



پژوهش نامه نوین فقهی حقوقی زنان و خانواده

سال پنجم / شماره چهارم / زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: مرکز مدیریت حوزه های علمیه خواهران /

مدرسه علمیه تخصصی حضرت عبدالعظیم (ع)

مدیر مسئول: زهره منصوری

سر دبیر: طوبی شاکری گلپایگانی

دبیر تحریریه و مدیر اجرایی: خدیجه حامدی

اعضای هیئت تحریریه

سید علی قاضی عسگر (استاد خارج فقه و اصول، تولیت آستان حرم حضرت عبدالعظیم (ع))
عبدالحسین خسروپناه (استاد تمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) علی نصیری (استاد تمام دانشگاه علم و صنعت) محمدصادق جمشیدی راد (دانشیار دانشگاه پیام نور) طوبی شاکری گلپایگانی (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس) زهره صفاتی (مجتهد) فائزه عظیم زاده اردبیلی (دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)) طاهره سادات نعیمی (استادیار دانشگاه بین المللی اصفهان) محمد عترت دوست (دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی)

ویراستار: خدیجه حامدی

طراح جلد: هدی مقدم

صفحه پردازی: منیژه گلستانی

این مجله دارای مجوز شماره ۹۴/۹۶۴۶ و شماره شاپا جایی ۲۴۲۳۷۷۱۸ از سوی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی است.

نشانی: تهران، شهر ری، میدان شهید مدرس، ضلع غربی حرم حضرت عبدالعظیم (ع)

مدرسه علمیه عالی تخصصی حضرت عبدالعظیم (ع) خواهران.

صندوق پستی: ۱۸۷۶۹۴۳۱۱۳ تلفن: ۰۲۱-۹۸۰۵۵۹۵۲۳۸۶ فاکس: ۰۲۱-۵۵۹۵۲۳۸۶

پست الکترونیکی: hossnainfo@gmail.com

آدرس سامانه اختصاصی نشریه: <https://jflw-rey.whc.ir/>

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

۱. مشخصات نویسنده / نویسندگان: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، تحصیلات، رشته، شماره تماس و نشانی الکترونیکی در فایل جداگانه ارسال گردد.
۲. حجم هر مقاله بیش از ۷۵۰۰ کلمه نباشد. مقالات پرحجم جهت تلخیص برگردانده خواهد شد.
۳. چکیده فارسی، عصاره مقاله است و باید حداکثر ۳۰۰ کلمه باشد (بیان مسئله یا موضوع، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به دستاوردها).
۴. واژگان کلیدی فارسی، حداقل ۳ واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.
۵. مقدمه، شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سوال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش است.
۶. در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به این موارد پرداخته شود: توصیف و تحلیل ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده، تقسیم مطالب در قالب محورهای مشخص.
۷. نتیجه‌گیری، شامل یافته‌های حاصل از پژوهش با اهداف در نظر گرفته شده از انجام پژوهش، مقاله و مقایسه نتایج پژوهش با یافته‌های پژوهش‌های مرتبط پیشنهاد تحقیق است.
۸. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی چاپ شده باشد.
۹. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها برای چاپ فرستاده شده باشد.
۱۰. ارجاعات، به شیوه درون‌متنی تنظیم و به این شکل نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار و شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۹۴). در صورت تکرار منبع، به نام خانوادگی و کلمه «همان» و ذکر شماره جلد و صفحه اکتفا شود (مظفر، همان، ج ۱، ص ۱۹) و در صورت تعدد آثار منتشره در سال واحد از یک مؤلف، جهت نمایاندن ترتیب انتشار از حروف الف، ب، ج و... استفاده شود. و فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار؛ نام کتاب؛ نام مترجم؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: ناشر.
- (ب) برای مقاله: نام خانودگی، نام نویسنده؛ سال انتشار؛ «عنوان مقاله»؛ عنوان مجموعه (مجله)، شماره مجله.
۱۱. ارسال، پیگیری، ارزیابی، اصلاحات، تایید نهائی و انتشار مقاله، تنها از طریق سامانه فصلنامه پژوهشنامه نوین فقهی حقوقی زنان و خانواده به نشانی: <https://jflw-rey.whc.ir> انجام می‌پذیرد.

فهرست مطالب

ابهامات قانونی ازدواج زودهنگام در لایحه پیشگیری از آسیب دیدگی زنان و ارتقای امنیت آنان	
در برابر سوء رفتار/ مصطفی احمدی مقدم، عاطفه پیامنی.....	۵
تبیین فقهی ظلم به زن و تحلیل مشارکت مستقیم در ظلم به حضرت زهرا (علیها السلام) / سید علی ربانی	
موسویان.....	۳۳
بررسی بند الف ماده ۵ کنوانسیون حقوق زنان در سازمان ملل متحد براساس آموزه‌های	
اسلامی / اعظم شاکری، حکیمی صدر، موسی.....	۶۹
بررسی امکان فسخ نکاح در عیوب غیر مصرح در قانون مدنی / اعظم سادات موسویان جندقی،	
علیرضا صابریان.....	۹۳
تحلیل حق سرگرمی برای زنان در نظام فقهی شیعه / سید عبدالله میرخندان.....	۱۱۹
تنظیم خانواده و مبنای فقهی آن با تأکید بر بیانات حضرت آیت الله العظمی امام خامنه‌ای	
(مدظله العالی) / فاطمه احمدی بیغش.....	۱۴۳

ابهامات قانونی ازدواج زودهنگام در لایحه پیشگیری از آسیب دیدگی زنان و ارتقای امنیت آنان

در برابر سوء رفتار

مصطفی احمدی مقدم^۱، عاطفه پیامی^۲

چکیده

ازدواج نقطه آغاز زوجیت و خانواده به ویژه در جوامع سنتی است که با تولد فرزند کامل می شود. این حق در میثاقین حقوق بشر مورد اشاره و توجه قرار گرفته که از مصادیق حقوق بشر است. ازدواج کودکان به عنوان یک معضل اجتماعی، به ویژه با توجه به آثار منفی و غیرقابل جبرانی که بر وضعیت آنان، به ویژه دختران دارد، یکی از نگرانی های جامعه بین المللی به شمار می رود. در اسناد بین المللی حقوق بشر، به اهمیت تعیین حداقل سن ازدواج و ارتباط آن با رضایت به ازدواج تاکید شده است. با توجه به تصویب اخیر لایحه پیشگیری از آسیب دیدگی زنان و ارتقای امنیت آنان در برابر سوء رفتار در این مطالعه سعی شد با نگاه انتقادی و منصفانه از منظر قوانین حمایتی به پشتوانه قانونی این لایحه برای کودکان در مواجهه با ازدواج های زودهنگام پرداخته شود. نتایج این مطالعه نشان می دهد درحالی که لایحه پیشگیری ماهیت و ادعای حمایت از زنان و دختران آسیب دیده را دارد اما خلاءهای قانونی زیادی برای پیشگیری از آسیب دیدگی زنان از جمله کودک همسری و ازدواج های زودهنگام دارد. بنابراین نیاز است با توجه به عرف جامعه و شرایط بلوغ سنی کودکان و همچنین اسناد بین المللی حقوق بشری این لایحه مورد بازنگری و بررسی بیشتر قرار گیرد تا بتواند پشتوانه محکمی برای دختران و مادران آینده کشور عزیزمان قرار گیرد.

کلیدواژه ها: خشونت علیه زنان، ازدواج زودهنگام، آسیب دیدگی زنان، لایحه پیشگیری

۱. دکترای تخصصی حقوق کیفری و جرم شناسی، استادیار گروه حقوق کیفری و جرم شناسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، عضو هیئت علمی، دانشگاه آزاد اسلامی (واحد تهران جنوب)، ایران. m.ahmadileg@gmail.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه حقوق کیفری و جرم شناسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی (واحد تهران جنوب)، تهران، ایران. ati.payami@gmail.com

مقدمه

نخستین سنگ بنای تشکیل خانواده و به تبع آن جامعه، مقوله‌ی ازدواج است. این مهم علاوه بر تشکیل و تحکیم خانواده بقای نسل انسان‌ها را نیز به دنبال دارد. خانواده به عنوان عنصر اساسی در تشکیل خانواده مهم قلمداد شده و درمعنای محدود آن، نهادی است که از طریق ازدواج شکل گرفته و با فرزندآوری تکمیل می‌شود. (پایی: ۱۳۹۸، ص ۱۷)

ازدواج از مهمترین و زیباترین سنن اجتماعی انسان‌ها در طول تاریخ است که ریشه در فطرت و آفرینش ویژه‌ی آدمی دارد. با این وجود همواره در طول تاریخ، تحولات فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و حقوقی به همراه تغییر هنجارها و ارزش‌های هر جامعه، همواره منجر به دگرگونی‌های قابل توجهی شده است. (ولد خانی و دیگران: ۱۳۹۵، ص ۷)

پژوهش‌های متعددی نشان می‌دهد که ازدواج، تأثیر سودمندی بر سلامت فیزیکی و روانی افراد بر جای می‌گذارد. زیرا ازدواج، حمایتی عاطفی و اجتماعی برای فرد فراهم می‌آورد که موجب می‌شود فرد در برابر محرک‌های استرس‌زا، انعطاف پذیری بیشتری داشته باشد. با این وجود گونه‌هایی از ازدواج مانند ازدواج اجباری یا ازدواج در سنین کودکی نه تنها به خاطر عوارض و مضرات آن مورد پسند جوامع بین‌المللی نبوده بلکه در قوانین و اسناد چندی از گذر ضمانت اجراهای کیفری، مورد جرم‌انگاری حتی به صورت خاص واقع شده در این بین باید اظهار نمود ازدواج در سنین کودکی به دلیل آسیب‌های جسمی و روانی آن مورد تأکید بهداشت جهانی نیز قرار گرفته اما رویکرد‌های معمول در جهان برای جلوگیری از آن بیشتر قانونی است. در این بین ازدواج در سنین کودکی به ازدواجی اطلاق دارد که یکی از طرفین زیر ۱۸ سال سن داشته باشد یا حتی قبل از رسیدن به سن بلوغ باشد و ازدواج اجباری نوعی از ازدواج است که بدون رضایت واقعی یک یا دو طرف واقع شده است و حق آزادی انتخاب همسر را نقض کرده و از مصادیق خشونت خانگی است همچنین این ازدواج مبتنی بر آزادی و رضایت کامل یک یا هر دو طرف مورد نظر نیست بلکه بر اساس فشار جسمی یا عاطفی است و در بیشتر کشورها این عنصر فشار می‌تواند شامل فشار جسمی، روانی، مالی، جنسی و عاطفی باشد (۶: ۲۰۱۴، Sabbe and Temmerman and Brems and Leye).



ازدواج اجباری نقض آشکار حق آزادی و حق تعیین سرنوشت است. در ایران علی رغم نبود آمار دقیق، این پدیده به ویژه در میان اقوام خاص و با ازدواج در سنین پایین رواج دارد. قوانین موجود، تنها بخش کوچکی از این مسئله را پوشش می دهد به عنوان نمونه در قوانین چندی تنها ازدواج اطفال و قاچاق انسان با انگیزه ازدواج اجباری، جرم انگاری شده است. جرم انگاری کلیه موارد ازدواج اجباری به عنوان تعزیر، گامی ضروری و مهم برای حمایت از قربانیان و احترام به حق انتخاب فرد است. (مقدس: ۱۳۹۵، ص ۱۷۰)

قانون اساسی ایران در جهت حمایت از خانواده از گذر ازدواج که مبنای تشکیل خانواده محسوب می شود در اصل ۱۰ بیان می دارد «از آن جا که خانواده واحد بنیادی جامعه اسلامی است، همه قوانین و مقررات و برنامه ریزی های مربوط باید در جهت آسان کردن تشکیل خانواده، پاسداری از قداست آن و استواری روابط خانوادگی بر پایه حقوق و اخلاق اسلامی باشد» در همین راستا در ماده یک قانون تسهیل ازدواج جوانان، لزوم حمایت از جوانان و حمایت از تشکیل خانواده را مبنای حمایت خود قرار داده که این امر در گرو حمایت از مقوله ی ازدواج می باشد. (اسدزاده ۱۴۰۰، ص ۳)

آسیب دیدگی زنان یک مسئله جامعه شناسی است. ابعاد این موضوع می تواند بر تمام اقشار جامعه تأثیرگذار باشد. این پدیده، محدود به هیچ فرهنگ یا جامعه ای نیست و در تمام اجتماعات و طبقات اجتماعی، شکل ها و بعدهای مختلفی به خود می گیرد. آسیب دیدگی زنان اشکال مختلفی دارد که مهمترین نوع آن خشونت می باشد. (خزایی، ۱۴۰۲، ص ۲۰۵) خشونت علیه زنان روندی است که در تمام سال های زندگی یک زن، پیش از تولد تا زمان مرگ او، می تواند رخ دهد. وادار کردن کودک به ازدواج یکی از مهمترین نمونه هایی از خشونت علیه زنان محسوب می شود. (محبی، ۱۳۸۰)

وضعیت قوانین پیشگیری از آسیب دیدگی زنان در سراسر جهان متنوع است و به عوامل فرهنگی، قانونی و سیاسی هر کشور بستگی دارد. در برخی کشورها، قوانین محکم و جامعی برای پیشگیری از خشونت علیه زنان وجود دارد، در حالی که در برخی دیگر، این قوانین ناکافی و ضعیف هستند. در سال های اخیر، بسیاری از کشورها تلاش کرده اند تا قوانین مربوط به

آسیب دیدگی زنان را بهبود ببخشند و پیشگیری از آن را ترویج کنند. اخیراً لایحه ای تحت عنوان «پیشگیری از آسیب دیدگی زنان و ارتقای امنیت آنان در برابر سوءرفتار» در مجلس شورای اسلامی به تصویب رسیده است که در این مطالعه سعی بر آن است تا ارزیابی جامعی بر این لایحه در حوزه ازدواج اجباری و کودک همسری انجام شده و با قوانین و اسناد بین المللی و اسناد بالادستی مورد بررسی قرار گیرد و نقاط ضعف و قوت لایحه در این حوزه بیان شود.

پیشینه تحقیق

ازدواج زودهنگام، تجاوز به حقوق انسانی دختران بوده و در اکثر توافق نامه های بین المللی مورد توجه قرار گرفته است و به عنوان یکی از دغدغه های نظام بین المللی حقوق بشر محسوب می شود تا آنجا که دولت ها مکلف به قانون گذاری و انجام اقدامات مقتضی درباره آن می باشند. تاکنون مطالعات زیادی در این زمینه انجام شده است.

کردی (۱۴۰۰) به مقوله کودک همسری، ازدواج در کودکی پرداخته است و آن را از جنبه های اسناد بین المللی و حقوق ایران مورد بررسی و ارزیابی قرار داده است. این مطالعه نمایان کرد که ازدواج کودکان یکی از اشکال ازدواج اجباری و مصداق نقض حقوق بشر می باشد و هیچ ازدواجی نباید بدون رضایت کامل و آزادانه دو طرف قانوناً به ثبت برسد، در حالی که در حقوق ایران علاوه بر رضایت طرفین رضایت پدر و خردمندان قانوناً لازم است. مطابق با ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی ایران سن ازدواج در دختر ۱۳ سال تمام و پسر ۱۵ سال تمام قمری تعیین شده و از این حیث دارای تطابق کامل با اسناد بین المللی نیست.

فرهمند و همکارانش در سال ۱۳۹۹، به بررسی میدانی تجارب زناشویی کودک همسری زنان در شهرستان سیرجان پرداختند. نتایج این مطالعه نشان داد که ازدواج در سنین کودکی، زنان را با بی قدرتی در زمینه فردی و تعاملی در روابط زناشویی روبرو می کند. این معضل می تواند به شکل پنهان کاری، طلاق، سازگاری و سکوت اجباری نمایان شود.

کرمانشاهی و همکارانش در سال ۱۳۹۹، تحلیلی فقهی-حقوقی بر موضوع کودک همسری داشتند و سعی کردند پیشنهاد های مطلوبی برای این معضل اجتماعی ارائه دهند. نتایج این



پژوهش حاکی از آن است که حرکت قانونگذار به سمت نظارت بیش از پیش بر این موضوع کاملاً صحیح بوده است. لذا پیشنهاد می‌کنند که قانونگذار کودک همسری را ممنوع کند و در صورت مصلحت آن را مجاز اعلام کند تا از سوء استفاده‌های آتی جلوگیری شود.

مطالعه حاضر به عنوان نخستین واکاوی جامع حقوقی-اجتماعی محسوب می‌شود که ابعاد مختلف لایحه پیشگیری را با اسناد بالادستی، قوانین داخلی و سنجه‌های بین‌المللی در زمینه ازدواج زود هنگام مقایسه می‌نماید و تاکنون، هیچ پژوهش آکادمیک مستقلی به ارزیابی چندوجهی محتوای این لایحه در این خصوص نپرداخته است. وجه تمایز بنیادین این پژوهش، اتخاذ رویکردی بدیع در تلفیق روش‌شناسی توصیفی-تحلیلی با ارائه راهکارهای عملیاتی است.

۱. سیر تحول و معرفی لایحه پیشگیری از آسیب دیدگی زنان و ارتقای امنیت آنان در برابر سوء رفتار

۱-۱. مفهوم شناسی

۱-۱-۱ مفهوم کودک

واژه کودک از نظر لغوی در فرهنگ دهخدا به کوچک، صغیر، طفل، بچه، خردسال و فرزند می‌گویند که به حد بلوغ نرسیده (پسر یا دختر) معنا شده است. از نظر عرف دوره کودکی پس از نوزادی شروع و تا رسیدن به سن قانونی ادامه می‌یابد. حد فاصل میان نوزادی و نوجوانی را عرف عام دوره ی کودکی می‌نامند. علمای حقوق صغیر را دختر و پسر قلمداد می‌کنند که به بلوغ شرعی نرسیده است و از محجورین است، به محض رسیدن به بلوغ حجر او محو می‌شود، بدون این که احتیاج به صدور حکم از سوی حاکم شرع باشد. (لنگرودی: ۱۳۸۱، ص ۲۳۵۲)

در قانون کنونی تعریف دقیقی از کودک ارائه نشده است و صرفاً در ماده ی ۱۲۱۰ قانون مدنی و تبصره ی آن به سن بلوغ اشاره شده است. ماده ی ۱۲۱۰ قانون مدنی بیان می‌دارد: «هیچ کس را نمی‌توان بعد از رسیدن به سن بلوغ به عنوان جنون یا عدم رشد محجور نمود مگر آنکه عدم رشد یا جنون او ثابت شده باشد»

۲-۱-۱ خشونت یا سوءرفتار

واژه خشونت در لغت نامه دهخدا از نظر لغوی به معنای غضب، درشتی و تندی کردن، ضد نرمی تعریف شده است. (دهخدا: ۱۳۷۷) و در اصطلاح عبارت است از اقدام علیه جسم، جان، شرف، مال و حقوق افراد، به طوری که ایجاد ترس کند و اقدام فیزیکی؛ مانند ضرب و جرح و قتل و همچنین اقدام معنوی که شامل توهین و تهدید می شود. (رضوانی: ۱۳۸۶) در لایحه پیشگیری از آسیب دیدگی زنان در برابر سوءرفتار تعریفی از خشونت نیامده و به جای آن از عبارت «سوءرفتار» استفاده شده است که در تبصره ۲ ماده ۱۱ این لایحه چنین تعریف می شود: منظور از سوءرفتار هرگونه فعل و ترک فعل مجرمانه در این قانون یا قوانین مربوط است که موجب آسیب های مذکور در این ماده می شود. این عبارت در لغت نامه دهخدا و فرهنگ عمید و معین فقط به معنای بد رفتاری معنا شده است.

۳-۱-۱ خشونت علیه زنان

پدیده دردناک خشونت علیه زنان در ابعاد مختلف آن، سلامت جسم و روان زنان را به خطر می اندازد و حقوق انسانی آنان را مورد تجاوز قرار می دهد. خشونت علیه زنان پدیده ای است که در آن زن به خاطر جنسیت خود و به علت صرفاً زن بودن مورد اعمال زور و تضییع حق از سوی جنس مخالف قرار می گیرد. به طور کلی هر نوع عمل یا رفتاری که به آسیب جسمی، جنسی و روانی یا محرومیت و عذاب زن منجر شود خشونت علیه زنان گفته می شود. (جهانی: ۱۳۹۹، صص ۸۹۷-۸۹۹).

۴-۱-۱ ازدواج زود هنگام

ازدواج کودکان و کودک همسری نوعی ازدواج رسمی یا غیررسمی است که در آن فرد قبل از رسیدن به هجده سالگی یا حتی گاهی قبل از رسیدن به بلوغ وارد پیمان زناشویی می شود. ازدواج زود هنگام کودکان به نوعی کودک آزاری است. ازدواج کودکان امری غیر اخلاقی، ظالمانه و خارج از مصلحت کودکان و جامعه ارزیابی می شود. از دیدگاه حقوقی، بحث تزویج کودکان و

تعیین حداقل سن برای تشکیل خانواده برای اولین بار در سال ۱۳۱۳ طی ماده واحده ای مطرح گردید. در این ماده مقرر شده بود نکاح دختران قبل از رسیدن به سن ۱۵ سال تمام و نکاح پسران قبل از رسیدن به ۱۸ سال تمام ممنوع است. (فرحزادی و همکاران: ۱۴۰۲، صص ۲۹-۳۵)

۱-۱-۵. آسیب دیدگی زنان

آسیب واژه ای است که بیشتر در پزشکی و زیست شناختی استفاده می شود. آسیب در لغت معانی مختلفی دارد از قبیل: زخم، کوب، ضربه، زیان، آفت، بلا و... اما در اصطلاح جامعه شناسی عبارت است از مطالعه نابسامانی و اختلال و عدم تعادل و هماهنگی در کارکردهای مربوط به کالبد حیات اجتماعی انسان ها است. (صدیق سروستانی، ۱۳۸۷: ۱۶) زنان و دختران از جمله اقشار حساس و لطیف جامعه هستند که در معرض انواع این آسیب ها قرار گرفته و درگیر مصائب و مشکلات بسیاری می گردند.

آسیب دیدگی زنان یک مسئله جامعه شناسی است که می توان بر تمام اقشار جامعه تأثیرگذار باشد. لایحه «پیشگیری از آسیب دیدگی زنان و ارتقای امنیت آنان در برابر سوء رفتار» با اهداف پیش بینی یک نظام پیشگیرانه در قبال سوء رفتارهای مجرمانه نسبت به زنان و توجه ویژه به مداخلات اجتماعی برای حمایت از زنان آسیب دیده و نیز جرم انگاری برخی رفتارهای آسیب زا نسبت به آنان در سال ۱۴۰۲ تصویب شد. آسیب دیدگی زنان اشکال مختلفی دارد که مهمترین نوع آن خشونت می باشد. (خزایی، ۱۴۰۲، صص ۲۰۵)

۱-۲ سیر تحول قانونگذاری ازدواج زود هنگام در ایران و جهان

ازدواج زود هنگام و کودک همسری نه فقط در ایران بلکه در سراسر جهان سابقه ای تاریخی دارد و با توجه به قوانینی که در بسیاری از کشورهای جهان علیه ازدواج کودکان وضع گردیده، این مساله هنوز یک پدیده جهانی است. قوانین مربوط به سن ازدواج در دنیای مدرن، قدمتی بیش از ۲۰۰ سال دارد و از زمان تصویب قانون مدنی فرانسه که در سال ۱۸۰۴ میلادی با هدف

جلوگیری از ازدواج کودکان در کشورهای مختلف و در قرن ۱۹ الهام بخش کشورهای دیگر اروپایی بود، حداقل سن ازدواج برای زنان ۱۵ و برای مردان ۱۸ تعیین شد. در قرن بیستم، این تحولات در خاورمیانه برای نخستین بار در دوران عثمانی به قوانینی جدید تبدیل شدند. در سال ۱۹۲۶ در عثمانی حداقل سن ازدواج برای مردان و زنان، ۱۸ سال تعیین شد. اما دو سال بعد که در سال ۱۳۰۷ خورشیدی (۱۹۲۸) نخستین «قانون مدنی» ایران در مجلس شورای ملی تصویب شد، اشاره دقیقی به سن ازدواج در آن وجود نداشت. در عوض در ماده ۱۴۰۱ این قانون آمده بود: «نکاح قبل از بلوغ ممنوع است.» در تبصره ماده ۱۰۴۱ این قانون محدودیت‌هایی برای این نوع نکاح پیش‌بینی شده بود که محدودیت‌ها به این صورت بیان شده بود: «عقد نکاح قبل از بلوغ با اجازه ولی و به شرط رعایت مصلحت مولی علیه صحیح می‌باشد.» (کرمانشاهی و همکاران: ۱۳۹۹، صص ۱۴۹-۱۵۰)

در ایران سال ۱۳۱۴، که قانون حمایت از خانواده به تصویب رسید و براساس آن، حداقل سن ازدواج برای دختران ۱۵ سال تمام شمسی و برای پسران ۱۸ سال تمام شمسی تعیین گردید. سپس در سال ۱۳۵۳ این قانون اصلاح گشت و حداقل سن ازدواج برای دختران و پسران به ترتیب ۱۸ و ۲۰ سال تمام شمسی بدون حکم دادگاه ممنوع اعلام گردید. اما در سال ۱۳۶۱، ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی مبنی بر ممنوعیت ازدواج کودکان، مغایر با شرع دانسته و ازدواج کودکان قبل از بلوغ به شرط رعایت مصلحت طفل توسط ولی، مجاز شناخته شد. به دنبال تبعات منفی کودک همسری و انتقادات فراوان، این قانون در سال ۱۳۸۱ تغییر نمود و ازدواج دختران زیر ۱۳ سال شمسی و پسران کمتر از ۱۵ سال شمسی منوط به اذن ولی با رعایت مصلحت و اذن دادگاه شد. (غدیری: ۱۳۹۴، صص ۱۲۴-۱۲۵)

ازدواج در سنین پایین، از دیرباز یکی از مباحث چالش برانگیز در حوزه فقه و حقوق بوده است. در بسیاری از جوامع، بویژه در جوامع سنتی، براین باورند که ازدواج کودکان با اجازه ولی و رعایت مصلحت، مجاز است. این دیدگاه ریشه در برخی فتاوای فقهی دارد که براساس آنها، ازدواج دختران با اجازه پدر یا جد پدری، به شرط آنکه مصلحت کودک باشد، جایز شمرده می‌شود. از نظر فقها مصلحت به معنای تامین نیازهای مادی و معنوی کودک است و ازدواج



زودهنگام می‌تواند در برخی موارد بویژه در جوامع سنتی به عنوان راهکاری برای تامین امنیت اقتصادی و اجتماعی دختران تلقی شود. با توجه به تغییرات اجتماعی و افزایش آگاهی نسبت به حقوق کودکان، این دیدگاه به شدت مورد نقد قرار گرفت. بسیاری از فقها و حقوقدانان معتقدند که مصلحت کودک فراتر از نیازهای مادی است و شامل حق تحصیل، حق سلامت، حق توسعه فردی و حق انتخاب آزاد نیز می‌شود. از این رو ازدواج زودهنگام کودکان که این حقوق اساسی را پایمال می‌کند با مفهوم مصلحت کودک در تعارض است. (فرحزادی و همکاران، ۱۴۰۲: ص ۳۸)

تعیین حداقل سن قانونی برای ازدواج یکی از مؤثرترین راهکارها برای مقابله با پدیده کودک‌همسری محسوب می‌شود. تصویب قوانین مشخص در این زمینه می‌تواند از کودکان در برابر سوءاستفاده‌های جنسی و خشونت محافظت نموده و حقوق اساسی آن‌ها را تأمین کند. با این حال، عوامل متعددی از جمله آموزه‌های دینی، فرهنگ، سنت‌ها و باورهای اجتماعی در تعیین سن مناسب برای ازدواج تأثیرگذارند. در برخی نظام‌های حقوقی، محاکم داخلی ممکن است با استناد به رضایت والدین یا احراز رشد فکری، حداقل سن قانونی ازدواج را نادیده بگیرند. (Arthur M, Earle A, ۲۰۱۷) این امر لزوم توجه به چارچوب‌های قانونی محکم‌تر را نشان می‌دهد. در متون دینی اسلام، اگرچه براهمیت بلوغ جسمی و عقلی در ازدواج تأکید شده، اما حداقل سن مشخصی تعیین نشده است. این امر باعث شده تا فقهای مذاهب مختلف اسلامی سنین متفاوتی را برای بلوغ و جواز ازدواج در نظر بگیرند از جمله مذهب شافعی و حنبلی ۱۵ سال برای دختران و پسران، مذهب مالکی ۱۷ سال و مذهب جعفری ۹ سال برای دختران و ۱۵ سال برای پسران در نظر گرفته‌اند. (UNFPA, ۲۰۱۲) این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که تعیین سن ازدواج تا حد زیادی تابع شرایط اجتماعی و زمانی است. پدیده کودک‌همسری در بسیاری از کشورهای در حال توسعه رواج دارد و میلیون‌ها دختر نوجوان را تحت تأثیر قرار داده است. بر اساس گزارش صندوق جمعیت سازمان ملل (۲۰۱۲)، در فاصله سال‌های ۲۰۰۰ تا ۲۰۱۱، حدود یک سوم دختران در کشورهای در حال توسعه پیش از ۱۸ سالگی ازدواج کرده‌اند. همچنین در سال ۲۰۱۰، حدود ۶۷ میلیون دختر زیر ۱۵ سال مجبور به ازدواج شده‌اند. (UNFPA, ۲۰۱۲) این

آمار نگران کننده باعث شد تا دبیرکل سازمان ملل در سال ۲۰۱۳ بر ضرورت مقابله با این پدیده تأکید کند. (Ross S, ۲۰۱۴) براساس آخرین گزارش های یونیسف (۲۰۲۳)، نرخ جهانی ازدواج کودکان از ۲۵ درصد به ۱۹ درصد کاهش یافته است.

براساس کنوانسیون حقوق کودک سازمان ملل متحد، ازدواج اجباری و زودهنگام کودکان، حق کودکان را برای محافظت در برابر اعمال مضر، سوء استفاده و حق رشد را از آنها سلب می کند. اکثر کشورها از جمله ایران نیز این کنوانسیون را تصویب کرده اند. با این حال، سن رضایت متفاوت است و اغلب کمترین سن توصیه شده برای ازدواج توسط سازمان ملل متحد ۱۸ سال تمام است. ازدواج زود هنگام و کودک همسری نقض حقوق بشر کودکان به حساب می آید. علی رغم این که در قوانین بین المللی ممنوع است، همچنان ازدواج زود هنگام دختران زیر ۱۸ سال در سراسر جهان ادامه دارد. توصیه نامه عمومی کنوانسیون حقوق کودک با کنوانسیون منع تمامی اشکال تبعیض علیه زنان حداقل سن ازدواج را ۱۸ سال بیان کرده است. بنابراین، عقیده بر این است که ازدواج های صورت گرفته در زیر سن ۱۸ سالگی یا سنین کودکی، مصداق ازدواج اجباری است. (اسدزاده ۱۴۰۰، ص ۱۵)

۳-۱ تبیین لایحه پیشگیری از آسیب دیدگی زنان و ارتقای امنیت آنان در برابر سوء رفتار

لایحه «حفظ کرامت و حمایت از زنان در برابر خشونت» را اولین بار «مرکز امور زنان و خانواده» در دولت دهم ریاست جمهوری در ۹۳ ماده تدوین کرد. معاونت امور زنان و خانواده در دولت یازدهم این لایحه را دنبال کرد و تغییرات قابل توجهی در آن اعمال شد و متن ۹۳ ماده ای آن در اسفند ۱۳۹۵ به دولت و کمیسیون لوایح ارسال شد. همچنین به علت ابعاد قضایی موضوع، در ۲۶ اردیبهشت ۱۳۹۵ برای بررسی و اعلام نظر به قوه قضاییه ارجاع شد. معاون وقت حقوقی قوه قضاییه، جهت بررسی لایحه مذکور جلسات متعدد کارشناسی برگزار نمودند، در نهایت این لایحه در شهریور ۱۳۹۸ مشتمل بر ۵ فصل و ۷۷ ماده به دولت ارسال گردید. متن لایحه دوباره در دستور کار کمیسیون لوایح دولت قرار گرفت و مواد مختلف آن اصلاح و تکمیل شد و هیئت وزیران در تاریخ ۱۴ دی ۱۳۹۹ لایحه را بررسی و در ۵۷ ماده تصویب کرد. و سرانجام در ۱۳

اردیبهشت ۱۴۰۰ با قید یک فوریت تایید و حدود چهار ماه پس از آن نیز در مجلس شورای به کمیسیون حقوقی و قضایی مجلس ارجاع شد (محمد زاده و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۴۰۵) و در فروردین ۱۴۰۲ کلیات طرح به تایید رسید و نام آن بصورت لایحه «پیشگیری از آسیب دیدگی زنان و ارتقای امنیت آنان در برابر سوء رفتار» تغییر یافت و این لایحه مشتمل بر ۵۱ ماده می باشد. لایحه حاضر که با اصلاحات قابل توجهی در کمیسیون مربوطه به تصویب رسیده، در صدد تأمین دو هدف یعنی پیش بینی یک نظام پیشگیرانه در قبال سوء رفتارهای مجرمانه نسبت به زنان و توجه ویژه به مداخلات اجتماعی برای حمایت از زنان آسیب دیده و نیز جرم انگاری برخی رفتارهای آسیب زا نسبت به آنان می باشد. (عظیمی: ۱۴۰۱، ص ۶) تاکنون تصویب لایحه «حمایت از زنان در برابر خشونت» با فراز و نشیب های متعددی همراه بوده است، به گونه ای که در مقاطعی، احتمال عدم تبدیل آن به قانونی جامع قوت گرفته تا اینکه سرانجام در تاریخ ۱۰ اردیبهشت ۱۴۰۴، دولت با استرداد این لایحه از مجلس شورای اسلامی، تلاش کرد تا محتوایی همسو با تأمین امنیت زنان را احیا کند. دلیل این استرداد، تغییرات ماهوی و هویتی گسترده ای بود که در طول بررسی های مجلس در متن لایحه ایجاد شده بود، به طوری که نسخه نهایی با لایحه پیشنهادی دولت تفاوت های اساسی داشت.

۲. ارزیابی ماده ۳۴ لایحه پیشگیری...

پس از طرح لایحه «پیشگیری از آسیب دیدگی زنان و ارتقای امنیت آنان در برابر سوء رفتار» در مجلس شورای اسلامی، مساله ازدواج کودکان و «کودک همسری»، باعث نگرانی مخالفان این پدیده در ایران شد. در ماده ۳۴ لایحه ... آمده است: «هر کس از جمله ولی، وصی، قیم و سرپرست بدون رضایت زن، وی را به هر دلیل مانند حل و فصل اختلافات از جمله خون بس، اکراه به ازدواج با دیگری نماید یا به دلایل مذکور او را وادار به درخواست طلاق از مراجع قضایی کند و یا اینکه بدون اطلاع زن، او را به عقد دیگری درآورد به حبس یا جزای نقدی درجه ۶ محکوم می شود. زوج نیز در صورت علم به وضعیت ازدواج یا عقد مزبور مشمول مجازات مذکور

می شود. تبصره - موارد مشمول مقررات قانونی ناظر به حقوق خانواده و احوال شخصیه که با رعایت ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی انجام می شود از شمول این ماده خارج است.»

لایحه پیشگیری از آسیب دیدگی زنان، با وجود پیش بینی برخی تدابیر در جهت مقابله با ازدواج اجباری، همچنان در حمایت از کودکان (دختران زیر ۱۳ سال و پسران زیر ۱۵ سال) در برابر این پدیده ناکافی است. این امر موجب می شود که کودکان نتوانند به طور مؤثر از حق خود در عدم پذیرش ازدواج اجباری دفاع کنند. در سال های اخیر، انتشار آمار نگران کننده از افزایش ازدواج کودکان، انتقادات گسترده ای را نسبت به عملکرد حکومت در پی داشته است. منتقدان بر این باورند که نه تنها اقدامات مؤثری برای پیشگیری از این پدیده صورت نگرفته، بلکه برخی سیاست ها به تسهیل ازدواج در سنین پایین تر از ۱۸ سال منجر شده است. قوانین مرتبط با ازدواج کودکان در ایران، به موضوعی مناقشه برانگیز در میان گروه های اسلام گرا تبدیل شده و هرگونه تلاش برای اصلاح قوانین در جهت ممنوعیت یا محدودسازی این پدیده، با مقاومت های جدی مواجه می کند. این مقاومت ها، چالش های اساسی در مسیر حمایت از حقوق کودکان و پیشگیری از ازدواج زودهنگام را آشکار می سازد. لایحه پیشگیری از آسیب دیدگی زنان، به ویژه ماده ۳۴ آن، با ارائه تصویری متناقض از قدرت تصمیم گیری کودکان و نوجوانان در امر ازدواج، از منظر حقوقی و اجتماعی قابل نقد است. بر اساس ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی ایران، ازدواج افراد زیر ۱۸ سال با اذن ولی و تأیید دادگاه مجاز شمرده می شود. این در حالی است که الزام به اخذ اجازه از ولی، خود گواهی بر عدم بلوغ عقلی و ناتوانی کودک در تصمیم گیری مستقل در این زمینه است. از این رو، این سوال مطرح می شود که چگونه می توان قانونی را که کودک را فاقد صلاحیت تصمیم گیری در امر ازدواج می داند، به عنوان حامی حقوق وی در برابر ازدواج اجباری قلمداد کرد؟ علاوه بر این، با توجه به فقدان توانایی تصمیم گیری مستقل در کودکان، این فرضیه که ازدواج های صورت گرفته در این سنین، همواره مبتنی بر رضایت آگاهانه و آزادانه است، با تردید جدی مواجه می شود. واقعیت آن است که ازدواج کودکان، به ویژه دختران، اغلب در قالب ازدواج با مردانی به مراتب بزرگتر، و گاه مسن، صورت می پذیرد که مصداق بارز کودک آزاری و نقض حقوق جسمی، روانی، عاطفی و جنسی



آنان است. با وجود تأکید اسناد بین‌المللی بر تعیین حداقل سن ازدواج برای دختران، لایحه مذکور، به دلیل ملاحظات شرعی و فقهی، از تعیین صریح این سن غفلت ورزیده است. اگرچه در قوانین بین‌المللی نیز در خصوص حداقل سن ازدواج ابهاماتی وجود دارد، اما حداقل سن ۱۸ سالگی به عنوان یک عرف بین‌المللی پذیرفته شده است. کنوانسیون «رضایت برای ازدواج»، که ایران تاکنون به آن نپیوسته، ازدواج اجباری را در هر شرایطی ممنوع اعلام می‌کند. در شرایط کنونی، قوانین ایران در زمینه ازدواج کودکان، مغایر با اصول حقوق بشر و عرف بین‌المللی است و کشور را در زمره معدود کشورهایی قرار می‌دهد که کودک‌همسری در آن به رسمیت شناخته می‌شود. تلاش‌های صورت گرفته در ادوار مختلف مجلس شورای اسلامی برای اصلاح قوانین و تعیین حداقل سن ازدواج، همواره با مقاومت گروه‌هایی با اعتقادات مذهبی سختگیرانه مواجه شده و به نتیجه نرسیده است.

حق انتخاب آزادانه همسر، به عنوان یکی از ارکان اساسی حقوق بشر، در اسناد بین‌المللی جایگاه ویژه‌ای دارد. اما تطبیق این اصل با قوانین داخلی کشورها، همواره با چالش‌هایی مواجه بوده است. ماده ۱۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر، ضمن تأکید بر حق ازدواج و تشکیل خانواده برای مردان و زنان بالغ، بر لزوم رضایت آزادانه و کامل طرفین نیز تأکید می‌کند. این ماده بطور واضح هرگونه محدودیت تبعیض‌آمیز در انتخاب همسر را مردود می‌شمارد. همچنین ماده ۱۶ کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان نیز، دولت‌های عضو را ملزم به اتخاذ تدابیر لازم برای رفع تبعیض در زمینه‌های مربوط به ازدواج می‌کند. این ماده برابری حقوق زن و مرد در امر ازدواج و تشکیل خانواده را به عنوان یک اصل اساسی مورد تأکید قرار می‌دهد. قوانین ایران در برخی جنبه‌ها، با اصول بین‌المللی مربوط به حق انتخاب آزادانه همسر همخوانی دارد. این موضوع با ماده ۳۴ لایحه پیشگیری از آسیب دیدگی زنان، که به جرم‌انگاری ازدواج اجباری پرداخته است، گامی مهم در جهت حمایت از حق انتخاب آزادانه همسر برای زنان برداشته است. ماده ۳۴ لایحه، با هدف جلوگیری از اجبار زنان به ازدواج بدون رضایت آن‌ها، به ویژه در مواردی مانند حل و فصل اختلافات از طریق «خون بس»، از زنان در برابر خشونت و اجبار حمایت می‌کند. شایان ذکر است ماده ۳۴ لایحه با جرم‌انگاری ازدواج اجباری در جهت

کاهش خشونت‌های ناموسی نیز گام برداشته است. علاوه بر این، ماده ۳۴ لایحه مذکور، با ماده ۳۷ کنوانسیون استانبول ۲۰۱۱، در زمینه جرم‌انگاری ازدواج اجباری هماهنگ و همسو است. این دو ماده ازدواج اجباری را نوعی خشونت علیه زنان تلقی می‌کنند و بر لزوم جرم‌انگاری و مقابله با آن تاکید می‌کنند. این همسویی، نشان دهنده تلاش قانون‌گذار ایرانی برای انطباق قوانین داخلی با استانداردهای بین‌المللی در زمینه حمایت از حقوق زنان است.

موضوع کودک همسری را باید از منظرهای گوناگونی که منجر به این معضل می‌گردد بررسی نمود که در بخش‌های بعدی به علل و پیامدهای ازدواج‌های زود هنگام و کودک همسری می‌پردازیم.

۲-۱ علل ازدواج زود هنگام

۱-۱-۲ فقر

در شرایط بد مالی و اقتصادی برخی خانواده‌ها به فکر ازدواج دخترشان می‌افتند تا از بار اقتصادی بکاهند، اما همیشه اینطور نیست بلکه ممکن است فقر ازدواج را هم به تاخیر بیندازد، زیرا طبق بررسی‌های انجام شده به این مسئله رسیدیم که در برخی خانواده‌ها مانع از ازدواج دخترانشان می‌شدند تا بتوانند از کمک آنان در کسب درآمد خانواده بهره‌گیرند. (لطفی: ۱۳۸۹، ص ۷۱)

بیش از نیمی از دختران از خانواده‌هایی کم دست هستند و برای رهایی از وضعیت نابسامان خود به این نوع ازدواج تن می‌دهند. در شرایطی که فقر حاد است، خانواده‌ها و بعضی اوقات خود دختران ازدواج را راه حلی برای تأمین آینده‌شان می‌دانند. ازدواج دختر به والدین این امکان را می‌دهد که هزینه خانواده برای یک فرد از جمله هزینه تغذیه، لباس پوشیدن و آموزش کاسته شده است. در بعضی موارد ازدواج دختر راهی برای بازپرداخت بدهی‌ها، مدیریت اختلافات یا حل و فصل اتحادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است. در اینجا کودکان به عنوان کالایی برای رفع احتیاج خانواده‌های فقیر مورد معامله قرار می‌گیرند.

(UNFPA, ۲۰۰۳)



۲-۱-۲ حفظ آبرو و شرف خانوادگی

در کشور ما ازدواج زود هنگام تا حد زیادی با دین و مذهب آمیخته است. به طور سنتی ازدواج زود هنگام به عنوان وسیله‌ای برای حفاظت دختران از رابطه جنسی قبل و یا خارج از ازدواج در نظر گرفته می‌شود؛ زیرا بکارت دختران در برخی فرهنگ‌ها اهمیت بسیاری دارد. از طرفی ارزش و جایگاه مادری و همسری در جامعه و عوامل فرهنگی و اجتماعی. ملاحظات اخلاقی و آبرو نیز از عوامل موثر بر ازدواج کودکان محسوب می‌شود، و والدین احساس می‌کنند با ازدواج زود هنگام دخترانشان می‌توانند ضامن امنیت جنسی آنان شده و به نوعی دوشیزگی دختر و امنیت جسمی، جنسی و آینده او را نیز تضمین نمایند. (Gage, Anastasia, ۲۰۰۹)

۲-۱-۳ عوامل فرهنگی و اجتماعی

سطح تحصیلات زن متغیری بسیار مهم برای ازدواج زود هنگام است. در کشورهایی که دختران تحصیلات بیشتری دارند ازدواج زود هنگام کمتر اتفاق می‌افتد و ازدواج زود هنگام در جوامع روستایی بیش از شهری است. (UNICEF, ۲۰۰۵) این متغیر بطور قطع از ازدواج زود هنگام و کودک همسری جلوگیری نمی‌کند و امروزه در بسیاری از جوامع دختران می‌توانند به مدرسه بروند اما زود هم ازدواج می‌کنند و ضرورتاً این تحصیلات منجر به توانمندی زنان نمی‌شود. (UNFPA, ۲۰۰۳)

عوامل متعدد دیگری نیز در کشور به ازدواج‌های زود هنگام دامن می‌زند. عواملی که اتفاقاً ریشه محکمی در قوانین و مقررات دارند و همین خود ضمانت اجرائی محکمی برای رشد کودک همسری در کشور ایجاد می‌کند. این عوامل شامل افزایش وام ازدواج که محرکی قوی در خانواده‌های کم‌برخوردار است، قانون جوانی جمعیت و بسته‌های تشویقی موجود در آن و حتی اقدامات عجیبی که در سال‌های اخیر رخ داده است؛ مانند طرح حمایت خودروسازان از مادران زیر ۱۸ با این نگاه رونمایی گردید.

علاوه بر اینها به نظر می‌رسد تأکید بر ازدواج کودکان در بخشی از بدنه اجرائی کشور بیش از گذشته است. اخیراً در مدارس کشور از طرحی جهت آماده‌سازی دختران برای ایفای نقش





مادری و همسری و تشکیل قرارگاهی با نام کارگروه کوثرروزمایی گردید. کارگروه کوثر با هدف برقراری عدالت تربیتی در حوزه دانش آموزان دختر، انسجام خواهران و دختران جهادی برای شناسایی و حل مسائل تعلیم و تربیت با رویکرد انقلابی و جهادی تشکیل شده است. احصای نظام مسائل دختران دانش آموز در استان ها با توجه به زیست بوم هراستان، نیازسنجی مسائل معنوی و آموزشی، توجه به امکانات سخت افزاری ویژه دختران، تغییر در فضای آموزشی متناسب با روحیات دختران، ارتقای سطح سواد در ابعاد مختلف با توجه به فضای ذهنی دختران، هویت بخشی و آماده سازی دختران جهت ایفای نقش مادری و همسری ازجمله مأموریت هایی است که در قالب این کارگروه دنبال می شود.

۲-۲ پیامدهای ازدواج زود هنگام

ازدواج زود هنگام و کودک همسری در جهان عواقب مخربی برای زندگی یک کودک و به خصوص یک دختر به همراه دارد و عملاً ازدواج کودکان به دوران کودکی او پایان می دهد. دختران قبل از اینکه از نظر جسمی و روحی آماده شوند، مجبور به ورود به دنیای بزرگسالی می شوند آنها اغلب از حقوق خود در مورد بهداشت، آموزش، ایمنی و مشارکت محروم می شوند. علاوه بر این، یک دختر مجبور می شود با مردی مسن تر از خود ازدواج کند و این خود نوعی کودک آزاری، چه از لحاظ روانی و چه از لحاظ جسمی و جنسی محسوب می شود و این مسئله کودکان را بیشتر در معرض خطر خشونت فیزیکی و جنسی و حتی خیانت قرار می دهد. با ازدواج یک کودک، او ممکن است در معرض رابطه جنسی اجباری قرار بگیرد و برای او که هنوز از نظر جسمی و جنسی تکامل نیافته، بشدت می تواند عواقب تهدید کننده سلامتی به همراه داشته باشد. حال به بررسی انواع مختلف پیامدهای منفی ازدواج زود هنگام یا کودک همسری پرداخته می شود.

۲-۲-۱ پیامدهای جسمی ازدواج زود هنگام



نوجوانان و کودکان در اثر ازدواج زودهنگام بسیار آسیب پذیر می شوند. بین سن مادر و مرگ او در بارداری رابطه قوی وجود دارد. دختران ۱۴-۱۰ ساله ۵ بار بیشتر در معرض احتمال مرگ در اثر حاملگی در مقایسه با گروه سنی ۲۴-۲۰ سال قرار دارند. این احتمال برای ۱۹-۱۵ سال ۲ برابر است. این میزان مرگ بالا فقط وابسته به سن نیست بلکه علاوه بر عدم تکامل فیزیکی، موقعیت اقتصادی اجتماعی پایین که مانع دسترسی آنان به مراقبت های مامایی و بارداری می شود نیز در این مسئله نقش دارد. (لطفی: ۱۳۸۹، صص ۷۸-۷۹)

حاملگی زودهنگام یکی از خطرناک ترین دلایل و پیامدهای کودک همسری است. دختران متاهل در اوایل ازدواج احتمالاً خشونت، سوء استفاده و روابط جنسی اجباری (تجاوز) را تجربه خواهند کرد. آن ها در برابر عفونت های مقاربتی از جمله (ایدز) HIV نسبت به هم سن و سال های خود آسیب پذیرتر می شوند. پیامدهایی همچون افزایش سقط، زایمان زودرس، افزایش تولد نوزادان کم وزن در سنین نوجوانی، فشار زیاد برای باردار شدن و حاملگی زودرس، بلوغ زودرس، پارگی اندام های داخلی جنسی دختران، سوء تغذیه، زایمان طولانی، خونریزی شدید، عدم آگاهی از مسائل بهداشت جنسی و بهداشت باروری و تنظیم خانواده و... از پیامدهای جسمی منفی ازدواج زودهنگام تلقی می شوند.

۲-۲-۲ پیامدهای روانی ازدواج زودهنگام

دخترانی که در سنین کودکی ازدواج می کنند عزت نفسشان لگدمال شده و از بین می رود. آنها در مرحله حساس زندگی خود با جدایی از خانواده و دوستان روبرو می شوند. از آنها انتظار می رود به جای رفتن به مدرسه و بازی، نقش یک زن بالغ را ایفا کنند و خانه داری کرده و تشکیل خانواده دهند. دختران جوان نیز هنوز درک کاملی از سلامت و حقوق جنسی و باروری خود ندارند. بسیاری در نهایت با یک پسریا مرد بزرگتر ازدواج می کنند و به سختی می توانند نیازهای خود را بیان کنند، به ویژه در مورد مسائلی مانند پیشگیری از بارداری و تنظیم خانواده سکوت می کنند. آنها همچنین احتمال دارد بیشتر خشونت خانگی یا استثمار را در چارچوب ازدواج تجربه کنند. کودکان قربانی کودک همسری فرصت رشد، یادگیری و درک کامل



پتانسیل خود را از دست می دهند و بدون آموزش، آنها قادر به پایان دادن به چرخه فقر برای خود یا خانواده خود نیستند. از سوی دیگر بدون مزایای کامل شناخت اجتماعی، شهروندی و حق و حقوقشان، در معرض سوء استفاده قرار می گیرند.

