

محرمیت در فرزندخواندگی^۱

صادق شریعتی نسب*

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۴

چکیده

مسئله‌ی حرمت نکاح میان فرزندخوانده و خانواده‌ی پذیرنده‌ی او، بیش از آن که مسئله‌ی حقوقی باشد، ریشه در اخلاق و مذهب دارد. بنابر این هر جامعه‌ای با توجه به اعتقادات دینی و اخلاقی خویش، قواعد ویژه‌ی خود را در این زمینه دارد. در دین مبین اسلام، گفته شده آن‌چه موجب حرمت نکاح میان اشخاص است، محدود به سه عامل نسب، سبب و رضاع است و از آن‌جا که اصل بر جواز و اباحه است مگر دلیلی بر منع و حرمت برسد، نمی‌توان از حدود مشخص شده تجاوز کرد و دامنه‌ی حرمت را گسترش داد. در نتیجه، فرزندخواندگی نباید اثری در محرمیت داشته باشد. اما خاصیت اجتماعی نهادهای حقوقی، ملازمه‌ای همیشگی بین مفهوم نهاد حقوقی از یک سو، و آثار مترتب بر آن از سوی دیگر ایجاد می‌کند. از آن‌جا که مفهوم نهادهای حقوقی در شرایط زمانی و مکانی متفاوت تغییر می‌کند، در وهله‌ی نخست باید مفهوم و کارکرد کنونی نهاد حقوقی را دانست، و در وهله‌ی دوم باید با مراجعه به روح و مبانی احکام شرعی، حکم شایسته‌ی آن را استخراج کرد تا بدین وسیله حقوقی پویا و متناسب با شرایط زمانی و مکانی به دست آید؛ حقوقی به‌روز و در عین حال منطبق بر موازین شرعی. تلاش این مقاله، پیروی از همین روش در موضوع محرمیت در فرزندخواندگی است. این نوشتار، فرزندخواندگی را در جامعه‌ی کنونی ایران مبتنی بر ساختار «خانواده» می‌داند و در تحلیل وضعیت حقوقی فرزندخوانده نیز، رویکرد شارع نسبت به افراد حاضر در نهادهای «شبه خانواده» یعنی: «پسر شوهر»، «ربیبه» و «فرزند رضاعی» را مبنا قرار می‌دهد.

کلیدواژگان: فرزندخواندگی، محرمیت، همسر پدر، ربیبه، فرزند رضاعی.

^۱ این نوشتار با استفاده از راهنمایی‌های ارزشمند استاد گران‌قدرم، جناب آقای دکتر عزت‌الله عراقی نگارش یافته است. از رویکرد علمی و حمایت بی‌دریغشان سپاس‌گزارم و این مقاله را با کمال افتخار به ایشان تقدیم می‌کنم.
* دانشجوی دکتری حقوق خصوصی دانشگاه تهران. shariatina@ut.ac.ir

مقدمه

فرزندخواندگی در گذر زمان دگرگونی‌های زیادی را متحمل شده و در هر برهه، رسالتی ویژه داشته است: گاه ابزاری برای افزایش قدرت نظامی قبیله^۱، نماد شوکت و وسیله‌ی گسترش تعداد افراد ذکور خانواده^۲، وسیله‌ی انجام مناسک مذهبی^۳ و... بوده؛ و گاه به عنوان یک شیوه‌ی حمایت عمومی، با کارکردی اجتماعی و به منظور ترمیم معضلات و کاستی‌های خانوادگی مطرح شده است.^۴

طبیعی است که هر یک از مفاهیم فرزندخواندگی، آثار و احکام ویژه‌ی خود را داشته باشد؛ تمام انواع این نهادها را نمی‌توان به بهانه‌ی وجود نام یکسان، به یک دید نگریست و به تفاوت‌ها بی‌توجه ماند. به همین دلیل، موضع‌گیری‌های خاصی که در یک برهه‌ی ویژه توسط شارع انجام شده، باید با فهم معنای اجتماعی آن نهاد تحلیل شود.

این مقاله خود را فارغ از پاسخ به مسأله‌ی مشروعیت فرزندخواندگی در گذر زمان می‌داند و توجه خویش را به موضوع محرمیت در فرزندخواندگی معطوف می‌سازد. با وجود این، از آن‌جا که محرمیت پیش از هرچیز حکمی مذهبی و مسأله‌ای شرعی است، نیازمند سیر در ادله‌ی احکام و انجام تحلیل‌های فقهی است.

برای حفظ عینیت بحث و تاکید بر جنبه‌ی عملی آن، باید خاطرنشان کرد این بحث مربوط به نهادی است که در جامعه‌ی امروز ایران، تحت نام «سرپرستی» به حیات حقوقی خود ادامه می‌دهد و با نظارت دولت، آثاری نیز به وجود می‌آورد: در ایران نخستین بار، قانونی تحت عنوان

^۱ امامی، اسدالله، «وضع حقوقی فرزندخواندگی در ایران»، ویژه‌نامه مجله فقه و حقوق تطبیقی، سمت، ۱۳۸۷، صص ۶ و ۷.

^۲ طباطبایی، علامه سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، ترجمه سیدمحمد خامنه، جلد هشتم، قم: موسسه مطبوعات دارالعلم، ۱۳۴۴، ص ۱۳۹.

^۳ رک. امامی، اسدالله، نسب در حقوق ایران و فرانسه، پایان‌نامه تحصیلی دوره دکتری حقوق رشته قضایی، دانشکده حقوق دانشگاه تهران، اردیبهشت ۱۳۴۹، صص ۳۹۷ و ۳۹۸؛ امین، حسن، تاریخ حقوق ایران، تهران: انتشارات دایره‌المعارف ایران‌شناسی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۳.

^۴ Elizabeth Bartholet, "Taking Adoption Seriously Radical Revolution or Modest Revisionism?", Capital University Law Review, November 1999, Vol. 28, No. 1, pp. 8 to 10.

«حمایت از کودکان بدون سرپرست» مصوب ۱۳۵۳، به موضوع فرزندخواندگی پرداخت. به تازگی نیز در تاریخ ۱۳۹۲/۶/۳۱، قانونی با عنوان «حمایت از کودکان و نوجوانان بی سرپرست و بدسرپرست»، به تصویب مجلس شورای اسلامی رسیده که داعیه‌ی اصلاح قانون سالخورده پیشین را دارد.

این هر دو، دست کم عینیتی را که برای توجیه کاربردی بودن بحث خود نیازمند آن هستیم، در اختیار قرار می‌دهد: پیداست هنگامی که قانون‌گذار دست به تولید نهادی حقوقی می‌زند و بر این موجود لباسی از آثار و احکام گوناگون می‌پوشاند، ارائه‌ی تحلیل‌های عمیق و موشکافی‌های دقیق، اجتناب‌ناپذیر و خودداری از آن، تقصیر و کوتاهی است. بنابر این، در حالی که کاوش خود را محدود به قانون نمی‌کنیم، از فایده‌ی عملی آن نیز چشم نمی‌پوشیم.

نقطه‌ی آغازین حرکت را باید شناخت رویکردهای غالب در زمینه‌ی محرمیت در فرزندخواندگی قرار داد تا در ادامه بتوان به مبانی فکری و اندیشه حاکم بر آن‌ها وقوف یافت؛ برای رسیدن به مقصد، نخست باید نقطه‌ی عزیمت را دریافت. همین مسیر است که در پایان به تحلیل‌های نو می‌انجامد و ابزار نقد را در اختیار می‌نهد. بررسی مقررات قانونی را نیز باید به این سیر افزود تا کاوشی همه‌جانبه صورت گیرد.

بنابر این، نوشتار حاضر را زیر سه عنوان «رویکرد غالب»، «نقد و تحلیل» و «مقررات قانونی» مطرح می‌سازیم.

۱. رویکرد غالب

در اسلام، محرمیت از سه عامل نسب، سبب و رضاع نشات می‌گیرد. این عوامل، هر کدام دارای مفهوم و مرز روشن و معین هستند که هیچ‌یک شامل وضعیت فرزندخوانده و اعضای خانواده‌ی حکمی (پذیرنده‌ی او) نمی‌شوند. در این راستا، هرگونه هم‌سانی ظاهری میان نهادهای دیگر (محرمیت رضاعی و محرمیت ربیبه) و فرزندخواندگی نیز بی‌اثر، و قیاس آن‌ها نادرست (مع الفارق) دانسته می‌شود:

یکم؛ در حرمت رضاعی، همان‌گونه که از نامش پیداست، «خوردن شیر» علت حرمت است

و این امر در فرزندخواندگی منتفی است.^۱

دوم؛ قیاس حرمت نکاح در فرزندخواندگی با حرمت نکاح میان شخص و «ربیبه»^۲ او نیز نادرست است: در آیه شریفه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... رَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ...»^۳ (نساء/۲۳)، جمله‌ی «اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» که به پرورش یافتن در منزل و دامان شوهر اشاره دارد، قید غالبی است و چون معمولاً ربیبه‌ی شخص در خانه و دامان او بزرگ می‌شود از آن استفاده شده است، و گرنه «در دامان دیگری پرورش یافتن» نقشی در علت حرمت ندارد^۴ تا به فرزندخواندگی مربوط شود. بنابراین نمی‌توان ملازمه یا شباهتی میان حرمت ربیبه بر شوهر زن، با حرمت فرزندخوانده بر سرپرست در نظر گرفت. گذشته از آن، در آیه مذکور، وقوع نزدیکی میان مرد و زن (مادر ربیبه) صراحتاً به عنوان شرط محرمیت میان ربیبه با شوهر مادر اعلام شده است و این شرط نیز

^۱ برای دیدن نمونه‌ای از این تحلیل، رک. مکارم شیرازی، ناصر، الامثال فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه امام علی ابن ابی‌طالب، ۱۴۲۱ ق، ص ۱۷۱ و ۱۷۲: «و فلسفه حرمة الزواج بالمحارم الرضاعیه هی، أن نشوء و نبات لحم المرئض و عظمه من لبن امرأه معینة تجعله بمثابة ابنها الحقيقي، فالمرأة التي ترضع طفلاً مقداراً معیناً من اللبن ينشأ و ینبت معه و منه للطفل لحم و عظم، فإن هذا النوع من الرضاع يجعل الطفل شیبها بأبنائها و أولادها لصیورته جزء من بدنها كما هم جزء من بدنها، فإذا هم جميعاً (أی الأخوة الرضاعیون و الأخوة النسبیون) كأنهم اخوه بالنسب».

^۲ دختر زن از غیر شوهر فعلی او، نک. معمر بن مثنی ابوعبیده، مجاز القرآن، قاهره، مکتبه‌الخانجی، ۱۳۸۱ ق، ص ۱۲۱: «بنات المرأه من غیره. ربیبه الرجل: بنت امرأته...».

^۳ «[نکاح] اینان بر شما حرام شده است... دختران همسرانتان که [آنها دختران] در دامان شما پرورش یافته‌اند و با آن همسران همبستر شده‌اید پس اگر با آنها همبستر نشده‌اید بر شما گناهی نیست [که با دخترانشان ازدواج کنید]...» (ترجمه فولادوند).

^۴ مدیر شانه‌چی، کاظم، آیات الاحکام، تهران: سمت، ۱۳۸۵، ص ۲۳۱: «فقها توصیف ربائبکم را به کلمه اللاتی فی حجورکم قید غالبی گرفته‌اند؛ یعنی چون در بیشتر موارد ربیبه‌ی شخص در حجر و دامان او بزرگ می‌شود، سزاوار نیست وی را به همسری بگیرد، بنابراین اگر احیاناً ربیبه‌ی شخص در حجر او نباشد، باز هم بر وی حرام است»؛ طباطبایی، پیشین، صص ۸۸ و ۸۹: «...جمله‌ی "اللّاتی فی حجورکم" قیدی است که مبتنی بر غالب بوده و چون ربیبه، چه در منزل شوهر باشد و چه نباشد بر شوهر حرام می‌باشد، پس قید مزبور احترازی نیست، توصیفی است»؛ حسینی جرجانی، سیدامیرابوالفتح، آیات الاحکام، جلد دوم، تهران: انتشارات نوید، ۱۴۰۴ ق، ص ۳۱۴؛ ابوبکر عتیق بن محمد سوری، تفسیر سوری، جلد اول، تهران: فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۰، صص ۴۰۳ و ۴۰۴؛ مکارم شیرازی، پیشین، جلد سوم، صص ۱۷۲ و ۱۷۳؛ صادقی‌تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، جلد ششم، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵، صص ۳۹۵ تا ۳۹۹.

