

بررسی فقهی بهداشت جسمی کودکان پیش از تولد*

- مجید طرقي **
- علی همت بناری ***
- محمد قاسم رجایی ****

چکیده

تربیت جسمانی به مفهوم فراهم کردن زمینه‌های رشد جسمی و تأمین نیازهای طبیعی و مادی کودکان، از ساحت‌های مهم تربیتی به شمار می‌آید. یکی از اقداماتی که زمینه رشد و سلامت بدنی کودک را فراهم می‌کند، بهداشت جسمی است که به مثابه یکی از اقدامات تربیتی والدین در راستای استیفای حق سلامت کودک، انجام می‌شود. در این نوشتار کودکان پیش از تولد، در دو مبحث گزینش همسر و بهداشت دوران بارداری، با استناد به ادله فقهی (روایات و دلیل عقلی)، بررسی شده است.

در فرضی که همسر آینده دارای بیماری‌های ژنتیکی باشد برای پیش‌گیری از بیماری‌ها و ضعف جسمی فرزندان آینده، ازدواج اغترایی (ازدواج با غیر خویشاند) رجحان استحبابی دارد. چنان‌که برای پیش‌گیری از به دنیا آمدن فرزندان کم‌توان ذهنی، ازدواج با افرادی که دارای این ویژگی، مکروه تلقی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: بهداشت جسمی، تربیت جسمانی، کودکان، اقدامات بهداشتی، ازدواج اغترایی.

* تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۶/۱۵؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۹/۲۰.

این مقاله برگرفته شده از رساله دکتری، مقاله حاضر، مستخرج از رساله دکتری با عنوان «بررسی فقهی حقوق کودکان در تربیت جسمانی با تاکید بر وظایف والدین» در رشته فقه تربیتی، جامعه المصطفی العالمیه می‌باشد.

** استاد حوزه و عضو هیات علمیه جامعه المصطفی العالمیه (toroghimajid۹۳@gmail.com).

*** عضو هیات علمی جامعه المصطفی 'العالمیه' (ah.banari@gmail.com).

**** دانشجوی دکتری فقه تربیتی جامعه المصطفی | العالمیه (نویسنده مسئول) (mqyosofy@yahoo.com).

مقدمه

از آنجا که سلامت جسمی کودکان، زمینه‌ساز رشد و تربیت آنها در دیگر ساحت‌های تربیتی است و تربیت متعادل کودک بدون توجه به نیازهای زیستی و سلامت بدنی وی، امکان‌پذیر نمی‌باشد، تربیت جسمانی (به مفهوم فراهم کردن زمینه‌های رشد جسمی و تأمین نیازهای طبیعی و مادی کودک)^۱، از مهم‌ترین ساحت‌های تربیتی، به شمار می‌آید. یکی از اقداماتی که زمینه رشد و سلامت بدنی کودکان را فراهم می‌کند، بهداشت جسمی است. در جستار پیش‌رو، بهداشت جسمی کودکان پیش از تولد، با نگاه فقهی، بررسی خواهد شد. بهداشت جسمی، به مثابه یکی از اقدامات تربیتی حائز اهمیت، از سوی والدین در راستای رشد و سلامت جسمی کودک پیش از تولد انجام می‌شود تا حق سلامت کودک که خود توان استیفای آن را ندارد از آن رهگذر، تأمین شود. در اینکه بهداشت جسمی پیش از تولد، از منظر فقه، دارای چه مؤلفه‌هایی است و حکم فقهی اقدامات والدین در این زمینه چیست؟ پرسش‌هایی هستند که با روش فقهی در این مقاله به آنها پاسخ داده می‌شود. به همین منظور در ابتدا از مفهوم بهداشت جسمی، ابهام زدایی می‌شود و سپس برای دستیابی حکم آن دسته اقداماتی که والدین برای بهداشت جسمی کودک پیش از تولد، انجام می‌دهند، ادله فقهی این مسئله بررسی خواهد شد.

بهداشت جسمی

بهداشت یک واژه فارسی است به معنای نگهداشتن وضعیت مطلوب. معادل عربی این کلمه نظافت و صحت می‌باشد. در زبان انگلیسی بهداشت را برابر Hygiene گفته‌اند. اصل این کلمه Hygiene است (نورانی، ۱۳۸۴: ۲۶/۷)^۲ که از ریشه *hygies* و *hygieina* یونانی گرفته شده و به اقداماتی اطلاق می‌شود که در راستای محافظت از سلامتی خود شخص و محیط زندگی وی انجام می‌شود. (Merriam Webster's, ۲۰۱۰: ۵۶۹) از مفهوم بهداشت تعریف‌های متعددی ارائه شده که در ذیل به چند تعریف اشاره می‌شود:

۱. بهداشت؛ یعنی توانایی کامل برای ایفای نقش‌های اجتماعی، روانی و جسمی. بهداشت تنها نبود بیماری یا عقب‌ماندگی نیست (گنجی، ۱۳۷۸: ۱۰).

۲. بهداشت به طور کلی عبارت است از: ایجاد کامل تندرستی بدنی، روانی، اجتماعی؛ نبود هر نوع ناتوانی جسمانی؛ مبارزه با بیماری‌های همه‌گیر؛ بالا بردن سطح زندگی؛ اصلاح محیط؛ کشف داروهای تازه برای نابودی امراض؛ پاکسازی محیط روستایی و آلودگی آب‌ها؛ مبارزه با عوامل مزاحم تمدن، مانند: سر و صدا، ازدحام و غیره (مولوی و ثمر، ۱۳۷۸: ۳).

۳. بهداشت عبارت است از تأمین، حفظ و بالا بردن سطح سلامت (اصفهانی، ۱۳۸۸: ۱۹).

۴. علم و هنر پیش‌گیری از بیمارها، طولانی کردن عمر، بالا بردن سطح سلامت و توانایی بشر از راه کوشش‌های دسته‌جمعی افراد به منظور سالم‌سازی محیط، کنترل بیماری‌های واگیردار، آموزش همگانی راه‌های دستیابی به سلامت و نیز خدمات پزشکی و مراقبتی برای تشخیص زودرس و درمان به موقع بیماری‌ها و فراگیرسازی یک نظام اجتماعی که در آن انسان از امکانات لازم برای حفظ سلامت خود برخوردار باشد (همان).

در تعریف‌های یادشده، بهداشت یا معادل سلامت تلقی شده (تعریف اول) یا آن را ایجاد تندرستی، مبارزه با بیماری‌ها و پاکسازی محیط زندگی تفسیر کرده‌اند (تعریف دوم). برخی هم مفهوم حفظ و تأمین سلامت و پیش‌گیری از بیماری‌ها در تعریف بهداشت گنجانده‌اند (تعریف سوم و چهارم). اگر دقت شود عناصر پیش‌گیری و حفظ، به نوعی در تمامی این تعریف‌ها از مؤلفه‌های اصلی بهداشت به شمار می‌آید. بنابراین می‌توان گفت معنای اصلی بهداشت عبارت است از: پیش‌گیری از بیمارها و حفظ سلامت که در

واقع حفظ سلامت، از نتایج پیش‌گیری به شمار می‌آید. منظور از بهداشت در اینجا (همان‌گونه که در برخی تعاریف نیز اشاره شده)، تندرستی و پیش‌گیری از بیماری‌ها و نارسایی‌های جسمی کودک است.

اقدامات بهداشتی پیش از تولد

با اذعان به این مطلب که ویژگی‌های ژنتیکی والدین در خصوصیات ظاهری و اخلاق فرزند تأثیرگذار است (دبس، ۱۳۶۴: ۲۲ و ۲۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۳۴۹)، با یک نگاه دینی و فقهی، آغاز فرایند تربیت جسمی کودک، پیش از انعقاد نطفه و از زمانی است که شخص به گزینش همسر اقدام می‌کند؛ چراکه زمینه‌سازی برای پرورش بخشی از قابلیت‌های متربی به مرحله پیش از تولد برمی‌گردد. هرچند از منظر عرف، کودکی با تولد آغاز می‌شود، اما ژرف‌اندیشی و رویکرد پیشگیرانه نظام فقهی اسلام در قبال سلامت کودک، بهداشت جسمی مرتبط با کودک را پیش از تولد و از زمان تصمیم‌گیری برای ازدواج، مطرح کرده است؛ به همین دلیل، در فقه و حقوق اسلامی برای مرحله پیش از ولادت نیز احکام و حقوق متعددی بیان شده^۳ و در لغت نیز به مرحله پیش از تولد، کودک (ولد) اطلاق شده است.^۴ بنابراین با یک تعبیر مسامحی می‌توان گفت: از منظر فقه اسلامی، کودکی و اقدامات بهداشتی برای تربیت جسمی کودک، پیش از تولد و از زمان انتخاب همسر، آغاز می‌شود. در اینکه چه نوع اقدامات بهداشتی در مرحله پیش از تولد کودک، مورد توجه فقه است و این اقدامات و تمهیدات دارای چه نوع حکم فقهی‌ای می‌باشند، مطالبی اند که در ادامه، طی دو مبحث (گزینش همسر و دوران بارداری) بررسی می‌شوند.

۱. گزینش همسر

پیشرفت‌های علم ژنتیک امروزه اطلاعات جالبی را درباره تأثیر ژن‌ها، به ویژه ناهنجاری‌های برخی از آنان بر رشد فیزیکی، فیزیولوژیک و رشد هوش، در اختیار بشر گذاشته است. برای مثال، آمادگی برای بلند قدی یا کوتاه قدی، شکل ظاهری صورت شامل خصوصیات بینی، لب‌ها، دندان‌ها، رنگ چشم، نوع و رنگ مو، رنگ پوست و غیره از جمله ویژگی‌های فیزیکی هستند که توسط ژن‌ها کنترل و تعیین می‌شوند. برخی از این صفات مانند رنگ چشم، نتیجه ترکیب تا حدودی ساده ژن‌ها هستند و بعضی دیگر همچون رنگ پوست توسط مجموعه ژن‌های بسیاری تعیین می‌شوند (مصباح و دیگران، ۱۳۷۴: ۲۰۴/۱). چنان‌که بعضی از نقص‌ها و بیماری‌های فیزیکی و فیزیولوژیک که منشأ زیستی و ژنتیک دارند نیز از راه توارث منتقل می‌شوند که از جمله آنها می‌توان نقص بینایی و شنوایی، ناهنجاری‌های استخوان‌بندی مانند لب‌شکری^۵ و کف پای صاف^۶ را نام برد. البته این گونه نقص‌ها توسط عوامل محیطی نیز به وجود می‌آید، ولی تنها هنگامی قابل انتقال ارثی است که بر کروموزم‌ها تأثیر بگذارد و از این راه به نسل بعد منتقل شود (همان: ۲۰۵).