گذر از دوران کودکی به بزرگسالی به خودی خود با چالش هایی همراه است و ازدواج زود هنگام این چالش ها را به شدت افزایش می دهد. برخی از مهم ترین دلایل تاثیر منفی ازدواج زود هنگام بر سلامت روان شامل فشارهای روانی و اجتماعی مضاعف روی رشد کودک و نوجوان است. به همین دلیل هرگونه استرس اضافی که از ازدواج زود هنگام و خشونت جنسی ایجاد می شود فشارهای روانی اجتماعی را افزایش می دهد و آثار مخربی هم بر روان قربانیان هم جامعه دارد. (Sabbe, A., Temmerman, M., Brems E., Leye, E. (۲۰۱۴))

ایفای نقش همسری برای یک کودک او را در معرض آسیب های روانی قرار می دهد و بر ارتباطاتش اثر می گذارد. لذا ازدواج زود هنگام سلامت روان را تهدید کرده و افسردگی را افزایش می دهد. (Gage, Anastasia, ۲۰۰۹)

۳-۲-۲ پیامدهای اجتماعی ازدواج زود هنگام

ازدواج زود هنگام دختران، حق آنها را در تصمیم گیری های اساسی در مورد سلامت جنسی و بهزیستی آن ها سلب می کند. آن ها را از تحصیل و از زندگی در آینده دور می کنند، و خطرات بیشتری نظیر خشونت، سوء استفاده، مشکلات سلامتی و یا مرگ زود هنگام را افزایش می دهد. رفتن به مدرسه برای دختران فرصت های متفاوتی را در زندگی ایجاد می کند و به آن ها اجازه می دهد تا در اجتماعات خود نقش فعالی داشته و برای نابودی چرخه فقر و شکستن آن، قدم های مفیدی بردارند. در صورتی که دخترانی که ازدواج کرده اند احتمالاً دیگر به مدرسه نمی روند و از ادامه تحصیل بازمی مانند. آموزش برای دختران ضروری است چرا که بتوانند نسبت به سلامت جنسی و بهزیستی خود تصمیمات آگاهانه ای بگیرند و مستقل رفتار کنند. از پیامدهای اجتماعی ازدواج کودکان می توان به مواردی چون ثبت نشدن ازدواج ها و نداشتن اوراق هویت، ظهور پدیده کودک-بیوه، خشونت خانگی و همسرآزاری، رشد بی رویه جمعیت



پنهان در مناطق حاشیه، تن فروشی، فرار از خانه، کارتن خوابی، محرومیت تحصیلی، فاصله سنی زیاد با همسر، نداشتن مهارت فرزندپروری، خودسوزی و خودکشی کودکان یا نوجوانان و ... نام برد. (وزارت بهداشت درمان و آموزش پزشکی، معاونت سلامت. ۷۹)

۳-۲ انتقادات وارد بر لایحه پیشگیری ...

در لایحه پیشگیری ...، با وجود اینکه تدابیری برای جلوگیری از ازدواج اجباری پیش بینی شده، اما همچنان کودکان (دختران زیر ۱۳ سال و پسران زیر ۱۵ سال) نمی توانند با استناد به آن از ازدواج اجباری خودداری کنند. در سال های اخیر، با توجه به انتشار آمارهای مختلف درباره افزایش ازدواج کودکان، حکومت نیز متهم شده که نه تنها برای جلوگیری از این پدیده قدمی بر نمی دارد، بلکه تدابیری برای تسهیل ازدواج زیر ۱۸ سال نیز پیش بینی کرده است. قوانین مرتبط با ازدواج کودکان در ایران، سال هاست که به یکی از حساس ترین موضوعات مورد نظر اسلام گرایان حکومت تبدیل شده است و در برابر هر تغییر قانونی برای جلوگیری از این پدیده یا ممنوع کردن آن، مقاومتی جدی وجود دارد.

اگرچه در قوانین بین المللی درباره حداقل سن ازدواج ابهامات بسیاری وجود دارد، اما حداقل سن ۱۸ سالگی برای ازدواج به عنوان یک عرف جهانی پذیرفته شده است. براساس کنوانسیون «رضایت برای ازدواج» که ایران هرگز آن را نپذیرفته، ازدواج اجباری در هر شرایطی ممنوع است. (اسدزاده ۱۴۰۰ ص ۱۵) در حال حاضر قوانین ایران در این زمینه، ناقض حقوق کودکان است و ایران را به یکی از معدود کشورهای جهان تبدیل کرده که در آن «کودک همسری» قانونی است. اگرچه در ادوار مختلف مجلس همیشه تلاش شده که قانون حداقل سن ازدواج، تغییر کند، اما همواره گروهی از کسانی که عموماً اعتقادات مذهبی شدیدتری دارند، جلوی موفق شدن این تلاش ها را گرفته اند.

به لحاظ قانونی، برابر ماده ۲۳ آیین نامه اجرایی قانون حمایت از اطفال و نوجوانان ماده ۶، (اصلاحی نهم آبان ماه ۱۴۰۰) تحصیل تا پایان دوره متوسطه برای طفل و نوجوان الزامی است، هر یک از والدین، اولیا یا سرپرستان قانونی و تمام اشخاصی که مسئولیت نگهداری،

مراقبت و تربیت طفل و نوجوان را برعهده دارند، موظفند شرایط و موجبات تحصیل طفل و نوجوان واجد شرایط را در مدرسه یا مرکز نگهداری فراهم آورند. با توجه به اینکه هدف اصلی قانونگذار از ارائه این لایحه پیشگیری از خشونت علیه زنان است به نظر می رسد قانونگذار میبایست در خصوص راهکارها و اقدامات لازم برای اجرای هر چه بهتر ماده ۲۳ آیین نامه اجرایی قانون حمایت از اطفال و نوجوانان ماده ۶، (اصلاحی نهم آبان ماه ۱۴۰۰) ارائه دهد. در این مورد با رجوع به آمارهای منتشر شده در مطالعات مرکز ملی آمار مشخص می شود اکثریت ازدواج های زودهنگام با ترک تحصیل کودک یا نوجوان همراه می باشد و هیچ گونه التزام قانونی در خصوص اجرایی شدن لایحه پیشگیری ... وجود ندارد.

یکی دیگر از ایرادات وارد بر این لایحه وبالاخص ماده ۳۴ آن تناقض در ماهیت قدرت تصمیم گیری کودک یا نوجوان در امر ازدواج است. بر مبنای ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی ازدواج کودک زیر ۱۸ سال با اجازه ولی و با رای دادگاه قانونی است، اما همین که فردی برای ازدواج نیاز به اجازه ولی خود دارد، نشان می دهد که کودک توانایی تصمیم گیری نداشته و به بلوغ عقلی نرسیده است، بنابراین چگونه می توان انتظار داشت قانونی که کودک را واجد شرایط تصمیم گیری نمی داند و این تصمیم را به ولی او واگذار کرده بتواند از وی حمایت کند. همچنین با توجه به عدم توانایی تصمیم گیری کودک در مقوله ی انتخاب همسر و ازدواج چگونه می توان باور کرد اینگونه ازدواج ها اجباری نبوده و از سوی خانواده و ولی به کودک تحمیل نشده است. علاوه بر این، ازدواج کودک یعنی کودک قبل از اینکه از نظر جسمی و روانی آماده شود، مجبور به ورود به دنیای بزرگسالی می شود، در این صورت ازدواج او تماماً همراه با آسیب خواهد بود و متأسفانه کودک همسری اغلب به این صورت است که کودکان دختر با مردانی بزرگتر از خود و حتی مسن ازدواج می کنند که این خود نوعی کودک آزاری بوده و از لحاظ جسمی، روانی، عاطفی و جنسی به وی آسیب می زند.

بر اساس بند (۲) ماده (۳۶) قانون انتخابات ریاست جمهوری، سن انتخاب کنندگان در انتخابات باید ۱۸ سال تمام باشد. این در حالی است که قانونگذار سن ازدواج را بسیار پایین تر از این سن در نظر گرفته است. همانطور که مشخص است دوره ی انتخابات ریاست جمهوری

چهار سال است و در صورت بروز اشتباه در تصمیم گیری امکان تصحیح نظر براساس عملکرد افراد در دوره ی انتخابات بعدی وجود دارد در حالی که برای انتخاب همسر و ازدواج براساس دین مبین اسلام و عرف جامعه انتخاب براساس یک عمر زندگی می باشد. پرواضح است که تصمیم گیری در خصوص ازدواج به مراتب نیازمند قدرت تحلیل و بلوغ فکری بیشتری نسبت به انتخابات می باشد. این موضوع یکی از تناقضات مورد بحث در خصوص حداقل سن ازدواج و سن حق رای می باشد.

بر اساس بخشنامه بانک مرکزی افتتاح حساب توسط ولی (پدر یا جد پدری) قیم یا وصی (با حکم) به عنوان افتتاح کننده حساب برای فرد زیر ۱۸ سال و به نام خود فرد امکان پذیر است. در این نوع افتتاح حساب، برداشت از حساب توسط فرد افتتاح کننده یا با ارائه حکم رشد امکان پذیر است. این دسته از متقاضیان می توانند شخصاً یا از طریق ولی، قیم یا وصی انواع حساب به جز «حساب جاری یا دسته چک» را افتتاح کنند. براساس بخشنامه بانک مرکزی حق برداشت از حساب حداقل سن ۱۸ سال تعیین شده است.

حال بایستی قانونگذار به این ابهامات و سوالات پاسخ دهد:

۱. یک فرد در بازه سنی ۱۳ تا ۱۸ سال که از منظر حقوق سیاسی توانایی تصمیم گیری برای سرنوشت خود و جامعه را ندارد و از نظر نهادهای قانونی از جمله وزارت کشور، مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان صلاحیت رأی دادن ندارد چگونه می تواند در خصوص تعیین سرنوشت خود برای انتخاب همسر و زندگی آینده تصمیم مناسب و درستی بگیرد؟
۲. فردی که در بازه سنی ۱۳ تا ۱۸ سال قرار دارد و صلاحیت برداشت از حساب های بانکی را ندارد چگونه می تواند مسئولیت یک زندگی را به عنوان یک زن یا مرد عهده دار شود؟

نتیجه گیری

همانطور که بررسی شد، ازدواج تصمیمی حیاتی با تأثیرات گسترده بر زندگی هر فرد است. با این حال، پدیده کودک همسری (ازدواج افراد زیر ۱۸ سال یا حتی پیش از بلوغ شرعی) نه تنها حقوق انسانی کودکان را سلب می کند و حق تصمیم گیری آن ها را برای زندگی شان می گیرد،





بلکه مسئولیت‌هایی فراتر از توانایی‌های عقلی، احساسی و جسمی‌شان را بردوش آن‌ها می‌گذارد.

این نوع ازدواج، در ذات خود مصداق کودک‌آزاری و نقض آشکار حقوق کودکان است. اگرچه در ظاهر به تشکیل خانواده منجر می‌شود، اما در واقعیت می‌تواند عواقب بسیار جدی و مخربی برای فرد، خانواده و جامعه به همراه داشته باشد. کودکان، فاقد معیارهای لازم برای انتخاب همسر، بلوغ عاطفی و روانی، و مهارت‌های ضروری برای فرزندپروری و تربیت کودک هستند. ضعف دانش و آگاهی در مسائل اجتماعی، اقتصادی و حتی جنسی، انجام وظایف و مسئولیت‌های زندگی مشترک را برای آن‌ها به شدت دشوار می‌سازد. این کمبودها، به نوبه خود، باعث عدم احساس امنیت، عشق و محبت در زندگی شده و زمینه را برای خشونت و پرخاشگری علیه کودک فراهم می‌کند.

بنابراین، کودک همسری امری غیراخلاقی، ظالمانه و مغایر با مصلحت کودکان و کل جامعه است. این پدیده، آینده کودکان را به خطر می‌اندازد و آن‌ها را از حق طبیعی خود برای رشد و شکوفایی محروم می‌کند. در نهایت، مقابله با این چالش نه تنها یک الزام حقوقی و انسانی، بلکه برای ساختن جامعه‌ای سالم و پویا ضروری است.

لایحه «پیشگیری از آسیب دیدگی زنان و ارتقای امنیت آنان در برابر سوءرفتار»، با وجود برخی گام‌های مثبت در جرم‌انگاری ازدواج اجباری و همسویی با استانداردهای بین‌المللی در این زمینه، در حمایت از کودکان و نوجوانان در برابر پدیده کودک همسری دچار تناقضات بنیادین و کاستی‌های جدی است. این لایحه، با مجاز دانستن ازدواج افراد زیر ۱۸ سال با اذن ولی و تأیید دادگاه (ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی)، تصویری متناقض از قدرت تصمیم‌گیری کودکان ارائه می‌دهد. این تناقض، نه تنها حق انتخاب آزادانه و آگاهانه کودکان را زیر سؤال می‌برد، بلکه با واقعیت‌هایی چون افزایش نگران‌کننده آمار کودک همسری، ترک تحصیل کودکان متأهل و آسیب‌های جسمی، روانی و عاطفی ناشی از این نوع ازدواج‌ها، در تضاد آشکار است. به ویژه، ازدواج کودکان دختر با مردانی به مراتب بزرگتر، مصداق بارز کودک‌آزاری و نقض حقوق بنیادی آنان است.



مقاومت‌های جدی در برابر هرگونه اصلاح قانونی برای تعیین حداقل سن ازدواج ۱۸ سال، که به عنوان یک عرف بین‌المللی پذیرفته شده، نشان‌دهنده چالش‌های عمیق فرهنگی و مذهبی در این حوزه است. در نهایت، با وجود تلاش برای پیشگیری از آسیب دیدگی زنان، خلأهای قانونی و اجرایی در حمایت از کودکان در برابر کودک‌همسری، ایران را در جایگاه نگران‌کننده‌ای در میان کشورهای جهان قرار می‌دهد. این وضعیت، ضرورت بازنگری جدی در قوانین و سیاست‌گذاری‌ها را برای حفظ کرامت و آینده کودکان این سرزمین بیش از پیش آشکار می‌سازد.

در نهایت، تحقق حمایت مؤثر از کودکان در برابر پدیده کودک‌همسری نیازمند عزمی ملی است که فراتر از ملاحظات سیاسی و ایدئولوژیک، منافع عالیه کودک را محور تصمیم‌گیری‌ها قرار دهد. تجربه جهانی نشان می‌دهد که تلفیق قوانین پیشگیرانه با برنامه‌های توانمندسازی اجتماعی می‌تواند راهکاری متوازن برای این چالش پیچیده باشد. آینده‌ای که در آن کرامت انسانی کودکان بر هر سنت و باوری ارجحیت داشته باشد، تنها با گفت‌وگوی ملی و بازانديشي در پارادایم‌های حقوقی ممکن خواهد شد.

پیشنهادهای

در راستای پیشگیری از پدیده کودک‌همسری در جامعه ایرانی و بهبود وضعیت ازدواج در بین جوانان و رشد روزافزون جمعیت جوان کشور پیشنهاداتی مبنی بر:

۱. تعریف دقیق و علمی از «سن ازدواج» با معیارهای چندبعدی، که در این راستا تشکیل کمیته‌ای متشکل از حقوق‌دانان، متخصصان رشد کودک، روانشناسان و جامعه‌شناسان برای تعریف حداقل سن ازدواج براساس معیارهای رشد زیستی (بلوغ جسمانی کامل)، شاخص‌های رشد روانی-عاطفی (توانایی تصمیم‌گیری مستقل) و استانداردهای رشد اجتماعی (حداقل سطح تحصیلات) توصیه می‌گردد.

۲. درج ماده‌ای در لایحه پیشگیری از آسیب دیدگی زنان، برای تعیین حداقل سن ازدواج که از جنبه های مختلف پزشکی، روانشناسی، جامعه شناسی و اسناد بین المللی مورد بررسی قرار گیرد.
۳. طراحی سیستم پایش و ارزیابی اثرات قانون در خصوص نرخ ازدواج های زیر ۱۸ سال (به تفکیک استان و شهرستان)، ارزیابی پیامدهای سلامت روانی (افسردگی، خودکشی)، بررسی تاثیرات اقتصادی (فقر، ترک تحصیل).
۴. ایجاد سرفصل های آموزشی در خصوص بلوغ جنسی و راهکارهای کنترل آن، برای دختران و پسران در سنین ۱۲ تا ۱۸ سال.
۵. بازنگری در ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی با تعیین حداقل سن ۱۸ سال برای ازدواج.





منابع و مآخذ

۱. اسدزاده، سعید، (۱۴۰۰). نحوه پیشگیری کیفری از ازدواج در سنین کودکی از گذر تطبیق آن با جرم ازدواج اجباری. پنجمین کنفرانس بین المللی و ملی مطالعات مدیریت، حسابداری و حقوق
۲. پایی، اکرم، (۱۳۹۹). ازدواج های اجباری و راهکارهای حقوقی مقابله با آن، فصلنامه مطالعات فقه اقتصادی، سال دوم، شماره اول، بهار
۳. جهانی جناقرد، میلاد. (۱۳۹۹). خشونت خانگی علیه زنان در ایران. قانون یار، ۴(۱۵)، ۸۹۷-۹۰۹. <https://sid.ir/paper/525401/fa> SID.
۴. خزایی، طاهره، کرمی قهی، محمدتقی (۱۴۰۲). «مطالعه انتقادی گفتمان نفی خشونت بر زنان با تأکید بر لایحه حفظ کرامت و حمایت از زنان در برابر خشونت». فصلنامه مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، ۱۲(۱): ۲۲۴-۲۰۳. <https://doi.org/10.22059/jisr.2023.354713.1378>
۵. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، ج ۱۱، چاپ دوم، دانشگاه تهران، ص ۵۹۳
۶. رضوانی، علی اصغر، (۱۳۸۶)، اسلام شناسی و پاسخ به شبهات، چاپ سوم، مسجد جمکران، قم، ص ۳۶۱.
۷. سیاه بیدی کرمانشاهی، سعید، (۱۳۹۹) تحلیل فقهی. حقوقی کودک همسری در پرتو انتقادات وارد بر آن؛ تالشی برای ارائه پیشنهاد مطلوب. نشریه علمی فرهنگی - تربیتی زنان و خانواده، سال پانزدهم، شماره ۵۲ پاییز، ۱۴۹-۱۶۵
۸. صدیق سروستانی، رحمت الله، (۱۳۸۷)، آسیب شناسی اجتماعی، چاپ ۴، انتشارات سمت، تهران.
۹. طرابلسی، عبدالعزیز (۱۴۰۶). المذهب. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۰. عظیمی، میثم (۱۴۰۱). اظهارنظر کارشناسی درباره «لایحه پیشگیری از آسیب دیدگی زنان و ارتقای امنیت آنان در برابر سوء رفتار» ناظران: محبی، جلیل، عبدالملکی، مهدی، حکیم جواد، احمد، تهران: دفتر مطالعات حقوقی مرکز پژوهش های مجلس شورای، صص ۶-۲۶
۱۱. غدیری، ماهر (۱۳۹۵)، سن و رضایت به ازدواج از منظر نظام بین المللی حقوق بشر، در فصلنامه خانواده پژوهی، شماره ۴۵، صص ۱۲۴-۱۲۵
۱۲. فرحزادی، رحمت و همکاران (۱۴۰۲). کودک همسری از منظر فقه و حقوق و راهکارهای پیشگیری از آن از منظر حقوق کیفری، فصلنامه فقه جزای تطبیقی، دوره سوم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۲.
۱۳. فرهمند، مهناز، دانافر، فاطمه، پورابراهیم آبادی، محبوبه، (۱۳۹۹). واکاوی تجارب ناشویی کودک همسری: در هم آمیختگی عاطفی- فکری و بی قدرتی، دوفصلنامه پژوهش های جامعه شناسی معاصر، سال نهم، شماره ۱۷، صفحات ۱۱۵-۱۴۵.
۱۴. کردی، رویا، (۱۴۰۰). آثار کودک همسری در حقوق بین الملل و حقوق ایران، اولین همایش ملی تحولات قانونگذاری در زمینه استحکام خانواده و مدیریت اختلافات.
۱۵. لایحه پیشگیری از آسیب دیدگی زنان و ارتقای امنیت آنان در برابر سوء رفتار (۱۴۰۱)؛ <https://tinyurl.com/۲۲uprc۴۶>
۱۶. لطفی، راضیه. ۱۳۸۹، «پیامدهای سالمی ازدواج زودرس در زنان». فصلنامه زن و بهداشت، ش. ۲۰.
۱۷. لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۸۱). مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ص ۲۳۵۲، ج ۳، چاپ دوم، نشر گنج دانش.
۱۸. محبی، سیده فاطمه (۱۳۸۰). آسیب شناسی اجتماعی زنان، خشونت علیه زنان، مطالعات راهبردی زنان، شماره ۱۴.
۱۹. محمدزاده، مهدی، عیسی زاده، بشیر، حاجی علی خمسه، مرتضی، (۱۴۰۱). نقد و بررسی لایحه «حفظ کرامت و حمایت از زنان در برابر خشونت» از منظر اصول و قواعد قانونگذاری، پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و



مطالعات فرهنگی ماهنامه علمی (مقاله پژوهشی)، سال ۲۲، شماره ۶، شهریور ۱۴۰۱، ۴۰۳-۴۲۴.

۲۰. مقدسی، محمدباقر، (۱۳۹۵). ازدواج اجباری: از ممنوعیت انگاری تا جرم انگاری آموزه های حقوق کیفری، دانشگاه علوم اسلامی رضوی شماره ۱۲، پاییز-زمستان

۲۱. میرشاه، سمیه، (۱۴۰۰). پیامدها و آسیبهای کودک همسری اسفند ۱۴۰۰

۲۲. وزارت بهداشت درمان و آموزش پزشکی، معاونت سلامت. سیمای جمعیت و سلامت در جمهوری اسلامی ایران مهر ۷۹۰

۲۳. ولدخانی مریم، (۱۳۹۵) تاثیر سن ازدواج، الگوهای همسرگزینی و تفاوت سنی زوجین بر کیفیت زندگی زناشویی زنان شهر تهران، نشریه مطالعات روانشناسی بالینی دوره ۷ شماره ۲۵، ص ۱۷۳-۱۹۰

۲۴. کنوانسیون شورای اروپایی پیشگیری از خشونت علیه زنان (کنوانسیون استانبول) (۲۰۱۱) <https://pajohesh.bashariyat.org/?p=۹۶۵>

۲۵. اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸). مصوب مجمع عمومی سازمان ملل متحد در ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸.

۲۶. کنوانسیون رفع تبعیض از زنان، (۱۹۷۹)، www.unic.ir

منابع انگلیسی

۲۷. Arthur M, Earle A, Heymann J. (۲۰۱۷), Child Marriage Laws around the World: Minimum Marriage Age, Legal Exceptions and Gender Disparities. Journal of Women, Politics & Policy; ۳۹(۱): ۵۱-۷۴.

۲۸. Gage, Anastasia. Coverage and effects of child marriage prevention activities Ethiopia: Finding from a study USAID ۲۰۰۷
<http://www.cpc.unc.edu/measure/publications/pdf/tr-۰۹-۷۰.pdf> . Accessed: ۸ NOV ۲۰۰۹

۲۹. Rayejian Asli and Amrollahi Boyuki, (۲۰۱۶) «Forced Marriage in Islamic Countries: The Role of Violence in Family Relationships», journal of Springer International Publishing Switzerland, H. Kury et al. (eds.), Women and Children as Victims and Offenders, DOI ۱۰.۱۰۰۷/۹۷۸-۳-۳۱۹-۰۸۳۹۸-۸ ۲۶, pp. ۷۲۹- ۷۵۲.

۳۰. Ross S. (۲۰۱۳), Women's Human Rights: The International and Comparative Law Casebook. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press; . p. ۳۲۸-۳۳۸.

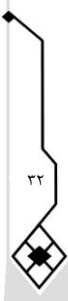
۳۱. Sabbe, A., Temmerman, M., Brems E., Leye, E. (۲۰۱۴). Forced marriage: an analysis of legislation and political measures in Europe. Crime, Law and Social Change an Interdisciplinary Journal, ۲۶(۱) pp ۱۸۹-۱۷۱.

۳۲. Santhya G, Ram U, Acharya R, Singh A. (۲۰۱۰), Associations Between Early Marriage and Young Women's Marital and Reproductive Health Outcomes: Evidence from India. Journal of International Perspectives on Sexual and Reproductive Health; ۳۶(۱): ۱۳۲-۱۳۹

۳۳. UNFPA, (۲۰۰۳). Early child Marriage .
WWW.unfpa.org/swp/۲۰۰۳/supmain.htm Accessed date: Nov ۱۰, ۲۰۰۹

۳۴. UNFPA. (۲۰۱۲), Marrying Too Young, End Child Marriage. The United Nations Population Fund.. Available at: <http://www.unfpa.org>.

۳۵. UNICEF, (۲۰۰۵). Early Marriage a harmful tradition practice.





تبیین فقهی ظلم به زن و تحلیل مشارکت مستقیم در ظلم به حضرت زهرا (علیها السلام)

سید علی ربانی موسویان^۱

چکیده

ظلم از منظر عقل و شرع قبیح و فاعل آن مذموم است. و از آنجا که ظلم امری اضافی است نسبت به مضاف الیه خود متفاوت میگردد و در برخی صور نسبت به برخی دیگر قبیح تر و فاعل آن سزاوار ملامت بیشتر است. از آنجا که نوع زن نسبت به مرد از توانایی جسمانی کمتر و از قدرت عاطفی بیشتری برخوردار است طبیعتاً نسبت به اقسام ستم، توهین و ایذاء آسیب پذیرتر بوده و در نتیجه اعمال ظلم نسبت به وی زشت تر مینماید و آنگاه که ظلم به برترین بانوی عالم یعنی حضرت زهرا (علیها السلام) صورت پذیرد بی شک واجد بالاترین مراتب قبح و شناعة خواهد بود. پژوهش حاضر با روش توصیفی و تحلیلی و با هدف تحلیل فقهی حکم ظلم و مشارکت در آن نسبت به حضرت زهرا انجام گرفت و از آنجا که دامنه موضوع گسترده بود در تحقیق پیش رو تنها به بررسی مظالم مستقیم وارد بر ایشان اکتفا گردید. یافته های پژوهش حاکی از آن است که ظلم به حضرت زهرا و ایذاء ایشان و در نتیجه مغضوب ایشان واقع شدن مساوی با ظلم و ایذاء به رسول خدا و خدا و مغضوب خدا و رسول او واقع شدن است و ایذاء خدا و رسول و مغضوب ایشان شدن نیز موجب کفر و خروج از دایره دین میگردد و در خصوص هریک از مظالم خاصه وارد بر آنحضرت نیز متناسب با جنبه حق الناسی یا حق الهی داشتن آن یا هر دو جنبه، مجرمین ضامن بوده و در خصوص اموال ملزم به استرداد به ورثه حضرت زهرا و جبران آن هستند و در خصوص حقوق الهی مانند حد محاربه و افساد مستوجب اجرای حد و تعزیر میباشند.

واژگان کلیدی: ظلم به زن، حضرت زهرا، مشارکت در ظلم، ظلم مستقیم، قتل، غصب، سب.

۱. دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، ایران، تهران. ایمیل:

a.rabbani11@yahoo.com

درآمد

قائلین به حسن و قبح عقلی افعال چه آنانکه حسن و قبح افعال را از قضایای ضروریه شمرده اند مانند شیخ طوسی میرزای قمی و چه آنانکه حسن و قبح افعال را از قضایای مشهوره دانسته اند مانند مرحوم مظفر بارزترین مثالی که برای این قضایا ارائه کرده اند حسن عدل و قبح ظلم است (ن. ک. به: فیض، ۱۳۸۰، ص ۴۸-۴۹) بنابراین قبح ظلم از دید همه عقلا ذاتی است و حتی اشاعره که حسن و قبح عقلی افعال را باور ندارند از منظر شرع نمیتوانند تردیدی در قبح ظلم نمایند زیرا که آیات و روایات بر قبح ظلم متفق است. بر این ساس بر قبح ظلم عقل و شرع بلکه وجدان و فطرت هرانسان سلیم الطبعی گواهی میدهد. اما ظلم چون امری اضافی است نسبت به مظلوم به انواعی تقسیم میگردد و یکی از این اقسام، ظلم نسبت به انسان است. انسان نیز متفرع بر دو جنس مذکر و مونث است و ظلم به جنس زن نسبت به جنس مرد از جهات متعددی در نظر عرف و شرع زشت تر و وقیح تر است زیرا که زن نسبت به مرد از جهت جسمی از توانایی کمتری در دفاع از خود برخوردار است و از جهت روحی نیز احساسات و عواطف لطیف ترا و وی را در موضع آسیب پذیرتری قرار میدهد. لذا در شرع مقدس سفارشات ویژه ای در مورد زنان و رعایت حال ایشان به مردان شده است. پیامبر اکرم فرمود: یکدیگر را به رفتار نیک با زنان سفارش کنید (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۳، ۶۲۸) امیرمومنان علیه السلام فرمودند: کاری که بیش از توان زن است بر عهده او مگذار زیرا که زن مانند گل است و پهلوان نیرومند نیست (نهج البلاغه، نامه ۳۱ فراز ۱۱۸) و نیز فرمود: لاتحملوا النساء اثقالکم، بارهای سنگین زندگی خود را بر دوش زنان مگذارید (آمدی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۵۳۴) اما وقتی در میان زنان عالم به زنی مومنه ظلم و ستمی روا داشته شود شناعة و قبح ظلم بیشتر میگردد زیرا که حرمت ایمان و قداست وی نیز شکسته شده است تا اینکه وقتی ظلم به برترین بانوی عالم روا داشته شود بی تردید از شنیع ترین و وقیح ترین صورت برخوردار میگردد زیرا در اینصورت با شکستن حرمت برترین زنان و حجت بر آنها در واقع حرمت تمامی زنان و حجت خدا و ولیه الله شکسته شده که نتیجه آن هتک حرمت خدا و شکستن حریم کبریایی خواهد بود. تاریخ گواه ظلم به یگانه دختر و یادگار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، بعد از رحلت پدر بزرگوارشان و مظلومیت حضرت زهرا علیها السلام، است. این

مظلومیت از چند منظر برجسته و قابل دقت و بررسی است:

اول این که همانطور که اشاره شد ظلم زمانی که بر یک زن واقع می شود، در مقایسه با ظلم نسبت به مرد، اهمیت و حساسیت بیشتری پیدا می کند و دارای شناخت و قباحات بیشتری است.

دوم این که آنچه این مظلومیت را برجسته میکند ارتباط و پیوند خونی و روحی حضرت زهرا (علیها السلام) با رسول خداست به طوریکه نزدیکترین انسان به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و پاره وجود ایشان و روح و قلب ایشان و یادگار او در میان امت بوده است و محبوب ترین شخص نزد رسول خدا بود. حاکم نیشابوری از عمر نقل میکند که خطاب به حضرت زهرا گفت: واللّٰه ما رایت احدا احب الی رسول الله منك، به خدا سوگند هیچ کس را ندیم که از تو نزد رسول خدا محبوبتر باشد (حاکم نیشابوری، ۱۳۴۰، ج ۳، ص ۱۵۵) ابن اثیر در اسدالغابه از رسول خدا نقل میکند که به امیرمومنان علی (علیه السلام) فرمود: فاطمه احب الی منك و انت اعز علی منها، فاطمه از تو نزد من محبوبتر است و تو نزد من از وی عزیزتر هستی (ابن اثیر، ۱۲۸۵، ج ۵، ص ۵۲۲)

سوم این که فضائل و کمالات انحصاری، ویژگی های برجسته اخلاقی و معنوی، طهارت و پاکی این بانوی نمونه اسلام، فارغ از نسبیتی که با رسول خدا دارد مظلومیت ایشان را صد چندان می کند؛ چرا که عقل حکم می کند که صاحب این ویژگی ها مستحق احترام و تکریم بیشتر باشد نه جسارت و مورد ظلم واقع شدن! شخصیتی که آیات فراوانی از قرآن از جمله آیه تطهیر در شان وی نازل شده است و محبت او اجر رسالت شمرده شده است و طبق نقل صحیح فریقین سرور تمام زنان جهان از اولین تا آخرین است. بخاری در صحیحش در کتاب بدء خلق از رسول خدا نقل میکند که به حضرت زهرا فرمود: اما ترضین ان تكون سیده نساء اهل الجنة او نساء المومنین؟ آیا خشنود نیستی از اینکه سرور تمام زنان بهشتی یا مومنین هستی؟ و در باب مناقب فاطمه (علیها السلام) از رسول خدا نقل میکند: فاطمه سیده نساء اهل الجنة (بخاری، ۱۴۱۰، ج ۳۵۶)

چهارم ماهیت و کیفیت غیرانسانی و بی رحمانه ظلم به حضرت زهرا (علیها السلام) و شرایط ایشان در هنگام وقوع ظلم است به طوریکه باردار و به همراه کودکانی خردسال بوده و به تازگی پدر خود



یعنی برترین انسانها را از دست داده بود.

در چنین حالی مظلالم متعددی برایشان وارد شد از جمله اینکه به منزلش هجوم بردند؛ به وی لطمه زده و مضروبش ساختند که منجر به شهادت او و فرزند در رحمش یعنی محسن علیه السلام (که شش ماه از بارداری او می گذشت) شد. و املاکش را غصب نموده و به وی توهین کرده و بر علیهِش دسیسه نموده و حدیث جعل کرده و گواهی دروغ دادند و در حقش کردند آنچه را نباید میکردند و موضوع به اینجا نیز ختم نشد گروه و نسلهایی که بعد از این جماعت آمدند به تبع اسلاف خود بر تضییع حق وی هم دست شده و بر تحریف حقایق و کتمان وقایع کمر بستند تا مظلومیت وی همچنان با جریان تاریخ مستمر بماند و هرآنکه در مقابل این هجمه ی ناجوان مردانه به مظلومه نبی قد علم کرده و دفاعی نمود و یا در حمایت از سیده نساء قلمی گرفت و سخنی راند، به فسق و زندقه متهم و به انگشت رفض و عداوت با شرع تشهیر گشت و به فتوای مصلحت امت و به جرم فتنه انگیزی و ایجاد تفرقه و شق عصای مسلمین ملامت و منکوب گردید. و حال اینکه کتاب خدا بر کتمان حق وعید عذاب داده و سنت نبی، اسلام مسلم را مبتنی بر دفاع و حمایت از مظلوم دانسته و مقتضای اجر رسالت و مودت خاندان نبوت و ایمان به خاتم، بی تفاوتی و سکوت و کتمان نسبت به حقوق اهل بیت وی نیست و این خلاف انتظاری است که خود آن مخدّره از امت در ربودن حقش داشته و خلاف شکوه ای است که نسبت به خواب زدگی و سستی در مورد بردن حقش از مردم داشته است.

در موضوع ظلم به حضرت زهرا دو گروه به دو شیوه نقش داشته اند یک گروه به صورت مستقیم و مباشر و دیگری به صورت غیر مستقیم و غیر مباشر در این ظلم همکاری داشته اند که چه بسا نقش این گروه در مواردی از باب اقوی بودن سبب از مباشر، از مباشرین نیز بیشتر بوده و مستحق مجازات بیشتری باشند. در اینجا ابتدا حکم فقهی ظلم مباشر به آنحضرت و همکاری در آن و سپس حکم ظلم غیرمباشر به آنحضرت و همکاری در آن بررسی خواهد شد.

۱- مظلالم مستقیم و مباشر وارد به حضرت زهرا علیه السلام

بعد از رسول اکرم، یگانه دختر ایشان از جانب امت مورد مظلالم مستقیم و مباشر متعددی

قرار گرفت و این مظالم مستقیم و مباشر در قالب مشارکت در ظلم به ایشان قابل بررسی است. مظالم وارد بر آنحضرت وجوه مختلفی داشته از مظالم مادی و غصب اموال و حقوق مالی ایشان مانند تصاحب فدک و ممانعت از حق ارث و حق خمس تا مظالم جسمی و معنوی و روحی وارد به ایشان که به جهت اختصار تکیه بحث بر اصلی ترین مظالم وارد بر ایشان خواهد بود.

۱-۱- مظالم جسمانی و روحانی (شهادت)

مظالم جسمانی و روحانی وارد بر حضرت زهرا (علیها السلام) در منابع فریقین با اسناد و شواهد فراوانی قابل اثبات و پی گیری است. و ادله و اسناد هتک حرمت حضرت زهرا که در نهایت منجر به شهادت ایشان شده در حد تواتر و بی نیاز از ذکر است و محققین متعددی در کتب و مقالات دیگر به طور مبسوط به آنها پرداخته اند. سید جعفر مرتضی عاملی در کتاب مختصر مفید میفرماید: ان تواتر حدیث اسقاط الجنین فی کتب الشیعه و السنه من الواضحات فهو لایحتاج الی البحث فی صحه سند هذه الروایه ... تواتر حدیث اسقاط جنین حضرت زهرا (علیها السلام) در کتب شیعه و سنی به طور متواتر نقل شده و از امور واضحی است که نیازمند بحث در صحت آن نیست ... و ایشان برای آگاهی از این اسناد در پاورقی کتاب به مجلد هشتم کتاب ماساء الزهرا ارجاع میدهد (مرتضی عاملی، ۱۴۲۳، ج ۹، ص ۸۲) علامه مجلسی (متوفای ۱۱۱۱ق) میفرماید: ان هذا الخبر يدل علی ان فاطمة صلوات الله علیها كانت شهيدة و هو من المتواترات. روایت "ان فاطمة (علیها السلام) صدیقة شهيدة" دلالت می کند بر اینکه فاطمه (علیها السلام) به شهادت رسیده است و این روایت (موضوع شهادت حضرت زهرا) از روایات متواتر و قطعی است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۳۱۸).

از سوی دیگر بحث حاضر فارغ از بحث اثباتی موضوع که در جای خود به اثبات رسیده است به دنبال تحلیل فقهی و بررسی حکمی آن میباشد لذا از بیان تفصیلی ادله اثبات موضوع در این مختصر صرف نظر میگردد.



۱-۱-۱- تحلیل فقهی مشارکت در قتل حضرت زهرا

بر اساس مبانی فقهی درباره کسانی که در قتل حضرت زهرا علیها السلام شرکت داشته اند کیفری کمتر از قتل متصور نیست چه از باب قصاص و یا محاربه و افساد در زمین. و شواهد تاریخی نشان میدهد که رسول خدا در موارد با شرایط کم تر از مورد بحث نیز حکم به قتل مرتکبین نموده اند. بنابراین نقل منابع عامه هبار بن اسود در سال دوم هجرت به زینب دختر خوانده خدیجه کبری و رسول خدا حمله کرد و وی را ترساند و بر اثر آن وی فرزندش را سقط نمود پیامبر اکرم خون هبار را مباح نمود. در این رابطه ابن ابی الحدید از ابو جعفر نقیب که خود از توجیه کنندگان سقیفه و مویدین عثمان است نقل میکند که گفت: هنگامیکه رسول خدا خون هبار بن اسود را مباح نمود به سبب آنکه وی زینب را ترسانده بود و موجب شده بود فرزندش را سقط نماید روشن میشود که اگر پیامبر زنده بود خون کسانی که فاطمه را ترساندند تا وی فرزندش را سقط نماید، مباح مینمود! (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱۴، ص ۱۹۳) دانشمندان اهل تسنن به زینب به جهت اینکه در اثر خونریزی های متعدد بعد از گذشت شش سال از آن واقعه از دنیا می رود لقب شهیده داده اند (ابن کثیر، ۱۴۱۱، ج ۸، ص ۲۴۲) بنابراین اولاً حضرت زهرا به طریق اولی سزاوار ائصال به وصف شهیده میباشد ثانیاً وقتی رسول خدا خون کسانی را که موجب شده اند با ترساندن زنی عادی فرزندش را سقط نماید حلال شمرده اند به طریق اولی کسانی که موجب سقط فرزند یگانه دخترش شده اند آنهم دختری که سیده نساء عالمیان است و نه تنها موجب سقط فرزندش بلکه موجب قتل خود او شده اند، مباح میدانند.

ماده ۲۹۰ قانون مجازات اسلامی ایران که مبتنی بر دیدگاه فقها امامیه مقرر شده است تصریح میکند که هرگاه مرتکب با انجام کاری قصد ایراد جنایت بر فرد معینی را داشته و در عمل نیز جنایت مقصود یا نظیر آن واقع گردد خواه کار ارتكابی نوعاً موجب وقوع آن جنایت یا نظیر آن بشود خواه نشود همچنین هرگاه مرتکب عمداً کاری را انجام دهد که نوعاً موجب جنایت واقع شده یا نظیر آن می گردد هر چند قصد ارتكاب آن جنایت و نظیر آن را نداشته باشد ولی آگاه و متوجه بوده که آن کار نوعاً موجب آن جنایت و نظیر آن میشود عمل وی مصداق قتل عمد خواهد بود. بنابراین عمل آنها که در مجروح نمودن حضرت زهرا مشارکت داشته و منجر به قتل

ایشان و فرزند در رحمش شدند از آنجا که فعلشان نسبت به زن باردار و فرزند در رحمش نوعاً کشنده بوده هرچند قصد قتل ایشان را نداشته اند بلکه قرائن مانند اظهار عمر بر اینکه حتی اگر فاطمه در خانه باشد خانه را با اهلش به آتش میکشیم نشان از قصد قتل مهاجمین داشته و گزارش ها حاکی از شدیدترین کیفیت برخورد بوده (در نامه ای که عمر به معاویه مینویسد در بخشی از آن درباره کیفیت هجوم به بیت وحی و خارج کردن امیرمومنان جهت بیعت چنین میگوید: پس درحالیکه زهرا خود را به در چسبانده بود تا مانع شود با تمام توان لگدی به در زدم که فریادی کشید و گمان کردم این ناله مدینه را زیر و رو نمود و صدا زد ای پدرای رسول خدا این چنین با حبیب و دخترت رفتار میشود آه ای فضا مرا دریاب قسم به خدا فرزندی که در رحم داشت کشته شد صدای ناله اش را شنیدم در را باز کردم و داخل شدم از روی مقنعه چنان بر گونه اش زدم که گوشواره هایش پاره شد و به زمین ریخت! : مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۰، ص ۲۸۷) مصداق قتل عمد است. و از آنجا که چند نفر در این عمل مشارکت داشته اند مصداق اشتراک در قتل عمد است و کیفر قتل عمد نیز قصاص است. و از آنجا که این قتل به صورت مشترک انجام شده ولی دم آنحضرت حق خواهد داشت تمامی شرکت کنندگان در قتل آنحضرت را با پرداخت فاضل دیه هریک از آنها قصاص نماید (شهید ثانی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۱۳)

همچنین امام (علیه السلام) که در اینجا ولی دم نیز میباشد میتواند آنها را از باب محاربه و افساد فی الارض بدون پرداخت فاضل دیه محکوم به مجازات سلب حیات نماید و یکی از مجازات های محاربه با خدا و رسول و یا افساد فی الارض را در مورد آنها جاری نماید. و کدام افساد در زمین بزرگ تر از قتل معصوم؟! ذیل آیه الذین ینقضون عهدالله من بعد میثاقه و یقطعون ما امرالله به ان یوصل و یفسدون فی الارض اولئک هم الخاسرون، کسانی که پیمان الهی را بعد از محکم ساختن آن میشکنند و پیوند با کسانی را که خدا امر به پیوستن با آنها کرده قطع میکنند و فساد در زمین به پا میکنند خسران کنندگان واقعی هستند (بقره، ۲۷) ائمه اهل بیت، شکستن پیمان در این آیه را با شکستن پیمان امامت امیرمومنان در غدیر تطبیق داده اند (قمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۶۳) و امام صادق (علیه السلام) مقصود از این صله و پیوستن را صله و پیوستن به امیرمومنان و ائمه (علیهم السلام) تفسیر کردند (قمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۴) و امام باقر (علیه السلام) درباره معنای افساد فی الارض

ذیل این آیه میفرماید: یفسدون فی الارض بالبرائه ممن فرض الله امامته، واعتقاد امامه من قد فرض الله مخالفته، افساد کنندگان در زمین کسانی هستند که با کسیکه خدا امامت وی را واجب نموده دشمنی میکنند و از وی روی میگردانند و امامت کسی را که خدا مخالفت با او را واجب دانسته، لازم میدانند و به آن باور دارند. (امام عسکری، ۱۴۲۱، ص ۲۰۶) وقتی در نظر حجت خدا، رد امامت امامت معصوم و صرف قول به امامت خلاف وی مساوی با افساد فی الارض است پس به طریق اولی ظلم در جهت غصب حق ایشان بلکه قتل زوجه صاحب ولایت، مصداق بارز افساد فی الارض است. لذا در دعایی که سید بن طاوس آن را در اقبال نقل نموده ظالمین به آل محمد را همان مفسدین فی الارض معرفی کرده است. اللهم ان الظلمه كفروا بکتابک و جحدوا آیاتک و کذبوا رسلک و بدلوا ماجاء به رسولک و شرعوا غیر دینک و سعوا بالفساد فی ارضک و تعاونوا علی اطفاء نورک و شاقوا و لاه امرک و والوا اعدائک و عادوا اولیائک و ظلموا اهل بیت نبیک، اللهم فانقم منهم و اصعب علیهم عذابک ... پروردگارا ستمگران به کتاب تو کافر شدند و آیات تو را منکر شدند و فرستادگان تو را تکذیب نمودند و آنچه رسول تو آورده بود تغییر دادند و دینی غیر از دین تو تشریع نمودند و در زمین افساد نمودند و یکدیگر را در خاموش کردن نور تو یاری نمودند و والیان امرت را به سختی انداختند و با دشمنانت دوستی و با دوستانت دشمنی کردند و به اهل بیت پیامبرت ستم نمودند پس از ایشان انتقام بگیر و عذابت را بر آنها فرو ریز ... (سید ابن طاوس، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۱۰) و در برخی روایات از ائمه معصومین مانند حدیث امام صادق علیه السلام در تفسیر مفسدین فی الارض ذیل آیه ۲۸ سوره ص، امام علیه السلام در بیان مصداق مفسدین فی الارض، بارزترین مصداق آن را دو ظالم اول به اهل بیت و پیروان ایشان معرفی مینماید: حبتو و زریق و اصحابهما (قمی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۳۴). در باره معنای محارب با خدا و رسول نیز باید دقت شود که مقصود از حرب در آیه محاربه، منحصر در معنای جنگ نیست بلکه حرب در مقابل سلم به کار میرود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۰۲) و مقصود از آن مطلق مبارزه و ستیز و دشمنی و مخالفت و ضدیت و شدت غضب است و اعم از مقاتله است لذا در آیه حرمت ربا میفرماید اگر ربا را ترک نکید بدانید که حربی از جانب خدای متعال متوجه شماست (بقره، ۲۷۹) در حالیکه در ظاهر قتالی با ایشان صورت نمیگیرد. بنابراین

طبق حدیث نبوی متفق علیه فریقین که در آن خطاب به اهل بیت میفرماید: انا حرب لمن حاربتهم و سلم لمن سالمکم، من (پیامبر) با دشمن شما اهل بیت دشمنم و با کسیکه با شما در سلم و آشتی است در سلم و آشتی هستم (ترمذی، ۱۳۹۵ق، ج ۵، ص ۶۹۹) محاربه با اهل بیت در حکم محاربه با رسول خداست و حکم محاربه با خدا و رسولش نیز در آیه محاربه آمده است. انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ذلک لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الآخرة عذاب عظیم، کیفر آنها که با خدا و پیامبر به جنگ برمیخیزند و در روی زمین دست به فساد می زنند این است که اعدام شوند یا به دار آویخته شوند یا دست راست و پای چپ آنها بریده شود و یا از سرزمین خود تبعید گردند این رسوایی آنها در دنیاست و در آخرت مجازات بزرگی دارند. (مأئده، ۳۳) فاضل مقداد درباره معنای محاربه با خدا و رسول میگوید: محاربه الله و رسوله محاربه المسلمین جعل محاربتهم محاربه الله و رسوله تعظیما للفعول، مقصود از محاربه با خدا و رسولش، محاربه با مسلمین است و محاربه با مسلمین را به جعت تعظیم و بزرگ داشت این جرم، محاربه با خدا و رسول معرفی نموده است (فاضل مقداد، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۳۵۰)

وقتی محاربه با مسلمین به جهت بزرگی آن، محاربه با خدا و رسول دانسته شود به طریق اولی محاربه با ائمه مسلمین و خواص ایشان و اهل بیت نبی، محاربه با خدا و رسول محسوب میشود. و نمیشود که به حکم مفسد فی الارض و محارب در مورد اولین و اصلی ترین مصادیقشان حکم نگردد اما در سایر مصادیق حکم گردد!

علاوه بر همه مطالب فوق محارب را به هر معنایی که در نظر بگیریم بر مهاجمین به بیت فاطمه علیها السلام انطباق پیدا میکند. فقها در تعریف مشهور محارب فرموده اند کسیکه برای ترساندن مردم سلاح بکشد. صاحب جواهر میفرماید: عده ای از فقها تصریح کرده اند که در صدق سلاح فرقی میان عصا و سنگ و ابزارهای دیگر غیر اینها نیست.... در خبر سکونی که حضرت امیر علیه السلام درباره مردی که آتش در خانه گروهی افکند و در نتیجه خانه و اثاث آنها را سوزاند فرمود: وی باید غرامت خانه و آنچه در آن بوده را بدهد و سپس کشته شود. از این روایت که ظاهر آیه هم آن را تأیید میکند تعمیم معنای سلاح فهمیده میشود هرچند این تعمیم

مجازی باشد بلکه در کشف اللثام آمده اختصاص سلاح به آهن چنانچه در العین آمده درست نیست بلکه معنای سلاح همان است که بیشتر فقها به آن تصریح کردند یعنی هرازاری که در جنگ به کار رود بلکه در روضه آمده که برای صدق محاربه هرگونه اعمال زور کافی است اگرچه به وسیله عصا و سنگ هم نباشد و این سخن بی وجه نیست (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ص ۵۶۶) در جریان هجوم به بیت هم نسبت به ساکنان خانه اخافه الناس انجام شد و در آن از تازیانه و غلاف شمشیر و ... استفاده شد و ورود به خانه با زور و ارباب صورت گرفت بلکه به خانه آتش افروخته شد که در مورد مرتکب چنین عملی در روایات حکم مستقل به قتل وارد شده است. و قد قضی (الامام علی علیه السلام) فی رجل اقبل بنار فاشعلها فی دار قوم فاحترقت و احترق متاعهم، یغرم قیمه الدار و ما فیها ثم یقتل، امام علی علیه السلام در مورد کسیکه به خانه گروهی با آتش روی کرد و به خانه آنها آتش افروخت و خانه و اساس آنها را سوزاند حکم نمود به پرداخت غرامت قیمت خانه و آنچه در آن بود و کشتن کسیکه خانه را آتش زده بود. (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱۰، ص ۲۳۱) همچنین بر مضمون حدیث علوی: اللص محارب فاقتله فما اصابک فدمه فی عنقی، دزد محارب محسوب میشود پس او را بکش پس اگر از ناحیه او بر تو جراحاتی وارد شد دیه آن بر عهده من (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۰۷) فقها فتوا داده اند. صاحب شرایع به طور مطلق میفرماید: اللص محارب اذا دخل دارا متغلبا، سارق وقتی به حالت قهر و غلبه وارد خانه ای میشود، محارب محسوب میگردد (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۹۶۰) و در ادامه میفرماید پس صاحب خانه میتواند با وی بجنگد تا او را بکشد و خون وی هدر است. اما صاحب جواهر این حکم را قید می زند به اینکه (اذا تحقق فیه معناه) اگر معنای محارب در آن محقق گردد (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ص ۵۸۲) یعنی اگر سلاح یا آنچه در معنای آن است به همراه داشته باشد. که محل بحث با تمامی وجوه ذکر شده به عنوان محارب قابل انطباق است.

این نکته را هم باید در نظر گرفت که در این جریان مجازات های تعزیری دیگری نیز باقی می ماند که از پرداختن به تمامی آنها پرهیز شد از جمله مجازات تهدید و ورود به عنف به منزل دیگری بدون اجازه وی که مخالف با دستور قرآن کریم در خصوص امر به اذن و استیذان جهت ورود به منزل دیگران است. یا ایها الذین آمنوا لاتدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا و

تسلموا علی اهلها، ای مومنین داخل خانه دیگران نشوید تا اینکه از اهل آن خانه ها اذن گرفته و به ایشان سلام نمایید (نور، ۲۷) بر همین اساس ماده ۶۹۴ قانون مجازات اسلامی نیز این عمل را جرم انگاری کرده و مقرر فرموده است. هرکس در حریم شخصی دیگری به عنف یا تهدید وارد شود محکوم به شش ماه تا سه سال حبس می گردد. در شرایطی که مرتکبین حداقل دو نفر باشند و یکی از آنها اسلحه داشته باشد به ۱ تا ۶ سال حبس محکوم خواهند شد.

