۵ / طوسی، ج ۸، ص ۱۳۲ / آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۲۵۸).

از نقل داستان فرزندخواندگی حضرت موسی علیه السلام دانسته می‌شود که علت نگهداری و سرپرستی حضرت موسی توسط فرعون و همسرش، نداشتن فرزند و نیاز عاطفی و محبتی بود که خداوند بر قلب ایشان قرار داد (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۱۳ / طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۸، ص ۱۶۳ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۹۴). فرعون با جایگاهی که برای خود قائل بود، هیچ احساس نیاز دیگری از نگهداری موسی علیه السلام نداشت و او را به خاطر بهره‌مند شدن از خدمات جنگاوری و خدمتکاری‌اش رها نساخته بود، بلکه او را به سبب محبت و عشقی که خداوند در دل او و همسرش نسبت به آن کودک قرار داد، به فرزندی پذیرفت.

افزون‌براین، مستدل انگیزه در اخذ فرزند را با معنا و مفهوم فرزندخواندگی خلط کرده است؛ زیرا فرزندخواندگی گاه با انگیزه استفاده از توان فرزندخوانده انجام می‌گرفت، گاه با داشتن نیت خالص با انگیزه کمک در پرورش و تربیت کودکی که بی‌کس و بی‌سرپرست است و گاهی با انگیزه ایجاد طراوت در خانه‌ای که از داشتن نعمت فرزند محروم بوده‌اند. این موارد همگی انگیزه‌هایی برای گرفتن فرزندخوانده است و مفهوم فرزندخواندگی را تغییر نمی‌دهد؛ به‌همین دلیل استدلال مذکور درمورد تفاوت نهاد فرزندخواندگی عصر حاضر با فرزندخواندگی صدر اسلام صحیح نبوده است، بلکه به فرض وجود چنین اختلافی، باز هم نمی‌توان به راحتی فرزندخواندگی زمان حال را به این علت نهادی جدید دانست.

۲-۲-۲. تفکیک ناصحیح موضوع سرپرستی (کفالت) در قرآن با فرزندخواندگی

در ایران

مستدل، فرزندخواندگی عصر حاضر را غیر از نهاد سرپرستی (کفالت) که مورد تأیید اسلام است، می‌داند؛ در نتیجه آن را نهاد جدیدی دانسته است و پس از آنکه فرزندخوانده را محرم فرزندپذیر می‌داند، با تمسک به بنای عقلا که ریشه در حکم عقل

دارد، منع ازدواج آن دو را به حکم اولی اثبات می‌کند.

در پاسخ باید گفت در عصر حاضر نهاد جدیدی به نام فرزندخواندگی — به معنای فرزندخواندگی (تبنی) پیش از اسلام که میان ایرانیان باستان، رومیان و اعراب پیش از اسلام وجود داشته (امامی، ۱۳۸۷، پرتال جامع علوم انسانی) و هم‌اکنون مانند آن در برخی کشورها همچون انگلستان و فرانسه وجود دارد (ر.ک: توسلی نائینی، ۱۳۹۱، ص ۲۰-۲۷) و در اسلام رد شده یا همانند معنای سرپرستی یا حضانت باشد که در اسلام پذیرفته شده است — وجود ندارد، بلکه فرزندخواندگی در حقوق فعلی ایران، همان سرپرستی (کفالت) است که مورد قبول شارع می‌باشد.

گفتنی است اگرچه برای پذیرفتن کودک بی سرپرست در قانون شرایطی وضع شده است که سرپرستی فعلی را متفاوت با نهاد سرپرستی مورد پذیرش اسلام جلوه می‌دهد، ولی این تفاوت‌ها ماهوی نبوده، توانایی ایجاد نهاد جدیدی را ندارد؛ زیرا با گذشت زمان و تغییر شرایط، گاه برای نهادی که سابقاً به سهولت و آسانی انجام می‌گرفت، شرایطی قرار می‌دهند که انجام آن را کمی دشوار می‌کند و ظاهراً کمی تغییر می‌دهد، اما این مسئله به معنای تغییر ماهوی نهاد سابق و ایجاد نهاد جدید نیست؛ همان‌گونه که این امر را در مسئله ازدواج می‌بینیم که در گذشته به سهولت انجام می‌گرفت و شرایط آسانی داشت، ولی اکنون شرایطی برای آن قرار داده‌اند که به سختی انجام می‌گیرد. مسئله فرزندخواندگی فعلی در کشور اسلامی ایران نیز شرایطی مشابه موضوع ازدواج دارد؛ اگرچه با سرپرستی که در صدر اسلام وجود داشته است، کمی متفاوت می‌باشد، ولی این تفاوت‌ها ناچیز بوده، به شرایط و مقررات پذیرش سرپرستی مربوط می‌شود که همگام با تغییرات جامعه برای آن قرار داده‌اند و این امر سبب ایجاد نهاد جدیدی نمی‌شود؛ از این رو نمی‌توان فرزندخواندگی فعلی ایران را چیزی غیر از سرپرستی دانست.

۲-۲-۳. عدم مطابقت استدلال با اصول برگرفته از آیات نکاح و سرپرستی

اگر بپذیریم فرزندخواندگی عصر حاضر، نهاد جدید و متفاوت با فرزندخواندگی (تبنی) پیش از اسلام است، باز هم نمی‌توان احکام آن را بدون توجه به اصول و مبانی

دیگر نهاد های مرتبط همانند نکاح و سرپرستی (کفالت) و فقط با تمسک به عرف و عادت یا بنای عقلا کشف کرد؛ زیرا در باب ازدواج و سرپرستی آیه‌هایی وارد شده است که برخی از اصول و مبانی آن دو را بیان کرده است.

از آنجاکه بررسی آیات ازدواج و سرپرستی مجال واسعی می‌طلبد، فقط به بیان نکاتی که از آن آیات استفاده شده است، بسنده می‌کنیم:

از آیات ۲۲ تا ۲۵ سوره نساء استفاده می‌شود که ازدواج (استمتاع شرعی) با همه زنان ممکن می‌باشد، مگر زنانی که استثنا شده است. بر اساس آیات ۴ و ۵ سوره احزاب، فرزندخوانده، فرزند حقیقی نیست؛ از این رو احکام فرزند حقیقی را ندارد.

اگر فرض کنیم فرزندخواندگی عصر حاضر نهاد جدیدی است و اگر بپذیریم وضعیت حقوقی ازدواج فرزندخوانده با فرزندپذیر مشتبه گردیده است، باید برای کشف حکم اولی آن به اصل مستفاد از آیات نکاح مراجعه کنیم.

خداوند سرپرستی و نگهداری از کودکان بی‌سرپرست را لازم دانسته، به آن سفارش کرده است، ولی هر نهادی را که نسب افراد را تغییر دهد، مردود می‌داند.

آیات قرآن رعایت مصلحت مادی و معنوی ایتام و کودکان بی‌سرپرست را در هرگونه مخالطه با ایشان، لازم دانسته است و برای کسانی که از مسیر انصاف و مصلحت در امور آنها تعدی کنند، عذابی دردناک در نظر گرفته است.

۲-۲-۴. ناصحیح بودن تمسک به بنای عقلا برای اثبات حرمت

آیا می‌توان با استفاده از بنای عقلا، حکم اولی ازدواج فرزندخوانده و فرزندپذیر را حرمت دانست و معتقد شد: «چنین ازدواجی اخلاقاً قابل مناقشه و شرعاً مجاز نیست و عقلا - بما هم عقلا - ازدواج سرپرست با فرزندخوانده را قبیح می‌دانند؛ زیرا در چنین مواردی مفسده نوعیه آن اندازه زیاد است که از مصلحت نادره موردی باید عبور کرد و حکم به حرمت داد؛ در نتیجه این ازدواج شرعاً حرام است» (کلدیور، مهر ۱۳۹۲؛ مندرج در سایت: <http://www.rahesabz.net/story>). آیا می‌توان برای حرام دانستن این نوع ازدواج، به عرف و اخلاق مستفاد از عقل یا بنای عقلا تمسک کرد؟

برای پاسخ به این پرسش، به دو بیان خواهیم پرداخت: نخست با بیانی کوتاه، پاسخ

نقضی از قرآن کریم خواهیم داد و در ادامه به بررسی عناصر استفاده‌شده در استدلال می‌پردازیم و پاسخ حلی می‌دهیم.

