

نقد دیدگاه محمد شحرور در مورد تاریخ‌مندی عده طلاق

مرضیه محصل^۱، آتنا بهادری^۲، فاطمه خسروی حقیقی^۳

چکیده

محمد شحرور در زمره نواندیشان دینی است که حکم فقهی عده طلاق را تاریخ‌مند معرفی می‌کند و در اثبات این نظر به دلایل قرآنی استناد جسته است. پژوهش حاضر با هدف نقد و تحلیل دیدگاه محمد شحرور به روش اسنادی-توصیفی انجام شد. بدین منظور کتاب *السنة الرسولية و السنة التنبوية* مورد بررسی قرار گرفت و دلایل اعلام تاریخ‌مندی عده طلاق توسط ایشان در این کتاب استخراج شد. همچنین با بررسی تفاسیر قرآنی و منابع مکتوب فقهی در موضوع طلاق، استدلال‌های فرازمانی بودن حکم عده طلاق استخراج و طبقه‌بند شد و با استفاده از این داده‌ها، دیدگاه محمد شحرور مورد نقد و بررسی قرار گرفت. نتایج نشان داد که محمد شحرور در کتب فوق ضمن اعلام همگونی سنت نبوی با سنت‌های انسانی، بر ضرورت خوانش تاریخ‌مند آیاتی که با خطاب «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ» است، تأکید می‌نماید و تصریح می‌کند که حکم عده طلاق شاهی از اقتضائات عصر نزول است و در دوران کنونی، موضوعیتی ندارد. درحالی‌که آیات قرآنی با مضامینی همچون لزوم تمسک به آموزه‌های پیامبر ﷺ، توصیف انبیاء در قرآن و وصف پیراستگان از وسوسه‌های شیطانی، حجت سنت را که دومین سرچشمه دستیابی به اوامر و نواهی الهی است، تأیید می‌کند. از منظر فقه اسلامی، عده زنان یک حکم شرعی منصوص برای تمامی دوران‌هاست که از جمله فلسفه مهم آن حریم‌داری ازدواج است که زمینه را برای بازگشت پس از طلاق و ترمیم پیوند همسری فراهم می‌کند.

واژگان کلیدی: عده طلاق، محمد شحرور، عده طلاق از منظر قرآن و فقه، اقتضائات عصری عده.

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۲/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۵

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: M_mohases@sbu.ac.ir

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران.

Email: a.bahadori@alzahra.ac.ir

۳. کارشناس ارشد فقه و حقوق خانواده، پردیس خاوران دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران.

Email: M۰۳۸۲۴۹۰@gmail.com

The Critique of Mohammad Shahrour's View on the Historicity of Divorce Iddah (Period of Waiting)

Marzieh Mohases¹, Atena Bahadori², Fatemeh Khosravi Haghighi³

One of the religious open-minded people is Mohammad Shahrour who considers the jurisprudential ruling of divorce Iddah (period of waiting) as a historical issue and confirms that by citing Quranic arguments. This documentary-descriptive research aimed to criticize Mohammad Shahrour's view; thus, the book "Al-Sunnah al-Rasouliah va al-Sunnah al-Nabaviah" was reviewed and his arguments were extracted from this book. Moreover, after reviewing Quranic interpretations and written jurisprudential sources in the field of divorce, the transcendental arguments of the ruling of divorce Iddah (period of waiting) were extracted and classified, and by these data, Mohammad Shahrour's view was criticized. The results demonstrated that, in the book "Al-Sunnah al-Rasouliah va al-Sunnah al-Nabaviah", Mohammad Shahrour believes in the consistency of the Prophet Mohammad's tradition with other human traditions, and also emphasizes the necessity of historical reading of the verses addressed by "Ya ayohanabi". Therefore, he declares that the ruling of divorce Iddah (period of waiting) is an example of the requirements of the descent era and it does not matter these days; while Quranic verses, with themes such as the need to adhere the Prophet Mohammad's teachings, the description of the prophets in Quran, and the description of who avoids evil temptations, confirm the authority of Sunnah as the second source of reaching divine commands and prohibitions. From the view of Islamic jurisprudence, women's Iddah (period of waiting) is a certain Sharia ruling for all eras that one of its most important consequences is to keep marriages for providing a situation in which it is possible to return again after getting divorced and to restore marriage bond.

Keywords: divorce Iddah (period of waiting), Mohammad Shahrour, divorce Iddah (period of waiting) from the view of Quran and jurisprudence, requirements of Iddah (period of waiting) era.

Paper Type: Research

Data Received: 2021 / 01 / 02 **Data Revised:** 2021/ 05 / 11 **Data Accepted:** 2021/ 07 / 06

1. Assistant Professor, Department of Islamic Knowledge, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

Email: M_mohases@sbu.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Islamic Knowledge, Alzahra University, Tehran, Iran.

Email: a.bahadori@alzahra.ac.ir

1. M.A. in Jurisprudence and Family Law, Women's Campus of Imam Sadiq University, Tehran, Iran.

Email: m0382490@gmail.com

در دوران معاصر احکام فقهی زنان در قرآن جزء موضوعات چالش برانگیز دینی به شمار می‌آیند. محمد شحرور یکی از نواعتزالیان معاصر و طرفدار جریان فکری قرآن‌بسندهی است. وی در کتاب *السنة الرسولية والسنة النبوية* خوانش نوینی از سنت نبوی و سنت رسولی ارائه داده است. بنا بر خوانش وی، سنت رسولی به ارزش‌هایی انسانی، شعائر، نظریه حدود در قانونگذاری و اصل امر به معروف و نهی از منکر برمی‌گردد و جهانی و فراگیر است، اما سنت نبوی منفصل از اطاعت الهی است و شامل قصص محمدی و اجتهادات آن حضرت می‌شود و خاص زمان حیات پیامبر ﷺ و تنها برای معاصرین ایشان ضروریست. رویکرد شحرور به سنت نبوی در نگرش وی به برخی احکام فقهی زنان نیز بازتاب یافته است. وی با این رویکرد، آیات مختص به سنت نبوی را با نشانه خطاب الهی «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ» می‌داند. او با تمرکز بر حکم فقهی عده طلاق، در آیه اول سوره طلاق تعبیر «وَأَخْضُوا الْعِدَّةَ» را بیانگر متغیر بودن حکم به مقتضای زمان می‌داند و بازه حداکثری احصاء کمی (سه طهر) یا حداقلی احصاء کیفی (آزمایش عدم بارداری) را مطرح می‌کند و بر تاریخ‌مندی این حکم تأکید می‌نماید. تاریخ‌مندی یا تاریخی‌نگری، به معنای اثربیری نسبی احکام قرآن از زمان و مکان و مخاطبان است. از این رو، پژوهش حاضر با هدف پاسخ به این پرسش که خاستگاه فکری محمد شحرور که منجر به اعلام تاریخ‌مندی حکم فقهی عده طلاق شده است، چه مؤلفه‌هایی دارد و چه نقدهایی بر آن وارد است، انجام شد.

از آنجاکه محمد شحرور آثار متعددی با رویکرد قرآن‌بسندهی دارد، چندین سال است که کتاب‌های وی مورد توجه قرار گرفته است. بیشترین آثار به نقد و بررسی آراء او در *الكتاب والقرآن* است که ناقدان و نقدهای وارد شده بر آن در بین نویسندگان عرب عبارتند از: محامی منیر محمد طاهر الشواف در کتاب *تهافت القراءة المعاصرة* (۱۹۹۳)، جواد موسی محمد عفانه در کتاب *القرآن وأوهام القراءة المعاصرة* (۱۹۹۴)، شیخ خالد عبدالرحمن العک در کتاب *الفرقان والقرآن - قراءة إسلامية معاصرة* (۱۹۹۴)، احمد عمران در کتاب *القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان* (۱۹۹۵) و یوسف الصیداوی در کتاب *بيضة الديك نقد لغوي لكتاب الكتاب والقرآن*.