در مورد کیفیت قصاص ضاربین و قاتلین حضرت زهرا (علیها السلام) هم این نکته قابل توجه است که با توجه به اینکه قتل حضرت زهرا با یک ضربه و یک جنایت انجام نشده بلکه در اثر ضربات متعدد و جنایات مختلف انجام شده است در صورت اجرای قصاص از جانب ولی دم ایشان طبق قواعد مندرج در باب قصاص ابتدا قصاص و جنایات مادون عضو از جنایتکاران استیفاء میگردد و سپس قصاص نفس استیفاء می شود و این دو در هم تداخل نمی کنند. محقق خوئی در مبانی تکمله منهاج در مساله ۲۸ میفرماید: ... در خصوص قصاص (تداخل قصاص جراحات با قصاص نفس) اگر جراحات و قتل با یک ضربه ایجاد شده باشد مانند جایی که با یک ضربه دستش را قطع کرده و در اثر همان ضربه بمیرد تردیدی نیست که قصاص عضو در قصاص نفس تداخل میکند و فقط قصاص نفس بر او جاری میشود. همچنین تردیدی در عدم تداخل (قصاص جرح و قصاص نفس) نیست در صورتیکه جراحات و مرگ در اثر دو ضربه (یا بیشتر) ایجاد شده باشد. دو ضربه که با فاصله زمانی متفاوت زده شده است مثل اینکه دست فرد را قطع کند و فرد در اثر آن نمیرد و بعد از آن او را به قتل برساند و در صورتیکه دو ضربه بدون فاصله زمانی و بصورت پی در پی وارد شده باشد مانند جاییکه با یک ضربه دست فرد را قطع کرده و بلافاصله ضربه دوم را نیز وارد کرده و فرد را بکشد اقرب عدم تداخل است (یعنی اول قصاص جرح انجام شده و سپس قصاص نفس انجام میشود). (خوئی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۰۴).

با مروره جریان هجوم به بیت حضرت زهرا (علیها السلام) مشخص میشود که صدمات و لطمات وارد بر ایشان متعدد بوده و از جانب افراد مختلف و برخی از آنها با فاصله و برخی متوالی بوده که در هر صورت طبق مبانی فحول فقها چون محقق خوئی در مورد آنها ابتدا باید قصاص جراحات صورت گیرد سپس قصاص نفس.

۲-۱- ظلم مادی به حضرت زهرا (ع) (غصب اموال)

فدک سرزمینی در حجاز و در فاصله حدود ۲۰۰ کیلومتری مدینه بود. این منطقه در صدر اسلام، محل سکونت یهودیان بود که در جنگ خیبر، بدون درگیری در اختیار مسلمانان قرار گرفت و پیامبر آن را به حضرت فاطمه (ع) بخشید (سیوطی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۲۷۳).

عبدالرحمن سیوطی، در «تفسیر الدر المنثور»، در مورد جریان فدک از علمای مختلف از جمله بزار و ابن ابی حاتم نقل می کند و همه این افراد نیز از ابوسعید خدری نقل می کنند که وقتی آیه ۲۶ سوره مبارکه اسراء نازل شد، رسول خدا صلی الله علیه و آله فدک را تقدیم به حضرت زهرا (سلام الله علیها) کردند (سیوطی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۳۲۰). شوکانی در «فتح القدیر» نیز نقل میکند که رسول خدا صلی الله علیه و آله فدک را تقدیم حضرت زهرا (ع) کردند. (شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۱۱) بنابراین، اصل جریان فدک مورد پذیرش منابع عامه نیز بوده و در مورد آن روایت متعددی وجود دارد.

قرائن متعدد دیگری نیز بر این مطلب وجود دارد از جمله صاحب کتاب «السيرة الحلبیه» از سبط بن جوزی نقل می کند که ابوبکر سندی برای حضرت زهرا (ع) نوشت مبنی بر اینکه فدک ارثیه حضرت فاطمه (ع) است. اما عمر بر او وارد می شود و می پرسید این چیست که می نویسی؟ ابوبکر پاسخ میدهد: این سند فدک است که برای فاطمه (س) می نویسم مبنی بر اینکه فدک ارث او از پدرش است. عمر گفت: با این حال از کجا می خواهی خرج مسلمین را بدهی در حالی که عرب با تو در حال جنگ است؟ سپس عمر سند را از او گرفت و پاره کرد. (حلبی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۴۸۸)

شاهد دیگری که نسبت به مساله فدک وجود دارد این است که حضرت زهرا (ع) بارها و مستمرا فدک را از خلیفه اول طلب کرده است. در کتاب صحیح بخاری که از نگاه اهل تسنن بعد از قرآن معتبرترین کتاب است در روایت ۴۲۴۰ و ۴۲۴۱ می نویسد: حضرت زهرا (ع)، دختر رسول خدا سراغ ابوبکر فرستاد و ارثیه خود (وجوهات مدینه که به حضرت رسول (ص) داده بودند، فدک و مابقی خمس خیبر) را از او مطالبه نمود. این مطلب نشان دهنده آن است که فدک حق طبیعی حضرت زهرا (ع) بوده است و از شواهد دیگر مالکیت فاطمه سلام الله علیها

نسبت به فدک این است که چند نفر از خلفای اموی و مخصوصا عباسی قصد بازگرداندن فدک را به اهل بیت از فرزندان فاطمه (علیها السلام) و علویان داشته اند (بلاذری، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۳۷ و ۳۸) و این امر معقول نیست مگر در صورت مسلم دانستن تعلق فدک به آنحضرت نزد همه مسلمین از جمله حاکمان برایشان.

فدک تا زمان رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله) در دست حضرت فاطمه (علیها السلام) بود و افرادی به عنوان وکیل، کارگزار و کارگر در آن کار می کردند پس از به خلافت رسیدن ابوبکر، او اعلام کرد فدک ملک کسی نیست؛ از این رو آن را به نفع خلافت خود مصادره کرد. (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۵۴۳؛ و شیخ مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۲۸۹ و ۲۹۰) استدلال ابوبکر این بود که پیامبران ارث نمی گذارند و مدعی بود این مطلب را از پیامبر (صلی الله علیه و آله) شنیده است.

فاطمه (علیها السلام) در خطبه فدکیه این سخن ابوبکر را خلاف آیاتی از قرآن میخواند که در آنها تصریح به ارث گذاری انبیاء دارد (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۰۲) وقتی ابوبکر برای فدک مطالبه شاهد نمود، امیرمومنان علی (ع) در مقابل وی استدلال نمود به اینکه اگر چیزی در دست کسی باشد و دیگری مدعی آن گردد مدعی باید شاهد بیاورد نه منکر (فاطمه) که فدک در اختیارش بوده (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۹، ص ۱۲۴) و حتی وقتی فاطمه (علیها السلام)، علی (علیه السلام) و اُمّ ایمن بر اینکه پیامبر پیش از رحلتش، فدک را به او بخشیده به عنوان شاهد معرفی نمود ابوبکر شهود او را رد کرد و از وی نپذیرفت. وقتی مطالبه حق امیرمومنان علی (علیه السلام) و زهرا ی اطهر بی نتیجه ماند و با تحکم و تزویر مردود شد، فاطمه به مسجد رفت و خطبه ای خواند که به خطبه فدکیه مشهور شده است.

بر جعلی بودن حدیثی که ابوبکر به پیامبر نسبت میدهد به این مضمون که پیامبر از خود هیچ ارثی بجای نمیگذارد، آنچه باقی میگذارد صدقه است! ادله روشنی وجود دارد. از جمله اینکه: چرا هیچ یک از وارثان پیامبر حتی اهل بیت پیامبر (علیهم السلام) تا آن روز این حدیث را ننشیده بودند؟ چرا همسران پیامبر (علیهم السلام) عثمان را نزد ابوبکر فرستادند و سهم ارث خود را مطالبه کردند؟ چرا عثمان این سخن پیامبر را به آن ها گوشزد نکرد؟ چرا عثمان نزد ابوبکر رفت و خواسته همسران پیامبر (علیهم السلام) را به او گفت؟ پس عثمان هم مانند اهل بیت (علیهم السلام) و همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از وجود این حدیث بی خبر بوده است! فخر رازی در تفسیرش در این باره، نکته

ظرفی را آورده است او می گوید: دانستن مسئله ارث پیامبر ﷺ مورد نیاز کسی جز فاطمه، علی و عباس نبوده است و این ها خود از بزرگان علما، اهل دین و از زاهدان روزگار بوده اند، ولی ابوبکر نیازمند دانستن این مسئله نبوده و به ذهنش هم خطور نمی کرده است که از رسول خدا ﷺ ارث ببرد؛ پس چگونه زینبده رسول خداست که این مسئله را به کسی که نیازمند آن نیست، بیاموزد و به کسانی که بیشترین نیاز را به دانستن آن دارند، بیاموزد؟ (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۲۱۷)

علاوه بر اینکه فدک در تصرف فاطمه ﷺ بوده و بنابر اماره ید، فدک به زهرای اطهر تعلق داشته و شاهد خواستن از وی خلاف قاعده ید می باشد نپذیرفتن شهود از فاطمه ﷺ نیز دارای اشکالات متعدد و جدی است اولاً شاهد خواستن از کسی مانند علی ﷺ که خدای متعال بر اساس آیه تطهیر به طهارت وی از گناه شهادت داده و بنابر آیه: کونوا مع الصادقین (توبه، ۱۱۹) امر به همراه شدن و پیروی با او داده به منزله تکذیب و رد کلام الله است. ابن ابی الحدید در موضوع فدک، تحلیل قابل توجهی دارد که ماحصل آن از این قرار است: آیه تطهیر دلالت بر عصمت زهرا ﷺ دارد همچنین این فرمایش نبوی که فرمود: فاطمه بضعة منی هرکس او را بیازارد مرا آزرده و هرکه مرا بیازارد خدا را آزرده است. این حدیث نیز دلالت بر عصمت فاطمه ﷺ میکند زیرا اگر وی از کسانی بود که مرتکب معصیت میشد دیگر صحیح نبود که پیامبر به طور مطلق بفرماید هرکس او را بیازارد مرا آزرده زیرا در صورتیکه شخصی مرتکب عمل مستحق ملامت یا اقامه ی حدی میشد درحالیکه خوشایند او (زهرا) بود از آن مسرور میگشت و آزرده نمیشد یعنی تنها در صورتی امکان دارد خدا و رسول از آزرده شدن حضرت زهرا آزرده شوند که وی تنها در برابر معصیت و نافرمانی خدا، ناخشنود و آزرده گردد نه به جهت تمایلات شخصی و این معنا مساوی با عصمت است. آنگاه ابن ابی الحدید اضافه میکند علاوه بر اینکه ما در این مساله نیازی به استدلال به عصمت زهرا ﷺ نداریم بلکه در این موضع علم ما به صدق وی در ادعایش کافی است. و در صدق وی نیز هیچ اختلافی میان مسلمین وجود ندارد زیرا احدی شک ندارد که وی در ادعایی که مینمود و نه در غیر آن کاذب نبوده است. بلکه اختلاف در این است که آیا با وجود علم به صدق وی در ادعایش بدون ارائه بینه (شهادت شهود) واجب است

آنچه را ادعا نموده به وی تسلیم نمود یا خیر؟ آنگاه بر عدم نیاز ارائه بینه از جانب حضرت زهرا اینگونه دلیل می آورد که اساساً ارائه بینه و اعتبار آن به جهت ظن غالبی است که از آن (برای قاضی) بر صدق مدعی حاصل میشود لذا در بینه، عدالت شهود را شرط کرده اند زیرا صفت عدالت در شهود در غلبه این ظن موثر است. و برای همین است که حاکم بدون وجود بینه میتواند به علم خودش حکم کند زیرا دلالت علم قوی تر از دلالت ظنی حاصل از بینه است و برای همین است که اقرار (از میان ادله اثبات دعوا) بر بینه مقدم است زیرا ظنی که با اقرار حاصل میشود قوی تر از ظنی است که با بینه حاصل می شود پس وقتی اقرار به جهت قوی تر بودن ظن در آن، بر بینه مقدم میگردد به طریق اولی باید علم بر جمیع ادله ظن آور یعنی بینه و اقرار مقدم گردد زیرا همانطور که با وجود اقرار، به شهادت احتجاج نمیشود زیرا با وجود حکم قوی، حکم ضعیف ساقط میگردد همینطور هم با وجود علم، به سایر ادله ظن آور احتجاج نمیشود. (بنابراین ابوبکر با وجود علم به صدق حضرت زهرا نباید از وی مطالبه دلیل مینمود و این خلاف قواعد داوری است) و آنگاه ابن ابی الحدید بر سخن خود شاهی از سنت می آورد که اهل نقل (از فریقین) در آن اختلافی ندارند و آن اینکه اعرابی با رسول خدا بر سر شتری منازعه نمود پس اعرابی از رسول خدا شاهد خواست و خزیمه بر اینکه شتر از آن رسول خداست (و آن را خریداری کرده) شهادت داد پس رسول خدا از وی پرسید تو که شاهد این موضوع نبودی پس از کجا علم به آن داری؟ خزیمه گفت نه حاضر نبودم اما از این جهت علم به آن دارم که تو رسول خدا هستی (و رسول خدا دروغ نمیگوید). پس رسول خدا شهادت وی را نافذ اعلام کرد بلکه شهادت او را به عنوان دو شهادت پذیرفت و از آنجا خزیمه را ذوالشهادتین نامیدند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۲۷۳) بنابراین سنت رسول خدا هم بر این استقرار یافته بود که با وجود علم به صداقت شخصیتی چون زهرا اطهر که خدا و رسول بر عدالت و صدق وی شهادت داده اند از وی مطالبه دلیلی نمی نمودند بلکه بر اساس علم به صدق ادعای وی با او رفتار مینمود. همانگونه که در قضیه مشابهی ابوبکر از دیگر صحابه شاهد مطالبه ننمود و دانشمندان اهل تسنن همین استدلال را بر توجیه رفتار ابوبکر در آنجا ارائه نموده اند. عینی در شرح صحیح بخاری در توجیه اینکه چرا ابوبکر بدون مطالبه بینه از جابر، ادعای مالی او را میپذیرد مینویسد:

انما لم یلتمس شاهدا منه لانه عدل بالکتاب و السنه! چون جابر بر اساس کتاب و سنت (ازصحابه است پس) عادل است و بر مسلمان چه رسد به صحابی گمان نمی‌رود که دروغ بگوید! (عینی، بی تا، ج ۱۲، ص ۱۲۱)

و ثانیاً شهود خواستن از فاطمه رفتاری دوگانه از جانب ابابکر نسبت به سایر صحابه رسول خدا بوده که هیچ توجیهی برای آن وجود ندارد.

پس از رسول اکرم ﷺ مسلمانان بحرین را تصرف کردند و غنائم جنگی زیادی به دست آوردند. جابر بن عبدالله، نزد ابوبکر آمد و گفت: رسول اکرم به من فرموده بودند: اگر بحرین را فتح کنیم، از غنائم بحرین، فلان مبلغ را به تو هدیه خواهم داد. ابوبکر بدون معطلی و بدون درخواست شاهد و یئنه، یک مشت بزرگ از طلا و نقره در دامن جابر ریخت. جابر می‌گوید: آنها را شمردم و پانصد درهم شد، بعد ابابکر به من گفت: دو برابر آن را هم خودت بردار. (بخاری، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۵۸. مسلم، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۷۵)

ابن حجر عسقلانی در شرح این روایت می‌گوید: «و فيه قبول خبر الواحد العدل من الصحابة و لو جر ذلك نفعا لنفسه، لأن أبا بكر لم يلمس من جابر شاهدا على صحة دعواه.» این کار ابوبکر، دلیل بر این است که خبر واحد از صحابه، قابل قبول است، حتی اگر شهادت صحابه به نفع خودش باشد. زیرا ابوبکر برای صحت ادّعی جابر، از او شاهد نخواست. (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۸۸) پس چگونه است که ابوبکر با دختر رسول خدا از صحابه آنحضرت بلکه اهل بیت ایشان نیز بود رفتاری متفاوت سر می‌زند؟!

نکته قابل توجه دیگر در موضوع جابر اینکه وی هیچ شهادی بر ادّعی خود ارائه نکرد درحالیکه زهرای اطهر، علی بن ابی طالب علیه السلام را به عنوان شاهد معرفی نمود همانکه به نقل ترمذی پیامبر درباره اش فرمود: اللهم ادر الحق معه حیث دار، خدایا هر جا علی است حق را با او بدار (ترمذی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۲۹۸) آیا کسیکه دائر مدار حق است و حق از او جدا نمی‌گردد گواهی به دروغ می‌دهد و میتوان گواهی وی را در نمود؟! و این درحالی است که طبق نقل صحیح بخاری پیامبر خدا در قضیه ای که تنها شاهد آن عبدالله بن عمر بوده شهادت وی را پذیرفته است (بخاری، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۴۳) به راستی آیا شان و جایگاه امیرمومنان علی علیه السلام و

خلیفه چهارم اهل عامه و جماعت کمتر از ابن عمر است که ابوبکر بر خلاف سنت نبی شهادت وی را نمیپذیرد؟! ضمن اینکه موضوع مورد بحث مالی است و بنابراین ابوبکر میتواند در آن به یک شاهد و سوگند حضرت زهرا کفایت کند پس چرا از وی مطالبه سوگند جهت اثبات مدعایش ننمود؟! و حتی اگر این داوری را هم بر نمیتافت بر اساس سنت نبوی قطعی در داوری مدعی باید بینه اقامه نماید و در صورت فقدان بینه، منکر باید در مقابل مدعی سوگند یاد نماید، اگر ابوبکر مدعی بود و زهرا (علیها السلام) منکر، چرا از زهرا (علیها السلام) مطالبه بینه نمود و اگر زهرا مدعی بود و ابوبکر منکر، چرا ابوبکر برد اعای وی سوگندی یاد نکرد؟! همه اینها نشان میدهد که اساسا موضوع داوری کردن نبود بلکه دادگاهی نمایشی جهت ربودن حق مسلم یگانه دختر رسول خدا و تحریم اقتصادی اهل بیت بود.

۱-۲-۱- تحلیل فقهی حکم مشارکت در ظلم مادی (غصب اموال) به حضرت زهرا (علیها السلام)

بر اساس مبانی فقهی کسانی که در غصب اموال حضرت زهرا از جمله فدک مشارکت داشتند اموال ایشان بر ذمه آنها ثابت شده و موظف به برگرداندن آن اموال به ورثه ایشان میباشند. طبق روایت مشهور: حرمة مال مسلم کحرمة دمه، حرمت مال مسلمان مانند حرمت خون اوست. این در مورد مسلمان عادی است تا چه رسد به امام مسلمین. امام عصر در یکی از توقیعات خود میفرماید: من اکل من اموالنا شیئا فانما یاکل فی بطنه ناراً و سیصلي سعیرا، کسیکه چیزی از اموال ما اهل بیت را (به باطل) بخورد در واقع آتش خورده است و وارد جهنم خواهد شد. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۶، ص ۲۱۶) طبق قواعد فقهی با غاصب به اشد وجه برخورد میشود و از او اخذ میگردد (الغاصب یؤخذ باشق الاحوال) (فخرالمحققین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۸۱)، و طبق قاعده (علی الید) بازگرداندن آنچه غاصب در اختیار گرفته واجب فوری است و چنانکه مال مغضوب را تلف کرده یا معیوب نموده و خسارتی بر آن وارد نموده باشد ضامن است همچنین ضامن منافع دورانی است که غصب کرده است. مشهور فقهای امامیه استیلای بر منافع را به طور مطلق مانند سلطه بر اعیان میدانند و معتقدند که غصب در مورد منافع نیز مطلقا محقق میگردد و بنابراین غاصب را ضامن منافع اعم از مستوفات (منفعی که استفاده کرده) و غیر مستوفات (منفعی که استفاده نکرده) میدانند (حلی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۷۸). علاوه بر

اینکه غاصب هر تصرفی که در ملک غصبی انجام دهد خود حرامی دیگر است و اگر آن عمل عبادی باشد باطل محسوب میشود زیرا از شرایط عبادات انجام عمل در مکان مباح است بنابراین تمام تصرفاتی که غاصبین حقوق اهل بیت در اموال و مناصب اهل بیت انجام داده اند حرام است حتی اگر اموال و مناصب اهل بیت را صرف مسیر به ظاهر درست و اصلاح نموده باشند این به مانند آن است که شخصی با مالی که سرقت نموده صدقه دهد که شرط قبولی عمل بنیان آن بر تقوا است انما يتقبل الله من المتقين، خدای متعال (عبادت را) تنها از متقین میپذیرد (مأئده، ۲۷) همچنین است حکم فتوحاتی که با حکومتی و قدرتی انجام شده که اصل آن غصبی است و در حالی انجام شده که حاکمیت حق دیگری است و یا نماز جمعه و عیدینی که اقامه شده در حالیکه حق امامت با امام دیگر و افضلی است که منزوی گشته است.

علاوه بر حکم فوق میتوان به محارب بودن کسانی که اموال و املاک حضرت زهرا را در روز روشن به زور از وی سلب نمودند حکم نمود زیرا اساسا همانگونه که فاضل مقداد تصریح میکند اصل معنای حرب، سلب است (فاضل مقداد، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۳۵۱) بلکه برخی قدر مشترک معنای حرب را سلب دانسته اند (آلوسی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۱۰۶). لذا یکی از معانی حرب، غصب و سلب و غارت اموال دیگری است و به قطاع طریق نیز اطلاق محارب میگردد و اگر کسی در شهر مال دیگری را به زور از او بستاند محارب است (حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۸۵).

۳-۱- سب حضرت زهرا (علیها السلام)

رفتار ابوبکر با حضرت صدیقه (علیها السلام) پس از ارائه خطبه فدکیه حکایت از کینه و دشمنی او نسبت به خاندان رسول خدا و ظلم به ایشان دارد و سخنان وی حاکی از توهین و هتاکی نسبت به اهل بیت است که پیش از آن جز توسط مصاحب وی سابقه نداشته و بنیان گذاری هتک و حرمت شکنی اهل بیت محسوب می گردد و توجیهی جز اقدام در راستای غصب حقوق اهل بیت نمیتواند داشته باشد.

ابوبکر جوهری بغدادی (م ۳۲۳ق) از عالمان اهل تسنن در کتاب السقیفه و الفدک و ابن ابی الحدید معتزلی نقل کرده اند: پس از آنکه صدیقه طاهره (علیها السلام) به مسجد آمد و آن خطبه غرا را

خواند و ابابکر خطبه حضرت فاطمه (علیها السلام) را شنید، تأثیر سخنان حضرت بر مردم به او سنگین آمد بر منبر رفت و گفت: ای مردم، گوش دادن به سخنان واهی چه معنی دارد؟! این ادعاها در زمان رسول خدا کجا بود؟! هر کس شنیده بگوید و هر کس شاهد بوده بازگو کند. انما هو ثعاله شهیده ذنبه مرب لكل فتنه هو الذی یقول کروها جذعه بعد ما همرمت یستعینون بالضعفه و یستنصرون بالنساء کآم طحال احب اهلها الیها البغی، او روباهی است که شاهدش دُم اوست!!! پرورش دهنده و آغاز کننده تمام فتنه‌ها علی است؛ اوست که می‌گوید: شتر ما بعد از پیری دوباره جوان شده است! (می‌خواهد دوباره فتنه بپا کند) از ضعیفان کمک می‌خواهد و از زنان یاری می‌طلبد! مانند ام طحال که ... (نویسنده از بیان و ترجمه این بخش معذور است، چرا که چنین جسارتی را نمی‌توان به قلم آورد) (ابن ابی الحدید می‌گوید: ام طحال زنی فاحشه در جاهلیت بود) (جوهری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۰۴ و ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۲۱۵)

سپس ابن ابی الحدید می‌گوید به استادم گفتم: منظور ابابکر از مثال روباه و دُمش کیست؟! گفت: واضح است، گفتم: اگر واضح بود که نمی‌پرسیدم. گفت: منظورش علی است با تعجب پرسیدم این را به علی گفته است؟! گفت آری پسر، سلطنت و حکومت است و این امور را می‌طلبد!!

ابوهلال عسکری (م ۳۹۵) از علمای اهل تسنن می‌نویسد: قولهم شاهد الثعلب ذنبه: و هو مثل مبتذل فی العامة و قد جاء فی الکلام لأبی بکر... اینکه روباه دُمش را شاهد قرار داده، مَثَل مبتذلی در میان مردم است و در کلام ابوبکر آمده است ... (ابوهلال عسکری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۵۵۳)

این اهانت و هتک و سب آشکار ابوبکر نسبت به سیده نساء عالمین و امیر مومنان و تکذیب و شاهد خواستن ابوبکر از حضرت زهرا در حالی بود که خدای متعال وی را در قرآن طاهر مطهر خوانده است و یکی از القاب مشهور حضرت فاطمه علیها السلام، «صَدِّيقَه»؛ یعنی بسیار راستگو است و بنا به تصریح منابع فریقین حتی عایشه در حق وی اعتراف می‌کند که راستگو تر از وی ندیده است: هیثمی از اعلام عامه در حدیث شماره ۱۵۱۹۳ مجمع الزوائد از قول عایشه نقل می‌کند که گفت: ما رایت افضل من فاطمه غیر ابیها، کسی را برتر از فاطمه غیر از پدرش ندیدم. و

طبرانی و در اوسط و ابویعلی از عایشه با رجال صحیح اینگونه نقل میکنند: «ما رَأَيْتُ أَحَدًا قَطُّ أَصْدَقَ مِنْ فَاطِمَةَ؛ کسی را راستگوتر از فاطمه ندیدم (هیشمی، ۱۴۲۲، ج ۹، ص ۲۰۱). و روشن است که این تکذیب عالمانه صورت گرفته و در مورد این سب و جسارت، رسول خدا حاکم خواهد بود.

ابن ابی الحدید، میگوید به استاد علی بن فارقی استاد مدرسه بغداد گفتیم: «أَكَاثَتْ فَاطِمَةُ صَادِقَةً؛ آیا فاطمه در ادعای مالکیت فدک راست گو بود؟». پاسخ داد: بلی! گفتیم: پس چرا خلیفه، فدک را به او برگرداند؟ استاد با اینکه اهل خنده و شوخی نبود، تبسمی کرد و گفت: «اگر امروز فدک را به ایشان می داد، فردا نیز می آمد و می گفت خلافت حق علی است، و ابوبکر هم مجبور می شد باز حرف فاطمه را بپذیرد!» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۲۸۴).

در این جریان دیگران نیز مانند عمر اهانت ها و جسارت های لفظی به حضرت زهرا کردند که به جهت پرهیز از اطناب از ذکر آنها خودداری می گردد.

۱-۳-۱- تحلیل فقهی حکم مشارکت در سب حضرت زهرا (علیها السلام)

سب در لغت به معنای ستم، بدگویی، ناسزا و بددهانی است (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۵) همچنین شامل توصیف کردن دیگری است به آنچه نقص و خواری او باشد. سب در اصطلاح فقهی عبارت است از هتک حرمت، تحقیر و اهانت (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص ۱۷۱) در این مساله که سب النبی از کبائر است و کیفر مرتکب آن قتل است اختلافی میان فقها نیست. صاحب جواهر میفرماید: هرکس پیامبر اسلام را سب کند بر هر مسلمانی که می شنود جایز بلکه واجب است بدون حکم دادگاه او را بکشد یعنی نیازی به محاکمه و محکومیت او نیست بلکه وظیفه مسلمین کشتن فوری اوست هیچ اختلافی میان فقها در این مساله نیست و هر دو قسم اجماع بعلاوه روایات در این باره موجود است (نجفی، ۱۴۰۰، ج ۴۱، ص ۴۳۲). صاحب جواهر عین این حکم را درباره سایر ائمه نیز جاری میداند (همانجا، ص ۴۳۵) در مورد الحاق ائمه معصومین و حضرت زهرا (علیها السلام) به این حکم، محقق خوئی در مساله ۲۱۴ مبانی تکمله المنهاج میفرماید: کشتن دشنام دهنده به پیامبر بر کسی که این دشنام را می شنود واجب است و دشنام دادن به

ائمه معصومین و حضرت فاطمه زهرا (علیها السلام) نیز به همین حکم ملحق میشود و کشتن او نیاز به حکم حاکم شرع ندارد (خوئی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۰۱) دلیل این حکم روایات متواتر بریکی دانستن حکم رسول خدا و اهل بیت او در همه امور جز مواردی که به نص استثناء شده میباشد و همچنین شارح مبانی تکمله در تعلیل این حکم میگوید: زیرا از ضروریات مذهب ما این است که ائمه معصومین و حضرت فاطمه زهرا (علیها السلام) به منزله ی جان پیامبر هستند و حکم آنها همان حکم پیامبر است و همگی آنها در حکم واحد هستند و در مجرای واحدی جریان دارند. (همان) قانون مجازات اسلامی ایران نیز به پیروی از فقهای امامیه حکم سب حضرت زهرا (علیها السلام) را مانند حکم سب سایر ائمه و رسول خدا اعدام دانسته است. ماده ۲۶۳ قانون مجازات مقرر داشته است. هرکس پیامبر اعظم و یا هر یک از انبیای عظام الهی را دشنام دهد یا قذف نماید ساب النبی است و به اعدام محکوم میشود. تبصره: قذف هریک از ائمه معصومین (علیهم السلام) و یا حضرت زهرا سلام علیها یا دشنام به ایشان در حکم سب النبی است.

نکته قابل توجه اینکه شهیدثانی در انتهای مبحث قذف در باب حدود کتاب الروضه میفرماید: ظاهر نصوص و فتاوی فقها این است که ساب النبی کشته میشود حتی اگر توبه کند و ظاهر کلام فقها این است که حکم ساب الامام (علیه السلام) نیز همین است (شهیدثانی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۷۴) یعنی بر خلاف سایر موارد که توبه مرتد غیر فطری پذیرفته میشود شدت شناخت سب النبی در حدی است که توبه چنین شخصی پذیرفته نمیگردد.

به نظر میرسد براساس مبانی فقهی مخالفین نیز بتوان قائل به همین حکم شد. در بخشی از روایتی که فریقین آن را نقل کرده اند. چنین آمده است: همانا منتصر شنید که پدرش متوکل به حضرت فاطمه (علیها السلام) ناسزا می گوید و وی را سب میکند!! از یکی از بزرگان اطرافش پرسید که حکم پدرش چیست؟ او گفت: کشتن او واجب شده است، اما هرکس پدرش را به قتل رساند عمر طولانی نخواهد داشت. منتصر گفت: چنان چه با کشتن او از خداوند فرمانبرداری نمایم، از مرگ پروایی ندارم، حتی اگر عمرم طولانی نگردد؛ و متوکل را به درک واصل کرد. (ابن اثیر، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۵۵ و طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۳۸). بنابراین روایت مشخص میشود که نزد مخالفین نیز حکم سب حضرت زهرا (علیها السلام) وجوب قتل ناسزا دهنده بوده و این حکم چنان نزد آنان روشن و

قطعی بوده که مفتیان اهل تسنن با وجود حاکم ناصبی چون متوکل بر این آن فتوا داده اند. عبدالرئوف مناوی از اعلام اهل تسنن در فیض القدير با اشاره به روایت نبوی (فاطمه بضعه منی فمن اغضبها اغضبني) میگوید: استدلال به سهیلی علی من سبها کفر لانه یغضبه و انها افضل من الشیخین، سهیلی بر اساس این روایت استدلال کرده که هرکس فاطمه را سب کند کافر است چون رسول خدا به او غضب میکند (کسیکه رسول خدا به او غضب کند خدا به او غضب کرده و آنکه خدا به او غضب کند کافر است) و این که او افضل از ابوبکر و عمر است (مناوی، ۱۳۵۶، ج ۴، ص ۵۵۱)

سیوطی در کتاب «القَامُ الْحَجَرُ لِمَنْ رَزَى سَابَّ أُمِّي بَكَرَ وَ عَمْرُ» (یعنی: سنگ زدن به دهان کسی که بدگویی به ابوبکر و عمر را تزکیه و توجیه نماید). در فصل سوم آورده: «شخصی گفته بود: من در شب زن را قسم نمی‌دهم (در بحث شهود و یمین) اگرچه دختر ابوبکر باشد. (باید زن در روز و با رؤیت و حضور محارم برای قسم خوردن حاضر شود). بعضی از کسانی که ادعای فقه داشتند هم گفتار آن شخص را تأیید کرده بودند. ابوالمطرف شعبی گفت: «به خاطر این گفتارش باید به سختی او را بزنند و مدت زیادی به زندان رود، و آن کسی که گفتار او را درست دانسته شایسته تر است به اینکه او را فاسق گویند تا فقیه، و باید ادب شود و فتوا و گواهی او مردود است. و این جرحی است در او که باید به سبب آن مبعوض و منفور باشد و بغض او در راه خدا و طاعت محسوب می‌شود.» وقتی که آن مدعی نه ناسزا گفته و نه سخن به اشاره گفته است، بلکه فقط گفتار کسی را که اشاره نموده صحیح دانسته، شایسته ضرب و زندان انداختن باشد و فتوی و شهادت او قبول نشود و مبعوض دانسته شود، پس کسی که به دشنام دادن پردازد به طریق اولی در فاسق بودنش تردیدی نیست، و اگر سب صحابه را جائز بداند در کافر بودنش حرفی نیست (سیوطی، ۱۹۸۹م، ص ۶۶-۶۷). بنابراین گزارش سیوطی کسیکه در نزد دانشمندان اهل تسنن حتی عایشه را در مثال فقهی بدون بی احترامی نام ببرد موجب تفسیق وی میشود و اگر کار به سب صحابه بکشد موجب تکفیر میگردد پس به طریق اولی سب دختر رسول خدا که هم صحابی هم از اهل بیت و هم سیده نساء اهل جنت بوده موجب کفر و ارتداد میگردد.

بنابراین حکم ابوبکر که زهرای اطهر را سب صریح نموده است به طور ویژه و سایر سبب کنندگان ایشان روشن می‌گردد. و بر این حکم مویدات فراوانی وجود دارد. علامه مجلسی می‌نویسد: و دعت الانصار الی قتاله فثبت جواز قتله و لو کان إماماً لم یجز قتله. حضرت صدیقه طاهره سلام الله علیها (در چندین فراز خطبه فدکیه و هنگام رفتن به درب خانه آنها و طلب نصرت) انصار را به قتال با ابوبکر دعوت کردند، پس جواز قتلش ثابت می‌شود حال آنکه اگر امام بود، کشتنش جایز نبود. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، جلد ۲۹، ص ۱۴۳).

از سوی دیگر عدم دفاع از معصوم (علیه السلام) در مجلسی که وی مورد سب قرار گرفته و از او بدگویی میشود حرام است و در صورت امکان به هر نحو ممکن باید جلوی این بی حرمتی و هتک ولی خدا گرفته شود بنابراین کسانی که با امکان ممانعت نسبت به این موضوع هیچ عکس العملی نشان ندادند معصیت کار و فاسق محسوب می‌گردند و اگر قبلاً هم از آن راضی بودند شریک در آن و در حکم قائل آن خواهند بود. روایات متعددی دلالت میکند بر حرمت سکوت و عدم ممانعت از سب معصوم (علیه السلام) در صورت امکان در مجلسی که شخص در آن حضور و یا از آن اطلاع داد.

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ قَعَدَ فِي مَجْلِسٍ يُسَبُّ فِيهِ إِمَامٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ يَقْدِرُ عَلَى الْإِثْتِصَافِ فَلَمْ يَفْعَلْ أَلْبَسَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الذِّلَّ فِي الدُّنْيَا وَعَذَبَهُ فِي الْآخِرَةِ وَ سَلَبَهُ صَالِحَ مَا مَنَّ بِهِ عَلَيْهِ مِنْ مَعْرِفَتِنَا.

امام باقر علیه السلام فرمودند: کسی که در مجلسی بنشیند که در آن جلسه به یکی از ائمه علیهم السلام ناسزا گفته می‌شود، و او قادر است دفاع کند ولی اینکار را نکند، خداوند در دنیا لباس ذلت و خواری بر او می‌پوشاند و در آخرت او را عذاب خواهد کرد. و خداوند شایسته‌ترین نعمتی که به او داده، که معرفت ما می‌باشد، از او سلب خواهد فرمود (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۲۳۶).

اگر امکان جلوگیری از آن نیست لااقل باید آن مجلس را ترک نمود و الا شنونده نیز مانند گوینده آن سخنان خواهد بود. امام صادق (علیه السلام) ذیل این آیه که میفرماید: اذا سمعتم آیات الله یُکفر بها و یُستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره انکم اذا مثلهم، وقتی

میشنوید که آیات خدا تکفیر و مورد استهزاء قرار میگیرد با آنها ننشینید تا در سخن دیگری وارد شوند و الا شما نیز مانند آنان خواهید بود (نساء، ۱۴۰) میفرماید مقصود این است که اگر در مجلسی انکار حق و تکذیب آن شد و درباره ائمه بدگویی شد پس از نزد آن شخص برخیزید و آنجا ننشینید (گوینده) هرکس که میخواهد باشد (حرعاملی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۵۰۴)

۱-۴- شهادت زور علیه حضرت زهرا (علیها السلام)

یکی از ظلم های مباشر بر حضرت زهرا (علیها السلام) تبانی بین دستگاه حاکمه با برخی از نزدیکان ایشان جهت تصرف و تسلط بر حقوق زهرا (علیها السلام) اظهر (علیها السلام). حنان بن سدید گوید: نزد امام صادق (علیه السلام) بودم و صدقه بن مسلم از وی پرسید: چه کسی علیه فاطمه (علیها السلام) شهادت داد که از پدرش ارث نمی برد؟ فرمود: عایشه و حفصه و مردی از بادیه نشینان به نام اوس بن الحدثان از قبیله بنی نضر، پیش ابوبکر شهادت دادند که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: کسی از من ارث نمی برد؛ و فاطمه را از ارث پدرش بازداشتند! (حمیری، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۹۹).

بنابراین برخی از همسران پیامبر با برخی با دیه نشینان در خصوص عدم ارث بری از پیامبر تبانی به شهادت زور نموده و ظالمین آنحضرت را در جرم ربودن حق آنحضرت یاری نمودند. گذشته از اینکه مضمون کلامی که آنها به پیامبر نسبت دادند و در موردش شهادت دادند خلاف نصوص قرآنی است مانند آیه: فهب لی من لدنک ولیا یرثنی و یرث من آل یعقوب، زکریا از خدا درخواست میکند به من فرزندی عطا کن تا از من و خاندانم ارث ببرد (مریم، ۶) و آیه: و ورث سلیمان داود، سلیمان از داود ارث برد (نمل، ۱۶) و با آیات دیگری نیز در تعارض است مانند آیه: یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین، خداوند شما را درباره فرزندانان سفارش میکند که حق پسر مانند دو دختر است (نساء، ۱۱) و آیه: و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله، در کتاب خدا بستگان رحمی برخی بر برخی دیگر در ارث بردن سزاوارتر هستند (انفال، ۷۵) این آیات در کذب بودن شهادت آنها کفایت میکند. علاوه بر آن، اقرار آنها بر علیه خودشان در زمان حکومت عثمان گواهی دیگری بر کذب بودن شهادتشان میباشد.

شیخ مفید از امام باقر (علیه السلام) نقل میکند که آنحضرت فرمود: عائشه نزد عثمان آمد و گفت: آن

سهمیه و پولی را که پدرم و عمر بن خطاب به من می دادند به من بده. عثمان گفت: من در کتاب و سنت جایی برای چنین پولی که برای تو مقرر شده باشد نمیابم، پدرت و عمر بن خطاب به دلخواه خودشان به تو بخشش می کردند ولی من این کار را نمی کنم.

عائشه گفت: پس سهم ارث مرا از رسول خدا بده. عثمان گفت: مگر تو و مالک بن اوس گواهی ندادید که رسول خدا ارث به جا نمی گذارد، تا جایی که فاطمه را از ارث خود منع کردید و حق او را پایمال نمودید؟ حال چگونه امروز از پیامبر ارث می طلبی؟ عائشه او را رها کرد و بازگشت. از آن روز به بعد هرگاه عثمان برای نماز بیرون می آمد، عائشه پیراهن رسول خدا را می گرفت و بر سر چوبی بلند می کرد و می گفت: همانا عثمان با صاحب این پیراهن مخالفت ورزیده و سنت او را رها کرده است (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۸۶).

البته این کار عثمان به جهت دوستی با حضرت زهرا انجام نشد بلکه به سبب دشمنی با عائشه و حفصه بود لذا عثمان با وجود این اذعان نه تنها فدک را به وارثین فاطمه برنگرداند بلکه آن را به مروان بخشید!

۱-۴-۱- تحلیل فقهی حکم مشارکت در شهادت زور علیه حضرت زهرا (علیها السلام)

شهادت زور یا دروغ یکی از گناهان کبیره است و در صورت اثبات، مرتکب آن فاسق معرفی شده و احکامی از جمله تعزیر بر آن مترتب میگردد. براساس آیاتی از قرآن مانند آیه مبارکه: و اجتنبوا قول الزور، و از گفتار دروغ پرهیز کنید (حج، ۳۰). فقها بر حرمت شهادت کذب استدلال نموده اند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۶۴). همچنین فقها براساس استناد به روایات فراوانی که در این زمینه رسیده است بر حرمت شهادت کذب استدلال کرده اند. از جمله علامه حلی بر مبنای حدیث امام باقر (علیه السلام) که میفرماید: هیچ شخصی نیست که به منظور بردن مال مسلمانی بر علیه او شهادت دروغ دهد مگر آنکه خداوند به جای آن سند دوزخی بودن او را می نویسد (حلی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۲۹۷)، آیت الله بروجردی براساس حدیث امام صادق که میفرماید: گواهی دهنده به دروغ هنوز قدم از جای خود برنداشته که آتش دوزخ بر او واجب میشود. بر حرام بودن شهادت دروغ استدلال نموده است (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۳۰، ص ۳۲۸).

فقهای شیعه در تعزیر و تشهیر کسیکه شهادت دروغ داده است اختلافی نکرده اند (طوسی، ۱۴۰۶، ج ۶، ص ۲۴۰). در شهادت بر امور مالی در صورتیکه پس از اجرای حکم، دروغ بودن شهادت شهود ثابت گردد شاهدان ضامن مالی هستند که محکوم علیه پرداخته است (مرعشی شوشتری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۲۲)، برخی فقها نیز با استناد به سیره امام علی علیه السلام در زمان حکومتش به زندانی کردن شاهد دروغگو فتوا داده اند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲، ج ۵، ص ۲۹۵) همچنین به فتوای فقهای امامیه کسیکه شهادت دروغ دهد، شهادت های بعدی او پذیرفته نمیشود مگر آنکه توبه نموده و عدالتش احراز شود (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱، ص ۵۹۸ و ۶۱۲).

بنابراین شهادت کذب بر علیه مومن موجب فسق و تعزیر میگردد و شهادت شاهد کاذب نیز هرگز پذیرفته نمی گردد و مالی را که با شهادت وی از مشهود علیه بازداشته شده ضامن میگردد. این در صورتی است که شهادت در مورد مومنی عادی داده شود بلکه بر علیه هرانسانی ولو کافر داده شود. لذا پیامبر اکرم فرمود: من شهد زور علی رجل مسلم او ذمی او من کان من الناس علق بلسانه یوم القیامه و هو مع المنافقین فی الدرك الاسفل من النار، هرکه درباره شخص مسلمانی یا ذمی یا هرانسانی شهادت دروغ دهد در روز قیامت به زبانش آویزان میشود و با منافقان در پایین ترین طبقه دوزخ خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۰۴) قانون مجازات اسلامی ایران نیز در ماده ۶۵۰ برای شهادت دروغ نزد مقامات رسمی تعزیر به مدت سه ماه و یک روز تا دو سال حبس و یا جریمه مالی در نظر گرفته است.

اما با توجه به اینکه جرایم صورت گرفته نسبت به اولیاء الهی از شناخت و قبح بیشتری برخوردار است مجازات های جرائم صورت گرفته نسبت به حجج الهی و اهل بیت معصومین علیهم السلام شدت میابد مخصوصاً در مورد صدیقه کبری علیها السلام که محور آیه تطهیر بوده و در واقع شهادت علیه او و تکذیب وی به تکذیب کتاب خدا بر میگردد زیرا خدای متعال شهادت بر طهارت و صدق وی داده است، لاجرم شهادت کذب علیه او موجب خروج از دایره ایمان خواهد شد. لذا در جریان فدک وقتی ابوبکر مطالبه شاهد نمود امیر مومنان علیه السلام ابتدا از ابوبکر درباره اینکه آیه تطهیر در شان امام و همسر و فرزندان نازل شده اعتراف گرفت و آنگاه از ابوبکر پرسید

اگر دو شاهد بگویند که فاطمه (علیها السلام) فحشا مرتکب شده است چه خواهی کرد؟ ابوبکر گفت بر فاطمه حد اجرا میکنم. امیرمومنان (علیه السلام) فرمود بنابراین تو شهادت خلق را بر شهادت خالق ترجیح داده و کافر گشته ای (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۹، ص ۱۲۵)

۲- تحلیل فقهی حکم کلی مشارکت در ظلم و ایذاء مباشر و مستقیم حضرت زهرا (علیها السلام)

بنابر روایات شیعه و سنی، رضا و غضب حضرت زهرا سلام الله علیها برابر با رضا و غضب خداوند متعال و رضا و غضب نبی اکرم صلی الله علیه و آله بیان شده است: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِفَاطِمَةَ: إِنَّ اللَّهَ يَغْضَبُ لِعِصْيَاكِ وَيَرْضَاكِ لِرِضَاكِ. هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ، هَمْنَا خَدَايَ مُتَعَالٍ بِأَغْضَبِ تُو (فاطمه) غَضَبَ مِیْکَنْد و بِأَرْضَايَ تُو (فاطمه) خَشْنُودَ مِیْگَرَدَد. صاحب مستدرک میگوید این حدیث تمامی شرایط صحت حدیث شیخین را دارد اما آنها آن را ذکر نکرده اند (حاکم نیشابوری، ۱۳۴۰، ج ۳، ص ۱۶۷).

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّمَا فَاطِمَةُ بَضْعَةٌ مِنِّي يُؤْذِنِي مَا آذَاهَا» (مسلم، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۰۹۳). پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: فاطمه پاره تن من است، کسی او را اذیت کند، مرا اذیت کرده و یا کسیکه او را بیازارد مرا آزرده است.

روایت صحیح نخست نشان میدهد مغضوب فاطمه (علیها السلام) مغضوب خداست و مغضوب خدا به نص کلام خدا ساقط از درگاه خداست. من یحلل علیه غضبی فقد هوی، هرکس غضبم بر او وارد شود سقوط میکند (طه، ۸۱) مغضوب الهی کسی است که از گمراه و ضال از راه پروردگار نیز نزد خدا منفورتر است و در هر نماز از خدا التماس میکنیم تا ما را از این دسته افراد قرار ندهد. اهدنا الصراط المستقیم... غیرالمغضوب علیهم و لا الضالین، ما را به راه راست هدایت کن..... نه راه مغضوبین درگاهت و نه راه گمراهان (حمد، ۶-۷) بنابراین بدون هیچ تردیدی ظالمین و آزاردهندگان زهرای اطهر از دایره دین خارج اند. و این موضوع مویدات فراوانی از کتاب و سنت دارد.

حدیث صحیح دوم نیز نشان میدهد که ظالمین و آزاردهندگان زهرای اطهر (علیها السلام) ملعون و معذب اند. این حدیث ایذاء و آزار زهرای اطهر را مساوی با ایذاء و آزار رسول خدا دانسته است و

خدای متعال هم در قرآن کریم حکم ایذا و آزار رسول خود را همانند حکم ایذا و آزار خویش و بدون هیچ تفاوتی بیان نموده است و آن حکم، لعنت آزار دهندگان رسول خدا در دنیا و آخرت و وجوب عذاب دردناک برای ایشان است. ان الذین یؤذون الله ورسوله لعنهم الله فی الدنیا و الآخرة واعدلهم عذابا الیما، کسانی که خدا و رسولش را آزار می‌رسانند خداوند آنها را در دنیا و آخرت لعنت میکند و برایشان عذابی سخت و خوارکننده خواهد بود (احزاب، ۵۷) بنابراین آزار دهندگان زهرای اطهر به لسان الهی در دنیا و آخرت ملعون بوده و مستحق اشد عذاب اند. این معنا در روایات اهل بیت نیز قابل پی گیری است که تنها به نمونه ای اشاره میشود. صاحب کنزالفوائد با سند صحیح (حدثنا الشیخ الفقیه ابوالحسن بن شاذان قال حدثنی ابی قال حدثنا ابن الولید محمد بن الحسن قال حدثنا الصفار محمد بن الحسین قال حدثنا محمد بن زیاد عن مفضل بن عمر عن یونس بن یعقوب) از امام صادق علیه السلام نقل میکند که از قول جدش رسول خدا فرمود: ملعون ملعون من یظلم فاطمه ابنتی و یغصبها حقها و یقتلها، ملعون است ملعون است کسی که بعد از من به دخترم فاطمه ستم کند و حقش را غصب نماید و او را به قتل برساند (کراجکی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۵۰) در این حدیث شریف از قول رسول خاتم سه گروه مورد لعن قرار گرفته اند: ظالمین به فاطمه، غاصبین حق فاطمه، و قاتلین فاطمه. علاوه بر اینکه این حدیث، خود اخبار و پیشگویی از جانب رسول خدا بر این واقعه محسوب میگردد هر سه دسته لعن شدگان تحت عنوان ایذا و آزار رسانندگان به زهرای اطهر و در نتیجه ایذا و آزار رسانندگان به رسول خدا و خدای متعال بوده و منطبق با احادیث صحاح عامه و مضمون آیات قرآن کریم ملعون میباشند.

ابن حجر میگوید: سهیلی (از علمای اهل تسنن) با استناد به عبارت (فمن أغضبها غضبني) در روایات فوق الذکر، کفر اهانت کنندگان به حضرت زهرا را نتیجه گرفته و در توضیح دلیل خود گفته است: توجیهه أنها تغضب ممن سبها و قد سوی بین غضبها و غضبه و من أغضبه صل الله علیه و سلم یکفر، زهرا علیها السلام بر توهین کننده به خود غضب میکند و رسول خدا بین غضب فاطمه با غضب خود برابری برقرار نموده است و هر کس رسول خدا را به غضب آورد کافر شده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۱۰۵).

مویدات فراوان دیگری بر این حکم از کتب فریقین میتوان شاهد آورد که در اینجا تنها به ذکر چند نمونه اکتفا میگردد.

ابن شهر آشوب (۵۸۸ ق) مینویسد: قومی از سفهای بنی تمیم نزد رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم آمدند و از پشت حجرات با بی ادبی ایشان را خطاب قرار دادند و این عمل شنیع سبب ناراحتی ایشان گردید و این آیه نازل شد: إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ، کسانی که تو را از پشت حجره ها میخوانند بیشتر ایشان بی عقل اند (حجرات، ۴). وی سپس اضافه میکند: فَكَيْفَ حَالُ مَنْ دَخَلَ دَارَهُ؟ وَضَرَبَ ابْنَتَهُ؟ وَغَضَبَ مَلَكَه؟ اگر صدا زدن رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم از پشت حجره سبب آزردن شدن ایشان شده است، پس حال کسانی که بدون اجازه داخل خانه ی پیغمبر شده و به پاره ی تن او آسیب وارد کرده و ملکش را غصب کردند، چه خواهد بود؟ (ابن شهر آشوب، ۱۴۳۶، ج ۳، ص ۲۷۳-۲۷۴)

عراقی و سیوطی از علمای به نام اهل تسنن میگویند حضرت زهرا (علیها السلام) به اتفاق علما از ابوبکر و عمرو و عثمان افضل است؛ سیوطی اینگونه می نویسد: وذكر الإمام علم الدين العراقي: أن فاطمة وأخاها إبراهيم أفضل من الخلفاء الأربعة باتفاق (سیوطی، ۱۴۱۶، ص ۹۸) و از سوی دیگر خدای متعال در قرآن کریم میفرماید کمترین اذیت نسبت به ناقه صالح، عذاب خداوند و جهنمی شدن را بدنبال دارد (وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ، بدی به آن نرسانید که دچار عذاب روز بزرگ میگردید (شعراء، ۱۵۶). حال وقتی آزار و اذیت ناقه صالح موجب عذاب خدا و جهمی شدن میگردد آزار و اذیت آنکه به اعتراف مخالفین مقامش از مقام خلفا ایشان برتر است چه می باشد؟!

ذهبی، در شرح حال ابن خراش وی را حافظ، فاضل و ناقد تعریف میکند و از قول ابو نعیم در مورد وی میگوید: "در قدرت حافظه، کسی را تواناتر از ابن خراش ندیدم. در عین حال از عبدان درباره وی نقل میکند که دو جلد کتاب در عیوب و مثالب شیخین تألیف کرده بود، و از ابو زُرعه نقل میکند که عیوب و مثالب شیخین را نقل کرده و رافضی بوده است. از ابن عدی نیز درباره او نقل میکند: "از عبدان شنیدم که میگفت: به ابن خراش گفتم: حدیث ما ترکناه صدقه چگونه است؟ گفت: باطل است. مالک بن اوس به جعل این حدیث متهم است."