در مورد فرزندخوانده منتفی است.^۱

۲. نقد و تحلیل

پیش از ورود به بحث و آغاز نقد و تحلیل، نخست رویکردی که در انتخاب این نقد و تحلیل‌ها در نظر بوده بیان می‌شود (۱-۲)؛ سپس با بررسی حرمت نکاح در موارد مشابه، به تحلیل اصل محرمیت می‌پردازیم (۲-۲)؛ و در نهایت نیز آثار آن را تبیین می‌کنیم (۳-۲).

۲-۱- گزینش رویکرد

برای تحلیل و تفسیر مقررات شرعی مربوط به محرمیت، باید به چند نکته توجه کرد: **یک.** در وهله‌ی نخست باید هدف و مبنای احکام را فراموش نکرد و از آن‌ها غافل نشد؛ تنها راه اجتهاد در خصوص مسائل نوظهور، استفاده از مبانی و فلسفه‌ی تشریح چنین احکامی است و گرنه پاسخ‌گویی به مستحدثات معنا و مفهومی نخواهد داشت. در چنین حالتی اگر بپذیریم هدف و کارکرد فرزندخواندگی دچار تحول شده است، برای استنباط آثار مترتب بر این نهاد، نباید انتظار انطباق آن را با قالب‌ها و ساختارهای گذشته داشت؛ بلکه باید با کنار زدن لایه‌های ظاهری احکام، ملاک‌های پنهان را کشف و بر اساس آن تعیین تکلیف کرد.

دو. در وهله‌ی دوم، صلاحیت تشخیص بُعد اخلاقی مساله را باید به جامعه سپرد و برای تعیین آن به وجدان عمومی مراجعه کرد؛ باید به گفتمان عمومی که در سطح جامعه صورت می‌گیرد و قبحی که اخلاق اجتماعی نسبت به پاره‌ای افعال می‌بیند احترام گذاشت و به آن بی‌توجه نماند. در بسیاری از موارد، این عرف‌های اخلاقی و اجتماعی بوده‌اند که به امضای شارع رسیده‌اند و تنها استمرارشان مورد تایید قرار گرفته است.

^۱ غریب، فهیمه، «زوجین نابارور و فرزندخواندگی از دیدگاه فقه شیعی»، فصلنامه بانوان شیعه، تابستان ۱۳۸۷، سال پنجم، شماره شانزدهم، ص ۱۱۹: «... شرطی که باعث محرمیت ربیبه شده و آیه قرآن نیز بدان تصریح کرده است، در فرزندخوانده وجود ندارد... آن‌چه شرط محرمیت ربائب با شوهر مادر است، ازدواج مادر ربیبه با شوهر مادر و انجام عمل زناشویی است و صرف بزرگ‌شدن و تربیت ربیبه در خانه شوهر مادر، عامل محرمیت نیست».

بی‌گمان، برای داوری در تعیین اخلاق اجتماعی، نظر فقها و حقوق‌دانان و صاحبان فن نقش برجسته‌ای دارد، اما اولاً؛ باید برآیند کل جامعه را در نظر داشت و ثانیاً؛ این مایه‌ی اخلاق اجتماعی را در فتاوی و نظرات فقها و صاحبان فن نیز می‌توان به نیکی رصد کرد و چنین آرای را با توجه به هدف و مقصود زیربنایی آن‌ها و نیز قابلیت ابزار موجود تفسیر کرد. به بیان دیگر، نفوذ باورهای جامعه را در نظرات و راه‌کارهای ارائه شده از سوی فقها، باید در ورای شکل ظاهری آن‌ها و به عنوان مایه محرک جست‌وجو کرد؛ عاملی که احساس نیاز را در ذهن نظریه‌پرداز حیات می‌بخشد و او را وادار به منعطف ساختن ابزارها و انطباق هرچه بیشتر آن‌ها با اخلاق اجتماعی و شرایط زمانی و مکانی می‌سازد. همین روحیه است که اجتهاد و فتوا را بنیان می‌نهد و جان می‌بخشد. اکنون با توجه به این نکات، به بررسی نهادهای مشابه می‌پردازیم:

۲-۲- بررسی حرمت نکاح در موارد مشابه

۲-۲-۱- حرمت نکاح با همسر پدر

ممنوعیت ازدواج با همسر پدر، در بادی امر ممکن است حکمی نامربوط با موضوع مورد بحث جلوه کند. با این حال، بررسی شان نزول، مضمون، و مبنای آیات مربوط به آن، روشن‌گر مسائل ظریفی است و دلالت بر ارتباط معناداری با بحث حاضر می‌کند.

۱-۱-۲-۲- شان نزول

در خصوص حرمت نکاح با همسر پدر، دو آیه‌ی مرتبط در سوره نساء وجود دارد: یکی آیه ۱۹ که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِيَتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ...»^۱ و دیگری آیه ۲۲ که فرمود: «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا»^۲.

^۱ «ای اهل ایمان، برای شما حلال نیست که زنان را به اکراه و جبر به میراث گیرید (مانند جاهلیت)، و بر آنان سخت‌گیری و بهانه‌جویی نکنید که قسمتی از آن چه مهر آن‌ها کرده‌اید به‌جور بگیریید...» (ترجمه الهی قمشه‌ای).

^۲ «و نکاح مکنید زن پدر را (بعد از این حکم) الا آن چه از پیش کرده‌اید، زیرا این کاری است زشت و مبعوض (خدا) و بد راه و رسمی است» (ترجمه همو).

فضای زمانی و مکانی نزول این آیات چنان بود که اعراب جاهلی، زنان شخص متوفا را به‌مثابه اموالش به ارث می‌بردند و معنای این وراثت این بود که یا می‌توانستند او را بدون مهر به نکاح خویش درآورند^۱ (که معمولاً اگر زنی زیباروی بود چنین می‌کردند)^۲، یا این که وی را به نکاح دیگری درآورده و مهریه‌اش را مطالبه کنند، و یا حتی وی را در خانه حبس کنند تا با پرداخت بهایی، هزینه‌ی رهایی خویش را فراهم آورد^۳، یا بمیرد و ارثش به آنان برسد^۴. به همین دلیل هم لفظ «کرها» در آیه به کار رفته که اشاره به ازدواج وراثت با زنان دارد^۵ و عبارت «لا تَعْضُلُوهُنَّ» نیز اشاره به حبس زنان و سخت‌گیری بر آنان دارد^۶. شیوه‌ی ارث‌بردن نیز به این ترتیب بود که هرکس از وراثت زودتر پارچه یا لباسش را بر زن می‌انداخت، مالک او می‌شد و

۱. رک. صادقی‌تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة، جلد چهارم و پنجم (در یک جلد)، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸، ص ۳۵۹ و ۳۶۰: «...أن ینکحها دون الصداق لأنها میراث رضیت أم کرهت...».

۲. رک. مصطفی‌مراغی، احمد، تفسیرالمراغی، جلد سوم، مصر: شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی‌البابی‌الحلبی و اولاده، ۱۳۶۵ ق، ص ۲۱۲.

۳. همان: «...و قد كانوا یحتقرون النساء و یعدونهن من قبیل المتاع حتی کان الأقبون یرثون زوجه من یموت منهم کما یرثون ماله فحرم الله علیهم هذا العمل، روی البخاری و أبو داود أنه کان إذا مات الرجل منهم کان أولیاؤه أحق بأمراته، أن شاء بعضهم تزوجها، و إن شاءوا زوجهها، و إن شاءوا لم یزوجها فهم أحق بها من أهلها فنزلت هذه الآیه فی ذلك...»؛ طباطبایی، علامه سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، ترجمه محمدرضا صالحی کرمانی و سیدمحمد خامنه، جلد چهارم، بی‌جا، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۴۰۲: «...اگر زن میل داشت می‌توانست بدون مهر با وی ازدواج کند، و اگر نداشت او را نزد خود حبس می‌کرد، و اگر می‌خواست می‌توانست او را به دیگری تزویج کند و از مهر او استفاده نماید، و اگر نمی‌خواست مانع ازدواج او با دیگری می‌شد تا موقعی که بمیرد، و اگر صاحب مال بود، از مالش استفاده می‌کرد».

۴. صادقی‌تهرانی، الفرقان فی تفسیرالقرآن بالقرآن والسنة، پیشین، ص ۳۶۰، پانوشت ۲: «روی الشیخ طوسی عن أبی جعفر الباقر (ع) قال: هو أن یحبس الرجل المرأه عنده لا حاجه له إلیها و ینتظر موتها حتی یرثها...».

۵. رک. امین‌الدین ابوعلی‌الفضل بن‌الحسن طبرسی، تفسیر جوامع‌الجامع، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ابوالقاسم گرچی، جلد اول، بی‌جا، انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۴۷، ص ۲۴۴: «...أی تأخذوهنَّ علی سبیل الإرث و هنَّ کارهاتُ لذلك، أو مکرهاتُ، فقد قرئ: بفتح الکاف و ضمها...».

۶. رک. همان، ص ۲۴۴: «...و قیل: كانوا یمسکونهنَّ حتی یمتن، فقیل: لا یحلُّ لکم أن تمسکوهنَّ حتی ترثوا منهنَّ و هنَّ غیر راضیاتِ بذلك؛ و کان الرجل یمسک زوجته إضراراً بها حتی تقتدی ببعض مالها...والعضل: الحبس والتضييق...»؛ مصطفی‌مراغی، پیشین، ص ۲۱۱: «العضل: التضييق و الشده...».

بدین وسیله حق مالکیت خویش را بر او عینیت می‌بخشید.^۱

چنین رسمی، پاره‌ای اوقات منجر به نکاح با همسر پدر می‌شد، به این ترتیب که با مرگ پدر، پسر وی، همسر پدر متوفای خویش را (که طبعاً مادر او نبود) از باب ارث، به همسری می‌گرفت. با این حال، آیه ۲۲ در مقام نهی از نکاح با همسر پدر، محدود به این شیوه نکاح نیست و در واقع، مطلقاً نکاح با زن پدر را منع می‌کند؛ خواه به وراثت باشد یا خیر.^۲

به‌هرحال، چنین ازدواجی میان اعراب، ازدواج متعارف و معمولی بوده که به آن «نکاح مقت»^۳ می‌گفتند.^۴

شان نزول این آیات بدین گونه بیان شده که شخصی به نام «محسن بن ابی‌قیس»، پس از مرگ پدرش «ابو قیس بن الأسلت»، جامه بر همسر پدر «کُبَيْشَه» (دخترِ معن بن عاصم ابی‌الأوس) افکند و گفت: «إِنَّمَا أَرْتُكَ لِأَنِّي وَلِيٌّ زَوْجِكِ وَأَنَا أَحَقُّ بِكَ» و بدین ترتیب ازدواج با او را به ارث برد. اما پس از آن، وی را رها کرد؛ نه با وی عمل زناشویی انجام می‌داد، نه نفقه‌اش را می‌پرداخت، نه از سهم‌الارث چیزی به او می‌داد و نه مراعاتش می‌کرد و نه طلاقش می‌داد، به این امید که خودش را با پرداخت مالی رها سازد. کبیشه نزد پیامبر رفت و ماجرا را برای ایشان بازگو کرد. پیامبر فرمود به خانه‌ات برگرد تا شاید خداوند در کار تو گرهی بگشاید و پس از آن،

^۱ امین‌الدین ابوعلی‌الفضل بن‌الحسن طبرسی، پیشین، ص ۲۴۴؛ طباطبایی، پیشین، ص ۴۰۲؛ محمدمسعود بن عیاش السّلمی السّمرقندی عیاشی (معروف به عیاشی)، تفسیر عیاشی، جلد اول، تهران: المکتبه‌العلمیه‌الاسلامیه، بی‌تا، ص ۲۲۹.