در روایات نیز به یک سلسله خصوصیات دربار همسر اشاره شده و این مسئله نیز گوشزد شده است که خصوصیات جسمی و روانی پدر و مادر، به شیوه‌های پیچیده و رمزآلودی از طریق ژن و وراثت، به فرزندان انتقال می‌یابد.^۷ طرح این نوع مسائل در روایات، ناظر به سلامت جسمی و روحی فرزند بوده و به مثابه اقدامات پیشگیرانه از ناهنجاری‌های جسمی و روانی کودک قابل تفسیر است. بنابراین شایسته است که شخص برای پیش‌گیری از نارسایی‌های جسمی و شخصیتی فرزند، همسر را با دقت و فراست گزینش کند، و به ویژگی‌ها و شاخص‌هایی که در متون روایی برای انتخاب همسر بیان شده، توجه نماید. در این بخش به پاره‌ای از این خصوصیات اشاره می‌شود:

الف. اغتراب در ازدواج

در برخی روایات از گزینش همسر از میان غیرخویشاوندان (اغتراب در ازدواج)، سخن به میان آمده و برای پیش‌گیری از تولد فرزندان ضعیف، ازدواج با غیرخویشاوند پیشنهاد شده است. در این مورد به دو روایت نبوی اشاره می‌شود:

روایت اول: [عن رسول الله]: «اغترِبُوا لَا تُضَوُّوا»؛ (شریف رضی، ۱۴۲۲: ۱۰۰)؛ با بیگانگان (غیرخویشاوند) ازدواج کنید تا نسل شما ضعیف نشود.

بررسی سنّی

این روایت را مرحوم رضی در کتاب *المجازات النبویة* بدون سند نقل کرده و ظاهراً در کتب اربعه و دیگر مصادر حدیثی قدیم شیعی چنین روایتی از پیامبر نقل نشده است. در منابع اهل سنت، ابن اثیر نیز این حدیث را در «النهاية» بدون سند نقل کرده است (ابن اثیر، بی تا: ۱۰۶/۳). در نتیجه این روایت به لحاظ سند، فاقد اعتبار و ضعیف به شمار می‌آید.

بررسی دلّالی

سید رضی^۸، با رویکرد ادبی و بلاغی عبارت «اغترِبُوا لَا تُضَوُّوا» را نوعی استعاره برای ترغیب ازدواج با بیگانان (غیرخویشاوند) و اجتناب از ازدواج با خویشاوندان تبیین می‌کند. وی «تَضَوُّوا» را همان‌گونه که لغت‌شناسان نیز گفته‌اند،^۸ از ماده «الضوی» به معنای ضعف و ناتوانی جسم معنا می‌کند و این‌گونه می‌گوید: وقتی زنی نوزاد ضعیف به دنیا می‌آورد، در عرب گفته می‌شود: «أضوت المرأة».^۹ ابن اثیر نیز در ذیل این روایت، قریب به همین بیان را دارد و دلیل ترغیب ازدواج با بیگانه را هم قوی‌بُنیه بودن فرزندان می‌داند که محصول این نوع ازدواج است.^{۱۰} بنابراین، معنای روایت طبق تبیین یادشده، این است: برای پیش‌گیری از ضعف جسمی فرزندان، با غیرخویشاوند ازدواج کنید.

در اینکه حکم فقهی گزاره «اغترِبُوا» که ساختار امری دارد چیست، باید در گام نخست دیدگاه دانشوران فقه در این زمینه بررسی شود. برخی، لسان امری این دسته روایات را بر حکم رجحانی استحبابی حمل کرده و گفته‌اند: ازدواج با بیگانه و غیرخویشاوند، مستحب است. مرحوم علامه در *تذکره*، از قول عامه نقل می‌کند که پیامبر مردم را به این امر فراخوانده است که در گزینش همسر، به چهار ویژگی توجه داشته باشند: ۱. اصالت و نجابت خانوادگی؛ ۲. دوشیزگی؛ ۳. زایا بودن؛ ۴. غیرخویشاوند بودن. سپس اضافه می‌کند: اینکه به تزویج با غیرخویشاوند ترغیب شده، شاید به این دلیل باشد که تمایل جنسی در ازدواج با خویشاوند اندک است.^{۱۱}

شهید ثانی و صاحب حدائق، بیان مرحوم علامه را حمل بر استحباب کرده و در مقام تقسیم نکاح به احکام خمسسه، یکی از مصادیق نکاح استحبابی را نکاح با غیرخویشاوند معرفی کرده و قول استحباب این نوع ازدواج را به علامه نسبت داده‌اند.^{۱۲} شهید اول، در شمار آن دسته فقیهانی است که در کتاب *القواعد و الفوائد*، به استحباب ازدواج با غیرخویشاوند تصریح کرده است.^{۱۳} البته صاحب *الجامع للشرائع*، ازدواج با غیرخویشاوند را بنا به قولی، در زمره ازدواج‌های استحبابی قرار می‌دهد (حلی، ۱۴۰۵: ۴۵۶).

در مقابل، عده‌ای ازدواج با خویشاوند را امر استحبابی معرفی می‌کنند. آنها ازدواج با خویشاوندان را از باب رجحان صله رحم، مستحب تلقی کرده‌اند.^{۱۴}

روایت دوم: و قال: لا تنكحوا القرابة القريبة فإن الولد يخلق ضاوا یا (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۹۴/۳)؛ با خویشان نزدیک ازدواج نکنید که فرزند ضعیف و لاغر به دنیا می‌آید.

بررسی سندی

مرحوم فیض این روایت را بدون سند از پیامبر نقل کرده است. تا جایی که بررسی شد، در منابع حدیثی شیعی چنین حدیثی از پیامبر نقل نشده است. در مصادر روایی اهل سنت، ابن اثیر این روایت را آورده است (ابن اثیر، همان: ۱۰۶/۳)؛ اما عسقلانی، در صحت سند آن اظهار تردید کرده است.^{۱۵} البته در میان فقها، برخی مانند علامه و شهید ثانی، روایت یادشده را بدون سند یادآوری کرده‌اند (حلی، ۱۳۸۸: ۵۶۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۵/۷). در نتیجه روایت به لحاظ سند، ضعیف تلقی می‌شود.

بررسی دلالی

روایت در ساختار نهی (لا تنکحوا) وارد شده است و نهی ظهور در حرمت دارد. بنابراین مدلول ظاهری روایت، بر حرمت ازدواج با خویشاوندان قریب، به طور مطلق، دلالت دارد، اما به این دلیل که مرز حرمت ازدواج با خویشاوندان نزدیک، در ادله دیگر بیان شده است،^{۱۶} اطلاق این روایت مبنی بر حرمت ازدواج با خویشاوندان، به طور مطلق، پذیرفتنی نیست. از سویی، از این حکم کلی، ازدواج با فرزندان عمو، عمه، خاله و دایی استثنا شده و ازدواج آنان با یکدیگر مانعی ندارد.^{۱۷} با اذعان به این مطلب که ازدواج با خویشاوندان درجه سوم (فرزندان عمو، عمه، خاله و دایی) طبق بیان صریح قرآن و اتفاق نظر فقها، جایز به شمار می‌آید، ساختار نهی در این روایت (لا تنکحوا القرابة القریبة) را بر حرمت ازدواج با خویشاوندان به طور مطلق نمی‌توان حمل کرد بلکه:

الف. یا حمل شود به جایی که قرابت از نوع قرابت درجه یک یا درجه دو است که با نص صریح قرآن و بالاتفاق، دارای حکم الزامی تحریمی است؛

ب. یا به قرینه آیه پنجاهم سوره احزاب و نیز حکمتی که در ذیل روایت (فإنَّ الولد یخلق ضاویا) به آن تمسک شده، روایت حمل بر کراهت شود؛ یعنی برای پیش‌گیری از ضعیف متولد شدن فرزند، از ازدواج فامیلی (خویشاوندان درجه سه)، اجتناب (در حد یک حکم کراهتی) شود.

جمع‌بندی

در ارزیابی این دو قول و مستندات که به آنها تمسک شده، نکات زیر، شایسته یادآوری است:

۱. طرفداران دیدگاه استحباب ازدواج با خویشاوندان، به عموم ادله استحباب صله رحم، تمسک کرده‌اند که روایت ضعیف السنند من لایحضر «مَنْ تَزَوَّجَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ لِصِلَةِ الرَّحِمِ» نیز می‌تواند مؤید این برداشت باشد؛ اما با فرض پذیرش این تلقی که ازدواج با خویشاوندان از مصادیق صله رحم به شمار آید، این پرسش قابل طرح است که اگر این نوع ازدواج به ضعف و بیماری فرزند منجر شود، باز هم استحباب این نوع ازدواج همچنان به قوت خود باقی است یا با تغییر موضوع، حکم آن نیز تغییر می‌یابد؟ به نظر می‌رسد، با فرض احراز انتقال بیماری از والدین به فرزند از طریق ازدواج فامیلی، حکم استحبابی آن نیز برداشته خواهد شد.

۲. دیدگاه اغتراب در ازدواج نیز به یک سلسله روایاتی مستند شده که به لحاظ سند فاقد اعتباراند؛ اما مدلول این دسته روایات با یافته‌هایی که دانشمندان علم پزشکی به آن دست یافته‌اند، منطبق است. توضیح آنکه در انعقاد نطفه فرزند، والدین هر دو سهم‌اند؛ مبانی ژنتیکی فرزند آینده، از ترکیب تعدادی ژن از پدر و شماری دیگر از مادر، تشکیل می‌شود. گفته شده برخی از بیماری‌ها ژنتیکی بوده و از طریق وراثت به فرزند منتقل می‌شود (سرمد، ۱۳۷۴: ۱۹/۱۳). از آنجا که در بین افراد خویشاوند و همخون، مشابهت وراثتی در یک پیوستاری از ۱/۵۶ درصد تا ۵۰ درصد، در نوسان است (سروری،

۱۳۷۴: ۱۱۰ - ۱۱۲)، در ازدواج‌های خویشاندی به دلیل مشابهت وراثتی پدر و مادر، ژن‌های معیوب و نهفته‌ای که کم و بیش، در اکثر انسان‌های به ظاهر سالم وجود دارد، در کنار هم قرار می‌گیرند و بر اثر این پیوستگی، تقویت شده و از حالت مغلوب به وضعیت غالب تبدیل می‌شود و در نهایت به صورت انواع بیماری‌های مادرزادی، معلولیت‌های جسمی و عقب‌ماندگی‌های ذهنی در کودکان ناشی از این نوع ازدواج‌ها، بروز می‌کند (کتابی، ۱۳۸۱: ۴۹/۴۱). بنابراین مدلول روایاتی که برای پیش‌گیری از بیماری‌ها و ضعف جسمی کودک، ازدواج با غیرخویشاوند را توصیه می‌کنند، با یافته‌های علمی بشر، همخوانی دارند.