ذهبی در ادامه خطاب به ابن خراش می نویسد: از جاهلان رافضی که نه حدیث می فهمند و نه سیره عجیب نیست، اما تو ای حافظ فاضل چه عذری در پیشگاه خدا داری؟ با این که به مسائل آگاه بوده ای؟ پس تو يك زندیق و دشمن حق هستی که خدا از تو راضی نباشد.» (ذهبی، ۱۴۱۹، ج ۲ ص ۱۸۵). همچنین ذهبی در سیر اعلام النبلاء درباره او مینویسد: «این شخص لغزیده و خوار شده است. علم و آگاهی او موجب بدبختی، و تلاشش سبب گمراهی او گشته است» (ذهبی، ۱۴۱۴، ج ۱۰ ص ۵۰۵)

ابن خراش "فقط کتابی نوشته که برخی عیوب ابابکر و عمر را ذکر کرده است. آن دو نیز به اجماع مسلمین، معصوم و بی عیب نبوده اند که هیچ، بلکه خودشان نیز عیوبی در حق خودشان گفته اند که در کتب اهل تسنن موجود است. اما همین مقدار موجب شده تا ذهبی که از استوانه های علمی و حدیثی اهل تسنن محسوب میشود او را متهم به کفر و ضلال و انحراف کند و علمش را سبب خذلانش دانسته باشد!

اگر ابن خراش به دلیل نقل عیوب دو نفر غیر معصوم که معترف به اشتباهات فراوانی از خود نیز بوده اند، کافر و ضال و مضل می شود، حکم کسانی که با پاره تن خاتم الانبیاء که به اجماع مسلمین سرور زنان دو عالم است اهانت و ظلم کرده و با وی دشمنی نموده باشد، چه خواهد بود؟!

بنابراین چه گذشت کفر کسانی که حضرت زهرا را عمدا آزرده ساخته و به ایشان ظلم نموده اند مشخص میگردد. لذا خود حضرت زهرا علیها السلام ظالمین و آخذین حق خود را دشمنان خود و رسول خدا یعنی ناصبی معرفی نمود. ابن فتال نیشابوری (م ۵۰۸ ق) از حضرت زهرا نقل میکند که فرمود: اوصت ان لایشهد جنازتی من هولاء الذین ظلمونی و اخذوا حقی فانهم اعدائی و اعداء رسول الله، وصیت فرمود که احدی از آنان که به من ظلم کردند و حق مرا غصب کردند بر جنازه من حاضر نشوند چرا که آنان دشمنان من و دشمنان رسول خدا هستند (ابن فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ص ۱۵۱). از ادله دیگری که بر این حکم دلالت میکند منکر ضروری دین بودن کسی است که با اهل بیت دشمنی کرده و عامدانه به اهل بیت از جمله حضرت زهرا ظلم کرده و ایشان را آزرده میسازد. شیخ انصاری در کتاب طهارت میفرماید: آنچه مسلم و قطعی

است دشمنی با امیرالمومنین (علیه السلام) یا یکی از ائمه (علیهم السلام) مخالف ضروری دین است (زیرا مودت اهل بیت نزد تمام مسلمین پذیرفته شده و قطعاً از ضروریات دین می باشد) ایشان در ادامه توضیح میدهد که البته ضروری بودن ولایت اهل بیت امری دیگری است و در آن تردید وارد میکند و آنگاه اضافه میفرماید: بلکه ما نیز از این نظر مضایقه نداریم که ولایت نزد برخی (از مردم) از ضروریات است مانند کسانی که برای آنها ولایت اهل بیت با تواتر یا با شیاع ثابت شده است و اشکالی در کفر چنین افرادی نیست (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۲۶). بنابراین کسانی که در صدر اسلام با ظلم و آزار رساندن با اهل بیت مخصوصاً حضرت زهرا دشمنی نمودند تردیدی در کفر ایشان باقی نمی ماند هم به جهت اینکه منکر عملی محبت اهل بیت شدند که ضروری دین است هم به جهت اینکه منکر عملی ولایت و امامت اهل بیت بودند از آنجا که این موضوع برای ایشان ضروری دین محسوب میشد زیرا ولایت و امامت اهل بیت با ادله مختلف و نص رسول خدا از جمله در غدیر برایشان روشن شده و حجت بر آنها تمام گشته بود.

نتیجه گیری

از مجموع مباحثی که گذشت روشن میگردد اولاً ظلم وارد بر زن به مراتب زشت تر و قبیح تر از ظلم وارد بر مرد است و فاعل آن مستحق ذم و ملامت بیشتری است. و اما ظلم بر سرور زنان جهان به منزله نادیده گرفتن تمام زنان عالم و ظلم به جنس زن و شکستن حرمت نوع زن محسوب میگردد و از آنجا که حضرت زهرا (علیها السلام) سرور زنان بهشتی و مومنه اند بنابراین بر دیگر زنان حجت بوده و با ظلم به وی در واقع حجت خدا شکسته و هتک حرمت میگردد و از این روی صحیح است اگر تعبیر شود با هتک حرمت وی، هتک ناموس الهی شده است.

اما اهم مظالم مستقیم وارد بر ایشان هر یک مقتضای حکم متناسب با خود را دارد. قتل ایشان مستوجب کیفر سلب حیات است هم به جهت جنبه حق الناسی و از باب قصاص و هم به جهت حق الهی و از باب افساد فی الارض.

در مورد غصب و سلب اموال ایشان از جمله فدک از حیث مسئولیت مدنی، غاصبین اخذ به اشد وجه شده و ضامن استرداد اموال و منافع طول زمان غصب اند چه منافع مستوفات چه



غیرمستوفات و از حیث مسئولیت کیفری، تمام تصرفات ایشان در آن اموال حرام بوده و مستوجب تعزیر است و چه بسا به استناد محارب بودن مستحق مجازات قتل باشند.

در مورد سب حضرت زهرا علیها السلام، ساب ایشان به منزله ساب النبی بوده و مهدورالدم و مرتد و مستحق قتل است و از نظر اکثر فقها توبه وی نیز پذیرفته نمی باشد.

در مورد شهادت زور و کذب بر علیه ایشان، شهود فاسق بوده و بعد از آن شهادتشان اعتباری ندارد و ضامن اموالی هستند که به استناد گواهی آنها ستانده شده است و از آنجا که کسی را تکذیب کرده اند که به نص قرآن کریم آیه تطهیر در شان وی نازل شده و صدیقه است، تکذیب وی به منزله تکذیب کلام خدا بوده و مستوجب خروج از دایره اسلام می‌گردد.

نتیجه نهایی اینکه ظلم مستقیم به حضرت زهرا و ایذا و آزار ایشان مساوی و موجب ظلم و ایذا و آزار رسول خدا و در حکم ظلم و ایذا و آزار خدای متعال است و حکم ظلم و ایذا و آزار رسول و خدای متعال و مغضوب ایشان واقع شدن نیز کفر و ارتداد و ملعون شدن در دنیا و آخرت است.



منابع و مآخذ

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ۱- آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی، ۱۴۱۳، غررالحکم و دررالکلم، بیروت، دارالهادی.
- ۲- آلوسی، محمود بن عبدالله، ۱۴۲۰، روح المعانی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ۳- امام عسکری (علیه السلام)، ابومحمد حسن بن علی، ۱۴۲۱، (التفسیر) تفسیر منسوب به امام عسکری (علیه السلام)، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ۴- ابن اثیر، ابی الحسن علی بن محمد، ۱۲۸۵، اسدالغابه، مصر، المطبعة الوهبیه.
- ۵-، ۱۴۱۷، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارالکتب العربی.
- ۶- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، شرح نهج البلاغه، ۱۴۰۴، قم، کتابخانه آیت الله مرعش نجفی.
- ۷- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۱، البدایه و النهایه، لبنان، مکتبه المعارف.
- ۸- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴، لسان العرب، بیروت، دارصادر.
- ۹- ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۲۰، جمهره الامثال، بیروت، دارالجلیل.
- ۱۰- اردبیلی، احمد بن محمد، ۱۴۰۳، ارشادالاذهان، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۱۱- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ۱۳۷۹، فتح الباری شرح صحیح بخاری، بیروت، دارالمعرفه.
- ۱۲- ابن شهر آشوب، محمد بن علی طبری آملی، ۱۴۳۶، مثالب النواصب، بغداد، دارالوفاق.
- ۱۳- انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۱۵، کتاب الطهاره، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
- ۱۴- ابن فتال نیشابوری، محمد بن احمد، ۱۳۷۵، روضه الواعظین، قم، الشریف الرضی.
- ۱۵- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۱۰، الصحیح، مصر، وزاره الاوقاف.
- ۱۶- بلاذری، احمد بن یحیی، ۱۹۹۷م، فتوح البلدان، سوریه، منشورات وزاره الثقافیه.

- ۱۷- بروجردی، حسین، ۱۳۸۶، جامع احادیث الشیعه، تهران، فرهنگ سبز.
- ۱۸- برقی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱، المحاسن، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۹- ترمذی، محمد بن عیسی، ۱۳۹۵، السنن، مصر، مطبعه مصطفى البابي الحلبي.
- ۲۰- جوهری، ابوبکر بغدادی، ۱۴۰۱، السقیفه و الفدک، بیروت، شرکه الکتبی للطباعه و النشر.
- ۲۱- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، ۱۳۴۰، المستدرک علی الصحیحین، حیدرآباد، مجلس دائره المعارف.
- ۲۲- حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۳۷۴، وسائل الشیعه، قم، موسسه آل البيت.
- ۲۳- حمیری، عبدالله بن جعفر، ۱۴۱۳، قرب الاسناد، قم، موسسه آل البيت.
- ۲۴- حلبی، علی بن ابراهیم، ۱۴۲۷، السیره الحلبیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۲۵- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۰، ارشاد الاذهان، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- ۲۶-، ۱۴۱۴، تذکره الفقها، قم، موسسه آل البيت.
- ۲۷-، ۱۴۲۰، تحریر الاحکام، قم، موسسه الامام الصادق (ع).
- ۲۸- خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۳۹۴، مبانی تکمله المنهاج، ترجمه علیرضا سعید، تهران، خرسندی.
- ۲۹- ذهبی، ابوعبدالله محمد بن احمد، ۱۴۱۹، تذکره الحفاظ، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۳۰-، ۱۴۱۴، سیر اعلام النبلاء، بیروت، موسسه الرساله.
- ۳۱- سید بن طاوس، سید رضی الدین علی بن موسی، ۱۴۱۴، اقبال الاعمال، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۳۲- سیوطی، عبدالرحمن بن ابوبکر، ۱۴۱۴، الدر المنثور، بیروت، دارالفکر.
- ۳۳-، ۱۹۸۹ م، القام الحجر لمن زکی ساب ابی بکرو عمر، ریاض، مکتبه الساعی.
- ۳۴-، النموذج البیب فی خصائص الحبيب،

۱۴۱۶، مدینه منوره.

۳۵- شهیدثانی، زین الدین بن جبعی عاملی، ۱۴۱۷، الروضه البهیة، قم، اسماعیلیان.

۳۶- شوکانی، محمدبن علی یمنی، ۱۴۱۴، فتح القدیر، دمشق، دارابن کثیر.

۳۷- طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۰۳، الاحتجاج، مشهد، نشر مرتضی.

۳۸- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۴، الامالی، قم، دارالثقافه.

۳۹-، ۱۴۰۷، الخلاف، قم، موسسه النشر الاسلامی.

۴۰-، ۱۳۶۵، تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۴۱-، ۱۳۸۷، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران، مکتبه

المرتضویه.

۴۲- عینی، بدرالدین، بی تا، عمده القاری فی شرح صحیح البخاری، بیروت، داراحیاء التراث

العربی.

۴۳- فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله السیوی، ۱۳۸۵، کنزالعرفان فی فقه القرآن، طهران،

مکتبه المرتضویه.

۴۴- فاضل لنکرانی، محمد، ۱۴۲۱، تفصیل الشریعه، قم، مرکزفقهی ائمه اطهار.

۴۵- فیض، علیرضا، ۱۳۸۰، مبادی فقه و اصول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۴۶- فخررازی، احمدبن عمر، التفسیر الکبیر، ۱۴۲۰، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۴۶- فخرالمحققین، محمدبن حسن حلی، ۱۳۸۹، ایضاح الفوائد، قم، موسسه اسماعیلیان.

۴۸- قمی، ابوالحسن علی بن ابراهیم، ۱۴۱۲، بیروت، موسسه الاعلمی.

۴۹- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۳، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۵۰- کراجکی، محمدبن علی، ۱۴۰۵، کنزالفوائد، بیروت، دارالاضواء.

۵۱- مناوی، عبدالرئوف، ۱۳۵۶، فیض القدیر، مصر، المکتبه التجاریه الکبری.

۵۲- مرعشی شوشتری، محمدحسن، ۱۳۷۶، دیدگاه های نو در حقوق کیفری اسلام، تهران،

نشرمیزان.

۵۳- مفید، محمدبن محمد، ۱۴۱۳، الامالی، قم، کنگره شیخ مفید.

۵۴-.....، ۱۴۱۰، المقنعه، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه

قم.

۵۵-مرتضی عاملی، سیدجعفر، ۱۴۲۳، مختصر مفید، نجف، مرکز الاسلامی للدراسات.

۵۶-مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۵۷-محقق حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۸، الشرایع، قم، اسماعیلیان.

۵۸-مسلم، مسلم بن حجاج نیشابوری، ۱۴۱۲، الصحيح، قاهره، دار الحديث.

۵۹-نجفی، محمدحسن بن باقر، ۱۳۶۲، جواهر الکلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۶۰-هاشمی شاهرودی، محمود، ۱۴۳۲، موسوعة الفقه الاسلامی المقارن، قم، موسسه دائره

المعارف فقه اسلامي.

۶۱-هیثمی، علی بن ابی بکر، ۱۴۲۲، مجمع الزوائد، بیروت، دارالکتب العلمیه.





بررسی بند الف ماده ۵ کنوانسیون حقوق زنان در سازمان ملل متحد

بر اساس آموزه‌های اسلامی

اعظم شاکری^۱، حکیمی صدر، موسی^۲

چکیده

یکی از اصلی‌ترین حقوق زنان، توجه و احترام به آنان نه تنها به جهت جنسیتشان بلکه به عنوان انسان‌هایی با کرامت و ارزش‌های والای انسانی است. این موضوع به این معناست که جامعه باید کرامت و شخصیت زنان را حفظ کند و آنان را از هرگونه خشونت و تجاوز محفوظ دارد، و محیطی امن و آرام را برای رشد روانی و ذهنی آن‌ها فراهم آورد. این اصول در ماده ۵ کنوانسیون بین‌المللی رفع تبعیض علیه زنان که در ۱۸ دسامبر ۱۹۷۹ به تصویب رسید، مطرح شده و بر تغییر الگوهای رفتاری و فرهنگی نسبت به زنان تأکید دارد. هدف از این تغییرات، ریشه‌کن کردن تعصبات و کلیشه‌های جنسیتی است که بر تفاوت‌های ناعادلانه میان مردان و زنان دامن می‌زند. این پژوهش به بررسی بند الف ماده ۵ کنوانسیون از منظر آموزه‌های اسلامی می‌پردازد و با روش توصیفی-تحلیلی نشان می‌دهد که این ماده دو جنبه مهم دارد: نخست حفظ کرامت زنان و دوم اصلاح روابط اجتماعی با آن‌ها، که هر دو موضوع در فقه و حقوق اسلامی به طور موکد مورد تأکید قرار گرفته‌اند.

واژگان کلیدی: کنوانسیون، حقوق زنان، تبعیض بین زنان و مردان، خشونت و تجاوز.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد، دانشگاه حکیم سبزواری، azm.shakry۶@gmail.com

۲. دکترای تخصصی، استادیار و عضو هیئت علمی فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه حکیم سبزواری

m.zarghi@hsu.ac.ir

مقدمه

در بند نخست از ماده ۵ کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض از زنان آمده است: «دولت‌های عضو اقدامات مقتضی زیر را به عمل خواهند آورد: تغییر الگوهای رفتاری، اجتماعی و فرهنگی مردان و زنان به منظور دستیابی به برانداختن تعصبات، عادات و دیگر روش‌های عملی که بر طرز تفکر پست‌نگری یا برتر بینی یک جنس نسبت به جنس دیگر یا نقش کلیشه‌ای زنان و مردان مبتنی است.» بنابراین براساس این ماده می‌توان به دو مؤلفه زنان که توسط کنوانسیون مدنظر قرار گرفته شده است اشاره داشت. ۱- کرامت زنان و مؤلفه‌هایی که خود زن با رعایت آنها به حفظ کرامت خود کمک می‌کند ۲- وظایف دیگران در قبال زن که با انجام آن وظایف، کرامت زنان حفظ می‌شود.

همچنین اسلام در مورد مسئولیت‌های اجتماعی و فردی، هم درباره زنان و هم درباره مردان صحبت می‌کند، زیرا اعتقاد دارد زنان در سن ۹ سالگی توانایی بردوش کشیدن بار وظیفه و پذیرش مسئولیت را دارند. در حالیکه مردان این کار را در سن ۱۵ سالگی انجام می‌دهند. ارج گذاری بی‌مانند اسلام به مقام زن، باعث حضور جدی آنان در تمامی صحنه‌های اجتماعی از مسجد تا صحنه نبرد و کارزار شده است. در اندیشه اسلامی حضور فعال زنان در عرصه اجتماع همواره مورد تاکید بوده است، اسلام ضمن حفظ کرامت و ارزش زن به نقش بی‌بدیل وی در خانواده و جامعه باور دارد در این دین خانواده به عنوان مهمترین کانون رشد و شکوفایی استعداد های زنان معرفی شده است. با این حال اسلام محدودیتی برای حضور زنان در اجتماع قائل نیست و تا زمانی که به بنیان خانواده و آرامش جامعه آسیبی وارد نشود به مشارکت فعال زنان در عرصه های مختلف اجتماعی و سیاسی تاکید دارد. نگاه به سیره عملی بزرگان دین همچون حضرت زهرا (ع) حضرت زینب کبری (ع) و حضرت خدیجه (ع) نیز موید این ادعا است. این بانوان بزرگوار در مقاطع حساس تاریخی نقش آفرینی های برجسته ای داشته اند و با حضور فعال خود در صحنه های سیاسی و اجتماعی، الگوی کاملی برای زنان مسلمان به شمار می روند. در سطح بین المللی نیز کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان، حق رای دادن، حق شرکت در تعیین سیاست های کلان کشور و

حق فعالیت در سازمان های غیردولتی را از حقوق اساسی زنان دانسته است.

بیان مسئله

در روزگاری که ملل مختلف دنیا برای زن ارزشی قائل نبودند و او را پست می دانستند، اسلام با طلوع خود، به زن ارزش و اعتبار بخشید. خداوند در قرآن می فرماید: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ؛ همانا گرامی ترین شما نزد خدا، باتقواترین شماست» (حجرات: ۱۳). در این آیه خداوند معیار برتری انسان ها را، زن و مرد بودن یا سیاه و سفید بودن یا... نمی داند، بلکه معیار برتری را تقوا می داند. همچنین اسلام هر دو جنس زن و مرد را شایسته رسیدن به مقامات عالیه می داند و در این میان تفاوتی بین زن و مرد قائل نیست. خداوند می فرماید: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا؛ کسی که چیزی از اعمال صالح انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، اگر ایمان داشته باشد، داخل بهشت می شود و کمترین ستمی به او نخواهد شد» (نساء: ۱۲۴). کرامت به معنای بزرگواری و دوری از پستی و فرومایگی است و منظور از حفظ کرامت زن، حفظ ارزش و منزلت اوست. از آنجایی که مکاتب مختلف، اسلام را متهم به بی توجهی به زن می کنند و معتقدند در اسلام به زن به عنوان موجودی پست نگریسته شده است، در صدد هستیم با واکاوی مؤلفه های حفظ کرامت زنان در اسلام، نشان دهیم در اسلام زن و مرد ارزش یکسانی دارند و هر دو شایسته کرامت هستند و تنها عامل برتری آنها تقواست. درباره حفظ کرامت زنان، پژوهش هایی انجام شده؛ مثل مقاله «حرمت و کرامت زن در خانواده از نگاه امام رضا (علیه السلام)» از علی جلائیان اکبرنیا و محمدرضا محمدی که از نظر آنها، تشکیل خانواده، داشتن حق مهریه، تأمین مخارج اقتصادی زن توسط مرد، لزوم توجه شوهر به حفظ آراستگی و ایجاد رابطه عاطفی مؤثر با همسر و تأمین نیازهای جنسی او از مؤلفه های حفظ کرامت زن در خانواده است. و نیز مقاله «سبک زندگی اسلامی و مؤلفه های کرامت زنان» از الهام صالحی که در آن، لزوم مشورت با زنان، لزوم نیکوهمسرداری و خوب مادری کردن و حفظ عفت توسط زن، برخورداری زن از مقام هدایت الهی و وظیفه تولید نسل از مؤلفه های حفظ کرامت زنان بر





شمرده شده است. این نوشتار در صدد است با روش توصیفی-تحلیلی، به این سؤال پاسخ دهد که مؤلفه های حفظ کرامت زنان با توجه به بند الف ماده ۵ کنوانسیون حقوق زنان در سازمان ملل متحد در سبک زندگی اسلامی چیست؟

مبانی حقوقی کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان

این کنوانسیون دارای بندهای مختلفی است، موارد حاکم بر این کنوانسیون، برابری زن و مرد در همه جهات است و تشابه از هر نظر بدون استثناء و محدودیت بر اساس جنسیت است. در اواخر دهه در اواخر دهه ۱۹۶۰ جامعه جهانی با درک اهمیت برابری جنسیتی گام مهمی در جهت ارتقای جایگاه زنان برداشت. تصویب قطعنامه ای در کنفرانس جهانی حقوق بشر در تهران نقطه عطفی در این مسیر بود این قطعنامه بر لزوم تغییر نگرشها آداب و رسوم و قوانین سنتی تأکید داشت تا زنان بتوانند به حقوق برابر دست یابند. در سال ۱۹۷۹ این قطعنامه به شکل رسمی تری به کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان تبدیل شد. این کنوانسیون با تأکید بر برابری کامل زنان و مردان در همه عرصه های زندگی از جمله ورزش آموزش اقتصاد و اجتماع به یک سند بین المللی مهم تبدیل شد. با گذشت زمان تلاشها برای جهانی سازی این کنوانسیون شدت گرفت و در سال ۱۹۹۵ کنفرانس پکن به عنوان نقطه عطفی در این مسیر شناخته می شود. در این کنفرانس سند نهایی تأکید کرد که حقوق زنان جزئی جدایی ناپذیر از حقوق بشر است. با این حال برخی از گروه ها تلاش کردند تا مفاهیمی مانند حقوق جنسی و گرایش جنسی را به عنوان بخشی از حقوق زنان مطرح کنند و به این ترتیب به دنبال مشروعیت بخشی به موضوعاتی مانند همجنس گرایی بودند. مادالین آلبرایت وزیر خارجه سابق آمریکا در این کنفرانس به صراحت اعلام کرد که اهداف کنفرانس جهانی زنان در راستای تحقق سیاستهای دولت آمریکا تنظیم شده است. این اظهار نظر پرسشهایی را در مورد ماهیت و جهت گیری واقعی این کنفرانس ایجاد کرد. (مهرپور، ۱۳۷۴)

این بیان را با بخشی از سخنان رهبر معظم انقلاب اسلامی، امام قدس سره که راز موفقیت ایشان نترسیدن از قدرتهای خارجی بود، مقایسه می کنیم. وی می گوید: «اساساً هر

سازمانی که این ابرقدرت‌های بزرگ در آن دست دارند، سازمانی است که باید به نفع آنها تمام شود، این سازمان ملل، این جلساتی که در خارج از کشور برگزار می‌شود، شورای امنیت، همه اینها در خدمت ابرقدرت‌ها است و برای بازی دادن دیگر کشورها، «(موسوی خمینی، ۱۳۵۸) پس از اعلام تصویب سند در شهریور ۱۳۷۴ بسیاری از کشورها و نهادهای و شخصیت‌های اسلامی با صدور بیانیه‌هایی مفاد سندپکن را زیر سؤال برده و آن را خلاف اصول و مسلمات ادیان آسمانی و فطرت پاک انسانی دانستند.

مبانی فقهی و حقوقی تساوی حقوق زن و مرد در اسلام

در اسلام تساوی ارزشی بین زن و مرد، یک اصل اساسی است و جزء اصول مسلم دینی به حساب می‌آید و راه ترقی برای زن و مرد یکسان است، در این مورد می‌توان به آیات ذیل استناد نمود:

"ان اکرمکم عندالله اتقیکم" (سوره حجرات: ۱۳)

ترجمه آیه: همانا گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست.

«فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّمَّنْ ذَكَرْتُ وَأَنْتِي بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّمَّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ» (۴۱سوره آل عمران: ۱۹۵)

پس خدا دعا‌های ایشان را اجابت کرد که البته من (که پروردگارم) عمل هیچ کس از مرد و زن را بی‌مزد نگذارم، زیرا شما از یکدیگرید (و همه در نظر من یکسانید)، پس آنان که از وطن خود هجرت نمودند و از دیار خویش بیرون رانده شدند و در راه من رنج کشیدند و جهاد کرده و کشته شدند همانا بدی‌های آنان را بپوشانم و آنها را به بهشت‌هایی درآورم که زیر درختانش نهرها جاری است. این پاداشی است از جانب خدا، و نزد خدا است پاداش نیکو.

آیات قرآن بر برابری بنیادین انسانها چه زن و چه مرد، تاکید دارند با این حال، تفاوت‌های طبیعی و جسمی میان زن و مرد امری بدیهی و انکارناپذیر است. این تفاوتها تقسیم کار و



مسئولیتهای متفاوت را در جامعه ایجاب می‌کند. تبعیض جنسیتی زمانی رخ می‌دهد که به جای توجه به تواناییها و استعدادهای فردی به دلیل جنسیت به یکی بردیگری برتری داده شود. نادیده گرفتن تفاوت‌های طبیعی و تواناییهای فردی ریشه اصلی تبعیض است. زن و مرد همچون دو قطعه از یک پازل مکمل یکدیگرند و با تکمیل یکدیگر به کمال انسانی دست می‌یابند. شهید مطهری با تاکید بر این نکته که زن و مرد هر دو انسان هستند و از حقوق مساوی برخوردارند به تفاوت‌های طبیعی و نقش‌های متفاوت آنها در جامعه نیز اشاره می‌کند. امروزه در جوامع غربی تلاش بر آن است تا با نادیده گرفتن تفاوت‌های ذاتی میان زن و مرد به یکسان سازی قوانین مقررات و نقش‌های اجتماعی آنها دست یابند. این در حالی است که در ایران مباحث پیرامون جایگاه زن و مرد بر محور تفاوت‌های دیدگاه‌های اسلامی و غربی می‌چرخد. در این میان اصطلاح (برابری) حقوق اغلب به جای (برابری فرصتها) به کار می‌رود و برای توجیه یکسان سازی نقش‌های اجتماعی زن و مرد به کار گرفته می‌شود. در واقع طرفداران دیدگاه غربی به دنبال ایجاد تشابه در نقش‌های اجتماعی هستند، در حالی که طرفداران دیدگاه اسلامی بر تفاوت‌های طبیعی و اجتماعی زن و مرد تاکید دارند و معتقدند که برابری به معنای یکسان سازی نیست. شهید مطهری با دقت به این تفاوت‌ها اشاره میکند و نشان می‌دهد که چگونه اصطلاح برابری حقوق "گاهی به عنوان ابزاری برای توجیه دیدگاه‌های غربی به کار می‌رود. (مطهری، ۱۳۸۱).

شهید مطهری با نگاهی ژرف به تحولات اجتماعی زمان خود، به نکته ای مهم اشاره میکند که امروزه نیز از اهمیت ویژه ای برخوردار است وی معتقد بود که بسیاری از برنامه ها و طرح های مدعی برابری زن و مرد در واقع به دنبال ایجاد یکسان سازی کاذب و تشابه صرف میان دو جنس هستند این در حالی است که اسلام، ضمن تاکید بر برابری ذاتی انسانها به تفاوت‌های طبیعی و مکمل بودن زن و مرد نیز توجه دارد. به عبارت دیگر، اسلام به دنبال ایجاد تعادل و هماهنگی میان زن و مرد است و نه یکسان سازی صرف.

خداوند در قرآن درباره آفرینش این دو، این چنین می‌فرماید:

«وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ



فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (سوره روم: ۲۱)

و یکی از نشانه‌های لطف الهی این است که برای شما از جنس خودتان، جفتی (و همسری) بیافرید که در براو آرامش یابید و با هم انس گیرید و میان شما، مهربانی و قرار ساخت. به یقین، در این [نعمت] برای مردمی که می‌اندیشند، نشانه‌هایی است. آفرینش همسری یکی از نشانه‌های حکمت بیکران الهی است که در قرآن کریم به آن اشاره شده است. خداوند متعال با آفرینش همسر بستری برای آرامش و آرامش بخشی انسانها فراهم آورده و میان آنها الفت و محبت را برقرار ساخته است. این حقیقت نشانه‌های روشن برای اندیشمندان و جویندگان حقیقت است. به تعبیر راغب اصفهانی، «زوج» به معنای هر یک از دو جنس مذکر و مؤنث است که در کنار هم پیوندی الهی و طبیعی را تشکیل می‌دهند.

مؤلفه‌های حفظ کرامت زن در اسلام با توجه به ماده ۵ کنوانسیون

در اسلام، از یک منظر مؤلفه‌های حفظ کرامت زن شامل این دو مورد است:

۱. مؤلفه‌هایی که خود زن با رعایت آنها به حفظ کرامت خود کمک می‌کند
۲. مؤلفه‌هایی که دیگران با موظف بودن به رعایت آنها، به حفظ کرامت زن کمک می‌کنند؛ یعنی شامل وظایف دیگران در قبال زن است که با انجام آن وظایف، کرامت زنان حفظ می‌شود.

۱- مؤلفه‌های حفظ کرامت زن (توسط خود او)

الف: حفظ کرامت زن در مقام همسری

ب: حفظ کرامت در اجتماع با رعایت عفت

پ: حفظ کرامت زن در مقام مادر

ت: حفظ کرامت در مقام دختر بودن

۲- مؤلفه‌های حفظ کرامت زن (توسط دیگران)

الف. مؤلفه‌های حفظ کرامت زن توسط شوهر

- حفظ آراستگی

- محبت به زن

- تأمین نفقه

ب) حفظ کرامت زن در مقام مادر

مسئله تکریم مادر به قدری درخور توجه قرار گرفته است که رسول خدا در پاسخ به فردی که گفت به چه کسی نیکی کنم سه بار فرمود به مادرت و بعد از سه بار فرمود به پدرت: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ص فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَبْرُ قَالَ أُمُّكَ قَالَ ثُمَّ مَنْ قَالَ ثُمَّ مَنْ قَالَ أَبَاكَ»؛ مردی نزد پیامبر آمد و گفت: ای رسول خدا، به چه کسی نیکی کنم؟ فرمود: به مادرت. مرد گفت بعد از آن به چه کسی؟ باز هم حضرت فرمود مادرت و باز همین را پرسید و پیامبر فرمود به مادرت و بعد از سه بار گفت پدرت» (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲).

مادر با مراقبت از فرزندان و باری آنها از کودکی تا بزرگسالی و گاهی تا لحظه مرگ خود، حق بزرگی برگردن فرزندان دارد و لازم است فرزندان حقوق او را پاس دارند. فرزندان وظیفه دارند به مادر نیکی و احسان کنند؛ چنان که خداوند از زبان حضرت عیسی علیه السلام می فرماید: (وَبَرًّا بِوَالِدَتِي)؛ و خدا مرا در قبال مادرم مهربان قرار داده است (مریم، ۳۲).

از مصادیق احسان به مادر، رعایت ادب و احترام مادر است تا جایی که خدا می فرماید: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٍ)؛ به آنها کوچک ترین اهانتی نکن» (اسراء: ۲۳). مصداق دیگر، نگاه محبت آمیز به اوست: «النَّظَرُ إِلَى الْوَالِدَيْنِ بِرَأْفَةٍ وَرَحْمَةٍ عِبَادَةٌ وَ النَّظَرُ إِلَى الْأَخِ بِوُدِّهِ [يُودُّهُ] فِي اللَّهِ عِبَادَةٌ»؛ نظرافت و رحمت به پدر و مادر عبادت است» (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷). احسان به والدین، محدود به زنده بودن آنها نیست؛ بلکه باید بعد از عمرشان نیز با فرستادن خیرات و یادکردنشان، به آنها نیکی کرد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «مَنْ زَارَ قَبْرَ وَالِدَيْهِ أَوْ أَحَدِهِمَا فِي كُلِّ جُمُعَةٍ فَقَرَأَ عِنْدَهُمَا بِسْمِ اللَّهِ غُفِرَ اللَّهُ لَهُ بِعَدَدِ كُلِّ حَرْفٍ مِنْهَا»؛ هر کس قبر والدین خود یا یکی از آنها را در هر جمعه زیارت کند و نزد آن دو، سوره یاسین را بخواند، خداوند گناهان او را به تعداد حروف آن می بخشد» (مجلسی، ۱۴۰۳)؛ بنابراین، فرزندان با خدمت به مادر چه در زمان حیات و چه بعد از آن، موجب خشنودی او می شوند و بر کرامت او می افزایند.

پ. حفظ کرامت دختر

در دورانی که اعراب جاهلی، دختران خود را زنده به گور می‌کردند، اسلام برای آنان ارزش والایی قائل بود؛ به گونه‌ای که امام علی علیه السلام می‌فرماید: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا بُشِّرَ بِجَارِيَةٍ قَالَتْ رِيحَانَةٌ وَرِزْقُهَا عَلَى اللَّهِ»؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله زمانی که به دختر بشارت داده می‌شدند می‌فرمودند دختر گلی خوشبوست و رزق آن بر عهده خداست» (ابن اشعث، بی‌تا).

اسلام با طلوع خود، به شخصیت دختران ارزش بخشید. در تعالیم اسلام وظایف متعددی برای حفظ کرامت دختران بر عهده والدین نهاده شده است. والدین وظیفه دارند به مسائل عاطفی دختران توجه کافی داشته باشند. به کارگیری تعبیر «یا بنتی» توسط پیغمبر در خطاب به حضرت زهرا علیها السلام در هنگام سخن گفتن با ایشان: «یا بنتی اما المعلقة بشعرها فانها كانت» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵)، حامل پیام مهربانی و احترام آن حضرت به حضرت فاطمه علیها السلام است. همچنین تأکید ایشان بر لزوم اعطای هدیه به دختران قبل از پسران: «مَنْ دَخَلَ السُّوقَ فَاش تَرَى تُخْفَةً فَحَمَلَهَا إِلَى عِيَالِهِ كَانَ كَحَامِلٍ صَدَقَةٍ إِلَى قَوْمٍ مَخَاوِجٍ وَلَيْبِدًا بِالْإِنَاثِ قَبْلَ الذُّكُورِ»؛ هر کس وارد بازار شود و تحفه‌ای (هدیه‌ای) بخرد و آن را برای افراد تحت کفالتش ببرد، او به سان کسی است که صدقه‌ای برای مردمی نیازمند ببرد و باید به دختران پیش از پسران هدیه دهد» (امالی صدوق، ۱۳۷۶) نشانگر توجه ایشان به بُعد عاطفی دختران و لزوم پرورش آن است.

از دیگر نمونه‌های تکریم دختران در اسلام، شرط اجازه پدر در امر ازدواج دختران است. «به دلیل این ویژگی دختران که تشنه محبت‌اند و تا زمانی که ازدواج نکرده‌اند زمزمه محبت مردان را باور می‌کنند و مردان از این حس خوش‌باوری دختران استفاده می‌کنند» (مطهری، ۱۳۷۷)، اسلام ازدواج آنها را منوط به اجازه پدر کرده است تا پدران که تجربه بیشتری دارند و جنس مردان را بهتر می‌شناسند، دختران را در امر ازدواج یاری کنند. غیرت‌ورزی بر دختران، از دیگر وظایف پدران است. پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «كَانَ أَبِي إِبْرَاهِيمُ غَيُورًا وَأَنَا أَغْيُرُ مَتَّهُ»؛ پدرم ابراهیم خلیل بسیار غیرتمند بود و من از وی غیرتمندترم» (ابن بابویه، ۱۴۱۳).

بنا بر آنچه گفته شد، والدین با پرورش عاطفی فرزندان، تربیت دینی آنها، مشاوره به

فرزندان، یاری کردن آنها در امر ازدواج و... نقش مهمی در حفظ کرامت دختران دارند و کوتاهی آنها در حق فرزندان، عامل گرایش آنان به گناهان و دور شدن ایشان از کرامت و شرافت است.

ت. حفظ کرامت زن در اجتماع

مهم ترین نیاز زنان هنگام حضور در جامعه، امنیت و آزادی است. اسلام برای تأمین این خواسته زنان، ضمن آنکه زنان را مقید به رعایت حفظ عفاف کرده است، با دستورات خود مردان را نیز ملزم به حفظ عفت و پاک دامنی کرده است و در موارد متعدد، آنان را از نگاه آلوده به زنان بر حذر داشته است. امام علی علیه السلام در نکوهش مردان چشم چران می فرماید: «لعن الله التَّاطِر»؛ خداوند لعنت کند چشم چران را «(قضاعی، ۱۳۶۱) و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: «التَّظَرُّسَهُم مَسْمُومٌ مِنْ سَهَامِ ابْلِيسَ»؛ نگاه حرام تیری زهرآلود از تیرهای ابلیس است «(همان، ۱۲۳)». کنترل نگاه ضمن تأمین نیاز زنان به امنیت، عامل عفاف آنان است؛ زیرا گاهی مردان با نگاه های آلوده خود، موجب انحراف زنان می شوند؛ در حالی که اگر نگاه خود را کنترل می کردند، زنان دچار لغزش نمی شدند و از حفظ عفاف و کرامت خود دور نمی شدند؛ بنابراین مردان باید با توجه به عقاب نگاه کردن و آثار مخرب آن، از لغزش خود و دیگران جلوگیری کنند.

ث. تکریم زنان بی سرپرست

زنان بی سرپرست قشری از جامعه اند که با مشکلات فراوان مواجه هستند و در تعابیر دینی تأکیدات فراوانی بر حمایت از آنها وجود دارد. از آنجایی که تأمین اقتصادی خانواده بر عهده مردان است، مسلم است نبود مرد اگر با آینده نگری های مالی همراه نباشد، زنان را با چالش هایی مواجه می کند. اسلام افراد جامعه را در برابر این مسئله مسئول دانسته است. امام علی علیه السلام درباره لزوم رسیدگی به زنان بی سرپرست می فرماید: «ارْحَمُوا الْأَرْمَلََّةَ وَالْيَتِيمَ»؛ به زنان بی سرپرست و یتیم رحم کنید «(ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴)».

بی توجهی مردم به این مسئله از گناهانی است که جزای آن در همین دنیا دامن انسانها را می گیرد. امام علی علیه السلام می فرماید: «الدُّنُوبُ الَّتِي تَحْتَسِبُ عَيْتَ السَّمَاءِ... ظَلَمُ الْيَتِيمِ وَ

الْأَزْمَلَّةُ؛ از گناهانی که مانع نزول باران می‌شود، ظلم به یتیم و بیوه زنان است (ابن بابویه، ۱۴۰۳).

رسیدگی به مشکلات مالی آنها در رأس خدمت به آنها قرار دارد. امام سجاد علیه السلام می‌فرماید: «أَتَرْجُو أَنْ يُعْطِيَكَ اللَّهُ أَجْرَ الْمُتَوَاضِعِينَ وَأَنْتَ عِنْدَهُ مِنَ الْمُتَكَبِّرِينَ وَتَطْمَعُ وَأَنْتَ مُتَمَرِّغٌ فِي النَّعِيمِ [أَنْ تَمْنَعَهُ] تَمْنَعُهُ الضَّعِيفُ وَالْأَزْمَلَةُ؛ آیا امیدواری که خدا پاداش فروتنان (که به دنیا و کالای آن دل نبسته و به دستور او رفتار می‌کنند) را به تو بدهد و حال آنکه تو نزد او از گردن کشانی (که دل به دنیا بسته و خلاف دستور او را انجام می‌دهند) و آیا آزمندی که پاداش صدقه دهندگان (که از بینوایان دست‌گیری می‌کنند، بدون بزرگی و خودنمایی) را برای تو واجب و لازم گردانند؛ در حالی که تو در عیش و خوش گذرانی غلتیده‌ای و ناتوان و بیچاره و بیوه زن و درویش را از آن بهره نمی‌دهی» (نهج البلاغه، نامه ۲۰).

غم و اندوه ناشی از فقدان همسر از دیگر مسائل زنان بی سرپرست است و بر زنان دیگر لازم است با دلداری و تسلی آنها، در کاهش مشکلات روحی شان بکوشند. ابراهیم علیه السلام از خدایش پرسید: «فَمَا جَزَاءُ مَنْ سَدَّدَ الْأَزْمَلَةَ ائْتِغَاءً وَجْهَكَ قَالَ أُفِيْمُهُ فِي ظِلِّي وَأَدْخَلُهُ جَنَّتِي؛ پاداش کسی که بیوه زنان و درماندگان را برای رضای تو تسلیت و دلداری کند چیست؟ خطاب شد: او را در سایه خود جای می‌دهم و او را داخل بهشت می‌کنم» (شهید ثانی، بی تا) امام علی علیه السلام الگوی عملی کمک به زنان بی سرپرست است؛ چنان که روایت کرده‌اند: «نَظَرَ عَلِيٌّ إِلَى امْرَأَةٍ عَلَى كَتِفِهَا قِرْبَةً مَاءٍ فَأَخَذَ مِنْهَا الْقِرْبَةَ فَحَمَلَهَا إِلَى مَوْضِعِهَا وَ...؛ امام علی علیه السلام زنی را دید که مشک آبی بر دوش خود می‌برد. آن مشک را از وی گرفت و آن را برد و...» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹). در صورت بی توجهی به زنان بی سرپرست ممکن است به دلیل شرایط سخت زندگی به اعمال ناشایست گرایش یابند و از مقام والای انسانیت دور شوند و این به دلیل آن است که جامعه، خود را در برابر آنها مسئول نمی‌داند؛ در حالی که رسیدگی به حال زنان بی سرپرست وظیفه آن هاست؛ بنابراین دیگران باید با یاری آنان در حفظ کرامت انسانی شان بکوشند.



روابط اجتماعی زن در اسلام با توجه به ماده ۵ کنوانسیون حقوق

در اسلام حضور فعال زنان در عرصه های مختلف اجتماعی مشروط به رعایت حدود و ضوابطی است که دین مبین اسلام تعیین کرده است. ماده ۵ کنوانسیون حقوق زنان نیز بر اهمیت مشارکت زنان در جامعه تأکید دارد. با این حال بین رویکرد اسلام و این کنوانسیون تفاوت های اساسی وجود دارد. اسلام با نگاهی جامع و فراگیر به موضوع مشارکت زنان میپردازد و حدود و ثوابت این مشارکت را مشخص می کند. در حالی که کنوانسیون حقوق زنان بیشتر بر برابری حقوقی زن و مرد تأکید دارد و کمتر به تفاوت های طبیعی و اجتماعی دو جنس توجه می کند.

در قرآن کریم و در بیان هجرت پیامبر اسلام (ص) می فرماید: «...گفتند ما در سرزمین خود، تحت فشار و مستضعف بودیم، آن ها [فرشتگان] گفتند مگر سرزمین خدا، پهناور نبود که مهاجرت کنید...». (نساء / ۹۷). خداوند متعال در انتهای آیه بیان می کند که زنان نیز مانند مردان موظف به ترک سرزمین کفر و هجرت به سوی سرزمین ایمان هستند این حکم الهی بر برابری زن و مرد در انجام وظایف دینی و سیاسی تأکید دارد. در واقع اسلام برای زنان و مردان فرصت های برابر برای مشارکت در ساختن جامعه اسلامی فراهم کرده است. هجرت پیامبر ﷺ و همراهی زنان مؤمن با ایشان بهترین شاهد بر این مدعاست. (گزیده کافی ترجمه بهبودی) با توجه به عمومیت بیشتر خطاب های قرآن، می توان آیه ی شریفه ی زیر توجه کرد که در مورد هجرت مسلمانان (زن و مرد) به مدینه و انعقاد عقد اخوت است، به عنوان شاهد دیگری بر این ادعا بدانیم؛ « و کسانی که ایمان آوردند و (به مدینه) هجرت نمودند و در راه خدا با اموال و جان های خود جهاد کردند، و کسانی (از اهل مدینه) که (مهاجران را) جا و پناه دادند و یاری نمودند، آنها هستند که اولیاء یکدیگرند (پیوند دوستی، یاری و ارشی دارند). و کسانی که ایمان آوردند و هجرت نکردند شما هیچ گونه پیوندی با آنان ندارید تا مهاجرت نمایند و اگر درباره امور دینی از شما یاری طلبند بر شماست که یاری نمایید، وظیفه دارید آنان را یاری کنید مگر آن که به ضرر گروهی باشد که میان شما و آنان پیمان (ترک مخاصمه) برقرار است و خداوند به آنچه انجام می دهید بیناست». (الانفال / ۷۲).

آیه شریفه هجرت به مهاجرانی اشاره می‌کند که پیش از نزول این آیه از سرزمین کفر به سوی سرزمین ایمان هجرت کرده‌اند خداوند متعال میان این گروه و کسانی که بعدها به دین اسلام گرویدند و مهاجرت کردند، ولایت و برادری برقرار کرده است. (المیزان، جلد ۴) نکته قابل توجه آن است که این آیه، هیچ تفاوتی میان زنان و مردان مهاجر قائل نشده و بر لزوم هجرت و مشارکت همه مؤمنان در ساختن جامعه اسلامی تاکید کرده است. اگر خداوند میخواست هجرت زنان را محدود کند، قطعاً در قرآن به آن اشاره می‌کرد، اما نه تنها چنین محدودیتی وجود ندارد، بلکه قوانینی نیز برای حمایت از زنان مهاجر وضع شده است.

لزوم خلوص نیت در مهاجرت مورد تاکید قرار گرفته است. مهاجران واقعی کسانی هستند که با انگیزه تقرب به خداوند و ترک معاصی، وطن و دارایی خود را رها کرده‌اند. هجرت، صرفاً یک جا به جایی مکانی نیست، بلکه یک تحول روحی و معنوی است. مهاجر حقیقی، کسی است که دل از دنیا بریده و به سوی آخرت رو کرده است. انگیزه‌های دنیوی همچون فرار از مشکلات خانوادگی یا میل به سفر، نمی‌تواند جایگزین این و تقوا در این مسیر باشد. پس خداوند می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، زنان با ایمان مهاجر، نزد شما آیند، آنان را بیازمایید. خدا به ایمان آنان داناتراست. پس اگر آن‌ها را با ایمان تشخیص دادید، دیگر ایشان را به سوی کافران بازنگردانید. نه آن زنان برایشان حلالند و نه آن مردان براین زنان حلال. و هرچه خرج این زنان کرده‌اند به شوهران آن‌ها بدهید و بر شما گناهی نیست که در صورتی که مهرشان را به آن‌ها بدهید با ایشان ازدواج کنید و به پیوند قبلی کافران متمسک نشوید و پایبند نباشید و آنچه را شما برای زنان مرتد و فراری خود که به کفار پناهنده شده‌اند خرج کرده‌اید، از کافران مطالبه کنید، و آن‌ها هم باید آنچه را خرج کرده‌اند، از شما مطالبه کنند. این حکم خداست که میان شما داوری می‌کند و خدای دانا حکیم است.» (الممتحنه / ۱۰). علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود به نکته ظریفی درباره ایمان زنان مهاجر اشاره می‌کند او می‌گوید که برخی از این زنان با سوگند یاد می‌کردند که انگیزه اصلی آنها برای ترک کفر و پیوستن به جامعه اسلامی صرفاً ایمان به خدا و اسلام بوده و نه عوامل دیگری مانند کینه از شوهران کافر یا علاقه به مردان مسلمان. این تاکید بر خلوص

نیت در ایمان نشان از اهمیت انگیزه های درونی در پذیرش دین دارد و بیانگر آن است که ایمان واقعی ریشه در قلب و باورهای فردی دارد. (تفسیر قمی، ج ۲) اهمیت هجرت زنان مسلمان از این جهت است که شرط ازدواج زنان با پیامبر ﷺ هجرت آنان به سرزمین حکومت اسلامی است. وقتی می فرماید: «ای پیامبر زنانی را که مهریه آنها را دادی و کنیزانی را که خداوند از غنائم به تو داده و دختران عمویت و دختران عمه هایت و دختران دایی تو و دختران خاله هایت که با تو مهاجرت کرده اند و زن مؤمنی که اگر پیامبر بخواهد با او ازدواج کند خود را به پیامبر ببخشد. ازدواج برای شماست نه سایر مومنان، ما بهتر می دانیم که در مورد زنان و کنیزانشان چه حکمی مقرر کرده ایم تا برای مشکلی پیش نیاید و خدا همواره آمرزنده مهربان است». (الاحزاب/ ۵۰). هرچند این حکم بعداً نسخ شد، اما در ابتداء ازدواج پیامبر ﷺ با زنان غیر مهاجر حرام بود و از آن منع می شد. (مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه گروه مترجمان، ۱۳۶۰).

۱. حضور حضرت زهرا (علیها السلام) در هجرت و ایراد خطبه های سیاسی

در روایات تاریخی و تفاسیر قرآنی آمده است که پس از هجرت پیامبر اکرم ﷺ به مدینه کاروانی کوچک به رهبری حضرت علی (علیه السلام) برای پیوستن به ایشان راهی مدینه شد. در این کاروان بانوان بزرگواری همچون حضرت فاطمه زهرا (علیها السلام) فاطمه بنت اسد، مادر حضرت علی (علیه السلام) و فاطمه دختر حمزه سیدالشهدا (علیه السلام) حضور داشتند. در مسیر این سفر کاروان در محلی به نام ضنجان مورد حمله مشرکان قرار گرفت اما با رشادت حضرت علی (علیه السلام) و یارانش، مشرکان شکست خوردند و مجبور به عقب نشینی شدند. پس از این پیروزی کاروان در آن مکان توقف کرد و به عبادت و نیایش پرداختند. در همین شب آیه ای از قرآن نازل شد که بر اهمیت این رویداد تاریخی و فضیلت همراهان پیامبر ﷺ تاکید میکند. (بحار الانوار، ج ۱۹، الامالی، ۱۴۱۴) «همانان که خدا را [در همه احوال] ایستاده و نشسته و به پهلوی آورمیده یاد می کنند و در آفرینش آسمانها و زمین می اندیشند [که] پروردگارا این ها را بیهوده نیافریده ای منزهی تو پس ما را از عذاب آتش دوزخ در امان بدار». (آل عمران / ۱۹۱). «پس، پروردگارشان

دعای آنان را اجابت کرد [و فرمود که] من عمل هیچ صاحب عملی از شما را، از مرد یا زن که همه از یکدیگرید، تباه نمی‌کنم پس کسانی که هجرت کرده و از خانه‌های خود رانده شده و در راه من آزار دیده و جنگیده و کشته شده‌اند بدی‌هایشان را از آنان می‌زدایم و آنان را در باغ‌هایی که از زیر [درختان] آن نهرها روان است در می‌آورم [این] پاداشی است از جانب خدا و پاداش نیکو نزد خداست». (آل عمران/۱۹۵). یکی از برجسته‌ترین حوادث زندگی سیاسی حضرت زهرا علیها السلام تلاش بی‌وقفه ایشان برای دفاع از حق ولایت و افشای چهره منافقان بود. خطبه تاریخی ایشان در مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نمونه‌های بارز از شجاعت و بصیرت این بانوی بزرگوار و همچنین مجوزی روشن برای مشارکت فعال زنان مسلمان در عرصه سیاست است. عبدالله ابن حسن درباره حکایت تاریخی بیان می‌کند که حضرت زهرا علیها السلام پس از غصب فدک توسط ابوبکر با چهره‌ای مصمم و پوششی که یادآور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بود، به مسجد آمد و با ایراد خطبه‌ای، آتشین بر حقانیت خود و اهل بیت عصمت و طهارت تاکید کرد. (البرهان، ۱۴۱۶؛ النور الثقلین، ۱۴۱۵) خطبه تاریخی فدکیه فراتر از یک مطالبه شخصی برای بازپس‌گیری فدک منشوری جامع برای شیعیان است. حضرت زهرا علیها السلام در این خطبه ضمن افشای ظلم و جور حاکمان وقت به مباحث بنیادین، توحید، نبوت، امامت و عدالت پرداخته‌اند. ایشان با این خطبه نه تنها حقانیت خود و اهل بیت علیهم السلام را به اثبات رساندند، بلکه نقشه راهی روشن برای شیعیان ترسیم نمودند. محوریت این خطبه بر مبانی اعتقادی و سیاسی نشان می‌دهد که هدف حضرت زهرا علیها السلام، صرفاً دفاع از حقوق مادی نبوده، بلکه احیای ارزشهای اسلامی و دفاع از حقانیت ولایت بوده است.