^۲ صادقی‌تهرانی، الفرقان فی تفسیرالقرآن بالقرآن والسّنه، پیشین، ص ۳۶۰: «فَارِثَ النِّسَاءِ كَرِهًا مَحْظُورَ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا كُنَّ نِسَاءَ الْآبَاءِ مَحْظُورَ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِخُصُوصِ آيَةِ الْحِظْرِ «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنْ النِّسَاءِ» فَكَمَا إِرْثُهُنَّ وَتَمْلِكُهُنَّ دُونَ نِكَاحِ مَحْظُورِ، كَذَلِكَ نِكَاحُهُنَّ وَهُوَ أَشَدُّ حِظْرًا.» و ص ۳۶۲: «فَجَمَلَةُ الْمُسْتَفَادِ مِنَ الْآيَتَيْنِ، هِيَ الْحِظْرُ عَنْ إِرْثِ النِّسَاءِ كَرِهًا فِي كُلِّ حَقْوَلِهِ، مِنْ إِرْثِ ذَوَاتِهِنَّ عَلَى آيَةِ حَالِ وَإِنْ كَانَ لِلْقَرِيبِ الَّذِي يَجُوزُ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا فَضْلًا عَنِ الْإِبْنَاءِ لِلْأُمَّهَاتِ أَمْ لِزَوْجِ الْآبَاءِ...».

^۳ «مَقْتٌ: نَفْرَتٌ، انْزِجَارٌ، بِيْزَارِيٌّ» (قِيمِ عَبْدِالنَّبِيِّ، فِرْهَنْگِ مَعَاوِرِ عَرَبِيٍّ - فَارْسِيٍّ، تِهْرَانِ: مَوْسَسَه فِرْهَنْگِ مَعَاوِرِ، ۱۳۸۴).

^۴ رک. امین‌الدین ابوعلی‌الفضل بن‌الحسن طبرسی، پیشین، ص ۲۴۵: «كَانُوا تَنْكِحُونَ رَوَائِبَهُمْ وَكَانَ نَاسٌ مِنْ ذَوِي مَرُوءَاتِهِمْ يَمَقْتُونَهُ وَ يَسْمُونَهُ نِكَاحَ الْمَقْتِ وَ يَقُولُونَ لِمَنْ وُلِدَ عَلَيْهِ الْمَقْتَى...».

آیات مبارک فوق نازل شدند.^۱ البته زنان بسیار دیگری در مدینه بودند که همان وضعیت کبیشه را داشتند، اما به هر روی در اصل وقوع جریان فوق، تردیدی نیست.^۲

۲-۱-۲-۲- مضمون آیات

گذشته از آیه نخست که از ارث بردن زنان به مثابه اموال نهی می‌کند، آیه دوم در خصوص منع نکاح با همسر پدر، به طور خاص موضوع بحث ماست. در این آیه (آیه ۲۱ سوره نساء)، نکاح مذکور، با عبارت «إِنَّهُ كَانَ فَاٰحِشَةً وَّ مَقْتًا وَّ سَاءَ سَبِيْلًا» مورد توصیف قرار گرفته است. در این خصوص، توجه به چند نکته ضروری است:

نخست؛ خداوند تبارک و تعالی، حرمت این قسم نکاح را مقدماتاً و خارج از محل بیان دیگر مواردِ محرّمیت (یعنی آیه ۲۳ از سوره نساء) بیان داشته است. این امر، خود دارای معنی است؛ بدین بیان که در نظر باری تعالی، این نکاح زشت‌تر و ناپسندتر از بقیه است^۳، چنان‌که توصیفاتی که در مورد آن به کار رفته، از زنا (اسراء/۳۲) نیز شدیدتر است.^۴ حتی گفته شده است اعراب جاهلی تمام نکاح‌هایی را که در اسلام حرام شده است حرام می‌دانستند، مگر نکاح با همسر پدر و جمع بین‌الاختین.^۵

^۱ برای دیدن متن اصلی شان نزول این آیات، رک. ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار و عذّه‌الابرار، جلد دوم، تهران: چاپخانه دانشگاه، ۱۳۳۸، ص ۴۵۷؛ مصطفی مراغی، پیشین، ص ۲۱۸؛ ابی‌جعفر محمدبن جریر طبری، جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن، جلد سوم، مصر: شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی‌البابی‌الحلبی و اولاده، ۱۳۷۳ ق، ص ۳۱۸؛ تفسیرالقمی، به نقل از: طباطبایی، المیزان فی تفسیرالقرآن، ترجمه محمدرضا صالحی کرمانی و سیدمحمد خامنه، پیشین، ص ۴۰۷ و ۴۰۸؛ الدرالمنثور، به نقل از: صادقی‌تهرانی، الفرقان فی تفسیرالقرآن بالقرآن والسّه پیشین، ص ۳۵۹، پانوشت ۲.

^۲ «...اصل وقوع قصّه آن زن و ارتباط کم و بیش آن با آیات مزبور و با عادات جاری در میان قوم در موقع نزول آیات، بدون شبهه و شک است...» (طباطبایی، المیزان فی تفسیرالقرآن، ترجمه محمدرضا صالحی کرمانی و سیدمحمد خامنه پیشین، ص ۴۰۸).

^۳ مصطفی مراغی، پیشین، ص ۲۱۸

^۴ صادقی‌تهرانی، پیشین، ص ۳۷۶: «آتری أن نکاح ما نکح الآباء أفحش من الزنا حیث یزید علیه مقتاً «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَاتِ إِنْهَ كَانَ فَاٰحِشَةً وَّ سَاءَ سَبِيْلًا» (۳۲:۱۷)».

^۵ ابی‌جعفر محمدبن جریر طبری، پیشین، ص ۳۱۸.

دوم؛ لفظ «فاحشه»، یعنی عمل شنیع بسیار قبیح^۱. استفاده از این لفظ بدین دلیل است که همسر پدر، به مثابه مادر شخص است و بنابر این زناشویی با او، از زشت‌ترین امور است^۲.

سوم؛ «مقت» به معنای بغض همراه با تحقیر نسبت به عملی است که فردی انجام می‌دهد^۳، اما این که اشخاص صاحب مروّت، نسبت به این نوع نکاح دید مثبتی نداشتند و آن را «نکاح مقت» نامیده و به فرزند ناشی از آن «مقتی» می‌گفتند^۴.

با این وصف، بغض همراه با تحقیر از سوی خداوند نسبت به بنده‌اش، اشاره بر نهایت خواری و زیان دارد^۵.

چهارم؛ «سَاءَ سَبِيلاً» بدین معناست که این ازدواج گناه‌آلود زشت، بد راه و رسمی است^۶. به این توضیح که اگر مراتب قبیح را در سه مرتبه‌ی عقلی و شرعی و عرفی تحلیل کنیم، لفظ «فاحشه»، به قبیح عقلی؛ «مقتاً» به قبیح شرعی؛ و «سَاءَ سَبِيلاً» به قبیح عرفی اشاره دارد و تجمیع این هر سه در مقام، قبیح را به نهایت درجه‌ی خود می‌رساند^۷.

۳-۱-۲-۲- مبنای حکم آیه

از آن‌چه بیان شد، به خوبی می‌توان دریافت که حکم آیه مبنی بر نهی از نکاح با همسر پدر، به

^۱ مصطفی مراغی، پیشین، ص ۲۱۱.

^۲ محمدبن عمر فخررازی، التفسیر الکبیر، قاهره: مطبعه البهیه المصریه، ۱۳۵۷ ق، ص ۲۴: «...وإنما وصف هذا النکاح بأنّه فاحشه لما بینا أنّ زوجة الأب تشبه الأم فکانت مباشرتها من افحش الفواحش...».

^۳ فخررازی، پیشین، ص ۲۴.

^۴ امین‌الدین ابوعلی‌الفضل بن‌الحسن طبرسی، پیشین، صص ۲۴۴ و ۲۴۵. برای دیدن نظری که تعبیر به «مثلث بغض و نفرت» می‌کند (از سوی پدر به پسر که شان مادری همسرش را نگاه نداشته و رقیبش گشته؛ از پسر به پدر که فطرتا شوی سابق را برنمی‌تابد؛ و از همسر پدر به پسر شوهرش)، رک. محمد صادقی‌تهرانی، پیشین، صص ۳۷۶ و ۳۷۷.

^۵ فخررازی، پیشین، ص ۲۴.

^۶ امین‌الدین ابوعلی‌الفضل بن‌الحسن طبرسی، پیشین، ص ۲۴۶: «... وَ سَاءَ سَبِيلاً" أی بئس طریقاً ذلک النکاحُ السَّیِّئُ الفاحش».

^۷ فخر رازی، پیشین، ص ۳۴: «...واعلم أنّ مراتب القبح ثلاثة: القبح فی العقول، و فی الشرائع و فی العادات، فقولہ (انه کان فاحشه) إشارة إلى القبح العقلی، و قولہ (و مقتاً) إشارة إلى القبح الشرعی، و قولہ (و ساء سبیلًا) إشارة إلى القبح فی العرف و العاده، و متی اجتمعت فیہ هذه الوجوه فقد بلغ الغایه فی القبح والله أعلم».

دلیل قبح اخلاقی است که جامعه در آن احساس می‌کند و این، سبب می‌شود که چنین نکاحی به مذاق عقل سلیم خوش نیاید و شارع نیز همین اخلاق اجتماعی را مبنای حکم خویش ساخته است.^۱

از سوی دیگر، علت واکنش اخلاقی جامعه به این ازدواج، انگاره‌ی همسر پدر به مادر است؛ زیرا اگرچه وی در رابطه‌ی نسبی مادر نیست، اما مقام مادری به‌جای می‌آورد و در جایگاه او قرار می‌گیرد و غریب نیست آن که نقش مادری ایفا می‌کند، در مرتبه‌ی حکم و اثر نیز چونان مادر باشد؛ به ذهن آوردن وی، ناخودآگاه جایگاه مادر را برای فرد تداعی می‌کند و بنابر این هرگونه تصوّر شهوت‌انگیز نسبت به او، محکوم به تحقیر و تنفر و رذالت است.

حال اگر قرار گرفتن در جایگاه مادر و کسب شان وی سبب حرمت نکاح میان زن و پسر شخصی شود، همان ملاک باید در خصوص نکاح فرزندخوانده و پذیرندگان او جاری باشد؛ پدرخوانده و مادرخوانده هم در واقع با توجه به جایگاه خویش، شان پدری و مادری نسبت به فرزندخوانده دارند و از سوی دیگر، جایگاه فرزندخوانده نیز فرزندِ آنان است.^۲ بنابر این، شرع و عقل و عرف در راستای هم قرار می‌گیرند تا امری که غیراخلاقی است، شرعاً هم مجاز و مباح نباشد و احکام پراکنده، گردِ محوری هم‌گرا، متمرکز شوند.

۲-۲-۲- حرمت نکاح با ربیبه

ربیبه در لغت به معنای تربیت شده (= مربوبه) است؛ زیرا در دامان شوهرِ مادر خویش پرورش

^۱ مصطفی مراغی، پیشین، ص ۲۱۹: «(انه كان فاحشه و مقتاً و ساء سبيلا) أی إنَّ نكاح أزواج الآباء تجمه الاذواق السليمة و تؤيد ذلك الشريعة التي هدى الله الناس بها فهو قبيحٌ محققر و السالك في طريفة مزدري عند ذوى العقول الراجحة».

^۲ برای دیدن نظری که به این جایگاه احترام می‌گذارد و آن را هرچند به صورت جزئی (صرف مساله حجاب)، شایسته‌ی ترتب حکم می‌داند، رک. صادقی‌تهرانی، رساله توضیح‌المسائل نوین، تهران: امید فردا، ۱۳۸۴، ص ۳۱۶، مساله ۶۹۱: «دختر و پسر اجنبی که همچون فرزند خود بزرگ کرده‌اید که یا نمی‌دانند از فرزندان اصلی شما نیستند و یا می‌دانند ولی در هر صورت هرگز تجاذب جنسی در این میان نیست، پسرشان مشمول "لَمْ يَظْهَرُوا عَلَيَّ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ" و "التابعين غير اولي الاربه من رجال" است، و دخترشان هم برحسب آیاتی مانند "وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ" هر دو در حکم محارمانند...».

می‌یابد^۱ و این مفهوم را در تفسیر آیه نباید از نظر دور داشت.