پاسخ نقضی: مستدل، اخلاق مستفاد از عقل را مخالف با این نوع ازدواج دانسته است، درحالی‌که چنین اخلاقی ریشه در عقل ندارد. همچنان‌که بسیاری از احکام شرع، به‌نظر خشن و غیراخلاقی یا حتی غیرعقلانی می‌آید؛ آیا باید از آن احکام صرفاً به‌خاطر مخالفت با اخلاق، عرف و عقل وهمی دست برداشت؟ آیا می‌توان گفت اسلام با اخلاقی که مستفاد از عقل بوده، مخالفت کرده است؟ درحالی‌که می‌دانیم برخی از عرف و عادت‌های رایج در جامعه مخالف شریعت بوده، از نظر شرعی نامقبول است؛ برای مثال خداوند درباره ازدواج فرزند با همسر پدر پس از فوت پدر، با وجود اینکه این نوع ازدواج در عصر جاهلیت وجود داشت (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۸۶/ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۲۵/ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۱۶)، آن را ممنوع کرده است و عملی زشت و قبیح می‌داند، ولی درباره ازدواج فرزندپذیر با همسر سابق فرزندخوانده، با وجود اینکه این ازدواج در جامعه آن زمان امری بسیار زشت و بد تلقی می‌شد، آن را مباح می‌داند. در اولی عرفی را که رایج بود، نپذیرفت و در دومی، با اخلاق و عرف رایج درباره فرزندخواندگی و ازدواج فرزندپذیر با همسر مطلقه فرزندخوانده مخالفت کرد؛ زیرا اخلاق و عرف رایج در جامعه که از منشأ غیرعقلانی و غیرشرعی سرچشمه گرفته است، هیچ ارزشی ندارد و به‌واسطه آن نمی‌توان حکم شرعی را کشف کرد.

پاسخ حلی: پیش از بررسی باید گفت تغییر در موضوع فرزندخواندگی صدر اسلام و وجود نهاد فرزندخواندگی جدید را در عصر حاضر مردود دانستیم؛ ازاین‌رو رخدادی که هم‌اکنون در جامعه اسلامی در حال انجام است، همان نهاد سرپرستی می‌باشد که در اسلام شرایط و ضوابطش بیان شده است؛ اگرچه تفاوت‌های جزئی دارد؛ پس به بررسی ادامه استدلال ازباب تنزل و همراهی با مستدل خواهیم پرداخت.

باید بدانیم اثبات حرمت ازدواج فرزندخوانده با فرزندپذیر به‌واسطه بنای عقلا چگونه است؟ اولاً، آیا با تمسک به بنای عقلا می‌توان حکم به حرمت ازدواج فرزندپذیر با

فرزندخوانده داد؟ ثانیاً، درمورد ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده، بنای عقلای واحدی محقق شده است یا خیر؟

بررسی کبرای مسئله: آیا می‌توان با تمسک به بنای عقلا، حکم به حرمت ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده داد؟ اعتباراتی که عقلا باتوجه به مصالح عامه و حفظ نظام دارند، گاهی ریشه در عقل دارد که به آن عقلا بما هم عقلا گفته می‌شود و گاهی ریشه در غیر عقل دارد که عقلا لا بما هم عقلا آن را به وجود آورده‌اند. در بنایی که عقلا بما هم عقلا دارند، امضای شارع نیاز نیست؛ زیرا وقتی آنها بما هم عقلا برای رعایت مصالح عامه و حفظ نظام، قضاوتی دارند، شرع که خود از همان عقلاست، نمی‌تواند با آن مخالف باشد و اگر در این موقعیت شرع مقدس با آنها مخالفت کرد، فهمیده می‌شود که آن اعتبار از عقلا لا بما هم عقلا صادر گردیده است. اگر اعتباراتی که ریشه در غیر عقل دارد، از آنها صادر گردد، باید به یک حجتی برگردد و حجتی که آن را معتبر می‌کند، امضای شارع است. اکنون که کبرای مسئله یعنی حجیت بنای عقلا بما هم عقلا را قبول کردیم، به صغرای مسئله می‌پردازیم.

بررسی صغرای مسئله: آیا درمورد منع ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده، بنای عقلای واحدی محقق شده است؟ مستدل براین‌باور است که دراین‌مورد، بنای عقلای واحدی محقق شده و آن را مفروض گرفته است، ولی ایرادهایی بر این باور وارد است که عبارت‌اند از:

الف) مستدل برای اثبات وجود چنین بنای عقلایی که منشأ آن عقل باشد، دلیل اقامه نکرده است و تنها تصور درست موضوع فرزندخواندگی را دلیل بر قبول کردن حرمت ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده می‌داند؛ ازاین‌رو دیگر اندیشمندان را به عدم درک موضوع فرزندخواندگی متهم کرده است؛ درحالی‌که اگر بنا باشد عقلا موضوع فرزندخواندگی را به‌سختی درک کنند، تاآنجاکه اکثر آنها به خطا رفته و حکمی مطابق درک خود برای آن صادر کرده باشند؛ اولاً، بنا و اعتبار واحدی باقی نمانده است که بتوان به آن استدلال کرد؛ ثانیاً، اگر اعتبار واحدی وجود داشت، باز هم نمی‌شد ریشه آن را حکم عقل دانست؛ زیرا عقل، پس از ادراک حکم و موضوع، اعتبار و مطابق با

واقع‌بودن ارتباط آنها را نزد خود می‌یابد و به آن علم حضوری می‌یابد و نشانه آن مقبولیت همگانی در همه زمان‌ها و مکان‌هاست، درحالی‌که در بررسی وضعیت شرعی این نوع ازدواج، توانایی مذکور برای مستدل و هیچ‌یک از عقلا وجود ندارد؛ ثالثاً، به‌طور قطع نمی‌توان مطلق ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده را قبیح دانست؛ زیرا در مواردی عقلا به وجود مصلحت ضروری فرد در چنین ازدواجی اذعان دارند؛ ازاین‌رو نمی‌توان به‌صورت مطلق قبح و حرمت چنین ازدواجی را ادعا کرد، بلکه اگر هم بنا باشد از بنای عقلا برای اثبات حرمت این نوع ازدواج استفاده شود، باید حدود آن را مشخص کرد و مطلق‌گویی آن پذیرفته نیست.

ب) یکی از شروط تمسک به بنای عقلا این است که شارع مقدس با اعتبار یا شئوناتی که ازسوی عقلا بما هم عقلا پدید آمده است، مخالفت نکرده باشد، درحالی‌که قبح عقلی و حرام‌دانستن مطلق چنین ازدواجی، خلاف اصول و قواعدی است که شارع مقدس در شریعت قرار داده است و باوجود آیاتی که در ردّ فرزندخواندگی نازل شده و آنها را غیر از فرزندان حقیقی شمرده است و ازدواج با همسر مطلقه فرزندخوانده را حلال دانسته و ازدواج با هر زنی غیر از موارد استثنای آن جایز دانسته است، اگر بنای عقلایی هم وجود داشت، با مخالفت شرع روبه‌رو می‌بود؛ درنتیجه معلوم می‌شد، از عقلا لا بما هم عقلا صادر شده است و در نهایت ردّ می‌شد.

ج) باید عقلای یک جامعه قبح عقلی و حرمت آن را به‌گونه‌ای کشف کنند که معلوم گردد آن اعتبار ریشه در حکم عقل دارد و اختلاف میان عقلا، ظهور در این دارد که این بنا ریشه در حکم عقل نداشته است، درحالی‌که میان آنها درباره مشروعیت و ممنوعیت ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده، اختلاف وجود دارد، بلکه میان کسانی که به حکم اولی حرمت این نوع ازدواج قائل‌اند نیز در طریق استدلال اختلاف وجود دارد.

۳. بررسی حکم حرمت اولی ازدواج فرزندخوانده با فرزندپذیر به‌سبب تربیت

برخی دیگر با تمسک به ملاکی که از برخی آیه‌های قرآن به‌دست آورده‌اند، ابتدا

فرزندخوانده را محرم سببی دانسته، با آن معامله ربیبه می‌کنند و سپس ازدواج فرزندپذیر با او را حرام می‌دانند، ولی همسر فرزندخوانده را همانند همسر فرزند نمی‌دانند و ازدواج فرزندپذیر با مطلقه یا بیوه فرزندخوانده را صحیح می‌دانند. همچنین اولاد فرزندخوانده را از حیث محرمیت و حرمت ازدواج، همانند فرزندخوانده نمی‌دانند (آل‌حسین، مندرج در: <http://quranicwisdom.wordpress.com>).

۱-۳. تقریر و بیان مدعا

احمد آل‌حسین در استدلال به آیه ۲۳ سوره نساء، یکی از موجبات حرمت ازدواج با دیگری را «تربیت کردن» می‌داند و می‌گوید:

به سبب تربیت [حرمت ازدواج ایجاد می‌شود] مانند دختران همسر از ازدواج قبلی‌اش به شرط در حجور بودن مرد سرپرست یا پسران شوهر از ازدواج قبلی‌اش، مشروط به دو شرط؛ شرط اول اینکه در ازدواج با مادر این دختران وارد مرحله زندگی مشترک یعنی تماس و برقراری رابطه جنسی شده باشد (صرف پیمان ازدواج کافی نیست) و شرط دوم در حجور بودن دختر (ربیبه) است؛ یعنی وارد شدن دختر به حریم زندگی و مراقبت مرد. تعمیم این اصل سببی (رابطه تربیتی و حجور یا حضور در حریم زندگی مرد سرپرست) به هرگونه دخترخوانده یا پسرخوانده که توسط خانواده‌ای به فرزندی گرفته می‌شوند، باعث ایجاد محرمیت بین آن فرزندان و پدر و مادر سرپرست‌شان می‌شود. این بخش از آیه که دختران یا پسران همسر از ازدواج قبلی‌اش را محرم می‌کند، در واقع تعمیم‌دهنده محرمیت فرزندخوانده (غیرصلبی) به چنین کودکانی است (همان).

