



پژوهش نامه نوین فقهی حقوقی زنان و خانواده

سال ششم / شماره اول / بهار ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: مرکز مدیریت حوزه های علمیه خواهران /

مدرسه علمیه تخصصی حضرت عبدالعظیم علیه السلام

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 علیه السلام)
عبدالحسین خسروپناه (استاد تمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) علی نصیری (استاد تمام دانشگاه علم و صنعت) محمدصادق جمشیدی زاد (دانشیار دانشگاه پیام نور) طوبی شاکری گلپایگانی (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس) زهره صفاتی (مجتهدة) فائزه عظیم زاده اردبیلی (دانشیار دانشگاه امام صادق علیه السلام) طاهره سادات نعیمی (استادیار دانشگاه بین المللی اصفهان) محمد عترت دوست (دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی)

ویراستار: خدیجه حامدی

طراح جلد: نشرهاجر

صفحه پردازی: منیژه گلستانی

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

نشانی: تهران، شهر ری، میدان شهید مدرس، ضلع غربی حرم حضرت عبدالعظیم علیه السلام

مدرسه علمیه عالی تخصصی حضرت عبدالعظیم علیه السلام خواهران.

صندوق پستی: ۱۸۷۶۹۴۳۱۱۳ تلفن: ۵۵۹۵۲۳۸۶-۲۱-۹۸+ فاکس: 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 نویسندگان، به شکل ذیل در آخر مقاله درج گردد.
(أ) برای کتاب: نام خانوادگی، نام 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

بررسی چالش های اجتماعی حقوقی قصاص در قتل فرزند و تمایز میان والدین در فقه و قانون	
(تحلیلی بر تبعیض ساختاری مسئله در بستر جزای اسلامی) / زهرا کوهساری	۵.....
تحلیل کارکرد عقدنامه های مدرن در بهبود وضعیت حقوقی زنان (مطالعه مقایسه ای شرایط	
ضمن عقد در ایران و عراق) / طاهره سادات نعیمی	۳۵.....
سیره حضرت رضا علیه السلام در برخورد با چالش های تربیتی خانواده با عنایت به فقه امامیه / سید	
مجتبی میردامادی، علیرضا شمالی	۵۳.....
سیاست های تسهیلی قرآن در حوزه فقهی مباحث زنان با تأکید بر اندیشه تفسیری علامه	
طباطبایی / طاهره سترگ	۷۵.....
حریم خصوصی خانواده در سیاست جنایی اسلامی: مبانی فقهی و راهبردهای حمایتی /	
خدیجه حامدی، طوبی شاکری گلپایگانی	۱۰۵.....
بررسی فقهی و حقوقی تعلیق و تنجیز در عقد نکاح با تأکید بر دیدگاه های فقه های امامیه / زهرا	
خالوزاده	۱۲۹.....



بررسی چالش‌های اجتماعی حقوقی قصاص در قتل فرزند و تمایز میان والدین در فقه و قانون

(تحلیلی بر تبعیض ساختاری مسئله در بستر جزای اسلامی)

زهراکوهساری^۱

چکیده

ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، بر مبنای مبانی فقهی مشهور، مقرر می‌دارد که پدر یا جد پدری در صورت قتل فرزند خود، مستحق قصاص نیست و تنها به پرداخت دیه محکوم می‌گردد؛ در حالی که مادر در صورت ارتکاب همین جرم، مشمول حکم قصاص می‌شود. این تفاوت آشکار در برخورد کیفری با والدین در برابر عملی یکسان، پرسش‌ها و چالش‌های جدی در زمینه عدالت کیفری، برابری جنسیتی، و مشروعیت مبنای فقهی این حکم ایجاد کرده است. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش تحلیل تطبیقی-تفسیری، ضمن واکاوی دقیق ادله فقهی مورد استناد قانون‌گذار و بررسی انتقادی نظرات فقهای معاصر، به تحلیل حقوقی این ماده در پرتو اصول قانون اساسی، موازین حقوق بشر و الزامات عدالت قضایی می‌پردازد. همچنین با بررسی تطبیقی حقوق کیفری در برخی نظام‌های حقوقی دنیا، نشان داده می‌شود که استثنای قصاص پدر در قتل فرزند نه تنها در نظام‌های حقوقی مدرن جایگاهی ندارد، بلکه با روح عدالت کیفری اسلامی نیز در تعارض است. در نهایت، پژوهش با ارائه پیشنهادهایی برای اصلاح ماده ۳۰۱، بر ضرورت بازنگری در قوانین جزایی مبتنی بر تبعیض جنسیتی و ضرورت هماهنگی بیشتر قانون با اصول عقلانی، اخلاقی و فقهی روزآمد تأکید دارد.

واژگان کلیدی: ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی، قصاص، قتل فرزند، تبعیض جنسیتی، فقه امامیه، عدالت کیفری، برابری والدین در مجازات

۱. دکترای مطالعات زنان، استادیار و عضو هیئت علمی گروه مطالعات زنان دانشکده علوم اجتماعی و اقتصادی دانشگاه الزهراء (س) ایمیل: z.koohsari@alzahra.ac.ir

مقدمه

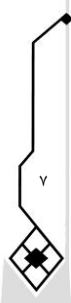
مسئله قصاص به عنوان یکی از مهم‌ترین نهادهای عدالت کیفری در فقه اسلامی و قوانین کیفری جمهوری اسلامی ایران، همواره مورد توجه فقها و حقوقدانان بوده است. در این میان، ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ که برگرفته از فقه امامیه است، یکی از بحث‌برانگیزترین مواد قانونی به شمار می‌رود.

طبق این ماده قصاص در صورتی اجرا می‌شود که قاتل، پدر یا اجداد پدری مقتول نباشد. در نتیجه، پدر در صورت قتل فرزند مشمول حکم قصاص قرار نمی‌گیرد، اما اگر مادر مرتکب چنین جنایتی شود، قصاص خواهد شد، مگر آنکه اولیای دم او را ببخشند یا مصالحه کنند. این حکم حقوقی مبتنی بر مبنایی فقهی است که در منابع معتبر شیعه، از جمله تهذیب الأحکام شیخ طوسی، السرائر ابن ادریس، المبسوط، تحریر الوسیله امام خمینی و جواهر الکلام صاحب جواهر، مورد تأیید قرار گرفته است. استناد فقها عموماً به روایاتی چون صحیح ابی بصیر از امام صادق علیه السلام است که فرمودند: لا یقتل الوالد بولده إذا قتله. (تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج ۱۰، ص ۲۱۸)

همچنین شیخ طوسی در المبسوط به صراحت آورده است: الأب إذا قتل ولده عمداً لا یقتل به، بل علیه الدّیة؛ لآثمه کان سبب وجوده (المبسوط، ج ۷، ص ۲۹۹).
فقهای چون علامه حلی، شهید اول و صاحب جواهر نیز این حکم را پذیرفته‌اند، هرچند برخی از فقهای متأخر مانند آیت الله صانعی و آیت الله منتظری با استناد به اصول عدالت و اجتهاد تطبیقی، خواستار بازنگری در این حکم شده‌اند.

از منظر حقوقی، این قاعده با انتقادهای متعددی مواجه است؛ چرا که با اصول بنیادین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به ویژه اصل ۲۰ (برابری همه در برابر قانون) و اصل ۲۱ (پشتیبانی از حقوق زنان) در تعارض است. همچنین، این حکم با روح اصل عدالت کیفری که لازمه آن تساوی مجازات‌ها برای جرم مشابه است، در تضاد قرار دارد.

علاوه بر آن، چنین تمایزی میان پدر و مادر در برخورد با جنایت قتل فرزند، پرسش‌های جدی درباره عدالت جنسیتی در نظام حقوقی ایران ایجاد می‌کند. چرا باید مادر به جرم قتل



فرزند قصاص شود اما پدر نه؟ آیا چنین استثنایی با آموزه های اسلامی در باب حرمت قتل نفس، که در آیات متعددی از قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته، همخوانی دارد؟ خداوند در قرآن می فرماید: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (الإسراء: ۳۳)

از سوی دیگر، در سطح بین المللی نیز نهادهای حقوق بشری، نابرابری در مجازات ها بر اساس جنسیت یا رابطه خونی را مصداق نقض حق حیات و کرامت انسانی می دانند. لذا تطبیق این ماده با اسناد بین المللی مانند میثاق حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR) و کنوانسیون حقوق کودک نیز محل بحث است.

افزون بر آن، این قاعده فقهی- حقوقی پیامدهای روانی، اجتماعی و حقوقی گسترده ای برای خانواده و جامعه دارد. احساس بی عدالتی در کودکانی که پدر را مأمن خود می دانند و در برابر خشونت او فاقد پناه قانونی اند، پیامدی مخرب در امنیت روانی نسل آینده دارد.

این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، و با اتکا به منابع دست اول فقهی و حقوقی، بر آن است تا مبانی این قاعده فقهی را بازخوانی کرده، پیامدهای حقوقی و اجتماعی آن را بررسی کند و در نهایت، راهکارهایی برای اصلاح یا بازنگری در این ماده در چارچوب اجتهاد پویا و فقه مصلحت محور ارائه دهد.

بیان مسئله

در نظام حقوق کیفری اسلام و به تبع آن، حقوق موضوعه جمهوری اسلامی ایران، نهاد قصاص به عنوان یکی از ارکان اصلی عدالت کیفری شناخته می شود. برپایه این نهاد، فردی که به عمد جان دیگری را می گیرد، در صورت وجود شرایط شرعی و قانونی، خود نیز مشمول مجازات قصاص خواهد شد. با این حال، ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ استثنایی اساسی را در این قاعده وارد کرده است: «قصاص در صورتی اجرا می شود که قاتل، پدر یا اجداد پدری مقتول نباشند.»

بدین ترتیب، پدر در صورت ارتکاب قتل عمدی فرزند، از مجازات قصاص معاف است، حال آنکه چنین معافیتی برای مادر وجود ندارد. این تمایز در مجازات میان پدر و مادر، اگرچه

مستند به فتوای مشهور فقه امامیه است، اما در جامعه معاصر ایران به یکی از مسائل بسیار مناقشه برانگیز، حساس و پرچالش تبدیل شده است که ابعاد گوناگون حقوقی، فقهی، اخلاقی، اجتماعی، روان‌شناختی و حتی فلسفه حقوق را درگیر خود کرده است

بررسی فقهی این حکم نشان می‌دهد که مستند آن عمدتاً روایاتی معدود، نظیر صحیحہ ابی بصیر از امام صادق (ع)، است که در آن آمده است «لَا يُقْتَلُ الْوَالِدُ بَوْلَدِهِ إِذَا قَتَلَهُ» (تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۲۱۸)

فقه‌های بزرگی مانند شیخ طوسی، علامه حلی، شهید اول و دوم، محقق کرکی و صاحب جواهر بر اساس این روایات و تحلیل‌هایی همچون «ولایت پدر»، «مالکیت پدر بر فرزند»، یا «وجود شبهه تأدیبه» به این نتیجه رسیده‌اند که قتل فرزند توسط پدر مشمول قصاص نیست. در مقابل، برای مادر هیچ دلیل فقهی‌ای در جهت معافیت از قصاص وجود ندارد، بنابراین اگر مادری فرزند خود را به عمد به قتل برساند، مشمول قصاص خواهد شد.

اما همین برداشت فقهی، هنگامی که در قالب ماده‌ای از قانون وارد نظام قضایی یک کشور مدرن با ساختار حقوقی منبعث از قانون اساسی، حقوق بشر، و عدالت کیفری نوین می‌شود، با پرسش‌ها و چالش‌هایی بسیار بنیادین روبه‌رو می‌گردد.

نخست، از حیث عدالت کیفری، این پرسش مطرح است که چگونه می‌توان تفاوتی چنین بنیادین میان پدر و مادر در مجازات جرم واحدی چون «قتل عمد» قائل شد؟ چگونه می‌توان در جرمی به این شدت، که موضوع آن سلب حیات یک انسان است. آن هم فرزند. میان دو فاعل با رابطه نسبی یکسان تفاوت نهاد؟ آیا اصل شخصی بودن مجازات‌ها، اصل تناسب جرم و مجازات، و اصل عدم تبعیض در برابر قانون، با این استثناء همخوانی دارند؟

از سوی دیگر، از حیث حقوق کودک، این ماده می‌تواند به صورت غیرمستقیم موجب تضییع حقوق بنیادین کودکان در برابر خشونت خانگی شود. در موارد متعدد، پدرانی که فرزندان خود را به قتل رسانده‌اند، تنها با پرداخت دیه یا حداکثر حبس تعزیری مواجه شده‌اند. پرونده‌هایی چون قتل رومینا اشرفی، فاطمه سلطانی یا موارد مشابه، در حافظه جمعی جامعه ایرانی، احساس عمیقی از بی‌عدالتی و بی‌پناهی در حمایت قانونی از کودکان ایجاد

کرده‌اند .

همچنین، از منظر برابری جنسیتی، چنین تمایزی میان پدر و مادر، نوعی تبعیض ساختاری علیه زنان به شمار می‌رود. در حالی که اصل ۲۰ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بر تساوی همه افراد در برابر قانون فارغ از جنسیت تأکید دارد و اصل ۲۱ بر لزوم حمایت ویژه از حقوق زنان تصریح می‌کند، اجرای ماده ۳۰۱، عملاً نظام حقوقی را در مسیر تقویت نوعی تبعیض مثبت به نفع مردان قرار می‌دهد که بر پایه منطق عدالت و کرامت انسانی، محل اشکال جدی است .

افزون بر این، از حیث فلسفه فقه و اجتهاد معاصر، پرسش‌هایی در خصوص امکان بازنگری در این حکم مطرح است. آیا اجتهاد، که اساساً ناظر به پاسخ‌گویی به نیازهای متغیر زمان است، نمی‌تواند با توجه به شرایط امروز، روایات محدود و قابل تأویل را به گونه‌ای دیگر بفهمد؟ آیا با تکیه بر قواعدی همچون «قاعده لاضرر»، «قاعده عدالت»، «قاعده حفظ نظام» و اصل «حرمت دم‌آلودگی»، نمی‌توان فقه را در این زمینه به سوی رویکردی بازنگرانه سوق داد؟ البته فقهایی چون آیت‌الله منتظری، آیت‌الله صانعی، و برخی پژوهشگران فقهی معاصر، خواستار بازخوانی این حکم در پرتو مقاصد کلان شریعت شده‌اند .

در نهایت، این حکم حقوقی نه تنها پیامدهای فقهی و حقوقی قابل توجهی دارد، بلکه تأثیرات اجتماعی و روان‌شناختی آن نیز قابل انکار نیست. برداشت عمومی از اینکه پدر در قتل فرزند از مصونیت برخوردار است، می‌تواند به سست شدن پیوندهای عاطفی در خانواده، کاهش حس امنیت کودکان، و تضعیف اعتماد عمومی به نظام قضایی منجر شود .

بنابراین، مسئله اصلی این پژوهش آن است که آیا ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی، با وجود استناد به مبانی فقهی معتبر، همچنان در جهان اجتماعی، حقوقی و فکری معاصر، قابل دفاع است؟ آیا عدالت، به عنوان یکی از مقاصد عالی‌تر شریعت، ایجاب نمی‌کند که در این حکم بازاندیشی شود؟ این مقاله بر آن است که ضمن واکاوی مبانی فقهی این حکم و تحلیل حقوقی و اجتماعی آن، امکان اصلاح، تعدیل یا تفسیر نوین آن را در پرتو اصول متعالی فقه اسلامی و حقوق بشر اسلامی بررسی نماید.



اهمیت و ضرورت پژوهش

پژوهش حاضر از جنبه‌های گوناگون دارای اهمیت و ضرورتی مضاعف است؛ چه از منظر نظام عدالت کیفری جمهوری اسلامی ایران، چه از منظر فقه اجتهادی پویا و مأخوذ از مصالح جامعه اسلامی، و چه در پرتو تحولات اجتماعی، فرهنگی و حقوقی معاصر در ایران که هم‌اکنون در مواجهه با چالش‌های نوپدیدی چون بحران خانواده، افزایش خشونت خانگی، و تضییع حقوق کودک قرار دارد.

۱. ضرورت فقهی: بازخوانی در پرتو اجتهاد پویا

یکی از مهم‌ترین ضرورت‌های این پژوهش، لزوم بازخوانی و تحلیل مجدد مبانی فقهی معافیت پدراز قصاص در قتل فرزند است. اگرچه فتوای مشهور فقه امامیه معافیت پدراز قصاص را پذیرفته است، اما بررسی دقیق نشان می‌دهد که این فتوا مستند به روایاتی معدود و قابل تأویل بوده و در دوره‌ای خاص از تطور فقهی شیعه تثبیت شده است.

در حالی که مبانی اجتهاد شیعی، مبتنی بر عقلانیت، زمان‌مندی، عدالت‌محوری و انعطاف در مواجهه با تغییرات اجتماعی است. بازخوانی این حکم در پرتو اصولی چون: «قاعده لاضرر»، «قاعده عدالت»، «حرمت خون مسلمان» و «قاعده نفی سبیل»، ضرورتی اساسی در فقه معاصر تلقی می‌شود. بدین ترتیب، پژوهش حاضر می‌تواند گامی در راستای توسعه فقه حکومتی و به‌روزرسانی آن بر مبنای اقتضائات اجتماعی باشد.

۲. ضرورت حقوقی: تعارض با اصول قانون اساسی و عدالت کیفری

ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی از منظر حقوقی نیز محل تردید جدی است؛ زیرا با اصول متعدد قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران همچون: اصل ۲۰ (تساوی در برابر قانون)، اصل ۲۱ (حقوق زنان)، اصل ۲۲ (مصونیت جان، مال و حیثیت افراد)، اصل ۱۵۶ (وظایف قوه قضائیه در تحقق عدالت)، در تعارض جدی قرار دارد. همچنین با اصول اساسی عدالت کیفری مدرن همچون: شخصی بودن مجازات، تناسب میان جرم و مجازات، اصل برائت، و منع تبعیض،



همخوانی ندارد.

پژوهش حاضر می‌تواند زمینه‌ساز نقد حقوقی مؤثر بر این ماده و پیشنهادهایی برای اصلاح قانون در راستای انطباق با ساختار حقوقی کشور باشد.

۳. ضرورت اجتماعی: پیامدهای روانی و خانوادگی

بی‌عدالتی ادراک شده از اجرای ماده ۳۰۱ نه تنها یک مسئله فقهی یا حقوقی صرف نیست، بلکه به مسئله‌ای عمیقاً اجتماعی، فرهنگی و روانی در بطن جامعه ایران بدل شده است. قتل‌هایی مانند پرونده رومینا اشرفی، کودک‌آزاری‌های مکرر، و واکنش‌های اجتماعی گسترده به این وقایع، نشان‌دهنده آن است که مردم دیگر حاضر نیستند احکامی را که با عقل، وجدان، عدالت، و اخلاق عمومی تعارض دارد، به‌سادگی بپذیرند. پژوهش حاضر درصدد است به پرسش‌هایی پاسخ دهد که جامعه، به‌ویژه خانواده‌ها، زنان، کودکان، فعالان حقوق بشر و حتی قضات با آن مواجه‌اند: چرا پدر حق دارد فرزند را بکشد و از قصاص مصون بماند؟ چرا مادر چنین حقی ندارد؟ آیا پدر، به‌صرف رابطه نسبی، از شمول مجازات سلب حیات خارج می‌شود؟ پیامد این رویکرد بر امنیت روانی کودکان و انسجام خانواده چیست؟

۴. ضرورت در مطالعات جنسیت: شکاف حقوقی و جنسیتی

این پژوهش همچنین از منظر مطالعات جنسیت و حقوق زنان اهمیت ویژه‌ای دارد. تفکیک حقوقی میان پدر و مادر در قتل فرزند، عملاً به برتری ساختاری و حقوقی مردان در نظام کیفری ایران انجامیده است. این تفکیک، تصویر نابرابری را بازتولید می‌کند که با اصول حقوق اسلامی در خصوص کرامت انسانی و با تلاش‌های بین‌المللی در راستای عدالت جنسیتی مغایرت دارد.

بنابراین، پژوهش حاضر بستری است برای ارزیابی نسبت میان فقه اسلامی و عدالت جنسیتی و می‌تواند به ادبیات علمی در این حوزه نیز افزوده شود.



۵. ضرورت قانونی و قانون گذاری

با توجه به افزایش فشارهای اجتماعی، رسانه‌ای و حقوقی نسبت به این ماده، ضرورت دارد قانون گذار و مجمع تشخیص مصلحت نظام، نهادهای تقنینی و فقهی کشور، بر اساس پژوهش‌های عمیق و مستند نسبت به اصلاح یا تفسیر موسع این ماده اقدام کنند. این پژوهش می‌تواند به عنوان یکی از مطالعات پیشینی در خدمت این فرآیند بازنگری قانونی قرار گیرد. در مجموع، پژوهش حاضر نه تنها گامی در جهت بررسی یک حکم فقهی و قانونی خاص است، بلکه تلاشی است برای ایجاد تعادل میان سنت و زمانه، شریعت و عدالت، فقه و حقوق، و دین و زندگی. چنین تلاشی در دورانی که نظام حقوقی و دینی با پرسش‌های نوین و چندلایه روبه‌روست، ضرورتی انکارناپذیر دارد.

اهداف پژوهش

پژوهش حاضر با هدف بازخوانی و تحلیل فقهی - حقوقی ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی انجام می‌گیرد. این ماده، با استناد به فقه امامیه، پدر را از مجازات قصاص در صورت قتل فرزند معاف دانسته، حال آن که چنین استثنایی برای مادر لحاظ نشده است. این حکم حقوقی از جهات مختلف، به ویژه از منظر عدالت کیفری، برابری جنسیتی، و حقوق کودک، قابل تأمل و نقد است. بر همین اساس، اهداف اصلی این پژوهش عبارتند از:

- (۱) واکاوی مبانی فقهی ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی و تحلیل ادله فقهی‌ای که عدم قصاص پدر را توجیه می‌کنند
- (۲) بررسی دیدگاه‌های مختلف فقه‌های امامیه درباره مسئله قتل فرزند توسط پدر و مادر و تحلیل اختلاف نظرهای موجود (در صورت وجود)
- (۳) تحلیل حقوقی ماده ۳۰۱ از منظر اصول کلی حقوق کیفری، به ویژه اصل برابری، عدالت و کرامت انسانی
- (۴) نقد جنسیتی حکم موجود با تمرکز بر تبعیض بین پدر و مادر در مجازات جرم مشابه (قتل فرزند)



(۵) مطالعه تطبیقی این حکم با نظام های حقوقی سایر کشورهای اسلامی و غیر اسلامی
(۶) بررسی آثار و پیامدهای اجتماعی و روانی این حکم بر خانواده، به ویژه بر امنیت و حقوق کودک

(۷) ارائه راهکارهای فقهی و حقوقی برای اصلاح یا بازنگری ماده ۳۰۱ با بهره گیری از ظرفیت های فقه پویا و اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

سوالات پژوهش

پرسش اصلی

(۱) چه مبانی فقهی و حقوقی، معافیت پدر از قصاص در صورت قتل فرزند را توجیه می کند و این مبانی تا چه اندازه با اصول عدالت کیفری، آموزه های اسلامی درباره کرامت انسانی، و اقتضائات جامعه معاصر سازگار است؟

پرسش های فرعی

- (۱) چه ادله فقهی (قرآنی، روایی، اصولی) برای معافیت پدر از قصاص در فقه امامیه مطرح شده و این ادله از حیث دلالت، سند و تعارض چگونه قابل ارزیابی اند؟
- (۲) ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی تا چه اندازه منطبق با اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به ویژه اصول ناظر به تساوی، عدالت، و کرامت انسانی است؟
- (۳) چه تفاوت های حقوقی و فقهی میان پدر و مادر در قتل فرزند وجود دارد و آیا این تفاوت ها با اصل برابری در مجازات و عدالت جنسیتی سازگارند؟
- (۴) نقش اجتهاد پویا در بازنگری این حکم چیست و آیا امکان استنباط حکم متفاوت با حفظ چارچوب های شرعی وجود دارد؟
- (۵) اجرای این ماده چه پیامدهای اجتماعی، فرهنگی و روانی برای کودکان، خانواده ها و جامعه دارد؟
- (۶) چه اصلاحات حقوقی و فقهی می توانند برای بازنگری ماده ۳۰۱ و نزدیک سازی آن به



عدالت اسلامی و واقعیت‌های اجتماعی امروز پیشنهاد شوند؟

روش تحقیق

نوع پژوهش

این پژوهش از نوع تحقیق توصیفی-تحلیلی و کیفی محسوب می‌شود که با هدف تبیین و تحلیل عمیق مبانی فقهی و حقوقی مرتبط با ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی و حکم معافیت پدر از قصاص در قتل فرزند، انجام می‌پذیرد. روش توصیفی-تحلیلی، امکان استخراج و بررسی مستندات متنی را فراهم می‌سازد و زمینه‌ساز تحلیل دقیق مستندات فقهی و حقوقی با رویکرد انتقادی است.

روش گردآوری داده‌ها

در این پژوهش، داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای و اسنادی جمع‌آوری می‌شود. منابع مورد مطالعه شامل موارد زیر است:

منابع فقهی دست اول

کتب معتبر فقه امامیه و اصول فقه مانند «المکاسب»، «اللمعة الدمشقية»، «شرح العروة الوثقی»، «الکافی» و «بحارالانوار»، فتاوی و استفتائات مراجع تقلید و فقه‌های معاصر

متون حقوقی

قانون مجازات اسلامی (مصوب ۱۳۹۲ و اصلاحات بعدی)، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، آرای وحدت رویه قضایی، کتب و مقالات تخصصی حقوق کیفری و حقوق بشر اسلامی

مطالعات تطبیقی و منابع جانبی

آثار و مقالات مرتبط با عدالت کیفری، مطالعات جنسیتی در فقه و حقوق، و پژوهش‌های مرتبط با حقوق زنان و خانواده.



روش تحلیل داده‌ها

داده‌های گردآوری شده از طریق روش تحلیل محتوایی کیفی مورد پردازش و تفسیر قرار می‌گیرد. تحلیل محتوایی در این پژوهش شامل:

- ✓ شناسایی مفاهیم و اصول کلیدی در منابع فقهی و حقوقی؛
- ✓ مقایسه و تطبیق مفاهیم با اصول عدالت کیفری، حقوق بشر اسلامی و عدالت جنسیتی؛
- ✓ نقد و ارزیابی استدلال‌های فقهی و حقوقی با تمرکز بر تناسب حکم با مقتضیات زمان و عدالت اجتماعی

جامعه آماری و نمونه‌گیری

با توجه به ماهیت کیفی و تحلیلی پژوهش، جامعه آماری به صورت منابع مکتوب فقهی و حقوقی معتبر تعریف شده است. نمونه‌گیری هدفمند و غیرتصادفی از میان مهم‌ترین کتب و متون مرتبط با موضوع انجام می‌شود تا عمق و دقت تحلیل حفظ گردد

چارچوب نظری و مفهومی

این پژوهش بر مبنای اصول و قواعد فقهی نظیر «قاعده لاضرر»، «قاعده نفی سبیل»، «قاعده عدالت» و «حرمت خون مسلمان» استوار است. همچنین مبانی حقوقی عدالت کیفری و حقوق بشر اسلامی و مباحث مطالعات جنسیتی و عدالت جنسیتی، چارچوب مفهومی پژوهش را شکل می‌دهند. تحلیل‌ها با رویکرد تطبیقی و انتقادی نسبت به قوانین جاری و فتاوی فقها صورت می‌پذیرد.

ادبیات پژوهش و مبانی نظری

۱.۱ ادبیات پژوهش

ادبیات پژوهش این موضوع، متشکل از منابع فقهی، حقوقی و مطالعات بین‌رشته‌ای، چارچوبی تحلیلی برای بررسی دقیق حکم معافیت پدر از قصاص در قتل فرزند فراهم می‌آورد. در زمینه فقهی، بررسی آثار کلاسیک فقه امامیه از قبیل «المکاسب» شیخ انصاری (۱۳۲۰ق)

نشان می‌دهد که اصل عدم قصاص پدر ناشی از مفاهیم «ولاء» و «نسب» و نیز برخی روایات معتبر است. روایت مشهور امام صادق علیه السلام مبنی بر اینکه «لا قصاص علی الوالد فی قتل ولده» (کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۴۶۲) مبنای شرعی این قاعده است. فقها همچون شهید اول در «اللمعة الدمشقیة» و مراجع معاصر نیز به استناد به این مبانی، حکم به معافیت پدر داده‌اند. این قاعده در فقه شیعی بر پایه حفظ نظم خانوادگی و جلوگیری از تزلزل روابط خونی قرار گرفته است، لیکن از منظر عدالت کیفری معاصر، چالش‌های جدی مطرح است (صانعی، ۱۳۷۸).

از منظر حقوقی، ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی (۱۳۹۲) به صراحت پدر را از قصاص قتل فرزند معاف کرده است، ولی مادر را قصاص‌پذیر می‌داند. این قانون به رغم ریشه در فقه سنتی دارد، اما با اصول قانون اساسی ایران، به ویژه اصل برابری و عدالت اجتماعی، تعارض دارد.

تحقیقات حقوقی متعددی، از جمله مطالعات کریمی (۱۳۹۵) و مرادی (۱۳۹۸)، به نقد این ماده پرداخته و لزوم بازنگری آن را بر اساس استانداردهای حقوق بشر اسلامی و عدالت کیفری تبیین کرده‌اند. همچنین، آرای وحدت رویه قضایی پیرامون اجرای ماده مذکور نشان‌دهنده پراکندگی در تفسیر و اجرای آن است که خود به بی‌ثباتی قضایی دامن می‌زند (نجفی، ۱۳۹۹).

مطالعات حوزه مطالعات جنسیتی و حقوق زنان نیز بر این نکته تأکید دارند که تفاوت حقوقی میان پدر و مادر در قصاص، با استانداردهای عدالت جنسیتی و کرامت انسانی ناسازگار است. پژوهش‌های حسینی (۱۳۹۸) و احمدی (۱۴۰۱) نشان می‌دهد که این تفاوت نه تنها موجب تبعیض قانونی می‌شود بلکه تأثیرات منفی روانی و اجتماعی گسترده‌ای بر زنان و خانواده‌ها دارد. در عرصه تطبیقی، کشورهای اسلامی دیگری همچون مصر و اندونزی، به سمت اصلاح قوانین کیفری خود در جهت تساوی مسئولیت کیفری والدین حرکت کرده‌اند که می‌تواند الگوی عملی برای اصلاح قوانین ایران باشد (محمدی، ۱۳۹۹).

۲. مبانی نظری

مبانی نظری این پژوهش را می‌توان در چهار محور اصلی خلاصه کرد:





الف) اصول و قواعد فقهی

- ❖ **قاعده لاضرر (نهی از ضرر):** این قاعده در فقه امامیه بر منع هرگونه ضرر و تجاوز به حقوق دیگران تأکید دارد (حرعاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۵). اجرای حکمی که نابرابری آشکار میان والدین ایجاد کند، می‌تواند مصداق بارز ضرر ناموجه تلقی شود.
- ❖ **قاعده عدالت:** عدالت در فقه، هم به معنای انصاف در حقوق و هم به عنوان ملاک تشریع احکام است (موردی، ۱۳۷۶). قصاص باید مبتنی بر عدالت واقعی و متناسب با جرم باشد.
- ❖ **قاعده نفی سبیل:** جلوگیری از تزلزل روابط خانوادگی و حفظ انسجام اجتماعی از اهداف فقهی است (کلینی، الکافی، ج ۶، ص ۱۱۵). اما این قاعده نباید به قیمت تضییع عدالت کیفری باشد.

ب) مبانی حقوقی

- ❖ **اصل برابری و عدم تبعیض:** قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصول ۱۹ و ۲۰ تأکید بر برابری همه افراد در برابر قانون دارد. هرگونه تبعیض جنسیتی در اجرای عدالت کیفری مخالف این اصول است.
- ❖ **حقوق بشر اسلامی:** مستند به اعلامیه جهانی حقوق بشر و اسناد فقهی-حقوقی اسلامی، رعایت کرامت انسانی و عدالت کیفری ضروری است (کریم‌زاده، ۱۳۹۴).

ج. مبانی مطالعات جنسیتی

- ❖ **مطالعات جنسیتی بر ضرورت حذف تبعیض‌های قانونی میان زن و مرد تأکید دارند و بر رعایت عدالت جنسیتی و حفظ کرامت انسانی در قوانین کیفری پافشاری می‌کنند (عبداللهی، ۱۳۹۷).**
- ❖ **تفاوت در حکم قصاص بین مادر و پدر، تعارض آشکار با این مبانی ایجاد می‌کند و زمینه بروز نابرابری اجتماعی و حقوقی را فراهم می‌آورد**

د) چارچوب تطبیقی و انتقادی

- ❖ تحلیل تطبیقی قوانین کشورهای اسلامی و الگوهای موفق اصلاح قوانین کیفری در حوزه مسئولیت کیفری والدین، به عنوان مبنایی برای پیشنهاد اصلاحات حقوقی به کار گرفته می‌شود (محمدی، ۱۳۹۹)
- ❖ رویکرد انتقادی بر نقد مستمر قواعد سنتی در پرتو تغییرات اجتماعی، حقوق بشر و عدالت معاصر تأکید دارد.