۲. شرکت زنان در بیعت‌ها

بیعت در اسلام ریشه در آموزه‌های قرآنی دارد و یکی از ارکان اساسی حکومت اسلامی است. این پیمان فراتر از یک قرارداد سیاسی بیانگر رابطه عمیق و معنوی میان مسلمانان و رهبر آنها است. بیعت تعهدی است بر اساس ایمان و اعتقاد به رهبری الهی و نشان‌دهنده آمادگی مسلمانان برای فداکاری در راه اسلام است با بیعت مسلمانان تعهد می‌کنند که از



دستورات رهبر خود اطاعت کنند و در جهت تحقق اهداف اسلام کوشا باشند. خداوند در قرآن می‌فرماید: «در حقیقت، کسانی که با تو بیعت می‌کنند، جز این نیست که با خدا بیعت می‌کنند. دست خدا بالای دست‌های آنان است. پس هر که پیمان شکنی کند، تنها به زیان خود پیمان می‌شکند، و هر که بر آنچه با خدا عهد بسته وفادار بماند، به زودی خدا پاداشی بزرگ به او می‌بخشد». (فتح/۱۰). در جریان صلح تاریخی حدیبیه صحنه‌ای ماندگار از مشارکت فعال زنان در تاریخ اسلام رقم خورد. حضرت علی علیه السلام به عنوان نماینده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مسئولیت برگزاری مراسم بیعت با زنان را بر عهده گرفتند. شیوه‌ای بدیع و ساده برای این بیعت در نظر گرفته شد. زنان با قرار دادن دست بر روی لباسی که بر زمین پهن شده بود و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز با قرار دادن دست بر روی دستهای آنان پیمان وفاداری خود را به پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم اعلام میداشتند. این مراسم ساده اما پراز معنویت نماد وحدت و همبستگی زنان مسلمان با پیامبر و دین اسلام بود. (الإرشاد ترجمه رسولی محلاتی؛ ج ۱) اما بیعت دیگری که حضور زنان در آن بسیار گسترده و اهمیت بالایی برخوردار بود، در زمان فتح مکه بود که آیه‌ای مخصوص زنان در این رابطه نازل شد: «ای پیامبر هنگامی که زنان مؤمن نزد تو آمدند تا با تو بیعت کنند بر اینکه چیزی را شریک خدا نسازند و دزدی و زنا نکنند و اولادشان را نکشند و فرزند افتراپی را (بچه دیگران یا حرام زاده خود را) نیاورند که او را به شوهر خود ببندند به این ادعا که فرزند اوست که از میان شکم و پاهایشان بیرون آمده، و تو را در هیچ کار نیکی نافرمانی نکنند، پس با آنها بیعت کن و برایشان از خداوند آمرزش بخواه، که خداوند آمرزنده و مهربان است». (الممتحنه/۱۲). این آیه شریفه راجع به شرایط ایمان و بیعت زنان در فتح مکه است. پس از فتح مکه، زنان مکه همانند مردان برای تجدید میثاق با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به حضور ایشان شتافتند. در این بیعت تاریخی خداوند متعال آیاتی را نازل فرمود که شروط و تعهدات مهمی را برای زنان مسلمان مشخص می‌کرد. این شروط که شامل توحید حفظ حریمها، پرهیز از زنا و قتل نفس و حمایت از پیامبر میشد، نشانگر اهمیت جایگاه زنان در اسلام و نقش مؤثر آنها در جامعه اسلامی است. شیوه برگزاری این بیعت نیز بسیار جالب توجه است. با قرار دادن دست در ظرف آب زنان تعهد خود را به این پیمان



مقدس اعلام می‌کردند. این مراسم نمادین علاوه بر تأکید بر اهمیت بیعت، نشان دهنده وحدت و همبستگی زنان با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و جامعه اسلامی بود. (گزیده کافی ترجمه بهبودی؛ ص ۵۲۷)

۳. استقلال زنان در کسب و درآمد

کلمه «کسب» در قرآن، معمولاً تلاش معنوی و اعمال خوب و بد به کار رفته است، اما در این آیه ی ۳۲ سوره ی نساء به معنای تلاش مادی نیز تعبیر شده است. (المیزان، ۲، ۳۳۴). «و زنهار، آن چه را خداوند به علت آن، بعضی از شما را بر بعضی دیگر برتری داده آرزو نکنید. برای مردان از آن چه [به اختیار] به دست آورده اند و برای زنان نیز از آن چه به اختیار به دست آورده اند بهره ای است. و از فضل خدا بخواهید، که خدا به هر چیزی داناست» (نساء/۳۲). در آیه شریفه کلمات "نساء" و "رجال" به طور مستقل و با استفاده از "لام" اختصاص علامت مالکیت آورده شده اند. این ساختار نحوی به وضوح نشان می‌دهد که هر یک از زن و مرد مالک اموالی هستند که از طریق تلاش و کوشش خود یا به ارث و یا به هر طریق دیگری به دست می‌آورند. این بدین معناست که در نگاه اسلام، زن و مرد در حق مالکیت بر اموال برابر هستند و هر دو میتوانند به طور مستقل بر دارایی های خود تسلط داشته باشند. (الجامع الاحکام القرآن، ج ۵؛ الجدول فی اعراب القرآن، ۵، ۲۳). قرآن کریم در قسمتی دیگر علاوه بر تأکید بر حقوق مادی زنان، به ارزش کار و تلاش آنها نیز پرداخته است. یکی از نمونه های بارز این امر دستوری است که در قرآن آمده است، مبنی بر پرداخت اجرت به زنانی که به فرزندان شیر می دهند. این حکم نشان می دهد که حتی در محیط خانواده و در ارتباطی به این نزدیکی کار زنان دارای ارزش بوده و مستحق پاداش است. بدین ترتیب، قرآن کار شیر دادن را صرفاً یک وظیفه طبیعی تلقی نکرده بلکه آن را به عنوان شغلی می‌شناسد که مستحق مزد است، حتی اگر این زن به فرزند خود شیر دهد: «... و اگر برای شما بچه را شیر دادند اجرت آن ها را بپردازید، و در میان خود (راجع به حال طفل) به نیکی به مشورت و قبول گفتار یکدیگر بپردازید...». (طلاق/۶). این آیه علاوه بر جنبه های فردی، دارای اهمیت اجتماعی و

اقتصادی نیز هست. با تأکید بر حق دریافت دستمزد برای شیر دادن به نقش اقتصادی زنان در جامعه و اهمیت مشارکت آنان در تأمین معاش خانواده اشاره می‌شود. این حکم الهی زمینه ای را فراهم می‌کند تا زنان بتوانند با توانمندیهای خود به جامعه خدمت کنند و از نظر اقتصادی نیز مستقل باشند. (الفرقان فی تفسیر القرآن، ج ۲۸؛ التفسیر الوسیط للقرآن، ج ۱۴).

۴. تصرف زنان بر اموال خود

یکی دیگر از نشانه های بارز استقلال اقتصادی زنان مسلمان اختیار کامل آنها در تصمیم گیری درباره مهریه است. آنها آزادند تا هرگونه تصمیمی در خصوص بخشیدن یا نبخشیدن مهریه به همسر خود اتخاذ کنند. قرآن در این باره می‌فرماید: فرماید: «و مهر زنان را به عنوان هدیه ای از روی طیب خاطر به ایشان بدهید و اگر به میل خودشان چیزی از آن را به شما واگذاشتند آن را حلال و گوارا بخورید» (نساء / ۴)؛ «آتو» فعل امر به معنای «دادن» است و دو مخاطب را در برمی‌گیرد: یکی به شوهر و دیگری به اولیاء، که احتمال اول با معنای ظاهری آیه موافق است. (مجمع البیان، ج ۳) «صدقات» جمع صدقه، به معنای مهر و چیزی که شوهر در هنگام عقد به همسرش تقدیم می‌کند. اضافه شدن آن به ضمیر «هن» دلیل بر اختصاص و مالکیت انحصاری زن بر مهریه است. (ارشاد الذهان الی احکام الایمان، ج ۷) آیه «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ» خطاب به هر کدام از دو گروه پیش سخن گفته باشد، بر وجوب پرداخت مهریه به زنان دلالت دارد. بنابراین بر اولیاء یا شوهران واجب است، مهریه‌ی زنان را در اختیارشان قرار دهند. (الجامع الاحکام القرآن، ج ۵) نه تنها حق زن بر دریافت مهریه به رسمیت شناخته میشود بلکه به استقلال مالی او نیز تأکید شده است. به عبارت دیگر پرداخت مهریه به زن به معنای اعطای اختیار کامل به وی برای استفاده و تصرف در آن است. (طاهری نیا، ۱۳۸۹) از دیگر آیاتی که بر استقلال و مالکیت زن بر اموالش دلالت دارد این آیه است: «و اگر پیش از آنکه با آنان نزدیکی کنید طلاقشان گفتید، در حالی که برای آنان مهری معین کرده‌اید، پس نصف آنچه را تعیین نموده‌اید [به آنان بدهید]، مگر این که خود آنها ببخشند یا کسی که پیوند نکاح به دست اوست ببخشد و گذشت کردن شما به تقوا

نزدیکتر است و در میان یک دیگر بزرگواری را فراموش نکنید، زیرا خداوند به آنچه انجام می‌دهید بیناست». (بقره/۲۳۷) «يَعْفُونَ» از ریشه «عفو» است. این کلمه معانی زیادی دارد، مانند گذشتن از گناه و ترک عقاب، حلال‌ترین مال، گذشت، بخشش و معروف ذکر شده است که در این جا به معنای گذشتن از مال است. (لسان العرب، ۱، ۳۴) جمله «وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» عفو و گذشت شما به پرهیزگاری نزدیک‌تر است، بیانگر وظیفه مردان در برابر زنان مطلقه خود است، که اگر تمام مهر را پرداخته‌اند، چیزی پس نگیرند و اگر نپرداخته‌اند همه آن را بپردازند و از نیمی که حق آنهاست صرف نظر کنند، زیرا مسلم است دختری یا زنی که بعد از عقد یا پیش از عروسی از شوهر خود جدا می‌شود، ضربه سختی می‌خورد و از نظر اجتماعی و روانی مواجه با مشکلاتی است و بی‌شک گذشت شوهر و پرداخت تمام مهر، تا حدی مرهم بر این جراحات می‌گذارد. (تفسیر نمونه، ج ۲) پس مهریه حق زن است. ولی زن می‌تواند از این حق خود صرف نظر کند و آن را به مرد ببخشد و اگر صغیر، یا مجنون و یا سفیه است، براساس این قسمت از آیه که می‌فرماید: «الَّذِي يَبْدُوهُ عُقْدَةُ النِّكَاحِ» ولی او می‌تواند این را به مرد ببخشد. (مجمع البیان، ج ۳) این حق تصرف زن بر اموالش، نشان می‌دهد که زن در اسلام دارای استقلال اقتصادی و حق مالکیت است. یکی از مهمترین دستاوردهای اسلام در حوزه حقوق زنان اعطای استقلال اقتصادی به آنها و در عین حال معافیت آنها از مسئولیت تامین هزینه‌های زندگی است. این رویکرد، به زنان اجازه می‌دهد تا به رشد شخصی و اجتماعی خود بپردازند و از استرس‌های ناشی از تامین مخارج خانواده‌های یابند. به عبارت دیگر اسلام با دادن حق مالکیت به زنان نه تنها به آنها آزادی اقتصادی بخشیده، بلکه باری را که در جوامع سنتی بر دوش زنان بوده است، برداشته است. (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲).

نتیجه‌گیری

در بند نخست از ماده ۵ کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض از زنان آمده است: «دولت‌های عضو اقدامات مقتضی زیر را به عمل خواهند آورد: تغییر الگوهای رفتاری، اجتماعی و فرهنگی مردان و زنان به منظور دستیابی به برانداختن تعصبات، عادات و دیگر روش‌های عملی که بر

طرز تفکر پست نگری یا برتر بینی یک جنس نسبت به جنس دیگر یا نقش کلیشه ای زنان و مردان مبتنی است.» با توجه به این ماده و براساس فقه اسلامی، دو نوع کرامت در فقه اسلامی معرفی می شود،

۱. کرامت ذاتی که همه انسان ها در آن مشترک اند.

۲. کرامت اکتسابی که با انجام فضایل و پرهیز از زشتی ها به دست می آید.

مؤلفه های حفظ کرامت زنان در اسلام دو نوع است: ۱. مؤلفه های حفظ کرامت زن توسط خود او که با حفظ عفت و پاک دامنی و ملزم بودن به حجاب و عدم نگاه به نامحرم و سخن گفتن شایسته و... و به طور کلی، با رفتار درست در اجتماع محقق می شود. همچنین نیکوهمسرداری و توجه به حقوق او و ایفای نقش مادری به نحوی شایسته و توجه به تربیت فرزندان و ایفای نقش فرزند (دختر بودن) به شکلی مؤثر و احسان به والدین از دیگر موارد حفظ کرامت زن توسط خود زنان اوست. ۲. مؤلفه های حفظ کرامت زن توسط دیگران که شامل این موارد است:

۱. حفظ کرامت زن توسط همسر با حفظ آراستگی و محبت به زن و تأمین نیازهای اقتصادی او محقق می شود

۲. حفظ کرامت زن توسط مردان جامعه که با عدم نگاه آلوده مردان محقق می شود.

۳. حفظ کرامت زن توسط فرزندان که با رعایت ادب و احترام و احسان و... محقق می شود.

۴. حفظ کرامت دختران که با ایفای نقش صحیح والدین محقق می شود.

۵. حفظ کرامت زنان بی سرپرست که با توجه کردن افراد جامعه به آنها، محقق می شود.

حضور زنان در عرصه عمومی همواره با چالشهایی همراه بوده است. از یک سو حضور آزادانه و برابر زنان در جامعه یکی از شاخص های توسعه یافتگی و پیشرفت محسوب می شود و از سوی دیگر نگرانیهایی در خصوص امنیت و سلامت روانی زنان مطرح می شود. در گذشته برخی از جوامع با اعمال محدودیتهای مختلف بر زنان تلاش می کردند تا از آنها در برابر آسیبهای احتمالی محافظت کنند. اما امروزه با توجه به پیچیدگیهای جامعه ی مدرن و تغییر

الگوهای رفتاری این رویکرد سنتی با چالش‌های جدی مواجه شده است. تحقیقات نشان می‌دهند که خشونت علیه زنان صرف نظر از سطح تحصیلات موقعیت اجتماعی و پوشش آنها در بسیاری از جوامع رخ میدهد، بنابراین ریشه‌های این مشکل را نمیتوان صرفاً در حضور زنان در فضاهای عمومی جستجو کرد بلکه عوامل، فرهنگی اجتماعی و اقتصادی متعددی در شکل‌گیری این پدیده نقش دارند. برای ایجاد محیطی امن و برابر برای همه، به جای تمرکز بر محدود کردن آزادیهای زنان باید بر تقویت آگاهی عمومی در خصوص حقوق زنان برابر جنسیتی و احترام به تفاوتها تاکید کنیم. همچنین سرمایه‌گذاری در آموزش و پرورش ایجاد فرصتهای برابر برای زنان و مردان و تقویت حضور زنان در تصمیم‌گیریهای مهم اجتماعی، میتواند نقش موثری در کاهش خشونت علیه زنان داشته باشد. از سوی دیگر باید به نقش رسانه‌ها و فضای مجازی در شکل‌دهی نگرشها و رفتارهای اجتماعی توجه داشت. تولید محتوای باکیفیت و آموزشی که به ترویج ارزشهای برابر و احترام به حقوق زنان کمک کند، می‌تواند در تغییر نگرشهای جامعه نقش مهمی ایفا کند. در نهایت ایجاد قوانین و مقررات مناسب و اجرای موثر آنها میتواند ضامن امنیت و حقوق زنان در جامعه باشد. این قوانین باید با توجه به شرایط خاص هر جامعه و با مشارکت همه ذی‌نفعان تدوین شوند. در نتیجه برای ایجاد جامعهای امن و برابر برای همه نیازمند یک رویکرد جامع و چندجانبه هستیم که هم به ابعاد فردی و اجتماعی مسئله بپردازد و هم به نقش نهادهای مختلف در این زمینه توجه داشته باشد. با اتخاذ این رویکرد میتوانیم به آینده‌های امیدوارباشیم که در آن، زنان بتوانند بدون هیچ محدودیتی در تمام عرصه‌های زندگی حضور فعال داشته باشند.



منابع و مآخذ

۳. قرآن کریم (ترجمه فولادوند).
۴. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵) عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه، به تحقیق و تصحیح: مجتبی عراقی، جلد ۱، قم: دار السید الشهداء للنشر.
۵. ابن اشعث، محمد بن محمد (بی تا) الجعفریات (الاشعثیات)، قم: مکتبه النینوی الحدیثه.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶) الامالی للصدوق، تهران: کتابچی.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳) معانی الاخبار، ترجمه: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۸. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ / ۱۳۶۳) تحف العقول، قم: جامعه مدرسین.
۹. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹) مناقب آل ابی طالب (لابن شهر آشوب)، قم: علامه.
۱۰. ابن فهد حلی، احمد بن محمد (۱۴۰۷) عدة الداعی و نجاح الساعی، بی جا: دارالکتب الاسلامی.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۴) لسان العرب، جلال الدین میردامادی، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۱۲. امینی، ابراهیم (۱۳۸۷ ش) آیین همسرداری، تهران: اسلامی.
۱۳. بستان، حسین (۱۳۸۸) اسلام و جامعه شناسی خانواده، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۴. بهرامی، غلامرضا (۱۳۸۸) حریم خصوصی، قم: انتظار سبز.
۱۵. پناهی، احمد (۱۳۹۰) همسرداری، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها.
۱۶. جعفری، محمدتقی (۱۳۹۰) حقوق جهانی بشر، تحقیق و تطبیق در دو نظام اسلام و

- غرب، تهران: مؤسسه نشر آثار علامه جعفری.
۱۷. رحمتی، حسین علی (۱۳۸۶)؛ «کرامت زن در اسلام و غرب (مورد پژوهشی تطبیقی امام خمینی و فمینیسم)»، شماره ۳۶.
۱۸. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۷) تفسیر قرآن مهر، جلد ۱۴، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآنی.
۱۹. رفسنجانی، اکبر و دیگران (۱۳۸۶) تفسیر راهنما؛ قم: بوستان کتاب.
۲۰. شهید ثانی، زیدالدین محمد بن علی (بی‌تا) مسکن الفؤاد، قم: بصیرتی.
۲۱. عروسی الحویزی، عبد علی بن جمعة (۱۴۱۵) تفسیر نور الثقلین، قم: اسماعیلیان.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹) العین، قم: هجرت.
۲۳. فقیهی، علی نقی (۱۳۸۷) تربیت جنسی؛ مبانی، اصول و روشها از منظر قرآن و حدیث، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷) الکافی، محمد آخوندی و علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. کوثری نیا، نفیسه (۱۳۹۲) ارتباط سبک زندگی اسلامی و حیات طیبه در قرآن، شماره ۴۸.
۲۶. کوفی اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۲)؛ الزهد، قم: المطبعة العلمیه.
۲۷. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳) بحار الانوار، به تحقیق و تصحیح جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸) التحقیق فی مفردات الفاظ قرآن؛ جلد ۸۲، تهران: مرکز الكتاب للترجمه والنشر.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷) مجموعه آثار، جلد ۱۹، تهران-قم: صدرا.
۳۰. مظاهری، حسین (۱۳۸۷) اخلاق در اداره، قم: بوستان کتاب.
۳۱. مظاهری، حسین (بی‌تا)؛ خانواده در اسلام، قم: شفق.
۳۲. نوری همدانی، حسین (۱۳۸۳)؛ جایگاه بانوان در اسلام، بی‌جا: مهدی موعود.

۳۳. شریف‌الرضی، محمدبن حسین (۱۳۹۱) نهج البلاغه، موسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه السلام قم (امیرالمؤمنین علیه السلام) مترجم: محمد دشتی.



بررسی امکان فسخ نکاح در عیوب غیر مصرح در قانون مدنی

اعظم سادات موسویان جندقی^۱، علیرضا صابریان^۲

چکیده

خيار فسخ يك حق است و تحت سلطنت كسی است كه اين اختيار را دارد و چون عقد نكاح از عقود لازم است، خيار فسخ برای زوجين بايد بواسطه دليل خاصی باشد. در فقه اماميه اين دلايل تحت عنوان عيوب مشترك ومختص مجوز فسخ نكاح شمرده شده است. عيب مشترك در زوجين، جنون است و از عيوب مختص زوج «جَبَّ، خِصَاء، عَنَن» و عيوب مختص زوجه «قَرَن، جذام، بَرَص، إِفْضَاء، زمين گيري و نابينايي ازدو چشم» است. در اين پژوهش محقق قصد دارد به اين سوال پاسخ دهد كه آیا امکان فسخ نكاح در عيوب ديگري كه در قانون مدني به آن تصريح نشده است وجود دارد؟ با توجه به تحقيق انجام شده، می توان بيان نمود كه فقه اماميه و قانون مدني هر دو برگرفته از آیاتي هستند كه از صفت جري و اطلاق برخوردار بوده و قابل تسري به هر زمان است وملاك مجوز فسخ نكاح در عيوب مطرح شده نيز قواعد فقهی "لا حرج" و "لا ضرر" و قاعده اولويت و اطلاق است. شارع مقدس نيز حكمی كه موجب عسر و حرج و ضرر و مشقت شديد برای مكلفين باشد، وضع نمی كند. به ويژه در زندگي زناشویی كه لازمه آن ايجاد آرامش وسكون است. به نظر می رسد تصريح به اين عيوب از باب تمثيل بوده و خصوصيت نداشته و حصري نيستند، زيرا در عصر كنوني برخي از عيوب مصرح قابل درمان هستند، و در مقابل بيماري های ديگري مانند: ايدز، هپاتيت وغيره وجود دارند، كه قابل درمان نيستند. لذا می توان قائل به توسعه اين عيوب شد و عيوب غير مصرح را از عيوب مجوز نكاح شمرد. اين پژوهش با روش كتابخانه ای - توصيفی با رويکرد فقه خانواده نوشته شده است.

كليت واژه: فسخ نكاح، عيوب مجوز فسخ نكاح، لا حرج، لا ضرر

۱. دانشپژوه سطح ۴ فقه خانواده، مدرسه علميه تخصصی فاطمة الزهراء، سمنان، ايران a.sadat.m4@gmail.com

۲. استادیار، استادیار گروه فقه و مبانی حقوق، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ايران

alireza.saberyan@yahoo.com

مقدمه

در عصر حاضر که دنیا به سرعت در حال پیشرفت علمی و صنعتی است و علم پزشکی پیشرفت بسزایی نموده است، نیاز به فقه پویا بیشتر از پیش احساس می‌گردد. لذا لازم می‌آید برخی از موضوعات فقه و قانون مدنی مورد بررسی و مطابق با دنیای کنونی در آن تغییراتی صورت گیرد. یکی از آن موضوعات، عیوب مطرح شده در فسخ نکاح است، با توجه به اهمیت نکاح و هدف مقدس آن در اسلام که رسیدن به آرامش و سکون و تکامل روحی و معنوی است. در شرع مقدس و قانون مدنی عقد نکاح یکی از عقود لازم شمرده شده و به طرفین خیار فسخ بعنوان یک حق در عقود لازم عطا شده، حق فسخ نکاح در فقه امامیه و قانون مدنی، منحصر در عیوبی شده است که بردو قسم است: مشترک و آن جنون است و مختص و آن در زن، قرن، جذام، برص، افضاء، زمین‌گیری و نابینایی از دو چشم است. و در مرد، جبّ، خضاء و عَنین است.

اکنون با پیشرفت علم پزشکی، بسیاری از این عیوب مصرح قابل درمان هستند، و در مقابل بیماری‌های صنعتی جدید پدیدار شده است، که هنوز درمانی برای آنها نیست. مانند: ایدز، هیپاتیت، برخی از سرطان‌ها، بیماری‌های روحی-روانی، اختلالات جنسی و ترنس‌ها و.... که لازم است در این قانون تجدید نظر گردد، مقاله حاضر در نظر دارد با بررسی قواعد فقهی «نفی عسرو حرج» و «لاضرر» که از مبانی و ملاکهای وضع این قانون هستند و بیان مدارک این قواعد از آیات و روایات و قاعده اولویت و اطلاق؛ و بیان نظرات علماء و فقهای بزرگ ضمن پاسخ مثبت به این سوال که آیا ممکن است، عیوب غیر مصرحی که در فقه امامیه و قانون مدنی مطرح نشده است. حق فسخ نکاح را برای طرفین بطور مساوی ایجاد نمایند؟ به این نتیجه دست یابد که نام بردن این عیوب به صورت عیوب مصرح از باب تمثیل است و خصوصیت نداشته و حصری نیستند.

مفهوم شناسی

فسخ نکاح

فسخ از نظر لغوی عبارت است از "برهم زدن معامله و پیمان" و در بیان لغویان فسخ عبارت



از جدایی افتادن بین دو شی است که بین آن دو اتصال برقرار بوده و این مطلب در مورد نکاح هم که علقه بین دو نفر است به خوبی صدق می کند . (جلالی نژاد، مجتهد سلیمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۳)

فسخ در معنای اصطلاحی (فقهی و حقوقی)

فسخ در اصطلاح فقهی برهم زدن عقد و رفع به همان وضعی است که قبل از فسخ بوده یعنی برهم زدن عقد بدون کم و کاست . فسخ (مدنی - فقه) ایقاعی است از ایقاعات که دارای خصوصیات زیر است :

اثر عقد معین یا ایقاع معین را از بین برده و به حالت زمان حدوث عقد یا ایقاع (در حدود امکان و قدرت) بر می گرداند. فسخ اختصاص به عقود ندارد به همین جهت فقها، رجوع در عده را فسخ طلاق نامیده اند و طلاق از ایقاعات است .

فسخ در معنای حقوقی، ایقاعی است که صرفاً به اراده صاحب حق واقع می شود. فسخ نکاح نیاز به انجام تشریفات خاص و رجوع به دادگاه ندارد و با تصمیم صاحب حق واقع می شود اما اراده باطنی تا زمانی که به وسیله ای اعلام نشده است هیچ اثری در انحلال نکاح ندارد.

فسخ ازدواج دارای قواعد ویژه ای است که با احکام خیارات در قراردادهای مالی یکسان نیست . پاره ای از عیوب موجود در زن یا مرد، تدلیس و تخلف از شرط صفت از موجبات فسخ نکاح به شمار آمده است . مبنای فسخ ازدواج در این موارد جلوگیری از زیان همسری است که حق فسخ برای او شناخته شده است . مثلاً همسری که فریب خورده یا ندانسته با دیوانه ای ازدواج کرده است، می تواند ازدواج را بهم بزند، زیرا غیر قابل فسخ بودن این ازدواج موجب زیان او خواهد بود. (جلالی نژاد، مجتهد سلیمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۴)

البته مصلحت و ضرورت استمرار و دوام و ثبات خانواده اقتضای این را دارد که زوجین به راحتی نتوانند ازدواج را برهم زنند؛ اما قانونگذار برای جلوگیری از ضرر و زیان همسری که در معرض عیوب پراهمیت قرار می گیرد، به طور صریح و مشخص موارد فسخ نکاح را معین کرده است.

مفهوم عیب در نکاح

در هر عقد و قراردادی چیزی عیب شمرده می شود که با انتظارهای دو طرف عقد یا آنچه شریعت مقرر فرموده ناسازگار باشد بر این اساس در عقد ازدواج چیزی عیب شمرده می شود که با انتظارها و حقوق متقابل زوجین سازگار نباشد.

- در پیمان زناشویی آنچه موجب اختلال در تامین این انتظارها می شود به این قرار است:
- (۱) بیماری ها و معلولیت هایی که با پاسخ گویی به نیاز جنسی طرف مقابل ناسازگار است.
 - (۲) چیزهایی که مانع و مخل رفتار نیکو در زندگی زناشویی است.
 - (۳) در نتیجه در پیمان زناشویی عیب عبارت است از اموری که مانع رفتار نیکو و تامین نیاز جنسی طرف مقابل باشد. چنین عیبی می تواند موجب حق فسخ گردد. (جلالی نژاد، مجتهد سلیمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۹)

کلیات بحث

عیوب مصرح مجوز فسخ نکاح بر دو قسم هستند: مشترک و مختص
عیوب موجب حق فسخ نکاح مشترک در زن و مرد عبارت است از:

(۱) جنون

جنون از مصادیق عیوب مشترک در زوجین است که موجب حق فسخ می شود. " ماده ۱۱۲۱ قانون مدنی می گوید: (جنون هر یک از زوجین به شرط استقرار، اعم از اینکه مستمر یا ادواری باشد، برای طرف مقابل موجب حق فسخ است.) " جنون " در لغت از ماده (جن) به معنای پوشیده شدن، پنهان شدن و تاریک شدن گرفته شده است، یعنی مجنون کسی است که روی عقلش پرده ای افتاده که قوای عقلی او را پوشانده و پنهان کرده است.

"استقرار" در لغت به معنای ثابت و پابرجا بودن است و در مورد بحث، منظور از استقرار آن است که آن حالت عارض شده از نوع نسیان های سریع الزوال یا بیهوشی های ناشی از هیجانات یا مرض صرع، که اتفاقی و آنی و به صورت عارضه ای زودگذر که اثر آن در شخص باقی

نماند، نبوده باشد، بلکه به صورت یک امر ثابت و موثر در روان شخص استقرار یابد که این حالت ثابت و مستقر می تواند دائمی باشد که آن را "جنون مستمر یا اطلاق" گویند یا آنکه در بعضی مواقع عارض می شود که این حالت را "جنون ادواری" می گویند. در این ماده، جنون مقارن زمان عقد مورد نظر است و جنون حادث بعد از عقد نکاح در ماده ۱۱۲۵ قانون مدنی بیان شده است. بنابراین اگر پس از عقد معلوم گردد که احدی از زوجین در حین عقد مجنون بوده است، طرف دیگر می تواند عقد را فسخ کند. (حیدری، ۱۴۰۰، ص ۴۸-۴۹)

بنابراین طبق نظر فقها جنون یعنی اختلال عقل و فراموشی های سریع الزوال، بیهوشی های ناشی از هیجانات ناگهانی، و نیز بیماری صرع (غش) جنون محسوب نمی شود. منظور از اختلال عقل آن است که شخص در انجام وظایف عادی و معمولی روزانه خود نامتعادل شده و اعمال بدون هدف از او سر بزنند.

فریب در ازدواج

یکی دیگر از مواردی که به طرفین حق فسخ را می دهد، تدلیس یا فریب در ازدواج است. "تدلیس در لغت به معنای کتمان عیب است. تدلیس بر وزن تفعیل از "مدالسه" به معنی مخادعه است، الدلس به معنی ظلمت و تاریکی است. گویا فریب دهنده وقتی خدعه می کند کار را برای طرف مقابل تاریک می گرداند. تدلیس در نکاح عبارت است از اخفاء عیب و نقص و اظهار صفات کمالی که شخص فاقد آن است به قصد گول زدن و ایجاد رغبت به ازدواج در طرف مقابل، این کار ممکن است از طرف زوج یا زوجه یا ولی زوجه و یا واسطه ازدواج صورت پذیرد." (میرشمسی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۱) یعنی فرد صفت هایی را به خود نسبت بدهد که آنها را ندارد. مثلاً خواستگار خودش را دارای تحصیلات عالی یا ثروتمند یا متخصص در هنر خاصی معرفی کند؛ اما بعد از اینکه خطبه عقد جاری شد، عروس بفهمد که تمام چیزهایی که درباره همسرش تصور می کرده، دروغ بوده است "اگر آنچه از برخی روایات استفاده می شود مبنی بر اینکه تدلیس موجب حق فسخ است به این ادعا ضمیمه گردد که کتمان هر عیبی از عیوب زوجین تدلیس می باشد، آن گاه حق فسخ ثابت می شود صحیح حلی از امام صادق علیه السلام می



فرماید: آن حضرت در باره زنی که کار ازدواجش را به شخصی یا بستگانش یا همسایه اش واگذار نموده و هیچ یک از آنها به احوال درونی او آگاه نبودند، سپس متوجه شدند که زن تدلیس کرده، فرمود: "یؤخذ المهر منها و لا یكون علی الذی زوجها شی" (به نقل از حر عاملی، وسایل الشیعه، ج ۲۱، ح ۴، ص ۲۱۲-۲۱۳) یعنی مهریه از زن گرفته می شود و بر کسی که آن زن را به نکاح دیگری درآورده چیزی نیست. البته دلالت این حدیث بر حق فسخ مبتنی بر این است که مفهوم عرفی سخن امام علیه السلام "یؤخذ المهر منها" پس گرفتن مهریه به دلیل فسخ نکاح باشد که در این صورت روایت بر جواز فسخ نکاح توسط کسی که فریب خورده است دلالت دارد. (حیدری، ۱۴۰۰، ص ۲۶)

انحاء تدلیس

اخفای عیب: هرگاه هریک از زوجین نقص یا عیب موجود خود را به وسیله چیزی بپوشانند، مثلاً کسی که دندان ندارد، دندان های عاریه بگذارد یا کچلی سر را با کلاه گیس بپوشانند، تدلیس کرده است.

اظهار صفت کمال: چنانچه هریک از زوجین خود را متصف به صفت یا صحت و سلامتی معرفی کند، یا شخص ثالثی برای هریک از زن و مرد صفات کمالی را برشمرد تا موجب رغبت ازدواج در طرف دیگر شود، چنانچه پس از عقد، خلاف آن ظاهر شود و شخص فاقد آن صفات باشد، تدلیس محقق شده است. (میر شمسی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۳)

متن کلام علامه حلی چنین است: "التدلیس یتحقق باخبار الزوجه او ولیها او ولی الزوج او التفسیر بینهما - علی اشکال - بالصحه او الکمالیه ...". (به نقل از علامه حلی، قواعد الاحکام، ص ۶۳۵)

فقدان شرط صحت: هرگاه یکی از زوجین در ضمن عقد نکاح خواهان وصفی در طرف مقابل باشد و آن را به صورت شرط ضمن عقد بیاورد، چنانچه پس از عقد معلوم شود که هنگام عقد فاقد آن بوده اکثر فقهاء گفته اند که فقدان وصف مذکور، تدلیس است.

سکوت از عیب پنهان: صاحب جواهر گفته است: با سکوت از عیبی که خود شخص از آن

آگاه است، تدلیس محقق می شود. (به نقل از جواهر الکلام، ج ۳۰، صص ۳۶۲ و ۳۶۳)
اما برخی از فقهاء سکوت از عیب پنهان را در صورتی تدلیس دانسته اند که مردم عاده در آن
مسامحه نمی کنند، و با علم به آن رغبت ازدواج کاهش می یابد، مقل نابینایی و مانند آن. (میر
شمسی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۴)

تخلف از شروط وصف

آخرین موردی که به یکی از طرفین عقد، حق فسخ عقد را می دهد، تخلف از شرط صفت
است. شرط صفت یعنی اینکه صفت خاصی در شخص شرط شده باشد، ولی بعد از عقد معلوم
شود که فرد فاقد آن وصف بوده است (ماده ۱۱۲۸ ق. م. ا).^{۹۹} اولاً: صفت شرط شده باید دارای نفع
و فایده ای عقلایی و مشروع باشد. ثانیاً: باید صفتی باشد که موجب ترغیب فرد شود. یعنی فرد
با اتکا به این صفت، با شخص ازدواج کند؛ این می تواند اوصاف ظاهری، و یا درباره شخصیت
مادی و معنوی فرد باشد.

تفاوت تدلیس با تخلف از شرط صفت در این است که در تدلیس فرد قصد فریب دارد، ولی
در تخلف از شرط صفت، فرد چنین نیتی ندارد، واقعاً خود را واجد آن صفت می داند، اما بعد از
عقد متوجه می شود که دارای آن وصف خاص نیست. مثل اینکه دختری یا پسری خود را منتسب
به خانواده ای دارای ثروت و مقام بداند، ولی بعداً متوجه شود که نسبتی با آن خانواده ندارد.

عیوب مختص برای فسخ نکاح در زن و مرد

عیوب مختص برای مرد یا زوج سه عیب است که در فقه امامیه و قانون مدنی بیان شده
و عبارت است از: جَبّ، خُصاء و عَنَن.

- جَبّ: قطع شدن ذکوریت بطوریکه امکان رابطه جنسی برای مرد نباشد. و یا مقطوع
بودن آلت تناسلی. "در اصطلاح فقه و حقوق امامیه مقطوع بودن آلت تناسلی را جَبّ گویند و آن
کس را مجبوب گویند. مقطوع بودن آلت شوهر در صورتی موجب حق فسخ برای زن می شود که
شوهر نتواند با او نزدیکی کند. اگر چه به قدر حشفه باشد. والا هرگاه پس از قطع، از آلت



تناسلی به قدر حشفه باقی مانده باشد که بتواند با زن خود نزدیکی نماید، شوهر ایفای وظایف زوجیت نموده و زن حق فسخ نکاح را ندارد. این امر اجماعی است و از ماده ۱۱۲۲ ق.م نیز این نظر استنباط می شود. (حسنی، ۱۳۸۳، ص ۶۷)

خِصاء: دومین مورد از موارد عیوب مختص مرد "خِصاء" عبارت از اخته بودن مرد به وسیله کشیدن بیضه های او می باشد و شخص مزبور را "خصی" گویند و در حکم خِصاء، وجاء می باشد. وجاء در لغت به معنی کوبیده شدن بیضه ها است. خِصاء در صورتی برای زن می تواند ایجاد حق فسخ نماید که دارای دو شرط ذیل باشد:

(۱) این حالت قبل از نکاح حادث شده باشد و زن نیز به آن جاهل باشد.

(۲) مانع از ایفای وظیفه زناشویی باشد.

آنچه مشهور است بین علماء در مورد خِصاء آن است که این عیب به زن حق فسخ می دهد و دلیلی در زمینه این حق برای زن آورده اند، حدیث "لاضرر" است. در مورد اینکه اگر خِصاء قبل از عقد وجود داشته باشد، مشهور علماء معتقدند که این حالت باعث فسخ می شود، اما اگر بعد از عقد این عیب حادث شود بین فقهاء اختلاف است که آیا عیب حادث بعد از عقد حق فسخ به زن می دهد یا خیر. صاحب جواهر می گوید: "ما دلیلی در دست نداریم که حق فسخ را به زمان بعد از عقد هم سرایت دهیم." (حسنی، ۱۳۸۳، ص ۶۴-۶۶)

عنن: "عنن" ناتوانی جنسی مرد است که به موجب آن آلت مرد منتشر نمی شود، به عبارت دیگر قوه نشر آلت تناسلی مرد ضعیف می شود کسی که دارای این بیماری است او را "عنین" گویند. در این بیماری شهوت یا عدم تمایل به زنان از سوی مرد مورد توجه نیست؛ چرا که ممکن است مردی عنین باشد در حالیکه دارای میل شدید به جنس مخالف است. این بیماری همانطوری که ممکن است طبیعی باشد احتمال دارد معلول کنش های روانی نیز باشد. (حسنی، ۱۳۸۳، ص ۵۶)

با توجه به بند دوم ماده ۱۱۲۲ ق.م که اشاره دارد به این نکته که "عنن به شرط اینکه ولو یکبار عمل زناشویی را انجام نداده باشد." زن حق فسخ نکاح را خواهد داشت می توان نتیجه گرفت که طبق این ماده از قانون مدنی در صورتی مرد عنین محسوب می شود که به هیچ وجه

قدرت عمل زناشویی را نداشته باشد. بنابراین اگر مرد ولو یک بار عمل زناشویی را انجام داده باشد، زن حق فسخ نکاح را نخواهد داشت. (حسنی، ۱۳۸۳، ص ۵۹)

البته در خصوص عنن به شوهر یک سال مهلت داده می شود تا خود را معالجه کند و در صورت عدم معالجه و به دست نیاوردن توانایی جنسی بلافاصله زن می تواند اعمال خیار فسخ نماید.

بر طبق ماده ۱۱۲۵ ق.م. "جنون و عنن در مرد هرگاه بعد از عقد هم حادث شود موجب حق فسخ برای زن خواهد بود." در مورد فلسفه این امر می توان گفت که چون در شرع زن حق طلاق ندارد و در قانون مدنی هم طلاق گرفتن او مشروط به شرایطی است، شارع و قانونگذار خواسته اند در مورد جنون مرد و عنن برای رهایی زن چاره ای بیندیشند و به این ترتیب به او حق فسخ داده اند و حال آنکه جنون زن اگر عارض بعد از عقد باشد به مرد خیار فسخ نمی دهد، زیرا مرد در مورد جنون زن مستاصل نمی شود چون اولاً می تواند او را طلاق بدهد و ثانیاً چون تعدد زوجات مجاز است، مرد با وجود زن مجنون، می تواند زنی دیگر اختیار کند. (حسنی، ۱۳۸۳، ص ۶۰)

وعیوب مختص زن عبارت است از: برص، جذام، افضاء، قَرَن، زمین گیر شدن و نابینایی از دو چشم.

برص و جذام: بیماری های پوستی هستند.

افضاء: بیماری است که در آن محل ادرار زناشویی یکی می شود.

قَرَن: در دهانه رحم زن گوشت یا استخوان یا غده ایی است که مانع رابطه زناشویی می شود. **زمین گیر شدن:** به گونه ایی که زن قادر به راه رفتن و انجام وظایف زناشویی خود نباشد.

نابینایی از دو چشم: بطوریکه زن بطور کامل نابینا باشد.

مطابق ماده "۱۱۲۴" قانون مدنی، در صورتی که هنگام عقد این عیب ها در زن وجود داشته باشد و مرد از آن ها بی خبر باشد، موجب حق فسخ برای مرد خواهد شد. از موارد فوق، افضاء و قَرَن از عیب هایی است که به زن اختصاص دارد، اما چهار مورد دیگر، برص (پیشی)، جذام (خوره که بیماری مسری و خطرناک است)، زمین گیری و نابینایی از هر دو چشم،



عیب‌هایی اند که می‌تواند هم در زن و هم در مرد وجود داشته باشد. اما قانون‌گذار وجود آن‌ها را فقط در زن موجب حق فسخ برای مرد دانسته است. مستند این حکم در موارد مزبور، روایات وارده از معصومین علیهم‌السلام و تا حدودی حکم کلی مستفاد از قاعده "لاضرر" است. (محمدی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۲)

از میان فقه‌های متقدم، قاضی بن براج جنون، جذام، برص و نابینایی را از عیب‌های مشترک بین زن و مرد شمرده که هریک از این موارد در هر کدام باشد، دیگری حق فسخ دارد. و شهید ثانی در مسالک الافهام از نظر ابن براج و ابن جنید حمایت کرده و برای اثبات صحت این نظر که زن هم در صورت وجود این دو عیب در مرد حق فسخ دارد هم به عموم مفاد برخی از روایات استناد کرده و هم به استدلال عقلی و قیاس اولویت متوسل شده است. وی در استناد به برخی روایات می‌نویسد: روایت صحیحی که حلبی از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است به طور مطلق می‌گوید، می‌توان نکاح را به خاطر برص، جذام، جنون و غفل (به معنا و در حکم قرن است) فسخ کرد و اطلاق این روایت شامل جذام و برص مرد نیز می‌شود. و می‌افزاید: وقتی وجود عیب در زن موجب حق فسخ برای مرد می‌گردد با این که او حق طلاق را در اختیار دارد، منطقاً باید بپذیریم که وجود آن‌ها در مرد به طریق اولی برای زن که اختیار طلاق ندارد حق خیار فسخ ایجاد می‌کند. از سوی دیگر جذام، مرضی مسری است و ندادن حق فسخ به زن موجب زیان وی می‌گردد که به حکم قاعده "لاضرر"، حکم ضرری نباید وجود داشته باشد. (به نقل از: مسالک الافهام، ج ۱، ص ۵۲۵)

عیوب مجوز فسخ نکاح در فقه امامیه

در تحریر الوسیله امام خمینی (ره) پیرامون عیوبی که موجب فسخ نکاح می‌شود اینگونه بیان شده است: «القول فی العیوبِ الموجهِ لخیار الفسخِ والتدلیسِ وهی قسمان: مشترکٌ ومختصٌّ اما المشتركُ فهو الجنونُ وهو اختلالُ العقلِ ولیس منه الاغماءُ ومرضُ الصرعِ الموجبُ لعروضِ الحالهِ المعهودهِ فی بعضِ الاوقاتِ... واما المختصُّ، فالمختصُّ بالرجلِ ثلاثه: الخصاءُ وهو سَلُّ الخصیتَینِ أو رضهما والجَبُّ وهو قطعُ الذکرِ بشرطِ أَنْ لا یبقی منه ما یمکنُ معه الوطءُ

ولو قَدَّرَ الحَشَفَه...».

«والعَنَن وهو مرضُ تَضَعُفُ معهُ الالهة عن الانتشارِ بحيثُ يَعْجِزُ عن الایلاجِ... والمختصُ بالمرءِ بِنَتِهِ: البَرَصُ والجذامُ والافضاء... والقرنُ ويُقالُ لَهُ العَقْلُ وهو لحمٌ أو غُدَّةٌ أو عظمٌ يَنْبَثُ في فَمِ الرَّجَمِ يَمْنَعُ عن الوطءِ... والعَمَى وهو ذهابُ البَصَرِ عن العَيْنَيْنِ وإنْ كانتا مفتوحَيْنِ.» (الموسوی الخمينی، ۱۴۳۵، ج ۲، ص ۲۴۱-۲۴۲)

سخن در مورد عیوبی که موجب خیار فسخ و تدلیس میشود، است که این عیوب دو قسم هستند: عیوب مشترک و مختص، اما مشترک همان جنون است که اختلال عقل است و از انواع بیهوشی و صرع که در بعضی اوقات عارض میشود نیست و اما مختص در مرد سه تا است: خصا و آن کشیده شدن دو بیضه یا از بین رفتن آن دو است و جب و آن قطع شدن آلت تناسلی به شرطی که از آن چیزی باقی نمانده و عمل زناشویی ممکن نباشد حتی به اندازه حشفه و عنن بیماری است که به واسطه آن آلت مرد منتشر نمی شود به گونه ای که از عمل نزدیکی عاجز می گردد و عیوب مختص به زن ۶ عیب است: برص و جذام و افضا و قرن که گفته می شود گوشت یا غده یا استخوان در دهانه رحم می روید که مانع از عمل وطی و زناشویی می گردد و نابینایی از دو چشم اگر چه باز باشند.

در این متن تحریر الوسیله به عیوب ذکر شده تصریح شده است. به اینکه جنون از عیوب مشترک بین زوجین شمرده می شود و عیوب مختص مرد وزن هم نام برده شده است.

عیوب فسخ نکاح در قانون مدنی

در قانون مدنی عیوبی که مجوز فسخ نکاح است به شرح ذیل بیان شده است:

ماده ۲۹۶۷- جنونِ هریک از زوجین که مستقر باشد (اعم از مستمر و ادواری) موجب حق فسخ برای طرف مقابل است.

ماده ۲۹۶۸- عیوب ذیل در مرد موجب حق فسخ نکاح برای زن است:

۱) خَصَاء (۲) عنن، به شرط اینکه ولو یکبار موانعه صورت نگیرد. (۳) مقطوع بودن آلت تناسلی در حدی که قادر به موانعه نباشد. (ماده ۲۹۶۹) عیوب زوجه که موجب حق فسخ برای





زوج می باشد ازاین قرار است:

۱) قرن ۲ (جدام ۳) برص ۴) إفضاء ۵) زمین گیری ولنگی بین ۶) نابینایی ازدوچشم .
(ماده ۲۹۷۰) - عیوب زن در صورتی موجب حق فسخ برای زوج است که در حال انعقاد عقد نکاح موجود باشد. (ماده ۲۹۷۱) - جنون و عنن در زوج اگر بعد از عقد هم پدید آید موجب حق فسخ برای زوجه است. (ماده ۲۹۷۲) - هریک از زوجین که قبل از عقد مطلع از امراض مذکور در طرف دیگر بوده باشد بعد از عقد، حق فسخ ندارد. (ماده ۲۹۷۹) - اختیار فسخ فوری است اگر طرفی که حق فسخ دارد بعد از اطلاع به علت فسخ، نکاح را فسخ نکند اختیار او ساقط می شود مشروط بر اینکه هم عالم به حق فسخ خود باشد و هم بداند اعمال آن حق، فوری است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۲۳-۱۰۲۴).

قانون مدنی طبق ماده های ذکر شده از عیوبی نام برده است که در فقه امامیه به آن تصریح شده است و در واقع در این مورد قانونگذار از فقهای امامیه تبعیت کرده است.

تفاوت های موجود بین فسخ نکاح و طلاق

۱- در طلاق انشاء صیغه لازم است، اما در فسخ چنین نیست. و اختیار فسخ فوری است، برخلاف طلاق. (ماده ۱۱۳۴ قانون مدنی: طلاق باید به صیغه طلاق و در حضور لااقل دو نفر عادل که طلاق را بشنود واقع گردد).

۲ - صحت طلاق منوط به شرایط خاص در زن است. مانند آن که باید در طهر غیر مواقعه باشد، در حالی که در فسخ چنین شرطی مطرح نیست. (ماده ۱۱۴۱ قانون مدنی: طلاق غیر مواقعه صحیح نیست مگر اینکه یائسه یا حامله باشد).

۳ - پیش از وقوع طلاق باید از دادگاه حکم یا اذن گرفته شود، ولی فسخ نیاز به این اقدام ندارد، در فسخ نکاح رسیدگی دادگاه محدود به احراز وجود حق فسخ و وظیفه ای در اصلاح همسران و ارجاع به داوری ندارد و تصمیم او در هر حال به صورت حکم یا قرار صادر می شود. (حسینی و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۱۹۸)

۴ - طلاق مخصوص نکاح دائم است ولی موارد فسخ نکاح در دائم و منقطع یکسان است

(مواد ۱۱۵۲ و ۱۱۵۳ ق.م.ا.)

۵- طلاق حق و اختیار مرد است، در حالی که فسخ نکاح ممکن است از جانب زن نیز واقع شود. و فسخ نکاح نیاز به رضایت طرفین ندارد. و کسی که حق فسخ دارد می تواند یک طرفه اقدام کند.

۶- در طلاق رجعی شوهر می تواند در زمان عده به همسر خود رجوع کند، اما در فسخ نکاح امکان رجوع وجود ندارد، و تشکیل دوباره خانواده جز با نکاح جدید ممکن نیست.

۷- در صورتی که مرد پیش از نزدیکی زن خود را طلاق دهد، زن مستحق نصف مهریه است (ماده ۱۰۹۲ ق.م.ا.) ولی در فسخ نکاح زن حق مهریه ندارد، مگر در صورتی که موجب فسخ، عننی باشد که زن مستحق نصف مهریه است.

۸- اگر بین زوجین سه بار طلاق اتفاق بیفتد آنها دیگر نمی توانند با یکدیگر ازدواج کنند مگر با آمدن محلل. اما فسخ هرچند بار که بین زن و مرد اتفاق افتد ایجاد حرمت نمی کند.

اکنون باتوجه به بیان عیوب تصریح شده در فقه و قانون مدنی و برخی از قواعد فسخ به همراه تفاوت های آن با طلاق، حکم جواز این عیوب برای فسخ نکاح که امری مقدس در اسلام و مذاهب دیگر است، باید مبانی و ملاک این حکم بیان گردد.

مبنا و معیار وضع این حکم در فقه امامیه، دو قاعده فقهیه است به نام قاعده «نفی عسر و حرج» که به قاعده «لا حرج» نیز معروف است و قاعده «لا ضرر ولا ضرار» معروف به قاعده «لا ضرر».

