

The Philosophy of the Waiting Period (‘Iddah) and Its Compatibility with Social Transformations and Contemporary Society

1. Iftekhhar Daneshpour*: Assistant Professor, Department of Imamiyyah Jurisprudence and Law, Faculty of Jurisprudence and Law, Tehran International University of Islamic Studies, Tehran, Iran. Email: e.daneshpour@mazaheb.ac.ir (Corresponding Author)

ABSTRACT

Under Islamic legal rules and legislation, women are required to observe a waiting period (‘iddah) following the dissolution of the marital relationship, whether in a permanent or temporary marriage, as well as in cases of intercourse under a mistaken belief of legality. Like other Islamic legal obligations, the requirement to observe ‘iddah is founded upon underlying rationales that emphasize respect for the status of women and men within the institution of the family, recognition of their social position, and consideration of the interests and legal status of their children. Islamic legal rules and ordinances have consistently been established in accordance with the innate and natural needs of human beings. Although the legislative foundations of Islamic rulings are derived from Qur’anic verses, understanding the wisdom underlying these rulings and identifying the rational grounds for compliance with them can strengthen believers’ motivation to observe such obligations and enhance society’s awareness of the rationale behind divine legislation. This study examines the circumstances giving rise to the obligation of ‘iddah, including divorce, annulment of marriage, the husband’s death, expiration or remission of the remaining term in temporary marriage, the husband’s disappearance, and intercourse under a mistaken belief of legality. It further analyzes the underlying rationales of ‘iddah in light of contemporary social conditions and evaluates their compatibility with present-day social transformations.

Keywords: *‘Iddah, divorce, annulment, death, revocable divorce, intercourse under a mistaken belief of legality, respect for women.*

How to cite: Daneshpour, I. (2026). The Philosophy of the Waiting Period (‘Iddah) and Its Compatibility with Social Transformations and Contemporary Society. *Comparative Studies in Jurisprudence, Law, and Politics*, 8(6), 1-16.

© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 21 February 2026

Revise Date: 13 July 2026

Accept Date: 20 July 2026

Initial Publish Date: 17 September 2026

Final Publish Date: 20 February 2027



پژوهش‌های تطبیقی فقه،

حقوق و سیاست

فلسفه عده و انطباق آن با تحولات اجتماعی و جامعه کنونی

۱. افتخار دانش‌پور*: استادیار، گروه فقه و حقوق امامیه، دانشکده فقه و حقوق، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی تهران، تهران، ایران. پست الکترونیک: e.daneshpour@mazaheb.ac.ir (نویسنده مسئول)

چکیده

در احکام و قوانین اسلامی زنان پس از انحلال رابطه زوجیت (در نکاح دائم و موقت) و نیز در مورد آمیزش اشتباهی ملزم به حفظ عده هستند. وجوب عده همانند سایر احکام شرعی دارای حکمت‌هایی است که به تکریم مقام زن و شوهر در بنیاد خانواده، ارزش-گذاری جایگاه مرد و زن در اجتماع و توجه به نقش فرزندان آنان پرداخته است. همواره احکام و قوانین شرعی همسو با نیازهای تکوینی انسان وضع شده‌اند. هر چند علت تشریع احکام شرعی، آیات قرآنی هستند اما حکمت وجود آنها و کشف علل منطقی امتثال آنها، انگیزه‌ای خواهد بود برای بندگان و ترفیع سطح آگاهی جامعه از وضع احکام الهی. در این پژوهش موجبات عده شامل طلاق، فسخ، فوت زوج، انقضای مدت و بذل مدت در نکاح منقطع، مفقودالأثر شدن زوج و وطی به شبهه مورد بررسی قرار گرفته و حکمت‌های وجود عده با نگاهی به جامعه کنونی و تطبیق با تحولات امروزی مورد تدقیق واقع شده است.

واژگان کلیدی: عده، طلاق، فسخ، فوت، طلاق رجعی، وطی به شبهه، تکریم زن.

نحوه استناددهی: دانش‌پور، افتخار. (۱۴۰۵). فلسفه عده و انطباق آن با تحولات اجتماعی و جامعه کنونی. پژوهش‌های تطبیقی فقه، حقوق و سیاست، ۸(۶)، ۱۶-۱.

© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۲ اسفند ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۲۲ تیر ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۲۹ تیر ۱۴۰۵

تاریخ چاپ اولیه: ۲۶ شهریور ۱۴۰۵

تاریخ چاپ نهایی: ۱ اسفند ۱۴۰۵



مقدمه

همواره فلسفه احکام شرعی برای انسان مورد پرسش بوده است و کسانی بوده‌اند که با توسل به اصول فقه، فلسفه احکام را از قرآن و روایات (سنت)، به کمک عقل (مستقلات عقلی و استلزامات عقلی)، کشف کرده‌اند و در اختیار پرسشگران قرار داده‌اند. برخی از دانشمندان و صاحب‌نظران رشته‌های مختلف علمی، بر پایه دانش و یافته‌های علمی، به بررسی موضوعات شرعی پرداخته‌اند. هرچند دلایل علمی مستقلات عقلی محسوب نمی‌شوند، اما می‌توان گفت همسو با شریعت اسلامی، فواید و مضرات احکام و موضوعات را بیان می‌کنند و این منطقی جلوه‌کردن احکام باعث بالابردن سطح آگاهی جامعه، انگیزه و مشوقی برای امتثال احکام از سوی مکلفین و منطبق‌کردن احکام شرعی بر قوانین تکوینی می‌شود.

مراد از علت و فلسفه در احکام، همان حکمت‌هاست و، به تعبیر دیگر، مصالح و مفاسدی است که در دستورهای شارع مقدس اسلام (احکام شرعی) «جلب المنفعه و دفع المضرة» معرفی شده است، نه این‌که مراد از فلسفه، علت و سبب آن عناوین و علل و اسباب حقیقی باشد که در علوم طبیعی و فلسفی مطرح شده است (Makarem Shirazi, 1995; Rabbani, 1995). برخی بر این نظرند سبب، مناط، دلیل، باعث و وصف جامع یکی است و همان اساس و ریشه تسری حکم از اصل بر فرع است (Zuhayli, 1986). علت حکم، حکمت و فلسفه نیست؛ برای مثال، علت «قصر نماز»، سفر است با شرایط مخصوص، اما حکمت و مصلحت آن شاید رفع مشقت و زحمت سفر باشد. به نظر می‌رسد، اگرچه علت با حکمت مترادف دارد، اما نمی‌توان این دو واژه را عین هم دانست. اگر مجتهد علت حکم را بداند و این علت در مورد دیگری عیناً موجود باشد، می‌تواند حکم را سریان دهد؛ اما در مورد حکمت این اجازه را ندارد. مثلاً اگر حکمت برای مطلقه جلوگیری از اختلاط نسب باشد، حتی در مواردی که یقین داریم چنین اختلاطی صورت نمی‌پذیرد، نمی‌توانیم وجوب عده نگه‌داشتن را نفی نماییم؛ زیرا همه وجوه مصالح و موانع برای بندگان روشن نیست. علاوه بر این، احکام دینی به‌حسب مصالح نوعی و به‌نحو احتیاطی جعل شده‌اند و چه‌بسا ترک برخی افراد موجب ترک کل مصلحت شود (Alavi & Vakilzadeh, 2011). روش دستیابی به فلسفه احکام عبارت‌اند از: «صریح آیات»، «تناسب آیات»، «اسباب نزول»، «روایات»، «عقل»، «علوم تجربی و دریافت‌های علمی» و «فلسفه آفرینش اشیاء» (Rabbani, 1995). به نظر می‌رسد رسیدن به علت و حکمت هر حکم الهی کار دشواری باشد و نیاز به بررسی تمامی جوانب یادشده دارد.

بنا بر نظر شهید مطهری، فلسفه و حکمت احکام را می‌توان به یک معنا دانست که همان ملاک و مناط احکام می‌باشد (Motahhari, 1978). حکمت حکم غیر از علت جعل حکم است؛ به همین دلیل، حکم دائرمدار حکمت نیست. مراد از فلسفه در این پژوهش دلیل، علت، حکمت و ضابطه است. مراد از عقل یا دلیل عقلی، مستقلات عقلی است که باعث کشف مناط حکم می‌باشد. بر این اساس، می‌توان گفت دانش بشری و یافته‌های جدید علوم انسانی و علوم طبیعی می‌توانند از جمله ادله‌ای باشند که نقش تأییدکننده و یا روش رسیدن به مصلحت و مفسده احکام شرعی باشند، نه دلیل مستقلی برای کشف احکام شرعی. بنابراین، فلسفه عده نیز به معنای حکمت، ضابطه وجوب و ملاک ضرورت عده است؛ وگرنه علت حکم عده همان فحوای آیات قرآن و روایات وارده می‌باشد.