از این گذشته، نه تنها «غالبی» و در نتیجه فاقد اثر دانستن قید «اللّاتی فی حجورکم» با ظاهر آیه منافات دارد^۲، رویه‌ی فقها نشان داده است عبارت فوق را اصولاً قید ندانسته و کانون توجه خویش را تنها مسأله‌ی نزدیکی میان مرد و مادر دختر قرار داده‌اند، هرچند آن دختر فرزند رضاعی زن باشد. حال آن‌که فرزند رضاعی اساساً در دامان شوی زن پرورش نمی‌یابد؛ نه دایماً و نه غالباً^۳. چنین تحلیل‌هایی، عملاً «اللّاتی فی حجورکم» را قید غالبی هم نمی‌شمارد.

باید از خلاصه کردن منشا آثار حقوقی در رابطه‌ی جنسی و برگرداندن تمامی حرمت‌ها به نزدیکی دست برداشت؛ روابط انسانی در زمینه‌ی مسائل خانوادگی، بسیار متعالی‌تر از آن است که

^۱ در این زمینه رک. محمدبن حسن طبرسی، التبیان فی تفسیرالقرآن، جلد سوم، بیروت: دارالاحیاءالتراث العربی، بی‌تا، صص ۱۵۷ و ۱۵۸: «و الربائب: جمع ربيبه، وهی بنت الزوجه من غیره... و سمیت بذلک لتربیتة إياها، ومعناها مربوبه...»؛ فخررازی، پیشین، صص ۳۲ و ۳۳؛ قطبالدین راوندی، فقه‌القرآن، قم: مکتبه آیت‌الله‌العظمی نجفی مرعشی، ۱۴۰۵ ق، ص ۸۴.

^۲ گفته شده است اگر «فی حجورکم» حائز نقشی در تحریم می‌بود، باید هنگام بیان مفهوم مخالف آیه، از آن نیز ذکری به عمل می‌آمد، و این در حالی است که آیه شریفه می‌فرماید «فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ» و بنابر این علت حرمت را صرفاً رابطه‌ی نزدیکی عنوان می‌کند (صادقی‌تهرانی، الفرقان فی تفسیرالقرآن بالقرآن، جلد ششم، پیشین، صص ۳۹۶ و ۳۹۷؛ محمد ابوزهره، محاضرات فی عقد الزواج و آثاره، بی‌جا، دارالفکرالعربی، بی‌تا، صص ۱۱۰ و ۱۱۱). با این حال این استدلال قابل خدشه به نظر می‌رسد، زیرا پس از بیان موضوع و تبیین چارچوب آن در عبارت «ربائبکم اللّاتی فی حجورکم»، دیگر نیازی به تکرار قیود آن در زمره‌ی شرایط حکم نیست. به عبارتی، «فی حجورکم» قید موضوع است نه قید حکم، و حرمت تنها در مورد کسی مصداق دارد که در حُجْر دیگری باشد. برای دیدن این نظر، رک. فخررازی، پیشین، ص ۳۳: «...شرط فی کونها ربيبه له، کونها فی حجره، فاذا لم تکن فی تربیتة ولا فی حجره فقد فات الشرط، فوجب أن لاتثبت الحرمة، وهذا استدلال حسن». همچنین، بیان مفهوم مخالف، نه از بابت اعلام علت انحصاری حکم، که جهت الغای این گمان است که قید دخول، از باب غلبه ذکرشده باشد (ابوبکر عتیق بن محمد سوراآبادی، پیشین، ص ۴۰۴: «...اگر بر این "من نسائکم اللّاتی دخلتم بهن" اقتصر کردی، کسی را فردا دل آمدی که مگر این تحریم جنس ربایب است، اما بر اغلب یاد کرده است چنان که بگفتیم چون از پس گفت... معلوم گردد که "من نسائکم اللّاتی دخلتم بهن" تخصیص است نه اغلب»). و گرایشی که در مورد غالبی شمردن «فی حجورکم» وجود دارد، خود مؤید تفسیر اخیر است.

^۳ به عنوان نمونه، رک. احمدبن ابی‌سعد رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار و عدّه‌الابرار، جلد دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱، ص ۴۶۵: «اگر مردی زنی بخواهد و دخول کند، آن‌که آن زن را طلاق دهد، پس بعد از طلاق، این زن دختری طفله را شیر دهد، آن دختر بر این مرد حرام شود، از بهر آن که دختر زنی است که روزی زن این مرد بود و به وی رسیده. اما اگر به وی نرسیده باشد، و او را طلاق دهد، یا بمیرد، دختر وی بزنی تواند کرد...».

به این گونه تحلیل‌ها و ریشه‌یابی‌ها فروکاسته شود.^۱

آن چه مسلم است، در آیه‌ی شریفه، پرورش دختر زن در دامان شوهر او^۲ یگانه شرط حرمت نکاح نیست و محرمت به صراحت منوط به وقوع نزدیکی میان زن و مرد شده، اما نباید این واقعیت را نادیده گرفت که به هر حال نیمی از علت حرمت، در حُجر مرد بودن است.^۳ در رابطه با فرزندخوانده اگر نیمی از این شرط (نزدیکی) منتفی است اما همان گونه که بیان شد، نباید انتظار تطبیق کامل میان دو نهاد را داشت. به جای کوشش بیهوده و از پیش محکوم به شکست در این وادی، باید آشفستگی طالب را در راه دست‌یابی به مبانی حکم و آن‌گاه انطباق آن بر موضوع جدید فرونشانند.^۴

^۱ در روایتی از پیامبر (ص) نقل شده که در تعلیل حرمت دختر بوسلمه که مادرش (أم سلمه) در همسری ایشان بود، فرمودند: «او ربیبه‌ی من است در حجر من پرورده، و اگر نیز ربیبه نبودی، هم حلال نبودی مرا، که وی دختر برادرم است از جهت رضاع...» (میبیدی، پیشین). برای مطالعه در زمینه اهمیت روابط انسانی در حقوق خانواده، رک. جعفری‌تبار، حسن، «حقوق عاشقانه» علیه «حقوق کامجویانه»؛ گفتاری در فلسفه حقوق خانواده»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، بهار ۱۳۸۷، دوره ۳۸، شماره یک، صص ۱۱۱ تا ۱۲۳.

^۲ در حجر کسی بودن را باید کنایه از تحت تربیت او بودن دانست. علت این استعاره چنین است که هر کس به تربیت طفلی اقدام می‌کند، وی را در منزل خویش جای می‌دهد، کما این که حضانت در اصل از «حِضْن» به معنی در آغوش کشیدن و در بغل گرفتن است. در تایید این نظر، رک. فخررازی، پیشین، ص ۳۳.

^۳ ظاهراً آیت‌الله محمد صادقی‌تهرانی در جدیدترین اظهار نظرشان در رساله توضیح‌المسائل خویش، همین نظر را برگزیده‌اند: «دختر زن یا دختر دخترش، در صورتی که با این زن عمل جنسی انجام داده باشد، و این دختر یا دخترش دامن تربیتی شما را دیده باشد در این دو صورت بر شما محرم و ازدواج با او هم قهراً بر شما حرام می‌شود اما اگر هنوز عمل جنسی با او انجام نداده‌ای و یا این دختر دامن تربیتی شما را ندیده باشد، به شما محرم نیست و ازدواج با او هم ممنوع نمی‌باشد...» (صادقی‌تهرانی، رساله توضیح‌المسائل نوین، پیشین، مساله ۶۴۵، ص ۲۹۴).

^۴ طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمد خامنه، پیشین، ص ۸۹: «می‌شود از "اللّاتی فی حجورکم" حکمت تشریح حرمت در محرمات نسبی و سببی را نیز بفهمیم، چون این گروه زن‌های محرم نامبرده اکثراً با مرد معاشرت داشته نزد ایشان به سر می‌برند، خوف وقوع فحشا نیز وجود داشته و حرمت زنان به تنهایی هم کفایت برای جلوگیری نمی‌کرده [لذا حرمت ابدی قرار داده است که به کلی جلوی فحشای احتمالی نیز گرفته شود]. پس "اللّاتی فی حجورکم" اشاره به این است که چون ربیبه‌ها اغلب در کنار شما هستند، پس باید با سایر زنان محرم در ملاک تحریم ازدواج و حکمت حرمت آن نیز شریک باشند».

۳-۲-۲- حرمت نکاح با فرزند رضاعی

محرمیت در اثر رضاع را نیز باید با توجه به مبانی آن نگریم. زاویه‌ی دید افراد نسبت به هر موضوع را رویکرد فکری آنان سمت و سو می‌دهد. بی‌تردید حرمت را در این مورد می‌توان دارای حکمتی پنهانی قلمداد کرد که به هر حال دور از دسترس بشر مانده و خواهد ماند؛ امری که آدمی را صلاحیت اظهار نظر در آن نیست و تنها محکوم به اطاعت از آن چیزی است که در منابع به عنوان شرایط حرمت آمده است.^۱ گویی شیر نیز چون خون، ماهیتی اسرارآمیز دارد و به گونه‌ای حرمت را در ذات خود دارد. پس تحت هیچ شرایطی حرمت رضاعی قابل تسری به امری دیگر نیست.^۲

اما این، چیزی نیست که حقوق امروز به آن نیازمند و بر آن مبتنی است؛ گرهی از کار نمی‌گشاید و گامی در مسیر تطبیق حقوق با پدیده‌های تازه بر نمی‌دارد. ذهن حقوق‌دان امروز را تنها استدلال قانع می‌کند و حکمت‌های خفیه توسط او رازگشایی می‌شوند نه اطاعت محض.^۳

با بیان این مطالب، اکنون باید شرایط حرمت رضاعی را یک‌بار دیگر از نظر گذرانند و در پی یافتن علت واقعی حرمت بود.

به نظر می‌رسد که خوردن شیر زن دیگر برای در حکم مادر دانستن زن و در حکم پدر دانستن شوهر او از حیث حرمت نکاح موضوعیت نداشته باشد؛ در زمره‌ی شرایط تحقق قرابت رضاعی، به لزوم شیر خوردن طفل به طور مستقیم و در آغوش زن اشاره شده است (بند ۲ ماده

^۱ رک. جعفری‌تبار، حسن، «درآمدی بر تاریخ نگاری علم حقوق»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره شصت، تابستان ۱۳۸۲، ص ۹۰: «تاریخ حقوق سنتی نشان داده است که نبایستی‌های آن رازآلود است و حکمتی خفی و کشف ناشدنی در پس آن‌هاست که سبب می‌گردد کم‌تر تعقل و تعلیلی به فهم آن دست یابد. هر چند گاه پذیرفته شده که نمی‌توان بدون علت چیزی را حرام کرد و حتماً تحصیل مصلحتی و گریز از مفسده‌ای در حرمت آن دست‌اندرکار بوده است لیکن اکتشاف این هر دو کار مکلف نیست و شان او فقط تبعیت از نص به میزان دلالت آن است».

^۲ همان: «پذیرفته نشدن قیاس در حقوق سنتی دنباله رازآلود بودن آن است. اگر مصالح و مفاسد پنهان‌اند و لطیفه‌ای نهانی جمع مختلفات و تفریق متشابهات کرده است نمی‌توان حکم مبهم یکی از دو موضوع مشابه را از حکم معین دیگری قیاس گرفت».

^۳ همان، ص ۹۱: «حقوق جدید اما به نوعی تعقل متمایل است... فتوای هیچ صاحب فتوایی بدون توجیهی عقل‌پسند پذیرفته نیست و تقلید بی‌اجتهاد در یافتن وجه حکم، دیگر نه کار دادرس امروز است».

۱۰۴۶ قانون مدنی). بنابر این، هر مقدار شیر که به طور غیر مستقیم خورده شود، اثری در حرمت نخواهد گذاشت. همچنین مدت زمان شیر خوردن باید دست کم یک شبانه‌روز و یا پانزده دفعه متوالی به صورت کامل باشد (بند ۳) و نیز این که طفل باید در حد فاصل تولد تا پیش از اتمام دو سالگی این مقدار شیر را خورده باشد و پس از اتمام دو سال، اثری بر ارتضاع مترتب نیست (بند ۴). شرط دیگر این است که شیری که در بدن زن تولید شده است، در اثر نکاح و بارداری مشروع باشد (بند ۱).