قاعده فقهی «نفی عسر و حرج»

این قاعده یکی از قواعد معروف در فقه امامیه هست که بسیاری از احکام عبادی و معاملی و سیاسی بر مبنای این قاعده وضع شده است از جمله حکم فسخ در نکاح که یکی از عبادات محسوب می شود. طبق این قاعده هر حکمی که توسط شارع مقدس وضع می شود، برای مکلفین ایجاد عسر و حرج و اصر نمی نماید و باتوجه به معنای کلمات «عسر» و «حرج» و «اصر» که بطور تفصیل بیان خواهد شد، هرگاه امری موجب سختی و مشقت شدید جسمی و روحی





برای مکلف شود مجوزی برای فسخ حکم مربوط به آن است.

مدارک و مستنداتی که قاعده "لا حرج" از آنها استنباط شده است عبارتند از:

الف) کتاب

تعدادی از آیات قرآن کریم براین امر دلالت دارند که خداوند متعال در دین واحکام عملی برای مکلف رنج و مشقت شدید را اراده نکرده است.

"و جاهدوا فی الله حقّ جهاده هو اجتباکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج" و برای خدا حق جهاد در راه او را بجای آورید، او شما را به دین خود سزاوار کرده و در مقام تکلیف بر شما مشقت و رنج ننهاده است. (سوره حج: ۷۸)

«... ما یُریدُ الله لیجعل علیکم من حرج؛ خدا نمی خواهد برای شما هیچ سختی قرار دهد» (مائده: ۶)

«یُریدُ الله یُسّرَ ولا یُسّرَ بِکم العُسْر؛ خداوند برای شما حکم را آسان خواسته و تکلیف را بر شما مشکل نگرفته است» (بقره: ۱۸۵)

«و لا یكلفُ الله نفساً الاّ وسعها؛ و خداوند هیچکس را تکلیف نکند مگر به قدر توانایی او» و در ادامه همین آیه شریفه می فرماید: «رَبُّنا ولا تحمِل عَلَینا اِصرًا... پروردگارا، تکالیف سنگینی برعهده ما مگذار» (بقره: ۲۸۵)

و آیات دیگری همانند موارد ذکر شده است، که دلالت دارند براین امر که خداوند تبارک و تعالی در دین هیچ سختی و مشقتی قرار نداده است.

ب) سنت

روایاتی از ائمه معصومین (علیهم السلام) نقل شده است که با استناد به برخی از آیات ذکر شده، حرج و سختی را از مکلفین در اجرای احکام شرعی برمیدارند و بر آنها آسان می گیرند.

۱- روایت عبدالاعلی مولى آل سام که در کتابهای کافی و تهذیب و استبصار نقل شده است: «قال: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ «عليه السلام» عَثَرْتُ فَأَنْقَطَعَ ظَفَرِي فَجَعَلْتُ عَلَى إصْبَعِي مِرَارَةً

فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضوءِ؟ قَالَ «عليه السلام»: يُعْرِفُ هَذَا وَأَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ. قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» إِمْسَخْ عَلَيْهِ؛ بِهِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ «عليه السلام» گفتیم، لیز خوردم و افتادم و ناخنم قطع شد پس روی انگشتم پانسمانی را قرار دادم، چگونه وضو بگیرم؟ امام علیه السلام فرمودند: این مسئله و مشابه آن از کتاب خداوند عزوجل دانسته می‌شود، خداوند عزوجل فرموده است: «و در دین برای شما هیچ حرجی قرار نداد» برآن مسح کن.

روایت ابو بصیر که در کتابهای تهذیب و استبصار نقل شده است: راوی می‌گوید به امام معصوم علیه السلام گفتیم، ما مسافرت می‌کنیم و در روستایی عذره است و کودکی بول می‌کند و بول و فضولات چهارپایان در آنجا هست (حکم وضو گرفتن در چنین جایی چیست؟) پس امام علیه السلام فرمودند: اگر به قلبت چیزی عارض شد، پس بگو چنین است یعنی «أَفْرِجِ الْمَاءَ بِيَدِكَ ثُمَّ تَوَضَّأْ فَإِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمَضِيقٍ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (بجنوردی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۶۶-۳۶۸)

امام علیه السلام می‌فرمایند: در چنین مکانی، آب را با دستت بر روی لباست بپاش سپس وضو بگیر، پس همانا دین با سختی و تنگی نیست و خداوند عزوجل می‌فرماید «و در دین هیچ سختی برای شما قرار نداد»

روایات ذکر شده به روشنی دلالت بر نفی عسر و حرج در احکام شرعی دارد.

ج) بنای عقلاء

بنای عقلاء نیز قائم بر عدم تجویز تشریع احکام حرجیه در تمامی ابعاد است و شارع مقدس که خود رئیس عقلاست نمی‌تواند تخطی از یک سیره مسلم عقلایی بکند. به تعبیر دیگر مدرکات عقل عملی - که همان آرای محموده است - حکم به عدم تجویز حکم حرجی می‌کند. و شارع مقدس پس از کشف این مطلب که در متعلّق حکم حرجی مفسده وجود دارد قهراً آن حکم را فاقد ملاک و بنابراین مرفوع اعلام می‌کند. آیات و روایات وارده هم مؤید این معنی است.

(بجنوردی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۶۹)



د) اجماع امامیه

اجماع امامیه وهمینطور علمای اسلام بر عدم جواز جعل حکم حرجی در اسلام است. صغرای مسئله که همان ثبوت اصل اجماع باشد تمام است. لیکن کبرای مسئله تمام نیست، بدین معنی که اجماع به حسب لُبِّ و واقع جزء ادله بشمار نمی آید. اما اگر دلیلی بر وفق مجمعی نبود پس از احراز و کشف قطعی رأی معصوم علیه السلام اجماع، سنت را گزارش می کند. به تعبیر دیگر اجماع، محقق سنت است، لکن در مانحن فیه، کتاب و سنت و دلیل عقل بر وفق مجمعی قائمند و قهراً اجماع مورد بحث در اینجا اجماع اصولی و مدرکی محسوب نمی شود و اعتباری هم ندارد. (بجنوردی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۶۹)

مفاد قاعده نفی عسر و حرج

در آیات و روایاتی که از مستندات و مدارک قاعده (لا حرج) بیان شد، الفاظ حرج، عُسْر و اصرار از الفاظ کلیدی و مهم هستند که این قاعده بر اساس نفی اینها در احکام شرعی بنا شده است، لذا در باره معنای لغوی و اصطلاحی این الفاظ اینگونه بیان شده است:

الحرج: به معنای گناه، جای تنگ و پردرخت. حَرْج: تنگ شد

حَرْج الیه: از ناراحتی و فشار به او پناهنده شد. (منجد الطلاب، ۱۳۷۴، ص ۹۲)

العُسْر والعُسْر: سختی، عُسْر، تیره بختی، بینوایی، تنگدستی، تنگی

عُسْر - و عُسْر: سخت شد، مشکل شد، دشوار شد. (منجد الطلاب، ۱۳۷۴، ص ۳۶۱)

«حَرْج» بر طبق معنای اصلی به معنای اجتماع و انبوهی شیء است و در انسان حالتی معنوی و روحی ایجاد می کند که از تکلف و تحمل مشقت زیاد در نفس و صدر انسان پدید می آید. واژه شناسان «عُسْر» را به گونه ای معنا کرده اند که گویا تنها شامل مشقت و سختی مادی می شود، ولی به نظر می رسد با توجه به موارد کاربرد واژه عسر، هم شامل مشقت مادی و هم مشقت معنوی و روحی است.

«اِصر» در لغت به معنای سنگینی و حبس کردن آمده و مقصود از آن هر کار سنگینی است که انسان را از فعالیت بازدارد.

بین عسر و حرج و اصرار جهت شدت و سختی تفاوت چندانی وجود ندارد جز اینکه عسر هم مربوط به سختی بدنی و هم روحی است ولی حرج در سختی و مشقت روحی بکار می‌رود در مواردی که حرج بر فشارهای جسمی و فیزیکی اطلاق شده از آن روست که فشارهای جسمی موجب فشارهای روحی می‌شود، بنابراین اگر فرض شود فشارهای جسمی موجب فشارهای روحی نشود صدق عنوان حرج محرز نیست. (سجادی امین، ۱۳۹۶، ص ۳۵-۳۶)

در اصطلاح فقهی و قانون مدنی منظور از قاعده عسر و حرج رفع تکالیفی است که ایجاد سختی و مشقت شدید برای مکلفین می‌نماید و شارع مقدس و قانونگذار هم براساس این قاعده، احکامی که باعث عسر و حرج شود وضع نمی‌کند. از طرفی خانواده به عنوان اولین و مهم ترین نهاد تشکیل دهنده جامعه انسانی، هدف غایی آفرینش یعنی خلقت انسان و رشد و تربیت آن را به عهده دارد. لذا تحکیم بنیان خانواده مورد لحاظ اسلام و فقها است، اما اگر این رابطه زناشویی موجبات عسر و حرج را برای طرفین ایجاد نماید. در قانون شریعت، ضوابطی جهت برطرف شدن این ناراحتی که قابل تحمل نیست؛ قرار داده شده که همان عیوب مطرح شده در زن و مرد است، که با استناد به قاعده "لا حرج" می‌توان این عیوب را موجب فسخ نکاح دانست.

«قاعده لاضرر»

از مشهورترین قواعد فقهی، قاعده «لاضرر» است که در تمامی ابواب فقه از عبادات و معاملات مورد استدلال قرار گرفته و در بسیاری از مسائل نیز تنها مدرک برای اثبات حکم است. بواسطه همین اهمیت و کارایی، بسیاری از علمای بزرگ متأخر به بحث پیرامون آن پرداخته از جمله این بزرگان، علامه اکبر شیخ اعظم ما، شیخ مرتضی انصاری «قدس سره» است، همچنین علامه محقق شیخ الشریعه اصفهانی «قدس سره» و علامه ماهر محقق نائینی و علامه نراقی را می‌توان نام برد (مکارم شیرازی، بی تا، ص ۳۶).

مدرک قاعده «لاضرر»

بی تردید نفی ضرر و ضرار، از اموری است که عقل به طور مستقل به آن حکم می‌کند.



همچنین در موارد خاصی، آیاتی از قرآن شریف و روایات فراوان نیز به آن گواهی می دهد.

مدرك اول: آیات وشواهد قرآنی

آیه اول: خدای متعال در آیه ۲۳۳ سوره بقره می فرماید: «...لَا تُضَارُّ وَالِدَهُ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ...؛ نباید بر مادر و فرزندش به خاطر یکدیگری زبانی وارد شود، و نه بر پدر و فرزندش (از ناحیه یکدیگر ضرری وارد آید)»

مورد آیه جایی است که خدای متعال، مادر را منع می فرماید از این که در مقابل اختلافاتی که با پدر فرزند شیرخوار دارد، شیر دادن به بچه را رها کند و به بچه آسیب وارد شود و همچنین پدر رانهی می فرماید که به بهانه چنین اختلافاتی با مادر کودک به مقابله پرداخته و خرج و نفقه زن را در مدت شیردهی اوندهد. در این صورت زن از عمل به وظیفه خود بازمانده و به بچه ضرر وارد می شود. (مکارم شیرازی، بی تا، ص ۳۶)

آیه دوم: خداوند در مورد زنان مطلقه در آیه ۶ سوره طلاق می فرماید: «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ؛ آن ها (زنان مطلقه) را هر جا که خودتان سکونت دارید و در توانایی شماست سکونت دهید و به آنها زیان نرسانید تا آن ها را در تنگنا قرار دهید (و مجبور به ترک منزل شوند)».

در این آیه خدای متعال نهی می فرماید از اینکه در مسکن و نفقه زنان مطلقه در ایام عده تنگ گرفته و از این جهت به آنها ضرر وارد شود.

آیه سوم: خدای سبحان در آیه ۲۳۱ سوره بقره می فرماید: «وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبَسْنَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لَتَعْتَدُوا؛ و هنگامیکه زنان را طلاق دادید و به پایان عده خود رسیدند، یا به طور شایسته آنها را نگهدارید (و آشتی کنید) و یا به طرز پسندیده ایی آن ها را رها سازید، و آنها را به خاطر زیان رساندن نگاه ندارید تا (به حقوقشان) تجاوز کنید.»

در این آیه شریفه خداوند نهی فرموده است که مرد بدون میل و رغبت به زن در ایام عده رجوع کند و رجوع او تنها به منظور ضربه زدن به او باشد، و این ضرر زدن با کوتاهی در پرداخت

نفقه حاصل می شود با اینکه مرد به این بهانه مدت جدایی را آنقدر طولانی کند که زن ناچار شود مهریه خود را ببخشد. (مکارم شیرازی، بی تا، ص ۳۸)

و آیات دیگری که از ضرر زدن به طرفین نهی می کنند نشانگر این است که شارع مقدس احکامی که به ضرر مکلفین است را وضع نمی کند و یا آن ها را تأیید نمی نماید. و این آیات قاعده «لاضرر» را اثبات می کند.

مدرك دوم: روايات

آنچه در اثبات این قاعده به طور کلی بر آن تکیه شده روایات زیادی است که شیعه و سنی نقل نموده اند، هر چند روایات مذکور از جهت عبارت و حتی مضمون مختلف اند (بعضی عام و بعضی خاص هستند) برای اثبات کلیت این قاعده کفایت می کنند.

۱- زرارہ از حضرت امام باقر علیه السلام نقل می کند که فرمود: «إِنَّ سَمْرَةَ بِنَ جُنْدَبٍ كَانَتْ لَهُ عَذْقٌ، وَكَانَ طَرِيقُهُ إِلَيْهِ فِي جَوْفِ مَنْزِلِ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَكَانَ يَجِيءُ وَيَدْخُلُ إِلَى عَذْقِهِ بِغَيْرِ إِذْنٍ مِنَ الْأَنْصَارِيِّ... فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَلَا ضَرَرَّ وَلَا ضِرَارَ عَلَى مُؤْمِنٍ...»

سمره بن جندب درخت نخلی داشت که برای سرکشی به آن باید از داخل منزل مردی از انصار عبور می کرد و هر زمان که می خواست به نخل خود سرکشی کند، بدون اجازه مرد انصاری صاحب خانه، وارد خانه او می شد. مرد انصاری از او خواست که برای ورود به خانه اش اجازه بگیرد ولی او قبول نکرد، مرد انصاری از او نزد رسول خدا ﷺ شکایت کرد و حضرت به او فرمودند که: هروقت خواستی وارد شوی اجازه بگیر و او گفت: برای راهی که به سمت نخل خود می روم اجازه بگیرم؟

حضرت فرمودند: آن نخل را رها کن به جای آن درجایی دیگر به تو یک نخل می دهم و سمره قبول نکرد و حضرت تا ده نخل پیشنهاد دادند. و سپس فرمودند: از این نخل بگذر، بجای آن نخلی در بهشت برای تو خواهد بود. سمره گفت: نمی خواهم.

در این هنگام رسول خدا ﷺ به او فرمود: «إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَلَا ضَرَرَّ وَلَا ضِرَارَ عَلَى مُؤْمِنٍ» تو انسانی ضرر رساننده ای و ضرر و ضرر زدن بر مؤمن وجود ندارد.





سپس حضرت دستور داد نخل او را از ریشه کنده و به سویش انداختند و به او فرمود: برو هرجا دوست داری آن را بکار. (مکارم شیرازی، بی تا، ص ۴۰-۴۲)

تمسک به قاعده لاضرر یا به این اعتبار است که صبر کردن بر عیب یکی از زوجین برای زوج دیگر ضرر محسوب می شود، یا به این اعتبار است که حق فسخ در چنین مواردی حق عقلایی به شمار می رود و انکار آن موجب ضرر عقلایی بر یکی از دو طرف است. شاید تمسک به این دلیل برای اثبات حق فسخ زن قوی تر از استدلال به آن برای اثبات حق فسخ مرد باشد، زیرا امکان دارد گفته شود اختیار مرد در طلاق از وی رفع ضرر می کند. اگر چه در جواب این نیز باید گفت که معنای طلاق اقرار به اصل نکاح است و باعث ثبوت نصف مهریه بر مرد (قبل از آمیزش) می گردد و این امر برای مرد ضرر به حساب می آید. (حیدری، ۱۴۰۰، ص ۳۴)

"تردید نیست قواعد فوق از قواعد حاکم می باشند، مرحوم شیخ انصاری که برای اولین بار بحث "حکومت" را در "اصول" مطرح نموده اند، در مقام تبیین آن فرموده اند: "حکومت" یعنی دلیل حاکم در دلیل محکوم تصرف کرده و تنزیلاً و تعبداً موضوع دلیل محکوم را نابود سازد و به تعبیر بهتر آن موضوع قبلی را برهم زده و دایره آن را توسعه دهد یا تضییق کند. در واقع "حکومت" دو شعبه دارد گاهی دلیل حاکم موجب تضییق دامنه دلیل محکوم می گردد و گاهی نیز دایره دلیل محکوم را توسعه می دهد. مرحوم شهید مطهری، پس از بیان مفهوم "حکومت" یکی از راه های انعطاف اسلام و قوانین آن و تطبیق آن با مقتضیات زمان و مکان را قواعد حاکم همچون لاضرر و لاجرح می داند. ایشان در کتاب "خاتمیت" می فرمایند: اسلام برای قاعده لاضرر و قاعده لاجرح حق "وتو" قائل شده است. حق وتویی که ریشه اش ضرر و ضرار است، ریشه اش مصالح مهم تر است. (میرداداشی، ۱۳۹۱، ص ۴۵)

حصری یا تمثیلی بودن عیوب فسخ نکاح

حال بحث مورد مطرح این است که آیا این عیوب مصرح در فقه و قانون مدنی حصری هستند یا تمثیلی؟ به دیگر سخن، آیا عیوب نکاح به همان موارد برشمرده شده منحصر می شود یا می توان شمار دیگری را بدان افزود، برای مثال آیا می توان ابتلای به بیماری های درمان

ناپذیری چون ایدز و سرطان را نیز عیب دانست و در واقع، آیا دامنه عیوب به این بیماری ها نیز تسری می یابد و ابتلاء به این دسته از بیماری ها موجب فسخ نکاح می شود؟ دامنه این تسری تا کجاست؟ آیا ابتلاء به هر بیماری را می توان عیب دانست؟

مذاهب فقهی در پاسخ به این سوالات با یکدیگر هم داستان نیستند، گروهی مطلقاً بر این باورند که عیب، هیچ نقشی در فسخ ندارد و یک سره تاثیر عیب در فسخ را نفی می کنند. شلبی از جمله فقیهانی است که در کتاب "الزواج والطلاق فی الفقه الاسلامی" چنین دیدگاهی را بیان می کند. و گروه دیگر بر این باورند که تنها عیوب ویژه ای موجب فسخ نکاح می شود و سرانجام، گروه دیگری که به درستی اندیشیده اند و به حصری بودن عیوب نگراییده اند، هر گونه عیبی را که خانواده را کانون تنفر و دشمنی سازد موجب فسخ نکاح برشمرده اند. (حسینی و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۱۴۹-۱۵۰)

ادله امکان فسخ نکاح در عیوب غیر مصرح و تمثیلی بودن عیوب مصرح

۱- بکاربردن کلمه «عیوب» بطور مطلق در حکم فسخ نکاح

در کتاب المکاسب اثر شیخ اعظم، مرتضی انصاری، عبارت «للفسخ بالعیوب» بکاررفته است که دلالت بر عیوب بطور مطلق می کند، با این مضمون هر عیبی که موجب عسر و حرج و مشقت شدید برای زوجین شود، ایجاد «ملک» و سلطنت و قدرت برای آنها جهت فسخ نکاح ایجاد می نماید.

در مکاسب آمده است: القول فی الخيار واقسامه واحکامه مقدمتان:

المقدمه الاولى: ۱- الخيار لغه: اسم مصدر من «الاختیار»

۲- الخيار فی الاصطلاح: غلب فی کلمات جماعه من المتأخرین فی «ملک فسخ العقد» علی ما فسرته به فی موضع من الابضاح. فیدخل: (۱ و ۲) ملک الفسخ فی العقود الجائزه و فی عقد الفضولی. (۳) و ملک الوارث رد العقد علی ما زاد علی الثلث. (۴) و ملک العمه والخاله لفسخ العقد علی بنت الاخ والأخت. (۵) و ملک الأمه المزوجه من عبد، فسخ العقد اذا اعتقت. (۶) و ملک کل من الزوجین للفسخ بالعیوب (شیخ انصاری، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۷). منظور از «ملک» در لغت به

معنای سلطنت یعنی مراد از آن سلطنت مطلق برای فسخ است و به معنای قدرت داشتن بر فسخ یا بر نفس آن فعل که آن را فسخ کند.

ولعلَّ التعبير بـ «المَلِك» للتنبيه على أنَّ الخيارَ مِنَ الحقوق لا مِنَ الأحكام...
 أقول: الفرقُ بينهما مفهوماً واضحٌ وهو أنَّ الحقَّ مرتبٌ بضعفه مِنَ المَلِك بخلافِ الحكمِ فإنَّه لا يرجعُ إلى اعتبارِ ملكيَّته للمحكومِ فليسَ هناكَ إلّا إنشاءٌ مِنَ الشارعِ ولا يُعْتَبَرُ واجديَّه المحكومُ له بشيءٍ بأنَّ يكونَ له شيءٌ يكونُ أمرُهُ بيده بل ليسَ إلّا عدمُ منعِ الشارعِ مِنَ الشَّربِ والأكلِ و هذا بخلافِ قولِهِ له الفسخُ أو له الخيارُ فإنَّه يُعْتَبَرُ هناكَ شيءٌ مملوكٌ له بحيثُ يكونُ واجداً لشيءٍ أمرُهُ بيده نظيرُ ملكِ الأعيانِ فإنَّ نفسَ العينِ ممَّا يكونُ مسلطاً عليها فالخيارُ بمنزلةِ تلكِ العينِ أمرُهُ بيدِ مَنْ له الخيارُ، هذا. (شيخ انصاری، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۸) ازمتن کتاب (المکاسب) می‌توان برداشت کرد که خيار فسخ یک حق است که تحت سلطنت و قدرت کسی است که این اختیار را دارد. و یک حکم شرعی نیست تا از طرف شارع جواز یا منع آن صادر شود، و باعنایت به اینکه در تعریف «الخيار» آمده است: «ملكٌ كُلٌّ مِنَ الزوجين للفسخ بالعيوب»، برای زوجین حق فسخ نکاح وجود دارد، البته بواسطه عیوب و کلمه «عیوب» بطور مطلق بیان شده است و این اطلاق دلالت دارد بر اینکه هر گونه عیبی که ایجاد عسر و حرج برای طرفین عقد نماید، می‌تواند حق فسخ را به آنها بدهد. حال چه این عیوب صریحاً توسط فقها و در قانون مدنی بیان شده باشد و چه غیر مصرح باشد ولی از جمله عیوبی باشد که ایجاد حرج و مشقت شدید برای یکی از طرفین عقد نکاح می‌نماید و طبق قاعده «لاضرر»، یکی از طرفین با ادامه زندگی ضرر شدیدی را متحمل می‌شود.

۲- طبق قاعده «لاضرر» اگر عیب در زوجین مستلزم ضرر برای دیگری باشد، اسلام آن را نمی‌پسندد و شارع مقدس آن را نهی کرده است. حال چه بیماریهایی که در قانون تصریح شده و چه بیماری‌های جدید، قاعده «لاضرر» هر دو را در بر می‌گیرد، چه امور مصرح و چه امور غیر مصرح باشد، به تعبیر دیگر اگر مبنای فسخ «ضرر» باشد. امور مستحدثی که در حال حاضر پدید آمده است مثل بیماریهای جدیدی مانند: ایدز، هپاتیت b، ... را هم شامل می‌شود.

۳- طبق قاعده «لاضرر»، آنچه زندگی را موجب حرج و مشقت بسیار شدید می‌کند نفی

می شود و حق فسخ برای زوجین ایجاد می کند، چه عیوب مصرح و چه غیر مصرح در نصوص باشد.

۴- اگر مبنای فسخ براساس این دو قاعده، دفع ضرر و حرج هست، در عیوبی مانند جذام و برص و زمین گیری و نابینایی از دوچشم، باید برای زوجه هم حق فسخ باشد، زیرا همانطور که اگر این عیوب در زوجه باشد برای زوج ایجاد تنفر و ضرر و مشقت می کند، برای زوجه هم چنانچه در زوج باشد، موجب تنفر و رنج و سختی است و با حسن معاشرت در زندگی که زن و شوهر مکلف به آن هستند تا حدی منافات دارد و ممکن است در برخی موارد سوء معاشرت برای زوجه ایجاد کند.

۵- با پیشرفت علم پزشکی برخی از عیوبی که در قانون به آن تصریح شده است قابل درمان هستند ولی در مقابل امروزه عیوب جدیدی حادث شده است که درمان ندارند مانند ایدز، هپاتیت، ...

که به حکم عقل می توان از نصوص فراتر رفت و با قیاس اولویت که قیاس قابل قبولی است، بیماری هایی که صعب العلاج یا لاعلاج هستند را موجب فسخ دانست.

۶- هر نوع عیبی که در زن موجب حق فسخ نکاح برای مرد می شود از جمله عیوب چهارگانه (جذام، برص، زمین گیر شدن، نابینایی از دوچشم) و بیماری های جدید غیر مصرح، باید به طریق اولی و براساس قیاس اولویت، برای زن نیز اگر در مرد باشد حق فسخ ایجاد نماید زیرا زن حق طلاق ندارد و بواسطه نوع خلقت بدنی، عاطفی تر و احساسی تر و ضعیف تر از مرد هست.

۷- با توجه به مناط و ملاک قاعده «لاضرر» و «لاخرج» که ضرر و حرج و مشقت شدید است، می توان با الغاء خصوصیت از عیوب مصرح که نام برده شده است، و توسعه و تسری بیماری های جدید به قاعده «لاخرج» و «لاضرر» و قیاس اولویت، که بیماری های جدید به نحو اولی ایجاد عسر و حرج می کند، قائل شد که عیوب قابل توسعه هستند.

۸- با دلایل قاعده «لاخرج» و «لاضرر» می توان از آنها تنقیح مناط نمود و با ملاک نفی ضرر و سختی در وضع احکام شرعی می توان از عیوب مصرح الغاء خصوصیت نمود و ذکر این عیوب رو از باب تمثیل دانست که موضوعیت ندارند و می توان آنها را توسعه داد.

۹- اگر در عیوب موجب فسخ تامل شود، می توان دریافت که این عیوب، اوصافی هستند که



علت ومعنای موجود در آن ها مورد پذیرش عقل است. " به دیگر سخن این عوارض که مانع محقق شدن اهداف ازدواج است، تعلیل و تعقل می پذیرد و فردی نمی تواند بگوید که این عیوب تعبدی بوده، حکمت و علت آن بر ما پوشیده است، زیرا نص یا نصوص درست موجود، به علت معین موجب فسخ اشاره کرده است. بنابراین با دریافت این گونه علت ها می توان آن را به سایر عیوب نیز تسری داد و آن را موجب فسخ دانست. برای مثال بیماری جذام واگیر دار و زیان بار است و همین علت در بیماری ایدز وجود دارد بلکه زیان بار بودن ایدز بسی جبران نا پذیرتر و خطرناک تر است. " (حسینی و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۵۲-۱۵۳)

۱۰- برخی از نویسندگان اهل تسنن ضمن تقسیم عیوب موجب فسخ نکاح به عیوب جنسی و عیوب منفور و مضر و این که فقهاء برای عیوب منصوصه، نصی ذکر نمی کنند و ضمن بیان این که مناط حکم فقهاء برای ایجاد حق فسخ در عیوب منصوصه جنسی، تنفر و ضرر می باشد، بر این باورند از آنجا که خطر بیماری " ایدز" به مراتب بالاتر از جذام و برص و جنون می باشد. بنابراین، مناط حکم در مورد ایدز که همان مجموع ضرر و نفرت می باشد، می آید. (میرداداشی، ۱۳۹۱، ص ۴۸)

نتیجه گیری

در مقاله فوق با موضوع امکان سنجی فسخ نکاح در عیوب غیر مصرحه در قانون مدنی، عیوب مصرح مجوز فسخ نکاح در فقه امامیه و قانون مدنی ذکر شد، جنون و (جب و خضاء و عنن) مختص مرد و (جذام، برص، زمین گیری، نابینایی ازدوچشم) مختص زن، ذکر شد. براساس دوقاعده فقهی «لا حرج» و «لا ضرر» مبنا و ملاک حکم جواز فسخ در عیوب نام برده شده، نفی ونهی هرگونه سختی و مشقت شدید برای مکلفین در احکام الهی است و با توجه به قیاس اولویت بیماریهای جدید و عیوب غیر مصرح هم می توانند مجوز فسخ نکاح باشند و علاوه بر این کلمه «عیوب» در نصوص ادله، مطلق بیان شده است و با تمسک بر آیات و روایات ذکر شده در متن و بنای عقلاء، می توان از این عیوب مصرح در قانون الغاء خصوصیت کرد و قائل شد که تصریح به این عیوب از باب تمثیل است و عیوب چهارگانه (جذام، برص، زمین گیری، نابینایی دوجشم) مختص زنان نیست و مانند بیماری ها و عیوب عصر کنونی باید بطور مساوی برای مرد وزن حق فسخ نکاح را ایجاد نماید.

منابع و مآخذ

*قرآن کریم

۶. انصاری، مرتضی، **المکاسب**، جلد ۴، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، ۱۳۹۳.
۷. سجادی امین، مهدی، «**مبانی فقهی مؤثر در تطبیق قاعده نفی عسر و حرج بر مسائل فقهی خانواده**»، دو فصلنامه علمی-پژوهشی **مطالعات جنسیت خانواده**، سال سوم، شماره دوم، پائیز و زمستان ۱۳۹۴، (۱۳۹۶)
۸. جلالی نژاد، محمد؛ مجتهد سلیمانی، ابوالحسن، "ضرورت بازنگری عیوب موجب فسخ نکاح"، تهران، انتشارات مجد، چاپ اول، ۱۳۹۷
۹. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، **مجموعه محشی قانون مدنی (علمی، تطبیقی، تاریخی)**، تهران، کتابخانه گنج دانش، چاپ احمدی، ۱۳۷۹
۱۰. حسینی، علیرضا، "فسخ نکاح در حقوق ایران و نحوه اقامه دعاوی مربوط"، تهران، انتشارات فکر سازان، چاپ اول، ۱۳۸۳
۱۱. حسینی و دیگران، "عیوب مجوز فسخ نکاح (از دیدگاه فقه و حقوق)"، تربت حیدریه، انتشارات چشم انداز قطب، چاپ اول، ۱۳۹۷
۱۲. حیدری، محمد، "دیدگاه فقهای امامیه در اسباب و احکام فسخ نکاح و تطبیق آن با قانون مدنی"، تهران، پژوهشگاه قوه قضاییه، مرکز مطبوعات و انتشارات قوه قضاییه، چاپ دوم، مرداد ۱۴۰۰
۱۳. محمدی، مریم، "ماده شانزدهم کنوانسیون زنان از نگاه فقه شیعه"، قم، موسسه بوستان کتاب، (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ دوم، ۱۳۸۷
۱۴. مکارم شیرازی، ناصر، **قواعد مهم فقهی**، جلد ۱، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۵. موسوی خمینی، روح الله، **تحریر الوسیله**، جلد ۲، قم، موسسه انتشارات دارالعلم،





بی تا.

۱۶. موسوی بجنوردی، سید محمد، *قواعد فقهیه*، جلد ۴، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، موسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۹.
۱۷. میرشمسی، فاطمه، "مبانی حقوق و تکالیف زن در ازدواج از دیدگاه فقه امامیه"، تهران، چاپ اول: انتشارات اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۸. میرداداشی، سید مهدی، "تبیین فقهی حقوقی شروط ضمن عقد ازدواج و عیوب موجب فسخ نکاح و حق حبس زوجه"، تهران، چاپ دوم: انتشارات جنگل، جاودانه، ۱۳۸۹.

تحلیل حق سرگرمی برای زنان در نظام فقهی شیعه

سیدعبدالله میرخندان^۱

چکیده

این پژوهش با هدف تحلیل مبانی فقهی حق سرگرمی زنان در نظام فقهی شیعه و بررسی محدودیت‌های شرعی مرتبط با آن انجام شده است. مسئله اصلی تحقیق، تبیین جایگاه حقوقی سرگرمی زنان در چارچوب احکام فقهی و پاسخ به این پرسش است که آیا فقه شیعه حق سرگرمی را برای زنان به رسمیت می‌شناسد و چه قیودی برای آن تعیین می‌کند؟ روش تحقیق به صورت توصیفی-تحلیلی و با رویکرد کیفی طراحی شده است که در آن، با بررسی متون فقهی، آیات قرآن، روایات معصومین و آرای فقهای شیعه، داده‌ها گردآوری و تحلیل شده‌اند.

یافته‌ها نشان می‌دهد فقه شیعه با استناد به اصل اباحه، قاعده لاضرر و ادله نقلی، حق سرگرمی زنان را در چارچوب رعایت احکام شرعی به رسمیت می‌شناسد. مهم‌ترین مبانی این حق شامل عدم مغایرت با حجاب و عفاف، پرهیز از غفلت از مسئولیت‌های دینی و خانوادگی، و حفظ کرامت انسانی زن است. محدودیت‌های فقهی نیز عمدتاً ناظر به جلوگیری از اختلاط نامحرم، استفاده از ابزارهای حرام و تأثیرات منفی اجتماعی-اخلاقی هستند. نتیجه‌گیری تحقیق حاکی از آن است که رویکرد فقه شیعه به حق سرگرمی زنان، مبتنی بر تعادل بین آزادی‌های فردی و التزام به ارزش‌های اسلامی است که با توجه به مقتضیات زمان و مکان قابل تطبیق بر مصادیق نوظهور می‌باشد. این مطالعه با ارائه چارچوبی نظام‌مند، گامی در جهت توسعه ادبیات فقهی حقوق زنان محسوب می‌شود.

واژگان کلیدی: سرگرمی، تفریح، حق سرگرمی، حقوق زنان، فقه شیعه، اصل اباحه



مقدمه

حقوق و جایگاه زنان همواره یکی از موضوعات چالش برانگیز و مهم در نظام فقهی شیعه بوده است. یکی از ابعاد این موضوع، بحث حق سرگرمی و تفریح برای زنان است. در نظام فقهی شیعه، این موضوع دارای ابعاد و چالش‌های خاصی است که بررسی و تحلیل آن می‌تواند به درک بهتر جایگاه و حقوق زنان در این نظام فکری منجر شود.

مسئله اصلی این تحقیق، تحلیل حق سرگرمی زنان در نظام فقهی شیعه است. هدف اصلی این مقاله آن است که مبانی فقهی مربوط به حق سرگرمی زنان، محدودیت‌های فقهی آن و همچنین مصادیق فقهی این حق را مورد تحلیل و بررسی قرار دهد. سؤال اصلی این تحقیق عبارت است از اینکه: چه مبانی فقهی در مورد حق سرگرمی زنان وجود دارد و این حق تا چه اندازه می‌تواند محدود شود؟ همچنین سؤالات فرعی این تحقیق شامل این موارد است: مبانی فقهی در خصوص حق سرگرمی و تفریح زنان کدام است؟ چه محدودیت‌های فقهی بر حق سرگرمی زنان وجود دارد؟ مصادیق فقهی حق سرگرمی برای زنان چه هستند؟ امید است که این مقاله بتواند گامی در جهت تبیین و روشن سازی ابعاد این موضوع مهم در نظام فقهی شیعه باشد و به فهم بهتر جایگاه زنان در این نظام کمک کند.

۱. مفهوم‌شناسی مصطلحات

برای ورود به بحث، تعریف برخی از مفاهیم کلیدی مانند حق و سرگرمی باید روشن شود؛ چراکه مثلاً مفهوم حق معنایی اعم از حق در احکام فقهی دارد؛ همچنین برخی اختلافات در خصوص تحلیل حق سرگرمی برای زنان، ناشی از اختلاف در درک معنای سرگرمی است. در همین خصوص برخی ممکن است مفهوم سرگرمی را اساساً مذموم و امری مبتذل بدانند و یا برخی معنایی مبتذل از سرگرمی را پذیرفته و به تعریف و تمجید از آن و اثبات حقانیت آن برای زنان بپردازند. از این رو اینکه موضوع بحث دقیقاً چیست بسیار مهم است؛ چراکه حکم فقهی هر چیز وابسته به موضوع آن حکم است و اگر معنای آن موضوع مشخص نباشد حکم فقهی آن نیز روشن نخواهد بود.

الف) حق

از دیدگاه اسلامی مفهوم «حق» را می‌توان از دو جنبه بررسی کرد؛ اول جنبه هستی‌شناختی حق که در این جنبه، حق به معنای آنچه واقعاً وجود دارد و هست، استفاده می‌شود ولو آن چیز از نظر ارزشی بد و ناپسند باشد؛ به عبارت دیگر، حق در این معنا به واقعیت‌های موجود اشاره دارد و دوم جنبه ارزش‌شناختی حق که در این جنبه، حق به معنای آنچه می‌توان و یا لازم است، مورد استفاده قرار می‌گیرد ولو آن چیز در واقع اتفاق نیفتاده باشد. این معنا از حق به مسائل اخلاقی، احکام فقهی و قوانین حقوقی مربوط می‌شود؛ به عبارت دیگر، حق در این معنا به آنچه از لحاظ ارزشی جایز و یا لازم است انجام شود، اشاره دارد (میرخندان، ۱۳۹۲، ص ۷۹). در این نوشتار، منظور از «حق»، جنبه ارزش‌شناختی آن است؛ یعنی آنچه در فقه شیعه به عنوان یک مزیت یا اختیار برای مکلف در نظر گرفته شده است و برای او ممنوع نیست.

ب) سرگرمی

سرگرمی در زبان انگلیسی به دو واژه Amusement و Entertainment و در زبان عربی به لَهو، هَوَایه، أَشْغُولَه و تَسْلِیَه ترجمه می‌شود (غفرانی و آیت‌الله‌زاده شیرازی، ۱۳۹۰: ۳۵۳). از دیدگاه اسلامی، سرگرمی به عنوان «فعالیتی در اوقات فراغت که با اختیار و بدون انتظار دستمزد، به انگیزه‌هایی چون خرسندی، تفریح و شکوفایی فردی و اجتماعی انجام می‌شود» تعریف می‌شود. این فعالیت‌ها نباید موجب رهایی از مسئولیت‌های دینی و خانوادگی شوند (میرخندان و خیری، ۱۴۰۱: ۶۵).

چندین دلیل شرعی و فقهی، این تعریف را تأیید می‌کند:

۱. اوقات فراغت و مسئولیت‌ها: در فقه اسلامی، اوقات فراغت فرصتی برای تجدید قواست و فعالیت‌ها در این زمان نمی‌توانند فرد را از مسئولیت‌های دینی و خانوادگی فارغ کنند. مسئولیت‌ها تا زمانی که انسان عقل و اختیار دارد، باقی خواهند ماند (رک به: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۲: ۱۵۹).

۲. نیت و قصد: نیت در فقه اسلامی اهمیت بسزایی دارد. سرگرمی باید با نیت‌های مثبت و





سازنده انجام شود. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: «اعمال به نیت‌ها بستگی دارند» (طوسی، ۱۴۰۷، ۴: ۱۸۶).

۳. عدم شأنیت دستمزد: فعالیت‌های سرگرمی باید بدون انتظار دستمزد انجام شوند. اگرچه در برخی موارد، فعالیت‌های زنان در خانه ممکن است به طور غیرمستقیم مشمول این قاعده شوند، اما اگر شأنیت دریافت دستمزد برای آن‌ها وجود داشته باشد، به عنوان فعالیت شغلی محسوب می‌شوند و دیگر سرگرمی نخواهند بود (میرخندان و خیری، ۱۴۰۱: ۵۰-۵۱).
۴. توجه به نوع سرگرمی: از نظر فقه اسلامی، سرگرمی‌های فعال که شامل فعالیت‌های خلاقانه هستند، مورد تأکید بیشتری قرار دارند. قرآن کریم نیز به این موضوع اشاره کرده و می‌فرماید: «وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ» (مؤمنون/۳)، که نشان‌دهنده اهمیت پرهیز از بیهودگی و لغو در فعالیت‌هاست.

۲. مرور پیشینه‌ها

موضوع حق سرگرمی و تفریح برای زنان در نظام فقهی شیعه، از موضوعات مهم و قابل توجه در حوزه مطالعات فقهی و حقوقی زنان است که محققان و اندیشمندان مسلمان به آن پرداخته‌اند. در این زمینه، برخی از مهم‌ترین مطالعات انجام شده عبارتند از:

۱. کتاب «نظام حقوق زن در اسلام» (۱۳۵۳) اثر مرتضی مطهری؛ این اثر مجموعه‌ای از مقالات است که در مجله «زن روز» منتشر شده‌اند. در این مقالات، اگرچه مؤلف به طور مستقیم به حق تفریح و سرگرمی زنان اشاره نمی‌کند، اما می‌توان از طریق تحلیل مسائل مرتبط با حقوق خانوادگی و مقام انسانی زن از نظر قرآن که در این کتاب به آن پرداخته شده است، حق تفریح و سرگرمی زنان را مورد بررسی قرار داد.

۲. «تحلیل و بررسی احکام مربوط به زنان از منظر فقه شیعه» (۱۳۸۸) اثر مهدی رهبر؛ در این مقاله، علاوه بر بیان احکام فقهی مختص به زن و مرد، به راه‌های دفع شبهات و اشکالات مربوط به این احکام نیز پرداخته می‌شود. اگرچه مقاله به طور مستقیم به حق تفریح و سرگرمی زنان اشاره نمی‌کند، اما می‌توان از طریق تحلیل احکام فقهی، نقش و حقوق زنان در این زمینه

را مورد بررسی قرار داد.

۳. مقاله «سرگرمی و لهو در قرآن کریم» (۱۳۹۳) اثر سیدحسین شرف‌الدین؛ این مقاله به بررسی کلی موضع اسلام نسبت به سرگرمی و تفریح و تحلیل واژه‌های «لهو» و «لعب» در متون دینی می‌پردازد. هرچند مولف به طور مستقیم به حق تفریح و سرگرمی زنان اشاره نمی‌کند، اما نتایج این پژوهش می‌تواند به تأسیس مبانی فقهی برای این حق کمک کند. به عبارت دیگر، تحلیل‌های صورت گرفته در مقاله می‌تواند زمینه‌ساز بحث‌های بیشتری درباره حق سرگرمی زنان در نظام فقهی شیعه باشد.

۴. مقاله «شادی و نشاط از دیدگاه فقه با رویکردی بر نظر امام خمینی (عج)» (۱۳۹۳) نوشته زهرا فهرستی و مهری توتونچیان که مولفین در مقاله به تحلیل حق سرگرمی برای زنان در نظام فقهی شیعه پرداخته‌اند و به بررسی دیدگاه‌های دینی و فقهی در خصوص نقش و حقوق زنان در زمینه تفریح و سرگرمی می‌پردازند. ایشان با استناد به متون اسلامی، تأکید می‌کنند که زنان نیز باید از حق تفریح و سرگرمی برخوردار باشند و این موضوع به عنوان یک نیاز روحی و روانی در نظر گرفته شود.

این مطالعات پیشینه غنی و مهمی را در زمینه موضوع حق سرگرمی برای زنان در نظام فقهی شیعه فراهم آورده‌اند. مقاله حاضر با تمرکز بر تحلیل نظریات فقهی در خصوص این موضوع و بررسی ابعاد و چالش‌های آن، از جمله مقالات نوآورانه در این حوزه محسوب می‌شود که می‌تواند به غنای و عمق بخشی به مطالعات موجود کمک کند.

۳. روش تحقیق

این تحقیق با رویکرد توصیفی-تحلیلی و به صورت کیفی انجام شده است. داده‌ها از طریق تحلیل موضوعی متون فقهی و غیرفقهی گردآوری و تفسیر شده‌اند.

الف) معیارهای انتخاب منابع فقهی

منابع فقهی در این تحقیق براساس معیارهای زیر انتخاب شدند:





۱. اعتبار سندی و محتوایی: منابعی که در حوزه حدیث و فقه شیعه از جایگاه رفیعی برخوردارند، مانند الخصال (ابن بابویه)، منهاج الصالحین (خویی)، و تهذیب الأحکام (شیخ طوسی). این آثار به دلیل دربرداشتن ادله چهارگانه (کتاب، سنت، عقل، اجماع) و تحلیل استدلالی احکام، در این تحقیق انتخاب شدند.

۲. تخصصی بودن موضوع: تمرکز بر آثاری که به طور خاص به حقوق زنان یا مباحث مرتبط با سرگرمی پرداخته‌اند، مانند مقاله «بررسی فقهی حقوقی نفقه با نشوز زوجه» (احمد رضا خزایی) و کتاب «نظام حقوق زن در اسلام» (مرتضی مطهری).

۳. تاریخچه زمانی: استفاده از منابع متقدم (مانند تهذیب الاحکام شیخ طوسی) تا متأخر (مانند آثار آیت الله بروجردی) برای رصد تحولات دیدگاه‌های فقهی.

۴. تنوع مضمونی: در نظر گرفتن منابع تفسیری (مانند تفسیر نور قرآنی)، روایی (مانند خصال ابن بابویه)، و فقه استدلالی (مانند منهاج الصالحین خویی) برای پوشش ابعاد مختلف موضوع.

ب) نحوه جمع‌آوری داده‌ها

داده‌ها از طریق سه روش زیر گردآوری شدند:

۱. روش کتابخانه‌ای:
 - بررسی سیستماتیک کتب فقهی، مقالات علمی-پژوهشی، و پایان‌نامه‌های مرتبط با کلیدواژه‌های «حق سرگرمی»، «تفریح»، و «حقوق زنان در فقه» در پایگاه‌هایی مانند نورمگز و نرم‌افزارهای نور.
 - استخراج آیات قرآن کریم مرتبط با مفاهیمی چون «لَهو»، «لَعِب»، و «اوقات فراغت» با مراجعه به تفاسیر شیعی مانند تفسیر نمونه (ناصر مکارم شیرازی).
۲. تحلیل اسنادی:
 - بررسی اسناد تاریخی شامل سیره معصومان علیهم‌السلام در برخورد با فعالیت‌های تفریحی زنان، مانند گزارش‌های مربوط به حضرت فاطمه علیها‌السلام و حضرت زینب علیها‌السلام.

○ مطالعه فتاوای فقه‌های معاصر درباره مصادیق نوظهور سرگرمی (مانند شبکه‌های اجتماعی) از طریق پایگاه‌های اطلاع‌رسانی مراجع تقلید.

ج) چارچوب تحلیل داده‌ها

داده‌ها با استفاده از تحلیل موضوعی تفسیر شدند. در این روش، مفاهیم کلیدی از متون فقهی استخراج و بر اساس چارچوب نظری پژوهش سازماندهی شدند. مراحل تحلیل به شرح زیر است:

۱. استخراج مفاهیم مرتبط با حق سرگرمی از متون فقهی، مانند «اصل اباحه» و «قاعده لاضرر».
۲. طبقه‌بندی مفاهیم در مقوله‌های اصلی مانند «مبانی فقهی حق سرگرمی» و «محدودیت‌های شرعی».
۳. تطبیق مفاهیم استخراج شده با مصادیق نوظهور سرگرمی در جامعه امروزی.

۴. یافته‌های تحقیق

می‌توان تحلیل حق سرگرمی زنان در نظام فقهی شیعه را در سه محور اصلی بررسی کرد: اول مبانی فقهی درباره حق زنان در سرگرمی؛ دوم محدودیت‌های فقهی بر حق سرگرمی زنان؛ و سوم مصادیق فقهی حق سرگرمی برای زنان. در ادامه هر یک از این محورها بررسی می‌شوند.

الف) مبانی فقهی حق سرگرمی زنان

حق سرگرمی زنان در فقه شیعه بر پایه اصل اباحه (جواز اولیه اعمال) استوار است. آیات و روایاتی چون تقسیم زمان به عبادت، کار و لذت حلال (وصیت امام علی علیه السلام) و سیره معصومان علیهم السلام (مانند فعالیت‌های حضرت فاطمه علیها السلام)، قاعده لاضرر (منع آسیب به خود و دیگران) نظرات فقها مشروعیت این حق را تقویت می‌کنند. با این حال، برخی روایاتی مانند «صوت المرأة عورة» و آیات ناظر به حجاب (نور/۳۱)، محدودیت‌هایی را برای پیشگیری از اختلاط نامشروع یا لهو بیهوده ضروری است. این تعارض ظاهری، در واقع نشانگر تعادل بین



آزادی فردی و التزام به ارزش های اسلامی است؛ به گونه ای که مبانی فقهی نه تنها مانع سرگرمی زنان نیستند، بلکه با تعیین چارچوب های شرعی (حفظ حجاب، پرهیز از غفلت از مسئولیت ها)، آن را در مسیری سازنده هدایت می کنند. این بخش پیش از بررسی محدودیت ها، سازوکار این تعادل را تبیین می نماید.

یک - اصل اباحه

سیدمرتضی در «الذریعة» برخی از اقوال در اصاله الاباحه را بیان کرده است، و در نهایت می گوید، اصل اولی در اباحه افعال است (سیدمرتضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۳۲). این دیدگاه که در بین فقها متقدم و متأخر مشهور است و مورد تأیید محقق بروجردی در «نهایة الأصول» (بروجردی، ۱۴۱۵، ص ۵۶۳) نیز قرار گرفته، نشان می دهد سرگرمی های نوظهور مانند شبکه های اجتماعی ذاتاً مباح هستند مگر آنکه دلیل خاصی بر حرمت آن ها اقامه شود.

توضیح اینکه در خصوص سرگرمی های مدرن که می توان آن ها را از عناوین مستحدثه (جدید و نوظهور) دانست اولاً بیان و نصی وجود ندارد که این اصل را تخصیص بزند؛ چراکه این عنوان در زمان صدر اسلام وجود نداشته تا بیان اولیه و صریحی برای آن گفته شود؛ مثلاً سرگرمی های مربوط به شبکه های مجازی در زمان صدر اسلام اساساً وجود نداشتند تا روایتی برای آنان گفته شود، به خلاف سرگرمی هایی چون شعر، اسب سواری، موسیقی، قمار و امثال آن؛ ثانیاً بیانات دیگر غیر صریح اما مرتبط با سرگرمی های مدرن که در آن ها اصطلاحاً عناوین ثانوی (مانند ضرری بودن، نگاه به نامحرم) ذکر شده است نیز، منطبق بر همه مصادیق این سرگرمی ها نیستند و اصل اباحه در این زمینه را به قوت خود باقی می گذارند و البته قیودی را برای تشخیص سرگرمی مباح و جایز از سرگرمی حرام و ناروا مطرح می کنند؛ بنابراین به نظر می رسد اصل فقهی در اشتغال به سرگرمی های مدرن، جواز و اباحه است و این اصل، اختصاصی به آقایان نداشته و شامل سرگرمی های بانوان نیز می شود.

دو - شواهد تقویت کننده اباحه

همچنانکه گفته شد بخش عمده سرگرمی های امروزی از عناوین مستحدثه هستند که در صدر اسلام وجود نداشته اند؛ از این رو حق سرگرمی برای زنان در اینگونه موارد از طریق اصل اباحه اثبات می شود. برخی از شواهد و ادله معتبر که این اصل را تقویت می کنند عبارتند از:

آیات

در قرآن کریم آمده است: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَ دَرَجَةٌ» (بقره/۲۲۸)؛ و برای زنان، همانند وظایفی که بر دوش آن هاست، حقوق شایسته ای قرار داده شده و مردان بر آنان برتری دارند».

در این آیه گفته شده است که بین تکالیف و حقوق هر فرد رابطه وجود دارد و تکلیف، حق آوراست؛ به عبارت دیگر این آیه بیان می کند که زنان نیز همانند مردان دارای تکالیف و حقوق متناظر و عادلانه هستند. با توجه به این مطلب، مفسران در مورد برتری مردان بر زنان که در این آیه گفته شده است، بر این باورند که تبعیض، در شرایط یکسان ممنوع است، ولی تفاوت به جهت اختلاف در انجام تکالیف یا استعدادها یا نیازها مانعی ندارد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۵۶).

در بحث سرگرمی نیز برخی آیات را می توان یافت که به سرگرمی خاصی در مردان و زنان و تساوی حکم بین آن ها اشاره دارد؛ مانند این آیه که می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُوا قَوْمًا مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ» (حجرات/۱۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده اید نباید گروهی از مردان شما گروه دیگر را استهزا کنند، شاید آن ها که مورد استهزا واقع می شوند بهتر از مسخره کنندگان باشند و همچنین زنان یکدیگر را مسخره نکنند، زیرا ممکن است زنان مسخره شده از آن ها که مسخره می کنند بهتر باشند».