مفهوم عده:

برای واژه عده (کسر عین و دال مشدد) چند معنا در علم لغت ذکر شده و لغت‌شناسان دو ریشه (وعد) و (عدد) برای این کلمه بیان کرده‌اند. عده با ریشه وعد (فتح واو و سکون عین) را مصدر و اسم گفته‌اند، مانند موعده (Ibn Manzur, 1993). در این ریشه، به معنای قرار و وعده تعریف شده است (Afram Bustani, 1996). برخی از لغت‌شناسان بر این نظر هستند که هاء در عده عوض از واو می‌باشد

(Husayni Zabidi Wasiti, 1993; Jawhari, 1984) و جمع آن عِدات است (Husayni Zabidi Wasiti, 1993). عده با ریشه عدد به معنی جماعت (Ibn Manzur, 1993)، گروه (Afram Bustani, 1996)، تعداد (Afram Bustani, 1996; Maalouf, 1995)، مقداری که شمرده می‌شود (Ibn Manzur, 1993)، شمارش و شمردن (Ibn Manzur, 1993) معنا کرده‌اند؛ مثلاً گفته می‌شود تعدادی مرد یا تعدادی (جماعتی) زن دیدم (Ibn Manzur, 1993)؛ یا مثل این‌که گفته شود تعدادی کتاب یا چندین عدد کتاب انتخاب کردم (Jawhari, 1984). نیز گفته شده عده، اسم جمع و به معنای ایام است (Amid Zanjani, 2003; Jurjani, 1983). بر این اساس، می‌توان گفت اختلاف چندانی در معانی ذکرشده از کتب لغت در خصوص کلمه عده وجود ندارد و معانی نزدیک به هم و تا حدودی مترادف بیان شده‌اند.

عده در اصطلاح فقه به معنای ایامی است که زن پس از جدایی و یا فوت شوهر، به‌عنوان استبراء رحم از نسل، بدون شوهر زندگی می‌کند (Amid Zanjani, 2003; Jurjani, 1983; Shahid al-Thani, 1992) و یا گفته شده مدتی است که زن پس از فوت همسر و طلاق منتظر می‌شود و شوهر نمی‌کند تا معلوم شود که حامله نیست و یا فقط علتش تعبد به دستور شرع است (Moravvej, 2000). عده‌ای از فقها همین مدت‌زمان را برای زن گفته‌اند که شوهر نکند و از زینت‌کردن برای مردان و نزدیکی با آنان منع کند (Bahrani, 1984; Ibn Fahd al-Hilli, 1987; Meshkini Ardabili, 2013; Najafi, 2000) و عده‌ای از فقها بر این نظرند که زن در زمان عده از خانه‌اش خارج نشود، لباس مصبوغ (لباس رنگی) نپوشد، خود را زینت و خوشبو نکند (Najafi, 2000). بنابر نظر فقیهان، عده «تعداد» روزهایی می‌باشد که زن می‌بایست به دستور شرع از ازدواج خودداری کند. این خودداری از ازدواج واجب و عدم خروج از منزل مکروه است.

موجبات عده و شرایط آن

موجبات عده همان موجبات انحلال نکاح، یعنی طلاق، فوت، فسخ و انقضای مدت در نکاح منقطع می‌باشد و البته زنی که وطی به شبهه شده و نیز زنی که شوهرش غایب (غایب مفقودالاثَر) است، باید عده نگه دارند. برخی گفته‌اند موجبات عده عبارت است از طلاق و آنچه که بدان ملحق می‌شود، از فسخ و انفساخ عقد نکاح (Fayyaz, 1975). بنابراین، چه نکاح دائم چه منقطع باشد، پس از انحلال برای زن وجوب عده را در پی خواهد داشت.

فقه‌ای امامیه بر این نظرند که زنان یائسه، غیرمدخوله و زوجه صغیره فاقد عده هستند (Najafi, 2000; Tusi, 1980). در خصوص زنان غیرمدخوله، آیه ۴۹ سوره احزاب می‌فرماید: «ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَالَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عَدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا: اگر زنان مؤمنه را به نکاح خود درآوردید و پیش از آن‌که با آنان آمیزش کنید، طلاقشان دادید، دیگر بر عهده آن‌ها عده‌ای که آن را بشمارید، نیست.» طلاق زوجه صغیره، به اجماع فقه‌ای امامیه، بائن است. هرچند از روی قهر و عصیان آمیزش صورت گرفته باشد، چون در این مورد احتمال حمل و بارداری و اختلاط نسب وجود ندارد (Najafi, 2000; Tusi, 1980). بنابر نظر شهید ثانی در مسالک، غیرمدخوله عده ندارد و فرقی نمی‌کند که با طلاق جدا شده باشد یا فسخ نکاح، مگر این‌که زوج فوت کند که در این صورت غیرمدخوله باید عده وفات نگه دارد (Shahid al-Thani, 1992). روایتی از امام صادق (علیه‌السلام) که فرمودند: «كُلٌّ مِنْ طَلَّقَ امْرَأَةً مِنْ قَبْلِ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا فَلَا عَدَّةَ عَلَيْهَا مِنْهُ» (Nouri, 1988)، یعنی: «هر مردی که زنش را قبل از دخول و آمیزش طلاق دهد، بر زن عده‌ای واجب نیست.»

در خصوص عده زنان یائسه دو نظر میان فقه‌ای امامیه وجود دارد؛ عده‌ای از آنان قائل به وجوب سه ماه مدت عده برای زن یائسه هستند، در حالی که گروه دیگر معتقدند زن یائسه عده ندارد و این نظر مشهور فقه‌ای امامیه می‌باشد (Shahid al-Thani, 1992). در رابطه با تعیین

سن یائسگی نیز میان فقها دو نظر وجود دارد؛ عده‌ای از فقها سن یائسگی را پنجاه می‌دانند و عده‌ای دیگر شصت سالگی زن را ملاک قرار داده‌اند. مشهور فقها زنان قرشیه را از دیگر زنان جدا کرده‌اند و سن یائسگی را برای آنان شصت سال و برای غیر آنان پنجاه سال تعیین کرده‌اند (Najafi, 2000). مستند این نظر نیز روایات وارده می‌باشد. از جمله روایتی که از امام نقل شده که فرمودند: «لَا عَدَّةَ عَلَى الْيَائِسَةِ إِذَا طُلِّقَتْ وَ إِنْ كَانَ دُخِلَ بِهَا وَ تَزَوَّجَ مِنْ سَاعَتِهَا وَ حَدَّهَا بِلَوْغِ سَتَيْنَ فِي الْقَرْشِيَةِ وَ النَّبْطِيَةِ وَ خَمْسِينَ فِي غَيْرِهِمَا» (Nouri, 1988). در خصوص زنانی که به سن یائسگی نرسیده‌اند، اما حیض نمی‌بینند، دو روایت وجود دارد؛ دسته اول عده چنین زنانی را سه ماه پاکی می‌دانند و دسته دوم، که نظر اکثر فقها می‌باشد، قائل به عدم عده برای چنین زنانی هستند (Najafi, 2000). روایتی از ابی‌عبدالله (علیه‌السلام) که فرمودند: «عَدَّةُ الَّتِي قَدْ يَسْتَمِنُ مِنَ الْمَحِيضِ وَ الَّتِي لَمْ تَحْضْ فِي الطَّلَاقِ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ» (Nouri, 1988). این روایت نظر دسته اول را تأیید می‌کند. اما روایتی نیز وجود دارد که چنین حکم عامی را تخصیص زده و این چنین مطرح کرده است که: در صورتی که زنی به سن یائسگی نرسیده، ولی حیض هم نمی‌بیند، اگر مثل او حیض نمی‌بیند، پس عده ندارد؛ ولی اگر زنانی مثل او و در سن او حیض می‌شوند، پس باید سه ماه را به عنوان عده نگه دارد (Nouri, 1988). در جامعه کنونی، به دلایل گوناگونی، زنان در سنین پایین‌تر نیز دچار یائسگی می‌شوند؛ بنابراین، «تعیین سن» ملاک و ضابطه دقیقی نیست، بلکه فرایند یائسگی در زنان شرط سقوط عده برای چنین زنانی می‌باشد.