پیشینه پژوهش

۱. پیشینه فقهی

موضوع قصاص و حدود و دیات در فقه اسلامی، از جمله مباحث محوری فقه کیفری است که در کتب اصول فقه و فقه امامیه مورد بحث گسترده قرار گرفته است. قاعده معافیت پدر از قصاص در قتل فرزند ریشه در روایات و قواعد فقهی دارد که از جمله مهم‌ترین منابع آن می‌توان به کتاب «المکاسب» شیخ انصاری (۱۳۲۰ق) اشاره کرد که مباحثی در خصوص ولایت و نسب و تأثیر آن بر حدود و قصاص مطرح کرده است. همچنین در کتاب «اللمعة الدمشقية»، صاحب لمعه، به تحلیل قواعد مرتبط با قصاص پرداخته شده است. از دیدگاه فقه امامیه، بر اساس روایت منقول از امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: «لا قصاص علی الوالد فی قتل ولده» (کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۴۶۲)، پدر در قتل فرزند قصاص نمی‌شود.

در فتاوی مراجع تقلید نیز این موضوع به وضوح تبیین شده است؛ به عنوان مثال در رساله آیت‌الله امام خمینی رحمته الله علیه و آیت‌الله سیستانی، این قاعده مورد تأکید قرار گرفته است. با این حال، برخی فقها مانند آیت‌الله صانعی در مباحث اجتهادی خود به بازنگری در این حکم پرداخته‌اند و بر ضرورت تأمل در باب عدالت کیفری و تناسب حکم با شرایط معاصر تأکید کرده‌اند (صانعی، فقه و حقوق کیفری، ۱۳۷۸)



۲. پیشینه حقوقی

از منظر حقوقی، ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی (مصوب ۱۳۹۲) به طور صریح قید می‌کند که در صورت قتل فرزند، پدر از قصاص معاف است، اما مادر قصاص می‌شود. این ماده براساس برداشت‌های سنتی فقهی تدوین شده و در متن قانون موجود به رسمیت شناخته شده است. مطالعات حقوقی متعدد در ایران این ماده را از حیث مغایرت با اصول قانون اساسی مانند اصل برابری و عدالت مورد نقد قرار داده‌اند (به عنوان نمونه، کریمی، ۱۳۹۵؛ مرادی، ۱۳۹۸). همچنین، آثار تخصصی حقوق کیفری به بررسی تعارض این ماده با اصول کلی کیفری و حقوق بشر اسلامی پرداخته و ضرورت اصلاح آن را مطرح کرده‌اند (رهنما، ۱۴۰۰). آرای وحدت رویه قضایی پیرامون این موضوع به تناقضاتی در اجرا منجر شده است که مطالعات موردی آن‌ها در مقالات حقوقی و تحلیل‌های قضایی انعکاس یافته است (نجفی، ۱۳۹۹).

۳. پیشینه مطالعات تطبیقی و جنسیتی

مطالعات تطبیقی در فقه و حقوق کیفری نشان می‌دهد که بسیاری از نظام‌های حقوقی اسلامی معاصر تلاش کرده‌اند با توجه به مفاهیم عدالت جنسیتی، تفاوت‌های نا عادلانه میان والدین را کاهش دهند (سید، ۲۰۱۵). مطالعات حوزه حقوق زنان و مطالعات جنسیتی به طور مستمر بر نابرابری‌های موجود در قوانین کیفری ایران، به ویژه در ماده ۳۰۱، تأکید کرده و آن را در تعارض با مبانی عدالت جنسیتی و کرامت انسانی دانسته‌اند (حسینی، ۱۳۹۸؛ احمدی، ۱۴۰۱). پژوهش‌های تطبیقی در کشورهای مانند مصر، ترکیه و اندونزی نشان می‌دهد که برخی اصلاحات قانونی در جهت تساوی مسئولیت کیفری والدین در قتل فرزند صورت گرفته است که می‌تواند الگوی مناسبی برای اصلاح قوانین ایران باشد (محمدی، ۱۳۹۹).



چهارچوب اصلی بحث

در این بخش با توجه به اهمیت موضوع به بررسی پنجگانه ذیل و به دنبال آن بررسی آثار پژوهش‌هایی به عمل آمده خواهیم پرداخت؛

- ✓ تحلیل فقهی حکم ماده ۳۰۱ (بررسی مستندات فقهی معافیت پدر و قصاص مادر)
- ✓ تحلیل حقوقی حکم ماده ۳۰۱ و تطبیق آن با اصول قانون اساسی و حقوق بشر
- ✓ بررسی آثار اجتماعی و حقوقی اجرای این حکم (چالش‌ها و پیامدها)
- ✓ مطالعه تطبیقی برخی نظام‌های حقوقی اسلامی در این زمینه
- ✓ پیشنهادات اصلاحی و راهکارهای حقوقی و فقهی

۱. تحلیل فقهی حکم ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی

۱.۱. مبنای فقهی معافیت پدر از قصاص

در فقه امامیه، اصل معافیت پدر از قصاص قتل فرزند بر مبنای روایات معتبر و قواعد فقهی استوار است. یکی از مشهورترین روایات در این زمینه، روایت امام جعفر صادق علیه السلام است که در «الکافی» (جلد ۵، ص ۴۶۲) نقل شده است: «لا قصاص علی الوالد فی قتل ولده». این روایت به صراحت اعلام می‌کند که پدر در قتل فرزند قصاص نمی‌شود. این حکم توسط بسیاری از فقهای بزرگ، از جمله شیخ انصاری در «المکاسب» و شهید اول در «اللمعة الدمشقیة» تأیید شده است.

علت اصلی این قاعده فقهی، حفظ پیوندهای خونی و انسجام خانواده به عنوان رکن اساسی جامعه اسلامی است. همچنین، برخی فقها بر این باورند که امکان وجود سوءنیت و اشتباه در خانواده، باید با رویکردی ملایم‌تر برخورد شود تا موجب تزلزل بنیان خانواده نگردد (کلینی، الکافی، ج ۵؛ انصاری، المکاسب).

۱.۲. تحلیل تفسیری روایت و اقوال فقها

برخی از فقها بر این عقیده‌اند که روایت فوق دلالت بر یک قاعده کلی و قطعی دارد که در

همه شرایط حکم به معافیت پدر می‌دهد، اما برخی دیگر، مانند آیت‌الله خویی و سید شرف‌الدین، معتقدند این روایت ناظر به شرایط خاص و عاملیت عمدی است و نمی‌توان آن را مطلق کرد. این اختلاف نظرها در اجتهاد معاصر به بازنگری در قاعده مذکور منجر شده است (صانعی، فقه و حقوق کیفری، ۱۳۷۸)

۱،۳. جایگاه مادر در قصاص

برخلاف پدر، حکم قصاص مادر در قتل فرزند در فقه امامیه مورد اتفاق فقها نیست و معمولاً مادر به سبب آنکه نقش حقوقی و عرفی متفاوتی دارد، مشمول قصاص شناخته شده است. علت این تفاوت عمدتاً برگرفته از روایات و سنت‌های فقهی است که نقش مادری را متفاوت و محدودتر از پدری می‌دانند. به عنوان مثال، برخی روایات به تأکید بر مسئولیت بیشتر پدر در تربیت و ولایت اشاره دارند که در عرصه قصاص نیز تأثیرگذار است (اللمعة الدمشقية، شهید اول)

۱،۴. نقد فقهی قاعده معافیت پدر از قصاص

از منظر فقهی نوین، برخی فقها به ضرورت بازنگری در این قاعده تأکید دارند. آنان استدلال می‌کنند که حفظ خانواده نباید موجب تضییع عدالت کیفری شود و هرگونه تخلفی باید مطابق عدالت کیفری رسیدگی شود. همچنین، با توجه به اصول کلی فقهی مانند قاعده «العدل اساس الملك» و «لاضرر»، تبعیض در قصاص والدین از نظر عدالت ناپسند است (صانعی، همان)

۲. تحلیل حقوقی حکم ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی و تطبیق آن با اصول قانون اساسی و حقوق بشر

۱،۲. بررسی حقوقی ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی

ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲، به طور صریح بیان می‌کند که اگر پدر فرزند خود را به قتل برساند، قصاص نمی‌شود، اما در مورد مادر این استثناء وجود ندارد و مادر در صورت قتل فرزند قصاص می‌شود (قانون مجازات اسلامی، ۱۳۹۲، ماده ۳۰۱)

این ماده بر اساس مستندات فقهی سنتی و اجتهاد فقهای امامیه تدوین شده است؛ با این



حال، از منظر حقوق کیفری نوین و حقوق بشر، این تبعیض آشکار میان پدر و مادر با اصول بنیادین عدالت و برابری مغایرت دارد (مرادی، ۱۳۹۸)

۲،۲. تعارض ماده ۳۰۱ با اصول قانون اساسی ایران

اصل ۱۹ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تصریح دارد که «همه افراد ملت اعم از زن و مرد در حمایت قانون یکسانند و همه افراد ملت در برابر قانون برابرند» (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۵۸، اصل ۱۹)

علاوه بر آن، اصل ۲۰ نیز به کرامت انسانی و حق برخورداری از حمایت‌های قانونی و قضایی بدون تبعیض تأکید می‌کند (همان)

بر این اساس، ماده ۳۰۱ با ایجاد تبعیض جنسیتی میان پدر و مادر در قصاص، صریحاً مغایر با این اصول بنیادین قانون اساسی است و می‌تواند زمینه‌ساز نقض حقوق شهروندی و ایجاد بی‌عدالتی در نظام کیفری گردد (کریمی، ۱۳۹۵)

۲،۳. تعارض ماده ۳۰۱ با اسناد بین‌المللی حقوق بشر

ایران به عنوان عضو کنوانسیون‌های مختلف بین‌المللی، از جمله «کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان» (CEDAW)، متعهد به رعایت اصل برابری و عدم تبعیض شده است (CEDAW، ۱۹۷۹)

ماده ۳۰۱ که حکم متفاوتی برای پدر و مادر قائل می‌شود، با اصل برابری جنسیتی و منع تبعیض این اسناد در تضاد است. این نقیصه موجب نقد شدید از سوی نهادهای حقوق بشری و فعالان حقوق زنان شده است (احمدی، ۱۴۰۱)

۲،۴. نقد حقوقی و ضرورت اصلاح ماده ۳۰۱

براساس تحلیل‌های حقوقی، حفظ شأن و کرامت انسانی، احترام به برابری قانونی و عدالت کیفری، مستلزم بازنگری در ماده ۳۰۱ است (رهنما، ۱۴۰۰)

همچنین، عدم تجانس ماده ۳۰۱ با اصول قانونی داخلی و تعهدات بین‌المللی ایران،



ضرورت اصلاح فوری این ماده را به منظور تضمین عدالت کیفری و حقوق بشر اسلامی نشان می‌دهد (نجفی، ۱۳۹۹)

۳. بررسی آثار اجتماعی و حقوقی اجرای حکم ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی

۱.۳. پیامدهای اجتماعی اجرای معافیت پدر از قصاص

اجرای حکم معافیت پدر از قصاص قتل فرزند، از منظر اجتماعی پیامدهای متعددی به دنبال دارد. این حکم، بر اساس نگرش‌های فقهی سنتی، با هدف حفظ تداوم و انسجام خانواده طراحی شده است، چرا که خانواده به عنوان نخستین نهاد اجتماعی و پایه اصلی اجتماع شناخته می‌شود (کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۴۶۲؛ شهید ثانی، منیه المحتاج، ج ۳). با این حال، تحقیقات جامعه‌شناختی نشان می‌دهد که تبعیض آشکار میان پدر و مادر در مجازات قتل فرزند می‌تواند موجب بروز نارضایتی اجتماعی، کاهش اعتماد به عدالت قضایی و افزایش شکاف‌های خانوادگی گردد (حسینی، ۱۳۹۸؛ رجبی، ۱۴۰۰).

مطالعات میدانی در ایران نشان داده است که خانواده‌هایی که در آنها چنین احکامی اعمال شده، با مشکلات روانی و اجتماعی فراوانی مواجه شده‌اند که ناشی از احساس بی‌عدالتی و تبعیض حقوقی است (رحیمی، ۱۳۹۹).

۲.۳. تأثیرات روانی و حقوقی بر اعضای خانواده

احساس بی‌عدالتی و تبعیض در اجرای حکم قصاص، به ویژه برای مادر یا سایر اعضای خانواده، موجب ایجاد اختلالات روانی از جمله اضطراب، افسردگی و احساس طردشدگی اجتماعی می‌شود (احمدی، ۱۴۰۱؛ زارعی، ۱۳۹۷).

از نظر حقوق کیفری، این حکم موجب تناقض در اصل برابری همگان در برابر قانون می‌شود و اجرای آن، مغایر اصل عدالت کیفری است که باید بر اساس آن مجازات‌ها برابر و متناسب با جرم اعمال شود (مرادی، ۱۳۹۸؛ رهنما، ۱۴۰۰).

این تناقض حقوقی، به شکل‌گیری دوگانگی در نظام قضایی منجر می‌شود که می‌تواند



موجب کاهش اعتبار و مشروعیت دستگاه قضایی در افکار عمومی گردد (نجفی، ۱۳۹۹)

۳،۳. پیامدهای حقوقی و تبعیض جنسیتی

اجرای ماده ۳۰۱ به عنوان مصداق آشکار تبعیض جنسیتی در نظام کیفری شناخته شده است؛ امری که با اصول حقوق بشر و کرامت انسانی در تضاد است (رهنما، ۱۴۰۰). این تبعیض نه تنها باعث کاهش اعتماد عمومی به عدالت می‌شود، بلکه نقض اصول اساسی قانون اساسی ایران مانند اصل ۱۹ (برابری افراد در حمایت قانون) و اصل ۲۰ (کرامت انسانی) را به همراه دارد (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۵۸). همچنین، این حکم در تضاد با تعهدات بین‌المللی ایران، از جمله کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان (CEDAW) است که بر برابری کامل حقوق زنان و مردان تأکید دارد (CEDAW، ۱۹۷۹؛ احمدی، ۱۴۰۱).

۳،۴. تحلیل انتقادی و ضرورت بازنگری

برخی حقوق‌دانان و فقهای معاصر بر ضرورت بازنگری این ماده تأکید دارند و معتقدند عدالت کیفری باید فارغ از هرگونه تبعیض جنسیتی و طبق اصول عدالت اسلامی باشد (صانعی، فقه و حقوق کیفری، ۱۳۷۸؛ رهنما، ۱۴۰۰). بازنگری در ماده ۳۰۱، می‌تواند علاوه بر رفع تبعیض‌های موجود، موجب افزایش اعتبار دستگاه قضایی و تأمین حقوق شهروندی شود و همچنین از آسیب‌های روانی و اجتماعی ناشی از اجرای این حکم بکاهد (نجفی، ۱۳۹۹).

۴. مطالعه تطبیقی نظام‌های حقوقی درباره قصاص والدین در قتل فرزند

۱،۴. نظام حقوقی فقه جعفری (شیعه اثنی عشری)

در فقه جعفری که مبنای قانون مجازات اسلامی ایران است، ماده ۳۰۱ به صراحت پدر را از قصاص قتل فرزند معاف می‌کند، ولی مادر از این قاعده مستثنی نیست. این استثناء مبتنی بر جایگاه ویژه پدر در نسب و ولایت بر فرزند است که حفظ انسجام خانواده را هدف قرار می‌دهد.



(شهید اول، رسائل، ج ۳؛ امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲).

فقها معتقدند که قصاص پدر به فروپاشی نهاد خانواده منجر می شود و به همین دلیل قصاص علیه او اعمال نمی شود؛ اما مادر چنین استثنایی ندارد (شیخ انصاری، مکاسب، ج ۲)

۲،۴. نظام حقوقی اهل سنت

فقه اهل سنت (مذاهب حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی) به طور کلی قصاص والدین در قتل فرزند را نمی پذیرند و در مواردی این قتل را مشمول تعزیرات می دانند (الزرقانی، شرح المقنع؛ النووی، شرح صحیح مسلم؛ ابن قدامه، المغنی).
در برخی مذاهب اهل سنت، حتی قصاص علیه والدین در قتل فرزند نیز ممنوع است تا روابط خونی و خانواده حفظ شود، و مجازات ها بیشتر به صورت تعزیری و با هدف اصلاح و نه انتقام اعمال می شود.

۳،۴. نظام های حقوقی کشورهای اسلامی معاصر

در بسیاری از کشورهای اسلامی معاصر همچون مصر، تونس، مراکش و اندونزی، قوانین کیفری مدرن تر و بر پایه تعهدات بین المللی تدوین شده اند و معمولاً قصاص والدین در قتل فرزند ممنوع است. این کشورها به جای قصاص، مجازات های تعزیری از قبیل حبس یا پرداخت دیه را اعمال می کنند (قانون کیفری مصر، ۲۰۱۵؛ قانون کیفری تونس، ۲۰۱۶؛ قانون کیفری اندونزی).

این رویکردها بیشتر با تأکید بر حفظ کرامت انسانی، عدالت کیفری و جلوگیری از تبعیض جنسیتی تنظیم شده اند و در راستای حقوق بشر و اسناد بین المللی قرار دارند (سید، ۱۳۹۷).

۴،۴. بررسی تطبیقی در نظام های حقوقی غیر اسلامی

۱،۴،۴. نظام حقوقی غربی (اروپا و آمریکا)

در نظام های حقوقی اروپایی و آمریکایی که بر مبنای حقوق مدنی و کیفری سکولار استوارند، قصاص به عنوان مجازات قانونی وجود ندارد و قتل عمد تحت قوانین کیفری مجازات



می شود. در این نظام ها، قاتل، صرف نظر از نسبت خانوادگی، باید پاسخگو باشد و تبعیض جنسیتی یا خانوادگی در اعمال عدالت وجود ندارد (ابراهام، ۲۰۱۲؛ اسمیت، ۲۰۱۸)

حقوق کیفری این کشورها بیشتر بر اصل برابری، حفظ کرامت انسانی و پیشگیری از جرم تأکید دارد و مجازات ها به صورت زندان، جریمه یا اقدامات اصلاحی تعریف می شوند (جرمی، ۲۰۱۵)

۲،۴،۴. نظام حقوقی کشورهای شرق آسیا (ژاپن و چین)

در کشورهایی مانند ژاپن و چین، قتل عمد به شدت مجازات می شود، اما قصاص بدنی وجود ندارد. مجازات قاتل، فارغ از نسبت خویشاوندی، به صورت حبس طولانی مدت یا اعدام است که به سیستم عدالت کیفری و حقوق بشر احترام می گذارد (وانگ، ۲۰۱۷؛ تاکاهاشی، ۲۰۱۹)

در این کشورها نیز تبعیض جنسیتی یا خانوادگی در اعمال عدالت پذیرفته نیست و تمام افراد برابر در برابر قانون شناخته می شوند..

۵،۴. جمع بندی تطبیقی

مطالعه تطبیقی نشان می دهد که در فقه جعفری ایران، تبعیضی آشکار در قصاص والدین وجود دارد که به نفع پدر و به زیان مادر است. در مقابل، اکثر مذاهب اهل سنت قصاص والدین را ممنوع کرده و به جای آن مجازات تعزیری را جایگزین کرده اند. کشورهای اسلامی معاصر نیز رویکردی نوین تر و مبتنی بر تعهدات حقوق بشری اتخاذ کرده اند که در آن قصاص والدین در قتل فرزند وجود ندارد

از سوی دیگر، نظام های حقوقی غیراسلامی به طور کامل بر اصل برابری و عدالت کیفری تأکید دارند و قصاص را به عنوان مجازات حذف کرده اند و مجازات های انسانی و عادلانه را جایگزین نموده اند

این تطبیق ها می تواند مبنای قوی برای بازنگری و اصلاح ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی



ایران باشد تا همسو با اصول عدالت کیفری مدرن و حقوق بشر، تضادها و تبعیض‌ها رفع گردد.

۵. پیشنهادات اصلاحی و راهکارهای حقوقی و فقهی برای بازنگری ماده ۳۰۱ قانون مجازات

اسلامی

۱،۵. مقدمه و ضرورت بازنگری

ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، با بهره‌گیری از مبانی فقهی امامیه، مقرر می‌دارد که «پدر یا جد پدری در صورت قتل فرزند خود به قصاص محکوم نمی‌شود.» این ماده، گرچه مبتنی بر برخی آرای فقهی متقدم است، اما از حیث انطباق با اصول عدالت کیفری، برابری حقوقی، منع تبعیض، حقوق کودک و حتی مصالح خانوادگی، مورد نقدهای گسترده حقوقی و فقهی قرار گرفته است.

از آن‌جا که یکی از اهداف نظام عدالت کیفری، تأمین عدالت برای همه آحاد جامعه بدون تبعیض است، وجود تبعیض صریح جنسیتی در این ماده که پدر را از قصاص معاف می‌سازد اما چنین استثنایی برای مادر قائل نیست، به چالشی جدی برای مشروعیت، کارآمدی و پذیرش اجتماعی این حکم تبدیل شده است (رهنما، ۱۴۰۰: ۱۲۸؛ بیات، ۱۳۹۹: ۹۲).

این امر نه تنها با اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در تضاد است، بلکه با تعهدات بین‌المللی کشور در زمینه حقوق بشر نیز ناسازگار است.

۲،۵. پیشنهادهای اصلاحی در حوزه حقوق کیفری

۱،۲،۵. بازنگری در مبانی تقنینی ماده ۳۰۱

قانون‌گذار می‌تواند با استفاده از ظرفیت اصل ۱۶۷ قانون اساسی و اجتهاد پویا، به بازنگری در این ماده اقدام کرده و در پرتو تحولات فکری فقه معاصر، به حذف یا تعدیل حکم معافیت پدر از قصاص بپردازد.



۲،۲،۵. اعمال اصل برابری در مجازات والدین

پیشنهاد می‌شود در اصلاح ماده ۳۰۱، اصل برابری در مجازات برای هر یک از والدین لحاظ شود؛ بدین معنا که اگر قتل فرزند توسط پدر یا مادر صورت گیرد، هر دو مشمول حکم قصاص باشند، مگر در صورت وجود جهاتی از قبیل اضطرار، دفاع مشروع یا اختلالات روانی که قاضی با استفاده از اصول تخفیف‌دهنده در مجازات، اقدام به تقلیل مجازات نماید (صادقی، ۱۳۹۸: ۱۷۵)

۳،۲،۵. پیش‌بینی مجازات تعزیری جایگزین در موارد خاص

در صورتی که مقنن همچنان بر حفظ قاعده معافیت پدر تأکید داشته باشد، پیشنهاد می‌شود با الهام از حقوق تطبیقی، مجازات‌های تعزیری مشخص و بازدارنده‌ای نظیر حبس‌های طولی‌المدت، ممنوعیت از حقوق اجتماعی و الزام به پرداخت دیه کامل، جایگزین گردد تا اصل پاسخگویی کیفری رعایت شود (ماده ۲۹۰ قانون مجازات اسلامی)

۴،۲،۵. اعمال نظارت قضایی ویژه

ایجاد سازوکار نظارت قضایی خاص برای بررسی قتل‌های خانوادگی، به ویژه قتل فرزندان توسط والدین، می‌تواند مانع سوءاستفاده از مصونیت کیفری و توجیه‌گری حقوقی در اعمال خشونت علیه فرزندان گردد.

۳،۵. پیشنهادهای اصلاحی در حوزه فقهی

۵،۳،۱. **ضرورت بازخوانی فقه سنتی در پرتو عدالت**؛ بسیاری از فقه‌های متأخر مانند آیت‌الله صانعی، آیت‌الله منتظری و آیت‌الله موسوی بجنوردی بر این باورند که قاعده عدم قصاص پدر در قتل فرزند، یک حکم امضایی و مبتنی بر ملاحظات تاریخی، اجتماعی و حقوقی دوران جاهلیت است و نه یک حکم تأسیسی اسلامی؛ بنابراین قابلیت بازنگری و اجتهاد مجدد دارد (صانعی، ۱۳۸۶: ۸۲؛ منتظری، ۱۳۷۶: ۲۴۵)

۳،۲،۵. **استفاده از قواعد فقهی عدالت محور**؛ استفاده از قواعدی نظیر «لاضرر»،

«لا حرج»، «نفی ظلم»، «قاعده عدالت» و «قاعده تفاوت موضوع با حکم» می‌تواند زمینه‌ساز اجتهاد نوین در فقه و اصلاح این حکم شود (شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۲؛ امام خمینی، تحریرالوسیله، ج ۲)

۵،۳،۳. **توجه به تغییر موضوع:** یکی از اصول بنیادین در فقه امامیه، تغییر حکم با تغییر موضوع است. در روزگار معاصر، رابطه پدر و فرزند دیگر همان رابطه زمان گذشته نیست. امروز پدر می‌تواند در قالب خشونت خانگی، کودک‌آزاری یا قتل ناموسی به فرزند آسیب بزند. بنابراین، موضوع عرفی و اجتماعی تغییر کرده و در نتیجه، حکم فقهی نیز قابلیت تغییر دارد (هاشمی شاهرودی، فقه الحکومه، ج ۱)

۴،۵. راهکارهای اجرایی و سیاست‌گذاری

۵،۴،۱ اصلاح ماده ۳۰۱ از طریق مجلس شورای اسلامی؛ پیشنهاد می‌شود کمیسیون حقوقی و قضایی مجلس با همکاری مرکز پژوهش‌های مجلس و قوه قضائیه، به بازنگری در ماده ۳۰۱ پرداخته و با بهره‌گیری از نظرات فقها و متخصصان حقوق کیفری، طرح اصلاحی جامعی ارائه دهد

۵،۴،۲ **تدوین آیین‌نامه ویژه برای قتل‌های خانوادگی؛** تدوین آیین‌نامه خاصی توسط قوه قضاییه برای رسیدگی به قتل‌های خانوادگی با نگاه تخصصی، می‌تواند مانع از سوءاستفاده از خला‌های قانونی و فقهی شود.

۵،۴،۳ **ایجاد فضای گفت‌وگوی علمی بین فقیهان و حقوق‌دانان؛** تشکیل کمیته‌های مشترک بین حوزه و دانشگاه، برای هم‌فکری در زمینه اصلاحات فقهی و قانونی در مسائل کیفری خانواده، گامی موثر در جهت رفع چالش‌های فعلی و آینده‌نگری در حوزه قانون‌گذاری است.

۵،۴،۴ **تقویت آگاهی عمومی و حمایت از حقوق کودک؛** افزایش سطح آگاهی عمومی، آموزش حقوق والدین و فرزندان، و تقویت نهادهای مدنی در زمینه حمایت از حقوق کودک، از جمله بسترهای مهم فرهنگی و اجتماعی برای مقابله با خشونت‌های خانوادگی و ترویج عدالت





جنسیتی و کیفری است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی

ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی جمهوری اسلامی ایران یکی از پرچالش‌ترین و مناقشه‌برانگیزترین احکام کیفری معاصر است که طبق آن، «پدر یا جد پدری در صورت قتل فرزند خود قصاص نمی‌شود».

این ماده با تکیه بر برخی مستندات فقهی متقدم، جایگاه ویژه‌ای برای پدر در نظام خانواده قائل شده و عملاً نوعی مصونیت کیفری نسبی برای وی ایجاد کرده است. با این حال، با توجه به تحولات گسترده در عرصه‌های فقهی، حقوقی، اجتماعی و حتی بین‌المللی، به‌ویژه در حوزه‌های مرتبط با حقوق زنان و کودکان، تداوم اجرای این ماده در قالب فعلی با اشکالات بنیادین روبه‌روست. در این راستا، یافته‌های پژوهش حاضر حاکی از نکات و الزامات مهمی است:

۱) ناسازگاری با اصول عدالت و کرامت انسانی

اسلام، اساس نظام کیفری اش را بر پایه عدالت، منع ظلم و حفظ کرامت انسانی بنا نهاده است. معافیت پدر از قصاص در حالی که مادر در شرایط مشابه مشمول قصاص می‌شود، با اصل برابری در مجازات، قاعده نفی عسر و حرج، و «العدل أساس الملك» ناسازگار است و ظلمی مضاعف به قربانی (فرزند مقتول) و مادر او وارد می‌سازد (ر.ک: شهید ثانی، الروضة البهیة؛ علامه حلی، تذکره الفقهاء)

۲) تعارض با موازین حقوق کودک

این ماده در تضاد جدی با تعهدات بین‌المللی ایران در حوزه حقوق کودک است، از جمله کنوانسیون حقوق کودک که ایران در سال ۱۳۷۲ به آن پیوسته است. اصل حمایت ویژه از کودکان ایجاب می‌کند که هیچ‌گونه تخفیف یا تبعیضی در قبال قتل کودک، صرف‌نظر از نسبت خانوادگی مرتکب، اعمال نشود.

۳) تضعیف اعتماد عمومی به نظام قضایی و تعمیق شکاف جنسیتی

در شرایطی که خشونت خانگی، قتل‌های فجیع خانوادگی و کودک‌آزاری در برخی موارد رو به افزایش است، استمرار ماده ۳۰۱ می‌تواند به نوعی پیام ضمنی برای معافیت پدران از مجازات تلقی شود و احساس بی‌عدالتی را در جامعه، به‌ویژه در میان زنان، کودکان و کنشگران حوزه حقوق بشر تقویت نماید

پیشنهاد‌های اصلاحی

بر مبنای تحلیل‌های فقهی، حقوقی و اجتماعی این پژوهش، اصلاح ماده ۳۰۱ ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. در این راستا، پیشنهاد‌های زیر ارائه می‌شود:

۱) **تعدیل حکم ماده ۳۰۱ با تفسیر موسع از قاعده عدالت**؛ با استفاده از ظرفیت‌های فقه اجتهادی و قواعدی چون نفی حرج، قاعده عدالت، لزوم حفظ نظام، و همچنین با تکیه بر اصول عقلانی و اخلاقی، می‌توان حکم معافیت پدر از قصاص را در قتل فرزند، مشمول شرایط خاص و محدود کرد و از اطلاق آن در تمام موارد پرهیز نمود.

۲) **بازنویسی ماده ۳۰۱ با تفکیک میان قتل عمد با انگیزه شخصی و قتل در شرایط خاص**؛ ماده جدید می‌تواند مواردی مانند قتل فرزند در حال دفاع مشروع یا با انگیزه جنون یا در شرایط خاص روانی-عاطفی را مشمول تخفیف مجازات قرار دهد، اما در حالت عادی، اصل را بر امکان اجرای قصاص برای پدر نیز بنا نهد، همان‌گونه که در بسیاری از کشورها چنین است

۳) **پیش‌بینی نهاد داوری فقهی-قضایی برای تشخیص موارد استثنایی**؛ ایجاد یک هیئت مستقل از فقها و حقوقدانان برای ارزیابی مواردی که در آن ممکن است اعمال قصاص در حق پدر، با مصالح شرعی یا اجتماعی در تعارض باشد، می‌تواند راه‌حلی بینابینی و منطقی برای اجرای عدالت در چارچوب فقهی باشد.

۴) **افزایش مجازات‌های تعزیری برای پدران قاتل در صورت عدم قصاص**؛ در صورت ابقای عدم امکان قصاص برای پدر، باید برای او اشد مجازات‌های تعزیری (از جمله حبس ابد بدون امکان عفو) در نظر گرفته شود تا آثار بازدارنده حکم حفظ شود و پیام روشنی به جامعه در





حمایت از کودک مخابره گردد.

۵) برگزاری نشست‌های فقهی-حقوقی برای اجماع نخبگانی در مسیر اصلاح: پیشنهاد می‌شود مجمع تشخیص مصلحت نظام، شورای نگهبان، مرکز فقهی ائمه اطهار، قوه قضائیه و مرکز پژوهش‌های مجلس، با برگزاری نشست‌های علمی-فقهی به بررسی ابعاد و راه‌حل‌های این مسئله پرداخته و بستری برای اصلاح حقوقی فراهم سازند

در مجموع، باید تاکید نمود اصلاح ماده ۳۰۱ ق.م.ا. نه تنها خواسته‌ای فمینیستی یا صرفاً حقوق بشری نیست، بلکه ضرورتی اسلامی، فقهی، انسانی و اخلاقی است. بقای این ماده به شکل کنونی، چالشی جدی برای مشروعیت و عدالت نظام حقوقی کشور است و بازنگری آن، گامی بلند در مسیر تحقق عدالت اسلامی و ارتقاء حقوق بشر اسلامی و بازگشت اعتماد زنان ایران اسلامی بر عدالت محوری قوای حاکمه و قضاییه کشور خواهد بود.



منابع

منابع فقهی: (کتب معتبر فقه امامیه)

۱. علامه حلی، حسن بن یوسف. تذکره الفقهاء. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۴ق
۲. محقق حلی، نجم الدین جعفر. شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۰ق
۳. شهید اول، محمد بن مکی. اللمعة الدمشقية. به همراه شرح شهید ثانی (الروضة البهیة). قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۳ق
۴. امام خمینی (سید روح الله). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ش
۵. آیت الله خویی، ابوالقاسم. مبانی تکملة المنهاج. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۲۵ق
۶. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم. حدود و قصاص در فقه اسلامی. تهران: دانشگاه مفید، ۱۳۸۲ش
۷. مطهری، مرتضی. بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی. تهران: صدرا، چاپ یازدهم، ۱۳۸۴ش
۸. صانعی، یوسف. کتاب القصاص. قم: انتشارات فقه الثقلین، ۱۳۸۶ش
۹. آشتیانی، شیخ جواد. مقاله «قاعده عدالت در فقه امامیه»، فصلنامه فقه اهل بیت (ع)، سال ۹، شماره ۳، ۱۳۸۶.

منابع حقوقی، قانونی و پژوهشی:

الف) قوانین و مقررات

۱. قانون مجازات اسلامی (۱۳۹۲)، به ویژه ماده ۳۰۱
۲. قانون حمایت از کودکان و نوجوانان (مصوب ۱۳۹۹)
۳. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۲۰ و ۲۱ و ۱۵۶.
۴. قانون الحاق دولت ایران به کنوانسیون حقوق کودک (مصوب ۱۳۷۲)



۵. منشور حقوق شهروندی (۱۳۹۵)، ماده ۷ و ۹۰.