وی درباره کلمه «ادعیاء» که در آیه ۴ سوره احزاب آمده است، می‌گوید:

این کلمه می‌تواند ابداع خود قرآن باشد و در نتیجه ناسخ آیات سوره نساء درباره محرمیت فرزندان، چه صلبی، چه «خوانده» نخواهد بود. در آیه [۲۳ سوره نساء] برای تمایز پسر واقعی از کلمه صلب استفاده کرده است و گفته است که ازدواج با همسران بیوه پسران‌تان که از نسل یا پشت (صلب) شما هستند، امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین آنچه ما امروز فرزندخوانده می‌نامیم، طبق این آیه قرآن همچون فرزند بیولوژیک به‌عنوان یکی از محارم شناخته شده است؛ تنها با این تفاوت که همسر فرزندخوانده پس از

فوت یا جدایی از فرزندخوانده (برخلاف فرزند حقیقی) از محرمیت ساقط می‌شود. باتوجه به اینکه در این آیات ازدواج با همسر مطلقه فرزند غیرصلبی حلال شده است، پس احتمالاً این آیات باید بعد از آیات سوره احزاب که در آنجا قضیه زید برای اولین بار مطرح شده است، آمده باشند. در این صورت واضح است که عدم تمایل قرآن در به کاربردن کلمه خاص ادعیاء (برای فرزندخوانده) و استفاده مجدد از کلمه پسران و سپس تفکیک آنها از غیرصلبی‌ها حکایت از تداوم محرمیت فرزندخوانده به مثابه فرزند دارد. ... این آیه دخترخوانده را به ربیبه محدود نمی‌کند تا محرمیت هر دخترخوانده‌ای مشروط به ازدواج با مادر بیوه‌اش شود و در نتیجه ازدواج با دخترخوانده‌ای که فرزند پذیر با مادرش ازدواج نکرده مجاز باشد بلکه برعکس، قاعده امضایی محرمیت دخترخوانده (غیرصلبی) به دختر همسر از ازدواج قبلی‌اش تعمیم یافته است؛ زیرا اولاً، ازدواج با ایتم طبق سایر آیات قرآن (ر.ک: نساء: ۶۲) منع شده است، به دو دلیل: ۱. نابالغ بودن یتیم؛ ۲. به‌علت جلوگیری از سوء استفاده از حقوق کودک (مالی، حقوق اجتماعی و انسانی). هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که آیه فوق تعریف دخترخوانده را به ربیبه بکاهد و تکلیف دخترخوانده‌های غیرربیبه (بدون ازدواج با مادرشان) را نامعلوم نگه داشته باشد، بلکه این آیه صرفاً به‌علت مشخص بودن محرمیت دخترخوانده (به‌دلیل عدم تمایز میان دختر صلبی و غیرصلبی در آیه) معطوف به ربیبه‌ها نیز شده است، اما حتی همین تمرکز روی ربیبه با توضیح سبب تربیتی باز مجدداً توجه‌کننده چرایی محرمیت دخترخوانده‌های غیرربیبه نیز خواهد شد (همان).

۲-۳. بررسی و نقد مدعا

استدلال مذکور که در بیان محرمیت فرزندخوانده و حرمت ازدواجش با فرزندپذیر وارد شده است، ایرادهای متعددی دارد؛ از این رو به بیان چند مورد از آن اکتفا می‌کنیم:

الف) جمله «اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ»^۱ بدین معنا نیست که اگر ربیبه در خانه شوهر

۱. «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخْوَانُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخْوَانُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ يَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَانِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ» (نساء: ۲۳).

مادر باشد، بر او حرام می‌شود، بلکه اگر در کنار او نیز نباشد، بر او حرام است (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۲۰ / مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۲۶ / قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۴۵ / مغنیه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۵۸) و در این حکم هیچ اختلاف نظری میان فقها وجود ندارد (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۹۴) و این قید در آیه بیان‌کننده غالب موارد است و شاید علت اصلی حکم تحریم نکاح، حفظ شدن حریم پدر و مادر باشد و این را می‌توان از «فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ» استفاده کرد؛ زیرا در اینجا همبستر شدن زوج با زوجه، قید حکم بوده و حکم دائرمدار این قید است؛ برخلاف قید «اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» که مشعر به بیان حکمت حرمت ازدواج دختر با شوهر مادر می‌باشد.

(ب) طبق استدلال مذکور، حکم حرمت ازدواج با ربیبه با دو شرط محقق می‌شود: نخست، همبستر شدن شوهر مادر با مادر؛ دوم، تربیت و وارد شدن ربیبه در زندگی مشترک مادر و شوهرش. اکنون اگر این دو را شرط پدیدآمدن حکم آیه بدانیم، چگونه با وجود یکی از شرطها، حکم حرمت ازدواج را به موارد دیگر تسری بدهیم.

(ج) مستدل معتقد است که زندگی در یک حریم مشترک و داشتن روابط تربیتی باعث محرمیت میان فرزندخوانده با سرپرست می‌گردد:

اولاً، با تمسک به آیه مذکور، استدلال ضعیفی را ارائه کرد که مورد قبول نبود و بیان آن گذشت.

ثانیاً، اگر بنا باشد با صرف تربیت و نگهداری از کودک، او را محرم سرپرست بدانیم، کودکانی را که دارای سرپرست‌اند، ولی بنا بر شرایطی مدتی در کنار دیگران زندگی کرده‌اند را باید محرم به آن دیگران بدانیم؛ به‌ویژه کودکی که از غیرمادرش بارها شیر خورده، ولی پی‌در پی نبوده است یا آنکه مستقیماً شیر را از سینه آن زن نمکیده است؛ اگرچه مدت زیادی نیز نزد وی بوده باشد، درحالی‌که هیچ‌یک از فقیهان حکم محرمیت میان آن دو را نپذیرفته‌اند.

(د) مستدل معتقد است خداوند در محرمیت، فرزندخوانده را همانند فرزند حقیقی قرار داده است؛ زیرا در «حَلَالٌ لِّأَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ»، از کلمه «ابناء» استفاده کرده

است؛ پس تفاوتی میان فرزندخوانده و فرزند واقعی از حیث حرمت نکاح وجود ندارد و شاید کلمه «ادعیاء» که در سوره احزاب آمده است، ابداع قرآن بوده، ناسخ این آیه نباشد. از «من أصلابکم» معلوم می‌شود همسر فرزندخوانده در محرمیت، همانند همسر فرزند نیست؛ از این رو فقط همسر فرزند بر پدر فرزند حرام است، نه همسر فرزندخوانده (همان).

در این باره باید گفت: اولاً، وجود احتمال در عبارت هر چند قوی، تا به حد ظهور نرسد، قابل استناد نخواهد بود؛ از این رو وقتی - نزد وی - محتمل است «ادعیاء» را قرآن ابداع کرده باشد و همچنین محتمل است آیه ۴ سوره احزاب ناسخ آیه ۲۳ سوره نساء نبوده باشد، نمی‌توان حکم قطعی محرمیت فرزندخوانده را با این احتمالات اثبات کرد. ثانیاً، خداوند در مقام بیان حرمت ازدواج شخص با همسر مطلقه یا بیوه فرزندش است، ولی از آنجاکه در جاهلیت، فرزندخوانده‌ها همانند فرزندان واقعی دانسته می‌شدند، «من أصلابکم» آمد تا بفهماند فرزندان شما آنهايي هستند که از صلب شمايند (همان، ج ۳، ص ۴۸ / ابن عربی، ۱۴۲۲، ص ۳۷۹ / شبّر، ۱۴۱۲، ص ۱۱۱ / فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۳۰ / موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۲۲). همچنین سخن مستدل با آیه «وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ» (احزاب: ۴-۵) سازگاری ندارد؛ زیرا چگونه ممکن است خداوند که دستور می‌دهد فرزندخوانده‌ها را اولاد خود نخوانید و آن را گفته نادرست می‌داند، خودش آنها را اولاد حقیقی انسان بداند و خطاب واحدی برای هر دو آن آورده باشد. این مسئله تناقض است که شارع مقدس از آن میراست.

ثالثاً، طبق روایت ابن عباس و تکمیل آن مطابق روایت جابربن زید، نزول سوره نساء پس از سوره احزاب بوده است؛ زیرا بنا به قول مشهور، سوره احزاب نودمین سوره و سوره نساء نودودومین سوره‌ای بوده که نازل شده است (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۱۳۷ و ۱۴۷)؛ در نتیجه تمامی احتمال‌هایی که مستدل در نظر داشته است، باطل خواهد بود.