شرط وجوب عده در همه اقسام آن، به جز عده وفات، این است که آمیزش صورت گرفته باشد (Najafi, 2000; Shahid al-Thani, 1990). در روایت صحیح ابن سنان از امام صادق (علیه‌السلام) پرسیده شد: از مردی که ازدواج کرده و آمیزش کرده، اما انزال صورت نگرفته و بعد طلاق داده، آیا باید عده نگه دارد؟ امام (علیه‌السلام) فرمودند: هنگامی که آمیزش صورت گیرد، مهریه، غسل و عده واجب است (Kulayni, 2008). حکمت وجوب چنین شرطی برای یک ارتباط زناشویی می‌تواند دارای ابعاد مختلفی باشد.

یکی از احکام فقهی عده، حرمت ازدواج با زنی است که در عده به سر می‌برد (Bahrani, 1984). اگر مرد با زنی که در عده است ازدواج کند، آن زن بر او حرام ابدی می‌شود؛ یعنی ازدواج آن دو باطل می‌شود و هیچ‌گاه نمی‌توانند با هم ازدواج کنند (Fadil Movahedi, 2000; Lankarani, 2000; Khomeini, 2013). حرمت آرایش کردن برای زنی که در عده وفات قرار دارد، از دیگر احکام عده است (Najafi, 2000).

نفقة زنی که در عده طلاق رجعی است، بر عهده شوهر می‌باشد؛ اما در عده طلاق بائن، تنها اگر زن باردار باشد، در دوره بارداری مرد باید نفقه دهد (Shahid al-Thani, 1990).

هریک از موجبات عده و شرایط آن‌ها به ترتیب زیر مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱- طلاق

یکی از موجبات انحلال نکاح دائم که با تشریفات خاص و از جانب زوج یا نماینده او (و در شرایطی خاص از سوی زوجه یا دادگاه) صورت می‌گیرد، طلاق است. طلاق طبق شریعت اسلام و قانون مدنی (ماده ۱۱۴۳) دو قسم است؛ طلاق رجعی (که زوج می‌تواند در ایام عده به زوجه خود رجوع کند) (ماده ۱۱۴۸ قانون مدنی) و طلاق بائن (که در آن زوج حق رجوع به زوجه خود ندارد) (ماده ۱۱۴۴ قانون مدنی). در فقه تقسیم‌بندی دیگری نیز برای طلاق وجود دارد که آن را به طلاق بدعی (یعنی طلاق حرام و نامشروع، مانند طلاق در حال نفاس) و طلاق سنی (یعنی طلاق مشروع و حلال) تقسیم‌بندی کرده‌اند (Bahrani, 1984; Shahid al-Thani, 1990). فقها طلاق عدی را هم عنوان کرده‌اند و آن طلاقی است که پس از وقوع آن، مرد در ایام عده به زن رجوع می‌کند و پس از نزدیکی، وی را در طهر دیگر طلاق می‌دهد.

(Tusi, 1980). براساس شریعت اسلامی (Shahid al-Thani, 1990) و پیرو آن قانون مدنی ایران، طلاق در موارد زیر باین محسوب می‌شود: ۱- طلاق قبل از نزدیکی؛ ۲- طلاق یائسه؛ ۳- طلاق خلع و مبارات مادامی که زن رجوع به عوض نکرده باشد؛ ۴- سومین طلاق که بعد از سه وصلت متوالی به عمل آید، اعم از این که وصلت در نتیجه رجوع باشد یا در نتیجه نکاح جدید (ماده ۱۱۴۵ قانون مدنی). در فقه امامیه، طلاق صغیره (دختر نابالغ) نیز از اقسام طلاق باین ذکر شده است (Shahid al-Thani, 1990; Tusi, 1980)، ولی چون در قانون مدنی ازدواج صغیره ممنوع می‌باشد، در قانون ذکر نشده است.

طلاق در غیر موارد طلاق باین، رجعی است (Shahid al-Thani, 1990) و زوج می‌تواند در مدت عده به زوجه رجوع کند (ماده ۱۱۴۸ قانون مدنی). براساس نظر فقهای امامیه، عده زوجه در طلاق رجعی، در صورتی که غیر باردار (غیرحامل) باشد، سه طهر (قُرء) است (Fayyaz, 1975; Najafi, 2000; Tusi, 1980). مستند نظر فقها آیه ۲۲۸ سوره بقره می‌باشد که در آن خداوند فرموده: «وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...»، یعنی: «زنانی که طلاق داده شدند، از شوهر نمودن خودداری کنند، تا سه پاکی بر آنان بگذرد و حیض یا حملی که خداوند در رحم آنها آفریده، کتمان نکنند، اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارند...». کلمه تَرَبُّص به معنای انتظارکشیدن و متوقف‌شدن است (Afram Bustani, 1996). برخی از فقیهان امامیه چنین استدلال کرده‌اند که کلمه قُرء مشترک لفظی بین «حیض» و «پاکی» است و اگر معنا حقیقت در یکی باشد، در دیگری مجاز است. همان‌گونه که فرقی بین قُرء و قَرء نیست. قَرء برای حیض به کار می‌رود و جمع آن اقراء است. قُرء برای پاکی به کار می‌رود و جمع آن قُرُوء است. نظری هم وجود دارد که آن دو یکی هستند. به تصریح نصوص روایی و فتاوی فقها، مراد از قَرء پاکی است در همه موارد (Najafi, 1992; Shahid al-Thani, 1992; Tusi, 2000). امام صادق فرمودند: «قَرء آنچه میان دو حیض است، گفته می‌شود» (Kulayni, 2008; Tusi, 1984) که مثل این روایت در صحیح ابن مسلم نیز ذکر شده است. زراره از امام (علیه‌السلام) نیز روایت کرده: «اقراء همان پاکی است» (Kulayni, 2008; Tusi, 1984). روایتی از زراره که از امام صادق (علیه‌السلام) روایت کرده است که امام علی (علیه‌السلام) فرموده: «قَرء پاکی است. مرد زنش را در زمان پاکی در حضور دو شاهد طلاق می‌دهد و هنگامی که زن وارد حیض سوم شود، عده او منقضی است و برای ازدواج حلال می‌گردد» (Tusi, 1986). روایت صحیح حلبی از امام صادق: «عده التی تحیض و یستقیم حیضها ثلاثه اقراء و هی ثلاث حیض» (Tusi, 1986). بنابراین، روایات فقهای امامیه بر این عقیده شدند که هرگاه زوج همسرش را طلاق دهد، هنگامی که طهر سوم وی منقضی شود، به مجرد دیدن خون عده‌اش تمام می‌شود (Najafi, 2000). به عبارت دیگر، تربص و انتظار زوجه، سه دوره پاکی خواهد بود.

عده زن باردار وضع حمل است، ولو وضع حمل بلافاصله بعد از طلاق باشد (Shahid al-Thani, 1992). بنابراین، زن باردار به مجرد وضع حمل عده‌اش تمام می‌شود.

۲- فوت

فوت نیز یکی از موجبات انحلال نکاح می‌باشد که با فوت زوج، زوجه وی می‌بایست عده وفات نگاه دارد. خداوند در سوره بقره، آیه ۲۳۴، فرموده: «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ...»، یعنی: «کسانی از شما که فوت می‌کنند و همسرانی از آنها باقی می‌ماند، باید چهار ماه و ده روز عده نگاه دارند». بنابراین، عده زن غیرباردار در وفات همسر چهار ماه و ده روز است و فرقی میان نکاح دائم و منقطع، مدخوله و غیرمدخوله، زوجه صغیره و کبیره، زوجه مسلمان و ذمی و زوجه آزاد و

برده نیست (Fayyaz, 1975; Najafi, 2000; Shahid al-Thani, 1992; Tusi, 1980). همچنان‌که در قانون مدنی ایران نیز در ماده ۱۱۵۴ همین نظر بیان شده است. روایاتی در باب عده وفات وارد شده، از جمله روایت امام کاظم که از وی سؤال شده: «عده زنی که همسرش فوت کرده چند روز است؟» امام پاسخ فرمودند: «چهار ماه و ده روز» (Hurr al-Amili, 1995).