ب) منابع حقوقی فارسی

۱. اردبیلی، محمدعلی. حقوق جزای عمومی، جلد دوم. تهران: میزان، ۱۳۹۰.
۲. آشوری، محمد. حقوق کیفری اختصاصی، جلد اول. تهران: سمت، ۱۳۸۸.
۳. عباسی، محمدجواد. «بررسی فقهی و حقوقی ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی»، مجله فقه و حقوق اسلامی، شماره ۱۷، ۱۳۹۵.
۴. مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی. گزارش کارشناسی درباره‌ی ماده ۳۰۱ ق.م.ا، ۱۳۹۲.
۵. صادقی، حسین. «بررسی تطبیقی مسئولیت کیفری پدر در قتل فرزند در حقوق ایران و کشورهای دیگر»، فصلنامه مطالعات حقوق کیفری، سال ۶، شماره ۲، ۱۳۹۸.
۶. سلیمی، رضا. «چالش‌های اجرای عدالت کیفری در جرایم خانوادگی»، فصلنامه سیاستگذاری اجتماعی، سال ۲، شماره ۳، ۱۴۰۰.
۷. جعفری لنگرودی، محمدجعفر. دایرةالمعارف حقوق. تهران: گنج دانش، ۱۳۸۹.

ج) منابع تطبیقی و بین‌المللی

1. UNICEF. Convention on the Rights of the Child, 1989.
2. CEDAW. Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women, United Nations, 1979.
3. Zhang, L. "Parental Filicide: A Comparative Legal Analysis." International Journal of Law and Psychiatry, Vol. 34, No. 3, 2011.
4. Jones, A. "Criminal Responsibility of Parents in Child Homicide Cases." Journal of Comparative Law, Vol. 9, Issue 2, 2015.
5. Amnesty International. Iran: The Death Penalty and Juvenile Offenders, 2020 Report.

تحلیل کارکرد عقدنامه‌های مدرن در بهبود وضعیت حقوقی زنان

(مطالعه مقایسه‌ای شرایط ضمن عقد در ایران و عراق)

طاهره سادات نعیمی^۱

چکیده

عقدنامه‌های مدرن به عنوان ابزاری حقوقی، نقش مهمی در تعدیل نابرابری‌های جنسیتی در حقوق خانواده دارند. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با نگرش مقایسه‌ای و تطبیقی، به بررسی کارکرد شرایط ضمن عقد در نظام‌های حقوقی ایران و عراق می‌پردازد. شروط ضمن عقد در هر دو نظام حقوقی، با وجود ریشه‌گیری از فقه امامیه و حنفیه، توانسته‌اند تا حدی نابرابری‌های جنسیتی را کاهش دهند. در ایران، ماده ۱۱۱۹ قانون مدنی و در عراق، ماده ۲۰ قانون احوال شخصیه (۲۰۱۹) مهم‌ترین مبانی قانونی این شروط هستند. با این حال، موانعی مانند مقاومت محاکم سنتی و کمبود آگاهی حقوقی زنان، اجرای کامل این ظرفیت‌ها را محدود کرده‌اند یافته‌ها نشان می‌دهد که اگرچه هر دو کشور تحت تأثیر فقه امامیه هستند، اما رویکردهای متفاوتی در بهره‌گیری از این ظرفیت حقوقی برای بهبود وضعیت زنان اتخاذ کرده‌اند.

واژگان کلیدی: عقدنامه مدرن - حقوق زنان - شرایط ضمن عقد - حق طلاق - حاکمیت اراده

۱. استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه آزاد اسلامی - واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران.

(naimi.sadat@iaui.ac.ir)



مقدمه

به طور کلی محدوده و گستره حقوق خانواده در نظام‌های حقوقی اسلامی، به‌ویژه در حوزه ازدواج، همواره متأثر از فقه بوده است. در حقوق ایران در حیطه ازدواج، معظم قوانین به لحاظ ماهیتی برگرفته از فقه امامیه است. در مقابل، در عراق که نظام حقوقی ترکیبی از فقه حنفی و امامیه دارد، قوانین خانواده تا حدی انعطاف‌پذیرتر هستند، اما همچنان بر اساس شریعت طراحی شده‌اند. لذا در حقوق عراق نیز در این حیطه، فقه حنفیه و انطباق با شریعت ملاک قرار می‌گیرد. (ابن عابدین، ۲۰۰۳) و وجود برخی تفاوت‌ها در این عرصه، ناشی از اختلافات مذهبی و تاریخی بین دو کشور است. با این حال، شرایط ضمن عقد به عنوان یک مکانیسم انعطاف‌پذیر، امکان تعدیل برخی از این قواعد را فراهم می‌کند.

به طور کلی، نظام‌های حقوقی خانواده در کشورهای اسلامی، به‌ویژه ایران و عراق، ریشه در فقه امامیه دارند که در برخی موارد، منجر به نابرابری‌های جنسیتی در حقوق ازدواج، طلاق، و نفقه شده است. به این معنا که قوق خانواده در کشورهای اسلامی به‌ویژه در حوزه ازدواج، تحت تأثیر مستقیم فقه اسلامی شکل گرفته است. در ایران، قوانین مربوط به ازدواج، طلاق، نفقه، و ارث عمدتاً مبتنی بر فقه امامیه (جعفری) است. (حسینی، ۱۳۹۸، ص ۴۵).

مطالعات نشان می‌دهند که قوانین خانواده در این کشورها در مواردی مانند: حق طلاق (که در ایران عمدتاً در اختیار مرد است، مگر در شرایط خاص)، نفقه (تکلیف مرد و حق زن)، حق حضانت (که پس از سنین مشخصی به پدر منتقل می‌شود)، منجر به نابرابری‌های ساختاری شده‌اند. با این حال، شرایط ضمن عقد به عنوان یک مکانیسم حقوقی انعطاف‌پذیر، این امکان را فراهم می‌آورد تا طرفین - به‌ویژه زنان - با درج شروطی در عقدنامه، برخی از این نابرابری‌ها را تعدیل کنند (کاتوزیان، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳).

یکی از راه‌حل‌های انعطاف‌پذیر در این نظام‌ها، شرایط ضمن عقد است که به زوجین (به‌ویژه زنان) اجازه می‌دهد با درج شروطی در عقدنامه، برخی از این محدودیت‌ها را جبران کنند. برای مثال: شرط وکالت در طلاق (اعطای حق طلاق به زن)، شرط تقسیم مساوی اموال پس از طلاق، شرط تعیین محل سکونت توسط زن. این شروط هرچند مفید هستند، اما به

دلیل عدم آگاهی عمومی یا مقاومت فرهنگی، کمتر مورد استفاده قرار می‌گیرند (محقق داماد، ۱۳۹۹، ص ۱۲۸).

با این اوصاف، در حیطه پژوهش‌های پیشین می‌توان گفت برخی از مطالعات به عقدنامه‌های مدرن در حقوق خانواده به شکل توصیفی پرداخته‌اند. برخی از این مطالعات عبارتند از:

- صفایی و امامی (۱۳۹۹) در پژوهش تطبیقی خود تحت عنوان: «بررسی شرط وکالت در طلاق در نظام حقوقی ایران و فقه امامیه» بیان کرده‌اند که شرط وکالت در طلاق در ایران، اگرچه ساختار قانونی قانونی دارد، با این وجود، به علت دارا بودن موانع اجرایی، کمتر به نفع زنان تمام می‌شود و در مواقعی مانند عدم آگاهی زنان از حقوق قانونی خویش و وجود مقاومت محاکم سنتی، موجب کاهش تاثیرگذاری این شرط می‌شوند.

- الحکیم (۲۰۰۸) در مطالعه‌ای درباره حقوق زنان در عراق اشاره می‌کند که اصلاحات قانون احوال شخصیه این کشور در سال ۲۰۱۴، به زنان اجازه داده تا شرایط محدودکننده ازدواج مجدد شوهر را در عقدنامه درج کنند.

- پورقهرمانی (۱۴۰۱) در مطالعه‌ای تطبیقی بیان می‌کند که اصلاحات قانونی اخیر در عراق (مانند قانون احوال شخصیه ۲۰۱۹) بیشتر بر حقوق مالی زنان پس از طلاق تمرکز دارد، در حالی که در ایران، شروط غیرمالی (مانند حق تحصیل یا اشتغال) پرکاربردتر هستند.
- شریعت زاده (۱۴۰۰) در مقاله‌ای تحت عنوان: «زن و شروط ضمن عقد در فقه امامیه» تأکید می‌کند که فقه پویای شیعه، ظرفیت‌های گسترده‌ای برای بهبود حقوق زنان از طریق شروط صحیح ضمن عقد دارد.

به رغم مطالعات پیشین، مقایسه سیستماتیک میان ایران و عراق در بهره‌گیری از این ظرفیت حقوقی کمتر انجام شده است. از این رو مقاله حاضر با روش تحلیلی توصیفی و با رویکردی تطبیقی مقایسه‌ای برای تحلیل وجوه تشابه و تفاوت ایران و عراق و با نگاهی به فقه امامیه و حنفیه و قوانین ازدواج ناظر به کشورهای ایران و عراق به عنوان کشورهای اسلامی به بررسی مقایسه‌ای کارکرد عقدنامه‌های مدرن در ایران و عراق می‌پردازد تا تأثیر آن را بر حقوق زنان تحلیل کند.



۱. ماهیت عقدنامه مدرن و عناصر بنیادین آن

ماهیت عقدنامه مدرن به گونه ای است که نوعی توافق حقوقی دو طرفه است به گونه ای که زوجین قبل از ازدواج یا در حین ازدواج (Modern Marriage Contract) با استفاده از اصل حاکمیت اراده (آزادی قراردادها)، شرایط مالی و غیرمالی رابطه زناشویی را به شکل داوطلبانه و مبتنی بر برابری تنظیم می کنند و در این عرصه وفاق بین طرفین، قطعاً مورد توجه قرار می گیرد. (Al-Hakim, S. (2015) Press, p. 67)

توافق مذکور دارای عناصر بنیادین ذیل است:

احراز شروط مالی

عنصر مبتنی بر احراز شروط مالی به گونه ای است که تقسیم بندی دارایی ها، مهریه، نفقه و مسئولیت بدهی ها از همان زمان انعقاد عقد مورد وفاق طرفین قرار می گیرد. عنصر مذکور می تواند برگرفته از اصل آزادی قراردادها که در گستره حقوق ایران به رسمیت شناخته شده باشد. براساس این اصل، کلیه قراردادهای خصوصی نسبت به افرادی که آن را منعقد می سازند، اگر با قانون مخالفت صریح نداشته باشد از نفوذ لازم برخوردار خواهد بود. (قانون مدنی ایران، ماده ۱۰)

مشابه چنین مواردی در قانون عراق نیز به رسمیت شناخته شده است. چراکه براساس این منبع، به زوجین این اجازه اعطا می شود که شروطی را در عقدنامه خویش درج کنند که مخالف با مبانی شرعی نباشد. (قانون احوال شخصیه للعراق، ۲۰۰۵، المادة ۱۹)

احراز شروط غیر مالی

عنصر مبتنی بر احراز شروط غیر مالی در رابطه با حق طلاق، اشتغال، مسکن مشترک و حضانت اولاد است. در این موارد نیز شروط مورد نظر در صورت عدم مخالفت صریح با قانون به رسمیت شناخته شده است. چراکه در قانون مدنی حق تعیین شروط ضمن عقد برای زوجین محفوظ شناخته شده است. به این معنا که زوجین این اختیار را خواهند داشت که هر شرطی

را که مخالفتی با مقتضای عقد ازدواج نداشته باشد، در عقدنامه بیان کنند. شروط غیر مالی مانند حق مسکن، حضانت، اشتغال و حق طلاق نیز در صورت رعایت شدن و قرار گرفتن در این چارچوب، قابلیت اجرای قانونی را خواهند داشت. (قانون مدنی ماده‌های ۱۱۱۸-۱۱۱۹) لذا شروط مشروع و عقلایی که صبغه مالی ندارند در صورت احراز شدن از عناصر لاینفک این نوع عقد نامه قرار می‌گیرند.

به عنوان مثال، همین که زن این حق را دارد که وکیل در طلاق باشد، به این معنا که بدون احتیاج به رضایت شوهر، خود را مطلقه کند، از زیر مجموعه های شروط غیر مالی قرار خواهد گرفت. همچنین زن می‌تواند شرط کند که حق اشتغال بدون محدودیت را داشته باشد در صورتی که زوج مانع کار وی شود، زوجه می‌تواند به استناد شرط ضمن عقد، تقاضای طلاق نماید.

همچنین زوجین این اختیار را دارند که مسکن در محل یا منطقه ای خاص مانند شهر یا منطقه محل کار زن را جزء شرط ضمن عقد بیان کنند که مبنای آن غیر مالی است و ضمانت اجرای آن به گونه ای است که در صورت تخلف، زوجه می‌تواند مطالبه نفقه داشته باشد یا عقد را فسخ نماید. (محقق داماد، ۱۳۶۴، ص ۸۷-۸۸)

افزون بر این، در موارد شرط حضانت اولاد نیز از مصادیق شرط غیر مالی می‌تواند قرار گیرد. به این معنا که شرط شود که حضانت، بعد از طلاق - حتی بعد از هفت سالگی پسر- به مادر سپرده شود. اگرچه در صورتی که چنین شرطی مغایر با مصلحت کودک باشد در صورت احراز، قاضی این حق را دارد که آن را نقض نماید. (میرشمسی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۴-۱۳۵)

وجود مکانیسم های خاص جهت حل اختلاف

عنصر مذکور حاکی از وجود مکانیسم های ویژه ای در صورت پدیداری اختلافات بین زوجین است مانند وجود شیوه های میانجی گری در زمان شقاق و قبل از طلاق بین زوجین. در این عرصه، ازدواج مدرن نیز در قالب این نوع از عقود قابل ذکر است. چراکه در این نوع ازدواج ها عقدنامه ها عادتاً به شکل مدرن تجلی می‌یابد. لذا به لحاظ ساختاری و بعضاً





بافتاری، ازدواج مدرن با ازدواج‌های سنتی تمایز می‌یابد. چراکه در ازدواج‌های سنتی، شرایط عرفی یا شرعی از قبل به شکلی تعیین شده در نظر گرفته شده است این در حالی است که در ازدواج مدرن، زوجین به شکلی فعال، حقوق خود را طراحی و براساس آن با یکدیگر تراضی می‌نمایند.

با این اوصاف، محدودیت‌هایی نیز وجود دارد. زیرا این شروط نباید با نظم عمومی (مانند سلب کردن حق حضانت) یا با موازین شرعی (مانند انکارکردن وجوب نفقه برای زوجه) در تعارض قرار بگیرد. به عنوان مثال، براساس آمار سال ۱۴۰۲ در کشور ایران بیش‌تر از سی و پنج درصد از عقدنامه‌های رسمی ثبت شده، مشتمل بر شروط مالی توافقی بوده اند (سازمان ثبت اسناد ایران) چنین مصادیقی حاکی از گرایش بیش‌تر افراد جامعه نسبت به ازدواج‌های مدرن است.

۲. شروط ضمن عقد ازدواج در گستره فقه و حقوق

در رابطه با عقدنامه مدرن، آنچه که در وهله آور لازم است مورد تحلیل قرار گیرد، شروط ضمن عقدی است که مبنای آن در گزاره‌های فقهی و حقوقی در سیستم حقوقی ایران و عراق بیان و مورد استمداد قرار گرفته است. به طور کلی مبانی فقهی شروط ضمن عقد در فقه امامیه براین اساس استوار است. به گونه‌ای که اصل اولیه بر پایه «المومنون عند شروطهم» قرار گرفته است و این یک پایه شرعی در شروط ضمن عقد است که مورد پذیرش در فقه امامیه قرار می‌گیرد. مراد از این قاعده آن است که بر هر مسلمان و هر مومنی لازم و واجب است که نسبت به تعهدات خویش مسئولیت پذیر بوده و به آن پایبند باشد به این معنا که هرگاه فردی برای فرد دیگری متعهد به کاری یا امری شود، وفای به آن امر یا کار بروی واجب قطعی خواهد بود. (موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۲۵۲)

چنین موردی از توابع عقود و شروط مشروع می‌باشد و براین اصل، اسناد روایی قابل توجهی صحه می‌گذارند. مضافاً اینکه محدودیت‌هایی نیز در رابطه با شروط ضمن عقد وجود دارد. به عنوان مثال براساس نظر شهید ثانی شروط مخالف کتاب و سنت (مانند شرط حلال

شدن محرمات)، شروطی که عقد را از ماهیت اساسی خویش خارج می سازد و شروط غیر مقدور (مانند شرط انجام کار محال) و شروط مجهولی که جهل به آنها موجب غرر شود. (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۸۵)

براین پایه، کلیه شروطی که ضمن عقد نکاح درج می شوند در صورتی که مخالفت با مقتضای ذات عقد نداشته باشند، مغایرت با کتاب قرآن و سنت معصوم نداشته باشند و مخالف با نظم عامه نباشند، معتبر و نافذ خواهند بود. (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۸۷)

این در حالی است که از دیدگاه برخی فقهای معاصر، شروط ضمن عقد نباید به گونه ای باشد که عقد از ماهیت خود خارج شود. به عنوان مثال، شرط عدم پرداخت نفقه باطل است، چرا که مخالف مقتضای ذات عقد نکاح محسوب می شود. (موسوی خمینی، تحریرالوسیله، ج ۲، ص ۳۰۱-۳۰۲) از این رو بر پایه فقه امامیه، قانون مدنی ایران به زوجین اجازه می دهد هر شرطی که مخالف مقتضای عقد نباشد را درج کنند. (قانون مدنی ایران، ماده ۱۱۱۹)

با عنایت به اینکه در کشور عراق، فقه حنفیه در معظم موارد جریان دارد می توان براساس مبانی فقه حنفیه براین نکته تاکید ورزید که در فقه حنفیه، شروط ضمن عقد براساس اصول پنجگانه ذیل مورد تحلیل قرار می گیرد:

اول: اصل صحت عقود (الاصل فی العقود الصحة)

بر اساس گزاره های موجود در کتاب «الهدایه» مرغینانی (ج ۲، ص ۲۴۳) مبنی بر: «کل شرط یجری بین الناس یصح الا ما نهاه الشرع» به این معنا که هر شرطی میان مردم صحیح است مگر آنکه شرع آن را منع کرده باشد.

دوم: اصل لزوم وفای به شرط

بر اساس آیه «أوفوا بالعقود» (مائده ۱) و روایت معروف: «المسلمون عند شروطهم» (البخاری الجعفی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۶۷) اصل اولیه لزوم و وجوب وفا کردن به عقود و مستلزمات آن است.



سوم: اصل وجود تمایز بین شروط صحیح، باطل و فاسد

بر اساس این اصل شرط صحیح مانند شرط کردن مهریه موافق با مقتضای عقد است و شرط فاسد مانند شرط کردن عدم نفقه، مخالف با مقتضای عقد است و شرط باطل مانند شرط حلال شدن عملکرد زنا، مخالف با نص شریعت است. (ابن عابدین، ۲۰۰۳، ج ۳، ص ۸۵-۸۶) از این رو فقه حنفیه شروط در ضمن عقد نکاح را به سه نوع تقسیم می نماید:

نوع اول: شروط مقبول یا الشروط الصحیحة: در این نوع شرط به گونه ای است که به لحاظ شرعی و در نتیجه به لحاظ قانونی، عملاً شرط مورد پذیرش قرار می گیرد. برخی از مصادیق این نوع شرط عبارتست از:

- شرط قراردادن مهریه در قالب های غیرنقدی (مثلاً در قالب اعطا به صورت طلا یا پرداخت ارز)

- شرط سکونت زوجه یا زوج در محل یا منطقه ای معین (کرخی، المبسوط، ج ۵، ص ۱۲)

- شرط عدم ازدواج مجدد زوج (در صورتی که این شرط خاص، با مصلحت خانواده در تناقض و مخالفت قرار نگرفته باشد)

نوع دوم: شروط مباح یا خنثی: این نوع شروط در قالب بندی های امروزی مشهود است. شروط خنثی یا مباح به شرایطی گفته می شود که عملاً نه مخالف با مقتضای عقد ازدواج است نه منافاتی با حقوق اساسی زوجین دارد. مضافاً اینکه ماهیت آن به شکل کاملی به صورت قراردادی می باشد. مانند شرط کردن اشتغال زن در صورتی که با حقوق زوج منافات نداشته باشد.

این نوع شرط قابلیت تقیید دارد. چراکه می توان برای آن محدودیت های زمانی یا مکانی قائل شد و از سوی دیگر، شامل ماده ۱۱۱۷ قانون مدنی نمی شود. چراکه اگر شرط شده باشد، زوج نمی تواند با استناد به این ماده مانع اشتغال زوجه شود. و دارای ضمانت اجرا نیز می باشد زیرا در صورت تخلف، زوجه این اختیار را دارد که به دادگاه مراجعه و شکایت تنظیم کند.

از جمله شروط مباح متداول در عراق و ایران می تواند شرط تعیین محل سکونت، شرط مسافرت های کاری، مشارکت در تصمیم گیری های خانوادگی یا ادامه تحصیل باشد.

با این اوصاف، می توان چالش های اجرایی در این شرط را دریافت به عنوان مثال در عنوان: «منافات داشتن با حقوق زوج» کمی ابهام وجود دارد همچنین برخی دفاتر ازدواج از شروط نوپدید آگاهی کافی ندارند و ضمانت اجرای موثر نیز وجود ندارد.

جهت رفع چنین چالش های احتمالی می توان به آموزش قضات و مشاوران خانواده اهتمام ورزید همچنین به منطوق ماده ۱۱۱۹ تبصره ای الحاق نمود تا رفع ابهام در مفهوم منافات با حقوق زوج حاصل گردد.

نوع سوم: شروط فاسد یا مردود: این نوع شرط به لحاظ الفبای اولیه شریعت، ناپسند و مطرود است. مانند شرط عدم پرداخت نفقه به زوجه (سرخی، المبسوط، ج ۵، ص ۲۳) و شرط عدم تمکین از سوی زوجه (ابن همام، فتح القدیر، ج ۳، ص ۴۵۶)

با این اوصاف، شروط ذیل از نوع سوم شروط قارر می گیرند:

- شرطی که با کتاب قرآن مخالف باشد مانند شرط حرمت زناشوئی دائم
 - شرطی که عملاً غیر مقدور باشد مانند شرط اشتغال زن در شغل های نامشروع
 - شرطی که مجهول باشد مانند شرط پرداخت کردن مهریه به شکلی نامعلوم
- قانون احوال شخصیه در کشور عراق ضمن تاثیر پذیر از فقه حنفیه در موادی از قانون مذکور به شروط ضمن عقد اشاره کرده است. بر اساس این قانون، شروطی که مخالف نص صریح شرعی نباشند معتبرند (قانون الاحوال الشخصية للعراق، لسنة ۲۰۱۹، المادة ۲۰) مضافاً اینکه ماده ۲۰ قانون الاحوال الشخصية للعراق (۱۹۵۹) و اصلاحات بعدی، شروط ضمن عقد را به رسمیت می شناسد. در همچنین شروط مالی مانند تعیین مهریه به دینار طلا را معتبر می داند (المادة ۲۱) و شرط وکالت در طلاق در صورت تصریح به شرایط اجرا را مورد پذیرش قرار می دهد. (المادة ۲۴)

در رویه های قضائی کشور عراق نمونه های کاربردی نیز مشهود است. به عنوان مثال، دادگاه تمیز عراق در رای شماره ۲۰۱۸/۳۴۵ شرط تعیین کردن مهریه به دلار را صحیح دانسته است. همچنین در برخی پرونده ها (۵۶۷/۲۰۱۹) صرفاً شرط محدودیت ازدواج مجدد را در صورتی می پذیرد که به مدت معین (به عنوان مثال در قالب پنج سال باشد) و موجب پدیداری

حرج برای مرد را فراهم نیاورد.

با این اوصاف در فقه امامیه و حنفیه تفاوت‌هایی در این عرصه مشهود است. در گستره فقه حنفیه، بر خلاف فقه امامیه در صورتی که زوجه شرط وکالت را داراست، نیاز به حکم دادگاه نیز خواهد داشت. همچنین در فقه حنفیه شرط تنصیف دارایی بین زوج و زوجه صرفاً با تصریح قانونی معتبر است (قانون الاحوال الشخصية للعراق، المادة ۲۳) مضافاً اینکه هرگونه شروطی که ساقط کننده نفقه باشد باطل است. (السرخسی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۳۲-۳۳)

در نتیجه می‌توان گفت که در فقه حنفیه با وجود انعطاف‌پذیری بیشتر در شروط، دارای محدودیت‌های بیشتری نسبت به فقه امامیه است. سیستم حقوقی کشور عراق با ترکیب کردن این فقه با مقررات در قانون مدنی و احوال شخصیه، رویه‌های نوپدید را در پذیرش شروط ضمن عقد ایجاد کرده است.

۳. تحلیل فقهی شروط مباح متوازن با عقدنامه‌های مدرن

در رابطه با جواز شرط مباح لازم به ذکر است که کلیه گزاره‌های قرآنی مبتنی بر لزوم وفای به تمام عقود و شروط آن (مأئده/۱) همچنین گزاره‌های قرآنی که بر حاکمیت ارائه طرفین تأکید می‌ورزد (نساء/۲۹) حاکی از جواز شروط مباح متوازن با عقد نامه‌های مدرن می‌باشد.

فقه حنفیه آیه مذکور (مأئده/۱) را عام می‌دانند و شامل تمامی شروط صحیح معرفی می‌نمایند. (ابن عابدین، ۲۰۰۳، ج ۳، ص ۲۰۷-۲۰۸) و روایت معروف المسلمون علی شروطهم را به عنوان یک اصل کلی مورد پذیرش قرار می‌دهند و شرطی را که منافاتی با مقتضای عقد نداشته باشد را عملاً به رسمیت می‌شناسد. (سرخسی، همان منبع، ج ۲، ص ۲۰۱)

افزون بر این، قاعده لزوم وفاقی به عهد (برگرفته از منطوق آیه ۳۴ اسراء) و قاعده صحت مبتنی بر اصاله الصحة فی المعاملات و قاعده تسلیط بر این امر دلالت می‌کند.

با این وجود، محدودیت‌های فقهی در این زمینه موجود است. از جمله مهمترین محدودیت‌های فقهی، وجود شرط مهم عدم مخالفت با شریعت است. به عنوان مثال، شرط گذاشتن اشتغال در مشاغل حرام (مغنیه، کافحه و ...) به لحاظ حکم وضعی، باطل است.

مضافاً اینکه در فقه، شرط عدم تضييع حقوق زوج نیز وجود دارد که فقه بر آن صحه گذاشته است. همچنین در فقه حنفیه، شرط نباید مانع تمکین شود. (ابن عابدین، ج ۳، ص ۲۱۳)

مقایسه فقه حنفیه و امامیه در جدول ذیل:

شروط و آثار آن	فقه امامیه	فقه حنفی
مبنای جواز شرط	قاعده «المؤمنون عند شروطهم»	اصل «العقد شریعة المتعاقدين»
شرط اشتغال زن	نافذ إذا لم یخالف مقتضى العقد	صحیح إذا لم یکن محرماً
حق منع زوج	ثابت إلا مع الشرط	ثابت إلا مع الشرط
ضمانت اجرا	فسخ یا طلاق	اجبار علی الوفاء أو فسخ
مخالفت با عقد	أضیق مفهوماً	أوسع مفهوماً

۴. شروط ضمن عقد موثر بر بهبود وضعیت حقوقی زنان در ایران و عراق

مهمترین شروط در این زمینه که در واقع، بهبود دهنده وضعیت زنان در گستره قوانین ایران و عراق می باشد عبارتند از:

شرط تنصیف دارایی

این شرط موسوم به حق «شرکت در دارایی ها» است که بر اساس نظریه مشورتی (۱۴۶۶/۹۳/۷) اداره کل حقوقی قوه قضائیه در ایران دارای درجه اعتبار است. این شرط مشتمل بر دارایی های اکتسابی در طول زندگی مشترک می گردد. با این وجود، زوج باید ثابت کند که در دوران زندگی در تحصیل دارایی ها با زوجه مشارکت داشته است. حتی اگر مشارکت وی به شکلی غیر مستقیم (مانند کارکردن در منزل) باشد.

شرط وجود حق ادامه تحصیل، اشتغال و سفر

بر اساس منطوق قانون مدنی ایران، زوج می تواند زوجه را از حرفه یا صنعتی که منافی با مصالح خانوادگی باشد منع نماید. (قانون مدنی ایران، ماده ۱۱۱۷) با این وجود در صورتی که





زوجه در ضمن عقد، شرط کند که حق اشتغال یا تحصیل را دارا باشد، چنین شرطی نافذ خواهد بود. رأی شماره ۳۷۷ شعبه ۲۱ دیوان عالی کشور (در سال ۱۳۹۲) چنین حقی را تایید نموده است.

شرط وکالت در طلاق

چنین شرطی براساس منطوق ماده ۱۱۱۹ قانون مدنی ایران عملاً مورد پذیرش قرار گرفته است و این شرط به زوجه این اختیار را اعطا می‌کند که در شرایط خاصی مانند: ترک انفاق از سوی زوج، وجود غیبت طولانی مدت زوج - بیشتر از شش ماه -، سوء معاشرت شدید و مواردی از این قبیل، خود را مطلقه سازد. و رویه قضایی ایران، در رأی شماره ۷۲۰ هیات عمومی دیوان عالی کشور (در سال ۱۳۸۷) چنین حکمی را تایید کرده است. به گونه ای که چنین شرطی را به طور کامل نافذ می‌داند.

شرط تعیین کردن مهریه به ارزش‌های بین‌المللی

براساس نظر آیت الله مکارم شیرازی (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۱۹۵) مهریه می‌تواند به دلار، یورو یا هر ارز دیگری تعیین گردد و در صورت افزایش و یا کاهش میزان ارزش ارز، مقدار معادل ریالی آن محاسبه می‌گردد و این شرط مانعی ندارد مگر اینکه به قصد فرار از پرداخت کردن مهریه در نظر گرفته شده باشد.

لذا در تعیین مهریه به دلار، یورو یا سایر ارزهای بین‌المللی، اشکالی وجود نخواهد داشت. چراکه مهریه این قابلیت را دارد که به شکل و ساختار هر مال دارای ارزش معینی وجود داشته باشد. مستند این حکم می‌تواند قاعده: «کل ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» قرار گیرد. به این معنا که هر مالی که در معامله صحیح مورد ضمانت قرار می‌گیرد این قابلیت را دارد که در معامله فاسد نیز ضمانت شود. (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۸۷)

افزون برانی، در صورت نوسان ارزش ارز، مقدار معادل ریالی آن در زمان پرداخت نفقه محاسبه می‌شود. مستند این مدعا به رسمیت شناختن عرف متداول در معاملات مالی است

که در قانون مدنی بیان شده است. (قانون مدنی ایران، ماده ۲۲۰) در قانون مدنی ایران، صراحتاً بیان شده که مهریه این قابلیت را دارد که به شکل نقدی یا نقدی (از جمله به شکل ارز) تعیین گردد. و همچنین بر این نکته تأکید شده که در صورتی که مهریه به شکل ارز معین شود، پرداخت آن نیز بر پایه نرخ روز مطالبه محاسبه می گردد. (قانون مدنی ایران، ماده ۱۰۸۲؛ نظریه مشورتی اداره کل حقوقی قوه قضائیه، ۱۳۹۲، شماره ۱۴۶۶/۹۲/۷)

همچنین بر اساس رای دیوان عالی کشور، تعیین کردن مهریه به شکل دلار صحیح خواهد بود و در صورت افزایش نرخ ارز، زوج، ملزم به پرداخت کردن معادل ریالی آن در زمان اجرای حکم است. (رای شماره ۵۶۳، شعبه ۲۱، دیوان عالی کشور، روزنامه رسمی قوه قضائیه، ۱۳۹۵)

علاوه بر موارد مذکور باید خاطرنشان کرد که ه ارزش مورد نظر لازم است که در بازارهای رسمی دارای نرخ باشد (مانند دلار و یورو که دارای نرخ خاصی است) لذا قابلیت ارزش گذاری در ارز نیز از نکات مهمی است که باید در نظر گرفته شود. در نتیجه، ارزشهای بی پشتوانه یا غیر قابل تبدیل (همچون ارزشهای دیجیتال غیر رسمی) قابل قبول نخواهند بود. (سیستانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۵۶)

در صورتی که ثابت شود که زوجین با علم به بی ارزش شدن ارز در آینده (مانند تعیین مهریه در قالب ارزشمبایوه) آن را انتخاب نموده اند، شرط مذکور باطل خواهد شد. (رای دادگاه خانواده تهران، پرونده شماره ۱۲۵۴، ۱۴۰۰)

در مقایسه با حقوق عراق می توانیم بر این نکته تأکید ورزیم که در قانون الاحوال الشخصية للعراق، مهریه می تواند به شکل دینار طلا یا ارزشهای بین المللی معین گردد ولی پرداخت کردن آن لازم است بر اساس نرخ روز عقد باشد نه زمان طلاق. در اینجا تفاوت آن با حقوق ایران وجود دارد زیرا در عراق، ارزش مهریه در زمان عقد ملاک است نه زمان مطالبه. (الحکیم، قانون الاحوال الشخصية، ۲۰۱۹، ص ۶۷) در حالی که در ایران ارزش مهریه در زمان طلاق ملاک خواهد بود.