۴. بررسی حکم ثانوی ممنوعیت ازدواج فرزندخوانده با فرزندپذیر

برخی معتقدند حکم اولی ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده جواز است؛ زیرا میان آن دو هیچ نسبتی که حرمت ازدواج بیاورد، وجود ندارد، اما با توجه به مفسده‌ای که به دنبال وقوع این نوع ازدواج در خانواده و جامعه ایجاد می‌شود و در جهت حفظ مصلحت فرد و جامعه، حکم ثانوی این نوع ازدواج را حرمت می‌دانند؛ اگرچه دیدگاه دیگری نیز در این باره وجود دارد و آن کراهت شدید این ازدواج است. در ادامه به بیان و نقد این دو دیدگاه می‌پردازیم.

۴-۱. مدعای حرمت ثانوی به دلیل مصلحت جامعه و رفع مفسده

در این دیدگاه این گونه استدلال می‌شود:

فرزندخوانده چه پسر باشد و چه دختر، رابطه فرزند با پدر و مادر صلبی را ندارد؛ اگرچه بدیهی است امکان دارد پدر و مادر، حسی مشابه حس پدر و مادر تکوینی را نسبت به فرزندخوانده نیز داشته باشند، ولی این حس نمی‌تواند سبب احکام حقوقی باشد. البته هنگامی که انسان، دختر یا پسری را با عنوان (تبنی) پذیرفته تا سرپرستی او را به عهده گیرد و به او به عنوان فرزند نگاه کند، طبعاً اگر این نگاه تغییر کند، نه تنها همسری معنای واقعی نمی‌یابد، بلکه ممکن است این عمل به وجود آورنده صدمات اجتماعی، روانی و نیز بی‌اعتمادی در جامعه شود که مطمئناً در اسلام مجاز نیست. همچنین این امر ممکن است در جامعه باعث بدبینی به اصل دین و شریعت گردد که به طور حتم ممنوع است و برای حفظ و استحکام بنیان خانواده که اصولاً پذیرفتن فرزندخوانده نیز به این هدف صورت می‌گیرد، نه تنها عقد ازدواج میان پدر و فرزندخوانده توصیه نمی‌شود، بلکه به دلیل ایجاد ازهم‌گسستگی بنیان خانواده و صدمات روحی و روانی برای افراد جامعه و نیز ایجاد بدبینی نسبت به دین و شریعت، نوعی حکم ثانوی به وجود آورده و جایز نیست (زنجان، به نقل از سایت مذهبی

پارسینه: <http://www.parsine.com>).

۴-۲. بررسی و نقد مدعا

از آنجاکه مستدل دلیل عمده خود را در تغییر حکم اولی جواز به حکم ثانوی حرمت، حفظ مصلحت و دفع مفسده از مکلفان و جامعه می‌داند، نخست باید مختصری به جایگاه مصلحت در فقه بپردازیم.

۴-۲-۱. نقش مصلحت در فقه از حیث تطبیق و اجرای حکم

مقصود از مصلحت، معنای عام از منافع، عدم مفسده و اخذ به مفسده کمتر در قبال اخذ به مفسده بالاتر است. شناخت مصلحت و پی‌بردن به رابطه آن با فقه، از مهم‌ترین مباحثی است که شخص مجتهد در کشف احکام فقهی باید مطمح نظر قرار دهد و استدلال خود را بر پایه آن پی‌ریزی نماید. فتوای فقیهان از دیرباز به وجوب حفظ نظام انسان‌ها و حرمت هر عملی که باعث هرج و مرج و اخلال در نظام گردد، لزوم تقدیم مصلحت قوی‌تر بر غیر آن و دفع افسد به فاسد، پذیرفتن مشروعیت احکام حکومتی و طرح بحث گسترده تزامم در اصول فقه، همگی از حضور مصلحت در امتثال و اجرای احکام شرعی حکایت دارد (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۴۰۱).

کاری که این نهادها انجام می‌دهند، لحاظ ظرفیت‌ها و تحولات وضعیت فرد و جامعه و ملاحظه مصالح و مفاسد خرد و کلان و تزامم آنها و نیز در نظر گرفتن اسناد معتبر و مقاصد شرعی در اعتبار قانونی است؛ از این رو تغییر حکم شرعی و عدم ثبات آن، در نتیجه تحول و تغییر در مصداق موضوع یا مصداق متعلق حکم، تحول و تغییر در ملاک‌های حکم، تحول و تغییر در ظرفیت‌ها، وضعیت مکلف و جامعه و تحول در شیوه‌ها و مدیریت اجرای حکم قابل تصور است.

اما معیارهایی برای کاربست این نهاد وجود دارد؛ از جمله دلالت صریح یا ظاهر نصوص و ادله شرعی بر لحاظ مصلحتی به عنوان مصلحت معیار، کشف مناط حکم از سند ملفوظ و تسری دادن حکم آن به موضوعات دیگر، و دستیابی فقیه به ملاک حکم با کمک استقرا می‌باشد که باید فقیه آن موارد را ضبط کند و از آن تخطی ننماید. در نهایت فقیه در استنباط، نه مجاز به غفلت از نصوص، احکام و ضرورت‌های فقهی است و نه

مجاز به غفلت یا بی‌مهری نسبت به مقاصد کلان و خرد شرعی است. در این صورت طبیعی است اگر به مقصد شارع قاطع گردید یا به مصلحت معیار یا موضوع رسید، بر اساس آن باید فتوا دهد و نصوص شرعی را با توجه به آن مقصد و مصلحت تفسیر کند (همان، ص ۴۱۲-۴۹۲).

۲-۲-۴. بررسی انطباق مدعا بر مصادیق مصلحت

لازم است بدانیم مستدل در درجه نخست چه تغییراتی را برای اثبات تغییر حکم شرعی اولی جواز ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده به ممنوعیت و حرمت ثانوی بیان کرده است. به نظر می‌رسد وجهی که از آن برای اثبات تغییر حکم استفاده کرده است، تحول در ظرفیت‌ها و تغییر در وضعیت مکلف و جامعه می‌باشد. مستدل می‌گوید:

وقتی که انسان دختر یا پسری را تحت عنوان (تبنی) پذیرفته تا سرپرستی او را به عهده گیرد و به او به‌عنوان فرزند نگاه کند، طبعاً اگر این نگاه تغییر کند، نه تنها همسری معنای واقعی پیدا نمی‌کند ... (زنجانی، به‌نقل از سایت مذهبی پارسینه: <http://www.parsine.com>)

وی تغییر در وضعیت مکلف را یکی از عوامل عدم ثبات حکم اولی دانسته است و در ادامه می‌گوید:

بلکه ممکن است این عمل به‌وجود آورنده ضایعات اجتماعی، روانی و نیز بی‌اعتمادی در جامعه شود که مطمئناً در اسلام مجاز نیست؛ غیر از اینکه این امر ممکن است در جامعه موجب بدبینی به اصل دین و شریعت گردد که به‌طور حتم ممنوع است (همان).

و بدین ترتیب تغییر وضعیت جامعه را نیز در تغییر حکم اولی جواز به حکم ثانوی ممنوعیت دخیل دانسته است. بر استدلال مذکور ملاحظاتی وارد است که در ذیل بدان اشاره می‌شود.

۱-۲-۲-۴. عدم تغییر در وضعیت مکلف

در این باره باید گفت: اولاً، در استدلال مذکور، تغییر در وضعیت مکلف مفروض دانسته شده است، حال آنکه نیاز به موضوع‌شناسی دارد و باید اثبات گردد که تغییر در وضعیت

مكلف كه سبب عدم ثبوت و تغيير حكم شده، به چه دليل رخ داده است؟ ثانياً، وجود تغيير در وضعيت روحى آن دو را نمى‌توان به‌صورت مطلق و در تمامى موارد پذيرفت و موضوع‌ساز عنوان حكم ثانوى دانست؛ زيرا اگر در تمامى موارد سرپرست، كودك را فرزند حقيقى خویش بدانند و جامعه نیز آن را بپذیرد، این مصداق تغییردادن در نسب است كه چنین امری آشكارا با آیه‌های ۴ و ۵ سوره احزاب ردّ شده است و اگر صرفاً رفتارش همانند رفتار پدری دلسوز باشد، ولی هیچ‌گاه خود را ولّى حقيقى او ندانسته باشد، در این صورت بررسی وضعيت و روابط میان سرپرست و كودك پس از گذشت مدت زيادى از آغاز سرپرستى بايد به‌صورت جزئى و فردى بررسی شود و نمى‌توان بدون بررسی موردی، صورت مطلق تغيير در وضعيت آن دو را پذيرفت.