۳. برخی برای رجحان ازدواج با غیرخویشاوند به این نکته اشاره کرده‌اند که در ازدواج با اقارب، تمایلات جنسی اندک است و به همین دلیل برای همسری باید غیرخویشاوند برگزیده شود (حلی، ۱۳۸۸: ۵۶۹؛ غزالی، ۱۳۵۹: ۱۲۴). البته این حرف، مبنای فقهی و توجیه علمی خاصی ندارد و نکته قابل تأملی به نظر نمی‌رسد.

۴. اصل جواز ازدواج با خویشاوند یا غیرخویشاوند از مسلمات فقهی است و با سیره پیشوایان دینی نیز سازگار است؛ اما استفاده حکم رجحانی یا غیررجحانی غیرالزامی، از ادله موجود در این مبحث، در جایی است که:
اولاً: عمومیت ادله صله رحم، تمام تلقی شده و ازدواج با اقارب، پیامد زیانبار جسمی و روحی را برای کودک به دنبال نداشته باشد. در این فرض چنان‌که بعضی از دانشوران فقه اذعان کرده‌اند، ازدواج با خویشاوند، دارای حکم رجحانی استحبابی است، وگرنه از ادله فقهی چیزی بیش جواز این نوع ازدواج قابل استنباط نیست.

ثانیاً: اگر شواهد علمی اطمینان بخش، معلولیت‌های جسمی کودک را در ازدواج با خویشاوندان تأیید کند، ازدواج با غیرخویشاوند، دارای رجحان استحبابی خواهد بود و یا با یک نگاه سلبی، در چنین فرضی، ازدواج با خویشاوندان از حکم کراهتی و یا به تعبیری، حکم غیررجحانی غیرالزامی - آن‌گونه که لسان برخی روایات نیز در ساختار نهی بود - برخوردار خواهد بود.

بنابراین در مواردی که ازدواج با خویشاوندان پیامدهای زیانبار جسمی را برای کودکان آینده به دنبال داشته و از نظر علمی چنین مطلبی قابل اثبات و تأیید باشد، برای پیش‌گیری از عارضه‌های جسمی کودک، ازدواج با غیرخویشاوند ارجح به نظر می‌رسد.

الف. اجتناب از ادواج با کم‌توان ذهنی

در بعضی روایات سفارش شده است با افرادی که توانایی ذهنی اندکی دارند، ازدواج نکنید. کم‌توان ذهنی^{۱۸} که از آنها به عقب‌ماندگی ذهنی^{۱۹} نیز یاد می‌شود،^{۲۰} به افرادی گفته می‌شود که عملکرد هوشی آنها زیر میانگین و حد طبیعی بوده و در مهارت‌های انطباقی^{۲۱} با اختلال مواجه هستند. با توجه به این مطلب که بهره هوش طبیعی، از منظر روان‌شناسان، در محدوده ۹۰ تا ۱۱۰ تعریف می‌شود، در یک تقسیم‌بندی، عقب‌مانده‌های ذهنی در سه دسته، طبقه‌بندی می‌شوند که شامل گروه کانا (دارای بهره هوشی کمتر از ۲۵)، گروه کالیو (دارای بهره هوشی بین ۲۵-۵۰) و گروه کودن (دارای بهره هوشی بین ۵۰ تا ۷۰) می‌باشند. گروهی که به فاصله بین ۷۱ تا ۸۴ قرار دارند، افراد دارای هوش مرزی، اطلاق می‌شود که عقب‌مانده ذهنی نیستند؛ اما از نظر پیشرفت تحصیلی موفقیت چندانی ندارند. بهره هوشی افراد کم‌توان ذهنی، به لحاظ مهارت‌های انطباقی نیز به صورت زیر دسته‌بندی می‌شود:

مهارت مورد انتظار	نوع	بهره هوش
آموزش‌پذیر	خفیف	۷۰ تا ۵۰
تربیت‌پذیر بالا	متوسط	۵۰ تا ۳۵
تربیت‌پذیر پایین	شدید	۳۵ تا ۲۵
ایزوله، نیازمند نگهداری در مؤسسه	عمیق	کمتر از ۲۵

در ادبیات دینی و فقهی، درباره افراد کم‌توان ذهنی، اصطلاحاتی نظیر، ابله،^{۲۲} احمق،^{۲۳} سفیه^{۲۴} و مجنون^{۲۵} به کار رفته و در ابواب و مباحثی مانند، عبادات، معاملات، احکام جزائی و... از آنها سخن به میان آمده است. در اینکه اصطلاحات یادشده با کدام نوع از گروه‌های طبقه‌بندی شده کم‌توان ذهنی در روان‌پزشکی و روان‌شناسی قابل تطبیق است، مجال تحقیق دیگری می‌طلبد که در جای خودش باید بررسی شود؛ اما به طور کلی می‌توان گفت: جنون (با شدت وضعفی که دارد) همان‌گونه که در فقه به فساد در عقل و اختلال در کارکرد آن تعریف شده (نراقی، ۱۴۱۷: ۵۱۳)، با مراحل شدید و عمیق کم‌توانی ذهنی که روان‌شناسان با زبان آماری، نمره بهره هوشی کمتر از ۳۵ را به آن اختصاص می‌دهند، تا حدودی قابل انطباق است. چنان‌که مفهوم بلاهت، حماقت، سفاهت و... در فقه، (با نسبیتی که در دل این مفاهیم نهفته است) با نمره بهره هوشی ای که روان‌شناسان برای افراد کم‌توان ذهنی، در گروه‌های با نمره‌های بالاتر از ۳۵ تعریف کرده‌اند، به نوعی قابلیت تطبیق دارند.

به هر روی، با روشن شدن ویژگی‌های افراد کم‌توان ذهنی و با اذعان به این حقیقت که این دسته افراد با مشکلات و نارسایی‌های جسمی و روانی متعددی در زندگی فردی و اجتماعی مواجه هستند، این پرسش قابل طرح است که عامل پدیدآیی این نوع عارضه‌ها چیست؟ در مقام پاسخ به این پرسش می‌توان گفت: این نوع نارسایی‌ها را نمی‌توان به عامل واحدی منتسب کرد؛ زیرا ممکن است عوامل متعددی در شکل‌گیری آنها دخیل باشند، اما پژوهش‌ها نشان می‌دهد که ۷۰ درصد از موارد کم‌توانی ذهنی به عوامل ژنتیکی قابل انتساب‌اند (بسطامی، ۱۳۹۱: ۶۷/۱۵). برخی محققان از جمع‌بندی نتایج مطالعه‌ای که در هشت کشور از چهار قاره جهان انجام شده، به این نتیجه رسیده‌اند که عملکرد فرد در آزمون‌های هوش، متأثر از عوامل ارثی است و با نزدیک شدن پیوندهای خویشاوندی و ارثی، هوشبهرها به هم نزدیک‌تر و همبستگی آنها بیشتر می‌شود، در حالی که با حذف رابطه خویشاوندی، این همبستگی، بسیار ضعیف شده به گونه‌ای که هوشبهر یکی از آنها را نمی‌توان از روی هوشبهر دیگران پیش‌بینی کرد. میزان همبستگی میان دوقلوهای یک‌تخمکی (همسان)، حتی در مواردی که آنها دور از هم رشد یافته باشند، از همه بیشتر است (H & P, ۱۹۸۶: p. ۸۲).

شواهد یادشده بیانگر این حقیقت است که عامل ژنتیکی و ارثی می‌تواند یکی از عوامل مهم در پیدایی عارضه کم‌توانی ذهنی قلمداد شود؛ زیرا کم‌توانی ذهنی تنها به ساحت ذهنی و شناختی کودک مربوط نمی‌شود بلکه پایه زیستی و ارثی دارد و این عارضه مربوط ساختمان فیزیکی مغز می‌شود و نیز این ناهنجاری هوشی اغلب با نارسایی‌های جسمی همراه است و به اصطلاح از نوع «کم‌توانی ذهنی نشانگانی»^{۲۶} است که با ناهنجاری‌های اسکلتی و بدشکلی چهره، بروز می‌کند. مناسب است در این بخش، روایاتی بررسی شوند که سفارش می‌کنند از ازدواج با افراد کم‌توان ذهنی اجتناب کنید تا از به دنیا آمدن کودکان مبتلا به این عارضه جسمی - روانی، پیش‌گیری شود:

۱. موثقه سکونی

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ * قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ * إِيَّاكُمْ وَتَرْوِيحَ الْحَمَقَاءِ فَإِنَّ صُحْبَتَهَا بَلَاءٌ وَوُلْدَهَا ضِيَاعٌ (كلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۴/۵)؛ با زن احمق ازدواج نکنید؛ زیرا همدمی با او بلا است و فرزندش تباه می‌شود.

بررسی سنّی

در سند این روایت علی بن ابراهیم واقع شده است که توثیق دارد. همچنین سکونی با اینکه غیرامامی است، اما توثیق شده است.^{۲۷} نقل روایت نوفلی از سکونی، در سند بیش از هزار روایت آمده است، اما نوفلی توثیق خاص ندارد. چنان‌که ابراهیم بن هاشم پدر علی بن ابراهیم نیز فاقد توثیق خاص است. به دلیل کثرت روایات این دو شخصیت، تلاش شده است راه‌حلی برای تصحیح سند روایاتی که امثال این دو نفر در آنها واقع شده‌اند، پیدا شود. یکی از راه‌حل‌ها این است که گفته شود: رجال برجسته و نامداری که در سلسله سند صدها روایت واقع شده‌اند و اصحاب رجال به‌رغم این شهرت، قدحی بر آنها وارد نکرده‌اند، معلوم می‌شود که این افراد مشکلی خاصی نداشته‌اند. بنابراین از طریق کثرت روایت و مقبولیت میان علما و عدم ورود قدح از سوی آنها، می‌توان این دو نفر را توثیق کرد. در نتیجه روایت به لحاظ سند معتبر تلقی می‌شود.

بررسی دلّلی

روایت در قالب یک گزاره تحذیری (إِيَّاكُمْ) وارد شده است که بر توجه مخاطب به یک امر ناپسند (تَرْوِيحَ الْحَمَقَاءِ) دلالت دارد. اصل اینکه «مُحَذَّرٌ مِنْهُ» (تَرْوِيحَ الْحَمَقَاءِ) نزد شارع امر ناپسند و مرجوح است، تردیدی وجود ندارد، اما مرجوحیتی برآمده از گزاره تحذیری، بدون وجود قرینه، اعم از حکم الزامی و غیرالزامی است. از آن‌جاکه در گزاره محل بحث (إِيَّاكُمْ وَ تَرْوِيحَ الْحَمَقَاءِ) قرینه خارجی مبنی بر جواز ازدواج با زن کم‌توان ذهنی، وجود دارد، مرجوحیت این نوع ازدواج در حد کراهت و حکم غیرالزامی است. دلیل مرجوحیت و کراهت آن نیز همان‌گونه که در ذیل روایت بیان شده (فَإِنَّ صُحْبَتَهَا بَلَاءٌ وَ وُلْدَهَا ضِيَاعٌ)، دشواری زندگی با افراد کم‌توان ذهنی و پیش‌گیری از به دنیا آمدن فرزندان ضعیف و عقب‌مانده ذهنی است. چنان‌که گفته شد، شواهد علمی نیز مؤید این مطلب است که کم‌توانی ذهنی فرزندان، ریشه ژنتیکی و ارثی دارد. بنابراین طبق مفاد این روایت که به لحاظ سند نیز معتبر بود، برای پیش‌گیری از تولد فرزندان کم‌توان ذهنی، ازدواج با زنان کُودن، مرجوح و مکروه است.