در میان محققان فارسی زبان می توان به پژوهش منصوری (۱۳۹۶) در مورد نقد و بررسی کتاب *الکتاب والقرآن* محمد شحرور اشاره کرد که دیدگاه های شحرور درباره علوم قرآنی همچون، نسخ، اعجاز، اسباب النزول و... را بررسی کرده است. همچنین تقوی نژاد (۱۳۹۷) نیز در پژوهش خود مبانی و روش شناسی قرآنی محمد شحرور در کتاب *الکتاب والقرآن* را بررسی نموده است. درباره عدّه طلاق می توان به پژوهش های موسوی بجنوردی (۱۳۸۳)، یوسفی (۱۳۹۲)، جهانگیری (۱۳۹۴) و علی جانی و قدسی (۱۳۹۵) اشاره کرد، اما دیدگاه های شحرور درباره حکم فقهی عده طلاق با تأکید بر کتاب *السنة الرسولية والسنة النبوية* در هیچ پژوهشی بررسی نشده است. پژوهش حاضر با هدف بررسی خاستگاه فکری محمد شحرور درباره حکم عده طلاق انجام شد که از این نظر دارای نوآوری است.

۲. چارچوب نظری پژوهش

۲-۱. مفهوم شناسی عدّه طلاق

عدّه از ریشه «دع» به معنای شیء معدود است و شمردن تا آخر چیزی را گویند (فراهیدی، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۷۹/۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۲۸۲/۳). این کلمه به نوع مخصوصی از روزهای شمرده شده برای زنان اشاره می کند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۵۰/۸). عدّه المرأة ایامی است که با انقضای آن ازدواج برای زن حلال می شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ هـ.ق). در اصطلاح، عدّه زمان معینی است که در آن زمان زن باید برای اطمینان از برائت رحم از حمل، صبر نماید (عاملی، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۲۱۳/۹). ماده ۱۱۵۰ قانون مدنی ایران نیز عدّه را چنین تعریف می کند: «مدتی که تا انقضاء آن، زنی که عقد نکاح او منحل شده است، نمی تواند شوهر دیگری اختیار کند» (امامی، ۱۳۶۸).

در آیات قرآن و احادیث اهل بیت علیهم السلام عدّه براساس انواع عقد و طلاق، اقسام مختلفی دارد که عبارتند از: عدّه طلاق، عدّه ازدواج موقت و عدّه وفات. عدّه طلاق، مدت زمانی است که زن پس از طلاق در آن مدت از ازدواج جدید خودداری می کند و تعبیر قرآنی «أَحْضُوا الْعِدَّةَ» که به معنی شمردن عدد حیض ها و پاک شدن ها را که معیار عدّه است (ر.ک... طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۳۱۲/۱۹) و توجه به حالت های مختلف طلاق، برای عدّه انواعی را به وجود می آورد.

طلاق دو حالت دارد؛ یکی قبل از ارتباط جنسی صورت می گیرد و یکی بعد از برقراری

رابطه جنسی است. در حالت اول عده‌ای بر زن مطلقه تعلق نمی‌گیرد، چه آن زن حائض شود (ولود)، چه آنکه هرگز حائض نمی‌شود (عافر) و چه یائسه باشد (ر.ک.، احزاب: ۴۹). حالت دوم که مختص طلاق بعد از رابطه جنسی است سه شکل بر آن مترتب است: اول، زنانی که در سن حیض هستند، بایستی سه طهر را پشت سر گذارند (ر.ک.، بقره: ۲۲۸). قرء در لغت، ریشه‌ای است که دلالت بر جمع و اجتماع دارد. این کلمه از جمله واژگان اضداد است که گاهی بر پاکی و گاهی بر حیض دلالت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۵/ ۷۹). براساس آیه فوق، زن مطلقه باید خود مراقب باشد که سه بار متوالی از طهر به حیض یا از حیض به طهر برسد و در حالت ثبوت بارداری حق ندارد آن را کتمان کند. دوم، زنانی که آبستن هستند عده‌شان تا پایان وضع حمل محاسبه می‌شود (ر.ک.، طلاق: ۴) و سوم، زنانی که به دلیل بیماری، حائض نمی‌شوند، چه از دختران کوچک باشند یا از زنان یائسه، مدت عده آنها به فرموده خداوند سه ماه است (ر.ک.، طلاق: ۴).

۲-۲. تقریر دیدگاه محمد شحرور درباره عده طلاق

شحرور، نزول آیه عده یعنی، آیه اول سوره طلاق را دستورالعملی تعلیمی برای ساماندهی اقتضائات عصر نبوی دانسته و درباره آن مواردی را ذکر کرده است.

۲-۲-۱. موقتی‌انگاری حکم عده طلاق

وی معتقد است که امر به رعایت عده طلاق ناشی از رسالت حضرت محمد ﷺ نبوده و از آن هیچ تشریع و قانونگذاری به دست نمی‌آید بلکه فقط یک توصیه آموزشی است. شحرور نظر خویش در عده طلاق را به دنبال این سؤال مطرح می‌نماید که چگونه خداوند سوره‌ای را که از یک پدیده انسانی و مستمر سخن به میان می‌آورد با عبارتی همچون «یا ایها النبی» آغاز کرده است، درحالی‌که می‌داند این عبارت در محل آیاتی آمده است که مربوط به قصص محمدی بوده و هیچ ارتباطی با تشریع و قانونگذاری ندارد (شحرور، ۲۰۱۳). وی دلیل این موضوع را تفاوت حکم براساس مقام نبی و رسول می‌داند و می‌افزاید:

حقیقت آن است که اگر این آیه با عبارت «یا ایها الرسول» آغاز می‌شد، محتوای آن جایگاه رسالتی یعنی، تشریعی پیدا می‌کرد و در مسئله طلاق زنان، گذراندن مدت عده و ماندن در منازل همسرانشان در زمان عده - چه خودشان تمایل به خروج از

منزل داشته باشند، چه همسرانشان راغب باشند آنها را از خانه بیرون کنند، تجلی می‌یافت. (شحرور، ۲۰۱۳)

وی دلیل خویش را در تعبیر «فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ» که امری الهی به مرد برای احصاء عده زن در طلاق است، می‌داند؛ یعنی خداوند به پیامبر ﷺ فرمان داده تا آن مدت را شمارش نماید. به عقیده شحرور عده و احصاء با وجود ارتباط مفهومی، دو فعل متضادند و ارتباطشان در احصاء عددی؛ یعنی احصاء از طریق کمیت تبلور می‌یابد. بدین معنی که با کمیت منفصل عدد، یک تصویر کامل از کمیت متصل احصاء به دست آورده شود. در نتیجه، احصاء عده زن برای مشخص شدن طهر یا اطمینان از بارداری او از طریق احصاء کمی که سه طهر است یا احصاء کیفی که آزمایش عدم بارداری در آزمایشگاه است، عملی می‌شود. (شحرور، ۲۰۱۳)

به عقیده شحرور عملیات احصاء، تعقل است و در چارچوب نبوت قرار می‌گیرد؛ بدین ترتیب که تعقل در عده یا درک آن به واسطه علوم و شناخت صورت می‌گیرد و تردید نیز در چیزی حاصل نمی‌شود مگر آنکه در حال تعقل در آن باشیم. بنابراین، خداوند برای زنی که یائسه است حداکثر مدت زمان را سه ماه قرار داده و حداقل را به اجتهاد انسان واگذار کرده است. (رک.، شحرور، ۲۰۱۳) وی تصریح می‌کند، خداوند با ارائه حالات سه‌گانه‌ای که ممکن است در عده پیش بیاید، از نبی می‌خواهد آن را احصاء یا تعقل نماید. احصاء در زمان نبوت از طریق حواس و شمارش حاصل می‌شد و به همین دلیل از زن مطلقه‌ای که حائض می‌شد، می‌خواستند که خودش تا سه طهر منتظر بماند و زن باردار نیز وضع حمل نماید. این حالات، حسی است، اما تعبیر «إِنْ اِزْتَبَيْتُمْ؛ اگر شک دارید» حکایت از امر عقلانی و دلالت بر اجتهاد دارد و اجتهاد، جز از جایگاه و مقام نبوت ناشی نمی‌شود. از این رو، ممکن نیست پیامبر ﷺ را با «یا ایها الرسول» خطاب کند و سپس با طرح «أَحْصُوا الْعِدَّةَ» از او درخواست اجتهاد نماید؛ یعنی درباره‌اش تعقل کند و برای درک آن از عقل مدد جوید که چنین کاری بیهوده و عبث می‌نماید؛ چرا که مقام رسالت، مقام ابلاغ آن چیزی است که در قالب تشریع و قانونگذاری آمده است در حالی که مقام نبوت، مقام اجتهاد در تنظیم حلال و کنترل آن است. تا زمانی که طلاق حلال باشد، اجتهاد در تنظیم و کنترل آن از مقام نبوت