اما عده زن باردار (حامل) در فوت همسرش أبعداً لأجلین است، یعنی طولانی‌ترین زمان از دو زمان وضع حمل یا چهار ماه و ده روز (Najafi, 1990; Shahid al-Thani, 1990). به عبارت دیگر، هرگاه وضع حمل بعد از مدت چهار ماه و ده روز محقق شود، با وضع حمل عده سپری می‌شود و هرگاه وضع حمل قبل از چهار ماه و ده روز باشد، عده تا پایان مدت مزبور خواهد بود (Shahid al-Thani, 1992). آیه ۴ سوره طلاق چنین فرموده: «و أولات الأحمال أجلهن أن یضعن حملهن...»، یعنی: «و عده زنان باردار این است که وضع حمل کنند». روایاتی نیز وجود دارند، از جمله روایت زراره از امام محمد باقر (علیه‌السلام) که فرمودند: «عده زنی که شوهرش فوت کرده، آخرین دو زمان است، یعنی وضع حمل و عده وفات؛ زیرا زن به مدت چهار ماه و ده روز باید حداث را رعایت کند» (Tusi, 1986). یا روایت سماعه از امام (علیه‌السلام) که فرمودند: «زن بارداری که همسرش فوت کرده، مدت عده او آخرین دو مدت است» (Kulayni, 2008) و روایتی دیگر از حلبی از ابی‌عبدالله (علیه‌السلام) که فرمودند: «تنقضی عدتها آخر الأجلین» (Kulayni, 2008)، یعنی: عده زن باردار در پایان دو أجل (وضع حمل و عده فوت) منقضی می‌شود.

۳- فسخ

فسخ نیز یکی دیگر از عوامل انحلال نکاح یا از بین بردن رابطه زوجیت است که با توسل به شرایطی، زوج یا زوجه می‌توانند رابطه زوجیت را یک‌طرفه پایان دهند. این شرایط یا از سوی مرد، یا از سوی زن، یا به‌طور مشترک و از سوی هر دو طرف قابل اعمال است (Safaei, 2003). مواردی که باعث فسخ نکاح می‌شود، موردی و محصور می‌باشد و جز در این موارد امکان فسخ نکاح وجود نخواهد داشت. عواملی که موجب حق فسخ برای زن می‌باشند، عبارت‌اند از: خصاء، عنن، مقطوع بودن آلت تناسلی (ماده ۱۱۲۲ قانون مدنی). وجود هر سه مورد باعث ناتوانی مرد از انجام عمل زناشویی می‌شود و زوجه می‌تواند با اثبات این موارد عقد نکاح را فسخ کند (Safaei, 2003). عواملی نیز وجود دارند که برای مرد حق فسخ ایجاد می‌نماید که عبارت‌اند از: قرن، جذام، برص، افضاء، زمین‌گیری و نابینایی از هر دو چشم (ماده ۱۱۲۳ قانون مدنی). مواردی هم به‌طور مشترک بین زوجین حق فسخ ایجاد می‌کند، از جمله: جنون زوجین به شکل دائمی یا ادواری و تدلیس یا تخلف از شرط صفت (ماده ۱۱۲۱ و ماده ۱۱۲۸ قانون مدنی). بنابر نظر فقهای امامیه، عده فسخ نکاح همچون عده طلاق سه طهر است و در عده طلاق و عده فسخ نکاح - چه از طرف مرد نکاح فسخ شود، چه از طرف زن - فرقی وجود ندارد (Fayyaz, 1975; Najafi, 2000). بر این اساس، عده فسخ نکاح زن غیرباردار سه طهر است (Najafi, 2000). زن یائسه عده فسخ نکاح ندارد (Shahid al-Thani, 1992). غیرمدخوله نیز عده فسخ نکاح ندارد (Shahid al-Thani, 1992). عده فسخ نکاح زن باردار تا وضع حمل است (ماده ۱۱۵۳ قانون مدنی). عده فسخ نکاح موقت برای زن غیرحامل، دو طهر است، مگر این‌که زن با اقتضای سن عادت زنانگی نبیند که در این صورت چهل و پنج روز است (ماده ۱۱۵۲ قانون مدنی). بنابراین، عده فسخ نکاح در خصوص زوجه منقطعه، در صورتی که غیرمدخوله بوده و حامله یا یائسه نباشد، دو طهر است.

۴- عده در نکاح منقطع

انحلال نکاح منقطع (موقت یا متعه) با انقضای مدت (ماده ۱۰۷۶ قانون مدنی) یا بذل مدت از طرف زوج (ماده ۱۱۲۰ قانون مدنی) صورت می‌گیرد. نکاح منقطع از جمله احکام فقه امامیه است و فقهای امامیه برای انقضای مدت قائل به عده زوجه هستند (Khomeini, 2013). اما این عده برای رجوع زوج به زوجه نیست؛ زیرا نکاح موقت با طلاق منحل نمی‌شود که قائل به رجعی یا بائن بودن طلاق و، به تبع آن، رجوع زوج به زوجه شد. شرایط عده در نکاح منقطع بدین صورت است که همانند نکاح دائم، در صورتی که زوجه یائسه یا صغیره باشد، عده ندارد و می‌تواند پس از انقضای مدت یا انحلال نکاح موقت، بلافاصله با مرد دیگری ازدواج نماید؛ اما زن غیر یائسه که در زمان نکاح منقطع با زوج رابطه زناشویی داشته، پس از انحلال نکاح موقت باید عده نگاه دارد (Khomeini, 2013). در رابطه با زن غیر باردار چندین نظر میان فقهای امامیه وجود دارد؛ گروهی معتقدند عده انقضای مدت بعد از دخول و یا بخشیدن مدت برای زن، دو حیض است (Fadil 1990; Hindi, 1995). نظر دوم، به نقل از صاحب جواهر الکلام، متعلق به ابن عقیل است که عده چنین زنانی را یک حیض دانسته‌اند و براساس روایت ضعیف چنین نظر دارند و فقهای امامیه نظر وی را «متروک» دانسته‌اند. نظر سوم که متعلق به شیخ صدوق در المقنع می‌باشد، عده انقضای مدت را در نکاح منقطع یک حیض و نصف دانسته‌اند. اما آنچه میان فقهای امامیه معروف و مشهور است و از ابن ادریس، شیخ مفید، ابن زهره، علامه در مختلف و شهیدین ادعای اجماع شده است، عده انقضای مدت دو طهر است (Najafi, 2000). زنی که حیض نمی‌شود و یائسه هم نیست، عده او در انقضای مدت، چهل و پنج روز است (Najafi, 2000). در خصوص وفات زوج نیز عده زوجه چهار ماه و ده روز می‌باشد و فرقی میان زوجه غیرمدخوله و مدخوله نیست (Najafi, 2000). در خصوص زنان باردار نیز فقها بر این نظرند که زن باردار در نکاح موقت دارای عده است و عده وی تا وضع حمل است (Najafi, 2000).

۵- عده زوجه غایب مفقودالاثَر

غایب مفقودالاثَر مردی است که گم شود یا غیبت طولانی داشته باشد، به گونه‌ای که خبری از وی نباشد و یا اثری از او نباشد و یا حضوری در زندگی مشترک نداشته باشد (Khomeini, 2013). سه حالت برای غایب مفقودالاثَر ممکن است؛ مرگ وی ثابت شده، حیات وی ثابت شده و یا هیچ خبری از وی در دسترس نیست و حیات و ممات وی معلوم نباشد. زنی که شوهرش غایب مفقودالاثَر است، می‌تواند از حاکم شرع تقاضای طلاق نماید. حاکم از زمان درخواست طلاق، چهار سال مهلت معین می‌نماید تا از شوهر غایب جست‌وجو شود. پس از اتمام مهلت چهار ساله، در صورت رضایت زن، می‌تواند از همسر غایبش جدا شود. در رابطه با عده زوجه غایب مفقودالاثَر دو نظر وجود دارد؛ برخی از فقها قائل به عده وفات، یعنی چهار ماه و ده روز (Fayyaz, 1975; Khomeini, 2013)، و برخی قائل به عده طلاق، یعنی سه ماه (Shahid al-Thani, 1990)، شده‌اند. مشهور فقهای امامیه مدت عده زوجه غایب مفقودالاثَر را عده وفات می‌دانند (Shahid al-Thani, 1990). شیخ صدوق در علل الشرایع در خصوص عده وفات چنین می‌فرماید: «عِدَّتُهُنَّ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ... عَلِمَ أَنَّ غَايَةَ صَبْرِ الْمَرْأَةِ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ فِي تَرْكِ الْجَمَاعِ فَمِنْ ثَمَّ أُوجِبَ عَلَيْهَا وَلَهَا»، یعنی: «حداکثر صبر زنان نسبت به ترک رابطه زناشویی در اکثر موارد چهار ماه است؛ از این رو عده وفات نیز متناسب با میزان تحمل و بردباری زنان چهار ماه و ده روز تعیین شده است» (Ibn Babawayh, 1972). بنابراین، حداکثر مدت عده را برای زوجه غایب مفقودالاثَر همین چهار ماه و ده روز قرار داده‌اند.