۲. صحیح محمد بن مسلم

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ * قَالَ: سَأَلَهُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا عَنِ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ تُعْجِبُهُ الْمَرْأَةُ الْحَسَنَاءُ أَيْضَلُّحُ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا وَ هِيَ مَجْنُونَةٌ قَالَ لَا وَ لَكِنْ إِنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أُمَّةٌ مَجْنُونَةٌ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَطَّأَهَا وَ لَا يَطْلُبُ وَ لَدَهَا (همان)؛ از امام باقر * پرسیده شد: آیا مرد مسلمان می‌تواند با زن زیبایی که مجنون است ازدواج کند؛ حضرت فرمود: نمی‌تواند. سپس ادامه داد: اگر شخص، کنیز زیبای دیوانه دارد می‌تواند با او عمل زناشویی را انجام دهد، اما نباید از وی فرزنددار شود.

بررسی سنّی

در سلسله سند این روایت شخصیت‌های جلیل‌القدری واقع شده‌اند که همگی توثیق شده‌اند. دو نفر از آنها (الحسن بن محبوب السراد و محمد بن مسلم الثقفی) از اصحاب اجماع هستند.^{۲۸} بنابراین روایت به لحاظ سند صحیح و معتبر است.

بررسی دلّلی

در این روایت تعبیر «أَيْضَلُّحُ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا» به کار رفته که مناسب است درباره این گزاره اندکی توضیح داده شود. واژه «یصلح» آن‌گونه که لغت‌شناسان گفته‌اند، از ماده صلح است و صلاح در مقابل فساد به کار می‌رود.^{۲۹} راغب در مفردات می‌گوید: صلاح ضد فساد است و در قرآن کریم گاهی در مقابل فساد و زمانی در برابر سیئه آمده است و بیشترین کاربرد آن

در افعال و رفتارهاست.^{۳۰} با توجه به معنای لغوی این واژه که بیشتر مربوط به رفتارهاست، یصلح، به عملی اطلاق می‌شود که مفسده‌ای در آن وجود نداشته باشد. بنابراین از باب قرینه مقابله، معنای گزاره «أَيُّصْلِحُ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا» این می‌شود: آیا ازدواج با زن دیوانه، عاری از مفسده است؟ امام * می‌فرماید: نه، چنان نیست؛ یعنی لایصلح. سپس به نکته‌ای اشاره می‌کند که راز اصلی مفسده داشتن این نوع ازدواج را نیز آشکار می‌کند؛ یعنی هنگامی که می‌فرماید اگر شخص، کنیز زیبای دیوانه دارد می‌تواند با او عمل زناشویی را انجام دهد، اما نباید از وی فرزنددار شود (وَلَا يَطْلُبُ وَلَدَهَا)، در واقع به قرینه روایات پیشین، بیان می‌کند که فرزندی که محصول این نوع ازدواج باشد، از سلامت ذهنی و جسمی برخوردار نخواهد بود و به همین دلیل با زنان کم‌توان ذهنی با هدف فرزنددار شدن نباید ازدواج کرد.

در نتیجه، با توجه به ساختار «لایصلح» که از نوع گزاره‌های اخبار در مقام انشاء است، روایت بر مرجوحیت ازدواج با زنان دیوانه دلالت دارد. البته با قرینه جواز این نوع ازدواج، این مرجوحیت در حد حکم الزامی نیست. از این رو طبق مفاد این روایت، این نوع ازدواج برای پیش‌گیری از تولد فرزندان کم‌توان ذهنی که جنون نیز در مرحله شدید و عمیق آن قرار می‌گیرد، از منظر فقهی دارای حکم مرجوح کراهتی است.

۲. بهداشت دوران بارداری

چنان‌که گفته شد، از منظر فقه، بخشی از اقدامات بهداشتی پیش از تولد، مربوط به دوران بارداری است؛ یعنی وقتی زن و مرد با ملاک‌هایی که در آموزه‌های دینی (در راستای سلامت فرزند آینده) برای گزینش همسر، بیان شده ازدواج کردند و با رعایت اصول بهداشتی قبل از باردار شدن، زن به مرحله بارداری رسید، در این مرحله نیز سلامت جسمی کودک، نیازمند مراقبت‌های بهداشتی ویژه‌ای است که سلامت کامل وی را تضمین کند. با توجه به اینکه حق رشد و پرورداری از سلامت جسمانی، مهم‌ترین حقوق جنین در فقه اسلامی به شمار می‌آید، برای صیانت از این حق، به یک سلسله اقدامات پیشگیرانه‌ای در فقه، سفارش شده است که در این بخش بررسی می‌شوند:

الف. بهداشت تغذیه مادر

از آنجا که جنین مواد غذایی را از طریق تغذیه مادر دریافت می‌کند، بهداشت در تغذیه مادر یکی از عوامل مؤثر بر رشد بهنجار جنین به شمار می‌آید. نوع تغذیه مادر با بهره‌هوشی کودک ارتباط مستقیم داشته و سوءتغذیه بر رشد سلول‌های مغزی اثر گذاشته و موجب کاهش تعداد آنها شده و به عقب‌ماندگی ذهنی او منجر خواهد شد. نارسایی در رژیم غذایی مادر (باردار) افزون بر اثر سوء نارس بودن و کم‌وزنی، باعث افزایش آمادگی مادر جهت ابتلا به بیماری‌های دوران بارداری می‌شود و این خود زمینه‌ای برای ایجاد ناهنجاری‌های دیگر در کودک می‌گردد، از جمله اینکه موجب می‌شود جنین در مقابل بیماری‌های بعد از تولد، مقاومت کمتری داشته باشد (مصباح و دیگران، ۱۳۷۴: ۲۹۹). پس می‌توان گفت: نخستین عامل محیطی برای رشد جنین، غذای مادر است. جنین هرچه به مرحله تولد نزدیک‌تر می‌شود، نیاز او به غذا، به لحاظ کمیت و کیفیت، افزایش می‌یابد. به همین دلیل مادرانی که در دوران بارداری دچار کمبود غذا هستند، کودکانی به دنیا می‌آورند که اغلب به ناهنجاری‌های جسمی و ذهنی مبتلا هستند (حجتی کرمان، ۱۳۵۸: ۱/۱۴۶).

بهداشت تغذیه مادر، در کانون توجه آموزه‌های دینی نیز قرار گرفته است. این بهداشت هم شامل مفید بودن تغذیه است (مانند انواع میوه‌ها و خوراکی‌های مفید) و هم از آن جهت که مانع رشد جسمی جنین نشده و به فرایند سلامت وی آسیبی وارد

نکند (مانند اجتناب از خوردن داروهای مضر).

یکم. سفارش به تغذیه انواع میوه

در روایات از تغذیه مادر در دوران بارداری با انواع میوه، سخن به میان آمده است که به چند نمونه اشاره می‌شود:

الف. تغذیه مادر با خرما: بعضی روایات، با ساختار جمله خبری در مقام انشاء (مَا تَأْكُلُ الْحَامِلُ مِنْ شَيْءٍ وَلَا تَتَدَاوَى بِهِ أَفْضَلَ مِنَ الرُّطَبِ)، رطب (خرمای تر) را بهترین غذا و دارو برای زنان باردار، معرفی می‌کند.^{۳۱} مفید بودن این نوع تغذیه اختصاص به «حمل» و جنین ندارد؛ چنان‌که در روایت دیگری تغذیه با رطب را برای مادر و جنین هردو سودمند معرفی کرده است: «أَنْ فِي أَكْلِ السَّفْرَجِلِ، وَ الْهَنْدَبَاءِ،^{۳۲} وَ الرُّطَبِ، مَنْفَعٌ لِلْحَمَلِ، وَ الْحَامِلِ»؛ خوردن «به»، «کاسنی» و رطب برای جنین و مادر هردو سودمند است (شبر، ۱۴۲۸: ۲۹). بنابراین روایت یادشده ناظر به بیان حکم تغذیه جنین است؛ زیرا اگر مادر باردار با رطب تغذیه کند در رشد جسمی جنین نیز تأثیرگذار است. در نتیجه بر شوهر یا فرد و نهادی که عهده‌دار پرداخت نفقه زن باردار است، مستحب است که زن باردار را به میزان نیاز با رطب اطعام کند.

ب. تغذیه مادر با «به»: در برخی روایات، با لسان امری به اطعام زن باردار به وسیله «به» توصیه شده^{۳۳} و از تأثیرات آن بر زیبایی جنین به طور عام و خوش‌بوئی و خوش‌رنگی وی به طور خاص، سخن به میان آمده است که بیانگر گستره نقش این ماده غذایی بر ابعاد مختلف رشد جسمی جنین و رجحان استجابی (با همان بیان پیشین) عمل اطعام با «به» می‌باشد.

ج. تغذیه مادر با خربزه: در پاره‌ای از روایات به اطعام زنان باردار با بطیخ، اشاره شده است.^{۳۴} این دسته روایات، خوردن خربزه برای زنان باردار را موجب زیبایی و خوش اخلاقی جنین معرفی می‌کند. از آن‌جاکه لحن روایات توصیفی است، حکم خاصی از آن قابل استنباط نیست، اما وجهی که در ذیل آنها بیان شده (إِلَّا حَسَنَ الْوَجْهِ وَ الْخُلُقِ)، به منزله تعلیلی برای تغذیه با خربزه می‌باشد که به دلیل تأثیر خربزه بر رشد جسمی و زیبایی جنین، این نوع تغذیه برای زن باردار دارای حکم رجحانی و استجابی است.

د. تغذیه مادر با کُنْدُر: در بعضی روایات سفارش شده که زن باردار، از لُبَان (کُنْدُر)، تغذیه کند؛^{۳۵} زیرا در سلامت شخصیت، افزایش بهره‌هوشی و رشد متوازن جسمی جنین تأثیرگذار است. هرچند این دسته روایات در ساختار امری بیان شده‌اند، اما چون برخلاف ارتکاز متشرعان است، حکم مستفاد از این روایات، بیش از حکم رجحانی استجابی نیست و بر حکم رجحانی الزامی دلالت ندارند.

در نتیجه، با اذعان به این مطلب که پیشرفت‌های علم پزشکی و تغذیه، امروزه بسیاری از آثار و ویژگی‌هایی که در روایات برای این مواد غذایی بیان شده، تأیید می‌کند، می‌توان گفت: روایات یادشده به این مطلب اشاره دارند که تغذیه مادر با خرما، «به»، خربزه و کُنْدُر، بر رشد جسمی و استواری قلب، رشد عقل و ذهن، زیبایی و خوش‌رنگی جنین تأثیرگذار است. پس تغذیه مادر (باردار) با این نوع غذا، دارای حکم رجحانی استجابی است.