ثالثاً، اصل تغيير در انگيزه و عنوان را نمى‌توان پذيرفت؛ زيرا انگيزه و عنوانى كه در استدلال ذكر شده است، پيش‌تر نیز وجود داشته است و قبل از اسلام، فرزندخواندگى به دليل نداشتن فرزند و احساس كمبود عاطفى رخ مى‌داده است؛ حال پس از صدر اسلام كه فرزندخواندگى تحریم شد، آیا احساس بدبى‌فرزندى و نیاز عاطفی به داشتن فرزند از سوى خانواده‌هاى بدون اولاد، برطرف شده بود؟ خير! پس مسلمانان چه مى‌کردند؟ آیا با وجود تحریم فرزندخواندگى، با همان شرايط پيش از اسلام، فرزندخوانده مى‌گرفتند یا آنكه سرپرستى كودكان را ذيل عنوان نهاد كفالت یا سرپرستى و لقيط به دست مى‌گرفتند تا التيامى بر نداشتن فرزند باشد؟ در پاسخ يادآور مى‌شویم:

الف) نیاز عاطفی به داشتن فرزند و نگاه پدران و مادران به او، فطرى است و در طول تاريخ و در تمام جوامع وجود داشته است؛ از این رو در طول تاريخ، كسانى كه از داشتن فرزند محروم بودند، همیشه درصدد اخذ كودكى برای خود درآمده‌اند تا التيامى بر نداشتن فرزند باشد. این امر قبل از اسلام به‌صورت «تبئى» و در عصر حاضر در كورهايى چون فرانسه، انگليس و امريكا به‌صورت فرزندخواندگى كامل یا ساده صورت مى‌گیرد، ولی در اسلام، بنا بر وجود مصالحى، فرزندخواندگى ردّ شده و نهاد كفالت یا سرپرستى جای آن را پُر کرده است.

ب) ازسویی مسلمانان از صدر اسلام تا عصر حاضر، کودکان بی سرپرست یا بدسرپرست را تحت تکفل خود قرار می دادند و در عین حال احکام فرزند حقیقی بر او بار نمی کردند و ازسوی دیگر با اینکه ازدواج با فرزندخوانده در تمامی دورانها صورت بدی داشته و کم رخ داده است، هیچ گاه حرمت آن به هیچ دلیل نقلی به ما نرسیده است و از آنجاکه در مورد حرمت فرزندخواندگی و جواز ازدواج با همسر مطلقه فرزندخوانده نصوص شرعی قطعی وجود دارد، فقط در صورتی می توان از آن نصوص در جهت موافق با مصلحت عبور کرد که آن مصلحت با درک قطعی و منجز عقل، نه ظن و گمان، حاصل شده باشد و مانع دیگری چون تزاخم با مصلحت ضروری نیز پیش نیاید.

۲-۲-۴. عدم وجود مصلحت معیار در ممنوعیت ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده

آیا وقوع ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده تحت هر شرایطی استحکام خانواده را از بین برده و باعث صدمات اجتماعی، روانی و نیز بی اعتمادی در جامعه می شود؟ به بیان دیگر آیا وقوع چنین ازدواجی همیشه بر خلاف مصلحت خانواده و جامعه است؟ در بیان معیارهای تشخیص مصلحت باید بدانیم قرارداد آنچه حاصل وهم و سلیقه یا عقل معلق است، به عنوان درک قطعی و منجز عقل و بهره بردن از آن در استنباط احکام، یکی از نامعیاری است که در مسئله مذکور از آن استفاده شده است، در حالی که فقط در صورتی می توان از آن نصوص در جهت موافق با مصلحت عبور کرد که آن مصلحت با درک قطعی و منجز عقل حاصل شده باشد.

در پاسخ به پرسش مذکور، می توان مواردی از این نوع ازدواج را فرض کرد که از زمره مصلحت ضروری فرد بوده و محقق شود، در عین حال مصلحت جامعه و خانواده از میان نرود؛ مثلاً ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده ای که فرزندخواندگی در سن تمییز کودک ایجاد شده، اختلاف سنی زیادی میان آن دو وجود ندارند و پس از سن رشد او، علاقه به اندازه ای میان طرفین به وجود آمده است که ادامه زندگی را فقط در گرو زندگی با یکدیگر بدانند؛ یا اگر ازدواج پس از انتقال به مکانی صورت بگیرد که عموم مردم اطلاعی از ماجرای سرپرستی ایشان ندارند، یا در جامعه و خانواده ای که هیچ گاه رابطه

پدري و فرزندی آن دو را باور نداشته، زندگی کرده و ازدواج نمایند. همچنین اختلاف اندیشمندان آگاه به مصالح فرد و جامعه درباره حرمت یا جواز این نوع ازدواج، خبر از عدم درک قطعی و منجز عقل می‌دهد؛ از این رو نمی‌توان به دلیل عدم رعایت مصلحت جامعه و خانواده از نصوص معتبر شرعی که هیچ اختلاف در صحت آن نیست، عبور کرد و طبق آن مصالح که با عقل معلق درک شده است، به ممنوعیت این نوع ازدواج نظر داد.

۴-۲-۲-۳. عدم وجود حکم ثانوی در مطلق احکام مخالف با مصلحت جامعه

نمی‌توان به طور مطلق آنچه برخلاف مصلحت جامعه است را به حکم ثانوی ممنوع دانست. توضیح آنکه شئون یا برخوردهای یک انسان یا جامعه انسانی به سه قسم کلی منقسم است: الف) ضرورت‌ها؛ به گونه‌ای که بدون آن نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد؛ ب) نیازهای عمومی، که تأمین‌کننده حاجت‌های اوست؛ هرچند بدون آن به حیات خود ادامه می‌دهد؛ ج) خواست‌ها و عاداتی که در تحسین و راحتی و تکمیل رفاه جوامع و انسان‌ها تأثیرگذار است؛ هرچند نبود آنها مشکلی پدید نمی‌آورد؛ بر این اساس فقیهان در ضوابط ترتیب ترجیح مصالح، ابتدا مصالح ضروری را بر نیازهای عمومی و سپس نیازهای عمومی را بر عادت‌ها و خواست‌های تحسینی و تکمیلی مقدم کرده‌اند (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۵۴۲-۵۴۳). با این مقدمه دانسته می‌شود که ممنوع کردن مطلق هرآنچه برخلاف مصلحت عمومی جامعه است، صحیح نیست؛ پس اگرچه ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده را بر خلاف مصلحت عمومی جامعه بدانیم، نمی‌توان به صورت مطلق آن را ممنوع کرد و مصلحت جامعه را مقدم نمود؛ زیرا می‌توان مواردی از ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده را تصور کرد که جزء مصلحت‌های ضروری فرد است و نمی‌توان مصلحت عمومی جامعه را بر آن مقدم کرد؛ برای مثال اگر فرزندخوانده بداند فرزند واقعی سرپرست نیست - مخصوصاً اگر فرزندخواندگی در سن تمییز فرزندخوانده صورت گرفته باشد - و پس از سن رشد، شیفته او گردد و خود درخواست ازدواج بدهد و اتفاقاً بر اثر حادثه‌ای نتواند با دیگری ازدواج کند و

احتیاج به نگهداری ویژه‌ای داشته باشد، سرپرست نیز پس از اعلان عمومی فرزندخواندگی، اقدام به ازدواج با وی کند، آیا می‌توان چنین ازدواجی را مخالف با مصلحت عمومی جامعه - اگر بتوان با درک قطعی عقل به آن رسید - دانست و آن را ممنوع کرد؟ طبق بیان فقیهان که در ضوابط ترتیب مصالح ذکر کرده‌اند، نمی‌توان چنین ازدواجی را که مصداق مصلحت ضروری است، به جهت رعایت مصلحت عمومی جامعه، مطلقاً ممنوع دانست.

همچنین به چه دلیل تقدیم مصلحت دین و شریعت و حفظ آن از هرنوع وهن و بدبینی، مستلزم آن است که به صورت مطلق ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده به حکم ثانوی ممنوع گردد؟ گفتنی است برخی مطلق‌گویی‌ها در بیان ضوابط ترتیب مصالح قابل قبول نیست؛ ازاین‌رو نمی‌توان تقدیم مطلق مصلحت حفظ دین و شریعت بر غیر آن را صحیح دانست؛ برای مثال امر به معروف و نهی از منکر که مصلحت حفظ دین و شریعت بر آن مترتب است، مشروط به حفظ تمامیت جسمانی آمر به معروف و ناهی از منکر است؛ یا بی‌شک اکثر قریب به اتفاق همه اصلاحات عمومی و توسعه‌ها در شئون گوناگون آدمیان که در زمره مصالح متداول عمومی جای می‌گیرد، نه ضروری، مستلزم تفویت برخی مصالح ضروری شخصی و ارتکاب برخی محرمات و ترک واجبات اولی است (همان، ص ۵۲۹-۵۳۰). بااین‌حال نمی‌توان با تمسک به تقدیم مطلق مصلحت ضروری بر انجام این‌گونه رفتارها به صورت کلی خدشه‌ای گرفت. مسئله مذکور نیز از این نوع مطلق‌گویی‌هاست؛ ازاین‌رو نمی‌توان با تمسک به تقدیم مطلق مصلحت و حفظ شریعت، از گزند هرنوع بدبینی که در جامعه‌ای ممکن است پدید آید، جواز فعلی را که گاه جزء نیازهای ضروری شخص می‌شود، حرام دانست.