۶- عده وطی به شبهه

آمیزش اشتباهی یا آمیزش با زن بیگانه به اشتباه (اشتباه در موضوع یا اشتباه در حکم) را وطی به شبهه می‌نامند (ماده ۱۱۵۷ قانون مدنی). زنی که وطی به شبهه شده باشد باید عده نگاه دارد؛ فرقی ندارد که صاحب شوهر باشد یا بی‌شوهر باشد، یا اشتباه از طرفین وطی باشد یا فقط از طرف وطی‌کننده (Safaei, 2003). اگر باردار باشد، عده او تا وضع حمل است و اگر غیرباردار باشد، عده او عده طلاق می‌باشد (Khomeini, 2013). اگر از زنانی باشد که عده طلاق ندارند، عده بر او واجب نمی‌باشد (Fayyaz, 1975). وجود عده در آمیزش اشتباهی باعث عدم اختلاط میاه می‌شود و همین مدت مشخص‌کننده باردارشدن زن در آمیزش اشتباهی و یا عدم بارداری وی می‌باشد. بنابراین، اگر زنی که به اشتباه وطی شده، صاحب شوهر باشد، برای شوهرش جایز نیست که او را در مدت عده وطی نماید (Khomeini, 2013).

مبانی فقهی عده و تطبیق آن با یافته‌های روان‌شناسی و اجتماعی

مبانی فقهی عده و ضرورت وجود آن برای زن، در آیات کریمه قرآن، سوره‌های طلاق (آیات ۱ تا ۴)، بقره (آیات ۲۲۸ و ۲۳۴) و نیز سوره احزاب (آیه شریفه ۴۹) مورد اشاره واقع شده است. بررسی آیات کریمه و روایات وارده، علل تشریع عده را روشن می‌سازد. در اولین آیه از سوره طلاق، خداوند عده را فرض کرده و فرموده: «تلك حدود الله و من يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه». بنابراین آیه، امکان دارد «علوم تجربی و دریافت‌های علمی»، «عقل» و «فلسفه آفرینش اشياء» انسان را به حکمت دقیقی از احکام نرساند، اما این خداست که همه علل و عوامل متعدد احکام را داناست و امر به اجرا و تسلیم محض در برابر ذات اقدسش فرموده است.

عده قبل از اسلام هم وجود داشت و جزء احکام امضایی اسلام می‌باشد؛ اما به دلیل این‌که عرب جاهلی قوانین سخت‌گیرانه‌تری نسبت به زنان در فوت همسرانشان داشته، اسلام احکام عده را تعدیل نموده و آن را به شکل و رسم بهتری وضع کرده است. قبل از اسلام، در قبایل مختلف آداب و رسوم گوناگونی وجود داشته که برخی از این رسوم بسیار افراطی و آمیخته با خرافات انجام می‌شد و زنان را در خفقان و تنگنا قرار می‌داد؛ از جمله این‌که برخی قبایل زنان را پس از فوت همسرانشان آتش می‌زدند یا همراه با همسرانشان، آنان را دفن می‌کردند یا برای همیشه از ازدواج مجدد منع می‌کردند. در برخی قبایل هم رسم بر این بوده که زنان بعد از فوت همسرانشان باید در کنار قبر او، زیر خیمه سیاه و چرکین، با لباس‌های کثیف و کهنه زندگی کنند و حق پوشیدن لباس نو یا شست‌وشو یا آرایش را نداشتند (Amid Zanjani, 2003). در چنین شرایطی، اسلام احکام و شرایط عده را با چارچوب‌های درست اجتماعی، ارزش و کرامت انسانی زنان وضع نمود.

هرچند در همه احکام اسلامی نمی‌توان قائل به فلسفه یا علل دقیقی شد، اما از آنجایی که همواره حکمت تشریع احکام برای انسان مورد سؤال بوده، به چندین علل تشریع (یا حکمت) عده اشاره خواهد شد که برگرفته از آیات و روایات است و باید دید یافته‌های علمی و آموزه‌های روان‌شناسی و جامعه‌شناسی چقدر با این علل همسو می‌باشد؛

۱) امید رجوع زوجین به یکدیگر در مدت زمان عده

ارتباط زناشویی پیوندی بسیار عمیق و ناگسستنی می‌باشد که در آیات و روایات نیز به اهمیت آن از نگاه شارع اشاره شده است. گاهی این پیوند عمیق احساسی، عاطفی و روانی، به دلیل «انتظارات زوجین از یکدیگر» در طول زندگی، دچار آسیب‌های جدی می‌شود. در برخی موارد، ناآگاهی زوجین از «طبیعت مرد» و یا برعکس «طبیعت زن» باعث دامن‌زدن به اختلافات فی‌مابین می‌شود. بعضی مواقع «لجبازی» زوجین، که آن هم ریشه در کودکی و تربیت خانوادگی آنان دارد، باعث بروز اختلافات می‌شود و یا اختلافات موجود را تشدید می‌کند. گاهی «عدم درک صحیح فرد از خود» و «از خواسته‌های خود» باعث فروخوردن خشم و کینه می‌گردد و این خشم‌های سرکوب‌شده، بعد از گذشت

مدت زمان طولانی، باعث گسستن ارتباط عاطفی زن و مرد می‌شود. غیر از مواردی که ذکر شد، اکثر علل و عواملی که منجر به طلاق و جدایی زوجین می‌شود، ریشه در «آگاهی فردی»، «آگاهی جنسیتی» و «مهارت ارتباطی» دارد. با وجود تفاوت‌های فردی و یا وجود مسیر تربیتی گوناگون افراد، زمانی که زوجین به دلیل «انتقام‌جویی» یا «لجبازی» یا «خشم و پرخاشگری» یا «خیانت» تصمیم قطعی بر طلاق می‌گیرند، عامل «زمان» یا «فاصله زمانی» باعث ترمیم رابطه یا از بین بردن و یا کم‌شدن خشم آنان می‌گردد. اگر نیک بنگریم، عده هم همان فاصله زمانی است که خداوند حکیم برای «بهبودی درون یک انسان در رابطه زوجیت» یا «ترمیم رابطه» دو فرد قرار داده و فرموده: «لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً» (طلاق، آیه ۱). گاهی ازدست‌دادن یک فرد، نقطه آغاز تحول ذهنی فرد مقابل می‌شود و باعث می‌شود آن فرد برای حفظ رابطه، دوباره تلاش کند. گاهی تنها عاملی که باعث می‌شود زوجین به مسیری که با هم طی کرده‌اند، مرور کنند و متوجه رفتارهای سوء خود شوند، همین جدایی موقت باشد. این نیز از حکمت‌های تشریع آیه‌ای از قرآن است برای تذکر به زوجینی که قدردان وجود یکدیگر و رابطه عمیق خود نبوده‌اند. هرچند طلاق تبعات بسیار سنگینی برای زوجین دارد و این تبعات هم امور مالی را شامل می‌شود و هم رابطه احساسی و نگرش‌های ذهنی مرد و زن را بسیار کدر می‌نماید، اما خداوند این مدت را برای به‌دست‌آوردن آرامش یا دست‌کشیدن از سبک سابق زندگی قرار داده است.