دوم. پرهیز مادر از غذاهای مضر

از آن‌جا که تغذیه جنین از طریق تغذیه مادر انجام می‌شود، آسیب‌های تغذیه مضر به وسیله مادر به جنین منتقل می‌شود و مانع رشد جسمی متوازن وی شده و حیات جنین را به خطر می‌اندازد؛ به همین دلیل از منظر فقه، همان‌گونه که سلامت و مفید بودن تغذیه اهمیت دارد، پرهیز از تغذیه مضر نیز دارای اهمیت است. بنابراین، زن باردار برای پیش‌گیری از آسیب‌های جسمی جنین،

باید از خوردن غذاهای مضر خودداری کند.

استفاده مادر از مواد الکلی^{۳۶} و مخدر، دخانیات^{۳۷} و داروهای مضر،^{۳۸} از مصادیق تغذیه مضر است که به استناد قاعده حرمت اضرار به غیر، زن باردار (مادر) حق ندارد با خوردن غذاهای مضر، ضرری متوجه جنین کند. در غیر این صورت از باب حرمت اضرار به غیر (جنین)، مرتکب عمل حرام خواهد شد.

ب. تأخیر مجازات مادر

اگر زن باردار (مادر) به دلیل ارتکاب جرم، به مجازاتی محکوم شود، برای صیانت از سلامت جسمی جنین، اجرای مجازات (اعم از قصاص نفس، اعضا، حدود و تعذیرات) بر مادر تا زمان تولد کودک، به تأخیر می‌افتد. درباره تأخیر در مجازات مادر، در میان دانشوران فقه، اتفاق نظر است (فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۱۱/۱۶۹؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۴۲/۳۲۲). دلیل این تأخیر نیز پیش‌گیری از آسیب‌های احتمالی جنین است.^{۳۹} مستندات فقهی تأخیر مجازات، افزون بر حکم عقل - که هر نوع آسیبی بر جنین را اضرار و ظلم بر او تلقی می‌کند - و نیز عموم آیه شریفه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»^{۴۰} - که بر اصل شخصی بودن مجازات‌ها در اسلام دلالت دارد و آسیب دیدن جنین را به دلیل ارتکاب جرم مادر، نفی می‌کند - یک سلسله روایاتی است که در ذیل به یک نمونه اشاره می‌شود:

وَرَوَى عَمَّارُ بْنُ مُوسَى السَّابَاطِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ * وَ سُئِلَ عَنْ مُحْصَنَةٍ زَنَتْ وَ هِيَ حُبْلَى قَالَ: نَقَرْتُ حَتَّى تَضَعَ مَا فِي بَطْنِهَا وَ تُرَضِعَ وَ لَدَهَا ثُمَّ تُرْجَمُ (صدوق، ۱۴۱۳: ۴/۳۹)؛ از امام صادق * درباره زن باردار و زناکاری پرسیده شد، امام * فرمود: اجرای حکم باید به تأخیر بیفتد تا جنین متولد شود و نوزاد را شیر دهد، سپس سنگسار (رجم) شود.

بررسی سندی

شیخ صدوق این روایت را از عمار ساباطی، نقل کرده است. درباره عمار گفته شده فطحی است، اما اصحاب رجال او را توثیق کرده‌اند (کشی، ۱۳۴۸: ۳۴۵؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۹۰). بنابراین حتی در فرض فطحی بودن عمار، باز هم روایت به لحاظ سند، قابل پذیرش و موثق است.

بررسی دلالی

گزاره محل بحث در این روایت، عبارت «نَقَرْتُ حَتَّى تَضَعَ مَا فِي بَطْنِهَا» است که در قالب اخبار در مقام انشاء بیان شده و بر وجوب تأخیر اجرای حکم سنگسار تا زمان تولد نوزاد، دلالت دارد. با اینکه در اجرای حدود، دستور به شتاب در عمل است، اما در بحث اجرای حدود در خصوص زن باردار که دستور به تأخیر داده شده، وجوب این تأخیر در راستای صیانت از حیات جنین است که به طور طبیعی محافظت از حیات جنین بدون آسیب دیدن جسم وی امکان‌پذیر نیست. بنابراین از منظر فقهی،^{۴۱} تأخیر مجازات مادر، برای صیانت از حیات جنین و پیش‌گیری از زیان‌های جسمی او، قابل تبیین است.

عبارت «و تُرَضِعَ وَ لَدَهَا ثُمَّ تُرْجَمُ» در ذیل روایت نیز قرینه روشنی بر این مطلب است که هدف اصلی در تأخیر اجرای حد بر مادر، محافظت از جسم و جان کودک است؛ زیرا تأخیر مجازات پس از تولد نوزاد، به دلیل تغذیه از شیر مادر است که در رشد جسمی کودک تأثیر می‌گذارد و فرض بر این است که اصل حیات کودک بدون تغذیه از شیر مادر نیز قابل محافظت است. تأکید بر تغذیه کودک از شیر مادر، برای پیش‌گیری از آسیب‌های جسمی است نه صیانت از اصل حیات کودک. البته وجوب تأخیر مجازات مادر در دوران بارداری، هم در راستای صیانت از اصل حیات جنین است و هم برای پیش‌گیری از آسیب‌های جسمی.

ج. اسقاط روزه ماه رمضان از مادر

روزه ماه رمضان یکی از واجبات شرعی است که هر زن و مرد مسلمان واجد شرایط، مکلف به گرفتن آن است.^{۴۲} اگر روزه گرفتن زن باردار برای سلامت جنین ضرر داشته باشد، از منظر فقه، چنین روزه‌ای بر مادر واجب نیست^{۴۳} و حتی بنا بر قولی قضای این نوع روزه نیز بر زن باردار واجب نیست.^{۴۴} چنان‌که فقها تصریح کرده‌اند، اسقاط این تکلیف الزامی، در راستای صیانت از سلامت جسمی جنین است. ادله فقهی این حکم (جواز افطار زن باردار) افزون بر عموم حرمت اضرار به غیر، برخی روایاتی است که در ذیل به یک روایت اشاره می‌شود:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ * يَقُولُ: الْحَامِلُ الْمُقْرَبُ وَالْمُرْضِعُ الْقَلِيلَةَ اللَّبَنَ لَا حَرَجَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَفْطِرَا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ (کلینی، همان: ۱۱۷/۴)؛ محمد بن مسلم می‌گوید از امام باقر * شنیدم که می‌فرمود: بر زن بارداری که نزدیک به وضع حمل است و نیز بر مرضعه کم‌شیر، باکی نیست که در ماه رمضان روزه خود را افطار کنند.

بررسی سندی

افرادی که در سلسله سند این روایت واقع شده‌اند - محمد بن یحیی العطار (نجاشی، همان: ۳۵۳)، احمد بن محمد بن محمد بن عیسی الأشعری (همان: ۵۹)، الحسن بن محبوب السراد (کشی، همان: ۵۵۶)، العلاء بن رزین القلاء (نجاشی، همان: ۲۹۸) و محمد بن مسلم الثقفی (کشی، همان: ۱۶۲) - همه از ثقات و اجلای اصحاب هستند و در کتب رجالی، توثیق خاص دارند. بنابراین روایت به لحاظ سند معتبر است و صحیح‌ه تلقی می‌شود.

بررسی دلالی

گزاره محل بحث در این روایت، عبارت «لَا حَرَجَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَفْطِرَا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ» است که بر جواز افطار روزه ماه رمضان برای زن باردار و زن شیرده، دلالت دارد. براساس مفاد این روایت، چنان‌که فقها نیز بر این مطلب اذعان کرده‌اند (إذا خافتا علی ولدهما)، برای پیش‌گیری از آسیب‌های جسمی جنین، روزه ماه رمضان از مادر ساقط می‌شود.

نتیجه

از منظر فقه، یکی از اقداماتی که در راستای بهداشت جسمی کودک پیش از تولد باید انجام شود، گزینش همسری است که از سلامت جسمی برخوردار بوده و از بیماری‌های قابل انتقال ژنتیکی، عاری باشد. به همین دلیل، از ازدواج با خویشاوندان و افراد کم‌توان ذهنی، نهی شده است. هرچند مستندات روایی اغتراب در ازدواج، به لحاظ سند ضعیف بودند، اما مدلول آنها با یافته‌های دانشمندان علم پزشکی منطبق است. بنابراین در فرضی که همسر آینده دارای بیماری قابل انتقال از طریق وراثت باشد، برای بهداشت و پیش‌گیری از بیماری‌ها و ضعف جسمی فرزند آینده، ازدواج با غیرخویشاوند، رجحان استحبابی دارد. گرچه برای رجحان این اقدام بهداشتی، به حکم عقل نیز می‌توان استناد کرد؛ زیرا صیانت از سلامتی جسمی کودک، از منظر عقل نیز راجح به شمار می‌آید.

دیدگاه فقه در باره ازدواج با افراد کم‌توان ذهنی که موجب انتقال این ویژگی به فرزندان آینده می‌شود (هم مربوط به ساختمان فیزیکی مغز می‌شود و هم اغلب با نارسایی‌های جسمی همراه است)، مرجوحیت و کراهت این عمل است؛ زیرا در روایات معتبر با گزاره‌های تحذیری (إِيَّاكُمْ وَ تَزْوِيجَ الْحَمَقَاءِ) و یا اخبار در مقام انشاء (لایصلح)، از این عمل نهی شده است که هرچند به قرینه جواز ازدواج با این دسته افراد، بر الزامی بودن حکم دلالت ندارند، اما کراهت و مرجوحیت این نوع ازدواج، به روشنی

از این روایات استنباط می‌شود. بنابراین برای پیش‌گیری از تولد فرزندان کم‌توان ذهنی، ازدواج با این دسته افراد، مکروه و مرجوح است.

از دیگر اقداماتی که برای بهداشت جسمی کودک پیش از تولد، در کانون توجه فقه قرار گرفته، بهداشت دوران بارداری است. اقدامات بهداشتی دوران بارداری در سه مبحث بررسی شد که نتایج فقهی زیر را به دنبال داشت:

۱. بهداشت تغذیه مادر: تغذیه مادر که بر سلامت جسمی جنین تأثیرگذار است، به یک سلسله روایاتی استناد شد که به لحاظ سند، از اعتبار لازم برخوردار نبودند؛ اما گفته شد با توجه به اینکه پیشرفت‌های علم پزشکی و تغذیه، امروزه بسیاری از آثار و ویژگی‌هایی که در روایات برای این مواد غذایی بیان شده، تأیید می‌کند، می‌توان گفت روایات یادشده به این مطلب اشاره دارند که تغذیه مادر با خرما، «به»، خربزه و کُنْدُر، بر رشد جسمی و استواری قلب، رشد عقل و ذهن، زیبایی و خوش‌رنگی جنین تأثیرگذار است. بنابراین با فرض اثبات علمی ویژگی‌های یادشده، برای حفظ جنین از نارسایی‌های جسمی، تغذیه مادر (باردار) با این نوع غذاها، دارای حکم رجحانی استحبابی است.