۵. بررسی مدعای کراهت شدید ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده

برخی معتقدند ازدواج سرپرست و فرزندخوانده از دیدگاه فقه شیعه، کراهت شدید دارد و چه بسا ممکن است از بعضی نادری از روایات و ادله استفاده حرمت نیز کرد

(فاضل لنکرانی، در گفت‌وگو با خبرنگار شفقنا، ۳۰ مهر ۱۳۹۲).

۵-۱. تقریر و بیان استدلال

آیت‌الله محمدجواد فاضل لنکرانی پس از ذکر روایاتی که ازدواج با قابله را مکروه می‌داند، ملاک آن دسته از روایات را به ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده تسری می‌دهد و بر لزوم توجه به نکته مطرح‌شده در روایات و فقه، مبنی بر اینکه در صورتی که زنی کودکی را در تربیت خود قرار داد و بزرگ کرد، اسلام برای ازدواج او با آن کودک کراهت شدید قائل است، تأکید می‌کند و می‌گوید:

برای اینکه تنها در موارد نادری ممکن است ازدواج این کودک با او مصلحت باشد؛ بنابراین اسلام راه را به‌طور کلی نبسته است و برای آن کراهت و نه حرمت را در نظر می‌گیرد (همان).

وی با عکس‌العمل به تصویب قانون اجازه ازدواج فرزندخوانده با فرزندپذیر در مجلس شورای اسلامی، آن را نامناسب می‌داند و اظهار می‌دارد:

باید در تصویب این قانون به این ناسازگاری با روح شریعت و همین‌طور اینکه چنین مسئله‌ای با خود فقه نیز تناسب چندانی ندارد، توجه می‌شد. قانونگذار در نظام جمهوری اسلامی نباید مسئله‌ای را که در فقه به‌صورت مکروه مطرح و در شریعت ناپسند است، به‌عنوان قانون درآورد، ولو حرام هم نباشد؛ همان‌طور که آنچه حرام است، به‌دلیل ممنوعیت شرعی نباید به‌صورت قانون درآید؛ مواردی که از جهت شرعی ناپسند است نیز نباید قانونی شود (همان).

۵-۲. بررسی و نقد استدلال

در اینکه آیا می‌توان از گروهی روایات از راه تخریج و تنقیح مناط قطعی، کراهت شدید برای ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده استفاده کرد، کار فقهی روایی می‌طلبد که از رسالت این مقاله خارج است، ولی در این مقام، با طرح چند پرسش به نقد استدلال می‌پردازیم:

الف) چرا هرچه کراهت دارد و در موارد غالب ناپسند تلقی می‌شود، باید قانوناً

ممنوع گردد؟

قانون حکومت اسلامی باید بر اساس موازین شرعی باشد؛ از این رو نمی‌توان فعلی که در شریعت به معنای اعم جایز است، ممنوع دانست، مگر به حکم ثانوی حرام شده باشد یا حکم حاکم شرع که در جهت اخذ مصلحتی در جانب مکلف یا جامعه که به درک عقلی فهمیده شده، آن را ممنوع کرده باشد.

اکنون اگر ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده به حکم اولی دارای کراهت شدید باشد و حرمت ثانوی آن اثبات نشده باشد و ممنوعیت قانونی مطلق آن نیز در پی عدم وجود مصلحتی در جانب مکلفان و جامعه در حفظ نظام و پیشگیری از هرج و مرج پذیرفته نشده باشد، چرا باید از حکم شرعی تخطی کرد و حکم جوازی - به معنای اعم - را ممنوع دانست؟! -

ایشان پس از اثبات حکم اولی ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده، ممنوعیت قانونی آن را با بیان جملائی چون عدم سازگاری با فقه و روح شریعت و بدون ذکر دلیل، خواستار شده است و حداکثر دلیلی که در ممنوع‌دانستن این نوع ازدواج بیان کرده است، اندک‌بودن مصلحت در فرض جایز‌دانستن آن می‌باشد؛ همان‌گونه که می‌گوید: «اگر هم تجویز شده، در موارد نادری بوده است که مصلحتی در آن است و قانونگذار نباید موارد نادر را به عنوان قانون مطرح کند» (فاضل لنکرانی، در گفت‌وگو با خبرنگار شفقنا، ۳۰ مهر ۱۳۹۲).

ب) آیا هر موضوعی که در شرع با روح فقه سازگاری چندانی ندارد، باید قانوناً

ممنوع گردد؟

گاهی شارع مقدس به دنبال وجود مصالحی، موضوع‌هایی را حرام نکرده است، ولی پدیدآمدن آن را نیز مورد پسند خود نخوانده، آن را مکروه دانسته است؛ از این رو میزانی از عدم ناسازگاری با فقه را دارد؛ برای مثال نهاد طلاق که شارع مقدس بنا بر وجود مصالحی آن را در اسلام پذیرفته، ولی آن را ناخوشایند دانسته است، یا مجازات قصاص که بنا بر وجود مصالحی آن را در اسلام تدوین کرده، ولی از سوی دیگر صاحبان حق را بر عفوکردن از اجرای مجازات تشویق کرده است. شرع مقدس اگرچه

پدید آمدن این گونه موضوع‌ها را ناخوشایند دانسته است، ولی به دنبال وجود برخی مصالح و هم‌سویی آن با مقاصد کلی شریعت، آن را تدوین کرده است. اکنون چنین موضوع‌هایی گاه موافق با عرف است و گاهی مخالف؛ گاه عرف یک جامعه نیاز به آن را ضروری می‌پندارد و گاهی خیر؛ برای مثال نهاد طلاق که در برخی موارد ضروری پنداشته می‌شود و در برخی دیگر مصداق بدی و ظلم است؛ از این رو در قانون اسلامی جایگاهی برای آن دیده شده است. ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده نیز اگرچه دارای کراهت باشد و در غالب موارد ناپسند تلقی گردد، ولی در پی وجود برخی مصالح و هم‌سویی آن با مقاصد کلی شریعت جایز شده است؛ پس نمی‌توان به صرف مخالفت عرف یا اخلاق جامعه، حکم دیگری برای آن قائل شد. البته این امر در صورتی است که در جامعه فعلی عنوان ثانوی یا حکم حاکم در تحریم آن ایجاد نشده باشد.

در انتها یادآور می‌شویم که مستدل در پیشنهادی که بر ممنوع کردن قانونی این نوع ازدواج می‌دهد، اگر ممنوعیت آن را بر اساس حکم حرمت ثانوی اراده می‌کرد، می‌باید آن را اثبات می‌کرد و آنچه در تغییر حکم اولی به حکم ثانوی دخیل می‌بود، بیان می‌نمود؛ بر این اساس ممنوعیت قانونی - از طریق حکم حاکم - را پیشنهاد داده، نظر کارشناسی خود را در این باره بیان کرده است؛ در نتیجه لازم است نظر ایشان به عنوان نظر یک کارشناس، در کنار نظر کارشناسان دیگر، مورد توجه قانونگذار قرار گرفته باشد.

۶. بررسی منع حکومتی (قانونی) ازدواج فرزندخوانده با فرزندپذیر

دیدگاه دیگری که درباره ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده مطرح شد و مورد تأیید شورای نگهبان قرار گرفت، می‌گوید:

ازدواج چه در زمان حضانت و چه بعد از آن، بین سرپرست و فرزندخوانده ممنوع است، مگر اینکه دادگاه صالح پس از اخذ نظر مشورتی سازمان، این امر را به مصلحت فرزندخوانده تشخیص دهد (روزنامه جمهوری اسلامی، تاریخ ۱۳۹۲/۸/۸).

باتوجه به اینکه این نظر توسط نمایندگان مجلس مهیا شد و مورد تأیید شورای

نگهبان قرار گرفت، یکی از مصادیق حکم حاکم است. درباره «حکم حاکم» از آن جهت که حکم اولی یا ثانوی است، اختلاف نظر وجود دارد، تا جایی که برخی فقیهان آن را نه حکم اولی دانسته‌اند و نه ثانوی. همچنین درباره گستره آن نیز ناهمسویی‌های زیادی میان فقیهان وجود دارد، ولی بر اساس مبنای ولایت مطلقه فقیه، زمانی که فقهی مبسوط‌الید در رأس حکومت قرار داشته باشد، برای او شأنت صدور احکامی که دارای ماهیت انشایی است، قائلیم که نمونه دیگر «حکم الهی» می‌باشد و هیچ تفاوتی میان آن حکم‌ها و فتاوی ایشان از حیث نفوذ وجود ندارد و از آنجاکه مبنای حکم حکومتی چیزی جز حصول مصلحت مکلفان، حفظ نظام و پیشگیری از هرج و مرج و اختلاف نظام نیست (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۶۶۱-۷۲۵)، حاکم شرع باید پس از دریافت نظر کارشناسی درباره مسئله، خود مطابق مصالح کلان شریعت و موازین استنباط و حفظ نظر کارشناس، به کشف حکم الهی همت گمارد. گفتنی است غالباً کارشناسان در بررسی مسئله، مصلحت حداکثری را مورد نظر قرار می‌دهند؛ برای مثال کارشناس پس از درک مصلحت هشتاد درصدی در طرفی از مسئله، آن طرف را موجه‌تر می‌داند، ولی نظر کارشناسی به آن معنا نیست که حاکم شرع می‌باید مطابق آن حکم یا فتوا دهد، بلکه وی پس از دانستن نظر کارشناسی، با نگاه به مصالح کلان شریعت و رعایت شرایط مذکور در باب استنباط احکام، حکم یا فتوایی می‌دهد. البته ظاهر امر این است که حاکم شرع در دادن احکامی که دارای ماهیت انشایی است، بیشتر می‌تواند مصلحتی را که صددرصدی نیست، مورد نظر قرار دهد و در حل مشکلات جامعه، به‌ویژه در تزاحم مصالح و مفاسد، مطابق مصلحت اکثری حکم کند.