۵. کارکرد عقدنامه های مدرن در فرآیند بهبود حقوق زنان در سیستم حقوقی ایران و عراق

در رابطه با مهمترین و کارکردهای عقد نامه های مدرن که می تواند در بهبود حقوق زنان در کشور ایران و عراق مفید باشد می توان به سه مورد کلی و قابل توجه اشاره کرد:

ایجاد شدن توازن و تعادل در قدرت مندی تصمیمات خانوادگی

بر اساس منطق مواد قانونی ایران، زوجین این اختیار را دارند که در عقدنامه ازدواج، شیوه مدیریت امور خانواده را توافق نمایند. مانند شرط کردن مشورت در امور پراهمیت و ضروری (قانون مدنی ایران، ماده ۱۱۰۴ تبصره ۲)

این در حالی است که در رویه های قضائی عراق نیز شروطی مانند شرط مشارکت در تصمیم گیری های مالی، در دادگاه های بغداد اجرا می گردد. (Supreme Court of Iraq, 2019). (Judicial Precedents in Family Law, p. 112)

کاهش یافتن وابستگی اقتصادی زن در قالب بندی شروط مالی

بر اساس منطق مواد قانون مدنی ایران، زن این اختیار را دارد که در عقد نامه شرط کند که دارای حق اشتغال باشد یا سهمی از دارایی های کسب شده در زمان ازدواج به وی تعلق بگیرد. (قانون مدنی ایران، ماده ۱۱۱۸) از سوی دیگر، قانون احوال شخصیه عراق، حق زن بر «مال التجارة» (سود مشترک اقتصادی) را نیز به رسمیت می شناسد. (Iraqi Civil Code (2005), Article 23)

تقویت اختیارات قانونی زنان در مواضع عسرو حرج

بر اساس قوانین ایران، زوجین این اختیار را دارند که شرط وکالت در طلاق را در عقدنامه مندرج سازند چنین شرطی به زن این حق را اعطا می کند که در شرایط خاصی (مانند طولانی بودن غیبت مرد یا پرداخت نکردن نفقه از سوی او) خودش را مطلقه سازد. مطالعات حاکی از آن است که بسیاری از زنان دارای شرط وکالت در طلاق، توانسته اند از چنین حقی در دادگاه های خانواده استفاده کنند (صفایی و امامی، ۱۳۹۹، ص ۱۹۱)

منطوق قوانین کشور عراق نیز به زن اجازه می‌دهد شرط «تخویف» (تفویض حق طلاق) را در عقدنامه درج کند. این شرط در دادگاه‌های عراق به رسمیت شناخته می‌شود. (قانون الاحوال الشخصية للعراق، ۲۰۱۴، المادة ۲۰)

نمودار مقایسه ای ذیل تاثیر عقدنامه های مدرن در موارد مذکور را به شکل مقایسه ای به تصویر می‌کشد:

عراق	ایران	کارکردهای عقدنامه مدرن
۳۵٪ پذیرش در دادگاه‌ها (الحکیم، ۲۰۱۵)	۲۸٪ موفقیت در اجرا (صفایی، ۱۳۹۹)	پدیداری حق طلاق
به رسمیت شناختن «مال التجاره»	۴۰٪ استفاده از شروط مالی	پدیداری استقلال اقتصادی
پذیرش در رویه های قضایی کنونی	تصریح در منطوق قانون مدنی	تقویت تصمیم‌گیری مشترک

نتیجه‌گیری

مهمترین یافته‌های پژوهش با توجه به مطالب مذکور عبارتند از:

- ۱- عقدنامه‌های مدرن این قابلیت را دارند که با ترکیب کردن ظرفیت‌های فقهی و امکانات قانونی، ابزاری مؤثر برای بهبود حقوق زنان قرار گیرند. مشروط بر اینکه چالش‌های اجرایی و فرهنگی به طور سیستماتیک مورد توجه قرار گیرند.
- ۲- نظام حقوقی کشور ایران و عراق با تکیه بر اصل حاکمیت اراده (مانند ماده ده قانون مدنی ایران و ماده ۱۹ قانون احوال شخصیه عراق) و قاعده مهم «المومنون عند شروطهم» شروط ضمن عقد را به رسمیت می‌شناسند.
- ۳- شروط قابل توجهی مانند شرط وکالت در طلاق، شرط تقسیم دارایی‌ها، و شرط تحصیل و اشتغال این قابلیت را دارند که در هر دو کشور قابلیت اجرا داشته باشند اگرچه در کشور عراق نیاز به تصریحات قانونی بیشتری است.
- ۴- در گستره فقه امامیه، شرط وکالت در طلاق بدون نیازمندی به حکم دادگاه دارای



اعتبار است این در حالی است که در فقه حنفیه، حتی با وجود شرط، نیاز به تایید دادگاه وجود دارد.

۵- در کشور ایران، براساس نظریات فقهی حقوقی، شرط مبتنی بر تنصیف دارایی توسعه یافته است ولی در کشور عراق، صرفاً با نص قانونی مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

۶- یافته‌ها حاکی از آن است که براساس منابع حقوقی کشور ایران و عراق صرفاً درصد کمی از زنان ایرانی و عراقی از شروط ضمن عقد بهره‌مند می‌باشند و محدودیت‌های شرعی مانند عدم امکان سلب نفقه در هر دو سیستم حقوقی، به عنوان یک مانع جهت تحقق برابری کامل وجود دارد.



منابع و مأخذ

الف) کتب و مقالات

۱. قرآن کریم
۲. ابن عابدین، ۲۰۰۳، حاشیه رد المحتار، بیروت، مرکز طباعة دارالفکر.
۳. البخاری الجعفی، محمد بن اسماعیل ابوعبدالله، ۱۴۲۲، صحیح البخاری، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى.
۴. الحکیم، ۲۰۱۹، قانون الاحوال الشخصية العراقي، بغداد، وزارت العدل.
۵. السرخسی، محمد بن احمد بن ابی سهل شمس الأئمة، ۱۴۱۴، المبسوط، بیروت، دارالمعرفة
۶. سیستانی، سید علی، ۱۴۱۶، منهاج الصالحین، قم، مکتب آية الله العظمی السید السیستانی.
۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۳، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم، بنیاد معارف اسلامی.
۸. ---،
۹. صفائی، سید حسین و امامی، اسد الله، ۱۳۹۹، بررسی شرط وکالت در طلاق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. ---، ۱۴۰۰، حقوق خانواده، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سیزدهم.
۱۱. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۹۵، وقایع حقوقی: مسئولیت مدنی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۱۲. کرخی، ابوالحسن، ۱۴۲۴ق، المبسوط بیروت، دارالکتب العلمیة
۱۳. محقق داماد، سید مصطفی، ۱۳۹۹، قواعد فقه، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی
۱۴. ---، ۱۳۶۴، تحلیلی درباره شروط ضمن عقد نکاح، مطالعات حقوقی و قضائی، شماره دو.
۱۵. محقق حلی، نجم الدین، جعفر بن حسن، ۱۴۰۸، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم، موسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.

۱۶. مرغینانی، علی بن ابی بکر، ۱۴۱۷، الهدایة شرح بداية المبتدی، شارح: لکنوی محمد عبدالحی و احمد نعیم اشرف نور، پاکستان، مطبعة الابیرقة چاپ اول.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۷، استفتائات جدید، قم، نشر مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، چاپ دوم.
۱۸. موسوی بجنوردی، سید محمد بن حسن، ۱۴۰۱، قواعد فقهیه، تهران، نشر موسسه عروج، چاپ سوم.
۱۹. موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۹، تحریر الوسیله، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۲۰. میرشمسی، فاطمه، ۱۳۸۷، شروط ضمن عقد نکاح، بررسی و مقارنه مواردی از آن در فقه امامیه و اهل سنت، پژوهشنامه فقه و حقوق اسلامی، شماره اول، تابستان ۸۷.

ب) قوانین و آرای قضائی

۱. قانون مدنی ایران، ۱۳۹۲
۲. قانون الاحوال الشخصية للعراق، لسنة ۲۰۰۵
۳. آراء محاکم التمييز العراقية، ۲۰۱۸-۲۰۲۱
۴. آرای وحدت رویه دیوان عالی کشور، رای وحدت رویه شماره ۷۲۰ دیوان عالی کشور ایران، ۱۳۸۷
۵. رأی دادگاه تمیز عراق شماره ۳۴۵/۲۰۱۸.
۶. سازمان ثبت اسناد ایران. (۱۴۰۱). گزارش سالانه عقدنامه های ثبت شده.

ج) منابع انگلیسی

1. Al-Hakim, S. (2015). Personal Status Laws in Iraq. Baghdad: Legal Press.
2. Iraqi Civil Code. (2005). Article 19 and 23.
3. Supreme Court of Iraq. (2019). Judicial Precedents in Family Law.



سیره حضرت رضا (علیه السلام) در برخورد با چالش های تربیتی خانواده با عنایت به فقه امامیه

سید مجتبی میردامادی^۱

علیرضا شمالی^۲

چکیده

شالوده یک جامعه سالم، با تعلیم و تربیت صحیح شکل می گیرد. در این میان نقش تربیت از تعلیم که مبتنی برآوردهای فقه می باشد مهم تر است زیرا اولاً با روح و روان انسان در ارتباط است و ثانیاً کودکان پیش از آنکه مفاهیم اخلاقی را درک کنند و بفهمند، با الگو گرفتن از رفتار پدر و مادر تربیت می شوند. این در حالی است که خانواده به ویژه در جوامع صنعتی با چالش های تربیتی متعددی دست به گریبان است از جمله ضعف روابط عاطفی، کاهش باورهای دینی، نگاه مادی به زندگی و چالش های فضای مجازی. این مقاله می کوشد با روش توصیفی-تحلیلی به مهم ترین چالش های تربیتی در خانواده و راهکارهای مقابله با آنها در سیره حضرت رضا (علیه السلام) و به تبع در فقه امامیه بپردازد. دستاورد مقاله نشان می دهد که توجه به سیره ائمه اطهار (علیهم السلام) و حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و به کارگیری توصیه های آنان در برخورد اعضای خانواده با یکدیگر به ویژه در برخورد مادران و پدران با فرزندان، بهترین راهکار برای مقابله با چالش های تربیتی است. از سویی دیگر تربیت با فقه در غایات و اصول اشتراکاتی دارد که به آن خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: خانواده، تربیت، چالش تربیتی، سیره، فقه.

۱. استاد خارج حوزه علمیه قم و دانشیار دانشگاه تهران mirdamadi_77@ut.ac.ir

۲. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی تهران جنوب Alireza1shomali@gmail.com





مقدمه

خانواده نخستین نهاد اجتماعی و کوچک‌ترین واحد تشکیل دهنده جامعه است که شامل پدر، مادر و فرزندان می‌شود. صرف نظر از ساختار و نوع خانواده، معمولاً هر خانواده از سه نسل تشکیل می‌شود که برای مدتی کنار هم زندگی می‌کنند؛ نسل اول پدر بزرگ و مادر بزرگ، نسل دوم پدر و مادر و نسل سوم فرزندان. هر کدام از این سه نسل وظایفی و کارکردی دارند که با یکدیگر متفاوت است. خانواده با ازدواج مردی و زنی تشکیل می‌شود و اهداف گوناگونی دارد که مهم‌ترین هدف آن، ادامه نسل انسان است: *يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً* (نساء/۱) ای مردم! از پروردگارتان بپرهیزید، آنکه شما را از یک تن آفرید و جفتش را از او پدید آورد و از آن دو تن، مردان و زنان بسیاری را پراکنده ساخت.

خانواده در همین حال اهداف متعدد دیگری دارد از جمله رسیدن به آرامش جسم و روان، شکوفایی عواطف و احساسات، برآورده کردن نیاز جنسی، جلوگیری از انحرافات اخلاقی، کمک به تکامل شخصیت انسانی، رسیدن به روحیه سازش و همکاری، پاسخ به ندای فطرت و غیره. این در حالی است که خانواده به ویژه در دوران معاصر با چالش‌های متعددی روبرو است، چالش‌هایی که با صنعتی شدن زندگی آدمیان، هم‌چند برابر شده و هم‌شکل و شمایل متفاوت یافته است. برخی از این چالش‌ها عبارتند از: مشکلات عام تربیتی در دوران کودکی، مشکلات تربیت دینی در دوران نوجوانی، مشکل ناآگاهی پدران و مادران، مشکل نگاه مادی‌گرایانه در خانواده، چالش عدم حمایت تربیتی اعضای خانواده از یکدیگر، مشکلات مربوط به تحصیل در مدارس، چالش فضای مجازی و رسانه‌ای، چالش عدم تمایل زوجین به داشتن فرزند و غیره. هر کدام از این چالش‌ها و مشکلات، آسیب‌هایی چه برای فرزندان و چه برای زن و شوهر به همراه دارند که برای رسیدن به خانواده‌ای موفق و ارزشمند، باید با این آسیب‌ها و راه‌های مقابله با آنها آشنا شد.

این مقاله در پی تبیین چالش‌های مهم تربیتی خانواده و ارائه راهکارهایی برای مقابله با این چالش‌ها براساس فقه و سیره حضرت رضا (علیه السلام) است.

۱- ادبیات تحقیق

در این بخش ابتدا به تبیین اصطلاحات کلیدی تحقیق می پردازیم تا خواننده ابتدا به مفهوم و مقصود این اصطلاحات آشنا شود و به نتیجه مطلوب از مقاله نائل آید.

۱-۱- خانواده

خانواده بنیادی ترین نهاد اجتماعی در تمدن بشری است که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان علوم مختلف به ویژه روان شناسان و جامعه شناسان قرار گرفته است. خانواده به عنوان نخستین نهادی که محیطی امن و مناسب را برای رشد انسان فراهم می کند، هم در رشد یکایک اعضای خانواده مؤثر است و هم می تواند به ساخت جامعه ای سالم کمک کند زیرا خانواده کوچکترین واحد جامعه است و جامعه ای که از خانواده های سالم تشکیل شده باشد، خود نیز از سلامت برخوردار خواهد بود.

در آموزه های اسلامی، برتشکیل خانواده و ازدواج که زمینه مهمی برای تعالی اخلاقی و معنوی افراد فراهم می کند، تأکید شده است، زیرا همدلی، همکاری و حمایت مادی و معنوی زن و مرد از یکدیگر، به بهترین وجه در ازدواج و درتشکیل خانواده در پرتو تعالیم اسلام، فراهم می شود. (سالاری فر، ۱۳۸۶: ۵۷) تشکیل خانواده در اسلام، مسئله ای حیاتی و ارزشمند است که نخستین انگیزه آن به صورت غریزی و در قالب محبت و اشتیاق متقابل زوجین به یکدیگر، به اراده حکیمانه خداوند در نهاد انسان قرار داده شده است.

اهمیت خانواده را به عنوان کانون اصلی زندگی فردی و اجتماعی، باید در نقش و کارکرد آن در تکوین رشد و تعادل شخصیت، شکل دادن به هویت فردی و اجتماعی و همچنین ایجاد روابط تنگاتنگ و بلند مدت بین اعضای خانواده جستجو کرد. خانواده حقیقتی بیش از مجموعه ای از افراد است که در یک فضای مادی و روانی خاص به سر می برند. خانواده یک نظام اجتماعی است که ویژگی های خاص خود را دارد. در چنین نظامی، افراد به وسیله علایق و دلبستگی های عاطفی نیرومند، دیرپا و متقابل، به یکدیگر متصل شده اند که در سراسر زندگی خانوادگی به بقای خود ادامه می دهند. (گلدنبرگ و گلدنبرگ، ۱۴۰۳: ۹)



حضرت رضا علیه السلام از امام باقر علیه السلام سخنی نقل می کند که ضرورت تشکیل خانواده را به خوبی نشان می دهد. آن حضرت می فرماید: زنی از امام باقر علیه السلام پرسید: خدا کارت را سامان بخشد؛ من زنی اهل تبطل هستم. امام فرمود: منظورت از تبطل چیست؟ او جواب داد به این معنی که هرگز ازدواج نخواهم کرد. امام پرسید: چرا؟ او گفت: می خواهم با این کار فضیلت و منزلتی به دست آورم. امام فرمود: از این تصمیم منصرف شو زیرا اگر بی همسری فضیلت بود، حضرت فاطمه (س) به آن شایسته تر از تو بود. (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۷۰)

حضرت رضا علیه السلام همچنین با الهام از بیانات رسول اکرم (صلوات الله علیه) فرموده است: «من السنة التزویج باللیل لأن الله جعل اللیل سکناً والنساء انما هن سکن». عروسی در شب هنگام، روش رسول خدا است، زیرا (مطابق آیه قرآن «وَجَعَلْنَا اللَّیْلَ لِبَاسًا» (نبأ/۱۰)) خداوند شب را مایه آرامش قرار داده است و همسر هم موجب آرامش روانی است. (کلینی، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۳۶۶)

۲-۱- تربیت

لغت شناسان «تربیت» را از باب «تفعیل» می دانند هرچند درباره ریشه آن اختلاف نظر دارند. برخی آن را از ریشه «ربأ-یربؤ» یعنی فعل مهموز به معنای رشد کردن و برآمدن و قد کشیدن و بالیدن می دانند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ماده ربأ) ابن عربی نیز با همین برداشت می گوید: «فَمَنْ يَكُ سَائِلًا عَنِّي فَإِنِّي بِمَكَّةَ مَنْزِلِي وَبِهَا رَيْبِي». اگر کسی از من بپرسد (کیستی؟) خواهم گفت: اقامتگاه من مکه است و در همان جا قد کشیده و بالیده ام. (رفیعی، ۱۳۸۸: ۹۰/۳)

برخی دیگر آن را از ریشه «ربی-یربی» یعنی فعل ناقص یایی و به معنای افزودن، پروراندن، برآوردن، رویانیدن و تغذیه کودک می دانند. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۵/۴)

برخی از عالمان لغت تربیت را از ریشه «رب-یرب» یعنی فعل مضاعف می دانند که در این صورت به معنای پروردن، سرپرستی و رهبری کردن، رساندن به فرجام، نیکو کردن، به تعالی و کمال رساندن، ارزنده ساختن، از افراط و تفریط درآوردن، به اعتدال بردن و استوار و متین ساختن است. (خطیب، ۱۴۱۵: ۲۳) در اقرب الموارد هم آمده است: «رباه یربی تربیه: جعله یربو و

غذاه و هذبیه». او را تربیت کرد، یعنی غذا داد و پیراسته اش کرد. (خوری الشرتونی، ۱۴۰۳: ۳۸۶/۱)

بیشتر زبان شناسان تربیت را به معنای سوم گرفته اند از جمله راغب اصفهانی که می گوید: تربیت، دگرگون کردن گام به گام و پیوسته هر چیز است تا آنگاه که به انجامی که آن را سزد، برسد. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۸۴) بیضاوی هم تربیت را «به کمال رساندن و ارزنده ساختن اندک اندک هر چیز» دانسته است. (بیضاوی، ۱۴۰۸: ۱۰/۱)

تربیت شامل ایجاد یا فعلیت بخشیدن هر نوع کمالی در انسان می شود که مطلوبیت و ارزش دارد. این کمال گاه جنبه شناختی دارد که به دانش، شناخت و آگاهی انسان مربوط می شود، گاه جنبه گُنشی یا حرکتی دارد که به رفتارها و اعمال بیرونی انسان مربوط می شود و گاه جنبه گرایشی یا عاطفی دارد که به نگرش، اعتقاد، ایمان و علایق و احساسات انسان مربوط است. تربیت اخلاقی یعنی تلاش برای شناخت فضایل و رذایل و زمینه سازی برای ایجاد نگرش و روی آوردن به اخلاق حسنه و پایبندی به ارزش های اخلاقی به منظور رسیدن به سعادت و کمال. به طور کلی می توان گفت که تربیت در اصطلاح عبارت است از فعالیتی منظم و مستمر در جهت کمک به رشد جسمانی، شناختی، اخلاقی، عاطفی و به طور کلی پرورش و شکوفایی استعداد های انسان به گونه ای که نتیجه آن در شخصیت و به ویژه در رفتارهای او ظاهر می شود.

۳-۱- چالش تربیتی

چالش ها یا آسیب های تربیتی، از مهم ترین مباحث فلسفه دین به شمار می رود. آسیب شناسی تربیت دینی یعنی شناخت آسیب ها یا چالش هایی که وارد جامعه دینی می شود و به تضعیف اعتقادات و باورهای دینی و به سوء رفتار دینداران می انجامد. این آسیب ها می تواند عوامل و منشأ های گوناگون داشته باشد. چالش ها و آسیب ها را باید نخست در متولیان امر تعلیم و تربیت دینی جستجو کرد. متولیان امر تعلیم و تربیت دینی گاه نهاد ها و مؤسسات حقوقی هستند و گاه افراد حقیقی یعنی مربیان تربیتی مانند پدر و مادر، معلمان و الگوهای



تربیتی در جامعه. از جمله این آسیب‌ها می‌توان به عدم تربیت دینی صحیح خود مربی اشاره کرد. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِنَاسٍ إِمَامًا فَلْيَدَّءِ بِتَعْلِيمٍ نَفْسِهِ قَبْلَ تَعْلِيمِ غَيْرِهِ، وَلْيَكُنْ تَأْدِيبُهُ بِسِيرَتِهِ قَبْلَ تَأْدِيبِهِ بِلِسَانِهِ؛ وَمُعَلِّمٌ نَفْسِهِ وَ مُؤَدِّبُهَا أَحَقُّ بِالْإِجْلَالِ مِنْ مُعَلِّمِ النَّاسِ وَ مُؤَدِّبِهِمْ». کسی که خود را رهبر مردم قرار داد، باید پیش از آن که به تعلیم دیگران پردازد، خود را بسازد و پیش از آن که به گفتار تربیت کند. با کردار تعلیم دهد، زیرا آن کس که خود را تعلیم دهد و ادب کند سزاوارتر به تعظیم است از آن که دیگری را تعلیم دهد و ادب بیاموزد. (نهج البلاغه / حکمت ۷۳)

اگر مربی در بخش اعتقادات و اخلاقیات، تربیت صحیح نیافته باشد، از دو جنبه به افراد مورد تربیت آسیب می‌رساند، نخست از حیث تاثیرگذاری اخلاقی و انتقال بینش و تفکر غلط اعتقادی به آنان و دوم دین‌گریزی افراد مورد تربیت و بی‌اعتمادی آنان به دینداران. آنچه در فرایند تعلیم و تربیت به دیگران انتقال می‌یابد، تنها معلومات و مهارت‌های معلم و مربی نیست بلکه تمام صفات، خلیات، حالات نفسانی و رفتار ظاهری نیز به شاگردان منتقل می‌شود. معلم و مربی با روح و جان افراد سروکار دارند و به همین جهت به عنوان الگویی محبوب تلقی می‌شود.

۴-۱- سیره

کلمه «سیره» از ماده «سیر» برون «فعله» و مصدر نوعی است. «سیر» یعنی روش یا رفتار و «سیره» یعنی نوع و سبک رفتار. (جمعی از محققان، ۱۳۸۹: ۴۹۴) سیره در اصطلاح عبارت است از بنای عملی انسان‌ها در طول تاریخ برانجام کاری یا بر ترک آن. (قلی‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۲۰) به عبارت دیگر، سیره عبارت است از استمرار روش و شیوه مستمر عملی میان مردم برانجام کاری یا ترک عملی. (مظفر، ۱۴۱۰: ۱۵۳/۲) استمرار شیوه و روش، اگر میان همه عقلا منظور باشد، آن را سیره عقلا و اگر همه مسلمانان یا پیروان مذهب یا گروهی خاص از مسلمانان مورد نظر باشد، آن را سیره متشرعه می‌نامند. (طباطبایی حکیم، ۱۳۹۸: ۱۹۹) یکی از مصادیق سیره متشرعه سیره اصحاب ائمه علیهم السلام می‌باشد. (بدری، ۱۴۲۸: ۱۶۰)

حضرت رضا علیه السلام از دیدگاه شیعه، در زمره اهل بیت علیهم السلام قرار می گیرد و سیره اهل بیت همچون سیره پیامبر صلوات الله علیه است. اهل بیت یا به عربی «أهل البیت»، خاندان پیامبر اکرم صلوات الله علیه هستند که مراد از آنها در ادبیات و کتاب های شیعی، چهارده معصوم است. در منابع شیعه، فضایل، ویژگی ها و حقوقی برای اهل بیت نقل شده است. بنابر اعتقاد شیعه، اهل بیت دارای مقام عصمت هستند و از همه اصحاب پیامبر صلوات الله علیه و بلکه از همه مخلوقات خدا برترند، ولایت و رهبری جامعه اسلامی برعهده آنهاست و مسلمانان باید در همه آموزه های دینی، اهل بیت را مرجع خود بدانند و از آنها پیروی کنند. همچنین براساس منابع شیعی، مودت اهل بیت بر مسلمانان واجب است و آیات تطهیر و مودت و نیز احادیث ثقلین، سفینه و امان در باب فضائل اهل بیت اند. همه مسلمانان از صدر اسلام تا به امروز به جز عده اندکی که ناصبی نامیده می شوند، به اهل بیت پیامبر صلوات الله علیه ارادت و علاقه داشته و جایگاه والای آنها را در علم و عمل پذیرفته اند. مذهب شیعه به جهت اعتقاد به اهل بیت و پیروی از آنان، مکتب اهل بیت نامیده می شود. (سبحانی، ۱۳۷۶: ۸) همچنین از مکتب فقهی شیعی با عنوان مکتب فقهی اهل بیت یاد می شود.

حجیت و اعتبار سنت پیامبر صلوات الله علیه شامل فعل، گفتار و تقریر آن حضرت، مورد اتفاق شیعه و اهل سنت است. اهل سنت نیز همانند شیعه، سنت نبوی را یکی از منابع استنباط احکام شرعی می شمارند اما شیعیان براساس آیات و احادیث نبوی، علاوه بر سنت پیامبر گرامی اسلام صلوات الله علیه سنت اهل بیت علیهم السلام را نیز حجت و از منابع و دلایل احکام شرعی شمرده اند. (جمعی از محققان، ۱۳۸۹: ۳۹۸)

۵-۱. فقه

فقه در لغت به معنای فهم و فهم دین همان فقه است انسان در ارتباط با محیط همراه با مشی دینی باید طبق ضوابطی عمل نماید که آن ضوابط، احکام شرعیه یا همان فقه است در مقام اجرا آنچه منشعب از فقه است حقوق اساسی و حقوق مدنی و حقوق خانواده و جزایی و غیره است.



۲- مؤلفه های خانواده از منظر قرآن

خانواده مهم ترین ساختار اجتماعی است. اگر خانواده ای سالم باشد، اعضای خانواده نیز در این بستر به خوبی رشد می کنند و به عنوان عضو مفید می توانند به پیشرفت جامعه خود کمک کنند. در مقابل در صورتی که خانواده ناسالم باشد، جامعه را نیز ناسالم خواهد کرد. خانواده از نظر قرآن دارای مؤلفه ها یا ویژگی هایی است که فراهم آمدن این مؤلفه ها، به معنای سلامت خانواده است. در این بخش به بررسی این مؤلفه ها می پردازیم.

۲-۱- پیوند وجودی

نوع رابطه و پیوند زن و شوهر یکی از ابعاد مهم خانواده در قرآن است. از نظر قرآن رابطه و پیوند میان زن و شوهر رابطه و پیوندی وجودی است که خداوند در آغاز آفرینش ایجاد کرده است: وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (روم/۲۱) و از نشانه های او این است که برای شما از جنس خودتان همسرانی آفرید تا در کنارشان آرام گیرید و میان شما دوستی و مهربانی قرار داد. بدون شک در این کار نشانه هایی برای مردمانی است که می اندیشند.

براساس این آیه هر يك از مرد و زن فی نفسه ناقص و نیازمند طرف دیگر است و از مجموع آن دو، واحدی تام و تمام درست می شود و به سبب همین نقص و احتیاج است که هر يك به سوی دیگری حرکت می کند و چون به آن می رسد آرام می گیرد زیرا هر موجود ناقصی مشتاق رسیدن به کمال است و این حالت همان شهوتی است که در هر يك از آن دو به ودیعت نهاده شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۱۶۶)

۲-۲- رسیدن به آرامش

مؤلفه دوم خانواده از منظر قرآن کریم که از آیه ۲۱ سوره مبارکه روم به خوبی برداشت می شود، رسیدن به سکونت یا آرامش است. در تعریف کلمه «سکینه» آمده که نوری ملکوتی است که خداوند بر دل افراد مؤمن نازل می کند و در نتیجه ترس و اضطراب و شتابزدگی از آنان رخت بر

بسته، موجب افزایش ایمان و پایداری آنان می گردد. سکونت به معنای استقرار یافتن و از بین رفتن نا آرامی است و استقرار یعنی قرار گرفتن در مکانی که در مقابل حرکت است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ماده سکن) این آرامش و سکونت هم از نظر جسمی است و هم از نظر روحی. بیماری هایی که به خاطر ترك ازدواج برای جسم انسان پیش می آید قابل انکار نیست. همچنین عدم تعادل روحی و نا آرامی های روانی که افراد مجرد با آن دست به گریبانند کم و بیش بر همه روشن است. از نظر اجتماعی افراد مجرد کمتر احساس مسئولیت می کنند و به همین جهت انتحار و خودکشی در میان مجردان بیشتر دیده می شود، و جنایات هولناک نیز از آنها بیشتر سر می زند. هنگامی که انسان از مرحله مجرد گام به مرحله زندگی خانوادگی می گذارد شخصیت تازه ای در خود می یابد، و احساس مسئولیت بیشتری می کند و این است معنی احساس آرامش در سایه ازدواج. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶/۳۹۲)

آنگاه که دو نفر که از لحاظ فکری، روحی و اعتقادی به هم نزدیکند، با هم باشند، احساس آرامش و سکونت می کنند، ولی اگر مخالف هم باشند، سعی می کنند یکدیگر را نبینند چون مانع سکونت فکری یکدیگر به حساب می آیند. مرد وقتی به منزل وارد می شود هم احساس سکونت ظاهری و هم سکونت باطنی کند. باید به این توجه شود که اگر می خواهیم سکونت ظاهری را از آیه برداشت کنیم باید عامل سکونت ظاهری، سکونت باطنی باشد یعنی بین زن و شوهر تفاهم فکری و باطنی باشد. اگر مرد و زن از لحاظ فکری کنار یکدیگر آرامش کسب نکنند باعث می شود از لحاظ جسمی نیز بین آن ها فاصله بیفتد. پس خداوند یکی از نشانه هایی که در این جهان قرار داده این است که همسری برایتان قرار داده تا با کمک او بتوانید به سکونت و آرامش دست یابید. سکونتی که قرآن فرموده و از اهداف ازدواج است باید به گونه ای باشد که قبل از ازدواج احساس نیاز به آن سکونت باشد. این سکونت جدید، مسبوق به عدم است یعنی سابقاً وجود نداشته است و با ازدواج حاصل می شود. چون اگر قبل از ازدواج این سکونت باشد تحصیل حاصل است. این که قرآن کریم می فرماید سکونت را به دست آورید مشخص می کند که قبل از ازدواج سکونت وجود ندارد.





۳-۲- مودت و رحمت

مؤلفه مهم دیگری که در آیه ۲۱ سوره روم به آن تصریح شده، «مودت» و «رحمت» یا دوستی و مهربانی است، دو ویژگی که رابطه مرد و زن را در قالب خانواده از دیگر رابطه‌ها از جمله ازدواج سفید یا «همباشی» متمایز می‌سازد. واقعیت این است که رابطه زن و مرد در ازدواج سفید از روی مصلحت گذرا و فقط برای رفع نیاز جسمی یا عاطفی است که به مرور با کاهش یا ضعیف شدن این نیاز، رابطه بین آن دو از بین می‌رود.

«مودت» به معنای محبت به چیزی است و آرزو داشتن نسبت به آن یا هر دو معنی در این واژه به کار می‌رود زیرا تمنی که آرزو داشتن چیزی است، در برگیرنده معنی دوستی است زیرا دوستی از سه مرحله نیاز، شناخت و سپس عشق و محبت می‌گذرد و معنی خواستن و تمایل شدید رسیدن و به دست آوردن چیزی است که دوستش دارند. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ماده وُد).

«رحمت» نیز از «الرحم» به معنای مشیمه و بچه دان زن گرفته شده است. رحمت دو معنی در بر دارد؛ یکی رقت و نرم‌دلی و دیگری احسان و بخشش (همان: ماده رحم) و خداوند این هر دو را در نهاد زن و مرد قرار داده است. رحمت بر همین اساس به معنای نوعی تاثیر نفسانی است که از مشاهده محرومیت محرومی که کمالی را ندارد و نیازمند رفع نقص است، در دل صاحب رحمت پدید می‌آید و او را وادار می‌کند که در صدد نجات دادن فرد محروم و برطرف کردن نقص او برآید. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۱۶۷)

پیوند مرد و زن چیزی جز پیوند دوستی و پیراسته از هر انگیزه دیگر نیست. در واقع در خانواده است که نقاط ضعف و قوت شخصیت انسان بدون هیچ گونه ترس یا ملاحظه‌ای آشکار می‌شود. خانواده محیطی است که امکان درمان مشکلات به صورت طبیعی در آن فراهم است زیرا با بردباری، محبت، وفاداری و اطمینان متقابل زن و شوهر، زمینه شناخت نقاط منفی شخصیت و رسیدن به راهکاری برای رهایی از آنها، بیش از هر جای دیگر میسر می‌شود. در نگاه اسلام، آلودگی درونی بدتر از آلودگی بیرونی است و محیطی که امکان ظهور و بروز نقاط منفی شخصیت انسان بدون ترس از کیفر وجود دارد، همان خانواده است که با نیروی عشق و محبت

می توان به دشوارترین مقصودها رسید.