این شرایط همه و همه حاکی از آن است که زن مرضعه باید «فعلی مادرانه» و «در همان شرایطی که مادر انجام می‌دهد» صورت دهد تا در حکم مادر باشد و شوهر او در حکم پدر؛ این مادر است که عصاره‌ی جان خویش را در کام کودکش می‌ریزد و همراه با آن، عاطفه‌ی مادرانه را نیز به او می‌خورد؛ همان‌گونه که شیر دادن در طول مدت دو سال وظیفه‌ی انحصاری مادران است^۱ و نیز برای این که شوهر وی در حکم پدر باشد، باید شیر در اثر حمل ناشی از نکاح صحیح با او تولید شده باشد؛ یعنی همان شرطی که از لحاظ شرعی، والدین حقیقی را پدر و مادر می‌سازد.

بی‌گمان علت حرمت را در چیزی بیش از عامل تغذیه‌ی کودک باید جست‌وجو کرد؛^۲ این مهر مادری و رفتار مادرانه است که چنین بهایی به شیر می‌دهد و برای آن حرمت به وجود می‌آورد. در حقیقت آن چه زن مرضعه را مادر می‌کند، نه شیر او، بلکه رفتار مادرانه‌ی اوست و تعبیر قرآن که وی را «أُمَّهَاتُكُمْ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ»^۳ معرفی می‌کند، گویای این واقعیت است.

۱. «و الوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین لمن اراد ان یتیم الرضاعة» (بقره/۲۳۳) درکنار حدیث نبوی: «لا رضاع بعد الحولین».

۲. برای دیدن نظری که حرمت رضاعی را به تغذیه و خون ارتباط می‌دهد، رک. محمد ابوزهره، پیشین، ص ۱۱۹: «...المرضع إذا أرضعت الولد، فقد أخذ جزءاً منها، إذ تكون لحمه و عظامه من لبنها، فكان حقاً أن يكون ولدها، وتحرم عليه بسبب هذه الصلة، أما الرجل [فحل] الذي كان منه الحمل الذي أوجد اللبن، فلا صلة بينه و بين الولد، إذ لم تكون منه عظم، ولا لحم»؛ همچنین، رک. مکارم‌شیرازی، پیشین، صص ۱۷۱ و ۱۷۲؛ صفایی، سیدحسین و امامی، اسدالله، مختصر حقوق خانواده، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۷، شماره ۲۸۴، ص ۲۸۱.

۳. آن مادران شما که شیر داده باشند شما را (ابوبکر عتیق بن محمد سوراآبادی، پیشین، ص ۴۰۲). و بدین بیان، شیر دادن را در سایه‌ی مادری معنا می‌بخشد.

در مقابل، توجه بیش از حد به صرفِ شیر خوردن به عنوان عامل محرمیت، سبب دور شدن از روح انسانی موضوع شده و هم آن است که برای برخی این توهّم را پدید آورده که شیر خوردن مرد بالغ از زن بیگانه نیز می‌تواند منشا اثر باشد!^۱

چنین تصوراتی را باید کنار گذاشت و به بُعد اخلاقی موضوع و قبحی که جامعه در آن احساس می‌کند توجه کرد؛ قبحی که منشا آن را باید نوع نگاه جامعه نسبت به افرادی دانست که اگرچه رابطه‌ی خونی و ژنتیک با دیگری ندارند، اما سنخ رفتارشان با او به گونه‌ای بوده است که دست کم در زمینه‌ی حرمت نکاح، همان انتظارات را پدید می‌آورد^۲ و همین نگاه است که علت تکاپو جهت یافتن پوششی مقبول برای این حرمت است.

به عنوان مثال در همین راستا و در مقام ارائه‌ی راه‌کاری جهت محرم شدن فرزندخوانده و پذیرندگان او، چنین پیشنهاد شده است: «راه محرم شدن دختر بچه به شما و همه‌ی برادران، و فرزندان آن‌ها و فرزندان خواهرانتان آن است که به شما اجازه داده می‌شود پدرتان او را به عقد موقت (به مدت حدود ده سال) در آورده تا به حکم زن پدر شما به همه‌ی فرزندان پدر، محرم شود و بعد مدت را ببخشد و با همین راه می‌توان به عقد موقت پدر همسران درآید تا به همه‌ی برادرانش و فرزندان خواهرانش به همان نحو محرم شود، و برای آسان شدن کارتان از پدر خود اجازه‌ی عقد موقت به مدت ده سال و مبلغی مثلاً ده هزار تومان مهریه برای دختر بچه که آن را هم خود شما تعهد پرداخت بنمایید و بعد از آن، صیغه‌ی عقد موقت را جاری کنید»^۳.

به عنوان مثال دیگر، در خصوص چگونگی محرمیت پسرخوانده به مادرخوانده گفته شده: «اگر دختری نداشته باشند، برای محرمیت این‌گونه پسرخوانده‌ها که سن آن‌ها از ایام رضاع و دو سالگی گذشته و شرایط رضاع از بین رفته، راهی برای محرمیت به نظر نمی‌رسد؛ لیکن چون

^۱ ر.ک. مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، کد مطلب: ۳۸۱، ۱۳۸۶/۳/۳۱، قابل مشاهده در پایگاه اینترنتی:

<http://www.hawzahnews.com/showdata.aspx?dataid=381>

^۲ برای دیدن نظر موافق، ر.ک. کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی؛ خانواده، جلد اول، تهران: شرکت سهامی انتشار با همکاری بهمن برنا، ۱۳۸۲، شماره ۵۸، ص ۱۰۶: «...چون از دیرباز کودکی را که در آغوش زنی شیر می‌خورده است مردم به دیده‌ی فرزند او می‌نگریستند، اسلام این اخلاق اجتماعی را محترم شمرده و کودک را در حکم فرزند زن قرار داده است و قانون مدنی نیز آن فرض حقوقی را از فقه گرفته است».

^۳ صانعی، یوسف، استفتائات قضایی، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۴، سوال ۱۳۱۹، صص ۵۸۷ و ۵۸۸.

این‌گونه اعمال که جزو اعمال برّ و احسان و نیکی به دیگران، مخصوصاً کودکان بی‌پناه یتیم و سرگردان می‌باشد، مستحب و مطلوب و موجب اجر اخروی و سعادت در دو دنیاست، و از نظر حرمت نگاه کردن و نامحرم بودن بعد از تمییز و بلوغ به حکم ضرورت و مشکل نداشتن فرزند و مشکل گفتن به کودک که تو پدر و مادر نداری و فرزند ما نیستی، مرتفع می‌گردد و جایز می‌باشد و حرج و مشقت رافع حرمت است و اسلام دین سهولت و آسانی می‌باشد.^۱

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، راه‌کارهای ارائه شده همگی به شدت قابل نقداند: چگونه بر نکاحی که به صورت صوری و بدون قصد جدی محقق شده می‌توان اثری بار کرد؟^۲ ممکن است استدلال شود که خواست اثر عقد به منزله‌ی خواست خود عقد است چنان‌که معلول، نتیجه‌ی علت است. پس قصد محرمیت (اثر)، به معنای قصد نکاح (سبب) است. اما در موضوع مورد بحث، بدون این‌که اثر اصلی و اولیه‌ی نکاح (زوجیت) مدنظر باشد، اثر فرعی و ثانوی آن، یعنی حرمت نکاح با زن پدر و... قصد شده است. به عبارتی در این‌جا بُعد اخلاقی حرمت نکاح با «همسر پدر»، نادیده گرفته شده و توجه به شکل و ظاهر عقد، مقصود و محتوا را از یاد برده است. نباید فراموش کرد مبنای محرمیت با همسر پدر، جایگاه مادری و احترام و موقعیت اوست. گواه درستی این مدعا آن است که اگر به هنگام این عقد ظاهری، پدر مادرخوانده یا پدرخوانده لحظه‌ای به نکاح با آن طفل بیندیشد و زوجیت را در رابطه‌ی او و خود باور کند، نه‌تنها پیش جامعه و نزدیکان و اطرافیان، که در پیش خود نیز شرم‌سار خواهد شد. همچنین می‌توان اشکال نمود که حرج و مشقت زمانی موثر است که گریزی از آن نبوده و

^۱ همان، سوال ۱۳۲۱، صص ۵۸۸ و ۵۸۹. همچنین گفته شده است: «فرزندخوانده گرچه فرزند اصلی نمی‌باشد، لیکن چون اطلاع دادن و متوجه شدن او به فرزندخوانده بودن برای او حرج و مشقت ولو روحی (که معمولاً هم چنین است) دارد، از جهت محرمیت، حکم فرزند اصلی را داشته و همه‌ی محارم فرزند اصلی به او محرم می‌باشند و جزو محارمش از حیث محرمیت محسوب می‌شوند و در محرمیت ذکر شده، فرقی بین نسبی، مانند دایی و عمه و یا سببی، مانند مادر زن و یا مادر شوهر و یا پدر شوهر و غیر آن‌ها نبوده و نیست و اسلام نه‌تنها دین نفی حرج است بلکه قبل از آن دین سهولت است» (صانعی، یوسف، ۱۳۸۲/۱۰/۲۸، روزنامه رسالت، شماره ۶۴۸۳، ۱۳۸۷/۵/۱، صفحه ۵، قابل مشاهده در پایگاه اینترنتی:

<http://www.magiran.com/npview.asp?ID=1662648>

^۲ ماده ۱۹۱ ق.م: «عقد محقق می‌شود به قصد انشاء...».

به اختیار مکلف ایجاد نشده باشد.^۱ اکنون پرسش این است که در شرایطی که اصل قابلیت کتمان نسب حقیقی فرزندخوانده و امکان انتسابش به پذیرندگان مورد تردید است، آیا «مشکل نداشتن فرزند» و «مشکل گفتن به کودک که تو پدر و مادر نداری و فرزند ما نیستی»، می‌تواند توجیه‌گر تسری محرمیت مترتب بر اعضای خانواده‌ی حقیقی، نسبت به فرزندخوانده باشد؟^۲

بهره این که باید دست از ظاهرسازی برداشت و مشکل را از ریشه حل کرد؛ علت محرمیت فرزندخوانده، نه نکاحش با بستگان پذیرندگان است و نه عسر و حرج و... علت آن است که فرزندخوانده، در حکم فرزند پذیرندگان است: با توجه به آنچه در خصوص پسر شوهر، ربیبه و فرزند رضاعی گفته شد، این بدان معناست که پدرخوانده و مادرخوانده «پدرانه و مادرانه و در شرایط مشابه پدر و مادر، در دامن خود اقدام به تربیت و پرورش طفل می‌کنند و کودک نیز به آن‌ها به دیده‌ی والدین خویش می‌نگرد». حتی می‌توان محرمیت در فرزندخواندگی را به قیاس اولویت نیز پذیرفت.^۳

۳-۲- تعیین محدوده اثر

نباید در تعیین آثار فرزندخواندگی زیاده‌روی کرد. در این زمینه، به نظر می‌رسد فرزندخوانده از همه‌ی جهات مانند فرزند حقیقی نیست و طبعاً در زمینه‌ی محرمیت نیز تمام احکام فرزند حقیقی بر او بار نمی‌شود. بنابر این هم برای جلوگیری از آشفتگی سیستم حقوقی و هم جهت حفظ تقدس نظام محرمیت، باید فرزندخوانده را در حکم فرزند رضاعی پذیرندگان دانست تا در قالب

۱. محمدی، ابوالحسن، قواعد فقه، تهران: موسسه نشر یلدا، ۱۳۷۴، ص ۲۱۹: «برخی دیگر از اعمالی که ضرری و حرجی هستند، مردم به واسطه اقدام خود و سوء اختیارشان به آن دچار می‌شوند... این وضع منافاتی ندارد با این که گفته شود در دین حرجی نیست... به عبارت اصولی ادله نفی عسر و حرج از این موارد انصراف دارند و شامل این موارد نمی‌شوند و این موارد خروج موضوعی از ادله نفی عسر و حرج دارند (تخصص نه تخصیص)».

۲. با این حال باید چنین مفتیانی را تحسین کرد؛ نه به خاطر مطلوبیت راه کارها، که به دلیل دغدغه‌ی انسانی-اخلاقی موجود در پس پرده‌ی آن و به پاس هم‌قدم شدن با واقعیات جامعه.