۱-۶. تقریر و بیان استدلال

این دیدگاه، حکم اولی ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده را جواز می‌داند، ولی در جهت حفظ مصلحت و دفع مفسده از فرزندخوانده و جامعه آن را چه در زمان حضانت و چه پس از آن، ممنوع دانسته است، ولی چون مواردی وجود دارد که مصلحت

فرزندخوانده در گرو این نوع ازدواج است و نمی‌توان از آن مصالح ضروری گذشت، تبصره‌ای را به آن افزوده است که اگر دادگاه صالح پس از اخذ نظر مشورتی سازمان بهزیستی، مصلحت فرزندخوانده را در گرو این نوع ازدواج ببیند، اجازه آن را صادر می‌کند (تبصره ماده ۲۷ قانون حمایت از کودکان بی سرپرست و بدسرپرست).

۲-۶. بررسی و نقد استدلال

در این مقام، به بررسی صغرای مسئله و ثمره این دیدگاه خواهیم پرداخت:

الف) در دیدگاه مذکور، ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده به صورت کامل ممنوع نشده است، ولی ممنوع کردن فی‌الجمله ازدواجی که شرع مقدس آن را ممنوع نکرده، به دنبال چه مصلحتی است؟ آیا در وضعیت غالب مکلفان و جامعه چنان تحولی به وجود آمده که عدم رعایت آن باعث از دست رفتن مصلحت کلان در جامعه گردد؟ اگرچه ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده ظاهر ناخوشایندی دارد و از نظر اخلاقی مناسبتی ندارد، ولی اسلام بنا بر وجود مصالحی آن را حرام ندانسته است و در عصر حاضر نیز در وضعیت غالب مکلفان یا جامعه تغییر جدی ایجاد نشده است که به دنبال آن تغییر، مصلحتی ایجاد شود تا ملزم به رعایت آن مصلحت باشیم، بلکه تغییری که در جانب برخی مکلفان یا قسمتی از جامعه ایجاد شده، نتوانسته است چنان مصلحتی را ایجاد کند که عدم رعایت آن مستلزم از میان رفتن مصلحت غالب مکلفان یا ایجاد بی‌نظمی و هرج و مرج در نظام اجتماعی گردیده باشد.

ب) در قانونی بودن دیدگاه مذکور چه اثر و نتیجه‌ای هست که در نبودش به وجود نمی‌آید؟

اگر این دیدگاه قانونی نمی‌شد و در نتیجه هیچ ماده قانونی درباره ازدواج فرزندخوانده با فرزندپذیر وجود نمی‌داشت، با طرح دعوی مراجع ذیصلاح به طرفیت فرزندخوانده، ازدواج او با فرزندپذیر مورد بررسی دادگاه قرار می‌گرفت و حاکم دادگاه با استفاده از اصل ۱۶۷ قانون اساسی که می‌گوید: «قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدونه بیابد و اگر نیابد، با استناد به منابع

معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر، حکم قضیه را صادر نماید و نمی‌تواند به بهانه سکوت یا نقص یا اجمال یا تعارض قوانین مدونه، از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع ورزد»، به پرونده رسیدگی می‌کرد یا به مواد ۲۱۴ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری و ماده ۳ آیین دادرسی قانون دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور مدنی مراجعه می‌کرد؛ در نتیجه با درخواست نظر کارشناسی در مورد طرفین پرونده و کشف روابط حاکم فی‌مابین ایشان و با اخذ فتاوی معتبر از فقیهان موجود، به حل و فصل پرونده می‌پرداخت. این مسئله در حالی است که دیدگاه مورد تأیید شورای نگهبان درباره ممنوعیت ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده با انضمام تبصره، نتیجه‌ای جز این نخواهد داشت؛ زیرا دیدگاه مذکور هیچ‌گونه پیشگیری از وقوع چنین ازدواجی را به ارمغان نخواهد آورد، بلکه پس از ازدواج، می‌باید طرفین به دادگاه رجوع کنند؛ پس هیچ تفاوتی با نبود این قانون وجود ندارد، اما مطرح‌شدن ممنوعیت قانونی آن سبب پدید آمدن هجمه‌هایی از سوی بیگانگان و دوستان ناآگاه، به اسلامی بودن قوانین کشور گردید. افزون‌براین بنا بر مبنای مشهور فقیهان، ممنوعیت قانونی (حکم حاکم) این نوع ازدواج فقط حرمت تکلیفی را به‌همراه دارد و حرمت وضعی نمی‌آورد و حرمت تکلیفی آن به‌خاطر عدم رعایت دستور قانونگذار بوده است؛ از این رو در مواردی که چنین ازدواجی بدون اطلاع قانونگذار انجام شده باشد، نمی‌توان ازدواج آنها را باطل دانست. بایسته آن بود قانونگذار درباره قانونی کردن ممنوعیت یا جواز این نوع ازدواج، ورود نمی‌کرد؛ زیرا اگر قانونگذار در برخی موارد ورود کند، چیزی جز تشویش اذهان به ارمغانی نخواهد آورد؛ برای مثال اگر در قانون تصریح شود که هر مرد تا چهار زن دائمی و ده‌ها زوجه غیردائمی می‌تواند داشته باشد، جز اعتراض گروه انبوهی از انجمن‌های و ایجاد تشویش و بی‌نظمی، ثمره‌ای وجود نداشت. احتمال وقوع ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده به اندازه‌ای اندک است که نیازی نبود برای آن قانونی تصویب گردد که به‌دنبالش اضطراب و تشویش اذهان و اعتراض گروه بسیاری از انجمن‌ها را به‌دنبال داشت (بای، ۱۳۹۲، ص ۸۹). در انتها متذکر می‌شویم که اگرچه قبح اخلاقی اکثر این نوع ازدواج‌ها بر کسی پوشیده نیست،

اما نمی‌توان به‌صرف اخلاقی نبودن، آن را غیرشرعی دانست؛ زیرا اولاً، برخی از احکام - به‌ویژه در باب مجازات‌ها - در نگاه عرف اخلاقی نیست، ولی دارای حکمتی است که گاه به آن پی برده‌ایم؛ ثانیاً، شارع احکامی را از باب تراحم در مصالح و دفع افسد به فاسد تشریح کرده است؛ ازاین‌رو کسانی که برچسب عقب‌ماندگی به قائلان به جواز این نوع ازدواج می‌زنند، دچار اشتباه شده‌اند.

نتیجه

مردم در عصر جاهلیت، فرزندخوانده را همانند فرزند واقعی می‌دانستند؛ ازاین‌رو در نسب، ارث، محرمیت، ازدواج و شئونات دیگری که برای فرزندان واقعی قائل بودند، تفاوتی با آنان نمی‌گذاشتند؛ درنتیجه ازدواج با فرزندخوانده را همانند ازدواج با فرزند، حرام می‌دانستند، بلکه زوجه فرزندخوانده را نیز همچون عروس حقیقی خویش می‌دانستند و ازدواج با او را بد و حرام تلقی می‌کردند. پس از آنکه پیامبر اکرم ﷺ زیدبن‌حارث را به فرزندخواندگی خویش پذیرفت و به او لقب زیدبن‌محمد داد، آیه چهارم و پنجم سوره احزاب در تغییر نسب، نازل شد؛ به‌همین دلیل زید که مدتی با نسب پیامبر اکرم ﷺ شناخته می‌شد، پس از آن به نسب حقیقی‌اش - زیدبن‌حارث - خوانده شد. بدین‌ترتیب خداوند متعال با ردّ مهم‌ترین اثر فرزندخواندگی، آن را در دین اسلام مردود شمرد، ولی هنگامی که زید همسرش را طلاق داد، آیه ۳۶ سوره نساء نازل شد و پیامبر اکرم ﷺ به دستور خداوند با همسر مطلقه زید که روزی با نسب او خوانده می‌شد، ازدواج کرد. پس از آن، مسلمانان فهمیدند فرزندخواندگی در دین مبین اسلام مردود است و نمی‌توانند فرزندخوانده‌ها را همانند فرزندان خود بدانند و به خود منسوب کنند. این مسئله درحالی بود که خداوند آیاتی همچون آیه ۲۲۰ سوره بقره را برای هموارکردن پذیرفتن سرپرستی کودکان بی‌سرپرست نازل کرد.