۳- آسیب های تربیتی خانواده و راهکار حضرت رضا علیه السلام در مواجهه با آنها

خانواده مهم ترین نهادی است که در پی سامان بخشیدن به نیازهای جنسی زن و مرد و نیز رسیدن آن دو به آرامش روحی و روانی و بقای نسل است. با این حال نهاد خانواده در تعامل با سایر نهادهای اجتماعی، اشکال مختلفی می یابد که گاه روابط اعضای خانواده را دگرگون می کند و کارکرد آن را به چالش می کشد. در جوامع سنتی که تغییرات اجتماعی آهنگ کندی دارد، بیشترین آسیب ها از اعضای خانواده ناشی می شود اما در جوامع صنعتی امروزی که تحولات اجتماعی شتاب می گیرد، آسیب ها به گونه دیگری است زیرا بسیاری از تحولات و تغییرات اجتماعی، تأثیر عمیقی بر نهاد خانواده می گذارد و اعضای آن را در معرض آسیب قرار می دهد که در این بخش به بررسی مهم ترین آسیب ها می پردازیم.

۳-۱- مشکلات اقتصادی

در جوامع صنعتی، زنان بسیاری شاغل هستند و در همین حال مردان نیز برای فراهم کردن یک زندگی نسبتاً مرفه، باید بیش از حد معمول کار کنند و گاه دو شغل داشته باشند و در نتیجه بیشتر مواقع خارج از خانه به سر می برند و فرزندان نیز هریک در حال تحصیل در مدرسه یا دانشگاه هستند. در چنین وضعیتی، خانه کارکرد اصلی خود را از دست می دهد و ارتباطات کلامی اعضای خانواده و در پی آن ابراز محبت و علاقه کاهش می یابد.

بر همین اساس در جوامع صنعتی، مسئله اشتغال و استقلال مالی زنان اهمیت فراوانی می یابد و حتی بسیاری از کارخانه ها، شرکت ها، بیمارستان ها، مراکز آموزشی و دیگر بنگاه های اشتغال را ترجیح می دهند برای پیشبرد مأموریت ها و وظایف خود از زنان استفاده کنند و به موازات اشتغال زنان خارج از خانه، خانواده و اعضای آن به سبب حضور نداشتن مادر دچار آسیب و عوارض منفی می شوند.

این در حالی است که در جوامع سنتی به سبب وجود روحیه قناعت و کم بودن مشکلات





اقتصادی، پدر و مادر فرصت می‌یابند تا به تربیت فرزندان خود بپردازند و از وضعیت تحصیلی، دوستان و مشکلات آنان اطلاع یابند و با تجارب ارزشمند خود، فرزندان را راهنمایی کنند اما در جوامع صنعتی پدر و مادر خسته از کار بر می‌گردند به گونه‌ای که نه فرصت و حوصله ابراز محبت به فرزندان را دارند و نه حس و حال ابراز عشق و علاقه به یکدیگر. اینجاست که خانه نقش اصلی خود را از دست می‌دهد و تنها شب هنگام، اعضای خانواده برای خوابیدن، غذا خوردن و تماشای برنامه‌های تلویزیونی گرد هم جمع می‌شوند و همه اعضا به نوعی مشکلات و دغدغه‌های بیرونی را در روابط با اعضا لحاظ می‌کنند. در چنین شرایطی است که خانواده متزلزل و به محیطی سرد و بی‌عاطفه تبدیل می‌شود، محیطی که اعضای آن همیشه با یکدیگر طلب کارانه برخورد می‌کنند و عواطف و احساسات به شدت ضعیف می‌شود. این در حالی است که از نظر اسلام، خانه و خانواده محیطی گرم و محلی مناسب برای تصمیم‌سازی برای آینده زندگی است که اعضا با مشورت با یکدیگر می‌توانند مشکلات زندگی را بررسی و حل کنند و ارتباطات کلامی و عاطفی نقش مهمی در این زمینه دارد.

امام رضا علیه السلام در سخنی نورانی تأکید می‌کند که خانواده باید محل امن و آرامش باشد: «مَا أَفَادَ عَبْدٌ فَائِدَةً خَيْرًا مِنْ زَوْجَةٍ صَالِحَةٍ إِذَا رَأَاهَا سَرَّتُهُ وَإِذَا غَابَ عَنْهَا حَفِظَتْهُ فِي نَفْسِهَا وَمَالِهِ». هیچ فایده‌ای به کسی نمی‌رسد بهتر از اینکه برایش بانویی باشد که نگاه کردن به او و مصاحبت با او موجب شادمانی همسر باشد و در غیاب شوهر امانت دار و حافظ حریم خویش و خانواده و اموال شوهر است. (کلینی، ۱۴۰۶: ۵/۳۲۷)

۲-۳- خشونت خانوادگی

از جمله آسیب‌های تربیتی در خانواده‌ها به ویژه در خانواده‌های امروزی، خشونت و برخوردهای قهرآمیز است که آرامش خانواده را برهم می‌زند و در این میان زنان و کودکان بیشترین قربانیان خشونت خانوادگی هستند. در جوامع پدرسالارگاه این حق را به پدر می‌دهند که در صورت مشاهده رفتاری که با ارزش‌ها و هنجارهای پدر خانواده سازگاری ندارد، کودک یا همسر خود را تنبیه کند هرچند اسلام اولاً تعریفی خاص برای ارزش‌ها و هنجارها دارد و

ثانیا تنبیه را به عنوان آخرین گزینه مجاز می‌شمرد زیرا ضرب و جرح کودکان و زنان آثار ناگواری بر شخصیت و عواطف و احساسات آنان بر جای می‌گذارد و آنان را دچار اختلالات روانی می‌کند. تنبیه بدنی کودکان را با نارسایی در کلام و فکر مواجه می‌کند و اعتماد به نفس آنان را از بین می‌برد و زنان را برای ایفای نقش مادری و همسری با مشکل مواجه می‌سازد. منطق دین هنگام بروز ناهنجاری در رفتار کودکان و زنان، روشنگری، نصیحت و ارشاد است و اگر هیچ راهی جز تنبیه برای اصلاح نباشد، شرایط خاصی برای آن قرار داده است.

حضرت رضا علیه السلام در این زمینه سخنان گهرباری دارند. آن حضرت از قول رسول خدا، هم به حسن رفتار در خانواده توصیه کرده و هم از نوع رفتار ایشان با همسرشان خبر داده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَحْسَنُ النَّاسِ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا وَ أَلْطَفُهُمْ بِأَهْلِهِ وَ أَنَا أَلْطَفُكُمْ بِأَهْلِي». رسول خدا ﷺ فرمودند: کسی که ایمانش برتر از دیگران است، اخلاقش نیکوتر و به خانواده اش مهربان تر است و من نسبت به خانواده خود، مهربان ترم. (صدوق، ۱۳۷۸: ۳۸/۲)

آن حضرت در سخن دیگری از قول رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «أَقْرَبُكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَحْسَنُكُمْ خُلُقًا وَ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ». نزدیک ترین شما به من در روز قیامت کسی است که خوش خلق تر باشد و برای خانواده خود بهترین باشد. (همان)

۳-۳- کمبود محبت

اصل محبت را خداوند در قلب زن و شوهر قرار می‌دهد و بر آنان است که این نعمت باطنی و حالت قلبی را که موجب آرامش زندگی و صفا و پاکی است به وسیله جانبداری از هم، گذشت و فداکاری، خوش اخلاقی، توقع در اندازه و ظرفیت لازم، حفظ شئون و شخصیت طرفین و اجتناب از بگو مگوهای بیهوده حفظ کنند و از عواملی که به محبت و عاطفه خلل وارد می‌کند بپرهیزند؛ زیرا تبدیل این عاطفه و شوق به کینه و نفرت و بغض در صورتی که ملاک شرعی و عقلی در کار نباشد مبدل کردن نعمت به نقمت و بلاست و خود نوعی ناسپاسی به شمار می‌آید.

البته به فرمایش حضرت رضا علیه السلام دل‌ها را رغبت و نفرت و نشاط و سستی می‌باشد؛ هنگامی

که دل، میل و اقبال می‌کند بینش و ادراک دارد و زمانی که بی‌میل است افسرده و ناتوان می‌باشد. از این روی هنگامی که درون با نشاط توأم می‌باشد باید دل‌ها را به کار گرفت و زمانی که حالت سستی و رخوت دارد باید آن را رها کرد تا توان و آرامش خود را بازیابد.

زن و شوهر در روابط عاطفی با یکدیگر باید این بیان گهربار امام رضا (علیه‌السلام) را در نظر گیرند که می‌فرماید: اگر مؤمنی خشمگین شود عصبانیت، وی را از طریق حق بیرون نمی‌برد و اگر شادمانی یابد این خرسندی وی را دچار باطل نمی‌سازد و چون به اقتداری می‌رسد بیشتر از آنچه حق دارد، نمی‌گیرد. (علی بن موسی الرضا علیه‌السلام، ۱۴۰۶: ۱۴)

ابراز محبت زن و مرد به یکدیگر که در قالب‌ها و به صورت‌های مختلف بروز و ظهور می‌یابد، اهمیت فراوانی در اسلام دارد. نبود یا کمبود چنین محبتی، از مهم‌ترین عوامل آسیب‌های تربیتی در خانواده است. همان‌طور که مردان از همسران خود توقع دارند تا خود را برای آنان بیارایند، آنها خود نیز باید در حد معمول، به ظاهر خود اهمیت بدهند و برای ایجاد محبت در دل همسر، خود را بیارایند. این دستور دینی و انسانی و عملی ساختن آن را از بزرگواری چون امام رضا علیه‌السلام می‌توان آموخت که آراستگی در منزل را، نه برای خود که برای خانواده و برای تربیت درست، امری لازم می‌دانند. حسن بن جهم می‌گوید: نزد امام رضا علیه‌السلام رفتم و او موهایش را رنگ سیاه زده بود. گفتم: فدایت شوم، با رنگ سیاه موهایت را رنگ کردی؟ فرمود: در رنگ آمیزی مو پاداش است. رنگ کردن موی و آراستن ظاهر از چیزهایی است که پاکدامنی زنان را افزون می‌سازد. زنان پاکدامنی را رها کردند چون همسرانشان خود را برای آنان آماده نکردند. (مجلسی، ۱۴۰۶: ۷۳/۱۰۰)

آن حضرت در حدیثی دیگر به نقل از پدران خود، نزدیک به همین مضمون فرمودند: «زنان بنی اسرائیل از عفت و پاکی دست برداشتند و این مسئله هیچ سببی نداشت جز آن که شوهرانشان، خود را نمی‌آراستند» سپس افزودند: «انها تشتهی منک مثل الذی تشتهی منها». زن هم از مرد همان انتظاری را دارد که مرد از او دارد. (همان: ۲۲۹/۱۰۰)

از این احادیث و دیگر آموزه‌های اسلامی استفاده می‌شود که حقوق زن و مرد در خانواده باید دو سویه باشد و هرکدام با دیگری باید رابطه‌ای درست و انسانی داشته باشد. آراستگی و

خودآرایی و پرهیز از ژولیدگی، از جمله این حقوق است که اگر به درستی صورت پذیرد طرفین را به زندگی زناشویی دلگرم می کند و آرامش لازم را به ارمغان خواهد آورد. اما امروز مردان و برخی زنان که به دلیل مشکلات اقتصادی در خارج از منزل کار می کنند، چنان غرق کار می شوند که وقتی به منزل باز می گردند، نه نشاط روحی دارند و نه احساسی باقی مانده است که بخواهند به همسر خود ابراز احساسات کنند. اینجاست که زندگی مشترک رو به خمودگی می رود و خانه برای زن و شوهر، به زندانی مخوف تبدیل می شود که درصدد فرار از آن برمی آیند. این فرار، گاه با ترک منزل و گاه با ترک زندگی مشترک حاصل می شود.

در این میان آموزه های اهل بیت علیهم السلام برابراز عطوفت و مهربانی نسبت به زن و دختر تاکید بیشتری کرده اند؛ چرا که آنان از احساساتی ظریف تر و شکننده تر برخوردارند. البته رعایت عدالت میان فرزندان، از دستورات موکد اسلام است ولی توجه ویژه به دختران یک اصل شناخته شده است. امام رضا علیه السلام در ضرورت رعایت این اصل، به نقل از رسول خدا ﷺ فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى الْإِنَاثِ أَزَقُّ مِنْهُ عَلَى الذَّكَوَرِ وَمَا مِنْ رَجُلٍ يَدْخُلُ فَرْحَةً عَلَى امْرَأَةٍ يَبْنِيهَا حُزْمَةٌ إِلَّا فَرَحَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ». خداوند بزرگ نسبت به زنان مهربان تر از مردان است و مردی نیست که زنی از محارم خویش را شاد کند مگر آنکه خداوند او را در قیامت شاد خواهد کرد. (حر عاملی، ۱۳۶۷: ۲۱/۳۶۷)

۳-۴- فقدان امنیت روانی

وقتی آرایش و پیرایش برای یکدیگر صورت گیرد، علاوه بر ایجاد روابط پسندیده اخلاقی و روانی و ازدیاد عواطف قلبی، موجبات اطمینان زوجین نسبت به هم پدید می آید و در نتیجه نه زن به مردی غیر از همسر خود نظر خواهد داشت و نه مرد به زنی غیر از زن خود توجه عاطفی خواهد کرد و امنیتی که از این رفتار متقابل به دست می آید، همه ابعاد زندگی زن و مرد را تحت پوشش قرار می دهد و هرگونه بدبینی و بی اعتمادی در روابط خانوادگی را محو می کند. بدینگونه پایه های نظام خانواده بر اساس حسن روابط و سلامت روحی استوار خواهد شد و این همان است که قرآن می فرماید: هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ (بقره/۱۸۷) آنان برای شما

لباسند و شما برای آنان لباسید.

کلینی در فروع کافی حدیثی را بدین مضمون از امام رضا (علیه السلام) نقل می کند: «عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَا أَفَادَ عَبْدٌ فَائِدَةً خَيْرًا مِنْ زَوْجَةٍ صَالِحَةٍ إِذَا رَأَاهَا سَرَّتُهُ وَإِذَا غَابَ عَنْهَا حَفِظَتْهُ فِي نَفْسِهَا وَمَالِهِ». هیچ فایده ای به کسی نمی رسد بهتر از اینکه برایش بانویی باشد که نگاه کردن به او و مصاحبت با او موجب شادمانی همسر باشد و در غیاب شوهر امانت دار و حافظ حریم خویش و خانواده و اموال شوهر است. (کلینی، ۱۴۰۶: ۳۲۷/۵)

از آنجا که مسئولیت امنیت روانی خانواده برعهده زن است و کلیدهای عاطفه و رموز ایجاد روابط قلبی به دست اوست، اسلام از زن انتظاری متناسب با این جایگاه دارد و در واقع چون سعادت و شقاوت خانواده به بانوی خانه وابسته است، در روایات ائمه هدی بالاترین زینت و نهایت سعادت برای مرد، برخورداری از همسری شایسته، معرفی شده است.

۵-۳- نگرانی های معیشتی

تأمین معاش حلال و فراهم بودن امکانات زندگی برای اهل خانه عامل مهمی در ایجاد آرامش و افزایش صمیمیت میان زن و شوهر است. امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) فرمودند: «مَنْ أَصْبَحَ مُعَافًى فِي بَدَنِهِ مُخْلِىً فِي سَرِّهِ عِنْدَهُ قُوْتُ يَوْمِهِ فَكَأَنَّمَا حَيَّرَتْ لَهُ الدُّنْيَا». هر کس صبح کند در حالی که تنش سالم و خاطرش آسوده و معاشش تأمین باشد، از مواهب یک زندگی مطلوب و آرام برخوردار است. (صدوق، ۱۴۱۳: ۴/۱۹۴)

آن حضرت در روایتی دیگر از پیروان خود می خواهد برای ایجاد گشایش در زندگی و رفاه اهل خانه بکوشند: «صَاحِبُ النِّعْمَةِ يَجِبُ أَنْ يُوسِّعَ عَلَى عِيَالِهِ». افرادی که از نعمتی برخوردارند، باید بر زن و فرزند خود گشایش دهند. (مجلسی، ۱۴۰۶: ۳۳۵/۷۵)

حکمت این تأکید آن است که اهتمام و تکاپو در این خصوص اثری مهم در پیوند عاطفی اعضای خانواده دارد و روابط محبت آمیز افراد خانه را تحکیم و قوت می بخشد. در فرهنگ اهل بیت علیهم السلام یکی از نشانه های سعادت انسان این است که بتواند به وضع خانواده خود رسیدگی کند. در این باره نیز هشتمین ستاره درخشان آسمان امامت چنین گوهر افشانی کرده

اند: «يُنْبَغِي لِلرَّجُلِ أَنْ يُوَسِّعَ عَلَى عِيَالِهِ لئَلَّا يَتَمَتُّوا مَوْتَهُ». شایسته است مرد بر اهل خانه (از لحاظ مخارج زندگی) گشاده دستی کند تا آنان مرگ او را از خداوند درخواست نکنند. (صدوق، ۱۴۱۳: ۶۸/۲)

البته گشاده دستی موجب نمی شود آدمی از اعتدال، قناعت و کسب رزق حلال دوری گزیند. حضرت امام رضا (علیه السلام) در این باره تأکید کرده اند: «مَنْ رَضِيَ مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ بِالْقَلِيلِ مِنَ الرِّزْقِ رَضِيَ اللَّهُ مِنْهُ بِالْقَلِيلِ مِنَ الْعَمَلِ». هرکس در مقابل روزی اندک از خداوند متعال راضی باشد، خداوند نیز در مقابل عمل اندک او از وی راضی خواهد شد. (مجلسی، ۱۴۰۶: ۳۵۳/۷۵)

تلاش در جهت فراهم آوردن تسهیلات برای خانواده در درجه ای از اهمیت است که امام رضا (علیه السلام) فرموده است: «أَنَّ الَّذِي يَطْلُبُ مِنْ فَضْلِ يَكْفٍ بِهِ عِيَالَهُ أَكْبَرُ أَجْرًا مِنَ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ». کسی که در پی به دست آوردن درآمدی برای تأمین معاش عائله اش باشد، بهتر از مجاهدان در راه خداست. (الحرانی، ۱۴۱۶: ۸۰۸)

حکمت این تأکید آن است که اهتمام در این خصوص، اثری مهم در پیوند عاطفی اعضای خانواده دارد و روابط محبت آمیز افراد خانه را تحکیم می بخشد.

تعامل فقه با تربیت خانواده

الف - از جهت اشتراک موضوع

موضوع تربیت، انسان تربیت شده است. به این بیان که عوامل تربیتی در صدد تأثیرگذاری بر مرتبی هستند و کانون این تأثیرپذیری اندیشه ها، بینش ها، گرایش ها و بهویژه رفتارهای اوست. اما آن چه از تأثیرات تربیتی در مرتبی بیش تر تجلی می یابد، واکنش ها و رفتارهای بیرونی او است. از این رو، کانون تأثیرات مربی در فرایند تربیت، بروز اعمال و رفتارهای مطلوب در مرتبی است. از سوی دیگر، موضوع فقه انسان و شؤون مختلف او به ویژه اعمال و رفتارهای او است و همین زمینه مشترک فقه و تربیت با انسان و رفتارهای او تعامل آن دو را امکان پذیر می سازد.





ب- از جهت گستره قلمرو

تربیت همه زوایای زندگی آدمی را در برمی گیرد و فقه نیز این ویژگی را دارد فقه ، حتی جهات روحی و روانی را در تطبیق با رفتار را در بر می گیرد . مثلاً برای اجرای حدود وجود صاحبان دم برای تشفی صدر توصیه شده .

ج - فقه پشتوانه نظام تربیتی

از آنجا که تربیت خانواده جدای از احکام نیست نظم نمی توان تربیت را بدون قوانین فقهی و به تبع حقوقی در نظر گرفت تربیت اسلامی ضرورتاً نظر به ریشه های قرآنی و روایی دارد که در فقه متجلی است .

د- اشتراک در غایات

هم تربیت به عنوان یک فرایند هدایت گر در جامعه اسلامی و هم فقه به عنوان یک حوزه معرفتی دینی و اسلامی در راستای رساندن انسان مکلف به یک هدف غایی، یعنی قرب الهی حرکت می کنند. تربیت دینی بدون غایت الهی بی معناست .

ر- اشتراک در کاربرد و استعمال

فقه بُعد عملی شریعت است و همه احکام به نحوی جنبه کاربردی دارند. از همین رو است که تعبیر «احکام عملیه» در سخنان و فقها رواج دارد. از سوی دیگر، بارزترین جنبه تربیت آدمی ، فعالیت ها و رفتارهای عملی مربوطتری است .

ز- تاثیر فقه در مبانی تربیت

در پشتوانه تربیت گفته شد ولی مبانی فقه که کتاب و سنت و اجماع و عقل است بدون تردید در تربیت موثر است و به نوعی حجیت عملی تربیت را تضمین می کند و معیارها و ملاک های آن را می نمایاند .

فقه بعضی از اصول را به تربیت القای کند از جمله اصل الزام در واجبات و اختیار و مسامحه

در مباحثات و مستحبات و مکروهات و اصل تعبد در احکامی که یا می دانیم یا نمی دانیم دلیل و فلسفه آن را .

نتیجه گیری

از دیدگاه حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام، انسان علاوه بر بعد فردی، از بعد گروهی یا اجتماعی نیز برخوردار است و خانواده از این نظر پایه گذار شخصیت اجتماعی انسان است. آن حضرت برقراری پیوند پاک عاطفی یعنی ازدواج و تشکیل خانواده را به مثابه یکی از نیازهای روحی و روانی انسان می داند. حضرت رضا علیه السلام در همین حال برای مقابله با چالش های تربیتی خانواده که امری اجتناب ناپذیر است، توصیه هایی دارند که به طور خلاصه این چنین است:

- از آن جا که یکی از مؤلفه های سلامت روانی افراد و نیز اعضای خانواده و جامعه انسانی، توجه به شاخص های زندگی به ویژه کیفیت زندگی است، توصیه های امام رضا علیه السلام و سیره عملی آن حضرت در زندگی خانوادگی، رفتار نیکو با همسر و فرزندان و احترام به پدر و مادر است.

- نیاز به تعلق داشتن و عشق که در ردیف نیازهای اساسی و عالی انسان قرار می گیرد، در سیره رضوی از چنان جایگاه ویژه ای برخوردار است که در قالب ارائه الگوهای رفتاری چون ابرار عشق و محبت در روابط بین همسران، استحکام بنیان خانواده را به دنبال خواهد داشت.

- با در نظر گرفتن الگوی نظری و سیره رضوی در حیطه امنیت روان شناختی در خانواده، منبع اصلی امنیت و آرامش انسان، رابطه با خداوند است زیرا یکی از نیازهای اساسی بشر، بهره مندی از امنیت خاطر و اطمینان در زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی است که از نعمت های الهی محسوب می شود.

فقه تعاملاتی با فقه دارد مهمترین تعامل بدست دادن مبانی آن و مشترکاتی که وجود دارد . این دیدگاه از جهت حقوقی نیز آثار قابل بررسی خواهد داشت .



منابع

*قرآن کریم

۱. امام علی بن موسی الرضا علیه السلام (۱۴۰۶ق) فقه الرضا. بیروت: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۳. بدری، تحسین (۱۴۲۸ق) معجم مفردات أصول الفقه المقارن. تهران: المشرق للثقافة و النشر.
۴. بیضاوی، عمر بن محمد (۱۴۰۸ق) انوار التنزیل واسرار التأویل. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. جمعی از محققان (۱۳۸۹) فرهنگ نامه اصول فقه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. الحرائی، ابن شعبه (۱۴۱۶ق) تُحَفُّ الْعُقُول فیما جاء من الحِکَم والمواعظ عن آل الرسول. بیروت: دار الفکر.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۷). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۸. خطیب، محمد شحات (۱۴۱۵ق) اصول التریبیه الاسلامیه. ریاض: دارالخریجی.
۹. خوری الشرتونی، سعید (۱۴۰۳ق) اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد. قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴ق) المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالعلم.
۱۱. رفیعی، بهروز (۱۳۸۸) آراء دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن. تهران: سبحان.
۱۲. سالاری فر، محمدرضا ۱۳۸۶. خانواده در نگرش اسلام و روان شناسی، تهران سمت
۱۳. سبحانی، جعفر (۱۳۷۶) منشور عقاید امامیه. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۴. صالح، صبحی (۱۳۸۸) نهج البلاغه. قم: انتشارات علمیه.
۱۵. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی (۱۳۷۸) عیون أخبار الرضا علیه السلام. تهران: انتشارات علمی
۱۶. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق) مَنْ لَا یَحْضُرُهُ الْفَقِیْه. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۷. طباطبایی حکیم، محمد تقی (۱۳۹۸) الاصول العامة للفقه المقارن. قم: انتشارات جامعه

مدرسین.

۱۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق) الأمالی. بیروت: دار العلم.
۲۰. قلی زاده، احمد (۱۳۷۹) واژه شناسی اصطلاحات اصول فقه. تهران: بنیاد پژوهشهای علمی فرهنگی نورالاصفیاء.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۶ق) اصول کافی. تهران: جهان آرا.
۲۲. گلدنبرگ، آیرن (۱۴۰۳) خانواده درمانی. ترجمه یحیی سید محمدی. تهران: ارسباران.
۲۳. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰) التحقيق في كلمات القرآن الكريم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۴. مظفر، محمد رضا (۱۴۱۰ق) اصول الفقه. قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۵. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۶ق) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. تهران: انتشارات اسلامیة.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴) تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامية.





سیاست‌های تسهیلی قرآن در حوزه فقهی مباحث زنان با تأکید بر اندیشه تفسیری علامه طباطبائی

طاهره سترگ^۱

چکیده

این پژوهش با تأکید بر اندیشه تفسیری علامه طباطبائی (ره)، به بازاندیشی در حوزه مباحث فقهی زنان از منظر سیاست‌های تسهیلی قرآن می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که رویکرد قرآن در قانون‌گذاری، به ویژه ذیل آیات تفسیری علامه، مبتنی بر برتری اصل «تکریم انسان» و رفع موانع غیرضروری از پیش پای مکلفان است؛ به گونه‌ای که تسهیل، محور بسیاری از احکام و تعهدات فقهی — به ویژه در عرصه زنان — قرار گرفته است. مطالعه تفسیری المیزان بر آیات احکام، کشف می‌کند که اسلام نه تنها حقوق و مسئولیت‌های زنان را در بستراهلایت و شایستگی فردی تثبیت می‌کند، بلکه با صراحت از سیاست‌های حمایت‌محور و تسهیل‌گرای دفاع می‌نماید؛ سیاست‌هایی که با کاهش سخت‌گیری‌های رایج، تبعیض‌های جنسیتی در تفسیر و عمل فقهی را رفع کرده و انجام تکالیف شرعی را برای زنان عملی و ممکن می‌سازد. در این چارچوب، قاعده «تسهیل» به عنوان اصلی کارآمد و پیش‌برنده، ضمن زدودن احتیاط‌های مضاعف، مرزگذاری میان ضرورت احتیاط و رفع عسر و حرج را به روشی علمی نمایان می‌سازد؛ به نحوی که حقوق و مسئولیت‌های زنان مبتنی بر عدالت، سهولت، و حمایت‌های قرآنی، سامان می‌یابد. این پژوهش با رویکرد استنتاجی-تحلیلی، الگویی کاربردی برای استناد به قاعده تسهیل در فقه زنان ارائه داده و راه را برای استفاده دقیق‌تر از ظرفیت‌های تفسیری قرآن در تکریم و حمایت از حقوق زنان می‌گشاید.

واژگان کلیدی: ابزارهای حمایتی فقهی، قاعدة التسهیل، سیاست‌های حمایتی قرآن، حقوق زنان، اندیشه تفسیری علامه طباطبائی

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه

شیراز، شیراز، ایران. رایانامه tahereh.setorg@saadi.shirazu.ac.ir

کد ارکید 1386-2226-0003-0000/orcid.org/https://

مقدمه

یکی از مباحث نوین و پرچالش در حوزه اصول فقه و تفسیر، تأثیر مؤلفه‌های معرفتی و اجتماعی از جمله جنسیت بر نحوه فهم متون دینی است. مطالعات اخیر در فلسفه فهم و هرمنوتیک متون دینی نشان داده‌اند که عوامل فردی، فرهنگی و به‌ویژه جنسیتی، نقش قابل توجهی در فرآیند تفسیر و استنباط احکام دینی ایفا می‌نمایند (سبحانی، جعفر؛ الإیتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۸۵).

در این میان، بازخوانی احکام و رویکردهای فقهی مربوط به زنان در پرتو سیاست‌های حمایتی قرآن، افقی نو برای بازاندیشی و اصلاح روش مند در میراث فقهی می‌گشاید. این سیاست‌ها بر اصولی همچون عدالت، قاعده تسهیل، رفع حرج و نفی عسر و مشقت استوار شده‌اند و می‌توانند به عنوان چارچوبی نوآورانه جهت بازنگری نظام اجتهادی در حوزه زنان مطرح شوند. تحلیل اجتهادات و آرای فقهی با محوریت قاعده تسهیل، علاوه بر دستیابی به فهمی عمیق‌تر و منصفانه‌تر از نصوص دینی، قابلیت اصلاح رویه‌های فقهی و حقوقی معاصر را نیز دارا می‌باشد.

تفاوت در رؤیت و تفسیر متون دینی پیرامون احکام زنان عمدتاً ناشی از پیش‌فرض‌های معرفتی، اجتماعی و حتی جنسیتی فقیهان و مفسران است. اتخاذ رویکرد بازپژوهش، ضمن تقویت عدالت قرآنی برای زنان، می‌تواند فرآیند استنباط احکام را با تأکید بر رفع موانع و سهولت در تکالیف شرعی زنان تسهیل نماید.

جایگاه قاعده تسهیل در منابع فقهی به حدی برجسته است که برخی از فقها همچون شیخ انصاری و آیت‌الله خویی آن را مادر قواعد فقهی دانسته‌اند؛ به نحوی که بسیاری از قواعد دیگر از آن نشأت می‌گیرند و در مواقع تزاخم ملاکات، چاره‌ساز تضارب مصالح و مفاسد هستند (الخوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۳۵۳). نمونه‌های متعددی از اعمال این قاعده، به نحو خاص در فقه زنان مشاهده می‌شود؛ از جمله‌ی آنها می‌توان به سهولت در شرایط وضو برای زن مستحاضه، ترخیص زنان از برخی عبادات مانند نماز و روزه در دوران عادت ماهانه، تقدم عادت زمانی بر نشانه‌های ظاهری، و نیز اسقاط الزام به تمکین و حتی توصیه به رعایت حال زن توسط

زوج در دوران عسر و حرج اشاره نمود. این موارد، نشان‌دهنده‌ی تلاش فقه اسلامی برای رفع مشقت و تسهیل تکالیف شرعی زنان است.

همچنین، در فرض تعارض ادله، همچون وجوب استقبال قبله در نماز و ضیق وقت زن حائض طاهرشده، قاعده تسهیل به فقیه اجازه می‌دهد تا دلیلی را که مؤید سهولت و جواز تأخیر است، مقدم بدارد. چنین فرآیندی، همان‌گونه که رهبری انقلاب اسلامی با استناد به اندیشه امام خمینی (ره) تأکید کرده‌اند، زمینه تحول در مبانی معرفتی و نظام‌سازی فقهی را فراهم می‌آورد (رک: سخنرانی تلویزیونی به مناسبت سالگرد رحلت امام خمینی، ۱۳۹۹/۳/۱۴).

در پرتو این نگرش، بازپژوهی مسائل زنان نه تنها بر پایه تحلیل انتقادی و اجتهادی صحیح استوار است، بلکه جایگاه انسان‌وار و کرامت‌مدار زن در قرآن و شریعت اسلامی را نیز تقویت می‌سازد، به گونه‌ای که نگاه ابزاری یا فروتر به جنس زن مردود شمرده می‌شود و حتی امتیازاتی بی‌بدیل برای زنان نسبت به مردان نیز به منصفه ظهور می‌رسد. همچنین علامه طباطبائی (ره) در تفسیر المیزان، با رویکردی جامع و عقلانی به ظاهر و باطن آیات، اصولی همچون تکریم ذات انسانی، تساوی حقوقی و تقدم اهلیت بر جنسیت را برجسته می‌سازد و بر سیاست‌های تسهیل‌گر قرآنی به مثابه مبنایی برای رفع سخت‌گیری‌های فقهی و حمایت از حقوق زنان تأکید ویژه دارد.

پژوهش حاضر، با واکاوی این اندیشه تفسیری و پیوند آن با مبانی فقهی زنان، می‌کوشد ضمن تبیین ابعاد و پیامدهای سیاست‌های تسهیلی قرآن، الگویی روشمند برای بازاندیشی و بازتعریف حقوق و تکالیف زنان در پرتو رویکرد تسهیل‌محور ارائه نماید.

تبیین لغوی و اصطلاحی «تسهیل» در متون فقهی

ریشه واژه «تسهیل» از ماده «سهل» اخذ شده که در لغت به معنای بیابان یا زمینی هموار و صاف آمده است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۷۳۳). این واژه در کاربردهای مختلف خود، به معنای آسان‌سازی امور و کاهش سختی و مشقت به کار رفته است (فراهدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴،



ص ۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۳۴۹). علاوه بر این، «تسهیل» در برخی منابع لغوی مترادف با «طَوَّعَتْ» نیز ذکر شده است؛ واژه‌ای که به معنای آسان‌سازی و ایجاد آمادگی آمده است، چنان‌که در تعبیر «طاع له المرتع» مقصود، گشایش و فراخ شدن مرتع است (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۴۹).