۳. «...وقتی با یک شبانه‌روز شیرخوارگی، حرمت ایجاد می‌گردد، به طریق اولی سال‌ها پرورده شدن در حضور پدرخوانده نیز باید بتواند همین حرمت را سبب شود» (جعفری تبار، حسن، «قاضیان چون شاعران، گفتاری در: فرض حقوقی و ارزش آن همچون دلیلی بر اثبات دعوا»، مجله حقوق تطبیقی، موسسه حقوق تطبیقی دانشگاه تهران، ۱۳۸۵، شماره دو (دوره جدید)، ص ۱۷۵).

این نهاد آشنا و مانوس، به بیان چگونگی و حدود آثار آن پرداخته شود. از این گذشته، وجود ملاک و مبنای واحد میان فرزندخواندگی و رضاع از جهت محرّمیت (جایگاه و رفتار پدری و مادری و فرزندی)، خود چنین اقتضا می‌کند. پس بر همین اساس به بررسی حدود محرّمیت فرزندخوانده می‌پردازیم.

۱-۳-۲- رابطه فرزندخوانده با اعضای خانواده حقیقی

همان‌گونه که رضاع تأثیری در محرّمیت میان طفل مرتضع و اعضای خانواده‌ی او ندارد، فرزندخواندگی نیز چنین است و صرفاً دامنه‌ی محارم شخص پذیرفته شده را گسترش می‌دهد.^۱

۲-۳-۲- رابطه فرزندخوانده با اعضای خانواده حکمی (پذیرنده)

جهت تحدید حدود حرمت نکاح میان فرزندخوانده و اعضای خانواده‌ی حکمی او نیز باید به قواعد مربوط به حرمت ناشی از قرابت رضاعی مراجعه کرد. آنچه در قرآن کریم صراحتاً در مورد محارم رضاعی عنوان شده، محدود به مادران و خواهران رضاعی است.^۲ با وجود این، بر طبق حدیث منقول از پیامبر که فرمودند: «يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ»، حرمت مذکور را باید به سایر اقارب نسبی حکمی نیز تسری داد و بنابر این قرابت رضاعی، از حیث حرمت نکاح، در حکم قرابت نسبی است (ماده ۱۰۴۶ قانون مدنی).

^۱ در حال حاضر در قوانین پاره‌ای کشورها، فرزندخواندگی به دو قسم ساده (Simple Adoption) و کامل (Full Adoption) تقسیم می‌شود. وجه ممیزه‌ی این دو نوع فرزندخواندگی، در میزان بقای روابط شخص پذیرفته‌شده (فرزندخوانده) با خانواده‌ی اصلی اوست. اصولاً در فرزندخواندگی کامل، روابط قطع می‌شود و یا تحت شرایط خاص و بنا به صلاح‌دید قاضی است. برای مطالعه بیشتر در این زمینه نک.

19 to 28 N. Adoption Law in Other Member States of the Council of Europe,

در حقوق فرانسه، هدف فرزندخواندگی کامل، اطمینان از ایجاد یک رابطه‌ی مستحکم میان پذیرنده و شخص پذیرفته‌شده است (امامی، نسب در حقوق ایران و فرانسه، پیشین، ص ۴۱۱). با این حال، نه‌تنها در فرزندخواندگی ساده، بلکه در فرزندخواندگی کامل نیز حرمت ازدواج میان فرزندخوانده و خانواده‌ی اصلی او اعم از سببی و نسبی به قوت خود باقی می‌ماند، گویی فرزندخواندگی به وجود نیامده است (ماده ۳۵۶ و ۳۶۴ قانون مدنی فرانسه).

^۲ سوره نساء/ آیه ۲۳: «... حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... أُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعِ...».

اما حرمت ناشی از سبب را نباید بر قرابت رضاعی، و به تبع آن بر رابطه‌ی میان فرزندخوانده و اعضای خانواده‌ی پذیرنده‌ی وی بار کرد. پس نکاح میان پدرخوانده و همسر فرزندخوانده و یا فرزندخوانده با همسر پدرخوانده (نه مادرخوانده) جایز است. همچنین است نکاح شوهر زن با فرزندخوانده‌ی او و نکاح با مادرخوانده‌ی همسر. با این حال، اغلب فقها حدیث نبوی مذکور را چنان تفسیر نموده‌اند که موجب تسری حرمت رضاع به خویشان سببی نیز می‌شود و آن بدین شکل است که قرابت سببی را، با فرض استقرار خویشاوندی نسبی در نظر گرفته‌اند و این خویشاوندی نسبی را در رابطه با اشخاص ثالث نیز احتساب کرده‌اند؛ یعنی حرمت سببی را تابع و لازمه‌ی حرمت نسبی دانسته‌اند.

به عنوان مثال، از آن جا که مادر رضاعی هر شخص در حکم مادر نسبی اوست، پس نکاح با دختر رضاعی زن، سبب حرمت نکاح با آن زن می‌شود^۱ و بدین شکل رابطه‌ی میان زن مرضعه و فرزند شیرخوار، به رابطه‌ی آن‌ها با دیگری (شوهر دختر) نیز کشانده می‌شود. همچنین از آن جا که دختر رضاعی زن در حکم فرزند نسبی اوست، نسبت به شوهر زن حکم ربیبه را دارد و تحت همان شرایط با شوهر زن محرم می‌شود^۲. قانون مدنی نیز همین نظر را پذیرفته و در تمامی مصادیق حرمت ناشی از سبب، قرابت رضاعی را همتای قرابت نسبی، علت ایجاد حرمت دانسته است^۳.

اما این تفسیر از چند جهت قابل انتقاد است:

اولاً؛ با ظاهر حدیث منافات دارد؛ زیرا آن چه در روایت مذکور مورد تصریح قرار گرفته این است که قرابت رضاعی از حیث حرمت نکاح، در حکم قرابت نسبی است و به عنوان نتیجه،

۱. فاضل لنکرانی، محمد، رساله توضیح المسائل، قم: نشر مهتر، ۱۳۸۳، مساله ۲۵۹۶، ص ۴۲۲: «اگر انسان با دختری ازدواج کند، دیگر نمی‌تواند با زنی که آن دختر را شیر کامل داده ازدواج نماید». همچنین نک. رساله توضیح المسائل، محشای امام خمینی (شش مرجع)، مشهد: انتشارات هاتف، ۱۳۸۲، مساله ۲۴۶۹، صص ۹۳۱ و ۹۳۲.

۲. فاضل لنکرانی، پیشین، مساله ۲۵۹۵: «اگر انسان با زنی که دختری را شیر کامل داده ازدواج کند و با آن زن نزدیکی نماید، دیگر نمی‌تواند آن دختر را برای خود عقد نماید». همچنین نک. رساله توضیح المسائل (شش مرجع)، پیشین، مساله ۲۴۶۸.

۳. نک. بندهای ۱ و ۲ و ۳ ماده ۱۰۴۷ قانون مدنی.

هرآنچه به واسطه‌ی نسب بر شخص حرام می‌شود (مانند مادر، دختر، خواهر و...) در اثر رضاع نیز حرام است.^۱

اکنون در کنار نسب، علت دیگری نیز برای حرمت هست (سبب) و حدیث سخنی درباره‌ی آن به میان نیورده. در چنین شرایطی تفسیر موسّع حدیث به گونه‌ای که موجب تسری حکومت آن به سبب نیز بشود، به مثابه این است که آن را این گونه قرائت کنیم: «يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ وَ السَّبَبِ»^۲. افزون بر آن که این با استثنایی بودن حرمت و لزوم تفسیر محدود آن نیز منافات دارد.^۳

ثانیا؛ رویکرد قرآن کریم و نحوه‌ی بیان آیه به گونه‌ای است که در محارم سببی (همسر پدر، همسر پسر، ربیبه و...)، ذکری از خویشان رضاعی نکرده و این در حالی است که در مورد محارم نسبی (مادر و خواهر)، این بیان موجود است (آیه ۲۲ و ۲۳ سوره نساء). برعکس، در رابطه با یکی از مصادیق محارم سببی یعنی همسر پسر، بر لزوم خونی بودن نسب فرزند تأکید شده است: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ... حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ...» (نساء/۲۳).

با این حال بسیاری از فقها و مفسرین، اشاره به قید «مِنْ أَصْلَابِكُمْ» را صرفا به منظور خارج

^۱ همچنین از پیامبر (ص) نقل شده که فرمودند: «ما حرّمته الولاده، حرّمه الرّضاع» (احمد بن ابی سعد رشیدالدین میبدی، پیشین، ص ۴۶۳) و این تعبیر به مضمون گویاتر است.

^۲ در نقد چنین قرائتی، رک. صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، جلد ششم، پیشین، ص ۳۹۱: «حرمة أمهات النساء ليست في حقل النسب حتى تلحق به أمهاتهن من الرضاعة بعامة حديث الإلحاق، المخدوش في عمومته، بل هي حرمة بالمصاهرة» و ص ۴۰۲: «و لا يصلح طليق "يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب" توسيعا إلى حلائل الأبناء من الرضاعة... ثم لا تحريم نسبياً في تلك الحلائل، حتى تحرم من الرضاعة، فإنما هي حرمة بالمصاهرة.»؛ ابوزهره، پیشین، صص ۱۲۰ و ۱۲۱: «أن الآية الواردة في التحريم سبب الرضاعة، والاحاديث المبيّنة لذلك، لم تذكر المصاهرة قط، والمعاني التي تكون في النسب، وتثبت حرمة المصاهرة بسببها لا توجد في الرضاع، فلا يمكن أن يقاس التحريم في المصاهرة بالرضاع على المصاهرة في النسب... والرضاعة إذا جعلت كالنسب في حكم، لا يلزم أن تكون مثله في كل حكم، بل ما افترقا فيه من الاحكام، أضعاف ما اجتمع فيها، فثبوت أحكام النسب من وجه، لا يستلزم ثبوتها من كل وجه...».

^۳ رک. کاتوزیان، پیشین، شماره ۵۹، ص ۱۰۷: «... قرابت رضاعی یک فرض حقوقی است که هدف آن ایجاد حرمت در نکاح بر پایه‌ی احترام به سنت‌های اجتماعی است. پس در اجرای آثار این "فرض" بایستی از افراط پرهیز کرد و حرمت رضاعی را استثنایی بر قواعد عمومی دانست».

^۴ «و نیز زنان پسرانی که از پشت شما هستند بر شما حرام شده‌اند» (آیتی).

ساختن پسرخوانده گرفته‌اند^۱ که این خود برخلاف ظاهر قرآن است^۲. ریشه این تفاسیر را باید در رویکرد فکری «حرمت‌محور» نظریه‌پردازان جست‌وجو کرد^۳.

ثالثاً؛ به نظر می‌رسد فرزند رضاعی و به تبع او فرزندخوانده را باید تنها در رابطه‌ی مستقیم ایشان با اعضای خانواده‌ی حکمی، در حکم خویش نسبی دانست و این حکم را در رابطه‌ی غیر مستقیم ناشی از سبب، که شخص ثالثی به میان می‌آید، به حساب نیاورد. چنین تحلیلی، با ظاهر آیاتی که ازدواج پدرخوانده با همسر فرزندخوانده را مباح می‌داند نیز تناسب دارد زیرا مورد اخیر، یکی از مصادیق حرمت سببی است که بنا به آنچه گفته شد، در رابطه‌ی میان فرزندخوانده و خانواده‌ی پذیرنده جاری نیست^۴.