در تفسیر این آیه برخی به نقش سرگرمی در این زمینه اشاره کرده اند و گفته اند از جمله علل تمسخر، تفریح و سرگرمی است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۱۸۶). آیه به روشنی دو گروه مردان و زنان را در این زمینه مورد خطاب قرار داده و آنان را از تمسخر دیگران نهی کرده است و تفاوتی





میان این دو گروه بیان نمی‌کند. برخی فقها براین اساس تمسخر را جزء گناهان کبیره برای تمام مکلفین دانسته‌اند (رک به: دستغیب، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۹۲).

به طور کلی در بحث سرگرمی وظایف و حقوق زنان در بسیاری از موارد، کاملاً برابر و مساوی با مردان است مگر ویژگی‌های طبیعی و فطری آن‌ها متفاوت باشد و برتری مردان نیز همیشگی نیست بلکه با توجه به همین ویژگی‌ها متفاوت است؛ مثلاً ممکن است برخی سرگرمی‌ها برای مردان به جهت احکام نگاه و امثال آن حرام باشد ولی برای زنان جایز باشد.

روایات و سیره عملی معصومین علیهم‌السلام

فقه شیعه، حق پرداختن به سرگرمی‌های مناسب را برای همه افراد، اعم از زن و مرد را به رسمیت شناخته است. هرچند بسیاری از سرگرمی‌های امروزی در صدر اسلام وجود نداشته‌اند، اما در روایات به اهمیت پرداختن به فعالیت‌های لذت بخش تأکید شده است. این فعالیت‌های لذت بخش می‌توانند به خوبی با سرگرمی‌های امروزی تطبیق داده شوند. به عنوان نمونه، در روایتی از امام علی علیه‌السلام در وصیت به امام حسن علیه‌السلام آمده است که مؤمن باید زمان خود را به سه بخش تقسیم کند: زمان عبادت و مناجات با خداوند، زمان حسابرسی اعمال و زمان لذت بردن از امور حلال و پسندیده^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۸۸). این تقسیم‌بندی نشان می‌دهد که فعالیت‌های تفریحی و سرگرمی‌ها که یکی از مصادیق مهم لذات حلال هستند، به عنوان یکی از حقوق برای تمامی مؤمنان، چه زنان و چه مردان، جایگاه مستقلی در نظام حقوقی اسلام دارند؛ بنابراین، اسلام نه تنها این حق را برای همه مؤمنان قائل است، بلکه آن را در کنار دیگر ابعاد زندگی معرفی کرده است. این موضوع، اهمیت و جایگاه سرگرمی‌های مناسب در آموزه‌های دینی را برجسته می‌سازد.

سیره عملی معصومین نیز نشان می‌دهد که از منظر معصومین زنان همانند مردان از حقوق

۱ یا بُنَى لِلْمُؤْمِنِ ثَلَاثُ سَاعَاتٍ سَاعَةٌ يَنَاجِي فِيهَا رَبَّهُ وَ سَاعَةٌ يَخَاسِبُ فِيهَا نَفْسَهُ وَ سَاعَةٌ يَخْلُو فِيهَا بَيْنَ نَفْسِهِ وَلَدَّتْهَا فِيمَا يَجُلُّ وَ يَحْمَدُ وَ لَيْسَ لِلْمُؤْمِنِ بُدٌّ مِنْ أَنْ يَكُونَ شَاخِصًا فِي ثَلَاثٍ مَرَمَّةٍ لِمَعَاشٍ أَوْ خُطْوَةٍ لِمَعَادٍ أَوْ لَذَّةٍ فِي غَيْرِ مُحَرَّمٍ

اساسی چون آزادی‌های فردی و اجتماعی برخوردار بودند. یک مثال بارز از این موضوع، زندگی حضرت فاطمه زهرا علیها السلام است. ایشان به عنوان دختر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و مادر ائمه معصومین علیهم السلام، از منزلت و موقعیت ویژه‌ای برخوردار بود. حضرت فاطمه علیها السلام نه تنها در عرصه‌های علمی و فرهنگی فعال بود و به مباحث دینی و سیاسی می‌پرداخت، بلکه در عرصه‌های اجتماعی نیز حضوری پررنگ داشت؛ به عنوان نمونه، ایشان در مورد مسئله خلافت پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم حضور اجتماعی داشت و در مقابل ظلم و زورگویی مخالفان حق علی علیه السلام به شدت ایستادگی کرد. این نشان از آزادی عمل و حق سیاسی و اجتماعی حضرت زهرا علیها السلام است.

بر این اساس، می‌توان گفت که در اسلام، هرگونه سرگرمی و تفریحی که مجاز و مباح باشد، برای زنان نیز همانند مردان مشروع و مورد تأیید است؛ البته برخی تفاوت‌ها در این زمینه وجود دارد که به دلیل ویژگی‌های طبیعی و فطری متفاوت مردان و زنان است؛ این تفاوت نیز به نفع زنان است و لزوماً مانع پرداختن زنان به سرگرمی نمی‌شود.

برخی روایات نیز برخی از مصادیق سرگرمی زنان را برمی‌شمرد؛ به عنوان نمونه در روایات به تیراندازی (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۵۶۸) و شنا برای پسران و ریسندگی برای دختران توصیه شده است (سیوطی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۱۴۶؛ پاینده، ۱۳۸۲، ص ۴۷۳).^۲ این مسئله نشان از توجه دین اسلام به تفاوت‌های جنسیتی و حق زنان در پرداختن به سرگرمی‌هاست؛ هرچند امروزه ممکن است شکل و محتوای سرگرمی‌ها متفاوت با زمان صدر اسلام باشد.

قاعده لا ضرر

فقها متعددی از جمله شیخ انصاری (شیخ انصاری، ج ۲، ص ۵۳۴) و شیخ الشریعة اصفهانی (شیخ الشریعة اصفهانی، ۱۴۱۰) با جمع‌آوری روایت «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ»، مبنای فقهی این قاعده را بیان می‌کنند که می‌تواند برای منع محرومیت زنان از سرگرمی‌های سالم مبنای

۱. عَلِّمُوا بَنِيكُمْ الرِّمَى فَإِنَّهُ نَكَايَةُ الْعَدُوِّ

۲. خَيْرُ لِهَوِ الْمُؤْمِنِ السَّبَاحَةِ وَ خَيْرُ لِهَوِ الْمَرْأَةِ الْمَغْزَلِ





خوبی باشد. این قاعده فقهی، مؤید این است که در اسلام به هیچ کس ظلم و ضرری نباید وارد شود و هرگونه تبعیض و محرومیت را برای زنان نفی می کند.

نظرات فقها و اندیشمندان

فقه‌های معاصر اسلام معتقدند اصل بر برابری حقوق زنان و مردان است و تفاوت‌های موجود، ناشی از تفاوت‌های فطری آنهاست. شهید مطهری تأکید می کند زن و مرد در انسانیت برابرند اما دو گونه انسان با خصلت‌ها و روانشناسی متفاوت هستند که این تفاوت در آفرینش آنها طراحی شده و باید از طبیعت برای تعیین حقوق آنها الهام گرفت (مطهری، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۶).

آیت الله مکارم شیرازی بر این باور است که حکمت الهی برای هر فرد وظایف و حقوق متناسب با توانایی‌هایش تعیین کرده تا بین تکلیف و حق تعادل برقرار شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۵۰). آیت الله جوادی آملی نیز بر اصل انسانیت به عنوان حقیقت مشترک زن و مرد تأکید دارد که موجب حقوق مشترک می شود، هرچند در مواردی حقوق ویژه‌ای برای هر یک وجود دارد (جوادی آملی و مصطفی پور، ۱۳۸۶، ص ۶).

در مجموع، فقها معتقدند زنان همانند مردان از حقوق و آزادی‌های اساسی برخوردارند، مگر در مواردی که دلیل شرعی خلاف آن وجود داشته باشد.

سه - روایت ممنوع بودن صدای زن

علامه حلی در «أجوبة المسائل المهنائية» در روایتی نقل می کند که «صوت المرأة عورة» یعنی صدای زن موجب شرم است. اطلاق این روایت به ما می گوید شنیدن صدای زن برای مرد نامحرم ممنوع است. در جواب باید گفت این روایت اگرچه اطلاق دارد، اما با توجه به روایات دیگر حرمت شنیدن صدای زن محدود به لذت جویی‌های حرام است (علامه حلی، ۱۴۰۱، ص ۴۷). آنچه در اوقات فراغت به آن سفارش شده است لذات حلالی است که موجب آرامش بخشی و تجدید قوا در فرد می شود و نه لذت جویی حرام!

چهار - آرای محدودکننده در کلمات فقها

برخی از علما مانند علامه طباطبایی در «المیزان» ضمن مخالفت با تفکیک بین «لهو مباح» و «لهو حرام»، تمام لهویات را حرام می‌دانند و معتقدند کلمه لهو، به معنای هر چیز و هر کار بی‌هوده‌ای است که انسان را از کار مهم و مفیدش بازدارد و به خود مشغول سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۴۹). این در حالی است که امام خمینی لهو را مطلقاً حرام ندانسته‌اند (خمینی، روح‌الله، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۶۵ و ۳۶۹)؛ برخی دیگر مانند مرحوم نراقی نیز می‌گویند مفهوم لهو اجمال دارد و حرام بودن امور لهوی تنها در منصوصات شرعی ثابت است (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۸، ص ۱۶۵). در هر حال حتی اگر تمام لهویات حرام باشند برخی سرگرمی‌ها که به بیان روایات «تقسیم اوقات روز به چند بخش» موجب تجدید قوا برای امور مهمی چون عبادات می‌شوند (الامام الرضا، ۱۴۰۶، ص ۳۳۷؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۲۵؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۴۰۹-۴۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۸۸) از این مفهوم مستثنا هستند و فعالیت‌های فراغتی زنان مادامی که در محدوده لذات حلال باشد جایز خواهد بود.

ب) محدودیت‌های فقهی بر حق سرگرمی زنان

فقها تأکید می‌کنند که حق زنان برای استفاده از اوقات فراغت و مشارکت در سرگرمی‌ها، مشروط به رعایت احکام و ضوابط شرعی است. درواقع، فقه اسلامی براین اصل استوار است که آزادی‌ها و حقوق افراد، در چارچوب شرع و احکام دینی قابل اعمال است و هرگونه فعالیت و سرگرمی، باید منطبق با معیارهای اسلامی باشد.

یک - رعایت حجاب و عفاف

بحث الزام رعایت حجاب در فعالیت‌های تفریحی و ورزشی زنان از منظر فقهی، با چالش تعارض ظاهری با آزادی‌های فردی مواجه است. در پاسخ به این نقد، استدلال می‌شود که رویکرد فقه شیعه مبتنی بر رابطه متقابل تکلیف و حق است و طبق آیه «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي





عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره/۲۲۸)، حقوق زنان متناسب با تکالیفشان تعیین شده است. بر این اساس، نهادهای اجتماعی (سازمان‌های مردم‌نهاد، رسانه‌ها)، خانواده‌ها، حکومت (قوای سه‌گانه، وزارتخانه‌ها) و نهادهای دینی (مراجع، مساجد) موظفند با ایجاد تسهیلاتی چون طراحی لباس ورزشی متناسب با حجاب، تأمین فضاهای تفریحی ویژه بانوان، آموزش مربیان زن، توسعه حمل‌ونقل امن و ترویج فرهنگ احترام به حجاب، از حقوق زنان محجبه حمایت کنند.

اگرچه عدم رعایت حجاب ممکن است مزایایی نظیر آزادی عمل بیشتری یا همسویی با جریان جهانی فرهنگی داشته باشد، اما پیامدهای آن شامل آسیب‌های اخلاقی-امنیتی (افزایش جرائم جنسی، سقط جنین)، خانوادگی (طلاق، ناپایداری نهاد خانواده)، روانی (اعتیاد، خودکشی) و بهداشتی (شیوع بیماری‌های مقاربتی) می‌شود. بنابراین، فقه شیعه با تأکید بر لزوم همراهی تکلیف حجاب با حقوق حمایتی، رویکردی متوازن را پیشنهاد می‌کند که هم مصالح فردی و هم جمعی را مدنظر قرار می‌دهد.

دو - عدم تضییع وظایف اصلی

در بحث تقابل میان وظایف زنان و سرگرمی‌های آنان، چالش اصلی این است که سرگرمی تا چه حد ضروری است و آیا می‌تواند به قیمت فراموشی وظایف باشد؟ در جواب این سؤال برخی حجم وظایف خانوادگی زنان را مورد انتقاد قرار داده و گفته‌اند: در بسیاری از جوامع مانند جامعه ایران، بیشترین مسئولیت خانواده به عهده زنان است. این مسئولیت‌ها موجب می‌شود آنان از یک سو، زمان فراغت کمتری داشته باشند و از سوی دیگر، تمایل زیادی برای گذراندن اوقات فراغت به صورت فعال نداشته باشند (مدنی و اذانی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۲-۱۱۳).

این در حالی است که از منظر فقه شیعه، گرچه وظایفی مانند خانه‌داری برای زنان تعیین شده، اما آنان برای این وظایف مستحق اجرت هستند؛ همچنین مسئولیت رسیدگی به شوهر نیز در صورتی است که شوهر به وظایف خود از جمله دادن نفقه (هزینه‌های مالی شامل غذا، پوشاک، مسکن، بهداشت و درمان و غیره) متعهد باشد و این گونه نیست که این وظایف

یک طرفه و ناعادلانه باشد؛ مثلاً چنانچه شوهر به هر دلیلی از دادن نفقه طفره رود و به اصطلاح فقهی ناشز شود، زن حق مطالبه نفقه را خواهد داشت و در برخی موارد (مانند جایی که امکان الزام شوهر به پرداخت نفقه وجود نداشته باشد) با تأیید قاضی، حق طلاق نیز دارد (رک به: خویی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۸۸-۲۸۹).

مسئله مهم دیگر اینکه برخلاف تصور رایج، سرگرمی لزوماً موجب غفلت از وظایف نمی شود، بلکه می تواند به تجدید قوا برای انجام این وظایف کمک کند. روایتی از پیامبر ﷺ به ابوذر توصیه می کند که بخشی از زمان روزانه را به لذات حلال اختصاص دهد که موجب آرامش قلب و آمادگی برای سایر مسئولیت هاست (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۲۵).^۱ همچنین امام کاظم علیه السلام نیز به تقسیم اوقات به چهار بخش (مناجات، امرار معاش، معاشرت با دوستان و لذات حلال) اشاره کرده اند (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ۴۰۹-۴۱۰).^۲

در نتیجه، از منظر فقهی ضرورت پرداختن زنان به سرگرمی تا حدی است که نه تنها موجب غفلت از وظایف اصلی نشود، بلکه به انجام بهتر آن ها کمک کند. همچنین باید توجه داشت که در تشخیص وظایف زنان، نظرات فقهی اسلامی ملاک است، نه الزاماً دیدگاه های جامعه مدرن یا سنتی. مثلاً از منظر فقهی وظایف اقتصادی خانواده به طور کلی به عهده مرد است؛ هرچند عملاً در جامعه مدرن بسیاری از زنان شاغل باشند و سهمی از اقتصاد خانواده را به دوش بکشند. همچنین از منظر فقهی وظایفی مانند کارهای درون خانه، بچه دار شدن، شیر دادن به بچه، رسیدگی به شوهر، بدون استحقاق حق، بر دوش زنان قرار داده نشده است؛ هرچند برخی باورهای سنتی و عوامانه این وظایف را بدون استحقاق حق برای زنان فرض کنند.

۱ عَلَى الْعَاقِلِ مَا لَمْ يَكُنْ مَغْلُوبًا عَلَى عَقْلِهِ أَنْ يَكُونَ لَهُ سَاعَاتٌ سَاعَةٌ يَنَاجِي فِيهَا رَبَّهُ تَعَالَى وَ سَاعَةٌ يَحَاسِبُ فِيهَا نَفْسَهُ وَ سَاعَةٌ يَتَفَكَّرُ فِيهَا صَنَعَ اللَّهِ وَ سَاعَةٌ يَخْلُو فِيهَا بِحَقِّ نَفْسِهِ مِنَ الْحَلَالِ فَإِنَّ هَذِهِ السَّاعَةَ عَزُوقٌ لِتِلْكَ السَّاعَاتِ وَ اسْتِجْمَامٌ لِلْقُلُوبِ وَ تَوْزِيْعٌ لَهَا.

۲ اجْتَهِدُوا فِي أَنْ يَكُونَ زَمَانُكُمْ أَرْبَعَ سَاعَاتٍ سَاعَةٌ لِمُنَاجَاةِ اللَّهِ وَ سَاعَةٌ لِأَمْرِ الْمَعَاشِ وَ سَاعَةٌ لِمُعَاشَرَةِ الْإِخْوَانِ وَ الثَّقَاتِ الَّذِينَ يَعْرِفُونَكُمْ غُيُوبَكُمْ وَ يَخْلِصُونَ لَكُمْ فِي الْبَاطِنِ وَ سَاعَةٌ تَخْلُونَ فِيهَا لِلذَّاتِ كُمْ فِي غَيْرِ مُحَرَّمٍ وَ بِهِذِهِ السَّاعَةُ تَقْدَرُونَ عَلَى الثَّلَاثِ سَاعَاتٍ.



سه - عدم آسیب به شأن و کرامت زنان

فقه شیعه با استناد به آموزه‌های قرآنی و روایی، بر حفظ شأن و کرامت زنان به عنوان یک اصل بنیادین تأکید می‌کند. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَيْنِي أَدَمَ (اسرا/۷۰)؛ ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم». در این آیه خداوند کرامت ذاتی تمام انسان‌ها فارغ از جنسیت را یادآور می‌شود و برتری انسان بر سایر مخلوقات را با تأمین نعمت‌های مادی و معنوی نشان می‌دهد. روایات اسلامی نیز احترام به زنان را از نشانه‌های ایمان و خلق نیک می‌دانند؛ مانند حدیثی از پیامبر ﷺ که می‌فرماید: «بهترین شما کسی است که با زنان خوش‌رفتارتر باشد» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۹۲).^۱ ایشان در بیانی دیگر می‌فرماید: زنان را احترام و اکرام نمی‌کند به جز کسی که بهره‌ای از کرامت برده باشد و به زنان، اهانت نمی‌کند، مگر انسان پست (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۴۷۲).^۲

از منظر فقهی، هرگونه سرگرمی یا تفریحی که موجب تحقیر زنان یا کاهش جایگاه انسانی آنان شود، ممنوع است. این شامل فعالیت‌هایی مانند استفاده ابزاری از جذابیت‌های جنسی زنان در رسانه‌ها یا تبدیل آنان به کالای تجاری در صنعت سرگرمی می‌شود. فقه شیعه چنین اقداماتی را نه تنها به دلیل ماهیت نادرستشان، بلکه به خاطر پیامدهای مخرب اجتماعی مانند گسترش فساد، نابرابری جنسیتی، ترویج سلطه مردان بر زنان و آسیب به نهاد خانواده حرام می‌داند.

در مقابل، اسلام با تشویق به رعایت کرامت زنان در تمام عرصه‌ها—از جمله اوقات فراغت—این اصل را همسو با سلامت جامعه و تحکیم روابط انسانی می‌داند. بنابراین، حفظ شأن زنان نه تنها یک وظیفه دینی، بلکه راهکاری برای پیشگیری از آسیب‌های روانی، اخلاقی و اجتماعی است. این نگاه در تقابل با رویکردهای سودمحور یا سنتی است که یا زنان را به ابزار کاهش می‌دهند یا مسئولیت‌های یک‌طرفه و غیرمنصفانه بر دوش آنان می‌گذارند.

۱) إِنَّ أَكْمَلَ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا، وَ خَيْرُهُمْ خَيْرُهُمْ لِنِسَائِهِمْ

۲) مَا أَكْرَمَ النِّسَاءَ إِلَّا كَرِيمٌ وَلَا أَهَانَهُنَّ إِلَّا لُئِيمٌ

ج) مصادیق فقهی حق سرگرمی برای زنان

فقه شیعه با رعایت اصول شرعی، مصادیق متنوعی را برای حق سرگرمی زنان به رسمیت می‌شناسد. این مصادیق ضمن حفظ حریم عفت و حجاب، بر تقویت نقش خانوادگی و اجتماعی زنان و غنای زندگی آنان تأکید دارند:

یک - تماشای برنامه‌ها و فیلم‌های مناسب

- زنان مجازند برنامه‌های تلویزیونی یا فیلم‌هایی را تماشا کنند که با ارزش‌های اسلامی سازگار باشد.

- این فعالیت نه تنها به عنوان تفریح، بلکه به عنوان ابزاری برای تقویت روابط خانوادگی (از طریق تماشای جمعی و بحث درباره محتوا) و ترویج آموزه‌های دینی شناخته می‌شود.

دو - استفاده هدفمند از اینترنت

- استفاده از اینترنت برای امور آموزشی، علمی، معنوی یا ارتباطات اجتماعی سازنده مجاز است.

- شبکه‌های اجتماعی، بازی‌های آنلاین خانوادگی، تماشای فیلم‌های آموزشی و یادگیری مهارت‌های جدید، از جمله مصادیق سرگرمی‌های مفید در محیط خانواده محسوب می‌شوند.

سه - بازی‌ها و ورزش‌های شرعی

- ورزش‌هایی مانند شنا در استخرهای زنانه، یوگا، پیاده‌روی و بازی‌های فکری (مثل پازل) یا رایانه‌ای آموزنده، با شرط رعایت حجاب و عفت، مجازند.

- این فعالیت‌ها علاوه بر تأمین سلامت جسم و روح، به تقویت همبستگی خانوادگی (از طریق بازی‌های گروهی) و ایفای بهتر نقش زنان در خانواده کمک می‌کنند.

چهار - سفرهای تفریحی و فرهنگی

- سفر به اماکن مقدس، مناطق طبیعی، مراکز تاریخی یا گردشگری، در چارچوب وظایف





خانوادگی و رعایت ضوابط شرعی، برای زنان مجاز است.

- این سفرها ضمن ایجاد فرصتی برای استراحت و آشنایی با فرهنگ اسلامی، به تحکیم روابط عاطفی در خانواده (از طریق تجربه مشترک سفر) می‌انجامد.

پنج - فعالیت در هنرهای زیبا

- پرداختن به هنرهایی مانند خیاطی، نقاشی، عکاسی از طبیعت، گلدوزی و سایر هنرهای تجسمی، با رعایت موازین شرعی، مجاز است.

- این فعالیت‌ها نه تنها سبب پرورش خلاقیت و گذران اوقات فراغت می‌شود، بلکه می‌تواند به عنوان سرگرمی مشترک خانوادگی (مثل نقاشی گروهی یا خیاطی دسته جمعی) روابط را تقویت کند.

نکته کلیدی

تمامی این مصادیق با دو شرط اساسی همراهند:

- اول: عدم تعارض با وظایف اصلی (مانند مسئولیت‌های خانوادگی).
- دوم: رعایت حریم شرعی (حفظ حجاب، پرهیز از اختلاط نامشروع، و دوری از محتوای غیراخلاقی).

فقه شیعه با این نگاه، همزمان هم به حق تفریح زنان احترام می‌گذارد و هم از کارکردهای مثبت سرگرمی‌های سالم در جهت تحکیم نهاد خانواده و جامعه اسلامی حمایت می‌کند.

۴. نتیجه‌گیری

این پژوهش با تحلیل مبانی فقهی حق سرگرمی زنان در نظام شیعه، چارچوبی نوین ارائه می‌دهد که بر پایه تعادل پویا بین آزادی فردی و التزام به ارزش‌های اسلامی استوار است. این چارچوب سه بُعدی شامل:

یک - مبانی مشروعیت (اصل اباحه، قاعده لاضرر، ادله نقلی)؛

دو - محدودیت‌های شرعی (حفظ حجاب، پرهیز از اختلاط نامشروع، اولویت

مسئولیت‌های خانوادگی)؛

سه - تطبیق بر مصادیق نوظهور (شبکه‌های اجتماعی، ورزش‌های مدرن، هنرهای دیجیتال)

می‌شود. این رویکرد نه تنها پاسخگوی سؤالات اصلی تحقیق است، بلکه به عنوان الگویی برای تحلیل حقوق زنان در سایر حوزه‌های فقهی نیز قابل تعمیم است.

الف) پیامدهای نظری

- تقویت ادبیات فقهی حقوق زنان: این پژوهش با استخراج نظام‌مند مبانی و محدودیت‌ها، شکاف موجود در مطالعات فقهی مرتبط با سرگرمی زنان را پر می‌کند. برای مثال، تلفیق اصل اباحه با قاعده لاضرر به عنوان فرآیندی برای تشخیص مشروعیت سرگرمی‌های نوین، پیشنهادی بدیع در حوزه فقه تطبیقی محسوب می‌شود.

- بازتعریف مفهوم «لهو» در فقه شیعه: با تفکیک «لهو مباح» (مانند ورزش‌های سلامت‌محور) از «لهو حرام» (مانند فعالیت‌های تضعیف‌کننده کرامت زن)، مرزهای شرعی سرگرمی به شکلی پویا بازسازی شده است.

ب) پیامدهای عملی و سیاست‌گذاری

- تدوین دستورالعمل‌های فرهنگی: یافته‌های این پژوهش می‌تواند مبنای طراحی منشور اخلاقی سرگرمی زنان توسط نهادهای دینی و فرهنگی قرار گیرد. برای نمونه، تأسیس «مراکز تفریحی ویژه بانوان» با رعایت ضوابط شرعی (مانند استخرهای زنانه یا کلاس‌های هنری بدون اختلاط) از مصادیق کاربردی این پژوهش است.

- اصلاح قوانین موجود: قانونگذاران می‌توانند با الهام از چارچوب ارائه‌شده، قوانین محدودکننده غیرمنعطف را بازبینی و قوانینی مبتنی بر «حقوق مشروط» (مانند حق دسترسی به فضای مجازی با رعایت حریم عفاف) تصویب کنند.

- آموزش عمومی: برگزاری کارگاه‌های آموزشی برای آشنایی زنان با مصادیق مشروع سرگرمی





و تبیین فلسفه محدودیت های شرعی، گامی در جهت کاهش تعارضات اجتماعی است.

ج) ارتباط یافته ها با سؤالات تحقیق

- پاسخ به سؤال اصلی: مبانی فقهی حق سرگرمی زنان (اصل اباحه، قاعده لاضرر، سیره معصومان) و محدودیت های آن (حفظ حجاب، عدم تضييع مسئولیت ها) در چارچوب ارائه شده به وضوح تبیین شد.
- پاسخ به سؤالات فرعی: مصادیقی مانند استفاده هدفمند از اینترنت یا ورزش های زنانه، به طور مستقیم از ادله نقلی و تطبیق مقتضیات زمان استخراج شده اند.

د) نوآوری پژوهش

این تحقیق با ارائه الگوی سه لایه ای مشروعیت-محدودیت-تطبیق، نخستین گام در راستای نظام مندسازی حقوق سرگرمی زنان در فقه شیعه است. این الگو نه تنها پاسخگوی نیازهای جامعه امروز است، بلکه با انعطاف پذیری ذاتی، قابلیت تطبیق بر چالش های آینده را نیز دارا می باشد.

ه) جمع بندی نهایی

این پژوهش نشان می دهد که فقه شیعه نه تنها مانعی برای سرگرمی زنان نیست، بلکه با ارائه چارچوبی متوازن، مسیر بهره مندی از حقوق فردی در هماهنگی با ارزش های دینی را هموار می سازد. امید است این یافته ها زمینه ساز گفتمان های علمی عمیق تر و اصلاحات سیاستی هدفمند در حوزه حقوق زنان باشد.

۶. پیشنهادات

بر اساس یافته های این پژوهش، پیشنهادات زیر ارائه می شود:

الف) پیشنهادات پژوهشی

- بررسی تطبیقی حق سرگرمی زنان در مذاهب مختلف اسلامی
- مطالعه چالش‌های فقهی-حقوقی سرگرمی‌های نوظهور برای زنان در جامعه معاصر
- بررسی تأثیر فضای مجازی بر سرگرمی زنان از منظر فقه شیعه
- مطالعه تطبیقی حق سرگرمی زنان در فقه شیعه و حقوق بین‌الملل
- بررسی تأثیر عرف و مقتضیات زمان و مکان بر فتاوی فقهی مرتبط با سرگرمی زنان

ب) پیشنهادات کاربردی

- تدوین راهنمای کاربردی سرگرمی‌های مشروع برای زنان براساس فقه شیعه
- برگزاری کارگاه‌های آموزشی برای آشنایی زنان با سرگرمی‌های مشروع و سازنده
- ترویج فرهنگ سرگرمی‌های خانوادگی سالم در جامعه
- حمایت دولت از توسعه زیرساخت‌های تفریحی مختص بانوان با رعایت موازین شرعی
- آموزش ضوابط فقهی سرگرمی در مدارس و دانشگاه‌ها به منظور نهادینه کردن فرهنگ سرگرمی مشروع

۷. محدودیت‌های پژوهش

این پژوهش نیز مانند سایر پژوهش‌ها با محدودیت‌هایی مواجه بوده است که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) محدودیت‌های نظری

- گستردگی منابع فقهی و دشواری دسترسی به همه منابع معتبر
- تعدد آرا و نظرات فقهی در برخی موضوعات مرتبط با سرگرمی زنان
- ابهام در مفهوم‌شناسی برخی واژگان کلیدی در منابع فقهی مرتبط با سرگرمی
- کمبود پژوهش‌های مستقیم در زمینه حق سرگرمی زنان در منابع فقهی





ب) محدودیت‌های عملی

- دشواری دسترسی به منابع خطی و کتب قدیمی فقهی
 - محدودیت زمانی در جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها
 - عدم دسترسی به برخی از فقها برای انجام مصاحبه و تکمیل داده‌ها
 - محدود بودن پژوهش به فقه شیعه و عدم بررسی تطبیقی با سایر مذاهب اسلامی
 - تمرکز بر مبانی نظری و عدم بررسی میدانی وضعیت سرگرمی زنان در جامعه
- این محدودیت‌ها می‌توانند در پژوهش‌های آتی مورد توجه قرار گیرند و زمینه را برای انجام تحقیقات جامع‌تر در این حوزه فراهم آورند.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
۳. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، تدوین علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۴. الامام الرضا، علی بن موسی، فقه الرضا، موسسه آل البيت علیه السلام، مشهد ۱۴۰۶.
۵. بروجردی، حسین، نهاية الأصول، مقرر منتظری، حسین علی، نشر تفکر، تهران، ۱۴۱۵.
۶. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه، تهران، دنیای دانش، ۱۳۸۲.
۷. جواد آملی، عبدالله و محمدرضا مصطفی پور، ۱۳۸۶، «مبانی حقوق زن در اسلام»، پاسدار اسلام، شماره ۳۱۴، صص ۶-۱۰.
۸. خزایی، احمد رضا، ۱۳۹۵، «بررسی فقهی حقوقی نفقه با نشوز زوجه»، پژوهش های فقه و حقوق اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۴۵، صص ۲۹-۵۰.
۹. خمینی، روح الله، مکاسب محرمة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، قم، ۱۴۱۵.
۱۰. خویی، سید ابوالقاسم، منهاج الصالحین، نشر مدینه العلم، قم، چاپ بیست و هشتم، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. دستغیب، عبدالحسین، گناهان کبیره، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۸۸.
۱۲. سیدمرتضی، علی بن حسین، الذریعة إلى أصول الشریعة، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۶.
۱۳. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ ق.
۱۴. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول، جماعه مدرسین قم، قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۶.
۱۵. شیخ الشریعه اصفهانی، فتح الله بن محمد جواد، قاعدة لا ضرر، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۰.



۱۶. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۷.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن، امالی شیخ طوسی، قم، دارالثقافه، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، مصحح: حسن الموسوی خراسان، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۱۹. علامه حلی، حسن بن یوسف، أجوبة المسائل المهنائية، مطبعة الخيام، قم، ۱۴۰۱.
۲۰. غفرانی، محمد و مرتضی آیت الله زاده شیرازی، فرهنگ اصطلاحات روز، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۰.
۲۱. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳.
۲۲. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، فلسفه اخلاق، محقق: احمدحسین شریفی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۲.
۲۴. مدنی، بهناز و مهری اذانی، ۱۳۹۱، «بررسی مراکز گذران اوقات فراغت زنان در مناطق ۵ و ۶ اصفهان با استفاده از مدل‌های عوامل استراتژیک و SWOT»، برنامه‌ریزی فضایی، دوره ۱، شماره ۳، صص ۱۰۷-۱۳۰.
۲۵. مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام. تهران ایران، صدرا، ۱۳۹۶.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، مدرسه امام علی بن ابی طالب، قم، ۱۴۲۱ ق.
۲۷. نراقی، احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعه فی أحکام الشریعه، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، قم، ۱۴۱۵.
۲۸. میرخندان، سیدحمید، مطالعات دینی فیلم، تهران، بنیاد سینمایی فارابی، ۱۳۹۲.
۲۹. میرخندان، سید عبدالله و حسن خیری، ۱۴۰۱، «واکاوی مفهومی فراغت و سرگرمی از دیدگاه اسلامی»، مطالعات فرهنگی اجتماعی حوزه، دوره ۶، شماره ۱۲، صص ۴۷-۶۸.

تنظیم خانواده و مبنای فقهی آن با تأکید بر بیانات حضرت آیت الله العظمی امام خامنه‌ای (مدظله العالی)

فاطمه احمدی بیغش^۱

چکیده

خانواده از ارکان اصلی جامعه اسلامی و از جایگاه والایی برخوردار است. سیاست کنترل جمعیت و محدود نمودن آن از سال ۱۳۶۸ در جمهوری اسلامی ایران از طرف نهادهای حاکمیتی جهت رهایی از مشکلات اجتماعی و اقتصادی مورد توجه قرار گرفت و تا سال‌های پیاپی بدون توجه به عواقب سوء آن اجرا گشت. در سال‌های اخیر با آشکار شدن خطرهای جدی و جبران ناپذیر آن، رهبر فرزانه ایران بر تجدیدنظر در این سیاست تأکید و عواقب سوء آن را گوشزد کردند؛ این فرمایش‌ها که از سوی ولی فقیه جامع‌الشرایط مطرح شده، علاوه بر پشتوانه فکری و کارشناسی دقیق از مستندات فقهی و شرعی نیز بهره‌مند است که می‌تواند به‌عنوان «سیاست جمعیتی جمهوری اسلامی ایران» مبنای عمل قرار گیرد. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی و با استناد به کتب و مقالات معتبر، تدوین شده است. هدف از پژوهش، استناد به بیانات حضرت آیت الله خامنه‌ای (حفظه الله) درباره جمعیت و تنظیم خانواده به همراه محورهای اساسی آن می‌باشد. حال باید دید منظور از تنظیم خانواده در دیدگاه رهبر معظم انقلاب چه چیزی است؟ آن چه به عنوان ره‌آورد پژوهی از این تحقیق استنباط می‌گردد مطلوب بودن جمعیت و توجه به شاخصه‌های کیفی آن، وظایف حاکمیت در قبال آن و ... می‌باشد. لذا تحقیق پیش‌رو اهتمام دارد رویکردی جدید همراه با مباحث مهمی چون بررسی نظرات مختلف درباره تنظیم خانواده، مستندات فقهی این دیدگاه، توجه به معنویت، تعلیم و تربیت و ... را بیان دارد.

واژگان کلیدی: تنظیم خانواده، تحدید نسل، تکثیر نسل، مبانی فقهی، مقام معظم رهبری.

^۱ دانش پژوه مقطع سطح سه، موسسه آموزش عالی حوزوی عبدالعظیم (علیه السلام)، ایران، تهران، ری.





مقدمه

تنظیم خانواده در اصطلاح جمعیت‌شناسی، عملی آگاهانه و ارادی است که در خانواده و جامعه دارای هدف است. سیاست محدود کردن جمعیت، از سال ۱۳۶۸؛ در ایران مورد توجه قرار گرفت که باعث حرکت کشور به سوی کاهش جمعیت جوان در سال‌های آتی شده است. از آن جا که این مسئله کشور را از جهات گوناگون در معرض خطرات جدی و جبران‌ناپذیر قرار داد، رهبرانقلاب این مسئله را با جدیت به مسئولین و مردم تذکر دادند و خطرات تحدید نسل و راه‌کارهای افزایش جمعیت را در مناسبت‌های مختلف بیان کردند. بیانات ایشان ضمن تأکید بر ضرورت توقف سیاست کنترل جمعیت، درگیرنده نکات مهم است که می‌تواند بیان‌کننده دیدگاه معظم له درباره «سیاست جمعیتی کشور» باشد. طرح این دیدگاه از سوی ولی امر مسلمین نشانه آن است که این تفکر علاوه بر پشتوانه‌های علمی و کارشناسی، بر ارزش‌های صحیح و محکم دینی استوار بوده و نمی‌تواند بدون توجه به مبانی فقهی مطرح شده باشد؛ از این جهت تبیین این دیدگاه و استخراج مبانی و مستندات فقهی آن، علاوه بر معرفی بهتر این نظریه به عنوان «سیاست جمعیتی جمهوری اسلامی ایران» به تدوین قوانین لازم در این باره و ایجاد سازوکارهای اجرایی آن کمک بسیاری می‌کند. با تأمل در بیانات رهبری در حوزه جمعیت و خانواده، می‌توان دیدگاه معظم له را نسبت به جمعیت و تنظیم خانواده در سه محور اساسی معرفی کرد:

محور اول: مطلوب بودن جمعیت

محور دوم: توجه به شاخصه‌های کیفی جمعیت

محور سوم: اجتماعی بودن مسئله جمعیت و وظایف حاکمیت در این مورد

هدف مقاله تبیین هریک از محورها با تأکید بر بیانات امام خامنه‌ای و پرداختن به مبنا و مستندات فقهی آن می‌باشد. امید است در این برهه حساس که خطرهای کاهش جمعیت و صدمات جبران‌ناپذیر آن آشکار شده، این نوشتار به تقویت و گسترش این اندیشه ناب و کارآمد

کمکی ناچیز کرده باشد.

محور اول: مطلوب بودن جمعیت

در بیانات رهبری، مطلوب بودن جمعیت مشهود است؛ ایشان می‌فرمایند: کشور ما یکی از نادرترین کشورها در زمینه آبادانی است؛ اگر دو برابر امروز جمعیت داشته باشیم، باز می‌توان بدون کمترین نیاز به کشورهای دیگر، خود را به بهترین شکل اداره کنیم؛ این ظرفیت خوب، هم در خاک بابرکت، استعدادهای انسانی ممتاز کشور، دستورات و قانون اساسی و هم در مسئولان ما وجود دارد. بنده معتقد به کثرت جمعیتیم، هر تدبیری که می‌خواهد برای توقف رشد جمعیت انجام گیرد، بعد از صد و پنجاه میلیون انجام بگیرد (دیدار معظم له با برگزارکنندگان همایش ملی تغییرات جمعیتی و نقش آن در تحولات مختلف جامعه، ۱۶/۵/۱۳۹۰) قبل از بررسی مبانی فقهی این محور، لازم است نظریات موجود نسبت به سیاست جمعیت را مطرح نمود.

۱) نظریات جمعیت‌شناسی

در زمانی که محدودیت منابع طبیعی، کمبود منابع غذایی در جهان همراه بی‌عدالتی و تبعیض‌ها رشد بی‌سابقه جمعیت را به فاجعه‌ای بزرگ و غیرقابل کنترل تبدیل نموده، توصیه سیاستمداران غربی، به جای سامان بخشی به توزیع ثروت، توصیه به باروری کنترل شده کردند؛ آنان بر این باورند که برای رفع فقر، گرانی، قانون شکنی، قتل، غارت، تجاوز، ناامنی و فتنه‌انگیزی به جان و مال افراد، نیاز به کنترل موالید با بهره‌مندی از شیوه‌های مدرن است، شیوه‌هایی که معرفی آن به افراد جامعه ضروری است. (طلعتی، ۱۳۸۳، ص ۵۰) به طور کلی در میان جمعیت‌شناسان چهار نظریه پیرامون جمعیت وجود دارد:

الف) موافقین افزایش جمعیت

این نظریه بیشتر در قدیم طرفدار داشته و حامیان آن با توجه به آن که قدرت يك قوم را به واسطه کثرت جمعیت آن می‌دانستند؛ با تحدید نسل مخالف و از افزایش جمعیت يك قوم یا



يك کشور، طرفداری می نمودند. (نیک خلق، ۱۳۷۴، ص ۱۴۴) حامیان این نظریه با طرح این که امکانات کره زمین جهت تغذیه تعداد بسیاری، به مراتب بیش از آن چه اکنون وجود دارد، کافی به نظر می رسد، به انتقاداتی از این دست بی توجه بودند. (کتابی، ۱۳۶۴، ص ۴۲) به عنوان مثال یکی از مخالفین تقلیل جمعیت معتقد است که زمین قادر است با استفاده از تکنولوژی تا نه میلیارد انسان را تغذیه کند. (نیک خلق، ۱۳۷۴، ص ۱۸) ریشه این تفکر در فضای گذشته تاریخ است که قدرت يك قوم را در کثرت جمعیت که به افزایش سپاه، نیروی کار، آبادانی عظمت سیاسی و اقتصادی آن قوم منجر می شود، تعریف می کردند. واقعیتی که در زمان خود مسلم بود و هنوز هم رنگ و بوی خود را از دست نداده؛ به شکلی که اقوام و پیروان مذاهب به علت کثرت جمعیت دارای حوزه های قدرت هستند. می توان در این مورد به آیه شریفه «وَأُیْمَدُكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ» (نوح، آیه ۱۲) استناد نمود و اولاد را در کنار اموال، از مصادیق مدد الهی می داند. کشور ظرفیت های زیادی دارد، ان شاء الله مسئولین کمک کنند تکثیر جمعیت جوان که امروز خوش بختانه وجود دارد از بین نرود؛ نسل را متوقف نکنند؛ جمعیت کشور را به تدریج در طول سال ها به پیری منتهی نکنند. (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار اقشار مختلف مردم، ۱۱ / ۵ / ۱۳۹۵)

ب) مخالفین افزایش جمعیت

در قرن هجده و نوزده، از جمله عقایدی که طرح شد و موافقین بسیار داشت و تلاش خود را به نفی رابطه فقر و توزیع ناعادلانه ثروت معطوف کرد، نظریه فردی انگلیسی به نام توماس رابرت مالتوس (۱۷۶۶) بود که درگذشت زمان توسط خود وی و طرفدارانش پرورده شد؛ او به وضوح فقر را منشا کثرت جمعیت می داند و طبیعتاً مبارزه با فقر را در مخالفت با ازدیاد نسل منحصر می سازد. (بهنام، ۱۳۴۱، ص ۷۱۷) او معتقد است جامعه نباید به فقر کمک کند تا در اثر سختی معیشت، صاحب فرزند کمتری شوند. (کتابی، ۱۳۶۴، صص ۹۲-۹۳)

بر ادعای مالتوس اشکالاتی وارد است که در جای خود قابل تأمل است. (تقوی، ۱۳۷۸، ص ۹۸) طبیعی است عقیده مالتوس، حفظ نظام سرمایه داری و جلوگیری از سقوط آن است؛ البته در نگاه جهانی باید گفت: بدون توجه به توزیع برابر و عادلانه ثروت، فقر جهانی تنها با

جلوگیری از کثرت جمعیت از بین نمی‌رود، اما روند شتابان فقر را کند می‌کند.

برای مسئله نسل، گزارش‌هایی می‌رسد که مسئله جلوگیری از منع باروری درست انجام نمی‌گیرد؛ بعضی جاها همچنان در برپاشنه قبل می‌گردد. (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار جمعی از دانشجویان، ۱۳۹۴/۴/۲۰) نمی‌خواهیم قضیه را با شعار پیش ببریم؛ متفکرین و صاحبان دانش مرتبط با مسئله جمعیت می‌توانند منطق صحیح و قابل قبولی ارائه کنند. فرهنگ سازی در این مسئله مثل خیلی از مسائل دیگر اجتماعی، حرف اول را می‌زند که متأسفانه امروز این فرهنگ سازی نیست. (بیانات رهبری در دیدار اعضای همایش ملی «تغییرات جمعیتی و نقش آن در تحولات مختلف جامعه»، ۱۳۹۲/۸/۸)

ج) جمعیت ثابت

در این نظریه، با کاهش و افزایش جمعیت مخالفت شده و قائلین به آن معتقدند تغییرات جمعیت، نظام اجتماع را به هم می‌زند و باید جمعیت در اندازه موجود باقی بماند. از حامیان این عقیده، جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) است که بر ثبات جمعیت تأکید می‌کند. (بهنام، ۱۳۴۱، ص ۱۷۹) افلاطون نیز معتقد است جمعیت يك شهر باید در همان حد ۵۰-۴۰ نفر ثابت بماند، حتی در برخی صور، حکم به از بین بردن نوزادان می‌کند. (نیک خلق، ۱۳۷۴، ص ۱۴۳) نسل جوان را باید حفظ کرد. با این روند کنونی اگر پیش روییم، کشور پیر خواهد شد. خانواده‌ها، جوان‌ها باید تولیدمثل را زیاد و نسل را افزایش دهند. این محدود کردن فرزندان در خانه به این شکلی که امروز هست خطاست. این نسل جوانی که امروز داریم، اگر در ده- بیست سال آینده و در دوره‌ها و مرحله‌های آینده این کشور بتوانیم آن را حفظ کنیم، همه مشکلات کشور را حل می‌کنند؛ با آن آمادگی و نشاطی که در نسل جوان هست و با استعدادی که در ایرانی وجود دارد مشکل اساسی برای پیشرفت نداریم. (بیانات معظم له در اجتماع بزرگ مردم بجنورد، ۱۳۹۱/۷/۱۹)





د) جمعیت متناسب

طبق این نظریه، بهترین میزان تراکم جمعیت که بتوان بیشترین محصول فردی را ایجاد کند، حدّ کافی برای جمعیت شناخته می‌شود. (بهنام، ۱۳۴۱، ص ۱۷۹) ابن خلدون نیز موافق این عقیده است (نیک خلق، ۱۳۷۴، ص ۱۶) این عقیده آمیخته‌ای از نظریه‌های قبل است و در شرایط متفاوت، احکام متفاوت دارد، اگر در جامعه‌ای فقر شدید ایجاد شد، می‌توان جمعیت را کم و اگر قدرت سیاسی قومی به واسطه قلّت جمعیت رو به ضعف رفت، می‌توان حکم به تکثیر جمعیت نمود؛ به بیان دیگر در این قول کثرت و قلّت اصالت ندارد و تابع متغیرهای دیگر هستند. اگر این قول را از منظر فقهی تفسیر کنیم، کثرت و قلّت جمعیت فاقد حکم مستقلاً اند و با قرار گرفتن تحت عناوین دیگر واجد احکام شرعی می‌شوند.

۲) سیاست جمعیتی اسلام

شاید در نگاه اول نظریه چهارم مطابق عقیده اسلام دانسته شود، اما به نظر می‌آید نظریه‌ای که از منابع فقه شیعه استفاده می‌گردد، استحباب تکثیر جمعیت است. تولید مثل و فرزند متعدد داشتن بدون در نظر گرفتن موانع، از منظر اسلام پسندیده و حکم اولیه از نظر اسلام استحباب تکثیر جمعیت بوده، از این جهت اگر نظریه اول را به گونه‌ای تفسیر کنیم که به معنی مطلوبیت ذاتی و اوّلی کثرت جمعیت باشد، چه بسا در هیچ دوره‌ای از تاریخ نسبت به این امر وجوبی در کار نبوده است، می‌توان ادعا کرد دیدگاه اسلام موافق با همان عقیده اول است. در این بخش به تفصیل در مورد آن سخن گفته و ادله فقهی آن را بررسی می‌نماییم.

مبنای فقهی مطلوب بودن جمعیت

در باب استحباب تکثیر اولاد در اسلام، به چند دسته از روایات استناد شده که به تفصیل به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. روایاتی که دلالت دارند هنگام ازدواج زنی را انتخاب کنید که فرزند زیاد می‌آورد

صحیحه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: تزوّجوا بکراً ولوداً و

لا تزوجوا حسناء جمیلة عاقراً؛ فانی أباهی بکم الامم یوم القیامة» (طباطبائی بروجردی، ۱۳۸۳، ص ۵۸، ح ۲۰) امام باقر علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: با دختر باکره‌ای که فرزند زیاد می‌آورد، ازدواج کنید و با زن نازای زیبا ازدواج نکنید؛ زیرا من به فزونی جمعیت شما در روز قیامت بر امت‌ها مباحثات می‌کنم. واضح است که تشویق به ازدواج با «ولود» و بیان علتی که برای آن ذکر نموده دلالت بر مطلوبیت فرزند زیاد دارد.

۲. روایاتی که تشویق به ازدواج به جهت فرزندآوری می‌کنند.

صحیحة ابن رثاب عن محمد بن مسلم أو غیره عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله تزوجوا فانی مکاتر بکم الامم غدأ فی القیامة ... (قمی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸۳، ح ۳) امام صادق علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌نمایند: ازدواج نمایید؛ چون من در قیامت به فزونی شما بر امت‌ها افتخار می‌کنم.

روایتی که در کتاب خصال در حدیث چهارصدگانه از امام علی علیه السلام آمده. تزوجوا؛ فانی رسول الله کثیراً ما کان یقول: من کان یحب أن یتبع سنتی فلیتزوج. فانی من سنتی التزویج و اطلبوا الولد فانی أکثر بکم الامم غدأ (طباطبائی بروجردی، ۱۳۸۳، ص ۲۰، ح ۸) ازدواج کنید؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: کسی که دوستدار پیروی از سنت من است، باید ازدواج کند. همانا ازدواج جزء سنت من است و در طلب فرزند باشید؛ من در فردای قیامت به فزونی جمعیت شما بر امت‌ها تفاخر می‌کنم. اطلاق «اطلبوا الولد» محبوبیت زیاد نمودن فرزند را در برمی‌گیرد. به علاوه علتی که در ذیل روایت بیان شده بر مطلوبیت آن دلالت دارد.

فرزندآوری از مهم‌ترین مجاهدت‌ها و وظایف زنان است؛ فرزندآوری هنر زن است؛ اوست که زحماتش را تحمل می‌کند، خدای متعال ابزار پرورش فرزند را به او داده است. صبر و احساسش را به آن‌ها داده است. اگر چنانچه ما این‌ها را در جامعه به فراموشی نسپریم؛ آن وقت پیشرفت خواهیم کرد. (بیانات معظم له در دیدار جمعی از مداحان، ۱/ ۲/ ۱۳۹۲)



۳. روایاتی که بر مطلوب بودن افزودن بر تعداد فرزندان اشاره دارد.

عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: أكثرُوا الولدَ أكثَرُ بكم الأممَ غدًا (کلینی، ۱۴۰۷، ۶: ۲) امام صادق علیه السلام از پیامبر ﷺ نقل کردند: بر تعداد فرزندان بیفزایید؛ در روز قیامت به فزونی شما بر امت‌ها افتخار می‌کنم.

عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن عثمان بن عيسى عن ابن مسكان عن بعض أصحابه إنه قال: قال علي بن الحسين عليه السلام: من سعادة الرجل أن يكون له ولد يستعين بهم؛ (همان) امام سجاد علیه السلام می‌فرمایند: از سعادت مرد داشتن فرزندانی است که از آنان یاری جوید.

عن عدة من أصحابنا أحمد بن محمد بن خالد عن بكر بن صالح قال: كتبتُ إلى أبي الحسن عليه السلام: إني اجتنبْتُ طلب الولد منذ خمس سنين وذلك أن أهلي كرهت ذلك وقالت: إنه يشتدُّ على تربيتهم لقلَّة الشيء فماترى؟ فكتب عليه السلام إلي: اطلب الولد فإن الله يرزقهم (کلینی، ۱۴۰۷، ۶: ۳) از امام کاظم علیه السلام در نامه‌ای پرسیدم: پنج سال است که از بچه‌دار شدن اجتناب می‌کنم زیرا همسر من از این کار ناخشنود است و می‌گوید برای من تربیت و نگه‌داری فرزند با کمبود مالی مشکل است. شما چه می‌فرمایید؟ امام در پاسخ گفتند: در پی فرزنددار شدن باش؛ روزی او را خدا می‌دهد.