در اصطلاح، خصوصاً در ادبیات فقهی و اصولی، تسهیل برگرفته از معنای لغوی خود، به معنای سهولت بخشی و رفع سختی و تنگنا در تکالیف شرعی و مقابل دشواری و مشقت (عنت) تعریف شده است (شهید ثانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۷۵۱). بر این اساس، قاعده تسهیل در فقه اسلامی، ناظر بر کاهش سختی و رفع موانع در انجام احکام شرعی است تا مکلفان بتوانند با سهولت بیشتری به وظایف دینی خود عمل نمایند.

۱. تحلیل نگرش قرآن به زن در سه ساحت اساسی و بازتاب آن در نظام فقهی-حقوقی

واکاوی سیر نزول آیات مرتبط با سیاست‌های قرآنی درباره تعامل فقهی با زن، نشان می‌دهد که در یک تقسیم‌بندی کلان، نگرش قرآن به زن را می‌توان از سه منظر اساسی بررسی کرد:

الف) زن به مثابه مخلوق الهی

در این ساحت، نگرش قرآن صرفاً ایجابی و مثبت است. خداوند همه مخلوقات را جلوه‌ای از صنع الهی دانسته و هیچ‌گونه نگرش سلبی نسبت به مخلوقیت زن ابراز نکرده است. شواهد قرآنی نظیر «يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (جمعه: ۱)، «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷)، و «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء: ۳۰) دلالت دارند که زن نیز به عنوان بخشی از نظام خلقت، موضوع تحسین و ستایش الهی در وجه وجودی-آفرینشی است و در تعریف خلقت، وجه منفی از ابتدا منتفی است.



ب) زن به مثابه انسان

نگرش قرآن نسبت به انسان، اعم از زن و مرد، در اکثریت آیات، ایجابی و مبتنی بر کرامت ذاتی است؛ مانند «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) و «خَلَقَ الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴). در این آیات، انسان فارغ از جنسیت، موضوع تکریم الهی است. این رویکرد، زن و مرد را در سطحی برابر، به عنوان موجوداتی انسان‌وار و مختار در مدار تکلیف و کمال معرفی می‌کند. با این حال، در بخشی از آیات، ویژگی‌های سلبی به جنس انسان نیز نسبت داده می‌شود؛ همانند غفلت، ناسپاسی، بخل یا شتابزدگی (حج: ۶۶؛ کهف: ۵۴؛ انبیاء: ۳۷؛ معارج: ۱۹). در این موارد نیز، ویژگی‌های مذکور منتسب به «انسان به نحو لا بشرط» است و اختصاصی به زن یا مرد ندارد، بلکه جنبه تربیتی و هشداردهنده دارد.

ج) زن به عنوان جنسی خاص از انسان:

در این زمینه، قرآن گاه بدون تصریح به نام (ذکوریت یا انوئیت)، صفات مثبت نظیر ایمان، تقوا، صبر، خشوع و انفاق را به هر دو جنس نسبت می‌دهد:

«مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷)

و اجر عمل صالح را برای زنان و مردان متعهد، بی هیچ تفاوتی تضمین می‌کند (آل عمران: ۱۹۵؛ نساء: ۱۲۴).

البته گاهی نیز رفتار برخی زنان مشخصاً مورد نکوهش قرار گرفته است، مانند همسران نوح و لوط (تحریم: ۱۰)، یا زن ابولهب (مسد: ۴-۵)؛ اما تأمل در متن آیات نشان می‌دهد که مذمت قرآن ناظر به افعال اشخاص است، نه به ذات یا جنس آن‌ها. حتی در مواردی که ویژگی‌هایی چون «مکر»، «کید» یا «فتنه‌انگیزی» به زنان نسبت داده شده (هود: ۷۱؛ زخرف: ۱۸)، سیاق آیات نشان می‌دهد که این اوصاف نقل قول اشخاص ثالث و نه داوری مستقیم قرآن است. به‌ویژه در داستان زلیخا، تصریح قرآن بر عدم ذکر نام زنان و پرهیز از برجسته‌سازی هویت فردی آنان (کنایه‌گویی به جای تصریح) نوعی احترام و رعایت شأن عفاف زنانه در خطاب الهی است. این سه‌گانه مفهومی به روشنی بیانگر این حقیقت است که در منطق قرآنی، زن به عنوان

مخلوق الهی و انسان، همواره برخورداری از کرامت، منزلت و استعداد رشد و کمال را دارد و تنها افعال و عملکرد انسان‌ها (اعم از زن یا مرد) زمینه ستایش یا نکوهش را فراهم می‌کند. از نگاه فقهی حقوقی نیز، چنین تحلیل جامع و متعادلی بستر لازم برای تبیین سیاست‌های حمایتی، قواعد تسهیل و نفی عسر و حرج در تعاملات مرتبط با زن را فراهم می‌سازد؛ به گونه‌ای که هیچ نسبتی میان جنسیت و نقص یا عسر ذاتی فرض نمی‌شود، بلکه احکام و نظامات، مبتنی بر ظرفیت، کرامت و شرایط انسانی هر فرد وضع می‌گردد.

۲. سیاست‌های تسهیلی قرآن درباره زنان با تأکید بر بحث کرامت و ارزشمندی

یکی از محورهای قابل تأمل در مطالعات قرآنی و تفسیری، نحوه خطاب قرآن به زنان و مردان و استنباط جایگاه جنسیت در افضلیت یا کمال‌یابی است. فخر رازی، در تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء، برשמردن افضلیت مردان بر زنان را از نوع خطاب الهی برداشت می‌کند و معتقد است چون خدای متعال مخاطب مستقیم مردان قرار داده و با ضمیر غایب از زنان یاد کرده است، افضلیت مردان را نتیجه می‌گیرد (به نقل از: جوادی آملی، تسنیم، ج ۱۷، ص ۵۸۱).

در پاسخ، آیت‌الله جوادی آملی تبیینی نوین از ساختار خطابی قرآن ارائه می‌کند. وی توضیح می‌دهد که در پیش‌فرض‌های اسلامی، به‌ویژه در آیات مورد اشاره نظیر «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...» (نساء: ۳۴) و «وَلِلرِّجَالِ عَلَى هُنَّ دَرَجَةٌ» (بقره: ۲۲۸)، خطاب قرآن به روابط زن و مرد در نظام خانواده باز می‌گردد و نه جنسیت ذاتی. مسئولیت‌های مضاعف مرد در تأمین معاش و تدبیر امور خانواده، تنها موجب فضیلت نسبی او در محدوده خانواده می‌شود و دلیلی بر برتری مطلق مرد بر زن نیست. از منظر کلامی و عرفانی نیز، هیچ کمالی وابسته به مذکر بودن نبوده و مؤنث بودن مانع دستیابی به هیچ مقام انسانی یا الهی نیست.

همچنین، رویکرد ادبی و محاوره‌ای قرآن، همراه با ادب، عفت و حجاب، منجر به شیوه خاص نام‌برداری و مخاطبت با زنان شده است. غالباً زنان نه با نام، بلکه با عنوان و کنایه مورد سخن قرار می‌گیرند و همین امر آموزه‌ای در سبک گفتار پیام‌آور الهی است. لذا ادبیات سلف

درباره زنان معطوف به اصطلاحاتی چون «کریمه»، «مستوره» و... بوده و قرآن نیز هنگام نیاز، تنها در موارد ضرورت اجتماعی و هشدار، مانند مخاطبت مستقیم با زنان پیامبر درباره رعایت عفت و پوشیدگی (احزاب: ۳۲-۳۳)، مخاطب قرار دادن زنان به صورت صریح را برمی‌گزیند.

آیت‌الله جوادی آملی تصریح می‌کند که نزول آیات الهی، منحصر بر قلب پیامبر اکرم ﷺ بوده و سپس بر عهده ایشان گذارده شده تا معارف الهی را بی‌واسطه برای همه انسان‌ها، اعم از زن و مرد، تبیین نماید:

«نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۴) و «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ...» (نحل: ۴۴).

نمونه تطبیقی: رویکرد تسهیلی نسبت به احکام حیض

از جمله مسایل مهم در فقه زنان، بحث حیض است که نظام حقوقی اسلام نسبت به آن سیاستی قاعده‌مند و منطبق بر طبیعت و بهداشت معنوی و جسمی زن اتخاذ نموده است. شارع با تشخیص ظرفیت طبیعی، توالی سه‌روزه برای احکام حیض را معیار قرار داده که مبنای آن هم تأیید پزشکی و هم تسهیل در تشخیص برای زنان است. برخلاف نگرش‌های متداول در میان تمدن‌های پیش از اسلام که زن حائض را نجس و مطرود می‌انگاشتند، قرآن در آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى...» (بقره: ۲۲۲)، حیض را صرفاً حالتی آزاردهنده برای زن برمی‌شمارد و تنها منع نزدیکی زناشویی مقرر می‌گردد، نه قطع مطلق روابط اجتماعی و انسانی یا سلب کرامت از زن؛ چراکه ادامه آیه تأکید می‌کند: «فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ...»؛ یعنی جز از باب نزدیکی، هیچ‌گونه معاشرت یا همنشینی منع نشده است. پیامبر بزرگوار اسلام نیز در سنت گفتاری خویش با تفسیری دقیق بر همین مبنا فتوا داده‌اند (ابو داود، ج ۱، ص ۴۹۹).

از منظر فقهی - حقوقی، بسیاری از تکالیف عبادی مانند نماز و روزه در دوران حیض ساقط می‌شود و جبران فقط بر روزه مترتب است؛ این نیز در راستای سیاست تسهیل و نفی عسرو حرج است. همچنین به جهت طبیعت ویژه این دوران، زن حائض از وظایف زناشویی معاف است و این امتناع، مستوجب «تُشْوَز» تلقی نمی‌گردد (اشاره به ماده ۱۱۰۸ قانون مدنی). سنت



تسهیل در احکام حیض حتی در ارائه فرصت جبران برای اعمال واجب فوت شده نیز رعایت شده است.

در مقایسه با سایر ادیان، رفتار پیامبر اسلام در برخورد با زن حائض، شرافتمندانه و تسهیل‌گرانه بوده است؛ برخلاف یهود که زن حائض را مطرود می‌دانستند، پیامبر تنها اجتناب از آمیزش را دستور داد و در غیر این صورت معاشرت را توصیه نمود (ابو داود، ج ۱، ص ۴۹۹). همچنین فقیهان، تسهیل را در حکم به «امکان» یعنی حمل بر حیض بودن هر خونی که در سن متعارف و ویژگی‌های حیض بروز کند، تلقی نموده و در صورت نبود دلیل خلاف، اصل را بر حیض قرار داده‌اند (یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶). تعیین بلوغ نیز بر همین مبناست؛ یعنی ملاک عرفی، از نشانه‌هایی چون حیض یا احتلام گرفته شده و سن بلوغ تنها نشانه‌ای تقریبی است، نه قطعی.

از حیث طهارت و عبادت، مشهور فقیهان بر کراهت خضاب (حنا یا هر رنگ دیگر) برای زن حائض تأکید دارند و نیز قرائت قرآن (کمتر از هفت آیه) را مکروه می‌شمارند و مس قرآن را حرام (یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۴). با این حال برخی معاصران همچون خانم صفاتی با جمع روایات و نیاز به تسهیل، تصریح نموده‌اند که کراهت به دلیل عرفی و ضرورت نیست و نیامدن آب به محل خضاب علت تامه کراهت نیست؛ روایات جواز اعتبار بیشتری دارند و قاعده تسامح در ادله سنن نیز جاری است (صفاتی، ص ۳۷۶-۳۷۸).

در باب قرائت قرآن، با اینکه روایات مشهور بر کراهت تأکید دارند، تحلیل سندی و دلالتی اخیر نشان داده که اصالت حکم بر نهی تنزیهی است و نه تحریم، و حتی برخی روایات فاقد اعتبار کافی‌اند (همان، ص ۳۷۸-۳۸۰). بر اساس عقل و قاعده تسهیل نیز، بعید است که زن حائض به صورت دائم از ثواب و نورانیت قرآن محروم شود. تأکید بر نشستن در محل نماز و ذکر (عروه، مسأله ۴۱) مؤید همین رویکرد است.

در مجموع، قرآن کریم و نظام فقهی برآمده از آن در حوزه زنان و احکام حیض، نه تنها از انگاره‌ها و نگاه‌های تحقیرآمیز فاصله گرفته، بلکه با رویکرد تسهیل و رعایت فطرت، کرامت و رفاه زنان را در نظر گرفته است. این سیاست قرآنی، مبنای کلیدی برای بازپژوهی و اجتهاد معاصر

پیرامون حقوق و احکام زنان می‌باشد.

نمونه تطبیقی: رویکرد تسهیلی نسبت به موضوع بلوغ

۱. بلوغ جنسی در دختران: تحلیل فقهی و روایی

در منابع فقهی و روایی، ملاک اساسی بلوغ جنسی دختران «قابلیت زن شدن و قدرت جسمانی بر جماع» دانسته شده است. براساس روایت نبوی: «لیس یدخل بالجاریه حتی تکون إمرأه» (حرعاملی، ۱۲۹۹ق، ج ۱، أبواب مقدمه العبادات، ب ۴، ح ۵)، بلوغ شرعی و پذیرش تکالیف الهی زمانی کامل می‌شود که دختر به مرحله‌ای برسد که از منظر جسمانی و طبیعی، توانایی انجام وظایف زناشویی را داشته باشد. لذا اگر دختری عجلانه و پیش از بلوغ جنسی مورد ازدواج قرار گیرد و آسیبی ببیند، شارع نفقه مادام‌العمر را بر عهده مرد نهاده است: «علیه الجراء علیها ما دامت حیة» (همان، ج ۲۰، أبواب ما یحرم بالمصاهرة و نحوها، ب ۳۴، ح ۴).

این تأکید نشان می‌دهد تعیین سن ازدواج، یک حکم تعبدی و شریعت‌بنیان نیست، بلکه موضوعی عرفی و تابع توان جسمانی و اقتضائات جامعه است (صفاتی، ۱۳۸۴، ص ۳۷). به دیگر بیان، روایاتی که سن ۹ سالگی را سن ازدواج یا تکلیف دانسته‌اند—نظیر روایتی از «من لا یحضره الفقیه» (قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۵۱، ذیل ح ۱۹۶)—نوعی تعیین موضوع عرفی است و نه تعبدی.

از حیث تکالیف عبادی مانند روزه نیز اگر دختر ۹ ساله استطاعت جسمی نداشته باشد، روزه بر او واجب نمی‌شود و نه قضا دارد و نه كفاره (صفاتی، ۱۳۸۴، ص ۳۷؛ نیز: حرعاملی، ۱۲۹۹ق، ج ۴، أبواب اعداد الفرائض، ب ۳، ح ۵؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۸۰).

۲. رشد، ادراک و قانون‌مندی تکلیف (باب حدود)

در باب حدود و جرایم، اکمال رشد و ادراک نخستین شرط مسئولیت کیفری است. مطابق

روایت:

«إذا خرج عنه الیتم وأدرک»



(حرعاملی، ۱۲۹۹ق، ج ۱، ابواب مقدمه العبادات، ب ۴، ح ۲)، تحقق ادراک و بلوغ عقلانی همراه سن، شرط اجرای حد است. در مورد زن، روایات می‌فرماید:

«ان الجارية إذا تزوجت و دخل بها و لها تسع سنين ذهب عنها الیتيم دفع اليها ما لها و جاز امرها فی الشراء و البیع و أقيمت علیها الحدود التامة» (همان).

اینجا نیز بلوغ تنها شرط لازم نیست؛ رشد و عقل و معاملات مستقل نیز باید محقق شود تا حد کامل برقرار گردد.

در صورت وقوع جرم پیش از بلوغ، مجازات به صورت تعزیر - و آن هم صرفاً برای تأدیب - برقرار می‌شود؛ و اگر جرم همراه با شبهه باشد، حد ساقط می‌شود بنا به قاعده «درء حدود بالشبهات» (همان، ج ۲۸، ابواب مقدمات الحدود، ب ۲۴، ح ۴).

نمونه تطبیقی: رویکرد تسهیلی نسبت به موضوع نفاس و جایگاه شهادت زنان

در باب نفاس نیز، بیشترین مدت آن ده روز براساس خون مقارن ولادت تعریف می‌شود (صفاتی، ۱۳۸۴، ص ۴۹۶-۴۹۷). برخلاف برخی اقوال که نفاس را به حالت «مضغه» نسبت نمی‌دهند، اکثر فقها قائلند شرط اخبار قابله و شهادت زنان معتبر است و شهادت مردان اصلاً پذیرفته نیست (جبعی العاملی، ج ۳، ص ۱۴۳). صحیحہ عبدالله بن سنان مبین این امر است:

«تَجُوزُ شَهَادَةُ الْيَسَاءِ وَ خَدُّهُنَّ بِلَا رِجَالٍ فِي كُلِّ مَا لَا يَجُوزُ لِلرِّجَالِ التَّنَظُّرُ إِلَيْهِ» (حرعاملی، ۱۲۹۹، ج ۱۸، ص ۲۴)، چنان‌که شهادت قابله واحده در ولادت نیز قبول شده است.

نمونه تطبیقی: رویکرد تسهیلی نسبت به موضوع جنابت و زنان

در باب جنابت زنان، خروج و مشاهده رطوبت همراه شهوت، موضوع حکم غسل است؛ اما به جهت تفاوت ساختار جنسی زن و مرد، خروج منی مانند مردان غالباً قطعی و قابل مشاهده نیست. فقها تصریح دارند اگر ارگاسم کامل و لذت جنسی با خروج یا حتی احتمال خروج مایع همراه باشد، غسل واجب است و در صورت شک یا فقدان نشانه‌های کافی غسل ساقط می‌شود (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۱، س ۱۷۱؛ همدانی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۲۶-۲۲۷). بنابراین

موضوع‌شناسی دقیق، مبنای اجرای قاعده تسهیل است؛ احتیاط غیرموجه در این موارد موجب عسر و حرج و خلاف سیاست تسهیل شارع می‌شود.

قاعده تسهیل و رفع سخت‌گیری‌های دست‌وپاگیر، آن‌گونه که در فقه زنان به‌ویژه مسائل بلوغ، تکلیف، حیض و نفاس منعکس است، رویکردی بنیادین و کرامت‌محور را می‌طلبد. استناد به عرف، لحاظ فیزیولوژی خاص زنان، اعتبار تجربه زیسته، و قیاس روشمند میان ظاهر روایات و مصلحت زنان، می‌تواند الگویی کارا و اصل‌محور را برای اجتهاد تسهیلی و بازپژوهی احکام زنان ارائه کند.

۲. قاعده تسهیل؛ مادر قواعد حمایتی فقه و اثرگذاری آن بر حقوق زنان

یکی از دستاوردهای مهم در بازپژوهی فقه زنان، تبیین و تثبیت جایگاه قاعده تسهیل به عنوان “مادر قواعد” فقهی است. این قاعده، همچون قاعده‌ای حاکم و شمول‌گرا، بسیاری از قواعد فقهی مشهور را درون خود جای داده یا منشأ صدور آن‌ها بوده است؛ از جمله: قاعده اضطرار، قاعده لاضرر، قاعده لاجرح، قاعده سوق، حدیث رفع و نیز اصول دفع توهم و وسوسه (رفع تُوسوس).

بررسی تطبیقی سیر تطور این قاعده‌ها، بیانگر آن است که به‌کارگیری عالمانه و روشمند قاعده تسهیل در مسائل زنان، نه تنها بستر اجتهاد پویا را فراهم آورده، بلکه از ابزاری شدن جایگاه زن جلوگیری و موجبات حمایت عملی از ایشان را در عرصه‌های مختلف اجتماعی، خانوادگی و حقوقی فراهم نموده است.

کاربرد قواعد تسهیل‌گر در فقه زنان

تسهیل احکام عبادی زنان باردار و شیرده

در مواردی نظیر دشواری نماز برای زن باردار یا شیرده، براساس قاعده لاجرح و لاضرر و نیز اصل وجوب دفع ضرر محتمل، تخفیف در برخی از ارکان نماز و حتی تجویز برهم زدن موالات آن (به هنگام نیاز به شیردهی کودک) جایز است. این برداشت مبتنی بر قاعده اهم و مهم در



تزامم نیز مورد تاکید قرار گرفته است.

عدم وجوب برخی تکالیف شرعی

مطابق آیات ۱۸۳-۱۸۴ بقره و ۸۷ سوره حج، روزه‌داری برزنی که به علت بارداری یا شیردهی قادر به ادای آن نباشد واجب نیست. همین قاعده در باب وجوب فوریت حج نیز برای زنان باردار یا شیرده جریان دارد و انعطاف قابل توجهی در فقه زنان ایجاد می‌کند.

حمایت مالی از زنان

در صورت بارداری یا شیردهی، پرداخت نفقه و اجرت‌المثل شیر دادن به زن (براساس آیات ۶ و ۷ طلاق و ۲۳۳ بقره) به عنوان حقوق مسلم و متقن فقه اسلامی محسوب می‌شود.

حمایت غیرمالی و حقوق حضانت

در باب حضانت و نگهداری فرزند، حمایت و احترام ویژه نسبت به خواست مادر لحاظ شده و حق شیردهی و اولویت آن براساس کتاب، سنت، اجماع و اصل برائت، برای مادر تثبیت شده است.

حمایت از زنان در امور جنایی و جزایی

در بخش جزا، اصل عدم قصاص در جایی که زن قربانی «عنف» یا اکراه شده و حتی جواز سقط جنین در حکم زنا، عنف و احتمال آسیب به مادر، همه ریشه در قاعده تسهیل و حمایت از جان و حیثیت زنان دارد.

ملاک احتیاط و بازنگری لازم

بسیاری از احکام صادرشده در حوزه زنان براساس احتیاط و رویکرد محافظه کارانه بوده است؛ درحالی که قاعده تسهیل اقتضا می‌کند این احکام با لحاظ شرایط واقعی زنان و هدف شارع در رفع عسر و حرج، بازنگری گردند تا مسیر رشد و فعالیت اجتماعی زنان هموار شود و از

ابزاری شدن جایگاه آنان جلوگیری گردد.

پیشنهاد می‌شود با نگاه انتقادی و بازپژوهی فقهی، تمامی مسائل و مشکلات اختصاصی زنان در حوزه‌های خانوادگی، اجتماعی و حقوقی با محوریت قاعده تسهیل و قواعد منشعب از آن مورد بازنگری قرار گیرد. این رویکرد نه تنها تضمین‌کننده حمایت‌های ویژه اسلامی از زنان است، بلکه بستری برای تدوین منشور کارآمدی حضور اجتماعی و حقوقی آنان فراهم می‌آورد. توجه به تفاوت‌ها و اقتضائات ویژه زنان، براساس اصول تسهیل، موجب ارتقاء جایگاه حقوقی و انسانی زن، صیانت از کرامت و جلوگیری از ابزاری شدن نقش او در جامعه خواهد شد.

۳. پیوند اندیشه تفسیری علامه طباطبائی با قاعده تسهیل در بازنگری حقوق زنان در قرآن

۱. نظریه فطرت و تفاوت‌های طبیعی؛ بستری برای تسهیل

این محور پیوندی است بین مبانی انسان‌شناختی علامه و فلسفه تسهیل؛ علامه طباطبائی در نظریه فطرت و تفاوت‌های طبیعی زن و مرد، بر تکامل نقش‌های مکمل و رعایت اقتضائات جسمانی و روانی زنان تأکید می‌کند (المیزان، ج ۲، ص ۲۷۸). این نظریه ورزی، نه بر انگاره محدودیت‌زا بلکه به‌عنوان «زیرساخت تسهیل/ احکام» عمل می‌کند؛ چراکه توجه به واقعیت‌های تکوینی، هرگونه فشار غیراصولی یا تحمیل وظایف خارج از طاقت را منتفی می‌سازد، و مستقیماً در راستای «قاعده تسهیل» قرار می‌گیرد؛ تسهیل، یعنی طراحی حکم مبتنی بر ظرفیت طبیعی و زیستی زنان و پرهیز از تکالیف مشقت‌بار. علامه این اصل را شرط عدالت می‌داند.

۲. تمایز حقوق ذاتی و اکتسابی؛ زمینه برای ایجاد تسهیل حقوقی

این تمایز یکی از مهم‌ترین بسترهای نظری برای توجیه قواعد فقهی مبتنی بر تسهیل است و در بطن اندیشه علامه به‌وضوح دیده می‌شود؛ زیرا در تمایز میان حقوق ذاتی (انسانی) و حقوق اکتسابی (حاصل تقسیم نقش و مسئولیت)، بیان علامه طباطبائی مبنی بر برابری کرامت انسان‌ها و تفاوت در برخی مسئولیت‌ها (المیزان، ج ۲، ص ۲۸۳) خود بر «قاعده تسهیل»



استوار است:

اگر حقوق اکتسابی تابع ظرفیت‌ها و شرایط باشد، باید به گونه‌ای مقرر شود که برای هر فرد و جنسی، در عین تضمین کرامت، متضمن عسر و حرج نشود. این رویکرد عین مصلحت‌سنجی فقهی و محوریت قاعده تسهیل در مقام قانون‌گذاری اسلامی است.

۳. اصل توازن حقوق و مسئولیت؛ معیار اجتهاد تسهیل‌گر

اندیشه علامه درباره توازن حقوق و مسئولیت، یعنی هر جا مسئولیت واگذار می‌شود، باید زمینه برخورداری عادلانه از حقوق نیز فراهم باشد، دقیقاً ما را به فلسفه قاعده تسهیل می‌رساند:

«وضع تکلیف بدون فراهم ساختن بستر لازم و حقوق متناسب، خلاف تسهیل و عدالت است.»

به بیان دیگر، قاعده تسهیل، ابزار تشخیص و تطابق مسئولیت و حقوق در احکام زنان محسوب می‌شود تا متناسب با شرایط، فشار حقوقی یا اجتماعی بیجا ایجاد نگردد. این اصل هم از جهت عدالت و هم رفع عسر و حرج، به قاعده تسهیل کاملاً ارتباط دارد.

۴. اولویت‌بندی مسئولیت‌ها؛ مصداق بارز تسهیل

علامه طباطبایی با قرار دادن مسئولیت خانوادگی در اولویت زنان و گشایش‌های فقهی در مشارکت اجتماعی، مصداق عملی تسهیل را در فقه زنان جاری می‌سازد:

این اولویت‌بندی به معنای منع نیست، بلکه اصلاح و تسهیل وظایف و فرصت‌هاست تا زن بتواند در حوزه‌های مهم (خانواده) بدون احساس تکلف اضافی و با امکان حضور مشروط و گشایش یافته در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی (نظیر بیعت، مشاوره، نقد حاکم، حتی تصدی منصب با قیود)، انتخاب‌های متناسب با شرایط خود داشته باشد. بحث حضور اجتماعی مشروط و مسئولیت خانوادگی برآمده از تفسیر خاص علامه است و مصداق عملی تسهیل در فقه

زنان را نشان می‌دهد.

۵. مشارکت سیاسی زنان و تسهیل در تطبیق

- مصادقات‌های استنباط‌شده از تفسیر المیزان — بیعت، مشاوره سیاسی، حق انتقاد و تا حدودی تصدی منصب — همگی گواه تسهیل‌گرایانه بودن رویکرد علامه است:
- بیعت زنان: رسمیت دادن به نقش سیاسی زنان، ولو با جزئیات متفاوت،
 - مشاوره و اظهارنظر: اثبات اهلیت رای و نظر سیاسی برای زنان بر اساس قاعده تسهیل و ابطال انگاره‌های مردمحورانه،
 - حق انتقاد: پذیرش عمومی حق انتقاد و امر به معروف و نهی از منکر برای زنان (در جهت کاهش فشارهای ساختاری و تحقق عدالت تسهیل‌گر)،
 - تصدی مناصب با قیود: هرچا محدودیتی گذاشته، آن را مبتنی بر شرایط خاص و استناد روایی می‌داند، نه اصل نفی مطلق؛ پس فضای اجتهاد و تسهیل را ولو محدود می‌گشاید.
- این امر نشان‌دهنده مصادق‌یابی اصل تسهیل در عرصه عینی فقه زنان و خروج از چارچوب محدودیت‌های متعارف.

۶. دستاورد‌های رویکرد علامه در پرتو قاعده تسهیل

- عقلانیت، عبور از خوانش‌های زن‌ستیزانه، و توجه به مقتضیات زمانی-مکانی در اندیشه علامه همسو با مسیر تسهیل است. وی با تکیه بر تحلیل‌های عقلی، سعی می‌کند احکام زنان را از سطوح سخت‌گیرانه و تنگ‌نظرانه به سطحی منطقی و قابل اجرا ارتقا دهد — کاری که جوهره قاعده تسهیل است:
- تسهیل تعامل فقه با اقتضائات زمانی/مکانی،
 - امکان تفکیک حکم اولی و ثانوی در مواقع عسر و حرج یا ضرورت،
 - پرهیز از تحمیل وظایف غیر متناسب با جنس و شرایط»، که عین روح قاعده تسهیل است.



به عنوان نمونه موارد تسهیلی برداشت شده از تفسیر آیات از نگاه علامه به موارد زیر می توان اذعان نمود:

۶-۱. شورا، انتخاب اجتماعی و قاعده تسهیل (تحلیل آیه کفالت مریم)

نص آیه: (وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ) (آل عمران: ۴۴)

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه (المیزان، ج ۳، ص ۱۹۰) می نویسد:

«القلم بفتح التین القح الذي يضرب به القرعة... فقله يلقون أقلامهم أي يضربون بسهامهم ليعينوا بالقرعة أيهم يكفل مريم... في هذه الجملة دلالة على أن الاختصاص كان في كفالة مريم، وأنهم لم يتناهاوا حتى تراضوا بالاقتراع بينهم... فخرج السهم لتركيا فكفلها...»

علامه طباطبایی، در تفسیر آیه «کفالت مریم» تأکید دارد که سرپرستی حضرت مریم (س) نه به واسطه نگاه مردسالار، بلکه از طریق فرآیندی شورایی و رقابتی (قرعه اندازی) میان گروهی از افراد صالح اتفاق افتاد. این امر، نوعی مواجهه تسهیلی با انتخاب و حمایت از موقعیت های زنانه و الگویی قرآنی در رفع موانع ساختگی و حاکم نمودن عدالت و شفافیت اجتماعی در انتخاب مسائل مرتبط با زنان است.

- **تسهیل:** شورا و قرعه به جای حکم و انتخاب بر اساس پیش داوری جنسی، فضا را برای تحقق عدالت (و نه قهر سنت یا سخت گیری فقهی مبتنی بر عرف یا مردسالاری) فراهم می کند.
- **ریشه های تسهیل در فقه زنان:** اصل مشارکت زنان در گروه های تصمیم گیر و شفافیت فرآیندهای انتخاب و حمایت اجتماعی، عینیت یابی قاعده تسهیل و دفع حرج از زنان در عرصه های حساس تربیتی، خانوادگی و مدیریتی است.

۶-۲. تسری شأنیت پیام آوری و الهام (تجربه مریم و قاعده تسهیل معنوی)

نص آیه: (إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ...) (آل عمران: ۴۵، و مریم: ۱۷)

علامه می آورد: «الظاهر أن هذه البشارة هي التي يشتمل عليها قوله تعالى... فتكون البشارة المنسوبة إلى الملائكة هي هنا هي المنسوبة إلى الروح فقط هناك... وكذلك تكرار النداء و تعابير

جمع در مورد مریم برای تثبیت عظمت واقعه است...» (المیزان، ج ۳، ص ۱۹۱، ذیل آیه ۴۵ آل عمران)

در جای دیگر:

«فی تکلم الملائكة والروح مع مریم دلالة على كونها محدثة بل قوله تعالى فی سورة مریم... يدل على معاینته الملك زیادة على سماع صوته.» (المیزان، ج ۳، ص ۲۴۶، ذیل آیه ۴۵ آل عمران و ج ۱۴، ص ۳۴-۳۵، ذیل آیه ۱۷ سوره مریم)

در نگاه علامه، داستان بشارت ملائکه به حضرت مریم (س) نشان‌دهنده آن است که دریافت‌القاء معنوی و الهامات خاص نه ویژه مردان است و نه در بست در اختیار گروه خاصی! این تحلیل تسهیل‌گرا، مرجعیت معنوی و شأنیت اجتماعی زنان را نیز ممکن و مشروع می‌داند و عملاً راه را برای پذیرش نقش‌های بزرگ‌تر و رفع حرج تفسیری و فقهی در ظرفیت‌یابی زنان می‌گشاید.

• **تسهیل:** خطاب ملائکه به زن، یعنی گسترش دروازه معنویت و الهام به زنان و رفع انحصارگرایی تاریخی؛ این سنت قرآنی مصداق روشن تسهیل در امر معنویت و پیام‌آوری زنان، در برابر هرگونه سخت‌گیری صرف جنسیتی است.

• **ریشه فقهی:** امکان مشارکت زنان در امور معنوی، اجتماعی و حتی حقوقی با اتکا به ظرفیت‌های واقعی و نه صرف جنسیت.