۲) اطمینان از برائت رحم

خداوند در سوره بقره، آیه ۲۲۸، فرموده: «و لا یحلّ لهنّ إن یتکتمن ما خلق الله فی أرحامهنّ إن کن یؤمنن بالله الآخر»، یعنی: «(زنان مطلقه) آنچه خداوند در رحم آن‌ها آفریده (حمل یا حیض) کتمان نکنند، اگر به خداوند و روز قیامت ایمان دارند.» «ما خلق الله» را عده‌ای از فقها حمل گفته‌اند که باید اعلام کند و عده‌ای هم حیض (Yazdi, 1977). این کتمان کردن حرام است (نهی دال بر حرمت می‌باشد).
فقهای امامیه در تعریف عده و یا در حکمت عده، علت ضرورت عده را استبراء رحم و جلوگیری از اختلاط میاه ذکر کرده‌اند (Ibn Babawayh, 1972; Najafi, 2000). هرچند امروزه آزمایشات علمی دقیق، بارداری زن را خیلی زودتر از انقضای مدت عده معلوم می‌سازد، اما بنا بر نظر فقیهان امامیه، منافاتی ندارد که حتی زنی که باردار نیست، اما به سببی ازدواج وی منحل شده، عده نگه دارد (Najafi, 2000) یا حتی اگر بعد از نکاح صرفاً از دبر با همسر خود رابطه زناشویی داشته، باز هم مکلف به نگاه‌داشتن عده باشد (Najafi, 2000). عاملی غیر از بارداری می‌بایست برای شارع مورد توجه و اهتمام باشد تا چنین حکمی را صادر کند.

۳) حفظ جنین

همان‌طور که ذکر آن گذشت، مدت عده زن باردار (حامل) در طلاق، فسخ نکاح، وطی به شبهه و انقضای مدت در نکاح منقطع، وضع حمل می‌باشد و این نشانه آن است که شارع مقدس برای حفظ حیات جنین عده را وضع نموده است. گسستن یک‌باره رابطه زناشویی، به دلیلی غیر از فوت همسر، برای زوجه تبعات سنگینی دارد و حال اگر عده هم وضع نمی‌شد و زن باردار بعد از جدایی و پایان رابطه با همسرش وارد رابطه جدیدی شود، برای جنین و حالات روحی و ذهنی زوجه آسیب‌های جدی وارد می‌شد. یکی از این آسیب‌های اجتماعی این است که شاید فردی که با زن حامله ازدواج کند، فرزند و یا حضانت او را قبول نکند و یا از زن خود بخواهد جنین را سقط کند. در خصوص اهمیت حفظ جنین باید گفت جنین دارای نوعی شخصیت است و می‌تواند صاحب حق باشد، اما این شخصیت و حق متزلزل است (Katouzian, 2006; Safaee, 2003) و هنگامی مستقر می‌گردد که زنده به دنیا آید. همان‌گونه که وصیت تملیکی بر جنین صحیح می‌باشد (ماده ۸۵۱ قانون مدنی) و یا سقط جنین ممنوع و مستوجب دیه (مواد ۷۱۶ و ۷۱۷ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲) و حبس

(مواد ۶۲۳ و ۶۲۴ قانون تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده مصوب ۱۳۷۵) است، حفظ حیات جنین در نکاحی که به طلاق و یا انحلال ختم شده نیز دارای «ارزش» و «احکام عده مادر جنین» می‌باشد. بنابراین، وضع عده برای زوجه باردار نیز دور از ذهن نیست و می‌تواند یکی از علل موجه برای وجوب عده و یا دارای حکمت باشد.

۴) کرامت و ارزش انسانی

بر کسی پوشیده نیست که شارع مقدس در آیات و روایات متعدد احکام خاصی را برای «نکاح» وضع نموده و چون دیدگاه‌های اجتماعی و سویه اجتماعی دین اسلام در احکام (مانند اقامه حدود) و عبادات (مانند اقامه نماز) لحاظ شده، در نکاح که یکی از مهم‌ترین ارکان جامعه انسانی می‌باشد، این دیدگاه اجتماعی به طرز قوی‌تری وجود دارد که هر نکاح در جامعه دارای ارزش و اهمیت می‌باشد. اگر احکامی وضع شده، جهت تعالی معنوی و آگاهی انسان است. امروزه علوم روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، حقوق خانواده و مطالعات زنان بر ارزش و نقش خطیر خانواده در جامعه اذعان دارند و در بررسی‌ها و مطالعات رشد فردی به عنصر خانواده و نقش مستقیمی که در تربیت یک انسان برای جامعه دارد، پرداخته‌اند. در ادامه، تأثیر وجود عده در هر سه نقش «مرد»، «زن» و «فرزند» در خانواده مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱) نشانه عزاداری و احترام پیوند زناشویی در عده وفات

همان‌طور که پیش‌تر بررسی شد، زنان غیرباردار، باردار، یائسه و غیرمدخوله موظف به نگاه‌داشتن عده در وفات همسر خود به مدت چهار ماه و ده روز هستند و یکی از دلایل، آیات و روایاتی بود که در این مسئله وارد شده است. این‌که زنی با وجود یقین به عدم بارداری (مثل زن یائسه) یا در فرض بارداری، شوهرش را به واسطه فوت از دست می‌دهد و باید چنین مدتی را نگاه دارد، می‌تواند به دلیل ارزش و احترام به رابطه زناشویی و مرد فوت‌شده باشد. این عزاداری و احترام برای حفظ ارزش نظام خانواده است. عده وفات نمود بارز تکریم شارع از مقام «مرد» در بنیاد خانواده است که زن می‌بایست به احترام رابطه و پیوند زناشویی، مدتی را پس از فوت همسر خویش از ازدواج پرهیز کند.

۲) حفظ کرامت زن و عدم مبادله‌ای بودن زن و ازدواج در نظام خانواده و جامعه

هرچند نکاح دارای ارزش و اعتبار خاصی نزد شارع است، اما همواره این عقد دارای احکام مالی، از جمله مهریه، نفقه، اجرت‌المثل و ... می‌باشد. وجود چنین حقوق مالی دلیلی بر مبادله‌ای بودن زن و یا معاطی‌بودن تمکین عام و خاص وی نمی‌باشد. به عبارت دیگر، زن کالا نیست که خرید و فروش شود یا از احکام مالی زوجه چنین برداشت شود که وی همچون نیروی خدماتی موظف است در قبال نفقه و مهریه اموری را برای زندگی مشترک انجام دهد. اسلام، همچنان‌که برای مرد ارزش قائل است، جهت تکریم مقام زن هم از مبادله‌ای بودن زن جلوگیری کرده و برای حفظ شأن زن بعد از جدایی و فوت همسرش عده را وضع نموده است.

۳) ارزش‌گذاری نسبت به نظام خانواده و توجه به فرزندان طلاق

هر انسانی متمتع از حق و تکلیف است که فرزندان ناشی از نکاح نیز مستثنی نیستند. فرزند یا فرزندان یک خانواده دارای حقوق مالی (نفقه) و تکلیف احترام به والدین (اسراء، آیه ۲۳) می‌باشند. والدین آن‌ها نیز دارای تکالیف متعدد در قبال آنان، از جمله وظایف مالی نظیر نفقه (خوراک، پوشاک و آموزش)، وظایف تربیتی و حسن معاشرت با آنان هستند. خداوند در قرآن می‌فرماید: «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا»، یعنی: «مال و فرزندان آرایش و زیور زندگی دنیا هستند، ولی اعمال شایسته پایدار نزد پروردگارت از جهت پاداش بهتر و از لحاظ امیدداشتن به آن‌ها نیکوتر است» (کهف، آیه ۴۶). طبق این آیه، داشتن فرزند زینت و زیور زندگی دنیایی تعبیر شده است.

زمانی که نکاحی به دلیل فسخ یا طلاق منحل می‌شود یا مرد فوت می‌کند، فرزندان عموماً دچار آسیب‌های ذهنی، روانی و عاطفی، از جمله افسردگی، اضطراب ناشی از جدایی والدین، ترس از بی‌حمایتی و تنهایی و وسواس فکری، می‌شوند. شاید یکی از دلایل وجود عده و رابطه هرچند ضعیف پدر و مادر در زمان عده، بدین دلیل باشد که فرزندان طی مرور زمان اختلاف پدر و مادر را درک کنند و یا با این جدایی سازگار شوند. هرچند رابطه زناشویی حریم خاص دارد و فرزندان راهی به این حریم خصوصی ندارند، اما نمی‌توان آثار ذهنی و روانی ناشی از جدایی والدین را بر فرزندان انکار کرد. پذیرش اختلاف والدین و جدایی آن‌ها، سازگاری با چنین شرایطی و احترام به تصمیم آن‌ها نیاز به زمان دارد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که فرزند نیز دارای احترام و تکریم در نگاه شارع می‌باشد.