با توجه به آنچه در خصوص وحدت ملاک حرمت در رضاع و فرزندخواندگی گفته شد، فرزندخوانده نه تنها با زن و مرد پذیرنده، بلکه با فرزندان آنان نیز محرم است، خواه این فرزندان نسبی، رضاعی و یا فرزندخواندگان دیگر آنان باشند و به همین قیاس، حکم در رابطه با سایر محارم منسوب به پدرخوانده و مادرخوانده (مثلاً اعمام و احوال حکمی) نیز جاری است. همچنین

۱. رک. مدیر شانه‌چی، پیشین، ص ۲۳۲: «همسر فرزند رضاعی شخص چون فرزند صلیب‌اش بر وی حرام است؛ بنابر این فقها قید "من اصلابکم" را برای اخراج پسرخوانده... از حکم حرمت همسرش بر پدر دانسته‌اند، نه برای اخراج فرزند رضاعی»؛ طباطبایی، المیزان فی تفسیرالقرآن، ترجمه سیدمحمد خامنه، جلد هشتم، پیشین، ص ۸۹: «...قید "الذین من اصلابکم" برای احتراز از زن پسرخوانده است...»؛ محمدبن حبیب‌الله سبزواری نجفی، ارشادالاذهان الی تفسیرالقرآن، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ ق، ص ۸۶؛ ابوبکر عتیق بن محمد سوراآبادی، پیشین، ص ۴۰۴؛ احمدبن ابی‌سعد رشیدالدین میبیدی، پیشین، صص ۴۶۵ و ۴۶۶؛ ابوجعفر محمدبن جریر طبری، جامع‌البیان فی تفسیرالقرآن، جلد چهارم، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق، ص ۲۲۳؛ مکارم‌شیرازی، پیشین، ص ۱۷۳.

۲. در این زمینه، رک. صادقی‌تهرانی، الفرقان فی تفسیرالقرآن بالقرآن، پیشین، ص ۴۰۲: «و لیس "مِنْ أَصْلَابِكُمْ" فقط لإخراج الأعداء حیث العبارة الصالح - إذا - "من غیرأعدیاءکم" أم وأخصر منها "حلائلُ أبنائکم" ... إذا فلا حول عن خروج غیر حلائل الأبناء من اصلابکم، سواء الأعدیاء و الرضاعیین» و ص ۴۰۳: «و ذکر "مِنْ أَصْلَابِكُمْ" و قصدالأعم فی مقام‌البیان، خلاف الصحیح فی عبارات‌السوقیه فضلاً عن قمه‌الفصاحه و البیان فی القرآن!»؛ محمد ابوزهره، پیشین، ص ۱۲۱: «...ومعلوم أن لفظ الابن إذا أطلق، لم يدخل فيه ابن الرضاع، فكيف إذا قید بكونه ابن‌الصلب و قصد إخراج ابن‌التبني بهذا، لا يمنع إخراج ابن‌الرضاع؟».

۳. برای مطالعه در این زمینه، رک. جعفری‌تبار، «درآمدی بر تاریخ نگاری علم حقوق»، پیشین، صص ۸۹ و ۹۰.

۴. «لِکَیْ لَا یَکُونُ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ حَرَجٌ فِی أَزْوَاجِ أَدْعِیَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا» (احزاب/۳۷)؛ «حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ ... حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِیْنَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ» (نساء/۲۳)، که اشاره دارد «نکاح با زن پسرخوانده جایز است».

اولاد فرزندخوانده نیز به مثابه اولاد فرزندان حقیقی پذیرندگان در خانواده‌ی آن‌ها خواهند بود.^۱

۳. مقررات قانونی

قانون حمایت از کودکان بدون سرپرست مصوب ۱۳۵۳، مسالهی حرمت نکاح میان شخص تحت سرپرستی و اعضای خانواده‌ی پذیرنده (سرپرست) را به طور کلی به سکوت برگزار کرده بود و این سکوت، سبب طرح نظرات متفاوتی در زمینه‌ی محرمیت شده بود:

۱- عده‌ای از آن‌جا که تسری آثار ناشی از نسب به «سرپرستی» را خلاف اصل و استثنائی بر طبیعت آن می‌دانستند، سکوت در مقام بیان را به معنای نظر منفی تلقی می‌کردند.^۲ در تایید این نظر، می‌شد به ماده ۱۱ آن قانون اشاره کرد که عنوان می‌داشت: «وظایف و تکالیف سرپرست و طفل تحت سرپرستی او از لحاظ نگاه‌داری و تربیت و نفقه و احترام، نظیر حقوق و تکالیف اولاد و پدر و مادر است». از آن‌جا که قانون تنها نگاه‌داری و تربیت و نفقه و احترام را به روابط اولاد و پدر و مادر تشبیه می‌کرد، مفهوم نظر قانون‌گذار این بود که در رابطه با سایر آثار و از جمله محرمیت، نظر مخالف دارد.

۲- در مقابل، عده‌ای دیگر توجه خود را معطوف به روح و هدف قانون می‌ساختند و هدف تاسیس فضایی شبیه به خانواده‌ی واقعی را، با اجازه‌ی بروز میل جنسی مغایر می‌شمردند؛ بنابراین این اگرچه در قانون تصریح نشده بود، دست‌کم در رابطه‌ی میان کودک و سرپرستان قائل به

^۱ در حقوق فرانسه، در فرزندخواندگی کامل، فرزندخوانده از لحاظ موانع نکاح، کاملاً در حکم فرزند مشروع است؛ اما در فرزندخواندگی ساده، موانع نکاح علل اخلاقی دارد و محدود به موارد زیر است:

۱. نکاح پذیرنده و فرزندخوانده و اولاد و اعقاب او؛

۲. نکاح فرزندخوانده با همسر پذیرنده و نیز نکاح پذیرنده با همسر فرزندخوانده؛

۳. نکاح فرزندخواندگان یک شخص؛

۴. نکاح فرزندخوانده و فرزند واقعی پذیرنده؛

البته باید دانست در دو مورد اخیر، در صورت وجود علل مهم، اذن رییس‌جمهور می‌تواند سبب جواز نکاح شود. همچنین است در مورد دوم، اگر حسب مورد پذیرنده یا فرزندخوانده فوت کرده باشند (ماده ۳۶۶ قانون مدنی فرانسه).

^۲ ر.ک. صفایی و امامی، پیشین، شماره ۲۹۰، ص ۲۸۵: «به طور کلی از آن‌جا که شناخت آثار نسب برای سرپرستی برخلاف اصل و استثنائی است، علی‌القاعده باید به آن‌چه قانون صریحاً گفته است بسنده کرد و شناختن آثار دیگر برای آن مجوز قانونی ندارد».

وجود حرمت بودند^۱.

ریشه‌ی این اختلاف نظر، در رویکرد دوگانه‌ی قانون‌گذار بود: از یک سو نام قانون را «سرپرستی» نهاده بود و با تأکید بر تأمین منافع مادی کودک به عنوان یکی از اهداف آن، کفالت را به ذهن می‌آورد و بی‌تردید نمی‌توان از کفالت انتظار ایجاد محرمیت داشت. اما از سوی دیگر، به این هدف خویش پای‌بند نمانده بود و در مقام تعیین آثار، از محدوده‌ی نهادی چون کفالت بسیار فراتر می‌رفت؛ حکم به درج نام خانوادگی سرپرست در شناسنامه کودک می‌داد (ماده ۱۴)، طفل را به‌مثابه فرزند واقعی سرپرستان، در منزل آنان پرورش می‌داد (ماده ۱۱) و مهم‌تر از همه این‌که به آنان به‌دیده‌ی والدین حکمی و مجازی می‌نگریست^۲. نتیجه‌ی چنین برخورد دوگانه‌ای، ایجاد تردید در مقام اعلام موضع بود و همین امر سبب سکوت قانون‌گذار شده بود. با این همه، تسری حرمت در آن شرایط شایسته‌تر بود؛ در مقام تزاحم و تعارض نام و روح قانون، باید دومی را برگزید، به ویژه که گزینش این نام و نیز درج برخی از مواد، بیش از آن‌که تحت تأثیر اهداف از پیش تعیین شده و بیان‌گر مقصود واقعی قانون‌گذار باشد، برای حفظ ظاهر و پیش‌گیری از طرح اشکالات شرعی بوده است^۳.

حتی اگر استثنایی بودن تسری آثار نسب نیز به عنوان اصل قلمداد شود، باید پذیرفت که حرمت نکاح لازمه‌ی اجرای دیگر آثار مصرح بود؛ چگونه می‌توان نکاح میان افرادی را تصوّر نمود که مشخصات یکی از آنها (سرپرست) در ستون سجلی مربوط به پدر یا مادر دیگری (شخص تحت سرپرستی) درج شده است و یا حتی اجازه‌ی ازدواج میان اشخاصی را صادر کرد

^۱ ر.ک. کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی، خانواده، جلد دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۳، شماره ۵۴۸، صص ۳۹۸ و ۳۹۹.

^۲ بند ۳ ماده ۱۶ در مقام احصای موارد فسخ اعلام می‌کرد: «...موافقت زوجین سرپرست با پدر و مادر واقعی طفل صغیر» و این تعبیر - هرچند به طور ضمنی - حکایت از تسری عنوان پدر و مادر به سرپرستان می‌کرد، اگرچه غیر واقعی و حکمی باشد.

^۳ به عنوان مثال، نک. ماده ۲ قانون سابق در مقام نفی رابطه‌ی توارث از یک سو، و تبصره ماده ۵ از سوی دیگر که اگرچه به طور محدود، قواعد ارث را اعمال می‌کرد و همچنین بود ماده ۱۳ در تصریح به عنوان «فرزندخواندگی».

که مشخصات آن‌ها به عنوان فرزندان زن و شوهر واحد ثبت شده است؟^۱ (ماده ۱۴). همچنین، مفاد ماده ۱۱ در خصوص تشبیه حقوق و تکالیف سرپرست و طفل به حقوق و تکالیف والدین و فرزند، «صرفاً از جهت نگاه‌داری و تربیت و نفقه و احترام»، مفهوماً نیز با ایجاد حرمت نکاح منافات نداشت زیرا، محرمیت در زمره‌ی حقوق و تکالیف نمی‌آید و در نتیجه ماده مذکور، منصرف از آن بود. به عبارتی، آن ماده در مقام بیان نبود تا سکوتش، سکوت در مقام بیان باشد. همین واقعیات سبب شده بود حتی معتقدین به عدم ایجاد حرمت، ممنوعیت ازدواج را در قالبی دیگر و بدون ذکر نام «محرمیت» پیشنهاد کنند.^۲

شاید با همین هدف، قانون حمایت از کودکان و نوجوانان بی‌سرپرست و بدسرپرست مصوب ۱۳۹۲، دست به ابتکاری جدید زد. تبصره ماده ۲۶ این قانون مقرر می‌دارد: «ازدواج چه در زمان حضانت و چه بعد از آن بین سرپرست و فرزندخوانده ممنوع است مگر این که دادگاه صالح پس از اخذ نظر مشورتی سازمان، این امر را به مصلحت فرزندخوانده تشخیص دهد». بدین ترتیب، وضعیت نکاح میان سرپرست و شخص تحت سرپرستی، شبیه به وضعیت ازدواج زنان ایرانی با مردان اتباع خارجی شد. ماده ۱۰۶۰ قانون مدنی در این زمینه اعلام می‌کند: «ازدواج زن ایرانی با تبعه‌ی خارجه در مواردی هم که مانع قانونی ندارد، موقوف به اجازه مخصوص از طرف دولت است».

اما این ابتکار برخلاف آن چه در ظاهر می‌نماید، گامی رو به عقب و در جهت نفی رابطه‌ی محرمیت میان شخص تحت سرپرستی و سرپرستان است: صرف‌نظر از این که ضمانت اجرای

^۱ برای دیدن این استدلال، رک. کاتوزیان، پیشین، شماره ۵۴۸، ص ۳۹۹: «آیا صدور شناسنامه طفل با نام خانوادگی زوج کنایه از این نیست که قانون او را در حکم فرزند خانواده می‌داند و دست‌کم ثبت نکاح آن دو را غیرممکن می‌سازد؟».

^۲ صفایی و امامی، پیشین، شماره ۲۹۰، ص ۲۸۵: «...مصلحت اقتضا می‌کند که قانون‌گذار در این خصوص تصمیمی مبنی بر منع ازدواج اتخاذ کند یا رویه‌ی قضایی با تفسیر موسع از قانون مشکل را حل نماید»؛ غریب، پیشین، ص ۱۳۶: «...امکان ازدواج با فرزندخوانده می‌تواند سبب بروز مشکلات و سوءاستفاده‌هایی شود و عرف جامعه‌ی ما آن را نمی‌پسندد، ولی شرع آن را حرام ندانسته است و اگر ممنوعیتی را بخواهیم قائل شویم، فقط از جنبه‌ی عرفی و رسم و رسوم متداول در جامعه می‌باشد»؛ امامی، «وضع حقوقی فرزندخواندگی در ایران»، پیشین، ص ۹۳: «...پیشنهاد می‌شود این مساله مورد توجه فقها و اهل فتوا قرار گیرد و چه بسا بتوان با توجه به اختیارات حاکم اسلامی، حرمت ازدواج را در بعضی موارد قانونی کرد».