و با راهنمایی‌های الهی ناشی می‌شود تا در حالت تردید، حداکثر زمان عده روشن شود. از منظر شحرور پیشرفت علمی و معرفتی انسان او را به سهولت برای تعقل درباره عده و احصاء آن مساعدت می‌کند. نهایت تعقل در عده، اطمینان از عدم بارداری یا بارداری است. در این مورد پیشرفت تکنولوژی و آزمایشات پزشکی در دستیابی به اطمینان از بارداری یا عدم بارداری کمک نموده است. به پندار شحرور، زن در حالت اثبات عدم بارداری از سه بار پاک شدن یا سه ماه عده نگه داشتن معاف شده است؛ زیرا آزمایش عدم بارداری همه تردیدهایی را که قانونگذار به خاطر آنها وادار به رعایت حداکثر زمان سه ماهه می‌شود از بین می‌برد و به حداقل زمان عده تقلیل می‌دهد (شحرور، ۲۰۱۳) و به مرد اجازه می‌دهد زمان عده را از آغاز آزمایش تا زمان اطمینان از عدم بارداری یا وضع حمل قرار دهد و بعد از آن طلاق ثبت شود. از نظر وی تعلیماتی که در سنت پیامبر ﷺ وارد شده است متأثر از عرف حاکم بر جامعه بوده است. این آیات به صورت مرحله‌ای و مطابق با شرایط نازل شد تا از آن به مثابه یک نمونه قابل انطباق، چگونگی حصول رعایت عرف و شرایط جامعه در آن برهه زمانی از تاریخ امت فراگرفته شود و بیش از پندآموزی نمی‌توان از آن بهره‌ای برد (شحرور، ۲۰۱۳).

۲-۲-۲. بشری‌انگاری سنت نبوی

از موضوعات مهمی که شحرور به نحو مؤکدی مطرح نموده، این است که ساحت نبوت را از ساحت رسالت جدا می‌پندارد. وی تنها وظیفه سنت پیامبر ﷺ را ابلاغ وحی قرآنی می‌داند و سنت نبوی را بشری و برخوردار از امکان وقوع خطا و اشتباه و در نتیجه فاقد حجیت تلقی می‌کند. شحرور برای تقلیل اعتبار سنت از سازوکار اثبات تساوی سنت نبوی و سنت‌های انسانی استفاده می‌کند و می‌کوشد زوال‌پذیری و تحول‌یابی سنت‌های انسانی را به سنت نبوی تسری دهد. وی با مروری بر آیات قرآن که دربردارنده واژه سنن است (ر.ک: انفال: ۳۸؛ احزاب: ۳۸؛ حجر: ۱۳؛ کهف: ۵۵) تأکید می‌کند که سنت‌ها مستمر و دائمی نیستند، بلکه مفاد آن دائماً در حال زوال و تبدیل است:

سنت‌هایی که در مقطع تاریخی معینی پایه‌گذاری می‌شوند، دچار تغییر می‌گردند؛ بدین معنی که به مرور زمان دچار زوال و تغییر می‌شوند، همچون غذا



که با مرور زمان دیگر قابل خوردن نیست. این رخداد نسبت به سنت‌های گذشته دیگر که غیرقابل استفاده شده‌اند نیز جاریست؛ سنت‌هایی که تولد آنها در عصرهای ماقبل بعثت محمدی بوده است، سپس عصر جامعه نبوی و عصرهایی که در پی آن اعصار آمده‌اند تا به عصر ما رسیده‌اند. تمام این سنت‌ها با زوال عصرشان رو به زوال نهاده‌اند و صلاحیتشان را از دست داده‌اند، چنانکه سنت امروز ما نیز در زمان ما جاری است و برای زمان ما صلاحیت دارد و بعد از زوال عصر ما دیگر شایستگی استفاده برای دیگران را نخواهد داشت و این روند تا روز قیامت ادامه می‌یابد. هرآنچه از پیامبر ﷺ به عنوان اجتهادات عینی عصر خودشان صادر شده است، اطاعت از آنها منحصرأً برای افراد جامعه ایشان و همراهان وی لازم بوده است، بی‌آنکه این اطاعت برای نسل‌های دیگر تسری یابد. رسول فقط برای افراد جامعه خود به مثابه ولی امر، اجتهاد کرده است. (شحرور، ۲۰۱۳)

برخلاف فضای به ظاهر قرآنی حاکم بر گفتمان شحرور، آرمان‌هایی چندوجهی توسط ایشان دنبال می‌شود که حذف سنت نبوی و جایگزینی آن با قرائت‌های روشنفکرانه از دین، تأثیرگذاری بر باورها و تغییر گفتمان دینی، هضم تدریجی سنت در مدرنیسم، تقویت اباحه‌گری نسبت به دیانت سنت، نهادینه‌سازی التقاط در لایه‌های فرهنگ اسلامی، تحریف ادبیات اصیل در حدیث ثقلین و جایگزینی آن با اندیشه‌ای مضیق از عترت و سنت در آن زمره است.

۲-۲-۳. القای عدم اصالت گزاره‌های تشریعی موجود در سنت

شحرور معتقد است که سنت در عصر نبوی حجت نبوده، بلکه در دوره‌های بعد ایجاد شده است. او نگرش نقل محور شافعی را موجب رواج دیدگاه حجیت سنت در بیان تشریعات و در موقعیتی هم‌تراز با قرآن می‌داند. (شحرور، ۲۰۱۳) از دیدگاه شحرور، پیامبر ﷺ در قرن هفتم در شبه جزیره عربستان زندگی می‌کرد و در ویژگی‌های جغرافیایی، تاریخی، فرهنگی و سیاسی آن محیط، احاطه شده بود (شحرور، ۲۰۰۰). براین اساس، او امر و نواهی سنت که در قرآن بیان نشده است مسائلی تاریخی به شمار می‌روند و نیازی به تبعیت از آن نیست و تبعیت از آن نه فقط موجب بالندگی دین نیست بلکه باعث انحراف خواهد شد (شحرور، ۲۰۰۰). وی قرآن کریم را تنها اصل و مرجع تشریع و ترسیم راه سلوک انسانی می‌داند و برای تأیید سخن خود آیات قرآنی را شاهد آورده و می‌گوید:

تنها ذی حق در [تعیین] حلال و حرام، خداوند متعال است و به همین دلیل خداوند به نحو توبیخ آمیزی خطاب به نبی کریم ﷺ می فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْصَاتٍ أَرْوَاجَكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (تحریم: ۱) و نیز در سوره مبارکه نحل آیه ۱۱۶ می فرماید: «وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ». احادیث صحیحی که به عنوان یک مرجع ارزشمند در تاریخ امت محمدی و مراحل تأسیس اولین دولت به شمار می روند، نمی توانند تکیه گاه، مصدر و منبع قانونگذاری و صدور احکام قرار گیرند. (شحرور، ۲۰۰۰)

۲-۳. تحلیل انتقادی دیدگاه محمد شحرور

مقام نبوت تفضلی الهی برای اخبار بی واسطه از طرف خداوند است (طوسی، ۱۴۰۶ هـ.ق) و بر جایگاه نبی در حیات معنوی و اجتماعی (معیشت و معاد) انسان ها تصریح شده است (فاضل مقداد، بی تا). هر چند بسیاری از متکلمان امامیه برخلاف تعریف واژه نبی، در مقام تعریف واژه رسول بر نیامده اند، ولی در برخی منابع ذکر شده است: «رسول، انسانی است که بدون واسطه بشر از طرف خدا خبر می دهد و دارای شریعت جدید است» (مفید، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۳۴/۱۰). معاصران معتقدند که لفظ نبی و رسول از حیث مفهوم با یکدیگر اختلاف دارند، اما از نظر مصداق و مقام انطباق مساوی هستند، به عبارت دیگر هرگاه به انسانی نبی گفته می شود، ملاک آگاهی از غیب است و هرگاه به انسان مطلع از غیب، رسول اطلاق می شود، ویژگی ابلاغ پیام مطرح است (سیحانی، ۱۳۸۶، ۲۶۷/۱۰). جایگاه پیامبر ﷺ در نظام اسلامی، نه فقط در جایگاه یک رسول و نبی، بلکه در منصب قضاوت، حکومت داری، تقسیم کننده غنائم، تنظیم کننده روابط اقتصادی مسلمانان، اجرا کننده حدود و تعزیرات و همچنین تربیت فرهنگی شاگردان مصداق می یابد و چون خداوند این حق را به ایشان عطا نموده است اطاعت از حکم ایشان در حقیقت اطاعت از حکم خدا خواهد بود. باتوجه به چندوجهی بودن دیدگاه شحرور، بایسته است از سویی وجوه قرآنی دیدگاه وی مورد نقد قرار گیرد و از سوی دیگر دیدگاه فقهاء در این باره، ارائه شود.