۳-۶. برتری، اصطفاء و قنوت حضرت مریم (س)؛ مبنای فقه تسهیل‌گرا

آیه: «وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۴۲)

علامه تأکید دارد:

«قد تقدم... أن الاصطفاء المتعدی بعلی یفید معنی التقدم، وأنه غیر الاصطفاء المطلق الذي یفید معنی التسليم... فاصطفائها على نساء العالمين تقدیم لها علیهن... و أما ما قيل: إنها مصطفاة على نساء عالمی عصرها بإطلاق الآية یدفعه.» (المیزان، ج ۳، ص ۱۸۹، ذیل آیه ۴۲ آل عمران)



و در تبیین محدثه بودن مریم (س):

«و فی تکلم الملائكة و الروح مع مریم دلالة على كونها محدثة...» (المیزان، ج ۳، ص ۱۹۲)

در بیان مفهوم طهارت و قنوت:

«فاصطفائها تقبلها لعبادة الله، وتطهيرها اعتصامها بعصمة الله...» (المیزان، ج ۳، ص ۱۸۸،

ذیل آیه ۴۲ آل عمران)

«القنوت هو لزوم الطاعة عن خضوع...» (المیزان، ج ۳، ص ۱۸۹، ذیل آیه ۴۳ آل عمران)

تحلیل دستور اجتماعی:

«وَأَرْكَعِي مَعَ الرَّائِعِينَ... مشارکت در جماعت و اجتماع برای زنان هم تشریع

شده...» (المیزان، ج ۳، ص ۱۸۹، ذیل آیه ۴۳ آل عمران)

علامه با مستدل کردن نوع اصطفای طهارت حضرت مریم (س)، بیان می‌کند که این جایگاه یک انتخاب فرازمانی و جهانی بوده و منحصر به فرد یا زمان خاص نیست؛ بنابراین قرآن، ظرفیت‌های عظیم و حتی استثنایی را برای زنان قائل است و زمینه را برای ارتقا و الگو شدن زنان (نه صرفاً پذیرش محدودیت یا حاشیه‌نشینی) باز می‌گذارد.

• **تسهیل:** تفوق و شایستگی زنان نه فقط در بُعد فردی، که در بُعد اجتماعی و اخلاقی با شاخص ایمان، تقوا و عمل (نه جنسیت)، مشمول قاعده تسهیل بوده و امکان رشد و تحمل مسئولیت‌های عظیم برای زنان مشروع می‌شود.

• **نتیجه فقهی:** زنان واجد صفات برجسته، همچون قنوت، تطهیر، تصدیق، حتی مقام «محدثه» گی، می‌توانند موضوع احکام ویژه‌تر، تسهیل‌گرانه‌تر و حمایت‌آمیزتر قرار گیرند و این مسأله زمینه‌ساز بازنگری در فقه زنان است.

۴-۶. استخلاف، امنیت و مشارکت اجتماعی زنان در سایه قواعد تسهیل

آیه: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ...» (نور: ۵۵)

علامه می‌نویسد:

«الذي يعطيه سياق الآية الكريمة... أن الوعد لبعض الأمة لا لجميعها... وهم الذين آمنوا

منهم و عملوا الصالحات... المراد باستخلافهم فی الأرض... عقد مجتمع مؤمن صالح منهم یرثون الأرض... و لا قید جنسی یا قومی ندارد.» (المیزان، ج ۱۵، ص ۱۵۴، ذیل آیه ۵۵ سوره نور) سپس تصریح می‌کند که حتی اگر جامعه زنان نیز اهل ایمان و عمل صالح باشند، در تحقق

این وعده شریک‌اند و هیچ استثنایی حتی تاریخی یا جنسی وجود ندارد. (همان منبع)

تفسیر علامه طباطبائی در آیه استخلاف و تمکین بیانگر آن است که وعده شکل‌گیری جامعه ایمانی برخوردار از قدرت، امنیت و تمکین، معطوف به همه مؤمنان و صالحان بوده و هیچ قید جنسی، قومی، طبقاتی یا عصمت ویژه در آن شرط نشده است. زنان نیز در صورت دارا بودن شرایط، در بهره‌مندی و تحقق این وعده برابر با مردان سهیم‌اند؛ بنابراین، تسهیل مشارکت و حضور زنان در ارکان جامعه ضروری است.

همچنین علامه طباطبائی با استناد به آیات متعدد (مثلاً اعراف: ۶۹ و ۷۴؛ انعام: ۱۶۵؛ فاطر: ۳۹) روشن می‌سازد که اصل «استخلاف» برای همه اقوام برآمده از زوال استبداد و پیدایش بندگان صالح است، اما وعده «تمکین کامل و اصیل» فقط و فقط به جامعه مؤمن واقعی و اهل عمل صالح داده شده است. معیار، صرفاً صفات است:

«وعده وراثت و امامت و تمکین، مخصوص هیچ قوم، جنس یا طبقه‌ای نیست؛ معیار مؤمن و اهل عمل صالح بودن است.» (المیزان، ج ۱۵، ص ۱۵۴)

در نتیجه، زنان نیز همچون مردان، هرگاه به نصاب ایمان و عمل صالح برسند، مشمول وعده، ارث و امامت شده و هیچ مبنای قرآنی برای حذف حقوق و نقش زنان وجود ندارد.

• **تسهیل:** جریان آزاد و بی‌قید مشارکت زنان و مردان در ساختار قدرت و امنیت یعنی گذار از تک‌محوری و سخت‌گیری‌های تاریخی و دینی؛ مشارکت مؤمنانه با مسامحه و حمایت قرآنی، مصداق بارز فقه تسهیل در اجتماع است.

نکته فقهی و سیاسی: معیار مشارکت اجتماعی و سیاسی، فقط ایمان و عمل صالح است؛ قاعده تسهیل در مصداق‌یابی احکام اجتماعی و دینی زنان کاملاً قابل‌تعمیم است و زنان مومنه سهمی ذاتی و اصیل داشته و خواهند داشت.



۵-۶. اصل تکریم انسان و شمولیت زنان در نظام خلافت و آبادانی

علامه طباطبایی در تفسیر آیات خلافت و آفرینش انسان، «تکریم» انسان را اصل بنیادین می‌داند و تصریح می‌کند که خداوند همه نظام هستی را برای تحقق خلافت انسانی—اعم از زن و مرد—آفریده و همه امکانات و اسباب را مسخر انسان قرار داده است. (المیزان، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۷).

«خدا انسان را برای امر عظیمی خلق کرد تا خلیفه او شود... و نظام هستی را نسبت به انسان طوری خلق نمود تا امر خلیفه را اجابت کند.» (همان)

پیامد فقهی تسهیل

در این تلقی، «خلافت» یک قاعده جنسیت زدایی شده و ناظر به شأن انسانی است:

۱. هر انسانی (زن یا مرد) واجد کرامت ذاتی و استعداد خلافت است؛
۲. حق بهره‌برداری از مواهب و مسؤولیت آبادانی مخصوص هیچ جنسی نیست؛
۳. سلب حضور زنان از حوزه‌های آبادانی اجتماعی و سیاسی، مغایر با اصل خلافت و تکریم الهی است.

۶-۶. تحلیل خطاب «لکم» و قاعده شمول حقوقی—مبنای فقه تسهیل

در تفسیر آیات «هو الذی خلق لکم ما فی الأرض جمیعاً» (بقره: ۲۹)، علامه تأکید می‌کند: «خداوند، همه آنچه در زمین است، برای شما آفرید... همه در خدمت انسان اند، نه فقط مردان.»

پیامد فقهی تسهیل

اصل «لکم» بر جامعیت خطاب و رفع هرگونه قید جنسیتی دلالت دارد؛ همه انسان‌ها شریک نعمات و واجد حق تصمیم و تصرف در مقدرات اجتماعی‌اند، و زنان جزوی از این حقیقت‌اند.



شمول خلافت: پیامدهای بنیادین برای زنان

بر مبنای تفسیر علامه:

- همه انسان ها «خلیفه» خدا هستند (نه فقط مردان)،
- همه حق دارند بی تبعیض از منابع زمین بهره مند شوند و در مدیریت آن نقش داشته باشند،
- همه (اعم از زنان و مردان) مأمور آبادانی زمین اند، و حذف زنان از مناصب اجتماعی خلاف اصل خلافت است.

تحلیل سیاسی

- زنان، چونان نیمی از خلفای خدا، مجاز به مشارکت در اداره و تدبیر جامعه هستند؛
 - نقش آفرینی زنان در تصمیم سازی ها برای تحقق آبادانی، عین اطاعت از قاعده خلافت است؛
 - هرگونه حذف سیاسی زنان یعنی کنارگذاشتن نیمی از ظرفیت خلافت الهی.
- سیاست تسهیلی:** جواز قانونی و شرعی ورود زنان به هر حوزه، اصل است؛ یعنی مانع زدایی و برچیدن سدهای حقوقی و عرفی، رویکردی تسهیلگرانه است.

۶-۷. تحلیل مفهوم ولایت و پیامدهای آن برای زنان

علامه در تبیین لغت «ولایت» بیان می کند که «ولایت در معنا، چه با کسرواو و چه با فتح آن، به سلطنت و تدبیر اشاره دارد و معنای خاص جنسیتی بر آن بار نیست» (المیزان، ج ۱۳، ص ۳۱۸ و ص ۴۴۰).

- ولایت به معنای تدبیر امر و مالکیت بر اسباب است، نه نفی حضور زن و محدود ساختن تدبیر به مردان؛

- تدبیر و ولایت، بر محور «شایستگی و اهلیت» تعریف می شود نه بر اساس جنسیت؛ هرکس که اهلیت و عمل بر مدار حق و عدالت داشته باشد—زن یا مرد—مشمول ولایت





الهی خواهد بود.

علامه در المیزان

- خداوند، مالک حقیقی تدبیر است؛
 - هرکس حقیقتاً به عدالت و حق عمل کند، مشمول ولایت و پاداش الهی است.
- علامه تصریح می‌کند ثواب الهی وابسته به اهلیت و عمل خالصانه است، نه وابسته به جنسیت یا موقعیت اجتماعی (المیزان، ج ۱۳، ص ۴۴۰). علامه معتقد است تعلق قلبی و اجتماعی انسان باید متوجه مصدر حقیقی تدبیر باشد — یعنی خدا؛ و هرانسانی که مقید به حق و عدالت است، باید مسئولیت اجتماعی و تدبیر امور را عهده‌دار شود.
- انحصار این مسئولیت و تدبیر (در همه عرصه‌ها) به مردان، مغایر با روح آیات خلافت و ولایت است.

تحلیل تسهیلی

اینکه تدبیر امور اجتماعی مخصوص هیچ جنس خاصی نیست و مسئولیت هرکسی است که اهلیت دارد، باعث می‌شود محدودیت مسئولیت اجتماعی زنان، خلاف قاعده تسهیل و غیرموجه باشد. در واقع، سیاست تسهیل برابری مسئولیتی (بدون قید جنسیتی) را مرجع قرار می‌دهد و هر نوع تضییق عرفی را مردود می‌شمارد.

۸-۶. تحلیل مفهوم «رجال» و تبیین عدم انحصار نبوت/سفارت به جنسیت

تفسیر علامه بر سوره نحل آیه ۴۳: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ» نفی‌کننده منصب اجتماعی زنان در پیامبری نیست، بلکه بر «بشری بودن رسول» تأکید می‌کند و «رجال» را به معنای افراد بالغ و دارای مسئولیت آورده نه به معنای انحصار به مردان.

علامه افزود که مخاطب اصلی، رد شبهه سران قریش مبنی بر انکار بشر بودن پیامبران و نه بحث جنسیت است (المیزان، ج ۱۲، ص ۲۵۶).

تحلیل تسهیلی

با تفسیر «رجال» ناظر به بلوغ و مسئولیت و رد خوانش‌های جنسیت‌محور توسط علامه، پخش موج تسهیل تا مناصب بزرگ دینی هم جاری می‌شود؛ یعنی مبدا صرفاً به پشتوانه واژه‌شناسی، زنان را از حقوق معنوی و مدارج عالی اجتماعی محروم کنیم. لذا مبنای تسهیل در این رویکرد قاعده‌گذاری فقهی و حقوقی بر پایه شایستگی به جای تفسیر لفظی و تاریخی است.

۹-۶. تبیین «أهل الذکر» و نقش‌آفرینی زنان در مرجعیت علمی و دینی

در تفسیر آیه «فاسئلوا أهل الذکر»

علامه اهل ذکر را همه متخصصان کتب آسمانی، فارغ از جنسیت، تعریف می‌کند:

• هیچ محدودیت جنسی در مرجعیت علمی، اجتهاد، نقل و آموزش برای زنان مطرح نیست؛

• مراجعه جاهل به عالم اصلی عقلایی است؛ زنان می‌توانند «عالم» یا «مراجع علمی» باشند یا ملزم به مراجعه علمای خبره؛ این مسئولیت اجتماعی بدون تبعیض است (المیزان، ج ۱۲، ص ۱۲۸).

تفسیر عام اهل ذکر نزد علامه، موجب رفع هر منع حقوقی یا عرفی برای علم‌آموزی و علمی زنان و حتی مرجعیت دینی آنان می‌شود؛ قاعده عقلانی «رجوع جاهل به عالم» هیچ محدودیت جنسیتی ندارد و این امتیاز، به تسهیل مشارکت علمی و اجتماعی زنان منجر می‌شود.

تحلیل تسهیلی

حق تخصص و انتقال علم برای زنان مزیت ذاتی نیست؛ بلکه قاعده طبیعی بر مدار تسهیل و رفع موانع است.

طبق تفسیر علامه طباطبائی در المیزان:

• شورا و انتخاب اجتماعی (آل عمران: ۴۴؛ ج ۳، ص ۲۳۸): ساختار انتخاب سرپرست برای زن در قرآن با رویکرد تسهیل و شورا رقم خورده است.





- شأنیت معنوی زنان (آل عمران: ۴۵، ج ۳، ص ۲۴۱-۲۴۲؛ مریم: ۱۷، ج ۱۴، ص ۳۴-۳۵): زنان مستقل از جنسیت واجد ظرفیت های عرفانی و معنوی اند.
- اصطفا و قنوت (آل عمران: ۴۲-۴۳؛ ج ۳، ص ۲۳۴ و ص ۲۴۴): مقام زنان بر پایه معیارهای الهی و تقواست.
- وعده امنیت و استخلاف (نور: ۵۵؛ ج ۱۵، ص ۱۲۳-۱۲۵): مشارکت و مسئولیت اجتماعی تابع ایمان و عمل صالح (و نه جنسیت یا طبقه).
- توصیه پایانی: بازنگری اجتهادی در فقه زنان بر مبنای قاعده تسهیل و با استناد مستقیم به تفاسیری چون المیزان می تواند راه های جدیدی برای فعال سازی ظرفیت های شرعی، حقوقی و اجتماعی زنان بگشاید.
- حاصل تفسیرهای یاد شده این است که:
- در اندیشه علامه هرگز تساهل یا فروکاست به حداقل گری نیست، بلکه رویکردی ایجابی، توسعه گرا و عدالت محور است که مشارکت و ایفای نقش واقعی زنان را در تمامی سطوح اجتماعی-معنوی به رسمیت می شناسد و زمینه را برای حمایت، رشد، و فعلیت یافتگی کامل آنان براساس اقتضا و ظرفیت آماده می سازد.

جمع بندی تحلیلی

نتایج این مطالعه نشان می دهد که سیاست تسهیلی قرآن بر بنیاد «تکریم انسان»، خلافت فراگیر، مالکیت تدبیر و ولایت، رفع هرگونه محدودیت جنسیتی در حقوق اجتماعی و فقهی استوار است؛ علامه طباطبایی با تحلیل دقیق واژگان، سیاق و مقاصد آیات، مبنای فقه تسهیل را ارائه می دهد که زنان را در تمام عرصه ها (فقهی، علمی، سیاسی، اجتماعی) مطابق شأن انسانی و الهی شان صاحب حق و مسئولیت می داند؛ لذا هرگونه محدودیت جنسیتی، با روح قرآن، سیاست تسهیل و رویکرد علامه ناسازگار است و گزینشی نادرست در فهم سیاق آیات تلقی می شود.

قاعده تسهیل در فقه اسلامی، نه تنها یک قاعده مستقل بلکه مادر و حاکم بر بسیاری از

قواعد فقهی دیگر همچون قاعده اضطرار، لا ضرر، حرج، سوق، حدیث رفع و ... است. این قواعد، با الهام از اصل تسهیل و به تناسب اقتضائات و ظرفیت‌های افراد، به ویژه زنان، ضمانت اجرایی یافته و منشعب می‌شوند. در باب مسائل زنان، به کارگیری روشمند و قانونمند این اصل، باعث بهره‌گیری صحیح از انواع موازین متعارف فقهی گردیده و امکان حمایت هدفمند و پیشگیرانه از زنان را فراهم می‌کند؛ به گونه‌ای که با این رویکرد، از ایزاری شدن زنان در عرصه‌های مختلف اجتماعی و خانوادگی جلوگیری می‌شود.

به طور نمونه، در فقه زنان با استناد به قواعد تسهیلی فوق، احکامی چون جواز تسهیل نماز برای زنان باردار و شیرده در صورت وجود مشقت (براساس قاعده لا حرج، لا ضرر، وجوب دفع ضرر محتمل و اهمّ و مهمّ در تراحم)، جواز قطع موالات نماز برای شیر دادن به طفل (قاعده اضطرار)، رفع وجوب روزه و فوریت حج برای زنان باردار و شیرده (آیات ۱۸۳-۱۸۴ بقره و ۸۷ سوره حج)، حمایت مالی از زنان در قالب نفقه و اجرت الرضاع (طلاق: ۶ و ۷، بقره: ۲۳۳)، حمایت غیرمالی ویژه دوران شیردهی (مانند اولویت در شیردهی بر اساس کتاب، سنت، اجماع و اصل برائت)، و حتی تخفیف‌ها یا حمایت‌های کیفری خاص همچون عدم قصاص و یا جواز سقط جنین در موارد زنا، عنف و حفظ جان مادر مطرح شده است.

این موارد نشان می‌دهد بسیاری از احکام فقهی زنان، یا مستند به قاعده احتیاط است یا بر اساس قرائت سنتی صادر شده؛ حال آنکه تمرکز بر قاعده تسهیل و احصاء میدانی مصادیق آن، می‌تواند راهکار مناسبی برای بازنگری و به‌روزرسانی احکام زنان باشد. چنین بازنگری‌ای ضمن حفظ اصول و چارچوب‌های فقهی، سبب ارتقاء جایگاه و حمایت کارآمدتر از زنان، اصلاح مشکلات حقوقی-فقهی در امور خانواده و اجتماع، و نیز بهره‌گیری شایسته‌تر از ظرفیت زنان در نظام فقه و حقوق خواهد شد. نهایتاً، پیشنهاد می‌شود تدوین منشور اسلامی مبتنی بر حمایت از جایگاه حقیقی و حقوقی زنان با محوریت قاعده تسهیل و بازنگری در فقه زنان در دستور کار فقهای معاصر قرار گیرد تا با رفع موانع و عبور از سطوح حداقلی حمایت، راه برای هدایت و تعالی زنان به اقتضای کرامت انسانی‌شان هموار گردد.

همچنین مجموعه اصول راهبردی و مصداق‌های فقهی-تفسیری علامه طباطبائی، به



خوبی نشان می‌دهد رویکرد وی اساساً در امتداد قاعده تسهیل قرار دارد. او با شناخت تفاوت‌های تکوینی و پذیرش ظرفیت‌ها، مسیری برای تسهیل مشارکت، برابری حقوق و رفع عسر و حرج حقوقی زنان ترسیم می‌کند؛ درحالی که شأن و کرامت زن نیز در این فرآیند محفوظ می‌ماند.

پیشنهاد پژوهشی

تلقی و تفسیر علامه طباطبایی از احکام زنان، نقطه عزیمت مناسبی برای بازنگری‌های نوین فقه زنان در افق قاعده تسهیل است و می‌تواند به تدوین سیاست‌های حمایتی و مبتنی بر عدالت تسهیل‌گرا برای زنان مسلمان یاری رساند.

پیشنهاد عملی: توجه به این مبانی و تطبیق آن‌ها با مسائل روز زنان مسلمان، می‌تواند راهگشای ارائه خوانشی نوین و کارآمد از فقه زنان با رویکرد تسهیل‌گرا باشد؛ خوانشی که هم اصالت قرآنی داشته باشد و هم پاسخگوی نیازهای اجتماعی معاصر بانوان مسلمان باشد.

منابع

*قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر، چاپ سوم.
۲. ابو داود، سلیمان (۱۴۳۰ ق)، سنن أبی داود، دمشق: دارالرساله العالمی.
۳. بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ ق)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۴. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت.
۵. حرّ عاملی، محمد ابن حسن (۱۳۹۹)، وسایل الشیعه الی معرفه احکام الشرعیه، ج ۱۸، تهران: مکتبه الاسلامیه، چاپ پنجم.
۶. جبعی العاملی، زین الدین (شهید ثانی) (۱۳۷۳)، مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۳ و ۱۴، قم: دارالمهدی.
۷. حسینی خامنه ای، سید علی (۱۳۷۶ ش)، گزارش سوم (پیام به دومین سمینار دیدگاه های اسلام در پزشکی)، کتاب نقد، سال اول، شماره ۲-۳.
۸. (۱۳۸۱ ش)، رساله اجوبه الاستفتائات مطابق با فتاوی حضرت آیه الله العظمی آقاي حاج سید علی حسینی خامنه ای دام ظلّه العالی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ پنجاه و یکم.
۹. حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ ق)، تفسیر نور الثقلین، مصحح: هاشم رسولی، قم: نشر اسماعیلیان
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج ۱۱، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۱۱. خوئی، ابوالقاسم (۱۴۲۲ ق)، مصباح الأصول، واعظ حسینی، محمد سرور، قم: مکتبه الداوری.
۱۲. خلیل بن احمد (فراهیدی) (۱۴۱۰ ق)، کتاب العین، قم، نشر هجرت، چاپ دوم.
۱۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۲۱ ق)، رسائل الشهید الثاني، قم، انتشارات دفتر



- تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۴. صفاتی، زهره (۱۳۸۴ ش)، طهارة النساء فی أحكام الدماء (شرح علی العروة الوثقی)، قم: نشرزیتون، چ اول.
۱۵. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چ پنجم.
۱۶. طباطبائی، محمد حسین (۱۴۲۷ق)، تفسیرالبیان فی موافقه بین الحدیث و القرآن، لبنان: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۷. طباطبائی کربلایی، علی بن محمدعلی (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل، قم: آل البيت، چ اول.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق)، تهذیب الاحکام (تحقیق غفاری)، قم: نشر صدوق.
۱۹. طیب سید عبد الحسین (۱۳۷۸ ش)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام، چ دوم.
۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقهاء، قم: آل البيت.
۲۱. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، مختلف الشیعة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، ج ۴، تهران: دارالکتب السلامیه، چ ششم.
۲۳. (۱۳۷۷ ش)، تفسیر احسن الحدیث، ج ۴، تهران: بنیاد بعثت، چ سوم.
۲۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۱۰ق)، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسة الطبع و النشر، چ اول.
۲۵. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۲۸ق)، ایضاح ترددات الشرايع، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چ دوم.
۲۶. مطهری، مرتضی (بی تا)، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا.

۲۷. (۱۳۸۶ ش)، حقوق زن در اسلام، تهران، انتشارات صدرا.
۲۸. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن (۱۴۱۷ ق)، غنائم الأيام فی مسائل الحلال و الحرام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ اول.
۲۹. قمی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳ ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ دوم.
۳۰. وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمداکمل (۱۴۱۹ ق)، الحاشیة علی مدارک الأحکام، قم: آل‌البیت، چ اول.
۳۱. همدانی، رضا بن محمد هادی (۱۳۷۶ ش)، مصباح الفقیه، قم: الموسسه الجعفریه لاحیاء التراث.
۳۲. یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم (۱۳۹۲ ش)، لعروة الوثقی / محم دکاظم الیزدی. مع تعالیک الإمام الخمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳۳. یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم (بی تا)، تعالیک مبسوطه علی العروه الوثقی، معلق: فیاض، محمد اسحاق، قم: نشر محلاتی.
۳۴. یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم (۱۳۸۱ ش)، غایة القصوى فی ترجمة عروة الوثقی، مترجم: عباس قمی، قم: صبح پیروزی.



حریم خصوصی خانواده در سیاست جنایی اسلامی: مبانی فقهی و راهبردهای حمایتی

خدیجه حامدی^۱

طوبی شاکری گلپایگانی^۲

چکیده

حریم خصوصی خانواده، به عنوان یکی از ارکان بنیادین نظام حقوقی اسلامی، در سیاست جنایی خرد نقشی محوری دارد. این پژوهش با هدف تبیین مبانی فقهی و راهبردهای حمایتی حریم خصوصی در حقوق کیفری خانواده، به تحلیل عقلانی قواعد فقه جزا و انطباق آن‌ها با نیازهای معاصر می‌پردازد. با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و بررسی منابع فقهی، قوانین ایران و مطالعات تطبیقی با نظام حقوقی کانادا، این مطالعه نشان می‌دهد که مبانی فقهی مانند مصلحت عامه، سیره عقلا، اصل عدم ولایت، قاعده تسلیط، و قواعد منع تجسس، فراش، و درء، چارچوبی منسجم برای محدودسازی مداخله دولت ارائه می‌دهند. این چارچوب، با تأکید بر احکام حکومتی و نقش مصلحت در تنظیم دخالت حاکم اسلامی، تعادل بین حقوق فردی و مصالح عمومی را تضمین می‌کند. یافته‌ها حاکی از آن است که سیاست جنایی اسلامی با ترویج راهبردهایی چون میانجی‌گری، داوری خانوادگی تحت نظارت حاکم، حفظ حرمت خانه، و کیفرزدایی، کرامت و قداست خانواده را حفظ می‌کند. با این حال، چالش‌هایی مانند تعارض میان حریم خصوصی و حمایت از قربانیان نیازمند بازنگری تقنینی و تقویت سازوکارهای غیرکیفری است. این پژوهش پیشنهاد می‌دهد که تدوین آیین‌نامه‌های دقیق برای تنظیم مداخله دولت و تقویت نهادهای داوری خانوادگی، با الهام از مصادیق فقهی مانند دخالت

۱. کارشناسی ارشد حقوق زن در اسلام، دانشجوی مقطع دکتری حقوق و دانش پژوه مقطع سطح ۴، رشته

فقه خانواده، موسسه آموزش عالی رفیعه المصطفی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

kh90.hamedi@gmail.com

۲. دانشیار، فقه و حقوق جزا، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران . d.t.shakeri@gmail.com





حاکم در نکاح ، تعادل میان مصالح عمومی و حقوق فردی را بهبود می بخشد. تحلیل تطبیقی نشان می دهد که سیاست جنایی اسلامی، برخلاف نظام های فردمحور مانند کانادا، با رویکردی خدامحور و مبتنی بر مصلحت، چارچوبی رقابتی ارائه می دهد.

واژگان کلیدی: حریم خصوصی خانواده، سیاست جنایی اسلامی، مبانی فقهی، داوری خانوادگی، تحلیل تطبیقی حقوقی.

مقدمه

خانواده در نظام حقوقی اسلامی نهادی مقدس و مایه آرامش معرفی شده است (روم: ۲۱). حریم خصوصی خانواده، به عنوان سپری در برابر تعرضات خارجی، نه تنها کرامت انسانی را حفظ می‌کند، بلکه با صیانت از نظم خانوادگی، به انسجام اجتماعی کمک می‌رساند. سیاست جنایی اسلامی، که ریشه در عقلانیت فقهی و مقاصد شریعت (حفظ دین، نفس، نسل، عقل، مال) دارد، مداخله دولت در این حریم را به موارد ضروری محدود می‌کند. تحولات اجتماعی، گسترش فناوری، و پیچیدگی روابط عمومی و خصوصی، چالش‌هایی را در تطبیق قواعد فقهی با نیازهای معاصر ایجاد کرده است. برای مثال، جرم‌انگاری گسترده در حوزه خانواده (مانند ترک انفاق یا خشونت خانگی) گاه با اصل حفظ حریم خصوصی در تعارض قرار می‌گیرد.

مطالعات پیشین، هرچند در تحلیل قواعد فقهی (مانند درء یا لاضرر) یا جرایم خانوادگی ارزشمند بوده‌اند، کمتر به تبیین کل‌نگر حریم خصوصی در سیاست جنایی اسلامی پرداخته‌اند. سؤال اصلی این پژوهش این است: مبانی فقهی و قواعد فقه جزا چگونه می‌توانند چارچوبی عقلانی برای حمایت از حریم خصوصی خانواده در سیاست جنایی اسلامی ارائه دهند؟ فرضیه پژوهش بر این است که سیاست جنایی اسلامی، با تکیه بر مبانی فقهی مانند مصلحت عامه و قواعد منع تجسس، فراش، و درء، قادر به ارائه راهبردهای حمایتی است که مداخله دولت را حداقلی و مبتنی بر ضرورت می‌سازد. هدف این مطالعه، تبیین مبانی نظری و عملی این چارچوب و ارائه پیشنهادها برای رفع خلأهای تقنینی است. نوآوری پژوهش در تلفیق مبانی فقهی با ابزارهای حقوقی مدرن (مانند میانجی‌گری) و ارائه چارچوبی جامع برای سیاست‌گذاری در حوزه زن و خانواده نهفته است.

روش‌شناسی

این پژوهش از روش توصیفی-تحلیلی با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای استفاده می‌کند. داده‌ها از متون فقهی امامیه، قوانین ایران و مطالعات تطبیقی‌گردآوری شده‌اند. تحلیل محتوا با تمرکز بر قواعد فقهی (منع تجسس، فراش، درء، تسلیط) و انطباق آن‌ها با سیاست جنایی خرد انجام



شده است. معیارهای تحلیل شامل انطباق با مقاصد شریعت، عقلانیت فقهی و کارآمدی عملی در نظام حقوقی ایران است. همچنین، مصادیق عملی دخالت حاکم اسلامی در دعاوی خانوادگی (مانند نکاح و طلاق) از منابع فقهی استخراج شده تا راهبردهای سیاستی را غنی‌تر کند (بلغه الفقیه، ج ۳، ص ۲۱۵).

مبانی نظری: حریم خصوصی خانواده در سیاست جنایی اسلامی

حریم خصوصی خانواده، به عنوان یکی از ارکان بنیادین نظام حقوقی اسلامی، نه تنها کرامت انسانی را حفظ می‌کند، بلکه با صیانت از نظم خانوادگی، به انسجام اجتماعی کمک می‌رساند. سیاست جنایی اسلامی، که ریشه در عقلانیت فقهی و مقاصد شریعت دارد، چارچوبی برای تنظیم مداخله دولت در این حوزه ارائه می‌دهد. این بخش با هدف تبیین مفاهیم کلیدی حریم خصوصی، سیاست جنایی اسلامی و مقاصد شریعت، پایه نظری پژوهش را شکل می‌دهد. این مفاهیم، با تلفیق مبانی فقهی و اصول حقوقی مدرن، چارچوبی کل‌نگر برای حمایت از حریم خصوصی خانواده فراهم می‌کنند.

مفهوم حریم خصوصی

حریم خصوصی به قلمرویی از زندگی فرد اطلاق می‌شود که نوعاً یا عرفاً انتظار دارد دیگران بدون رضایت او در آن مداخله نکنند، مفهومی که ریشه در فطرت انسانی و مبانی شرعی دارد. در لغت، «حریم» در عربی به معنای چیزی است که نزدیک شدن به آن ممنوع بوده و حرمت دارد، مانند اطراف اموال غیرمنقول (مانند حریم چاه یا خانه) یا جان، آبرو، و خانواده که دفاع از آن‌ها واجب است (ابن منظور، ۱۴۲۱ هجری قمری، جلد ۱۲، صفحه ۱۲۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۲ هجری قمری، ذیل ماده حرم). واژه «خصوصی» نیز به معنای اختصاصی و مقابل عمومی است، مانند جلسات محدود به افراد خاص (دهخدا، ۱۳۷۳، ذیل ماده خصوصی). در فقه اسلامی، اگرچه اصطلاح «حریم خصوصی» به صراحت ذکر نشده، آیات قرآنی مانند آیه ۱۲ سوره حجرات («ولا تجسسوا») و آیه ۲۷ سوره نور («لا تدخلوا بیوتاً غیر بیوتکم حتی تستأنسوا») بر

ممنوعیت کنکاش در امور خصوصی و حفظ حرمت خانه تأکید دارند (قرآن کریم). شیخ حر عاملی (۱۴۰۹ هجری قمری، جلد ۱۲، صفحه ۲۴۵) نیز روایاتی را نقل می‌کند که ورود بدون اجازه به منزل را حرام دانسته و حریم مکانی را به عنوان بخشی از حریم خصوصی برجسته می‌سازد.

در اصطلاح فقهی و حقوقی، حریم خصوصی شامل حوزه‌هایی است که مداخله دیگران در آن‌ها بدون رضایت صاحب حق ممنوع است و در دو بعد اقتصادی (مرتبط با اموال) و اخلاقی (مرتبط با جان، آبرو، و خانواده) بررسی می‌شود. در فقه، علامه حلی (۱۳۸۸ هجری قمری، صفحه ۴۱۳) حریم مال را فضایی تعریف می‌کند که برای انتفاع کامل از مال ضروری است، در حالی که حریم انسان شامل جان، آبرو، و اهل و عیال اوست که دفاع از آن‌ها واجب است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق ج ۲۹، ص ۲۸۴؛ خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۶۳). در نظام حقوقی ایران، حریم خصوصی در سه بعد تعریف می‌شود: تمامیت جسمانی (حفاظت از بدن در برابر تعرض)، حریم مکانی (مانند منزل، ماده ۶۹۴ قانون مجازات اسلامی، ۱۳۹۲)، و حریم اطلاعاتی (ممنوعیت افشای اسرار، ماده ۶۴۸ قانون مجازات اسلامی، ۱۳۹۲). خانواده به دلیل جایگاه مقدسش در قرآن (سوره روم، آیه ۲۱) از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و نیازمند صیانتی است که مداخله دولت را به حداقل برساند. حقوق دانان غربی نیز حریم خصوصی را به عنوان حق خلوت یا محرمانه ماندن امور شخصی تعریف کرده‌اند؛ برای مثال، وین فیلد آن را محرمانه بودن خصوصیات شخص یا مال از انظار عمومی می‌داند (هارلو، ۱۳۸۳، ص ۱۶۳). با این حال، فقدان تعریف واحد در میان حقوق دانان نشان‌دهنده پیچیدگی این مفهوم است (انصاری، ۱۳۸۶، ص ۳۸).