نتیجه‌گیری

برآورد مطالب پیش‌گفته آن است که:

عده همان مدت‌زمانی است که زن باید بعد از انحلال نکاح (دائم و موقت) و وطی به شبهه نگه دارد. وجود عده از جهت «جلب المنفعه» برای زن و فرزند دارای منفعتی، از جمله سازگاری با شرایط جدایی والدین برای فرزندان و حفظ جنین برای مادر و فاصله‌گیری از تنش‌ها و اختلافات فی‌مابین زوجین در طلاق، است.

زنی که همسرش غایب مفقودالثر می‌باشد، بعد از سپری شدن مدت چهار ساله و طلاق توسط محکمه می‌بایست عده نگه دارد. عده برای زنانی که غیرمدخوله و یائسه هستند، غیر از وفات شوهر، واجب نیست و می‌توانند بعد از انحلال نکاح دائم و موقت بلافاصله ازدواج کنند. به عبارت دیگر، تنها در فوت همسر است که آنان جهت تکریم مقام مرد و به نشانه عزا ملزم به حفظ عده می‌باشند.

آمیزش، شرط وجوب عده است و زنانی که غیرمدخوله و یائسه نیستند، ملزم به حفظ عده هستند. حکمت وجوب عده مربوط به ملاحظات خانوادگی زن، مرد و فرزند آنان می‌باشد و نیز از جنبه اجتماعی، دیدگاه معاطی بودن زن و معامله‌ای بودن نکاح و زن را ختنی می‌کند و به زن جایگاه و ارزش اعطا می‌کند.

زنان باردار نیز ملزم به حفظ عده هستند و مدت عده آن‌ها تا وضع حمل می‌باشد، مگر در فوت همسر که مدت عده، أبعدالاجلین است و این طولانی‌ترین زمان برای حفظ جنین، آرامش نسبی مادر و تکریم مرد لحاظ شده است.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منفعی وجود ندارد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

حامی مالی

این پژوهش حامی مالی نداشته است.

EXTENDED SUMMARY

The waiting period ('iddah) is one of the established institutions of Islamic family law and applies to women following the dissolution of a permanent or temporary marriage, the death of a husband, annulment of marriage, expiry or remission of the term in a temporary marriage, disappearance of the husband, and intercourse under a mistaken belief of legality. The philosophy of 'iddah has long been examined by Muslim jurists because Islamic legal rulings are understood to contain underlying interests, benefits, and protections, even when the complete rationale for their enactment is not fully

accessible to human reason. In jurisprudential discourse, the “cause” of a ruling must be distinguished from its “wisdom.” A legal cause may permit the extension of a ruling to analogous cases when the same cause exists, whereas the wisdom of a ruling reflects the broader interests and harms considered by the Lawgiver and does not independently authorize legal analogy. Accordingly, the prevention of confusion of lineage may be one of the major rationales of ‘iddah, but its absence in a particular case does not necessarily eliminate the obligation, because the ruling may also protect other personal, familial, moral, and social interests that are not fully known to human beings. Islamic rulings are generally enacted on the basis of typical and collective interests rather than exceptional individual circumstances, and their philosophy may be discovered through Qur’anic verses, prophetic and Imamic traditions, rational analysis, contextual interpretation, scientific knowledge, and reflection upon the purposes of creation (Alavi & Vakilzadeh, 2011; Rabbani, 1995; Zuhayli, 1986). In this sense, the philosophy of ‘iddah refers to the wisdom, normative criterion, and social purpose underlying the obligation, while its binding legal authority ultimately derives from the Qur’an and authenticated traditions rather than from changing scientific or social explanations alone (Makarem Shirazi, 1995; Motahhari, 1978).

From a lexical perspective, the Arabic term ‘iddah has been associated with the roots wa‘d and ‘adad and conveys meanings such as an appointed term, a counted number, a group, a period, or a succession of days (Afram Bustani, 1996; Ibn Manzur, 1993; Jawhari, 1984; Maalouf, 1995). In jurisprudential terminology, ‘iddah denotes a legally prescribed period during which a woman, following marital dissolution or the husband’s death, is prohibited from marrying another man. Classical definitions often connect this period with verification of the condition of the womb, preservation of lineage, observance of mourning, and obedience to a divine command whose complete rationale may extend beyond pregnancy alone (Amid Zanjani, 2003; Jurjani, 1983; Moravvej, 2000). Some jurists have also associated the waiting period, particularly following death, with restrictions on adornment, perfume, colored clothing, and conduct directed toward attracting marriage proposals, although such restrictions vary according to the type of ‘iddah and the jurisprudential opinion adopted (Bahrani, 1984; Meshkini Ardabili, 2013; Najafi, 2000). The principal causes of ‘iddah correspond largely to the legal causes of marital dissolution: divorce, death, annulment, expiry of the fixed term in temporary marriage, and remission of the remaining term. The law also requires a waiting period in cases of intercourse under a mistaken belief of legality and, subject to judicial procedures, for the wife of a missing husband (Fayyaz, 1975; Khomeini, 2013). Nevertheless, women who are postmenopausal, have not experienced consummation, or are legally classified as minors have generally been exempted from the waiting period after divorce or annulment, whereas the waiting period following death is required regardless of consummation because its rationale is not limited to pregnancy (Najafi, 2000; Shahid al-Thani, 1992; Tusi, 1980). These distinctions demonstrate that ‘iddah is a multidimensional legal institution whose purposes cannot be reduced to a single biological function.

The duration and legal consequences of ‘iddah differ according to the cause of marital dissolution. In revocable divorce, a nonpregnant woman ordinarily observes three periods of purity, during which the husband retains the right to resume the marital relationship without concluding a new marriage contract. This rule is grounded in Qur’anic commands requiring divorced women to wait for three qurū’ and prohibiting them from concealing pregnancy or menstruation. Imāmī jurists have generally interpreted qurū’ in this context as a period of purity between two menstrual cycles, relying on transmitted reports and established jurisprudential practice (Kulayni, 2008; Shahid al-Thani, 1992; Tusi, 1984, 1986). A pregnant woman’s waiting period following divorce, annulment,

intercourse under mistake, or expiry of a temporary marriage continues until delivery, even if childbirth occurs shortly after separation (Khomeini, 2013; Shahid al-Thani, 1992). Following the husband's death, a nonpregnant wife must generally observe four months and ten days, irrespective of whether the marriage was permanent or temporary and whether the marriage was consummated (Fayyaz, 1975; Hurr al-Amili, 1995; Najafi, 2000). For a pregnant widow, the applicable period is the later of childbirth and the completion of four months and ten days, thereby combining the requirements of pregnancy and mourning (Kulayni, 2008; Tusi, 1986). In temporary marriage, the dominant Imami view requires two periods of purity after expiry or remission of the term, while a woman who does not menstruate despite not being postmenopausal observes forty-five days (Fadil Hindi, 1995; Mufid, 1990; Najafi, 2000). The wife of a missing person may seek judicial dissolution after a prescribed search period, after which she must observe a waiting period, most commonly treated by Imami jurists as equivalent to the waiting period following death (Fayyaz, 1975; Khomeini, 2013; Shahid al-Thani, 1990). These differentiated periods illustrate how the legal structure of 'iddah responds to the nature of the marital termination and the interests implicated in each case.

One of the most significant rationales of 'iddah is the preservation of the possibility of reconciliation between spouses, especially in revocable divorce. Marital relationships are emotionally, psychologically, and socially complex, and decisions to divorce may arise from anger, impulsivity, revenge, unresolved conflict, ineffective communication, unmet expectations, or temporary emotional exhaustion. The waiting period creates a legally protected interval in which the spouses are not entirely severed from one another and may reconsider the consequences of separation. The Qur'anic statement that God may bring about a new circumstance after divorce indicates that the prescribed period may enable emotional de-escalation, renewed reflection, and restoration of the marital bond. This possibility is reinforced by the legal status of revocable divorce, in which the husband may return to the marriage during 'iddah and remains responsible for the wife's maintenance. The prohibition against expelling a woman from the marital home during this period also supports the view that 'iddah is not merely a biological waiting mechanism but a structured opportunity for reconciliation and family preservation. Classical jurists recognized the distinct legal effects of revocable and irrevocable divorce and treated the possibility of return as a defining characteristic of the former (Bahrani, 1984; Shahid al-Thani, 1990; Tusi, 1980). From the perspective of contemporary psychology, time and temporary distance may reduce hostility, permit reassessment of rigid positions, and help spouses distinguish enduring incompatibility from situational conflict. The waiting period may therefore be understood as a form of temporal regulation that limits hasty remarriage, preserves a narrow avenue for reconciliation, and allows the spouses and their children to begin adapting to the prospect of separation. Although psychological science cannot independently create or abolish the legal obligation, it can help explain how the institution may serve emotional stability and reduce the destructive consequences of abrupt marital dissolution (Alavi & Vakilzadeh, 2011; Rabbani, 1995).