چنان‌که با یک نگاه سلبی، زن باردار (مادر) به استناد قاعده حرمت اضرار به غیر، برای پیش‌گیری از آسیب‌های جسمی به جنین، باید از خوردن غذاهای مضر نظیر مواد الکلی و مخدر، دخانیات و داروهای مضر که از مصادیق تغذیه مضر به شمار می‌آیند، خودداری کند.

۲. تأخیر مجازات مادر: گفته شد، اگر زن باردار (مادر) به دلیل ارتکاب جرم، به مجازاتی محکوم شود، به استناد حکم عقل (که هر نوع آسیبی، از جمله آسیب جسمی بر جنین را اضرار و ظلم بر او تلقی می‌کند) و اصل شخصی بودن مجازات و یک سلسله روایات معتبر، واجب است که برای صیانت از سلامت جسمی جنین، اجرای مجازات (اعم از قصاص نفس و اعضا، حدود و تعزیرات) بر مادر تا زمان تولد کودک، به تأخیر بیفتد. البته وجوب تأخیر مجازات مادر در دوران بارداری، هم در راستای صیانت از اصل حیات جنین است و هم برای پیش‌گیری از آسیب‌های جسمی.

۳. اسقاط روزه ماه رمضان از مادر: اگر روزه گرفتن زن باردار برای سلامت جنین، خطرساز باشد، به استناد عموم حرمت اضرار به غیر و روایات صحیح‌السند، برای صیانت از سلامت جنین، این نوع روزه گرفتن بر مادر واجب نیست.

۱. برای تعریف تربیت جسمانی ر.ک: رساله دکتری محمدقاسم رجایی با عنوان: بررسی فقهی حقوق کودکان در تربیت جسمانی، با تأکید بر وظایف والدین، ص ۱۳.

۲. گفته می‌شود اسقلیبوس، که یکی از پیامبران الهی و از شاگردان حضرت ادریس (هرمس) بود از درمان و داروهای آن عصر بحث و گفت‌وگو می‌نمود. دخترش هاجین (Hygene) - که اکنون در فرانسه او را هژین می‌گویند و پیش‌گیری را به نام وی نامیده‌اند؛ زیرا وی بهداشت و پیشگیری را پیشنهاد نمود - از پدرش قوانین آن را درخواست کرد. این روش در میان انسان‌های گذشته به طور سنت دیرینه معمول بود و هر پیامبری که برای هدایت بشر آمده، آن را امضا نموده و مطالب جدیدی نیز ارائه کرده است (نورانی، ۱۳۸۴: ۲۶/۷).

۳. احکام و حقوقی مانند وجوب صیانت از حق حیات جنین و حرمت سقط آن، تعیین دیه برای مراحل مختلف جنین، وجوب پرداخت نفقه زن باردار برای حمایت از حمل و جنین، تأخیر مجازات زن باردار به دلیل مصلحت جنین، حق ارث جنین، حق برخورداری از وصیت، وقف و هبه برای جنین، اقرار به نفع جنین و... .

۴. و الْجَنِينُ: الولد ما دام فی البطن، و الجمع الْأَجِنَّةُ (جوهری، ۱۴۱۰: ۵/۲۰۹۴).

۵. Cleftpalate .

۶. Clubfoot.

۷. عن الصادق * قَالَ: تَزَوَّجُوا فِي الْحُجْرِ الصَّالِحِ فَإِنَّ الْعَرْقَ دَسَّاسٌ (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۹۷).

تعبیر «دساس» در روایات نشان می‌دهد که انتقال صفات و خصوصیات فیزیکی و فیزیولوژیکی والدین به فرزندان، در یک سازوکاری بسیار پیچیده و اسرارآمیزی، انجام می‌شود؛ چراکه این واژه از ماده «دس» گرفته شده که به معنای ورود یک شیء به گونه پنهانی و نامحسوس است: دس، الدال و السین فی المضاعف و المطابق أصل واحد يدل على دخول الشيء تحت خفاء و سر. و قولهم: «العرق دساس»؛ لأنه ينزع في خفاء و لطف (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۲۵۶).

۸. الف. الضوى: الضوى، مقصور، مصدر الضاوى، و ضوى يضى ضوى فهو ضاؤ، [و هذا الذى يولد بين الأخ والأخت و بين ذوى المحارم]، لأن ذلك يضى به أى يوهن قوته. و سمى الضوى ضاؤيا ... و أضوى فلان: جاء ولده ضاؤيا (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۷/ص ۷۴-۷۵).

ب. و أضوى الرجل: وُلِدَ له وُلْدٌ ضاؤي و كذلك المرأة. و فى الحديث: اغتربوا لا تضؤوا أى تزوجوا فى البعاد الأتساب لا فى الأقارب لئلا تضؤوا أولادكم، و قيل: معناه أنكحوا فى الغرائب دون القرائب، فإن وُلِدَ الغريبة أنجب و أقوى، و وُلِدَ القرائب أضعف و أضوى (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴/۴۸۹).

۹. و هذا استعارة، و المراد أنكحوا فى الغرائب، و لا تنكحوا فى القرائب؛ لأنهم يقولون: «الغرائب أنجب» و «الضوى»: ضؤولة الجسم و دقته، و يقال: (أضوت المرأة) إذا أتت بولد ضاؤ، كما يقال: «أذكرت» إذا أتت بولد ذكر (شريف رضى، ۱۴۲۲: ۱۰۰).

۱۰. «اغتربوا لا تضؤوا» أى تزوجوا الغرائب دون القرائب، فإن ولد الغريبة أنجب و أقوى من ولد القريية. و قد أضوت المرأة إذا ولدت ولدا ضعيفا. فمعنى لا تضؤوا: لا تأتوا بأولاد ضاؤين: أى ضعفاء نحفاء، الواحد: ضاؤ (ابن اثير، بی تا: ۱۰۶/۳).

۱۱. الرابع الاجنبية؛ قال التبی: لا تنكحوا القرباة القريية فان الولد يخرج ضاؤيا ای نحيفا و لعل ذلك لتقصان الشهوة بسبب القرباة (حلی، ۱۳۸۸: ص ۵۶۹).

۱۲. الف. و البعیده على آخر ... و اختاره العلامة فى التذكرة. قالوا: و السرّ فيه نقصان الشهوة بسبب القرباة (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۵/۷).

ب. و قيل: البعیده ... و هو اختیار العلامة فى التذكرة و علل بنقصان الشهوة مع القرباة (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷/۲۳).

۱۳. يستحب التباعد، للمخبر (شهید اول، ۱۴۰۰: ۱/۳۸۱).

۱۴. الف) و قال: بعض أصحابنا، ذات الرحم اولی لصلتها (حلی، ۱۴۰۵: ۴۵۶).

ب. الثالث [من اقسام النکاح]: مستحب، و هو النکاح فى الأقارب، لما فيه من الجمع بين الصلة و فضيلة النکاح (شهید اول، همان).

ج. و المستحب کنکاح القريية على قول، للجمع بين الصلة و فضيلة النکاح، و اختاره الشهید فى قواعد (شهید ثانی، همان).

البته ممکن است برای اثبات این دیدگاه، افزون بر عموم ادله استحباب صلّه رحم، به این روایت خاص نیز استدلال شود: قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ سَيِّدُ الْعَابِدِينَ: «مَنْ تَزَوَّجَ لِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ لِصَلَةِ الرَّحِمِ تَوَجَّهُ اللَّهُ تَعَالَى بِتَاجِ الْمُلْكِ وَ الْكِرَامَةِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳/۳۸۵)؛ هر کس برای خدا و نیز صلّه رحم ازدواج کند خداوند به او تاج ملک و کرامت عنایت می‌کند.

ابن بابویه، این روایت را بدون سند نقل کرده است. از این رو، روایت به لحاظ سند، ضعیف تلقی می‌شود؛ اما به لحاظ دلالت، به این دلیل که به ازدواج از باب صلّه رحم، وعده پاداش داده شده، نشانه راجح بودن این عمل بوده و می‌تواند به منزله مؤیدی برای دیدگاهی باشد که قائل به استحباب ازدواج با خویشاوندان است.

۱۵. «هذا الحديث تبع في إيراد إمام الحرمين هو والقاضي الحسين»، وقال ابن الصلاح: «لم أجد له أصلاً معتمداً، وقد وقع في غريب الحديث لابن قتيبة (عسقلاني، ۱۹۹۵: ۳/۳۰۹).

۱۶. براساس مفاد آیه شریفه بیست و سوم سوره مبارکه نساء، ازدواج با اقارب نسبی (خویشاوندان نسبی درجه یک و دو) حرام شمرده شده است: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ أُمَّهَاتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خَالَاتُكُمْ وَ بَنَاتُ الْأَخِ وَ بَنَاتُ الْأُخْتِ...».

۱۷. يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحَلَّلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَ بَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَ بَنَاتِ خَالَكِ وَ بَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ... (احزاب: ۵۰).

۱۸. Intellectual disability.

۱۹. Mental Retardation.

۲۰. برای کاستن از بار منفی و اهانت‌آمیز این مفهوم، امروزه به جای عقب‌مانده ذهنی از اصطلاح کم‌توان ذهنی، استفاده می‌شود (علیزاده، ۱۳۸۷: ۲/۱۲۷).

۲۱. منظور از مهارت‌های انطباقی، انجام کارهایی است که در هر سن خاص به طور معمول از فرد انتظار می‌رود.

۲۲. البلاهة ضدّ الكياسة (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳: ۳/۷۸).

۲۳. و أما الأحمق و هو الذي يضع الشيء في غير موضعه مع علمه بقبحة (طوسی، ۱۳۸۷: ۵/۱۷۰).

۲۴. و السفیه فی مصطلح الفقهاء هو الذي ليس له حالة حفظ المال، يصرفه في غير موقعه و يتلفه في غير محلّه، لا يبني معاملاتته على المصلحة... (مشکینی، بی تا: ۳۰۶).

۲۵. الجنون - علی ما يظهر من كتب الاطباء و كلماتهم - ليس علماً لمرضٍ مشخص معین، بل هو اسم لجميع الامراض الدماغية الباعثة لاختلال العقل و فساد، و یعبرون عنها بفساد العقل (نراقی، ۱۴۱۷: ۵۱۳).

۲۶. کم‌توانی ذهنی یا به تنهایی بروز می‌کند که به این حالت «کم‌توانی ذهنی غیر نشانگانی» (Nonsyndromic Mental Retardation) گفته می‌شود و یا با ناهنجاری‌های دیگری چون ناهنجاری‌های اسکلتی و بدشکلی صورت همراه است که در این مورد به آن «کم‌توان ذهنی نشانگانی» (Syndromic Intellectual disability) اطلاق می‌شود (بسطامی، ۱۳۹۱: ۶۷/۱۵).