اجازه‌ی دادگاه را عدم نفوذ نکاح بدانیم یا تنها ممانعت از ثبت آن^۱، امکان ازدواج افراد فوق، اگرچه منوط به مصلحت‌سنجی دادگاه و با شرایط خاص باشد، نشان از عدم شناسایی محرمیت میان آن‌ها دارد و این همان چیزی است که با هدف مورد نظر فرزندخواندگی (سرپرستی) یعنی ایجاد محیطی شبیه به خانواده‌ی واقعی، منافات دارد و منشا حاکم شدن نگاه جنسی بر روابط اعضای این خانواده است. بنابر این، قانون جدید، فرض حرمتی را که از سکوت قانون پیشین استنباط می‌شد، با تصریح خود از میان برده است.

حتی اگر چنین ازدواج‌هایی در عمل هم رواج نیابد و از این جهت مشکل‌ساز نباشد، بی‌تردید امکان وقوع آن‌ها پشتوانه‌ی اخلاق اجتماعی را نادیده می‌گیرد و بر ذهنیت افراد اثر می‌گذارد. در درازمدت نیز این بی‌تناسبی قانون با باورهای اجتماعی، یا به متروک ماندن قانون خواهد انجامید، یا بی‌اخلاقی را گسترش خواهد داد و این هر دو پیامدهای ناگواری خواهند بود.

نتیجه‌گیری

۱. برای کشف حکم یک موضوع جدید، انتظار یافتن نصوص، بی‌جا و حکم دادن به عدم ترتب اثر شرعی بر آن نیز، فرار از مسئولیت و بی‌منطقی است. تنها راه، رجوع به مبانی و روح احکام است. موشکافی و تحلیل نهادهای مشابه، مناسب‌ترین راه برای چنین کشفی است.
۲. احکام پراکنده‌ای که در قرآن کریم یا روایات در خصوص محرمیت آمده است را باید به صورت یک مجموعه در نظر آورد و به روح مستور در کنه آن‌ها توجه کرد. با چنین رویکردی، شرایط و ضوابط آن‌ها، معنادار و منضبط جلوه می‌کند.
۳. ظاهر آیات قرآن و تحلیل فلسفه‌ی محرمیت، به خوبی نشان می‌دهد که پرورش در دامان مرد (شوی مادر)، در حرمت نکاح با ربیبه دارای نقش است. آری؛ نیمی از علت، برقراری رابطه‌ی زناشویی است که در این‌جا (فرزندخواندگی) منتفی است، اما نیمه‌ی دیگر علت حکم را هم نباید از یاد برد.

^۱ برای دیدن نظری که در مورد مشابه این ماده، یعنی ماده ۱۰۶۰ قانون مدنی، ضمانت اجرا را عدم نفوذ می‌داند، رک. کاتوزیان، پیشین، ص ۱۳۰؛ و برای دیدن نظر مخالف که نکاح را نافذ می‌شمارد، رک. صفایی و امامی، پیشین، شماره ۸۲، ص ۸۹.

۴. فرزند رضاعی را خوردن «شیر» بدل به «فرزند» نمی‌کند؛ شیر خوردن، تنها بهانه‌ای است برای توضیح و توجیه انگاره‌ی مادرانه. مناسبات مادرانه و فرزندانه، توجیه‌گر احکام این‌چنینی است و شرایط تحقق محرمیت رضاعی، به خوبی گویای این واقعیت است.
۵. حرمت نکاح با همسر پدر نیز برگرفته از شان و جایگاه مادرانه‌ی اوست؛ جایگاهی که تقدس و حرمت می‌آفریند و خدشه به آن، قبح و نفرت. شارع نیز به این شان و قبح عرفی احترام گذارده و آن را مقدمه‌ی حکم شرعی ساخته است. همین شان و قبح را در فرزندخواندگی نیز می‌توان رصد نمود؛ نهادی که جایگاه پدرانه و مادرانه برای پذیرندگان، و فرزندانه برای فرزندخوانده می‌آفریند و آنان را به‌مثابه اعضای خانواده‌ی حقیقی می‌نگرد. پس وحدت ملاک و مبنا، مستلزم وحدت حکم و اثر است.
۶. در مقام تسری حرمت نکاح (محرمیت) به فرزندخواندگی نیز باید به وحدت مبنا توجه داشت: فرزند رضاعی را از حیث کارکرد و شباهت اصولی‌اش به فرزندخوانده، باید معیار آثار محرمیت دانست؛ بیان آثار در قالب این نهاد آشنا و مانوس، مانع از آشفتگی ذهنی و سبب تلفیق با نظام حقوقی داخلی - که به ویژه در محرمیت حساسیت خاصی دارد - می‌شود. این ساختار، به خوبی احکام و آیات وارده در خصوص «فرزندخوانده» و «نکاح وی» را توجیه می‌کند.
۷. موضع حقوق ایران، با واقعیت‌های زمانی و مکانی و باورهای اخلاقی و اعتقادی جامعه‌ی ایرانی سازگار نیست. در حالی که در قانون حمایت از کودکان بدون سرپرست مصوب ۱۳۵۳، می‌شد محرمیت را از آثار مترتب بر «سرپرستی» شمرد، در قانون حمایت از کودکان و نوجوانان بی‌سرپرست و بدسرپرست مصوب ۱۳۹۲، وضعیت به‌گونه‌ی دیگری است: این قانون، با پذیرش رسمی امکان تحقق نکاح میان فرزندخوانده (شخص تحت سرپرستی) و پذیرندگان وی (سرپرستان)، عملاً فرض محرمیت را از بین برده و به ایجاد «یک مانع تشریفاتی برای نکاح» بسنده کرده است.

منابع و مأخذ

الف) فارسی و عربی

۱. ابوزهرة، محمد، محاضرات فی عقد الزواج و آثاره، بی‌جا، دارالفکرالعربی، بی‌تا.
۲. ابوعبیده، معمر بن مثنی، مجاز القرآن، قاهره: مکتبه‌الخانجی، ۱۳۸۱ق.
۳. امامی، اسدالله، نسب در حقوق ایران و فرانسه، پایان‌نامه تحصیلی دوره دکتری حقوق رشته قضایی، دانشکده حقوق دانشگاه تهران، اردیبهشت ۱۳۴۹.
۴. امامی، اسدالله، «وضع حقوقی فرزندخواندگی در ایران»، ویژه‌نامه مجله فقه و حقوق تطبیقی، سمت، ۱۳۸۷.
۵. امین، حسن، تاریخ حقوق ایران، تهران: انتشارات دایره‌المعارف ایران‌شناسی، ۱۳۸۲.
۶. جعفری‌تبار، حسن، «حقوق عاشقانه» علیه «حقوق کامجویانه»؛ گفتاری در فلسفه حقوق خانواده»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، بهار ۱۳۸۷، دوره ۳۸، شماره ۱.
۷. جعفری‌تبار، حسن، «درآمدی بر تاریخ‌نگاری علم حقوق»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، تابستان ۱۳۸۲، شماره شصت.
۸. جعفری‌تبار، حسن، «قاضیان چون شاعران، گفتاری در: فرض حقوقی و ارزش آن همچون دلیلی بر اثبات دعوا»، مجله حقوق تطبیقی، موسسه حقوق تطبیقی دانشگاه تهران، ۱۳۸۵، شماره دو (دوره جدید).
۹. حسینی‌جرجانی، سیدامیرابوالفتوح، آیات‌الاحکام، جلد دوم، تهران: انتشارات نوید، ۱۴۰۴ق.
۱۰. راوندی، قطب‌الدین، فقه‌القرآن، قم: مکتبه آیت‌الله‌العظمی نجفی مرعشی، ۱۴۰۵ق.
۱۱. رساله توضیح‌المسائل، محشای امام خمینی (شش مرجع)، مشهد: انتشارات هاتف، ۱۳۸۲.
۱۲. سبزواری نجفی، محمدبن حبیب‌الله، ارشادالاذهان الی تفسیرالقرآن، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
۱۳. سوراآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، تفسیر سوراآبادی، جلد اول، تهران: فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۰.
۱۴. صادقی‌تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیرالقرآن بالقرآن، جلد ششم، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۵. صادقی‌تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیرالقرآن بالقرآن والسنة، جلد چهارم و پنجم (در یک جلد)، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸.

۱۶. صادقی تهرانی، محمد، رساله توضیح المسائل نوین، تهران: امید فردا، ۱۳۸۴.
۱۷. صانعی، یوسف، استفتانات قضایی، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۴.
۱۸. صفایی، سیدحسین و امامی، اسدالله، مختصر حقوق خانواده، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۷.
۱۹. طباطبایی، علامه سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، ترجمه محمدرضا صالحی کرمانی و سیدمحمد خامنه، جلد چهارم، بی‌جا، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۴.
۲۰. طباطبایی، علامه سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، ترجمه سیدمحمد خامنه، جلد هشتم، قم: موسسه مطبوعات دارالعلم، ۱۳۴۴.
۲۱. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی‌الفضل بن‌الحسن، تفسیر جوامع‌الجامع، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ابوالقاسم گرگی، جلد اول، بی‌جا، انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
۲۲. طبرسی، محمدبن حسن، التبیان فی تفسیرالقرآن، جلد سوم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۳. ابوجعفر محمدبن جریر، جامع‌البیان فی تفسیرالقرآن، جلد چهارم، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۲۴. طبری، ابی‌جعفر محمدبن جریر، جامع‌البیان عن تأویل آی‌القرآن، جلد سوم، مصر: شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی‌البابی‌الحلبی و اولاده، ۱۳۷۳ ق.
۲۵. عبدالنبی، قیّم، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران: موسسه فرهنگ معاصر، ۱۳۸۴.
۲۶. عیاشی، محمدمسعود بن عیاش‌السلمی‌السمرقندی، تفسیر عیاشی، جلد اول، تهران: المکتبه‌العلمیه‌الاسلامیه، بی‌تا.
۲۷. غریب، فهیمه، «زوجین نابارور و فرزندخواندگی از دیدگاه فقه شیعی»، فصلنامه بانوان شیعه، تابستان ۱۳۸۷، سال پنجم، شماره شانزدهم.
۲۸. فاضل‌لنکرانی، محمد، رساله توضیح‌المسائل، قم: نشر مهر، ۱۳۸۳.
۲۹. فخررازی، محمد بن عمر، التفسیرالکبیر، قاهره: مطبعه البهیة المصریه، ۱۳۵۷ ق.
۳۰. کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی؛ خانواده، جلد اول، تهران: شرکت سهامی انتشار با همکاری بهمن برنا، ۱۳۸۲.

۳۱. کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی؛ خانواده، جلد دوم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۳.
۳۲. محمدی، ابوالحسن، قواعد فقه، تهران: موسسه نشر یلدا، ۱۳۷۴.
۳۳. مدیر شانه‌چی، کاظم، آیات الاحکام، تهران: سمت، ۱۳۸۵.
۳۴. مراغی، احمد مصطفی، تفسیرالمراغی، جلد سوم، مصر: شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی‌البابی‌الحلبی و اولاده، ۱۳۶۵ ق.
۳۵. مکارم‌شیرازی، ناصر، الامثال فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه امام علی ابن ابی‌طالب، ۱۴۲۱ ق.
۳۶. میبیدی، احمد بن ابی‌سعد رشیدالدین، کشف‌الاسرار و عدّه‌الابرار، جلد دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۳۷. میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف‌الاسرار و عدّه‌الابرار، جلد دوم، تهران: چاپخانه دانشگاه، ۱۳۳۸.

(ب) انگلیسی

38. Adoption Law in Other Member States of the Council of Europe, available at: www.airecentre.org/adoption.rtf.
39. Bartholet, Elizabeth, "Taking Adoption Seriously Radical Revolution or Modest Revisionism?", Capital University Law Review, November 1999, Vol. 28, No. 1.