در عصر حاضر پس از هیاهویی که در ماجرای رسانه‌ای شدن ازدواج فرزندپذیر با فرزندخوانده ایجاد شد، برخی با بیان ادله، حکم اولی چنین ازدواجی را حرمت دانستند که پس از بررسی معلوم شد دلیلی بر حرمت اولی آن وجود ندارد. برخی دیگر نیز با



تمسک به حفظ مصلحت و دفع مفسده فرد و جامعه، تغییر حکم اولی این نوع ازدواج را قائل شدند و حکم ثانوی آن را حرمت دانستند، درحالی که پس از بررسی مشخص شد وجود مصلحت یا دفع مفسده‌ای که باعث شود از حکم اولی عبور کرده، به حکم ثانوی قائل شویم، رخ نداده است.

درباره قانونی شدن ممنوعیت مشروط این نوع ازدواج نیز چند نکته دارای اهمیت است: اولاً، ایرادی که در مورد حکم ثانوی وجود داشت، در اینجا نیز ورود می‌کند؛ ثانیاً، به فرض تمام بودن صغرای مسئله، در ممنوعیت مشروط این نوع ازدواج، ثمره قابل ملاحظه‌ای وجود ندارد؛ ثالثاً، ورود قانونگذار در ممنوع کردن مسئله‌ای که بسیار نادر بوده، حکم اولی آن جواز است، ولی شائبه‌های بسیاری دارد، صحیح نیست؛ از این رو بهتر بود قانونگذار محترم در مسئله مذکور ورود نمی‌کرد و مانند گذشته عمل می‌شد.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. آذرنوش، آذرتاش؛ فرهنگ معاصر عربی - فارسی؛ ج ۸، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.
 ۲. آریانپور کاشانی، عباس؛ فرهنگ دانشگاهی آریانپور؛ ج ۱، چ ۲۹، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۴.
 ۳. آل‌حسین، احمد؛ حرمت ازدواج با فرزندخوانده؛ رویکردی قرآنی؛ مندرج در: <http://quranicwisdom.wordpress.com>؛ بهمن ۱۳۹۳.
 ۴. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
 ۵. ابن‌عاشور، محمد بن طاهر؛ التحریر والتنویر؛ بیروت: مؤسسه التاریخ، بی تا.
 ۶. ابن‌عربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر؛ أحكام القرآن؛ بیروت: دارالجبل، ۱۴۲۲ق.
 ۷. ابن‌فارس، احمد بن فارس؛ معجم مقانیس اللغة؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
 ۸. ابن‌منظور، محمد بن مکرم؛ لسان‌العرب؛ بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۴ق.
 ۹. امامی، اسدالله «وضع حقوقی فرزندخواندگی در ایران»، مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی؛ زمستان ۱۳۷۸، ص ۲۳-۳۳.
 ۱۰. امامی، اسدالله؛ مطالعه تطبیقی نسب در حقوق ایران و فرانسه؛ تهران: کتابخانه ملی، ۱۳۴۹.
 ۱۱. امامی، سیدحسن؛ حقوق مدنی؛ تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۴۳.
 ۱۲. بای، حسینعلی «ملاحظات پیرامون ازدواج فرزندخوانده با سرپرست»، فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت (ع)؛ ش ۷۳، بهار ۱۳۹۲، ص ۵۵-۱۱۴.

۱۳. بحرانی، هاشم بن سلیمان؛ البرهان فی تفسیر القرآن؛ تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۳ق.
۱۴. بغدادی، علاءالدین علی بن محمد؛ لباب التأویل فی معانی التنزیل؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۱۵. توسلی نائینی، منوچهر «فرزندخواندگی؛ مطالعه تطبیقی در فقه امامیه، حقوق ایران و فرانسه»، ماهنامه دادرسی؛ ش ۹۱، اردیبهشت ۱۳۹۱، ص ۲۰-۲۷.
۱۶. جعفری لنگرودی، محمد جعفر؛ مبسوط در ترمینولوژی حقوق؛ تهران: گنج دانش، ۱۳۷۸.
۱۷. حسینی زبیدی، محمد مرتضی؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۸. حسینی شیرازی، سید محمد؛ تبیین القرآن؛ بیروت: دارالعلوم، ۱۴۲۳ق.
۱۹. حسینی عاملی، سید جواد؛ مفتاح الكرامة؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۹ق.
۲۰. حلی (محقق)، نجم الدین جعفر بن حسن؛ شرائع الإسلام؛ ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۲۱. دهخدا، علی اکبر؛ لغتنامه دهخدا؛ تهران: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ بیروت: دارالقلم - الدار الشامیه، ۱۴۰۵ق.
۲۳. زمخشری، جارالله؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۴. سیوطی، جلال الدین؛ الدرالمشور فی تفسیر المأثور؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۵. شبر، سید عبدالله؛ تفسیر القرآن الکریم؛ بیروت: دارالبلاغه للطباعة والنشر، ۱۴۱۲ق.
۲۶. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان؛ قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.

۲۷. صفایی، سیدحسین و اسدالله امامی؛ حقوق خانواده؛ تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۲۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ تفسیر المیزان؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ق.
۲۹. طبرسی، فضل‌بن‌حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ تهران: انتشارات فراهانی، ۱۳۶۰.
۳۰. طبرسی، فضل‌بن‌حسن؛ تفسیر جوامع الجامع؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
۳۱. طبری کیه‌هرسی، ابوالحسن علی‌بن‌محمد؛ أحكام القرآن؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق.
۳۲. طبری، ابوجعفر محمدبن‌جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
۳۳. طریحی، فخرالدین‌بن‌محمد؛ مجمع البحرین؛ ج ۶، تهران: مکتبه المرتضویه، ۱۳۷۵.
۳۴. طوسی، محمدبن‌حسن؛ التبیان فی التفسیر القرآن؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی‌تا].
۳۵. عالمی طامه، حسن؛ فرزندخواندگی در اسلام؛ چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۳۶. عروسی حویزی، عبد‌علی‌بن‌جمعه؛ تفسیر نورالثقلین؛ قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۳۷. علی، جواد؛ المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام؛ چ ۵، بیروت: دارالعلم الملايين، ۱۴۲۷ق.
۳۸. علیدوست، ابوالقاسم؛ فقه و عرف؛ چ ۴، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۳۹. علیدوست، ابوالقاسم؛ فقه و عقل؛ چ ۵، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.

۴۰. علیدوست، ابوالقاسم؛ فقه و مصلحت؛ ج ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۴۱. فخر رازی، محمدبن عمر؛ مفاتیح الغیب؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۴۲. فراهیدی، ابی عبدالرحمن خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ قم: دارالهجره، ۱۴۰۹ق.
۴۳. فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی؛ قم: مؤسسه دارالهجره، ۱۴۱۴ق.
۴۴. قرشی بنایی، علی اکبر؛ قاموس قرآن؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۴۵. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ قم: دارالکتاب، ۱۳۶۳.
۴۶. کاتوزیان، ناصر؛ حقوق مدنی خانواده؛ ج ۴، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۵.
۴۷. کاشانی، ملافتح الله؛ تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین؛ تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۵.
۴۸. کدیور، محسن؛ مجموعه گفت وگوهای وی با سایت جرس، مهر ۱۳۹۲؛ مندرج در سایت: <http://www.rahesabz.net/story>
۴۹. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ الکافی، ج ۴، تهران: الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۵۰. گلشن فومنی، محمدرسول؛ جامعه شناسی سازمان ها و توان سازمانی؛ تهران: دوران، ۱۳۷۹.
۵۱. مجموعه قوانین؛ روزنامه رسمی جمهوری اسلامی ایران؛ ۱۳۶۰، ۱۳۶۴، ۱۳۶۸.
۵۲. محقق داماد، سیدمصطفی؛ بررسی فقهی خانواده؛ ج ۶، تهران: نشر علوم اسلامی، ۱۳۷۶.
۵۳. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ ج ۱۰، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۵۴. معرفت، محمدهادی؛ التمهید فی علوم القرآن؛ ج ۲، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
۵۵. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران؛ تفسیر نمونه؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه،

۱۳۷۴.

۵۶. موسوی بجنوردی، سیدمحمد؛ القواعد الفقهية؛ قم: الهادی، چ ۳، ۱۴۰۱ق
۵۷. موسوی همدانی، سیدمحمدباقر؛ ترجمه تفسیر المیزان؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۴.
۵۸. نجفی، محمدحسن؛ جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ چ ۷، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۹۲.
۵۹. نظری توکل، سعید؛ حضانت کودکان در فقه اسلامی؛ تهران: سمت، ۱۳۸۵.
۶۰. واحدی نیشابوری، علی بن احمد؛ الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز؛ بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۵ق.