۲-۳-۱. قلمرو عصمت نبوی در نگاه قرآنی

در شماری از آیات قرآن غایت ارسال انبیاء شامل شکوفاسازی معرفتی، تعالی بخشی



معنوی، آشناسازی آنان با حقوق و تکالیف خویش (ر.ک.، جمعه: ۲؛ بقره: ۱۵۱) زمینه سازی برای برپاسازی عدالت (ر.ک.، حدید: ۲۵)، اتمام حجت خدا بر مردم (ر.ک.، نساء: ۱۶۵) و ارائه نمونه عینی تربیتی برای بشر (ر.ک.، احزاب: ۲۱) معرفی شده است. بنابراین، هر فعل و صفتی در نبی که تحقق این اهداف را مخدوش نماید، مصداق نقض غرض نبوت است. ازاین رو، جواز ارتکاب گناه و خطا از سوی نبی در حیات انسانی با غرض بعثت ناسازگار است و نقض غرض بر خداوند حکیم محال است. بدین ترتیب مقتضای لطف الهی آن است که نبی هرگز مغلوب جاذبه های غیر الهی نشود. از سوی دیگر عصمت نبی بر نکته ای روانی نیز مبتنی است و آن اینکه مردم به طور معمول نسبت به فردی که عامل به مدعای خود نیست، بدبین می شوند. ازاین منظر نبی غیر معصوم نیست و از نظر حکمت خداوند عصمت او واجب خواهد بود (بحرانی، ۱۴۰۶ ه.ق). برخی معاصران بینش درونی را دلیلی مهم در بحث ضرورت عصمت عنوان کرده و معتقدند که شریعت گذار باید به اعلاء درجه تکامل، شفافیت دل، علو روح، سرحد تقوا، مکاشفه و در نتیجه عصمت رسیده باشد تا از این رهگذر واقعیات مخفی نزد وی مکشوف گردد در غیراین صورت نبی قادر نخواهد بود در مواجهه با حوادث، مواضع صحیحی در پیش گیرد. بنابراین، خداوند به نبی بینشی عطا می کند و این بینش با عصمت پیوندی وثیق دارد (معرفت، ۱۳۷۴).

در آیات قرآن انبیاء پیراستگان از اغواهای شیطانی معرفی شده اند: «لَا تُؤْوِيَهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ» (ص: ۸۳-۸۲؛ حج: ۴۰-۳۹) و «وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ» (صافات: ۴۰-۳۹). واژه «المُخْلَصِينَ» اسم مفعول از مصدر اخلاص است و بر انبیاء الهی که به درجه والای اخلاص رسیده اند، اطلاق می شود؛ زیرا در تفکر و عمل خویش سهمی برای خود و غیر خدا در نظر نمی گیرند و خدا هم آنها را مخصوص خویش می گرداند و اخلاص را در وجودشان قرار می دهد. در نتیجه در آیه «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يُغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ» (آل عمران: ۳۱) سخن از تبعیتی مطلق است و لازمه چنین اتباعی، مصونیت نبی از هرگونه خطا، نسیان و گناهی است. به دلالت صریح آیه، اذن و اراده تشریعی خداوند به اطاعت و پیروی مطلق گفتار و کردار پیامبر نبی ﷺ تعلق گرفته است (مصباح یزدی، ۱۳۶۷). فارغ از بحث عصمت نبی در اخذ و ابلاغ وحی، موضوع عصمت نبی از اشتباه و نسیان

در انجام تکالیف شخصی و اجتماعی نیز ثمرات فراوانی دارد و با احتمال خطا و نسیان در عملکرد ایشان، امکان تربیت و ارشاد مردم حاصل نمی‌شود. محقق لاهیجی توسعه زمانی و کیفی عصمت را احسن و ارجح در تحقق غرض الهی می‌داند و معتقد است با وجود عدم مانع در حکمت الهی واجب می‌شود که آن را محقق سازد و گرنه ترجیح مرجوح بر راجح قبیح خواهد بود (لاهیجی، ۱۳۷۲). متکلمان علاوه بر نقش معنوی پیامبران در جامعه، بر نقش آنان در تأمین نیازهای دنیوی مردم تأکید نموده و متذکر می‌شوند: «نبی انسانی است که از طرف آسمان مأمور اصلاح مردم در معاش و معادشان شده است» (ر.ک.، مقداد، ۱۳۹۶). همچنین معتقدند که پیامبر ﷺ از آغاز مأموریت رسالت به برخورداری از کمال عقل و مبری بودن از هر نقصانی در معرفت متصف است و این موهبت، تمامی دوران حیات پیامبر ﷺ را شامل شده است (ر.ک.، ابن بابویه، ۱۳۷۱؛ علم الهدی، ۱۳۷۷). از این منظر مصونیت نبی از اشتباه و خطا در حوزه اعمال شخصی و اجتماعی به سبب تأثیرگذاری بر اعتمادآفرینی نسبت به صحت گفتار و رفتارهای وی در امر نبوت، امری ضروری است (سبحانی، ۱۳۸۶/۵/۳۸)؛ زیرا بر خداوند حکیم قبیح است که مردم را به تبعیت از فردی خطاکار امر بنماید (شیر، ۱۳۵۲ ه.ق). بنابراین، جهل نبی ﷺ به امور دنیوی به هیچ وجه پذیرفتنی نیست.

۲-۳-۲. قلمرو حجیت سنت نبوی

حجیت سنت به معنای اعتبار و صلاحیت سنت برای راهنمایی مخاطبان به احکام و معارف الهی است. نظام‌نامه احکام اسلامی علاوه بر قرآن در سیره نظری و عملی پیامبر ﷺ تجلی می‌یابد. قرآن فقط کلیات احکام تشریعی را متضمن شده و روشن شدن تفصیل آنها متوقف بر مراجعه به سنت است. نکته شایان توجه آنکه نفی تشریع بالاستقلال برای نبی، امری قطعی است، در این مورد احکام تشریع شده از جانب نبی بر مبنای حکمی است که از علم لدنی و الهامی ایشان نشئت یافته و کاشف از حکم الهی است. بنابراین، ایشان به واسطه مؤلفه ولایت از سوی خداوند شخصیتی حقوقی دارد که لازمه آن بهره‌مندی از حق تشریع احکام، پذیرفتن حکم ایشان بدون مطالبه دلیل و حجیت تجربه دینی ایشان برای سایر افراد است.