۲۷. أن ما يعتبر في العمل بالرواية إنما هو الوثاق لا العدالة، و أن فسق الجوارح و المخالفة في الاعتقاد لا يضر بحجية الخبر (موسوی خویی، بی تا: ۳/۱۰۶).

۲۸. أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء و تصديقهم و أقروا لهم بالفقه و العلم و هم ستة نفر آخر دون الستة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب أبي عبد الله منهم يونس بن عبد الرحمن و صفوان بن يحيى و يبيع السابري و محمد بن أبي عمير و عبد الله بن المغيرة و الحسن بن محبوب و أحمد بن محمد بن أبي نصر و قال بعضهم مكان الحسن بن محبوب الحسن بن علي بن فضال و فضالة بن أيوب و قال بعضهم مكان ابن فضال عثمان بن عيسى و أفقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن و صفوان بن يحيى (كشي، ۱۳۴۸: ۵۵۶).

۲۹. صلح؛ الصاد و اللام و الحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۳۰۳).

۳۰. صلح، الصَّلَاحُ: ضدّ الفساد، و هما مختصّان في أكثر الاستعمال بالأفعال، و قول في القرآن تارة بالفساد، و تارة بالسّينة (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۸۹).

۳۱. حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى بْنِ عَبْدِ الْقَيْسِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ زَائِدٍ عَنْ أَبِي بصيرٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ * قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ أَبِيهِ * أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ * عَلَّمَ أَصْحَابَهُ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ أَرْبَعًا مِائَةَ بَابٍ مِمَّا يَضِلُّخُ لِلْمُسْلِمِ فِي دِينِهِ وَ دُنْيَاهُ قَالَ * ... مَا تَأْكُلُ الْحَامِلُ مِنْ شَيْءٍ وَ لَا تَدَاوِي بِهِ أَفْضَلَ مِنَ الرُّطْبِ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لِمَرْيَمَ * وَ هَزَى إِلَيْكَ بِجُدِّعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِينًا فَكُلِي وَ اشْرَبِي وَ قَرِي عَيْنًا... (ابن بابويه، ۱۴۰۳: ۶۳۷/۲)؛ ابو بصير و محمد بن مسلم از امام صادق * از پدرانش از امیرالمؤمنین * نقل می کند: بهترین غذای زن باردار و داروی او رطب است. خداوند عز و جل، به حضرت مریم * فرمود: و تنه خرما را به سوی خود بجنبان تا برایت خرمای تازه و از بارچیده بریزد. پس از آن [خرما] بخور و [از آن نهر] بیاشام و خاطرت را شاد و خوشدار.

در سند این روایت که به حدیث اربعه‌م‌ا مشهور است، دو نفر (قاسم بن یحیی و حسن بن راشد) توثیق خاص ندارند؛ اما روش‌های مختلفی برای اثبات وثاقت آنها جستجو شده که سند روایت را قابل پذیرش می‌کند (ر.ک: موسوی خوئی، همان: ۶۶/۱۴).

۳۲. هندب: الهَنْدَبُ، وَ الهَنْدَبَاءُ وَ الواحدة: هَنْدَبَاءَةٌ: من أحرار البقول، طيب الطعم (فراهیدی، همان: ۱۲۶/۴).

۳۳. الف. سَهْلُ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ الْأَشْعَثِ عَنْ مُوسَى بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِيهِ ^أ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «رَائِحَةُ الْأَنْبِيَاءِ رَائِحَةُ السَّفَرَجَلِ وَ رَائِحَةُ الْحُورِ الْعَيْنِ رَائِحَةُ الْأَمْسِ وَ رَائِحَةُ الْمَلَائِكَةِ رَائِحَةُ الْوُرُودِ وَ رَائِحَةُ ابْنَتِي فَاطِمَةَ الرَّهْزَاءِ رَائِحَةُ السَّفَرَجَلِ وَ الْأَمْسِ وَ الْوُرُودِ وَ لَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَ لَا وَصِيًّا إِلَّا وَجِدَ مِنْهُ رَائِحَةَ السَّفَرَجَلِ فَكُلُوهَا وَ أَطْعِمُوا حَبَالَكُمْ يَحْسَنُ أَوْلَادَكُمْ» (نوری، ۱۴۰۸: ۱۵/۱۳۵)؛ موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر * از پدرش و آن حضرت از پدرانش نقل می‌کند که رسول خدا | فرمود: بوی پیامبران ^أ، بوی «به» است و بوی حورالعین، بوی انگبین و بوی فرشتگان، بوی گل سرخ و بوی دخترم فاطمه زهرا *، بوی به و انگبین و گل سرخ. خداوند، هیچ پیامبر و وصی را برننگیخته است، مگر این که از او، بوی به، می‌آمده است. به، بخورید و به زنان باردار خود بدهید تا فرزندانان نکو باشند.

راوی اصلی این روایت (موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر)، در کتب رجالی توثیق نشده است. بنابراین روایت به لحاظ سندی ضعیف است.

ب. رسول الله: «كُلُوا السَّفَرَجَلِ وَ تَهَادَوْهُ بَيْنَكُمْ؛ فَإِنَّهُ يَجْلُو الْبَصَرَ، وَ يَنْبِتُ الْمَوَدَّةَ فِي الْقَلْبِ، وَ أَطْعَمُوهُ حَبَالَكُمْ؛ فَإِنَّهُ يَحْسَنُ أَوْلَادَكُمْ» (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۷۲)؛ رسول خدا | فرمود: «به» بخورید و به هم هدیه دهید که دیده را جلا دهد و دوستی را در دل می‌رویانند، به زنان باردار به، دهید که فرزند را زیبایی می‌بخشد.

این روایت در کتاب مکارم الاخلاق مرحوم طبرسی آمده که سند ندارد. بنابراین به لحاظ سندی، فاقد اعتبار است.

ج. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ شَرْحِبِيلِ بْنِ مُسْلِمٍ أَنَّهُ قَالَ: «فِي الْمَرْأَةِ الْحَامِلِ تَأْكُلُ السَّفَرَجَلِ فَإِنَّ الْوَلَدَ يَكُونُ أَطْيَبَ رِيحًا وَ أَصْفَى لَوْنًا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲)؛ شرحبیل بن مسلم نقل می‌کند که او [معصوم *] درباره زن باردار فرمود: زن باردار «به» بخورد؛ در این صورت، فرزند او خوش‌بوتر و خوش‌رنگ‌تر خواهد شد.

این روایت به صورت مضمهره نقل شده است. پس این روایت نیز به لحاظ سندی ضعیف است.

۳۴. الف. قَالَ: «مَا مِنْ امْرَأَةٍ حَامِلَةٍ أَكَلَتِ الْبَطِيخَ لَا يَكُونُ مَوْلُودُهَا إِلَّا حَسَنَ الْوَجْهِ وَ الْخُلُقِ» (نوری، ۱۴۰۸: ۲۹)؛ رسول خدا | می‌فرماید: هر زن حامله‌ای که خربزه (بطیخ) بخورد، فرزندش زیبا و خوش اخلاق خواهد شد.

ب. وَقَالَ: «مَا مِنْ امْرَأَةٍ حَامِلَةٍ أَكَلَتِ الْبَطِيخَ بِالْجُبْنِ إِلَّا يَكُونُ مَوْلُودُهَا حَسَنَ الْوَجْهِ وَ الْخُلُقِ» (مجلسی، ۱۴۱۰: ۵۹/۲۹۹)؛ هر زن حامله‌ای که خربزه (بطیخ) با پنیر بخورد، فرزندش زیبا و خوش اخلاق خواهد شد.

این دو روایت فاقد سندند و ضعیف تلقی می‌شوند.

۳۵. برای مثال: الف. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَبِيصَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ النَّيْسَابُورِيِّ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنْ أَبِي الْعَلَاءِ الشَّامِيِّ عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ عَنْ أَبِي زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ * قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «أَطْعِمُوا حَبَالَكُمْ اللَّبَانَ فَإِنَّ الصَّبِيَّ إِذَا عُذِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ بِاللَّبَانِ اسْتَدَّتْ قَلْبَهُ وَ زِيدَ فِي عَقْلِهِ» (کلینی، همان: ۲۳/۶)؛ ابوزیاد از حسن بن علی * نقل می‌کند که رسول خدا | فرمود: زنان باردار را با «لبان» اطعام کنید؛ زیرا جنینی که در شکم مادر با «لبان» تغذیه شود قلبش استوار می‌شود و عقلش فزونی می‌یابد.

در سند این روایت، ابوزیاد، ابوالعلاء الشامی، ابوموسی، هارون بن موسی، عبدالله النیسابوری و محمدبن قبیصه قرار گرفته‌اند که هیچ‌گونه توصیفی درباره آنها در کتب رجالی نیامده است. افزون بر آن درباره سفیان ثوری نیز گفته شده که از فقهای عامه و مذموم الروایه است (کشی، همان: ۳۹۴). بنابراین

روایت به لحاظ سند، ضعیف است.

ب. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الرَّضَا * قَالَ: أَطْعِمُوا حَبَالَكُمْ ذَكَرَ اللَّبَانِ فَإِنَّ يَكُ فِي بَطْنِهَا غَلَامٌ حَرَجَ ذَكِي الْقَلْبِ عَالِمًا شَجَاعًا وَإِنْ تَكُ جَارِيَةً حَسُنَ حَلْقُهَا وَحُلُقُهَا (كلینی، همان.); محمد بن سنان می گوید امام رضاع * فرمود: به زنان بارداران، کُندُر نر بدهید. در این صورت، اگر آنچه در شکم زن است، پسر باشد، پاکیزه دل، عالم و دلیر خواهد شد و اگر دختر باشد، زیباروی و خوش اخلاق می شود. محمد بن سنان الزاهری، راوی اصلی این روایت و محمد بن علی ابوسمینه و سهل بن زیاد آدمی، از منظر نجاشی & ضعیف تلقی می شوند (نجاشی، همان: ۳۲۸، ۳۳۳ و ۱۸۵). بنابراین روایت به لحاظ سندی ضعیف و فاقد اعتبار است.

۳۶. مصرف مشروبات الکلی، موجب مسمومیت شده و مسمومیت باعث نقص هوشی، ضعف عمومی در رشد طبیعی و ناهنجاری های شدید جنین می شود. عوارض دیگری همچون تولد زودرس، اختلالات جسمی و نقض عضو، میکروسفالی و تغییر در اندام جنین از پیامدهای مصرف الکل توسط مادر است (مصباح و دیگران، ۱۳۴۷: ۱/۳۰۴ - ۳۰۵).