A second cluster of rationales concerns certainty regarding pregnancy, preservation of lineage, protection of the fetus, respect for the deceased husband, and recognition of the dignity of women and the family. Classical jurists repeatedly identified verification of the womb and prevention of the mixing of paternal lineage as central purposes of 'iddah (Ibn Babawayh, 1972; Najafi, 2000). Modern pregnancy tests may determine pregnancy much earlier than the traditional completion of the waiting period, yet this technological development does not necessarily remove the obligation because the ruling also encompasses values that cannot be measured through medical testing. The requirement remains applicable in circumstances where pregnancy is improbable or impossible,

indicating that the institution has additional symbolic, ethical, and social functions. For pregnant women, continuation of 'iddah until childbirth protects the legal identity and interests of the fetus and reduces the likelihood that a new marital relationship will expose the mother to pressure, conflict, rejection of the unborn child, or demands for abortion. Islamic and civil law recognize that the fetus possesses a conditional capacity to acquire rights, such as inheritance or testamentary benefits, provided that it is born alive (Katouzian, 2006; Safaee, 2003). In the case of widowhood, four months and ten days may also function as a period of mourning and respect for the previous marital bond. This requirement applies even to a postmenopausal or nonconsummated wife, which confirms that its rationale includes commemoration of the deceased husband and protection of the social dignity of marriage rather than pregnancy alone (Hurr al-Amili, 1995; Shahid al-Thani, 1992). More broadly, 'iddah challenges the reduction of women and marriage to exchange relations. Although marriage entails financial rights such as maintenance and dower, the woman is not an object transferred from one man to another. A legally prescribed interval after dissolution affirms that marriage is a consequential human and social relationship and that transition from one marital bond to another should not be treated as an immediate commercial substitution.

In conclusion, 'iddah is a complex legal, ethical, familial, and social institution whose continuing relevance cannot be assessed solely by reference to pregnancy detection or changing medical technologies. Its rules distinguish among divorce, death, annulment, temporary marriage, disappearance, and intercourse under mistake, while also differentiating between pregnant and nonpregnant women and between consummated and nonconsummated marriages. The institution protects multiple interests simultaneously: it provides an interval for reconciliation in revocable divorce, safeguards lineage, preserves the rights and welfare of the fetus, honors the deceased spouse, affirms the dignity of women, and recognizes the broader social significance of family continuity. It may also help children and other family members adapt gradually to marital separation and reduce the emotional disruption caused by abrupt transitions. Contemporary psychological and sociological findings do not replace the religious foundations of the rule, but they reveal dimensions of its wisdom that remain meaningful in present-day society. Accordingly, adaptation of 'iddah to social transformation should not mean eliminating its normative structure whenever one apparent purpose can be achieved through modern technology. Rather, it requires a comprehensive understanding of the institution as a protective period designed to regulate the personal and social consequences of marital dissolution, balance the interests of women, men, children, and unborn offspring, and preserve the moral seriousness of marriage within the family and society.

References

- Afram Bustani, F. (1996). *Abjadi Dictionary* (R. Mahyar, Trans.; 2nd ed.). Islamic Publications.
- Alavi, S. M. T., & Vakilzadeh, R. (2011). A Reflection on the Philosophy of Legal Rulings and the Objectives of the Shari'a. *Philosophical Research Journal of the University of Tabriz*, 4(8).
- Amid Zanjani, A. (2003). *Verses of Legal Rulings*. Office for Islamic Sciences Studies and Research.
- Bahrani, Y. i. A. (1984). *The Radiant Gardens on the Legal Rulings of the Pure Household* (1st ed., Vol. 25). Islamic Publishing Institute.
- Fadil Hindi, M. i. H. (1995). *Unveiling the Veil from the Rules of Legal Rulings*. Islamic Publishing Institute.
- Fadil Movahedi Lankarani, M. (2000). *Detailed Commentary on the Shari'a* (1st ed.). Center for the Jurisprudence of the Pure Imams.
- Fayyaz, M. I. (1975). *The Path of the Righteous* (1st ed., Vol. 3). Library of Grand Ayatollah Muhammad Ishaq al-Fayyaz.
- Hurr al-Amili, M. i. H. (1995). *Detailed Means of the Shi'a to the Attainment of the Issues of the Shari'a*. Al al-Bayt Institute for the Revival of Heritage.
- Husayni Zabidi Wasiti, S. M. M. (1993). *The Bride's Crown from the Jewels of the Dictionary*. Dar al-Fikr.
- Ibn Babawayh, M. i. A. (1972). *The Causes of the Laws*. Maktabat al-Dawari.

- Ibn Fahd al-Hilli, A. i. M. (1987). *The Brilliant Refinement in Commentary on al-Mukhtasar al-Nafi'* (1st ed., Vol. 3). Islamic Publishing Institute.
- Ibn Manzur, J. a.-D. M. i. M. (1993). *The Tongue of the Arabs* (Vol. 15). Dar Sader.
- Jawhari, I. i. H. (1984). *The Correct Lexicon* (3rd ed.). Dar al-'Ilm lil-Malayin.
- Jurjani, S. a.-A. A. a.-F. (1983). *Shahi Commentary, or Verses of Legal Rulings*. Navid Publications.
- Katouzian, N. (2006). *Introductory Course in Civil Law: Lessons on Preemption, Wills, and Inheritance*. Mizan.
- Khomeini, R. (2013). *Liberation of the Means* (3rd ed., Vol. 2). Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Kulayni, M. i. Y. q. (2008). *The Sufficient Book*. Dar al-Hadith Scientific-Cultural Institute, Printing and Publishing Organization.
- Maalouf, L. (1995). *al-Munjid in Language* (3rd ed.). Parto Publishing.
- Makarem Shirazi, N. (1995). *Lights of the Principles*. Nasl-e Javan Publications.
- Meshkini Ardabili, A. (2013). *Jurisprudential Terminology: A Dictionary of Terms and Encyclopedia*. Dar al-Hadith Scientific-Cultural Institute.
- Moravvej, H. (2000). *Jurisprudential Terms*. Bakhshayesh Publications.
- Motahhari, M. (1978). *Introduction to Islamic Sciences*. School of Jurisprudence Library.
- Mufid, M. i. M. (1990). *The Persuader*. Society of Seminary Teachers of Qom.
- Najafi, M. i. H. (2000). *Jewels of Discourse* (1st ed., Vol. 16). Encyclopaedia of Islamic Jurisprudence According to the School of the Ahl al-Bayt.
- Nouri, H. i. M. T. (1988). *Supplement to the Means*. Al al-Bayt Institute for the Revival of Heritage.
- Rabbani, B. (1995). The Philosophy of Legal Rulings. *Quranic Research Quarterly*, 1(3).
- Safaei, H. (2003). *Civil Law: Persons and Legally Incapacitated Persons*. SAMT.
- Shahid al-Thani, Z. a.-D. i. A. a.-A. (1990). *The Splendid Garden* (1st ed.). Maktabat al-Dawari.
- Shahid al-Thani, Z. a.-D. i. A. a.-A. (1992). *Paths of Understanding toward the Refinement of the Laws of Islam*. Islamic Knowledge Institute.
- Tusi, M. i. H. (1980). *The End in Pure Jurisprudence and Legal Opinions* (2nd ed.). Dar al-Kitab al-Arabi.
- Tusi, M. i. H. (1984). *The Investigation of What Differs among the Reports*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Tusi, M. i. H. (1986). *Refinement of the Legal Rulings*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Yazdi, M. (1977). *Jurisprudence of the Qur'an*. Ismaeiliyan.
- Zuhayli, W. i. M. (1986). *Principles of Islamic Jurisprudence*. Dar al-Fikr.