همه احکام دینی از حکم نفس‌الامری حکایت می‌کنند و در واقع یگانه شارع همان



خداوند متعال است و احکامی که در سنت نبوی وضع شده، جملگی کاشف از حکم الهی است؛ زیرا در نفس الامر همه آنها دارای احکامی است و خلاء حکمی نیست تا گفته شود که نبی واضع و شارع آن احکام بوده است بلکه خداوند یک بار احکام را در قرآن تبیین می‌کند و مرتبه دیگر تبیین احکام را به ایشان تفویض می‌کند که در قرآن هم بر آن تأکید شده است و هیچ تعارضی بین نسبت شارعیت به خدا یا نبی رخ نمی‌دهد. بسیاری از عالمان بر این باورند که نبی در هیچ حکمی از طریق رأی شخصی اجتهاد نکرده و جز با اذن خداوند امری را بنا نهاده است، پس مشروعیت تمامی تصرفات نبی در ساحت‌های فردی و اجتماعی ناشی از اذن و ولایت الهی است. بنابراین، از حجیت فراگیر سنت، عدم جواز تفکیک در سنت حاصل می‌شود و سنت نبوی در همه امور ملاک قرار می‌گیرد. (ر.ک.، قدردان قراملکی، ۱۳۸۶)

شحرور دامنه صحت سنت قولی و فعلی نبی را مقید به بافت فرهنگی همان عصر می‌نماید و دایره حجیت سنت نبوی را در دیگر زمان‌ها و مکان‌ها محدود می‌نماید و تصریح می‌کند که سنت نبوی مجموعه اجتهادات شخصی نبی و غیر مصون از خطا و اشتباه است و لازم الاتباع بودن آن تخطئه می‌شود. نکته شایان توجه در نقد این دیدگاه این است که تاریخ‌مندی به معنای تأثیر حتمی و دائمی از صبغه خاص زمانی - مکانی است و حکایت از موقتی و عَرَضی بودن دارد و کاربرد خاص آن در ارتباط با سنت به معنای تأثیرپذیری سنت از زمان و مکان و مخاطبان عصر نبوی است. مطابق این رویکرد، برخی آموزه‌های سنت نبوی تاریخ تولید، مصرف و انقضا پیدا می‌کند که به مرور زمان باید جایگزینی بیابد؛ چراکه مقتضیات بشری در تمام اعصار و جوامع ثابت و همسان نیست. بررسی دیدگاه تاریخ‌مندی سنت گویای این مهم است که وی در اصل بر الهی بودن و شمولیت سنت نبوی تردیدهایی وارد می‌کند.

منشأ اشکال تاریخ‌مندی سنت، نادیده انگاشتن منشاء و حیانی این آموزه‌هاست. توجه به این نکته اهمیت دارد که سنت نبوی متناسب با فرهنگ محاوره‌ای عصر نزول نازل شده و این قاعده‌ای عقلایی است که عدم رعایت آن نزد همگان مورد نکوهش است، ولی این سخن به معنای تبعیت سنت نبوی از آن بافت فرهنگی نیست. خداوند در مورد چگونگی تبلیغ فرستادگان الهی چنین می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ

هَمَّ» (ابراهیم: ۴). از این نظر می‌توان اذعان داشت که مبنای شحرور محل اشکال است؛ زیرا در صورت پذیرش این رویکرد، فقط تعداد محدود و مبهمی از گزاره‌های تشریعی در حوزه سنت نبوی تعریف می‌شود که آن گزاره‌ها هم قابل انطباق با هرگونه سیستم فکری و عملی است، حال آنکه در احکام تشریعی فطرت محور سنت نبوی، مناط و مصالحی نهفته است که از نظر اعتبار دارای اطلاق و عموم زمانی است. پندار زمان‌مندی سنت نبوی مولود فهم نادرست دایره اثرگذاری سنت است. بر این اساس، دین اسلام با پیش‌بینی همه نیازهای هدایتی بشر، برای نیازهای ثابت بشر قوانین ثابت و برای نیازهای متغیر بشر، قوانین متغیری وضع کرده و بر اساس فطرت مشترک ابناء بشر تنظیم شده و مطابق مضمون حدیث ثقلین، بخش مکملی از این اصول و قوانین در ساحت سنت به ودیعه نهاده شده است. می‌توان گفت که بیشتر احکام شریعت تابع مصالح و مفاسد واقعی در نفس متعلق احکام است و در بخش کمی از احکام شرعی، مصلحت و مفسده در نفس و جعل تشریع با هدف تقویت یا آزمایش انقیاد و اطاعت بنده در برابر خداوند وجود دارد (علیدوست، ۱۳۸۸). بسیاری از قانون‌های جهان‌شمول زاییده شرایط تاریخی خاص است، بدون آنکه تاریخت خاستگاه به تاریخت قوانین سرایت کند. نظیر اینکه یک قوم در اثر ظلم و به دلیل شکست‌های فراوان به این نتیجه برسند که ظلم ناپایدار است و باید عدالت ورزید. آیا این قانون چون تجربه یک قوم است، زمان‌مند و تاریخی محسوب می‌شود؟! می‌توان اذعان داشت بر اساس مبانی تاریخی‌گروی، هیچ تضمینی برای جلوگیری از ورود تفسیرهای گزاف از سنت نبوی وجود ندارد و این هرج و مرج به انکار آموزه‌های ثابت ثقلین می‌انجامد.

عرف هیچ جامعه‌ای مبنای تشریع احکام اجتماعی نیست و چنانچه برخی از سنت‌ها مورد تأیید قرار گرفته است به طور قطعی با معیارهای وحیانی تطابق داشته و معیار وحیانی نیز علم و حکمت الهی با هدف هدایت بشری است. (ر.ک.، نمل: ۶؛ هود: ۱) احکامی که تشریع آنها به نبی نسبت داده شده به این دلیل است که ایشان تشریع الهی را قبل از آنکه در قالب وحی دریافت نماید، در نشئه ملکوت و لاهوت دریافت نموده است. به تعبیر دیگر، حکم مزبور در علم ازلی خداوند معلوم بوده و پیامبر ﷺ می‌دانست که عمل او مورد رضایت الهی است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱). از منظر مفسران نفس وقتی به مرحله عقل مستفاد و بالفعل



رسید همه علوم و حقایق غیبی را می‌یابد و آنها را برابر با وحی گزارش می‌دهد و در یافتن آن معارف و گزارش دادن آنها معصوم است، همان‌طور که در عمل به احکام معصوم است (جوادی آملی، ۱۳۸۷). بنابراین، تنافی ظاهری برخی آیات با عصمت نبوی بدان سبب است که آن خطاب‌ها در حقیقت ناظر به همه مسلمانان می‌باشد.

غایت قصوای دین، تأمین سعادت دنیوی و اخروی و هدایت جامعه است و ذوقی‌پنداری سنت نبوی و ابتناء مجموعه سنت بر سلیقه‌های فردی موجب می‌شود که بسیاری از آموزه‌های اجتماعی و عملی دین رخت ببرند و سکولاریزاسیون اسلام تحقق یابد و این امر در تضاد با اصول بنیادین اسلامی است. از نظر شهید مطهری انسان به سبب غریزه خودخواهی و جلب منافع به سوی خویش و محدودیت علم بشری، از شناخت تمام عیار تمامی مصالح و مفاسد فردی و اجتماعی ناتوان است، بدین سبب وحی در قالب آموزه‌های قرآن و سنت، در تعیین مصادیق و تکمیل مفاهیم یاری‌رسان است و استغناء عقل از سنت خلل‌آفرین و آسیب‌زاست. شهید مطهری بیان می‌کند که انسان در عرصه اجتماع، هم از درک و شناخت مصلحت‌ها ناتوان است و هم به فرض شناخت، خود را به رعایت آن متعهد نمی‌داند (مطهری، ۱۳۸۸).

براین اساس، همسان‌پنداری سنت نبوی با عرف مردم آن عصر خطاست. شاهد آنکه در بسیاری از احکام تشریعی اسلام، عرف رایج آن عصر مورد پیروی قرار نگرفته و تبعیت بی‌ضابطه از رسوم عصر نبی رخ نداده است. از منظر محققان، برخورداری نبی از سرشت بشری، مستلزم خارج‌سازی بخشی از منش و شیوه عملی ایشان از قلمرو قانون‌گذاری نیست و چنین نبوده که نبی تمامی آداب اجتماعی عرب را گردن نهد. همچنین احکام در کنار حرمت، وجوب، استحباب و کراهت، در بردارنده اباحه نیز است و افعال نبی اگر مفید چهار مورد نخست نباشد، حداقل مباح بودن را افاده می‌نماید (نصیری، ۱۳۸۶). بدین سان استدلال‌های مخدوش و ادعاهای بی‌دلیل شحور با هدف محدودسازی ساحت اجتماعی دین، عرصه فراخی برای تفسیر به رأی فراهم آورده است.