در بیانات امام خامنه‌ای (حفظه الله) این نکته به وضوح دیده می‌شود: «همچنان که ما فکر می‌کنیم اگر چهار، پنج بچه افتاد روی دوش يك خانواده وضع زندگی‌شان چگونه خواهد شد، فکر این را هم کنید که بچه‌ها وقتی بزرگ شدند و شغلی پیدا کردند چه کمکی می‌توانند به پیشرفت کشور کنند.» (دیدار معظم له با برگزارکنندگان همایش ملی تغییرات جمعیتی و نقش آن در تحولات مختلف جامعه، ۱۳۹۲/ ۸/ ۹) از روایات گذشته مستحب بودن وجود فرزند و افزایش نسل به دست می‌آید؛ نه وجوب آن. شاهد بر این ادعا، سخن رسول اکرم ﷺ است (بأنی أباهی و أكثر یوم القيامة) و همین‌طور پر شدن زمین از تسبیح و امثال این جملات، که از آن صرفاً محبوبیت و استحباب استفاده می‌گردد.

عروقی بالاتر از ایجاد نظام اسلامی و حفظ نظام اسلامی نداریم؛ هر کسی که در این راه تلاش

کند، آمر به معروف است؛ معروف‌ها این‌ها هستند: اعتلای فرهنگ، محیط اخلاقی، سلامت محیط خانوادگی، تکثیر نسل؛ همه موظفند در راه این معروف‌ها تلاش کنند. (بیانات مقام معظم رهبری در حرم مطهر رضوی، ۱۳۹۴/۱/۱)

محور دوم: شاخصه‌های کیفی جمعیت

رهبر انقلاب می‌فرماید: من این را همین‌جا عرض کنم؛ جمعیت جوان، تحصیل کرده و باسواد کشور، امروزی‌کی از عوامل اساسی پیشرفت کشور است. در آمارهایی که داده می‌شود، نقش جوان‌های تحصیل کرده، آگاه و پرنشاط را می‌بینید. باید در سیاست تحدید نسل تجدیدنظر کنیم. (بیانات مقام معظم رهبری در تابستان سال ۱۳۹۱ در جمع مسئولان نظام) قطعاً این کشور با این سطح وسیع، با این تنوع آب و هوایی، با این امکانات فراوان زیرزمینی، با این استعداد بالقوه علمی، می‌تواند یک کشور پرجمعیت باشد و ان شاء الله خودش هم این جمعیت را اداره کند. (بیانات معظم له در دیدار اعضای همایش ملی «تغییرات جمعیتی و نقش آن در تحولات مختلف جامعه»، ۱۳۹۲/۸/۸)

از مباحث گذشته این نتیجه به دست آمد که حکم اولیه اسلام در زمینه تنظیم خانواده استحباب و مطلوب بودن جمعیت زیاد است و جنبه کیفی آن مدنظر اسلام بوده و اگر شاخص کیفی منظور نباشد بعید است تکثیر اولاد مستحب باشد. لذا آن‌چه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به آن توصیه کردند، تکثیر فرزندان شایسته و نیکو است و بدون شك توجه به کیفیت و ابعاد روحی و جسمی فرزندان، منجر به محدودیت‌هایی در تولید مثل می‌گردد؛ اگر نشانه‌های اطمینان بخشی وجود داشته باشد که وجود فرزندان زیاد باعث به سختی افتادن والدین و نابسامانی زندگی آن‌ها یا دور شدن از امور معنوی به سبب اشتغال بیش از اندازه به فرزندان می‌شود، کثرت فرزندان استحباب ندارد، لذا نظر اسلام مطلوب بودن افزایش جمعیت در عین حال جمعیت‌داری و ویژگی و کمالات جسمی، فکری و معنوی است، نه جمعیت فاقد این شاخص‌ها، که در این بخش شاخصه‌ها، ادله و مستندات فقهی آن بررسی می‌گردد.



الف) توجه به سلامت جسمی

آن چه اسلام و پیامبر ﷺ در تشویق افراد به کثرت جمعیت توصیه نمودند، تکثیر فرزندان شایسته و نیکو است و توجه به کیفیت و ابعاد جسمی فرزندان، موجب محدودیت در تولیدمثل می شود. اگر فرزندان زیاد موجب در حرج قرارگرفتن والدین و ضرر به آنان و فرزندان شود، دیگر تکثیر ولد رجحانی ندارد. از روایات باب رضاع به دست می آید که حمل در زمان رضاع منع شده تا فرزندان ضعیف نشوند.

عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بِوَلَدِهَا... فَقَالَ كَانَتْ الْمَرَضُوعُ مِمَّا يَدْفَعُ إِخْدَاهُنَّ الرَّجُلَ إِذَا أَرَادَ الْجَمَاعَ تَقُولُ لَا أَدْعُكَ إِنِّي أَخَافُ أَنْ أَحْبَلَ فَأَقْتُلَ وَلَدِي هَذَا الَّذِي أَرْضَعُهُ... (کلینی، ۱۴۰۷، ۶: ۴۱) درباره تفسیر آیه لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بِوَلَدِهَا از امام صادق عليه السلام پرسیدند حضرت جواب دادند: زنان شیرده از جماع با همسران ممانعت می کردند و می گفتند می ترسیم باردار شویم و با این کار باعث کشتن فرزند شیرخوار خود شویم.

عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام (ع) نَحْوَهُ وَزَادَ وَأَمَّا قَوْلُهُ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنَّهُ نَهَى أَنْ يَضَارَّ بِالضَّبِيِّ أَوْ يَضَارَّ أُمُّهُ فِي رَضَاعِهِ... (همان) در پاسخ سؤال از تفسیر آیه، امام صادق عليه السلام همانا مطالب فوق فرمودند و اضافه کردند و اما قول پروردگار... وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ... همانا خدای متعال نهی کردند که فرزند شیرخوار متحمل ضرر شود یا اینکه مادر او در حالت شیر دادن به او متضرر شود.

عن أسماء بنت يزيد بن السكن سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تقتلوا أولادكم سرا فإن الغيل يدرك الفارس فيدعثره عن فرسه (سجستانی، ۱۴۱۰، ۲: ۲۲۴) اسماء بنت یزید بن السكن گفت: شنیدم رسول خدا ﷺ می فرماید: فرزند خود را مخفیانه نکشید (کنایه از حمل در زمان شیردهی) همانا غیل (شیری که زن باردار به کودک دهد) اثر خود را بر سوارکار می رساند و او را از پای درمی آورد (اشاره به فساد شیرو ضعیف ماندن طفل حتی بعد از بلوغ)





ب) توجه به تعلیم و تربیت

وظایف پدر و مادر، تربیت صحیح فرزندان است که روایات بسیاری در این زمینه نقل شده است.

و قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَعَانَ وَلَدَهُ عَلَى بِرِّهِ بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِ وَ التَّأَلُّفِ لَهُ وَ تَعْلِيمِهِ وَ تَأْدِيبِهِ (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ۱۵: ۱۶۹) رحمت خدا بر کسی که در احسان و محبت به فرزند خود کوشا باشد و به او آداب نیک بیاموزد.

وَأَمَّا حَقُّ وَلَدِكَ فَإِنْ تَعَلَّمَ أَنَّهُ مِنْكَ... وَأَنَّكَ مَسْئُولٌ عَمَّا وُلِّيْتَهُ مِنْ حُسْنِ الْأَدَبِ - وَ الدَّلَالَةِ عَلَى رَبِّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - وَ الْمَعُونَةِ عَلَى طَاعَتِهِ فَأَعْمَلْ فِي أَمْرِهِ - (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۵: ۱۷۵) و اما حق فرزند تو، پس بدانی که او از تو است و امتداد وجود تو است... و تو مسئول هستی بر آن چه متولی آن نسبت به فرزندت قرار داده شدی و وظیفه تو است او را خوب تأدیب کنی و به خدا راهنمایی کنی که ادب بیشتر به رفتارهای اجتماعی برمی گردد. وَ الدَّلَالَةِ عَلَى رَبِّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ الْمَعُونَةِ عَلَى طَاعَتِهِ، به امور معنوی، روحی و دینی خاص برمی گردد. این روایت مربوط به تعلیم است و حسن تأدیب و دلالة و معونه علی طاعت رب و احسان وظایفی است بر دوش پدر، البته الغاء ویژگی می شود و مادر نیز همین حکم را دارد.

ج) توجه به معنویت

ملاک در کثرت اموال و موالید از منظر دین آن است که اموال و فرزندان باید به اندازه‌ای باشد که فکر و ذهن انسان را به حدی مشغول به خود نکند که از دیگر امور زندگی که در رأس آن عبادت و اطاعت خدا و امور معنوی و اخروی است باز بماند. لذا نمی شود گفت زیادی فرزند به طور مطلق پسندیده است. این که برخی روایات به ناپسندی زیادی فرزند اشاره دارد، تأکید همین نکته است. همانند آن چه در کافی آمده: پیغمبر با جمعی از جایی عبور می کردند، گرسنه بودند و از کسی تقاضا کردند از پستان حیواناتشان شیر بدوشند، اما صاحب حیوانات شیر نداد. پیامبر فرمود: «اللهم أكثر ماله و ولده»؛ خدایا! مال و فرزندانش را زیاد کن. از آن جا رفتند و به شخص دیگر رسیدند، او مقداری شیر دوشید و آورد. پیغمبر فرمود: «اللهم ازقه الكفاف» خدایا



او را به قدر کفاف روزی ده. سؤال کردند برای اوّلی که شیر نداد آن طور دعا کردید و برای دومی که شیر داد، این گونه دعا کردید. فرمودند: «ما قلّ و کفی خیر مما کثروا الهی» اگر مال و فرزند کم باشد، بهتر از آن است که زیاد باشد و انسان را از یاد خدا باز دارد. (کلینی، ۱۴۰۷، ق ۳، ۳۶۳) تصریح آیه قرآن نیز است: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُکُمْ وَلَا أَوْلَادُکُمْ عَنْ ذِکْرِ اللَّهِ وَ مَنْ یَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِکَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (منافقون، آیه ۹)، ای کسانی که ایمان آوردید، مبادا اموال و فرزندان شما را از یاد خدا غافل کنند و هرکس چنین کند پس آن ها همان زیانکارانند.

روایت قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يُوشِكُ أَنْ تَدَاعَى عَلَيْكُمْ الْأُمَمُ مِنْ كُلِّ أَفْقٍ كَمَا تَتَدَاعَى الْأَكَلَةُ عَلَى قَضَعَتِهَا، قُلْنَا: مِنْ قَلَّةٍ بَنَّا يُؤْمِنُ؟ قَالَ: لَا، أَنْتُمْ يَوْمَئِذٍ كَثِيرٌ، وَلَكِنَّكُمْ غُثَاءٌ كَغُثَاءِ السَّيْلِ، يَنْزِعُ اللَّهُ الْمَهَابَةَ مِنْ قُلُوبِ عَدُوِّكُمْ وَيَجْعَلُ فِي قُلُوبِكُمُ الْوَهْنَ، قِيلَ: وَمَا الْوَهْنُ؟ قَالَ: حُبُّ الْحَيَاةِ وَكَرَاهِيَةُ الْمَوْتِ" (ابن طاووس، ۱۳۸۰، ۳۷۳؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۱۸، ق ۲، ۱۲۰) نزدیک است امت های (غیرمسلمانان) شما را مانند دعوت طعام خوران یک تبق دعوت کنند برای تاراج کردن، شخصی پرسید: این از جهت کم بودن ماست؟ حضرت فرمودند: خیر بلکه در آن روز بسیارید اما مانند خاشاک بالای آب سیل؛ پراکنده اید خداوند خوف شما را از دل های دشمنانتان برمی دارد و در دل های شما ضعف می اندازد. پرسیدند: ضعف چیست؟ حضرت فرمودند: حب دنیا و بد دیدن مرگ. روایاتی که اشاره به تربیت صحیح و تعلیم امور دینی به فرزندان که در مباحث پیشین به آن اشاره شد دلالت بر توجه اسلام به جنبه معنوی فرزندان دارد.

محور سوم: اجتماعی بودن مبحث جمعیت و وظایف حاکمیت در این مسأله

موضوع جمعیت هم جنبه فردی مانند تربیت، نفقه و هم اجتماعی مانند اشتغال، بهداشت، تحصیل دارد. در فرمایش های معظم له این مسئله به خوبی نمایان است آن جا که می فرمایند: «فرزندآوری یک مجاهدت بزرگ است. با خطاها و عدم دقت هایی که از ما سرزده، یک برهه ای در کشور متأسفانه این مسئله مورد غفلت قرار گرفت و امروز خطراتش را می بینیم؛ من بارها این را به مردم عرض کردم: پیرشدن کشور، کم شدن نسل جوان در چندین سال بعد،

از چیزهایی است که اثرش بعداً ظاهر خواهد شد؛ وقتی اثرش ظاهر گشت دیگر قابل علاج نیست؛ اما امروز چرا، امروز قابل علاج است.... ما نمی‌خواهیم این قضیه را با شعار و صلوات تمام شود. می‌خواهیم مسئله به شکل عمیق و علمی حل شود؛ گره‌های ذهنی‌ای که وجود دارد باز شود، حقیقت قضیه روشن شود. فرهنگ‌سازی در این مسئله مانند بسیاری از مسائل دیگر اجتماع، حرف اول را می‌زند؛ باید فرهنگ‌سازی شود که متأسفانه امروز این فرهنگ‌سازی نیست، باید از امکاناتی که در کشور وجود دارد استفاده کنید، تفکر را در کشور بگسترانید. (دیدار معظم‌له با برگزارکنندگان همایش ملی تغییرات جمعیتی و نقش آن در تحولات مختلف جامعه، ۹/۸/۱۳۹۲)

طبق فرمایش حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی) حاکمیت وظیفه دارد بستر مناسب جهت تحقق احکام اسلامی فراهم نماید و در مواضع خاص با اتخاذ تصمیم مناسب، جلوی خسارت اجتماعی را بگیرد؛ برای تحلیل این مطلب چند نکته قابل طرح است.

گستره حکم حکومتی در تنظیم خانواده

از آن جا که موضوع جمعیت صرفاً موضوع شخصی و خانوادگی نیست و دارای تأثیرات اجتماعی است؛ از این جهت حاکم می‌تواند با توجه به محدوده مصالح اجتماعی در این موضوع ورود پیدا کند. وظیفه حاکم اسلامی در مورد جمعیت در وهله‌ی اول، زمینه‌سازی اجرای احکام اسلامی و فراهم کردن امکانات جهت تربیت آحاد جامعه است؛ زیرا با توجه به فرمایش رهبری بسیاری از مشکلات ناشی از سبک غلط زندگی است نه کمبودهای اقتصادی. در وهله بعد دخالت حاکم در موارد خاص مطابق مصلحت جامعه و جعل قوانین برای تقلیل یا تکثیر جمعیت است؛ بنابراین ولی امر مسلمین می‌تواند تصمیماتی برحسب مصلحت گرفته، طبق آن مقرراتی وضع و به اجرا گذارد، مقررات نامبرده لازم‌الاجرا و مانند مقررات شریعت دارای اعتبار است؛ با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت و غیرقابل تغییر است، اما مقررات موضوع قابل تغییر و در ثبات و بقا تابع مصلحتی است که آن را به وجود آورده است. طبعاً مقررات تدریجاً تغییر پیدا کرده و جای خود را به احکام بهتر می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۹۸) تقلیل



و تکثیر نسل امری است که برای هر یک از زوجین روا است؛ ولی وادار نمودن یک یا هر دوی آن‌ها، نوعی تجاوز به حق مسلم آن دو محسوب می‌گردد و کسی حق ندارد مجبورشان کند. این سخن از طرف غیرحاکم شرع روشن است. (مؤمن قمی، ۱۳۷۶، ۹: ۱۲۷)

آیا حاکم شرع می‌تواند مردم را به تنظیم خانواده ملزم سازد یا خیر؟

در پاسخ به این سوال واضح است که حاکم شرع این حق را دارد و منظور ما از حاکم شرع، فقیهی است که خداوند ولایت امر امت اسلام را در زمان غیبت ولی الله الاعظم (عجل الله تعالی فرجه الشریف) به او سپرده و در جای خود ثابت شده که استواری دولت اسلامی به رهبری آن بستگی دارد. امتیاز حکومت اسلامی بر دیگر حکومت‌ها آن است که خدا کسی را در رأس این حکومت نشانده که خصلت‌های مشخص دارد. «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَائِدَه، آیه ۵۵) جز این نیست که ولی شما خدا است و رسول او و مؤمنان...» و سخن پیامبر اکرم ﷺ در روز غدیر که فرمودند: «من كنت مولاه فأناً مولاه» (قمی، ۱۴۰۳، ۱: ۶۵) هر که من مولا و سرپرست اویم، علی مولا و سرپرست او است»

آیات و احادیث، استواری حکومت اسلامی را در چارچوب ولایت ولی امر می‌داند و در زمان حضور امام معصوم ﷺ وی به عهده گیرنده این امر خواهد بود نه شخص دیگر، مگر فردی که ایشان او را برگزیده و ولی خوانده باشد؛ ولی در عصر غیبت، ولایت از آن فقیه جامع‌الشرایط بلاخص کسی است که مدیریت جامعه اسلامی را به عهده دارد و معنای «ولایت فقیه» نیز همین است. لازمه ولایت يك فرد بر دیگری آن است که هرگاه ولی امر به اقتضای ولایت خویش فرمانی صادر کند، دیگری هیچ اختیاری از خود نداشته، خواه فرد یا جامعه باشد باید فرمان او بی‌کم و کاست اجرا گردد. «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» (سوره احزاب، آیه ۳۶) هیچ مرد مؤمن و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و پیامبرش در کاری حکم کردند آنان را در کارشان اختیاری باشد.»

امام خمینی (رحمه‌الله‌علیه) مصلحت حفظ دین را قاعده‌ای زیربنایی در فقه سیاسی و حکومتی اسلام مطرح کردند که به عنوان يك واجب عقلی و ضرورت شرعی، بی‌نیاز از دلیل



است. (خمینی، ۱۳۶۸، ۲: ۴۶۴) لذا حفظ نظام اسلامی و پاسداری از دین، از بارزترین مصادیق «مالایرضی الشارع بترکه» می‌باشد. (همان، ۴۹۷)

هر زمان ولی امر مسلمین تشخیص دهد صلاح جامعه در این است که زاد و ولد تنظیم شود که یا با توصیه به قلت یا کثرت همراه است، به عنوان مثال در برهه‌ای زمان فرزند کمتر بهتر باشد، ولی امر مسلمین در این خصوص دستور صادر می‌کند که هر یک از خانواده‌ها باید تعداد خاصی فرزند داشته باشند، و زمانی مصلحت و نیاز جامعه به کثرت جمعیت باشد دستوری مطابق آن صادر می‌کند و زوجین را به باروری بیشتر، تشویق می‌نماید و بر امت و جامعه اسلامی است که از این فرمان پیروی کنند. امروزه با توجه به روند پرشتاب سیاست کنترل جمعیت در ایران و تأثیرات مختلف ناشی از اعمال این سیاست در زمینه‌های مختلف، رهبر معظم انقلاب از سال ۱۳۹۰ به‌طور جد توقف سیاست کنترل جمعیت را خواستار شدند و با صراحت اعلام کردند که سیاست کشور باید بر ازدیاد جمعیت مستقر شود. «... معتقدم کشور ما با امکاناتی که داریم، می‌تواند صد و پنجاه میلیون نفر جمعیت داشته باشد؛ معتقد به کثرت جمعیتیم. هر اقدامی که می‌خواهد برای متوقف کردن رشد جمعیت انجام بگیرد، بعد از صد و پنجاه میلیون انجام بگیرد» (دیدار معظم له با مسئولان نظام جمهوری اسلامی ایران، رمضان سال ۱۳۹۱ به نقل از معصومه نادری، ۱۳۹۲، پژوهشکده عفاف)

در تابستان سال ۱۳۹۱ رهبر انقلاب بار دیگر در جمع مسئولان نظام به مسأله افزایش جمعیت اشاره کردند: «... جمعیت جوان، بانشاط و تحصیل کرده کشور امروز یکی از عوامل مهم پیشرفت کشور است ما باید در سیاست تحدید نسل تجدیدنظر کنیم. تحدید نسل در یک برهه‌ای از زمان درست بود؛ اهدافی هم برایش معین کردند. در سال ۱۳۷۱ به همان مقاصدی که از تحدید نسل وجود داشت رسیدیم، از سال ۱۳۷۱ به بعد باید سیاست را تغییر می‌دادیم؛ خطا کردیم تغییر ندادیم. امروز باید این خطا را جبران کنیم؛ کشور باید نگذارد که غلبه نسل جوان و نمای زیبای جوانی در کشور از بین برود...» (همان) محدود کردن نسل، برای کشور خطر بزرگی است. آن‌چه متخصصین و کارشناسان، با نگاه‌های علمی بررسی کردند، ما را به این نتیجه می‌رساند که با روند کنونی، کشور دچار پیری عمومی خواهد شد. (بیانات رهبری



در دیدار مسئولان نظام، ۳۰/۴/۱۳۹۲)

نتیجه گیری

- ۱- دین اسلام و اهل بیت علیهم السلام نسبت به تکثیر اولاد در هر زمانی توجه داشته و اختصاص به زمانی که مسلمانان در قِلّت باشند؛ نداشته زیرا تعابیر وارده در احادیث به عنوان يك قضیه حقیقی و يك سیاست دائمی دین مطرح است.
- ۲- از نظر حکم اولی تکثیر اولاد و ازدیاد نسل، امری است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام به آن سفارش فراوان نموده و آن را از مستحبات مؤکد شمردند.
- ۳- حکم اولی باید در جامعه اجرا گردد و حکومت اسلامی و یا ولی فقیه موظف هستند؛ حکم اولیه را در جامعه تبلیغ و تا حد امکان احکام اولیه را اجرا کنند و جامعه را به این امر ترغیب کنند. مگر آن که حکم اولیه با حکم دیگر تراحم کند که در این صورت ولی فقیه از باب تقدیم اهم بر مهم، دستور اجرای اهم دهد.
- ۴- از اجرای حکم اولیه موقتاً ممانعت نماید تا مانع برطرف گردد. در عصر حاضر با توجه به روند پرشتاب سیاست کنترل جمعیت در ایران و آسیب های اجتماعی و فرهنگی، ناشی از اعمال این سیاست، توقف آن را خواستار شدند.
- ۵- حضرت آیت الله خامنه ای (حفظه الله) معتقدند کشور ایران به طور طبیعی و جغرافیایی ظرفیت پذیرش جمعیت بیشتر را دارد.
- ۶- سیاست کنترل جمعیت به علت مختلف در برهه ای از تاریخ ایران ضروری بوده اما از اوایل دهه هفتاد باید بازنگری و حتی متوقف می شد.
- ۷- جمعیت جوان و بهره مندی کشور از يك نمای جوان و پرنشاط از مهم ترین شاخص ها و سرمایه های يك کشور است که می تواند حرکت و پیشرفت کشور را سرعت دهد و کاهش جمعیت جوان آسیب جدی است.
- ۸- کنترل روند کنونی برای حفظ آینده علمی کشور از رکود ضروری است که با گذر زمان شاید نتوان آن را علاج نمود. مهم ترین راهکار علاج وضعیت کنونی، فرهنگ سازی و ارائه الگوهای فرهنگی است.



منابع و مأخذ

- * قرآن کریم، ترجمه: مهدی محیی‌الدین الهی قمشه‌ای، (۱۳۶۵)، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.
۱. ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۳۸۰)، الملاحم و الفتن فی ظهور الغایب المنتظر، قم: الشریف الرضی.
 ۲. بسیج جامعه پزشکی دانشگاه علوم پزشکی تهران، (۱۴۰۱)، فرزندآوری در کلام مقام معظم رهبری، تهران، معاونت تعلیم و تربیت.
 ۳. بهنام، جمشید، (۱۳۴۱)، جمعیت‌شناسی عمومی، تهران: دانشگاه تهران.
 ۴. پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی سید علی خامنه‌ای (مدظله العالی)
 ۵. تقوی، نعمت‌الله، (۱۳۷۸)، جمعیت و تنظیم خانواده، تبریز: جامعه پژوه دانیال.
 ۶. -----، (۱۳۷۹)، مبانی جمعیت‌شناسی، تبریز: جامعه پژوه دانیال.
 ۷. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن محمد، (۱۴۱۸ق)، الکشف والبیان عن تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
 ۸. حرّعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسایل الشیعة، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
 ۹. خمینی، سید روح‌الله، (۱۳۶۱)، صحیفه نور، ج ۲۰ و ۱۵، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
 ۱۰. -----، (۱۳۶۸)، کتاب البیع، قم: اسماعیلیان.
 ۱۱. سجستانی، ابی داوود (۱۴۱۰ق)، سنن ابی داود، ج ۲، قم: دارالفکر.
 ۱۲. طباطبایی بروجردی، حسین، (۱۳۸۳)، جامع احادیث الشیعه، قم: المطبعة العلمية.
 ۱۳. طباطبایی حکیم، محسن، (۱۴۰۴ق)، مستمسک العروة الوثقی، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
 ۱۴. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، تفسیر المیزان، قم: جامعه مدرسین.

۱۵. -----، (۱۳۴۱)، مرجعیت و روحانیت، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۶. طباطبایی یزدی، محمدکاظم، (۱۴۱۹ق)، العروة الوثقی (المحشی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. طلعتی، محمدهادی، (۱۳۸۳)، رشد جمعیت تنظیم خانواده و سقط جنین، قم: بوستان کتاب.
۱۸. قمی، سیدصادق حسینی روحانی، (۱۴۱۴ق)، المسائل المستحدثة (للروحانی)، قم: دارالکتاب.
۱۹. قمی، محمدبن علی بن بابویه، (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. -----، (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۲. کتابی، احمد، (۱۳۶۴)، نظریات جمعیت شناسی، تهران: اقبال.
۲۳. محدث نوری، میرزا حسین، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۴. مؤمن قمی، محمد، (۱۴۱۵ق)، کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۵. -----، (۱۳۷۶)، سخنی در تنظیم خانواده، قم: مجله فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۹.
۲۶. نادری، معصومه، (۱۳۹۲)، پژوهشکده عفاف.
۲۷. نیک خلق، علی اکبر، (۱۳۷۴)، مبانی جمعیت شناسی، گناباد: مرنديز.



الإبهاامات القانونية للزواج المبكر فى مشروع قانون منع إيذاء النساء وتعزير أمنهن ضد سوء

المعاملة

مصطفى أحمدى مقدم^١، عاطفة بيامنى^٢

الملخص

يعدّ الزواج نقطة انطلاق التزاوج وتكوين الأسرة، خاصة فى المجتمعات التقليدية، حيث يكتمل بميلاد الأطفال. وقد أُشير إلى هذا الحق فى الميثاقين الدوليين لحقوق الإنسان باعتباره من مصاديق حقوق الإنسان. يعتبر زواج الأطفال مشكلة اجتماعية، خاصة لما له من آثار سلبية وغير قابلة للتعويض على حالة الأطفال، وبخاصة الفتيات، مما يجعله أحد هموم المجتمع الدولى. فى الوثائق الدولية لحقوق الإنسان، تم التأكيد على أهمية تحديد الحد الأدنى لسن الزواج وارتباطه بالرضا بالزواج. فى ضوء الموافقة الأخيرة على مشروع قانون منع إيذاء النساء وتعزير أمنهن ضد سوء المعاملة، حاولت هذه الدراسة، بنظرة نقدية وعادلة، استعراض الدعم القانونى لهذا المشروع فى مواجهة الزواج المبكر للأطفال. تُظهر نتائج الدراسة أن مشروع القانون، رغم ادعائه حماية النساء والفتيات المعرضات للإيذاء، يعاني من ثغرات قانونية كثيرة فى منع إيذاء النساء، بما فى ذلك زواج الأطفال والزواج المبكر. لذلك، هناك حاجة إلى إعادة النظر فى هذا المشروع ودراسته بعمق، مع مراعاة عادات المجتمع وشروط بلوغ الأطفال والوثائق الدولية لحقوق الإنسان، ليكون دعامة قوية للفتيات وأمّهات المستقبل فى بلدنا العزيز.

الكلمات المفتاحية: العنف ضد النساء، الزواج المبكر، إيذاء النساء، مشروع قانون المنع.

١. مصطفى أحمدى مقدم، أستاذ مساعد، قسم الحقوق، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة آزاد الإسلامية،

فرع جنوب طهران، طهران، إيران. البريد الإلكتروني: m.ahmadileg@gmail.com

٢. عاطفة بيامنى، طالبة ماجستير، قسم الحقوق، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة آزاد الإسلامية، فرع

جنوب طهران، طهران، إيران. البريد الإلكتروني: ati.payami@gmail.com





التفسير الفقهي للظلم على المرأة وتحليل المشاركة المباشرة في ظلم السيدة فاطمة

الزهراء عليها السلام

سيد علي رباني موسويان^١

الملخص

الظلم قبيح من الناحية العقلية والشرعية، وفاعله مذموم. وبما أن الظلم أمر نسبي، فإنه يختلف بحسب متعلّقه، وفي بعض صورهِ يكون أقبح من غيره، وفاعله أكثر استحقاقاً للوم. ونظراً لأن المرأة أقل قدرة جسمانية من الرجل وأكثر عاطفية، فهي بطبيعة الحال أكثر عرضة للإيذاء من أنواع الظلم والإهانة، مما يجعل الظلم عليها أقبح. وعندما يقع الظلم على أفضل نساء العالم، السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، فإنه بلا شك يبلغ أعلى درجات القبح والشناعة. أُجريت هذه الدراسة بطريقة وصفية وتحليلية بهدف تحليل الحكم الفقهي للظلم والمشاركة فيه تجاه السيدة فاطمة. ونظراً لاتساع نطاق الموضوع، اقتصرَت الدراسة على دراسة المظالم المباشرة التي وُجّهت إليها. تُظهر النتائج أن الظلم على السيدة فاطمة وإيذاءها، وبالتالي استحقاق غضبها، يعادل الظلم على رسول الله والله، ويؤدي إلى استحقاق غضبهما. كما أن إيذاء الله ورسوله واستحقاق غضبهما يؤدي إلى الكفر والخروج من دائرة الدين. وفيما يتعلق بالمظالم الخاصة التي وُجّهت إليها، فإن المجرمين مسؤولون بناءً على طبيعة الحق الناسي أو الإلهي أو كليهما، وهم ملزمون برد الأموال إلى ورثة السيدة فاطمة وتعويضها، وفيما يتعلق بالحقوق الإلهية مثل حد المحاربة والإفساد، فإنهم يستحقون تنفيذ الحد والتعزير.

الكلمات المفتاحية: الظلم على المرأة، السيدة فاطمة، المشاركة في الظلم، الظلم المباشر، القتل، الغصب، السب.

١. أستاذ مشارك، قسم الفقه والحقوق الإسلامية، جامعة آزاد الإسلامية، فرع طهران المركزي. البريد الإلكتروني :

a.rabbani11@yahoo.com (معرف أوركيد: ٠٠٠٠-٠٠٠٠-٠١٥٤-٢٢٣٥)

دراسة البند (أ) من المادة ٥ لاتفاقية حقوق المرأة في الأمم المتحدة بناءً على التعاليم

الإسلامية

أعظم شاكرى^١، موسى حكيمى صدر^٢

الملخص

من أهم حقوق المرأة احترامها وتكريمها، ليس فقط بسبب جنسها، بل كإنسان يتمتع بالكرامة والقيم الإنسانية العالية. وهذا يعنى أن على المجتمع الحفاظ على كرامة المرأة وشخصيتها، وحمايتها من أى نوع من العنف أو التجاوز، وتوفير بيئة آمنة وهادئة لنموها النفسى والعقلى. تم طرح هذه المبادئ فى المادة ٥ من الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، التى أقرت فى ١٨ ديسمبر ١٩٧٩، والتى تؤكد على تغيير الأنماط السلوكية والثقافية تجاه النساء. الهدف من هذه التغييرات هو القضاء على التحيزات والصور النمطية الجنسية التى تُغذى الفروق غير العادلة بين الرجال والنساء. تتناول هذه الدراسة البند (أ) من المادة ٥ من منظور التعاليم الإسلامية، وتُظهر من خلال المنهج الوصفى-التحليلى أن هذه المادة تتضمن جانبين رئيسيين: الأول حفظ كرامة المرأة، والثانى إصلاح العلاقات الاجتماعية معها، وكلاهما مؤكد بشدة فى الفقه والحقوق الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الاتفاقية، حقوق المرأة، التمييز بين النساء والرجال، العنف والتجاوز.



١. طالبة ماجستير، جامعة حكيم سبزواري. البريد الإلكتروني: azm.shakry@gmail.com

٢. موسى حكيمى صدر، دكتوراه، أستاذ مساعد وعضو هيئة تدريس فى الفقه ومبادئ الحقوق الإسلامية، جامعة

حكيم سبزواري. البريد الإلكتروني: m.zarghi@hsu.ac.ir



دراسة إمكانية فسخ النكاح في العيوب غير المصرح بها في القانون المدني

أعظم سادات موسويان جندقي^۱، علي رضا صابريان^۲

الملخص

يعدّ خيار الفسخ حقاً يخضع لسلطة من يملكه، وبما أن عقد النكاح من العقود اللازمة، فإن خيار الفسخ للزوجين يجب أن يكون مستنداً إلى سبب خاص. في الفقه الإمامي، تُعرف هذه الأسباب باسم العيوب المشتركة والمختصة التي تجيز فسخ النكاح. العيب المشترك بين الزوجين هو الجنون، بينما تشمل العيوب المختصة بالزوج "الجب، الخصاص، العنن"، والعيوب المختصة بالزوجة "القرن، الجذام، البرص، الإفضاء، العرج، والعمى في العينين". يهدف هذا البحث إلى الإجابة عن السؤال: هل يمكن فسخ النكاح في عيوب أخرى غير مصرح بها في القانون المدني؟ بناءً على الدراسة، يمكن القول إن الفقه الإمامي والقانون المدني مستندان إلى آيات تتمتع بالجريان والتطابق، وهي قابلة للتطبيق في كل زمان. وملاك إجازة فسخ النكاح في العيوب المذكورة يعتمد على القواعد الفقهية "لا حرج" و"لا ضرر" وقاعدة الأولوية والإطلاق. فالشارع المقدس لا يضع حكماً يسبب عسراً أو ضرراً أو مشقة شديدة للمكلفين، خاصة في الحياة الزوجية التي تتطلب الراحة والسكينة. يبدو أن التصريح بهذه العيوب كان بمثابة تمثيل وليس حصراً، إذ إن بعض العيوب المصرح بها في العصر الحالي قابلة للعلاج، بينما توجد أمراض أخرى مثل الإيدز والتهپاتيت وغيرها غير قابلة للعلاج. لذا يمكن القول بتوسيع نطاق هذه العيوب واعتبار العيوب غير المصرح بها من العيوب التي تجيز فسخ النكاح. أُجرى هذا البحث بطريقة مكتبية-وصفية مع نهج فقه الأسرة.

الكلمات المفتاحية: فسخ النكاح، العيوب المجيزة لفسخ النكاح، لا حرج، لا ضرر.

۱. أعظم سادات موسويان جندقي، باحثة في الم ۴ level في فقه الأسرة، مدرسة فاطمة الزهراء العلمية المتخصصة،

سمنان، إيران. البريد الإلكتروني: a.sadat.m4@gmail.com

۲. علي رضا صابريان، أستاذ مساعد، قسم الفقه ومبادئ الحقوق، فرع سمنان، جامعة آزاد الإسلامية، سمنان،

إيران. البريد الإلكتروني: alireza.saberyan@yahoo.com

تحليل حق التسلية للنساء فى النظام الفقهى الشيعى

سيد عبد الله ميرخندان^١

الملخص

أُجرى هذا البحث بهدف تحليل المبادئ الفقهية لحق التسلية للنساء فى النظام الفقهى الشيعى ودراسة القيود الشرعية المرتبطة به. يتمثل السؤال الرئيسى للبحث فى تتبع الموقف القانونى لتسلية النساء فى إطار الأحكام الفقهية، والإجابة عن السؤال: هل يعترف الفقه الشيعى بحق التسلية للنساء، وما هى القيود التى يحددها له؟ تم تصميم المنهج البحثى بطريقة وصفية-تحليلية مع نهج كیفى، حيث جُمعت البيانات وتحليلها من خلال دراسة النصوص الفقهية، الآيات القرآنية، الروايات عن المعصومين، وآراء فقهاء الشيعة. تُظهر النتائج أن الفقه الشيعى، مستنداً إلى مبدأ الإباحة، وقاعدة لا ضرر، والأدلة النقلية، يعترف بحق التسلية للنساء فى إطار الالتزام بالأحكام الشرعية. تشمل المبادئ الأساسية لهذا الحق عدم التعارض مع الحجاب والعفة، تجنب الغفلة عن المسؤوليات الدينية والعائلية، والحفاظ على كرامة المرأة الإنسانية. أما القيود الفقهية فتركز بشكل رئيسى على منع الاختلاط بالمحارم، استخدام الأدوات المحرمة، والتأثيرات الاجتماعية-الأخلاقية السلبية. وتخلص الدراسة إلى أن نهج الفقه الشيعى تجاه حق التسلية للنساء يقوم على التوازن بين الحريات الفردية والالتزام بالقيم الإسلامية، وهو قابل للتكيف مع المصاديق الحديثة وفقاً لمقتضيات الزمان والمكان. تُعدّ هذه الدراسة خطوة نحو تطوير الأدبيات الفقهية حول حقوق المرأة.

الكلمات المفتاحية: التسلية، الترفيه، حق التسلية، حقوق المرأة، الفقه الشيعى، مبدأ الإباحة.

١. سيد عبد الله ميرخندان، المستوى ٤ فى الفقه والأصول، الحوزة العلمية فى قم. البريد الإلكتروني:

abdollahmirkhandan@yahoo.com





تنظیم الأسرة وأساسه الفقهی مع التركيز على بيانات سماحة آية الله العظمی

الإمام الخامنئی (حفظه الله)

فاطمة أحمدی بیغش^۱

الملخص

تُعدّ الأسرة من الأركان الأساسية للمجتمع الإسلامي وتتمتع بمكانة رفيعة. بدأت سياسة التحكم في النمو السكاني وتقييده في الجمهورية الإسلامية الإيرانية منذ عام ۱۳۶۸ من قبل المؤسسات الحاكمة بهدف التغلب على المشكلات الاجتماعية والاقتصادية، واستمرت لسنوات متتالية دون مراعاة عواقبها السلبية. في السنوات الأخيرة، وبعد ظهور المخاطر الجديدة وغير القابلة للتعويض، أكد القائد الحكيم لإيران على ضرورة إعادة النظر في هذه السياسة، محذراً من عواقبها السلبية. هذه التوجيهات، التي صدرت عن ولي الفقيه الجامع للشرائط، تستند إلى أسس فكرية وتخصصية دقيقة وإلى مستندات فقهية وشرعية، مما يجعلها قابلة لأن تكون أساساً لـ "سياسة السكان في الجمهورية الإسلامية الإيرانية". أجرى هذا البحث بطريقة وصفية- تحليلية مستندة إلى كتب ومقالات موثوقة، بهدف الاستناد إلى بيانات سماحة آية الله الخامنئی حول السكان وتنظيم الأسرة ومحاورها الأساسية. فما هو المقصود بتنظيم الأسرة في رؤية القائد الأعلى؟ تُظهر نتائج البحث أن المطلوب هو زيادة السكان مع التركيز على مؤشرات النوعية، وواجبات الحكومة تجاهها، وغيرها. لذلك، يهدف البحث إلى تقديم نهج جديد يتضمن مناقشة الآراء المختلفة حول تنظيم الأسرة، والمستندات الفقهية لهذا الرأي، والتركيز على الروحانية، والتعليم، والتربية، وغيرها.

الكلمات المفتاحية: تنظيم الأسرة، تحديد النسل، تكثير النسل، المبادئ الفقهية، القائد الأعلى.

۱. فاطمة أحمدی بیغش، باحثة في المستوى ۳، معهد عبد العظيم (عليه السلام) للتعليم العالي، طهران، ري،

إيران. البريد الإلكتروني: yazahra۰۳۱۳@yahoo.com

Legal ambiguities of early marriage in the bill to prevent women's injuries and improve their security against abuse

ahmadi moghadam, mostafa^۱

Piyameni, Atefeh^۲

Abstract

Marriage in all modern societies, and especially in traditional societies, is the starting point of marriage and family with the birth of a child. This right is mentioned in the Covenant on Civil and Political Rights and in the Covenant on Economic, Social and Cultural Rights. This itself indicates examples of human rights. Child marriage is one of the concerns of the international community due to its prevalence and the irreparable effects on their status, especially on girl children, which is addressed in international human rights documents by emphasizing the determining importance of the age of marriage and its relationship with consent to marriage. It has been addressed. Considering the certainty of the bill from the harm to women and the promotion of security against abuse, in this study, an attempt was made to critically and fairly look at the legal support of this bill for children in the face of early marriages. The results of this study show that the Winter Bill has the nature and claim of protecting affected women and girls, but it has many legal loopholes for the harm of women, including child marriage and early marriage. Therefore, it is necessary to review and examine this bill further, considering the customs of the society and the conditions of the age of puberty of children, as well as international legal documents, in order to provide a human support for the future girls and mothers of our beloved country.

Keywords: Child marriage, early marriage, violence against women, prevention bill

^۱ . Department of Law, Faculty of Law and Political Science, Islamic Azad University, South Tehran Branch, Tehran, Iran

^۲ . Department of Law, Faculty of Law and Political Science, Islamic Azad University, South Tehran Branch, Tehran, Iran



Jurisprudential explanation of oppression of women and analysis of direct participation in oppression of Hazrat Zahra (peace be upon her).

Seyed Ali Rabbani Mousavian^۱

Abstract

Oppression is discreditable from the perspective of Reason and Sharia, and its perpetrator is reprehensible. And since oppression is an additional thing, it is different from its counterpart, and in some cases it is Uglier than others, and its perpetrator deserves more blame.

Since women are less physically capable than men and have more emotional, they are naturally more vulnerable to all kinds of oppression, insults, and harm, and as a result, acts of oppression are more ugly towards them. And when injustice is done to the greatest lady that has ever been and will ever be, the holy hazrat Zahra (peace be upon her), it will undoubtedly be of the highest level of ugliness and blasphemy. The present research was conducted with a descriptive and analytical method with the aim of jurisprudential analysis of the oppression verdict and participation in it towards Hazrat Zahra, and since the scope of the subject was broad, in the upcoming research, it was limited only to the investigation of direct atrocities against her.

. The findings of the research indicate that the oppression of Hazrat Zahra and the displeasure of her and as a result of her displeasure is equal to the oppression and displeasure of the Messenger of God and God and the displeasure of God and His Messenger, and the displeasure of God and the Messenger and her displeasure also causes disbelief and leaving the circle of religion.

And regarding each of the special injustices inflicted on her Holiness, according to the

۱ . Associate Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Law, Islamic Azad University, Central Tehran Branch .Email: a.rabbani۱۱@yahoo.com



aspect of natural right or divine right of having it, or both aspects, the criminals are guarantors, and regarding the property, they are obliged to return it to the heirs of Hazrat Zahra and compensate it, and regarding the Regarding divine rights, such as the limit of muharibeh and corruption, they are subject to the implementation of the limit and ta'zeer.

Key words: oppression of women, Hazrat Zahra, participation in oppression, direct oppression, murder, usurpation, Sabb.



Examining Paragraph A of Article ٥ of the Convention on Women's Rights in the United Nations based on Islamic teachings

Shakeri, Azam^١

Hakimi sadr, Musa^٢

Abstract

"One of women's most fundamental rights is to be respected and valued, not solely for their gender but as individuals with inherent dignity and worth. This implies that society must safeguard women's dignity and individuality, protecting them from all forms of violence and abuse, and providing a secure and tranquil environment for their psychological and intellectual development. These principles are enshrined in Article ٥ of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, adopted on December ١٨, ١٩٧٩, which underscores the importance of transforming behavioral and cultural patterns toward women. The objective of these transformations is to eradicate prejudices and gender stereotypes that perpetuate unjust disparities between men and women. This research delves into paragraph (a) of Article ٥ of the Convention through the lens of Islamic teachings, utilizing a descriptive- analytical approach to demonstrate that this article encompasses two pivotal aspects: firstly, the preservation of women's dignity and secondly, the reform of social interactions with women. Both of these facets are profoundly emphasized within Islamic jurisprudence and law."

Keywords: Convention ,Women's rights ,Discrimination between men and women ,Violence and rape

١ . Master's student in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Hakim Sabzevari University

٢ . Member of the Faculty of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Hakim Sabzevari University



The option to terminate is a right and is under the sovereignty of the one who has this authority. Since the Examining the possibility of annulling a marriage due to defects not specified in the civil law

Mousavian, Azam sadat^۱

Saberian, Alireza^۲

Abstract

marriage contract is a necessary contract, the option to terminate for the couple must be due to a specific reason. In Imami jurisprudence, these reasons are considered as common and specific defects that permit the termination of the marriage. The common defect in the couple is madness, and the defects specific to the husband are "jabb, khisa, ann" and the defects specific to the wife are "qarn, leprosy, leprosy, effusiveness, earthing and blindness in both eyes." In this study, the researcher intends to answer the question of whether the possibility of terminating the marriage exists due to other defects that are not specified in the civil law? According to the research conducted, it can be stated that both Imami jurisprudence and civil law are derived from verses that have the characteristics of being continuous and applicable and can be extended to any time. The criteria for granting permission to dissolve a marriage in the mentioned defects are also the jurisprudential rules of "no inconvenience" and "no harm" and the rule of priority and applicability. The holy lawgiver also does not issue a ruling that causes severe hardship, inconvenience, harm, and hardship for the obligated parties. Especially in married life, which requires creating peace and tranquility. It seems that the clarification of these defects is metaphorical and does not have specificity and is not exclusive, because in the current era, some of the specified defects are treatable, while there are other diseases such as AIDS,

۱. Fatima Al-Zahra Specialized Seminary, Semnan, Iran

۲. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Law, Semnan Branch, Islamic Azad University, Semnan, Iran

hepatitis, etc., which are not treatable. Therefore, it can be believed that the development of these defects and non-specified defects can be considered as defects for granting permission to marry. This research was written with a library-descriptive method with a family jurisprudence approach.

Keywords: Annulment of marriage, defects in permission to annul marriage, no hassle, no harm



Analysis of the right to entertainment for women in the Shiite jurisprudential system

mirkhandan, seyyedabdolla^۱

Abstract

This research aims to analyze the jurisprudential foundations of women's right to entertainment in the Shiite jurisprudential system and examine the related Sharia restrictions. The main issue of the research is to explain the legal status of women's entertainment within the framework of jurisprudential rulings and to answer the question of whether Shiite jurisprudence recognizes the right to entertainment for women and what restrictions it sets for it? The research method is designed as a descriptive –analytical and qualitative approach in which, by examining jurisprudential texts, verses of the Quran, narrations of the Infallibles and opinions of Shiite jurists, data were collected and analyzed. The findings show that Shiite jurisprudence, citing the principle of permissibility, the rule of harmlessness and narrated evidence, recognizes women's right to entertainment within the framework of observing Sharia rulings. The most important foundations of this right include not contradicting hijab and chastity, avoiding neglect of religious and family responsibilities, and preserving women's human dignity. The jurisprudential restrictions also mainly concern preventing non –mahram mixing, the use of forbidden means, and negative socio –moral effects. The conclusion of the research indicates that the approach of Shiite jurisprudence to women's right to entertainment is based on a balance between individual freedoms and commitment to Islamic values, which can be adapted to emerging examples according to the requirements of time and place. This study, by providing a systematic framework, is considered a step towards developing the jurisprudential literature on women's rights.

Keywords: Entertainment, recreation, right to entertainment, women's rights, Shiite jurisprudence, principle of permissibility



۱. ۴th level of jurisprudence and principles of Qom seminary

Family planning and its jurisprudential basis with emphasis on the statements of His Holiness Grand Ayatollah Imam Khamenei (may Allah have mercy on him)

Fateme Ahmadi Beyghash^۱

Abstract

The family is one of the main pillars of Islamic society and has a high status. The policy of population control and limitation has been considered by the governing institutions in the Islamic Republic of Iran since ۱۹۸۹ to get rid of social and economic problems and has been implemented for consecutive years without paying attention to its adverse consequences. In recent years, as its serious and irreparable dangers became apparent, the wise leader of Iran emphasized the revision of this policy and pointed out its adverse consequences; these orders, which were put forward by the Supreme Leader of the Islamic Revolution, in addition to intellectual support and precise expertise, also benefit from jurisprudential and religious documents that can be used as the basis for action as the "population policy of the Islamic Republic of Iran". This article has been compiled using a descriptive-analytical method and citing reliable books and articles. The purpose of the research is to cite the statements of Ayatollah Khamenei (may God protect him) about population and family planning along with its basic axes. Now we must see what is meant by family planning in the view of the Supreme Leader of the Revolution? What can be deduced as a research outcome from this research is the desirability of the population and attention to its qualitative characteristics, the duties of the government towards it, etc. Therefore, the present research aims to present a new approach along with important topics such as examining different opinions about family planning, the jurisprudential documentation of this view, attention to spirituality, education, etc.

Keywords: Family planning, generation limitation, generation multiplication, jurisprudential principles, Supreme Leader.

^۱ .Researcher, Level ۳, Abdulazim (AS) Higher Education Institute, Iran, Tehran, Rey.
Email: yazahra.۳۱۳@yahoo.com



Contents

١. Legal Ambiguities of Early Marriage in the Bill on Preventing Harm to Women and Enhancing Their Security Against Abuse

- Authors: Mostafa Ahmadimoghadam, Atefe Payamani

٢. Jurisprudential Explanation of Oppression Against Women and Analysis of Direct Participation in Oppression Against Hazrat Zahra (AS)

- Author: Seyed Ali Rabbani Mousavian

٣. Examination of Paragraph A of Article ٥ of the United Nations Convention on Women's Rights Based on Islamic Teachings

- Authors: Azam Shakeri, Mousa Hakimi Sadr

٤. Investigation of the Possibility of Marriage Dissolution Due to Non-Explicit Defects in the Civil Code

- Authors: Azam Sadat Mousavian Jandaqi, Alireza Saberyan

٥. Analysis of Women's Right to Entertainment in the Shiite Jurisprudential System

- Author: Seyed Abdollah Mirkhandan

٦. Family Planning and Its Jurisprudential Basis with Emphasis on the Statements of His Eminence Ayatollah Imam Khamenei (May His Shadow Be Extended)

- Author: Fateme Ahmadi Beyghash

In the name of Allah the compassionate the merciful
*The scientific journal "New Research Journal of Jurisprudential Legal Issues Related to Women
and Family",*

Vol. ۵, No. ۴, (Serial. ۱۹), winter

۲۰۲۴

Publisher: "The specialized religious school of Hazrat Abdul Azim (peace be upon him)"

Director: zohre Mansouri

Editor in Chief: Toubi Shakery Golpayegani

Managing Editor: KHadijeh hamed

Editorial Board (In Alphabetical Order):

Seyed Ali Ghazi AsgarProfessor of Jurisprudence and Principles ,

Custodian of the Holy Shrine of Hazrat Abdul Azim (peace be upon him)

Abdulhossein KhosropanahFull Professor

(Institute for Cultural and Intellectual Studies of Islam)

Ali Nasiri Professor (Full Professor, Alzahra University)

Mohammad Sadegh Jamshidi Rad Associate Professor (Associate Professor, Payame Noor University)

Toubi Shakery Golpayegani Associate Professor (Tarbiat Modares University)

ZohreSefatei Jurisprudent

Faeze Azim Zadeh Ardabili Associate Professor (Imam Sadegh University)

Tahere sadat Naimi Full Professor (Alzahra University)

Mohammad Etratdoustate Associate Professor (Shahid Rajaei Teacher Training University)

ed

Address Address: Tehran, Rey City, Martyr Modarres Square, Western side of Hazrat Abdul
Azim Shrine (peace be upon him)

"The specialized religious school of Hazrat Abdul Azim (peace be upon him)"

Tehran, Iran

Telfax: ۰۰۹۵۲۳۸۶ P.O. Box: ۱۸۷۶۹۴۳۱۱۳

Management of Scientific & Editorial Affairs: "The specialized religious school of Hazrat Abdul
Azim (peace be upon him)"

Phon: +۹۸-۲۱۵۵۲۳۸۶

Address of the Dedicated Journal System<https://jflw-rey.whc.ir/>

Email: hossnainfo@gmail.com