۳۷. مصرف مواد مخدر و استعمال دخانیات توسط مادر، سبک وزنی و یا نارس بودن نوزاد را به دنبال دارد که خود زمینه ای جهت ابتلای کودک به بعضی ناهنجاری های بدنی، ذهنی و عاطفی است. افزایش ضربان قلب، تشنج و حتی گاهی بدشکلی اندام و مرگ جنین از دیگر آثار اعتیاد مادر به مواد مخدر و دخانیات است (همان: ۳۰۴).

۳۸. مصرف دارو توسط مادر به هر شکلی که باشد بر رشد جنین تأثیر می گذارد. هرچند این تأثیر گاهی در حد ایجاد بی نظمی و اختلال جزئی است؛ اما گاهی تأثیرات جدی و جبران ناپذیری بر جا می گذارد. حتی داروهای مسکن که مادران جهت تسکین از آنها استفاده می کنند، ممکن است به گونه ای دستگاه تنفسی جنین را مختل سازد. از آنجاکه جنین در مرحله بلاستوسیست با سرعت زیاد مواد خارجی را جذب و با کندی دفع می کند، مصرف داروهای مضر در این مرحله بسیار خطرناک است. در مراحل بعدی نیز اثر دارو از طریق جفت به جنین منتقل می شود و ایجاد اختلال می کند. حدود ۲۰ درصد از کودکانی که مادرانشان در دوره های حساس رشد، از «تالیدومید» استفاده می کنند احتمال آسیب در اندامها و دیگر بخش های بدن می شوند. استفاده از تالیدومید هرچند به مقدار کم در بین روزهای ۳۴ تا ۴۵ حاملگی تقریباً صددرصد موجب بروز ناهنجاری قابل توجهی خواهد شد (همان: ۳۰۰ - ۳۰۱).

۳۹. مع فرض خوف الضرر علی ولدها لو جلدت (نجفی، ۱۴۰۴: ۱/۳۳۷)؛ و هو موافق للقواعد فان اقامة الحد علی الام مظنة للخطر علی الولد غالباً فیعلم او یخاف منه الضرر و لا یجوز اضرار انسان لعصیان آخر (مکارم شیرازی، ۱۴۱۸: ۳۳۰).

۴۰. هیچ باربرداری بارگناه دیگری را بر نمی دارد (انعام: ۱۶۴).

۴۱. در قانون مجازات اسلامی نیز بر تأخیر اجرای حدود بر زن باردار، برای پیش گیری از زیان دیدن جنین، تأکید شده است: ماده ۹۱ قانون مجازات اسلامی: در ایام بارداری و نفاس زن، حد قتل یا رجم بر او جاری نمی شود. همچنین بعد از وضع حمل، در صورتی که نوزاد کنفیله نداشته باشد و بیم تلف شدن نوزاد برود، حد جاری نمی شود؛ ولی اگر برای نوزاد کنفیله پیدا شود، حد جاری می گردد. ماده ۹۲ قانون مجازات اسلامی: هرگاه در اجرای حد جلد بر زن باردار یا شیرده، احتمال بیم ضرر برای حمل یا نوزاد شیرخوار باشد، اجرای حد تا رفع بیم ضرر، به تأخیر می افتد.

۴۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۸۳).

۴۳. و الحامل المقرب و المرضعة القليلة اللبن إذا أضر بهما الصوم و خافا على الولد أفطرتا (طوسی، المبسوط فی فقه الإمامیه: ۱/۲۸۵)؛ و الحامل المقرب و هی التي قرب زمان وضعها و المرضع القليلة اللبن، یجوز لهما الإفطار إذا خافتا علی ولدهما أو أنفسهما، بإجماع فقهاء الإسلام (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸: ۵/۵۰۱).

۴۴. الحامل المقرب، و المرضع القليلة اللبن، إذا خافتا علی ولدهما من الصوم الضرر، أفطرتا، و تصدقتا عن کل یوم بمد من طعام، و تقضیان ذلك الیوم، و قد ذهب بعض أصحابنا، إلى أنه لا قضاء علیهما، و هو الفقیه سلا، و الأول هو الأظهر، الذی یقتضیه أصول المذهب، و یشهد بصحته ظاهر القرآن (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۱/۴۰۱).

- قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.
- ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- ابن غضائری، احمد بن حسین، رجال ابن الغضائری، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۴.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، نجف اشرف، دار المرتضویة، چاپ اول، ۱۳۵۶.
- ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- ابن فارس، احمد، معجم مقانیس اللغة، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- اصفهانى، محمد مهدى، آیین تندرستی، تهران، تندیس، چاپ نهم، ۱۳۸۸.
- بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم (آل عصفور)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة^۸، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- جزری، مبارک بن محمد (ابن اثیر)، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ اول، بی تا.
- بسطامی، میلاد و دیگران، «بررسی علل ژنتیکی کم توانی ذهنی اتوزومی مغلوب در استان همدان»، فصلنامه توانبخشی، دوره سیزدهم، شماره اول، شماره مسلسل ۱۵، بهار ۱۳۹۱.
- جمعی از پژوهشگران، موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت^۸، زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت^۸، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، تحقیق و تصحیح، احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- حاتری طباطبایی، سید محمد مجاهد، کتاب المناهل، قم، مؤسسه آل البيت^۸، چاپ اول بی تا.
- دبس، موریس، مراحل تربیت، ترجمه علی محمد کاردان، تهران دانشگاه تهران، چاپ دهم، ۱۳۷۴.
- حجتی کرمانی، محمد باقر، اسلام و تعلیم و تربیت، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۸.
- حلی، حسن بن یوسف بن مظهر اسدی (علامه حلی)، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت^۸، چاپ اول، ۱۳۸۸ق.
- حلی، محمد بن منصور بن احمد (ابن ادریس)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- حلی، یحیی بن سعید، الجامع للشرائع، قم، مؤسسه سید الشهداء العلمیة، ۱۴۰۵ق.
- راغب اصفهانى، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار العلم - الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
- رضی، محمد بن حسین شریف، المجازات النبویة، قم، دارالحدیث چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- سرمد، غلامعلی، «رابطه ازدواج فامیلی با عقب ماندگی ذهنی کودکان» ماهنامه اصلاح و تربیت، شماره ۱۳، ۱۳۷۴.
- سروری، علی، ازدواج های فامیلی و بیماری های ژنتیکی کودکان، اصفهان، دانشگاه علوم پزشکی اصفهان و انتشارات نورین سپاهان، ۱۳۷۴.
- شبر، سید عبدالله، طب الاثمه^۸، بیروت، دار الإرشاد، چاپ سوم، ۱۴۲۸ق.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الخصال، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.

- _____ من لايحضره الفقيه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- طباطبایی حائری، سید علی بن محمد، ریاض المسائل، قم، مؤسسه آل البيت^ا، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- طبرسی، حسن بن فضل بن حسن، مکارم الأخلاق، قم، انتشارات شریف رضی، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیه، تحقیق و تصحیح: سید محمدتقی کشفی، تهران، المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه، چاپ سوم، ۱۳۸۷ق.
- عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، تحقیق و تصحیح گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامی، قم، مؤسسه معارف اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، قم، کتابفروشی مفید، چاپ اول، ۱۴۰۰ق.
- عسقلانی، أحمد بن علی ابن حجر، تلخیص الحیر فی تخریح احادیث الرافعی الكبير، مؤسسه قرطبه، ۱۹۹۵م.
- علیزاده، حمید، «تغییر اصطلاح‌شناسی عقب‌ماندگی ذهنی به کم‌توان ذهنی»، پژوهش در حیطه کودکان استثنایی، سال هشتم، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۷.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤید الدین محمد خوارمی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۹.
- فاضل هندی، محمد بن حسن، کشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام، تحقیق و تصحیح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، نشر هجرت، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، المحججه البيضاء، قم، جامعه المدرسین بقم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
- کتابی، احمد، «زنشویی‌های خوشاوندی (همخون)، از دیدگاه اسلام»، فصلنامه جمعیت، شماره ۴۱، پاییز ۱۳۸۱.
- کشی، ابو عمرو، محمد بن عمر بن عبدالعزیز، رجال الکشی، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، مصحح علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- گنجی، حمزه، بهداشت روانی، تهران، ارسباران، ۱۳۷۸.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار^ا، بیروت، مؤسسه الطبع و النشر، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- مشکینی، میرزا علی، مصطلحات الفقه، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- مصباح، علی و دیگران، روان‌شناسی رشد؛ با نگرش به منابع اسلامی، تهران، سمت، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، با همکاری گروه نویسندگان، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع، تهران مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان (انتشارات مدرسه)، چاپ دوم، ۱۳۹۱.
- مکارم شیرازی، ناصر، أنوار الفقاهة - کتاب الحدود و التعزیرات، قم، انتشارات مدرسه الإمام علی بن ابی طالب^ع، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، بی‌جا، بی‌تا.
- مولوی، محمد علی و ثمر گیتی، بهداشت همگانی، تهران، چهر، ۱۳۷۸.
- نجاشی، ابوالحسین، احمد بن علی بن احمد، رجال النجاشی، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۷ق.
- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
- نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.

نورانی، مصطفی، دائرة المعارف بزرگ طب اسلامی، قم، ارمغان یوسف، چاپ اول، ۱۳۸۴.

نوری، میرزا حسین (محدث نوری)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البيت^ا، ۱۴۰۸ق.

Merriam Webster's ۱۱th Collegiate Dictionary, ۲۰۱۰.

H & P, Child Psychology, p. ۸۲. (Hetherington, E. Mavis & Ross D. Park, Child Psychology, Mc Grow-Hill U. S. A. ۱۹۸۶).

Prenatal Physical Health of Children as Seen in Jurisprudence *

Majid Toroghi **
Ali Hemmat Banari ***
Muhammad Qasim Rejai ****

Abstract

Physical education in the sense of helping in the physical growth of children and meeting their natural and material needs is one of the important educational areas. Among the measures that promote the growth and bodily health of a child is physical health as one of the parenting measures to assert the right to child health. This article examines prenatal children in two areas of spouse selection and prenatal health, based on jurisprudential arguments (traditions and reason).

Assuming that the future spouse has genetic diseases, to prevent future illnesses and physical weakness of the future offspring, marriage to a biologically unrelated person is preferred and recommended. Marriage to people with this feature is considered reprehensible and is disapproved only to prevent the birth of children with mental disabilities.

Keywords: physical health, physical education, children, hygiene, marriage to an unrelated person.

* Date of submission: ۶/۹/۲۰۱۸ Date of acceptance: ۱۱/۱۲/۲۰۱۸.

** Lecturer of the Islamic Seminary and faculty member of al-Mustafa Int'l University (toroghimajid۹۳@gmail.com).

*** Faculty member of al-Mustafa Int'l University (toroghimajid۹۳@gmail.com).

**** PhD student of educational jurisprudence, al-Mutafa Int'l University (mqyosofy@yahoo.com).