۲-۳-۳. قلمرو فلسفه احکام

محمد شحور نه تنها در گستره وظایف نبوی و رسالی تفسیر به رأی کرده بلکه جزئیات آنها را

نیز سلیقه‌ای بیان نموده است. وی اگرچه ادعا نموده است که هرچه الهی، جهانی، فراگیر، ابدی و غیرقابل اجتهاد است در رسالت محمدی جای دارد و هرآنچه انسانی، دارای شرایط و قابل اجتهاد است جزء قصص و اجتهادات محمدی است، برای هر دو بخش استثنائاتی قائل شده است. وی معتقد است که در رسالت محمدی برای تکمیل محرمات، منهیاتی نیز به صورتی حصری و تفصیلی وجود دارد با این ویژگی که باب اجتهاد در آنها برای انسان باز است تا براساس شرایط اجتماعی، آن منهیات را منع نماید یا مجاز بداند؛ منهیاتی مثل خودکشی، خوردن ناحق اموال مردم، شرب خمر، قمار، نجاست بت‌ها، قسم بیهوده، عدم رعایت آداب کسب اجازه برای ورود به منزل، تمسخر، بدگمانی، تجسس و بدگویی، فساد در زمین، ارتکاب فحشا و منکرات، عدم التزام به رفتارهای پذیرفته شده عمومی در تعاملات انسانی همچون خودبرتربینی و تکبر، سخن گفتن بدون پشتوانه علمی و دیگر رفتارهای غیرمتمدنانه (ر.ک.، شحرور، ۲۰۱۳). وی می‌پندارد در جایگاه نبوت قدرت قانونگذاری به پیامبر ﷺ این حق را می‌دهد تا در چارچوب حدود الهی فقط در محدوده حلال و با مقید یا مطلق کردن آن، متناسب با عرف جامعه و آداب و رسوم، برای جامعه خویش قانونگذاری کند. شحرور بر این باور است که به اقتضای جاودانگی و فراگیری رسالت محمدی، آیات قرآن تمام قوانین مبتنی بر انسانیت را در طول تاریخ تا روز قیامت پوشش می‌دهد و حصر و تعیین زمینه‌های قانونگذاری آدمی بین دو مرز حداقلی و حداکثری و یا هر دو به صورت توأمان است. رسالت محمدی به مثابه نیروی محرک و انگیزه‌بخش الهی به انسان در قانونگذاری برای خودش از طریق اجتهاداتی که متناسب با زمان و مطالبات جامعه است - بی‌آنکه از آن محدودیت‌ها و حدود خارج شود- اعتماد به نفس می‌دهد (شحرور، ۲۰۱۳). شحرور در آیه عده طلاق عبارت «إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعَدَّتْكُمْ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ» را بخش حداکثری مدت زمان عده دانسته و بخش حداقلی را به اجتهاد انسان واگذار کرده است که پیشرفت تکنولوژی و آزمایشات بارداری تعیین‌کننده آن است. لازم به ذکر است که عده از احکام تأسیسی اسلام نبوده و نگه‌داری عده در بین اقوام مختلف پیش از اسلام نیز وجود داشته، اما احکام آن تابع نظام خاصی نبوده و زن را در اکثر موارد در شرایط سخت و دشواری قرار می‌داده است. اسلام با اهداف خاصی برای زنان پس از انحلال نکاح از طریق طلاق یا فوت شوهر، عده



قرار داده و آن را تابع نظام و مقررات خاصی نموده است. از گذشته تاکنون نیز در برخی از کشورها هرچند عده به معنای موجود در شریعت اسلام وجود ندارد، برای جلوگیری از اختلاط نسبت‌ها تمهیداتی در نظر گرفته شده است که طولانی بودن دادرسی و جلوگیری از ازدواج مجدد زوجین به مدت معینی از جمله آنهاست.

به طور کلی درباره عده در میان فقها و صاحب نظران دو دیدگاه وجود دارد: در دیدگاه اول علت و فلسفه اصلی عده جلوگیری از اختلاط نسب و نسل است که با از بین رفتن علت، معلول نیز از بین می‌رود، به طوری که اگر تنها علت و حکمت نگهداری عده جلوگیری از اختلاط نسب باشد، پس با اطمینان از عدم حصول این امر - به هر روشی - دیگر نیازی به نگهداری عده نیست. برای مثال زنانی که به عللی، اطمینان به عدم بارداری و عدم اختلاط نسب دارند، برای آنها لزومی در نگهداری عده نیست. برخی از طرفداران این نظریه معتقدند که در دوران اخیر با توجه به پیشرفت علم پزشکی و انجام آزمایشات عدم بارداری، در صورت اطمینان از عدم بارداری دیگر عده وجود ندارد. شهید ثانی بیان می‌کند که اصل در نگه داشتن عده، دوری از اختلاط نسب است و کسی که احتمال حمل در او نیست، عده بر او نیست (نجفی جوهری، ۱۳۶۲، ۲۱۴/۳۲). در دیدگاه دوم معتقدند که احکام عده مربوط به تمامی زمان‌هاست و بنا به حکمت‌های موجود در لزوم نگهداری عده وفات و طلاق در زنان این حکم کماکان پابرجاست و دلیلی که متعرض آن باشد، وجود ندارد. این گروه شامل اکثریت فقهای امامیه و فقهای معاصرند که معتقدند عده حکمت و علت‌های گوناگون دارد که یکی از آنها و مهمترین آن عدم خلط میاه است. بنابراین، حتی در صورت حصول اطمینان از عدم خلط میان یا وجود نطفه، باز نگهداری عده لازم است. در واقع آنها با مقید بودن به تفاوت بین حکمت و علت لزوم نگهداری عده در زنان به تشریح این مسئله پرداخته‌اند و برای عده حکمت‌های گوناگونی را ذکر کرده‌اند. این گروه در تأیید نظر خود درباره لزوم نگهداری عده وفات و طلاق در زنان حتی در صورت اطمینان از استبراء رحم، به عدم حصری بودن فلسفه عده به عدم خلط میاه قائل می‌باشند.

نکته قابل تأمل آنکه، قرآن کریم صرف رابطه زناشویی را موجب وجوب عده دانسته و نزدیکی هم شامل «قبل» است و هم شامل «دبر». در صورتی که امکان بارداری از دبر

غیرممکن است، اما حتی در صورت نزدیکی از طریق دبر فقها اعتقاد دارند که زن باید عده نگه دارد. از جمله شهید ثانی که خود از طرفداران نظریه اول است، مطلق نزدیکی را در نگهداری عده بیان می‌کند (ر.ک.، نجفی جوهری، ۱۳۶۲). بنابراین، باتوجه به اطلاق آیه قرآن و کلمه نساء و بنا به دیدگاه اکثریت فقها، تمامی زنان به استثنای زنان مشمول آیه ۷۹ سوره احزاب، باید عده طلاق نگه دارند، هرچند عقیم و نازا باشند یا رحم خود را برداشته باشد یا حتی چند سال است که از شوهر خود جدا زندگی می‌کند؛ زن در تمام این موارد باید عده نگه دارد. براین اساس، حتی زنی که چندین سال شوهرش غایب بوده و بر خالی بودن رحم وی از نطفه اطمینان است یا زنی که نازاست باید عده نگه دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶). از این رو، اگر تنها فلسفه عده عدم خلط میاه باشد، برای غیرمدخوله یا یائسه نباید عده وفات وجود داشته باشد، در صورتی که حتی برای یائسه، صغیره و غیر مدخوله نیز نگهداری عده وفات به مدت چهارماه و ده روز لازم است. همچنین زن بارداری که پس از وفات شوهر قبل از سپری شدن چهارماه و ده روز وضع حمل می‌کند، واجب است به میزان مدت باقی مانده، از ازدواج مجدد امتناع نماید.

فلسفه دیگر عده، احتمال بازگشت به زندگی اول و کم کردن عوامل جدایی است، به ویژه اسلام بر این مسئله تأکید می‌کند که زنان در دوران عده باید در خانه مرد بمانند که به طور طبیعی زن و مرد یک معاشرت دائمی چندماهه خواهند داشت که به آنها مجال می‌دهد مسئله جدائی را دور از هیجانات زودگذر، مورد بررسی قرار دهند. به ویژه در مورد طلاق رجعی که بازگشت به زوجیت نیازی به هیچ گونه تشریفات ندارد و هر کار و یا سخنی که دلیل بر تمایل مرد به بازگشت باشد، رجوع محسوب می‌شود. بدین ترتیب اگر مدت عده بگذرد و زن و مرد با هم آشتی نکنند، معلوم می‌شود به راستی آمادگی ادامه زندگی مشترک را ندارند و مصلحت در این است که از هم جدا شوند. برخی از فقها بیان داشته‌اند که حکم عده مانند سایر احکام الهی حکمت‌هایی دارد و حکمی حقیقی است. باتوجه به محصور نبودن علت و حکمت نگهداری عده در اسلام، نمی‌توان بنا به قیاس منصوص علیه یا تنقیح مناط حکم عدم وجوب عده در تمامی زنانی که باروری آنها منتفی باشد تسری داد؛ زیرا موارد مذکور در نظریه دوم امکان این تسری را منتفی ساخته و حتی بنا به نظر برخی از فقها



حتی اگر تنها دلیل و حکمت عده استبراء رحم از نطفه باشد، باز هم همین استبراء رحم وضعیت تعبدی دارد و در صورت شک در استبراء یا عدم آن، اصل بر نگهداشتن عده است و فقط در صورت وجود دلیل قطعی خلاف این مسئله، می‌توان از قاعده احتیاط و اصل لزوم نگهداری عده خارج شد (ر.ک.، طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴ ه.ق).

در حقوق موضوعه قانون مدنی در مواد ۱۱۵۰ تا ۱۱۵۷ عده و اقسام آن تعریف شده است. بنا به مفهوم مواد مذکور به نظر می‌رسد که قانون مدنی نیز قائل به پذیرش نظریه دوم است؛ زیرا در ماده ۱۱۵۶ حتی برای زنی که همسرش غایب مفقودالاثر باشد، حاکم پس از حصول شرایط و گذشتن مدت معینی (از غایب شدن شوهر) نیز نگهداری عده را لازم می‌داند و بیان داشته است که زن پس از سپری شدن آن مدت زمان معین باید عده وفات نیز نگه‌دارد که باتوجه به ماده ۱۰۲۹ قانون مدنی این مدت زمان معین بیش از ۴ سال است و زوجه در صورتی می‌تواند از حاکم تقاضای طلاق کند که بیش از ۴ سال تمام از غیبت شوهرش گذشته باشد. براین اساس، زن حتی پس از ۴ سال از غیبت شوهر و وقوع طلاق نیز باید عده نگه‌دارد. اداره حقوقی قوه قضاییه نیز در نظریه مشورتی شماره ۴۶۸/۷ مورخ ۲۶/۱/۱۳۷۰ بیان می‌دارد که تا وقتی مدت عده زن به پایان نرسیده است رابطه زوجیت باقیست و زن مکلف است در صورت خواست شوهر از وی تمکین کند. در واقع، زن در ایام عده مانند زن شوهردار است و بسیاری از احکام زنان دارای شوهر بر وی واجب است به طوری که رابطه جنسی چنین زنی با غیر از همسر حرام و ازدواج وی با دیگری پذیرفته نیست و خلاف شرع و قانون است و مشمول احکام زنا می‌شود. (بیات و بیات، ۱۳۹۸) بیشتر مراجع تقلید در مورد مسئله فوق نگه‌داشتن عده را لازم می‌دانند و بر آن اتفاق نظر دارند. برخی مراجع تقلید نیز با اشاره به این مسئله که عده فقط مربوط به مسئله بارداری نیست بلکه در واقع حریم زوجیت است، بیان داشته‌اند که پیشرفت علم پزشکی در تشخیص بارداری یا عدم بارداری زن منافی لزوم نگهداری عده نیست (ر.ک.، مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ ه.ق، ۳۸۱/۲).

حتی به فرض پذیرش نظریه گروه اول و عدم لزوم نگهداری عده در مواقعی که اطمینان به عدم بارداری زوجه حاصل شود، می‌توان گفت که آزمایش‌ها آنقدر دقیق نیستند که هیچ خطا و اشتباهی در آن نباشد و احتمال خطای انسانی در آن وجود دارد. بنابراین،

نمی‌توان فقط با اعتماد بر علم پزشکی که دارای خطا و احتمال است متعرض به مسئله‌ای شرعی و تعبدی شد و تا دلیل قطعی حاصل نشود، نمی‌توان متعرض حکم شرعی منصوص شد و اصل احتیاط در احکام شرعی نیز مؤید این مطلب است. دوم اینکه در علت حتماً باید عنوان دائمی یا حداقل عنوان غالبی وجود داشته باشد؛ یعنی باید در همه مصادیق یا لاقط غالب مصادیق‌اش جاری باشد، اما در حکمت حتماً لازم نیست عنوان غالبی وجود داشته باشد بلکه عنوان نادر هم کفایت می‌کند؛ یعنی چه بسا حکمت، نادر هم باشد و در بعضی موارد جاری باشد. بنابراین، در حکمت عده طلاق هرچند ممکن است از هر هزار طلاقی که واقع شود، فقط یک مورد آن به اختلاط میاه منجر شود، همین يك اتفاق، مورد نظر و تأکید شارع برای جعل حکم عده طلاق است و وجود خطا و اشتباه در علم پزشکی و حتی در اثبات نسب، علتی دیگر بر عدم تعرض به نص است. علاوه بر نص بودن عده زنان و احکام آن در قرآن کریم، موارد زیر تأییدکننده بُعد فرازمانی و فرامکانی بودن حکم عده زنان از منظر قرآن است:

- ادله احکام اولیه اقتضا می‌کند که احکام ثابت و همیشگی باشند. مراد از احکام اولیه احکامی است که از سوی شارع به خاطر مصلحتی که در موضوع نهفته، بدون در نظر گرفتن حالات استثنایی و یا علم و جهل مکلف وضع شده است؛ این احکام تغییرناپذیرند مگر اینکه موضوع دگرگون شود. بنابراین، نصوص قرآنی و احکام اولیه، اطلاق زمانی و مکانی دارند مگر آنکه حکمی در زمانی نسخ شود، بدین معنا که حکم قبلی را از بین ببرد یا خلاف آن حکم یا علت حکم با ادله دیگر اثبات شود. واضح است که در مورد عده زنان، نسخی در قرآن کریم شکل نگرفته است که فلسفه عده یا علت آن را نفی کند و دلیلی که ناسخ عده باشد، در آیات قرآن دیده نمی‌شود.

- از سوی دیگر معیارها و عوامل تغییرپذیری احکام عده زنان در طول زمان توسط حاکم اسلامی وجود ندارد. از جمله این معیارها عبارتند از: تغییر موضوعات احکام (ر.ک.، انصاری، ۱۳۹۰ هـ.ق، ۵۷/۱)، تغییر عنوان موضوع احکام (ر.ک.، بجنوردی، ۱۳۷۷، ۳/۳۲)، تأثیر احکام ولایی یا حکومتی، تغییر ارزش‌ها، عرفی بودن موضوع حکم و مواردی از این قبیل. حال آنکه فلسفه و حکمت عده مقید به یک دلیل خاص شرعی یا تعبدی یا منحصر به عدم خلط



میها نمی‌باشد؛ چراکه لزوم نگه‌داری عده وفات در مطلقه غیرمدخوله و یائسه، خلاف این امر را ثابت می‌کند. پس حتی به فرض حل شدن مسئله عدم خلط میاه در دوران‌های بعد، موضوع یا حکمت عده از بین نمی‌رود. بنابراین، می‌توان گفت که حکم عده، حکمی فرازمانی و فرامکانی است. همچنین بسیاری از احکام اسلامی دایرمدار مصلحت و حکم‌هایی است که عقل بشری هنوز به برخی از مصلحت‌ها و حکمت‌ها دست نیافته یا هنوز به دلیلی که خلاف این حکمت‌ها را ثابت یا نفی کند، دست نیافته است و بدین ترتیب احکامی مانند عده دارای بعد تعبدی نیز می‌باشند.

به عقیده شهید مطهری مصلحت‌های یک سلسله از اوامر تا حدودی مخفی است، شاید به دلیل محدودیت عقل بشری باشد، شاید هم تعمد بوده که به هر دستوری نگوییم فلسفه‌اش چیست. حال اگر انسان امر خدا را مخالفت کند، دو چیز را از دست می‌دهد: مصلحت و عبودیت. از این رو، قرآن هم دو چیز را وعید می‌دهد؛ عذاب دنیا که همان از دست دادن مصلحت است و عذاب آخرت که همان عمل نکردن به وظیفه عبودیت است (مطهری، ۱۳۸۸). فرصت‌سازی برای بازگشت به زندگی مشترک و پشیمانی از رفتارهای اشتباه پیشین، آینده‌نگری درباره نابسامانی‌های احتمالی پس از طلاق و فاصله‌گیری تدریجی و حفظ حرمت زندگی پیشین (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ه.ق، ۴/۲۹۹) بخشی از حکمت‌های حکم عده است. مفسران درباره ارتباط کلمه تقوا در آیه اول سوره طلاق با حکم عده طلاق بر این باورند که تقوایی از سوی زمینه‌ساز عدم آشفتگی روانی زن پس از طلاق به دلیل رجوع‌های پیاپی و جلوگیری از طولانی شدن زمان عده است و از سوی دیگر مانع بی‌توجهی و سهل‌انگاری نسبت به رابطه زناشویی می‌شود (زحیلی ۱۴۱۱ ه.ق، ۲/۳۵۲) و گویای آن است که این حکم از اوامر تشریعی فرازمانی و خطاب به تمامی همسران است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ ه.ق، ۲/۲۶۸-۲۹۰). می‌توان اذعان داشت که شحور فلسفه عده طلاق را که در آیات کریمه ذکر نشده به اطمینان از برائت رحم و پیشگیری از اختلاط نسب محدود نموده است درحالی‌که این مطلب فقط یکی از حکمت‌های عده طلاق است.

۳. بحث و نتیجه‌گیری

به عقیده شحرور پیروی و تبعیت از پیامبر ﷺ فقط در بُعد رسالت است و شامل بُعد نبوت نمی‌شود و آیاتی که دربردارنده گزاره‌ای خطاب به پیامبر ﷺ با «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ» است، دلالت بر آن دارد که این فرمان مختص معاصرین آن حضرت بوده است و به نسل‌های پس از ایشان تسری نمی‌یابد. وی شروع شدن حکم عده طلاق در آیه اول سوره طلاق با گزاره «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ» را دلالت بر این می‌داند که این حکم تاریخ‌مند و نشانه‌ای از اقتضائات عصر نزول قرآن است و برای معاصران موضوعیت ندارد. می‌توان اذعان داشت که هرچند اثبات عدم بارداری که یکی از غایات حکم عده طلاق است به سبب پیشرفت تکنولوژی و آزمایش‌های تخصصی در زمان بسیار اندکی مشخص می‌شود، اما ابزارهای معرفتی بشر از شناخت قوانینی که برای تحقق هدف حکیمانه خلقت و سعادت همه جانبه او لازم است، ناتوان می‌باشد. سرچشمه احکام قرآنی، علم نامحدود الهی نسبت به فطرت انسانی در همه زمان‌ها و مکان‌هاست. فرصت‌سازی برای بازگشت به زندگی مشترک با پشیمانی از رفتارهای اشتباه پیشین، آینده‌نگری درباره نابسامانی‌های احتمالی پس از طلاق و فاصله‌گیری تدریجی و حفظ حرمت زندگی پیشین و... بیانگر بخشی از حکمت‌های حکم عده طلاق است که ضرورت التزام به این حکم قرآنی را روشن می‌کند. بنابراین، اصل تشریع عده به علت منصوص بودن آن در قرآن کریم بدون شک و شبهه مورد اجماع فقها و حقوق‌دانان بوده و اصل تشریع عده به دلیل مستندات قرآنی، قطعی و مسلم است.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۷۶). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. تهران: دارالقرآن الکریم.
۱. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۱). الاعتقادات. مترجم: حسینی، محمد علی. تهران: علمیه اسلامیة.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ ه.ق). تفسیر التحرير والتنوير. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۳. ابن فارس، أحمد بن زکریا (۱۴۰۴ ه.ق). معجم مقاییس اللغه. قم: مکتبه الإعلام الإسلامی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرّم (۱۴۱۴ ه.ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۵. امامی، حسن (۱۳۶۸). قانون مدنی ایران. تهران: انتشارات اسلامیة.
۶. انصاری، مرتضی (۱۲۹۰). فوائد الاصول. تهران: چاپ سنگی.
۷. بجنوردی، سید محمد حسن (۱۳۷۷). القواعد الفقهیه. قم: نشر الهادی.
۸. بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ ه.ق). قواعد المرام فی علم الکلام. قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
۹. بیات، فرهاد، و بیات، شیرین (۱۳۹۸). شرح جامع قانون مدنی. تهران: انتشارات رشد.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.



۱۱. جهانگیری، محسن (۱۳۹۴). حکمت تشريع عده، اقسام واحكام مترتب بر آن. نشریه آموزه های فقه مدنی، ۷۳، ۸۹-۸۶.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ه.ق). المفردات في غريب القرآن. بيروت: دارالعلم.
۱۳. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۱). وحی نبوی بررسی نقش پیامبر ﷺ در پدیده وحی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۴. زحیلی، وهبه (۱۴۱۱ ه.ق). التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج. سورية: دارالفکر.
۱۵. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۶). منشور جاوید. قم: مؤسسه امام صادق ﷺ.
۱۶. شبر، عبدالله (۱۳۵۲ ه.ق). حق اليقين في معرفه اصول الدين. صيدا: مطبعة العرفان.
۱۷. شحرور، محمد (۲۰۰۰). الكتاب والقرآن قرائنه معاصره. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.
۱۸. شحرور، محمد (۲۰۱۳). السنه الرسوليّه والسنه النبويه. بيروت: دارالساقی.
۱۹. الصيداوی، يوسف (۱۹۳۸). بيضة الذیك (نقد لغوی لكتاب الكتاب والقرآن). دمشق: دارالایمان.
۲۰. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۱۴ ه.ق). تكملة العروة الوثقی. قم: مكتبة الداوری.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ه.ق). المیزان في تفسير القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسين حوزه علمیه.
۲۲. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۶ ه.ق). الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد. بيروت: دارالاضواء.
۲۳. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۱۶ ه.ق). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الاسلام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
۲۴. عفانه، محمد (۱۹۹۴). القرآن وأوهام القرائة المعاصر. قاهره: دارالبشير للنشر والتوزي.
۲۵. العک، خالد عبدالرحمن (۱۹۹۴). الفرقان والقرآن - قراءة إسلامية معاصرة. بی جا: الحکمه
۲۶. علم الهدی، علی بن الحسین مرتضی (۱۳۷۷). تنزيه الانبياء والائمة. مترجم: سلمانی رحیمی، امیر. مشهد: به نشر.
۲۷. علیجانی، محسن، و قدسی، احمد (۱۳۹۵). فلسفه عده طلاق از منظر مفسران فریقین. نشریه مطالعات تفسیری، ۲۷ (۷)، ۷-۲۴.
۲۸. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸). فقه و مصلحت. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۹. عمران، احمد (۱۹۹۵). القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان. بی جا: بی نا.
۳۰. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (بی تا). ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ه.ق). کتاب العين. قم: هجرت.
۳۲. فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ ه.ق). تفسير من وحی القرآن. بيروت: دارالملاک.
۳۳. قدران قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۶). آیین خاتم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۴. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). گوهر مراد. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۵. محامی، منیر محمد طاهر الشواف (۱۹۹۳). تهافت القراءة المعاصرة. قبرس: الشواف.
۳۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۷). راهنما شناسی. قم: حوزه علمیه.
۳۷. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). التحقيق في كلمات القرآن الكريم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). مبانی و نوآوری های فقهی. تهران: صدرا.
۳۹. معرفت، محمد هادی (۱۳۷۴). تنزيه الانبياء / آدم تا خاتم. قم: نبوغ.
۴۰. مفید، محمد بن نعمان بغدادی (۱۴۱۳ ه.ق). مصنفات الشيخ المفيد. قم: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۴۱. مقداد، فاضل (۱۳۹۶ ه.ق). اللوامع الالهيه. تبریز: نشر شفق.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). احكام بانوان. قم: مدرسه الامام علی ﷺ.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ ه.ق). استفتاءات. قم: مدرسه الامام علی ﷺ.
۴۴. موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۸۴). عده واحكام آن. نشریه فلسفه تحلیلی، ۴۰، ۱۵۷-۱۷۵.
۴۵. نجفی جوهری، شیخ محمد حسن (۱۳۶۲). جواهر الکلام في شرح شرائع الاسلام. بيروت: دارالاحیاء التراث عربی.
۴۶. نصیری، علی (۱۳۸۶). رابطه متقابل کتاب و سنت. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۷. یوسفی، رقیه (۱۳۹۲). چیستی و چرایی عده در اسلام. نشریه پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده، ۲ (۱)، ۱۲۳-۱۴۰.