حریم خصوصی مفهومی نسبی است که تحت تأثیر عوامل فرهنگی، اجتماعی، و تاریخی قرار دارد و در نظام‌های حقوقی مختلف به صورت متفاوتی تبیین می‌شود. در نظام حقوقی کانادا، حریم خصوصی خانواده تحت قانون منشور حقوق و آزادی‌ها (۱۹۸۲) حمایت شده و مداخله دولت به موارد ضروری مانند جلوگیری از خشونت خانگی محدود می‌شود (قانون منشور حقوق و آزادی‌های کانادا، ۱۹۸۲). در مقابل، سیاست جنایی اسلامی با رویکرد خدامحور، حریم خصوصی را تحت نظارت مصلحت عامه و احکام حکومتی تنظیم می‌کند (بحرانی، ۱۴۱۵ هجری





قمری، ج ۵، ص ۳۴). کمیسیون بین‌المللی حقوق دانان (۱۹۶۷) حریم خصوصی را حق خلوت تعریف کرده و مصادیقی مانند مصونیت زندگی خصوصی، تمامیت جسمانی و روانی، و حفاظت از اطلاعات شخصی را برشمرده است (متین‌دفتری، بی‌تا، ص ۱۱۳). این نسبیت در فقه اسلامی نیز دیده می‌شود، جایی که قواعدی مانند منع تجسس و حفظ حرمت خانه (سوره حجرات، آیه ۱۲؛ سوره نور، آیه ۲۷) بر اساس عرف و مصلحت، قلمرو حریم خصوصی را تعیین می‌کنند. بنابراین، حریم خصوصی در سیاست جنایی اسلامی قلمرویی است که نوعاً، عرفاً، یا با اعلان قبلی، انتظار می‌رود دیگران بدون رضایت فرد در آن مداخله نکنند، و این مفهوم با عقلانیت فقهی و کرامت انسانی مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر (ماده ۱۲) هم‌خوانی دارد (انصاری، ۱۳۸۶، ص ۳۸).

سیاست جنایی اسلامی

سیاست جنایی اسلامی، به معنای مجموعه راهبردها و اقدامات برای پیشگیری و پاسخ‌دهی به جرایم، ریشه در عقلانیت فقهی و مقاصد شریعت دارد. نجفی ابرنآبادی و هاشم‌بیگی (۱۳۹۰) سیاست جنایی را فرایندی کل‌نگر تعریف می‌کنند که شامل قانون‌گذاری، اجرا، و نظارت است. در چارچوب اسلامی، این سیاست با تکیه بر مقاصد شریعت (حفظ دین، نفس، نسل، عقل، مال) و قواعد فقهی (مانند درء، لاضرر، و منع تجسس) شکل گرفته است. نقش ولی فقیه در تنظیم احکام حکومتی بر اساس مصلحت، مداخله دولت را منضبط می‌کند. در حوزه خانواده، سیاست جنایی اسلامی به دو سطح کلان و خرد تقسیم می‌شود. **سیاست جنایی کلان** بر تنظیم قوانین و سیاست‌های عمومی (مانند قانون حمایت از خانواده ۱۳۹۱) تمرکز دارد، در حالی که **سیاست جنایی خرد** به پیشگیری و پاسخ‌دهی به جرایم خاص خانوادگی (مانند ترک انفاق یا خشونت خانگی) می‌پردازد. ویژگی بارز این سیاست، تأکید بر ابزارهای غیرکیفری است. برای مثال، ماده ۷۹ قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ میانجی‌گری را به‌عنوان جایگزینی برای مجازات‌های سنتی ترویج می‌کند، که با فلسفه کیفرزدایی در فقه (مانند قاعده درء) هم‌خوانی دارد.

سیاست جنایی اسلامی در مقایسه با نظام‌های سکولار (مانند کانادا) از عقلانیت متفاوتی برخوردار است. در حالی که نظام‌های سکولار بر فردگرایی و حقوق فردی تأکید دارند، سیاست جنایی اسلامی تعادلی میان حقوق فردی و مصالح جمعی (مانند حفظ نسل) برقرار می‌کند. این تعادل، مداخله دولت در حریم خصوصی را به موارد ضروری محدود می‌کند.

مقاصد شریعت

مقاصد شریعت، به عنوان اصول بنیادین فقه اسلامی، مبنای نظری حمایت از حریم خصوصی خانواده را تشکیل می‌دهند. این مقاصد شامل حفظ دین، نفس، نسل، عقل، و مال است. در حوزه خانواده، حفظ نسل از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا خانواده بستری برای تربیت و بقای جامعه اسلامی است. محمدحسن نجفی در جواهر الکلام (ج ۴۱، ص ۳۱۲) حفظ نسل را نه تنها هدفی شرعی، بلکه ضرورتی عقلایی می‌داند که مداخله در حریم خصوصی را محدود می‌کند.

حریم خصوصی خانواده، اگرچه به صراحت در مقاصد شریعت ذکر نشده، به صورت ضمنی در حفظ نسل و کرامت انسانی (حفظ نفس) نهفته است. برای Ascending (۲۰۰۱) حریم خصوصی را مقصدی مستقل در کنار مقاصد شریعت پیشنهاد می‌کند، که با آیات قرآنی (حجرات: ۱۲) و روایات (وسائل الشیعه، ج ۱۲) هم‌خوانی دارد. این دیدگاه، حریم خصوصی را به عنوان پیش‌نیازی برای تحقق سایر مقاصد، به ویژه حفظ نسل و عقل، تبیین می‌کند.

قواعد فقهی مانند لاضرر (لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام) و منع تجسس، مقاصد شریعت را در عمل پیاده‌سازی می‌کنند. برای مثال، قاعده لاضرر (وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۱۵۳) هرگونه ضرر به حریم خصوصی را ممنوع می‌داند، که در ماده ۶۴۸ قانون مجازات اسلامی (جرم‌انگاری افشای اسرار) بازتاب یافته است. این قواعد، تعادل میان مصالح عمومی و حقوق فردی را تضمین می‌کنند.





تحلیل تطبیقی

برای درک بهتر، مقایسه با نظام حقوقی کانادا مفید است. در کانادا، قانون منشور حقوق (بخش ۸) حریم خصوصی را در برابر جست‌وجوی غیرمنطقی دولت محافظت می‌کند. در پرونده *R. v. Tessling* (۲۰۰۴)، دیوان عالی کانادا تأکید کرد که حریم خصوصی منزل تنها در صورت وجود دلایل قوی نقض می‌شود. سیاست جنایی اسلامی، با تکیه بر قاعده منع تجسس و اصل عدم ولایت، چارچوبی مشابه ارائه می‌دهد، اما با ریشه‌ای شرعی که بر کرامت ذاتی انسان تأکید دارد.

بنابراین مبانی نظری این پژوهش، حریم خصوصی را به عنوان قلمرویی فطری و شرعی تعریف می‌کند که در سیاست جنایی اسلامی، با تکیه بر مقاصد شریعت قاعده تسلیط و عقلانیت فقهی، از حمایت ویژه‌ای برخوردار است. سیاست جنایی اسلامی، با تأکید بر ابزارهای غیرکیفری و محدودسازی مداخله دولت، چارچوبی عقلانی برای صیانت از حریم خصوصی خانواده ارائه می‌دهد. مقاصد شریعت، به‌ویژه حفظ نسل، این چارچوب را تقویت می‌کنند. این مبانی، پایه‌ای برای تحلیل مبانی فقهی و راهبردهای حمایتی در بخش‌های بعدی فراهم می‌کنند.

مبانی فقهی حمایت از حریم خصوصی

این بحث با هدف تبیین مبانی فقهی حمایت از حریم خصوصی، اصول کلان (مصلحت عامه، سیره عقلا، اصل عدم ولایت) و قواعد خاص (منع تجسس، قاعده فراش، قاعده درء) را تحلیل می‌کند. این مبانی، چارچوبی عقلانی برای صیانت از حریم خصوصی خانواده ارائه می‌دهند که با نیازهای معاصر و نظام حقوقی ایران هم‌خوانی دارد. حمایت از حریم خصوصی خانواده در سیاست جنایی اسلامی بر مبانی فقهی زیراستوار است:

۱. مصلحت عامه

مصلحت عامه، به معنای جلب منفعت و دفع مفسده، یکی از اصول بنیادین فقه اسلامی

است که مداخله دولت در حریم خصوصی را تنظیم می‌کند. این اصل، که ریشه در مقاصد شریعت (حفظ دین، نفس، نسل، عقل، مال) دارد، تنها در صورتی مداخله را مشروع می‌داند که ضرورتی عقلایی یا شرعی آن را توجیه کند. محمدحسن نجفی در جواهر الکلام (ج ۲۱، ص ۴۰۵) مصلحت عامه را مبنای جرم‌انگاری در حوزه عمومی می‌داند، اما تأکید می‌کند که در حوزه خصوصی، مانند خانواده، این مداخله باید حداقلی باشد.

در سیاست جنایی اسلامی، مصلحت عامه حفظ حیات جمعی خانواده را اولویت می‌دهد. برای مثال، جرم‌انگاری خشونت خانگی (ماده ۱۱۲ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲) به منظور حفظ نظم عمومی و حمایت از قربانیان توجیه می‌شود، اما این مداخله نباید به نقض گسترده حریم خصوصی منجر شود. شیخ طوسی در المبسوط (ج ۷، ص ۱۲۳) استدلال می‌کند که مصلحت عامه، در صورت تعارض با حقوق فردی، باید با رعایت اصل تناسب اعمال شود. این دیدگاه، در ماده ۷۹ قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ بازتاب یافته است که میانجی‌گری را به عنوان راهکاری غیرکیفری برای حفظ حریم خصوصی ترویج می‌کند.

۲. سیره عقلا

سیره عقلا، به عنوان مبنایی عقلایی در فقه، حفظ حریم خصوصی را نیازی فطری و عقلانی تأیید می‌کند. این اصل، که مبتنی بر رفتار عقلای جامعه در شرایط مشابه است، مداخله دولت را به مواردی محدود می‌کند که ضرورتی عقلایی آن را توجیه کند. شیخ حرعاملی در وسائل الشیعه (ج ۱۲، ص ۲۴۷) روایاتی را نقل می‌کند که حفظ اسرار خانوادگی را امری عقلایی و شرعی می‌دانند. برای مثال، نهی از افشای امور خصوصی زوجین در فقه، ریشه در سیره عقلا دارد.

در نظام حقوقی ایران، سیره عقلا در جرم‌انگاری افشای اسرار (ماده ۶۴۸ قانون مجازات اسلامی) بازتاب یافته است. این ماده، که افشای اطلاعات خصوصی را تا یک سال حبس مجازات می‌کند، نشان‌دهنده انطباق فقه با عقلانیت معاصر است. در مقایسه، نظام حقوقی کانادا نیز در قانون حفاظت از اطلاعات شخصی (PIPEDA, 2000) حریم اطلاعاتی را حمایت



می‌کند، که مشابهت سیره عقلا با اصول حقوقی مدرن را نشان می‌دهد.

۳. اصل عدم ولایت

اصل عدم ولایت به عنوان یکی از اصول عقلانی و شرعی که براساس حدیث «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم» شکل گرفته در فقه امامیه پیشینه‌ای طولانی دارد (بحرالعلوم، ۱۴۰۳ق، ص ۲۱۴؛ خمینی، ص ۳۲۲، علامه حلی، بی تا، ۵۸۹؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ص ۵۰۹، فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۱، طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۹۷، نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۳۹) بیان می‌کند که هیچ‌کس بر دیگری تسلط ندارد، مگر با اذن شرعی یا قانونی. این اصل، در حوزه خانواده، مداخله دولت را در حریم خصوصی غیرمشروع می‌داند، مگر در مواردی که مصلحت عامه یا حقوق قربانیان ایجاب کند. نجفی در جواهر الکلام (ج ۲۵، ص ۳۱۲) این اصل را مبنای محدودسازی جرم‌انگاری در دعاوی خصوصی می‌داند.

در نظام حقوقی ایران، اصل عدم ولایت در دعاوی خانوادگی، مانند ترک انفاق (ماده ۵۳ قانون حمایت از خانواده ۱۳۹۱)، به صورت مشروط اعمال می‌شود. برای مثال، اثبات عمدی بودن ترک انفاق پیش‌نیاز جرم‌انگاری است، که از مداخله بی‌مورد دولت جلوگیری می‌کند. این اصل، با تأکید بر خودمختاری خانواده، چارچوبی عقلانی برای سیاست جنایی خردارائه می‌دهد.

۴. قواعد فقهی

قواعد فقهی، به عنوان ابزارهای عملیاتی فقه، نقش کلیدی در حمایت از حریم خصوصی خانواده ایفا می‌کنند. سه قاعده اصلی در این پژوهش تحلیل می‌شوند:

۴-۱- منع تجسس

قاعده منع تجسس، مبتنی بر آیه ۱۲ سوره حجرات («ولا تجسسوا»)، کنکاش در امور خصوصی را نهی می‌کند. این قاعده، که در روایات متعدد (وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۴۵) تأیید شده، دولت را از ورود بی‌مورد به حریم خصوصی خانواده بازمی‌دارد. برای مثال، شنود مکالمات

یا بازرسی منزل بدون مجوز شرعی یا قانونی، طبق این قاعده ممنوع است.

در نظام حقوقی ایران، ماده ۶۴۸ قانون مجازات اسلامی افشای اسرار را جرم‌انگاری کرده و ماده ۵۸۲ قانون آیین دادرسی کیفری نظارت بر مکالمات را به مجوز قضایی محدود می‌کند. این قوانین، انطباق قاعده منع تجسس با نیازهای معاصر را نشان می‌دهند. در پرونده R. v. Duarte (۱۹۹۰) در کانادا، دیوان عالی تأکید کرد که شنود بدون مجوز نقض حریم خصوصی است، که مشابهت این قاعده با اصول حقوقی مدرن را تأیید می‌کند.

۲-۴- قاعده فراش

قاعده فراش، که بر اساس حدیث «الولد للفراش» شکل گرفته، فرزند را به شوهر نسبت می‌دهد و از مداخله در دعاوی نسب جلوگیری می‌کند. این قاعده، که در وسائل الشیعه (ج ۲۰، ص ۱۵۶) نقل شده، با حفظ اسرار خانوادگی، حریم خصوصی را صیانت می‌کند. برای مثال، در دعاوی انکار نسب، قاعده فراش اولویت را به حفظ ساختار خانواده می‌دهد.

در نظام حقوقی ایران، ماده ۱۱۵۸ قانون مدنی قاعده فراش را در نسبت دادن فرزند به پدر تأیید می‌کند. این ماده، با جلوگیری از افشای اسرار خانوادگی، از مداخله قضایی غیرضروری در حریم خصوصی جلوگیری می‌کند. قاعده فراش، به‌ویژه در دعاوی خانوادگی، نقش کیفرزدایی دارد و با عقلانیت فقهی هم‌خوانی دارد.

۳-۴- قاعده درء

قاعده درء، مبتنی بر حدیث «ادرئوا الحدود بالشبهات»، اجرای حدود را در صورت وجود شبهه متوقف می‌کند. این قاعده، که در جواهر الکلام (ج ۴۱، ص ۴۸۷) تحلیل شده، از جرم‌انگاری بی‌مورد در دعاوی خانوادگی جلوگیری می‌کند. برای مثال، در دعاوی ترک انفاق، شبهه در توانایی مالی متهم می‌تواند مانع مجازات شود.

در نظام حقوقی ایران، ماده ۱۲۰ قانون مجازات اسلامی قاعده درء را در قالب اصل براءت پیاده‌سازی کرده است. این ماده، در دعاوی خانوادگی، با کاهش جرم‌انگاری، حریم خصوصی





را حفظ می‌کند. حسن‌پور (۱۳۹۶) استدلال می‌کند که قاعده درء، با تأکید بر کیفرزدایی، چارچوبی عقلانی برای سیاست جنایی خرد ارائه می‌دهد.

مبانی فقهی فوق، به صورت یکپارچه، چارچوبی عقلانی برای حمایت از حریم خصوصی خانواده ارائه می‌دهند. مصلحت عامه و سیره عقلا، به عنوان اصول کلان، مداخله دولت را به موارد ضروری محدود می‌کنند، در حالی که اصل عدم ولایت خودمختاری خانواده را تضمین می‌کند. قواعد منع تجسس، فراش، و درء، به عنوان ابزارهای عملیاتی، این اصول را در دعاوی خانوادگی پیاده‌سازی می‌کنند. برای مثال، در پرونده‌ای فرضی از خشونت خانگی، قاعده منع تجسس از شنود غیرقانونی جلوگیری می‌کند، قاعده فراش از افشای اسرار خانوادگی محافظت می‌کند، و قاعده درء با توقف مجازات در صورت شبهه، از فروپاشی خانواده ممانعت می‌کند.

مبانی فقهی حمایت از راهبردهای حمایتی در سیاست جنایی اسلامی

سیاست جنایی اسلامی، با تکیه بر عقلانیت فقهی و قواعد شرعی، راهبردهای عملی برای حمایت از حریم خصوصی ارائه می‌دهد که مداخله دولت را به حداقل رسانده و خودمختاری خانواده را تقویت می‌کند. این بخش، راهبردهای حمایتی سیاست جنایی اسلامی، شامل قواعد فقهی (منع تجسس، قاعده فراش، قاعده درء، قاعده تسلیط)، ابزارهای حقوقی (حفظ حرمت خانه)، و سازوکارهای غیرکیفری (میانجی‌گری، داوری خانوادگی، و مجازات‌های جایگزین) را تحلیل می‌کند. این راهبردها، با انطباق بر نظام حقوقی ایران و نیازهای معاصر، چارچوبی عقلانی برای صیانت از حریم خصوصی خانواده فراهم می‌کنند.

۱. حفظ حرمت خانه

حفظ حرمت خانه، به عنوان یکی از ابعاد حریم خصوصی مکانی، ریشه در آیه ۲۷ سوره نور («لا تدخلوا بیوتاً غیر بیوتکم حتی تستأنسوا») دارد. این آیه، ورود بدون اجازه به منزل را نهی کرده و بر صیانت از حریم خانواده تأکید دارد. شیخ حرعاملی در وسائل‌الشیعه (ج ۱۲، ص ۲۴۷) روایاتی را نقل می‌کند که ورود غیرمجاز به منزل را حرام می‌دانند. در سیاست جنایی اسلامی،

این اصل از تعرض دولت یا اشخاص به حریم مکانی خانواده جلوگیری می‌کند.

در نظام حقوقی ایران، ماده ۶۹۴ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ ورود غیرمجاز به منزل را تا یک سال حبس مجازات می‌کند. این ماده، که ریشه در فقه اسلامی دارد، از حریم خصوصی خانواده در برابر تعرضات خارجی حمایت می‌کند. برای مثال، در پرونده‌های کیفری، بازرسی منزل بدون مجوز قضایی (ماده ۵۸۰ قانون آیین دادرسی کیفری) غیرقانونی است. اصل برائت، که در ماده ۱۲۰ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ ذکر شده، با قاعده فقهی «الأصل براءة الذمة» هم‌خوانی دارد و از مداخله بی‌مورد در حریم خصوصی جلوگیری می‌کند.

در مقایسه، نظام حقوقی کانادا در پرونده R. v. Collins (1987) تأکید کرد که بازرسی منزل بدون مجوز نقض حریم خصوصی است، که مشابهت این راهبرد با اصول حقوقی مدرن را نشان می‌دهد. این انطباق، پتانسیل سیاست جنایی اسلامی برای رقابت با نظام‌های حقوقی معاصر را برجسته می‌کند.

۲. میانجی‌گری و داوری خانوادگی

سیاست جنایی اسلامی، با تأکید بر ابزارهای غیرکیفری، میانجی‌گری و داوری خانوادگی را به‌عنوان راهبردهای کلیدی برای حمایت از حریم خصوصی ترویج می‌کند. ماده ۷۹ قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ میانجی‌گری را به‌عنوان جایگزینی برای مجازات‌های سنتی در جرایم سبک، از جمله جرایم خانوادگی، پیش‌بینی کرده است. نجفی ابرندآبادی و هاشم‌بیگی (۱۳۹۰) استدلال می‌کنند که میانجی‌گری، با حل‌وفصل اختلافات در محیطی غیررسمی، از نقض حریم خصوصی و فروپاشی خانواده جلوگیری می‌کند. در فقه اسلامی، داوری خانوادگی تحت نظارت حاکم اسلامی در مواردی مانند نکاح یا طلاق سابقه دارد (بلغه الفقیه، ج ۳، ص ۲۱۵).

برای مثال، در پرونده‌ای از خشونت خانگی سبک، میانجی‌گری یا داوری خانوادگی تحت نظارت قضات شرعی می‌تواند زوجین را به توافق برساند بدون نیاز به محاکمه عمومی، که حریم خصوصی را حفظ می‌کند. این رویکرد، با قاعده سمحه و توبه در فقه هم‌خوانی دارد.





۳. مجازات‌های جایگزین

مجازات‌های جایگزین، مانند خدمات عمومی یا مشاوره خانوادگی (ماده ۶۴ قانون مجازات اسلامی)، نیز با کاهش حبس، به حفظ ساختار خانواده کمک می‌کنند. این راهبردها، که ریشه در قواعد فقهی مانند سمحه و توبه دارند، با عقلانیت معاصر هم‌خوانی دارند. برای مثال، در دعاوی ترک انفاق، مشاوره خانوادگی اجباری می‌تواند جایگزین حبس شود و روابط خانوادگی را بازسازی کند.

در مقایسه، نظام حقوقی کانادا نیز از میانجی‌گری و برنامه‌های عدالت ترمیمی در جرایم خانوادگی استفاده می‌کند، اما فاقد چارچوب شرعی است. سیاست جنایی اسلامی، با تلفیق فقه و ابزارهای مدرن، چارچوبی جامع ارائه می‌دهد که هم حریم خصوصی را حفظ می‌کند و هم عدالت را تأمین می‌کند.

۴. نقش مددکاران اجتماعی

برای جمع‌آوری شواهد در دعاوی خانوادگی با رعایت قاعده منع تجسس، استفاده از مددکاران اجتماعی آموزش‌دیده تحت نظارت قضات شرعی پیشنهاد می‌شود. این مددکاران می‌توانند گزارش‌های عینی ارائه دهند بدون اینکه حریم خصوصی نقض شود (سند، ص ۴۱). این راهبرد، با نقش کارشناسان در تشخیص مصلحت هم‌خوانی دارد.

راهبردهای حمایتی سیاست جنایی اسلامی، به صورت یکپارچه، چارچوبی عقلانی برای صیانت از حریم خصوصی خانواده ارائه می‌دهند. قاعده منع تجسس و حفظ حرمت خانه، حریم اطلاعاتی و مکانی را حفظ می‌کنند، در حالی که قاعده فراش و درء با کیفرزدایی، از مداخله قضایی غیرضروری جلوگیری می‌کنند. میانجی‌گری، داوری خانوادگی، و مجازات‌های جایگزین، با ترویج راه‌حل‌های غیررسمی، تعادل میان مصالح عمومی و حقوق فردی را برقرار می‌سازند. این راهبردها، با انطباق بر قوانین ایران (مواد ۶۴۸، ۶۹۴، ۱۲۰، ۷۹) و نیازهای معاصر، پتانسیل رقابت با نظام‌های حقوقی مدرن را دارند.

برای مثال، در پرونده‌ای فرضی از خشونت خانگی، قاعده منع تجسس از شنود غیرقانونی

جلوگیری می‌کند، ماده ۶۹۴ از بازرسی غیرمجاز منزل ممانعت می‌کند، قاعده درء مجازات را در صورت شبهه متوقف می‌کند، و میانجی‌گری یا داوری خانوادگی اختلاف را بدون نقض حریم خصوصی حل می‌کند. این چارچوب، با ریشه‌های شرعی و عقلانی، عدالت و کرامت انسانی را در نهاد خانواده تأمین می‌کند.

راهبردهای حمایتی سیاست جنایی اسلامی، شامل منع تجسس، حفظ حرمت خانه، قاعده فراش، قاعده درء، و میانجی‌گری، چارچوبی جامع برای حمایت از حریم خصوصی خانواده ارائه می‌دهند. این راهبردها، با تکیه بر عقلانیت فقهی و انطباق با قوانین ایران، مداخله دولت را به حداقل رسانده و خودمختاری خانواده را تقویت می‌کنند. مقایسه با نظام‌های حقوقی مانند کانادا نشان می‌دهد که سیاست جنایی اسلامی، با تلفیق فقه و ابزارهای مدرن، پتانسیل ارائه چارچوبی رقابتی و عادلانه را دارد. این چارچوب، پایه‌ای برای تحلیل چالش‌ها و پیشنهادها در بخش بعدی فراهم می‌کند.

سیاست جنایی اسلامی، با تکیه بر مبانی فقهی و راهبردهای حمایتی مانند منع تجسس، قاعده فراش، قاعده درء، و میانجی‌گری، چارچوبی عقلانی برای صیانت از حریم خصوصی خانواده ارائه می‌دهد. با این حال، اجرای این راهبردها با چالش‌های نظری و عملی متعددی مواجه است که می‌توانند اثربخشی سیاست جنایی را کاهش دهند. این بخش، با تحلیل چالش‌های کلیدی، از جمله تعارض میان حریم خصوصی و حمایت از قربانیان، ابهام در حدود ضرورت مداخله دولت، و ضعف زیرساخت‌های غیرکیفری، پیشنهادهای سیاستی عملی برای رفع این موانع ارائه می‌دهد. این پیشنهادها، با تلفیق مبانی فقهی و نیازهای معاصر، به تقویت نظام حقوقی ایران در حوزه زن و خانواده کمک می‌کنند.

چالش‌ها

۱. تعارض میان حریم خصوصی و حمایت از قربانیان

یکی از مهم‌ترین چالش‌های سیاست جنایی اسلامی در حوزه خانواده، تعارض میان حفظ حریم خصوصی و حمایت از قربانیان جرایم خانوادگی، مانند خشونت خانگی یا ترک انفاق،





است. قواعد فقهی مانند درء، که با توقف مجازات در صورت شبهه از جرم‌انگاری بی‌مورد جلوگیری می‌کند، ممکن است در مواردی حقوق قربانیان را تضعیف کند. برای مثال، در دعاوی خشونت خانگی، اثبات جرم به دلیل وقوع آن در محیط خصوصی دشوار است، و اعمال قاعده درء (ماده ۱۲۰ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲) می‌تواند به تبرئه متهم و تضییع حقوق قربانی منجر شود.

نجفی ابرندآبادی و هاشم‌بیگی (۱۳۹۰) استدلال می‌کنند که این تعارض، ریشه در ماهیت دوگانه سیاست جنایی اسلامی دارد که هم به حفظ حریم خصوصی و هم به تأمین عدالت متعهد است. این چالش، به‌ویژه در جرایمی که قربانیان آن (اغلب زنان یا کودکان) از نظر اجتماعی یا اقتصادی آسیب‌پذیر هستند، پررنگ‌تر می‌شود. برای مثال، ماده ۱۱۲ قانون مجازات اسلامی جرم‌انگاری خشونت خانگی را پیش‌بینی کرده، اما فقدان شواهد کافی در محیط خصوصی گاه اجرای آن را مختل می‌کند.

۲. ابهام در حدود ضرورت مداخله دولت

مصلحت عامه، به‌عنوان مبنای مداخله دولت در حریم خصوصی، گاه به تفاسیر متفاوتی منجر می‌شود که می‌تواند مداخله را غیرمنضبط کند. محمدحسن نجفی در *جواهرالکلام* (ج ۲۱، ص ۴۰۵) تأکید می‌کند که مصلحت عامه باید با معیارهای عقلایی و شرعی سنجیده شود، اما فقدان آیین‌نامه‌های دقیق برای تعیین حدود ضرورت، چالش‌ساز است. برای مثال، در دعاوی ترک انفاق (ماده ۵۳ قانون حمایت از خانواده ۱۳۹۱)، تشخیص اینکه آیا مداخله دولت ضروری است یا خیر، به قضاوت قضایی وابسته است، که می‌تواند به تصمیم‌گیری‌های ناسازگار منجر شود.

این ابهام، در مواردی که حریم خصوصی با نظم عمومی در تعارض است، پررنگ‌تر می‌شود. برای مثال، آیا نظارت بر مکالمات در پرونده‌های خشونت خانگی (ماده ۵۸۲ قانون آیین دادرسی کیفری) توجیه‌پذیر است یا نقض قاعده منع تجسس محسوب می‌شود؟ این عدم شفافیت، اجرای راهبردهای حمایتی را دشوار می‌کند.

۳. ضعف زیرساخت‌های غیرکیفری

سیاست جنایی اسلامی بر ابزارهای غیرکیفری، مانند میانجی‌گری و مجازات‌های جایگزین، تأکید دارد، اما کمبود زیرساخت‌های اجرایی این راهبردها را محدود کرده است. ماده ۷۹ قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ میانجی‌گری را ترویج می‌کند، اما فقدان نهادهای تخصصی داوری خانوادگی و کمبود میانجی‌های آموزش‌دیده، اجرای آن را با مشکل مواجه کرده است. حسن‌پور (۱۳۹۶) اشاره می‌کند که ضعف زیرساخت‌های غیرکیفری، به‌ویژه در مناطق کمتر توسعه‌یافته، باعث تکیه بیش از حد بر مجازات‌های کیفری، مانند حبس، می‌شود که حریم خصوصی خانواده را نقض می‌کند.

برای مثال، در پرونده‌های خشونت خانگی سبک، نبود مراکز میانجی‌گری محلی می‌تواند قاضی را به صدور حکم حبس سوق دهد، که نه تنها حریم خصوصی را نقض می‌کند، بلکه ممکن است به فروپاشی خانواده منجر شود. این چالش، با کمبود آموزش قضات در تطبیق قواعد فقهی با نیازهای معاصر تشدید می‌شود.

پیشنهادهای

۱. تدوین آیین‌نامه‌های دقیق برای نظارت بر مداخلات دولتی

برای رفع ابهام در حدود ضرورت مداخله دولت، پیشنهاد می‌شود آیین‌نامه‌های جامعی تدوین شود که معیارهای عقلایی و شرعی برای مداخله در حریم خصوصی را مشخص کند. این آیین‌نامه‌ها باید شامل دستورالعمل‌هایی برای اعمال مصلحت عامه، نظارت بر مکالمات (ماده ۵۸۲ قانون آیین دادرسی کیفری)، و بازرسی منزل (ماده ۵۸۰) باشند. شیخ طوسی در *المبسوط* (ج ۷، ص ۱۲۳) تأکید می‌کند که مداخله دولت باید با رعایت اصل تناسب باشد، که این آیین‌نامه‌ها می‌توانند آن را عملیاتی کنند.

برای مثال، آیین‌نامه‌ای می‌تواند مشخص کند که نظارت بر مکالمات تنها در صورتی مجاز است که شواهد اولیه‌ای از جرم سنگین (مانند خشونت شدید) وجود داشته باشد. این رویکرد، با قاعده منع تجسس هم‌خوانی دارد و از مداخله غیرمنضبط جلوگیری می‌کند.





۲. تقویت داوری خانوادگی و میانجی‌گری

برای رفع ضعف زیرساخت‌های غیرکیفری، پیشنهاد می‌شود نهادهای داوری خانوادگی و میانجی‌گری، به‌ویژه در مناطق کمتر توسعه‌یافته، تقویت شوند. ماده ۷۹ قانون آیین دادرسی کیفری می‌تواند با تخصیص بودجه و ایجاد مراکز محلی میانجی‌گری گسترش یابد. این مراکز باید میانجی‌های آموزش‌دیده‌ای داشته باشند که با قواعد فقهی (مانند سمحه و توبه) و تکنیک‌های مدرن حل اختلاف آشنا باشند.

برای مثال، در پرونده‌ای از خشونت خانگی سبک، مرکز داوری خانوادگی می‌تواند زوجین را به مشاوره و توافق هدایت کند، که هم حریم خصوصی را حفظ می‌کند و هم از فروپاشی خانواده جلوگیری می‌کند. این پیشنهاد، با تأکید سیاست جنایی اسلامی بر کیفرزدایی هم‌خوانی دارد.

۳. توسعه مجازات‌های جایگزین

مجازات‌های جایگزین، مانند خدمات عمومی یا مشاوره خانوادگی (ماده ۶۴ قانون مجازات اسلامی)، باید برای جرایم خانوادگی سبک گسترش یابند. پیشنهاد می‌شود برنامه‌های مشاوره خانوادگی اجباری برای جرایمی مانند ترک انفاق یا خشونت خانگی سبک طراحی شود. این برنامه‌ها، با کاهش تکیه بر حبس، حریم خصوصی را حفظ کرده و به بازسازی روابط خانوادگی کمک می‌کنند.

برای مثال، در پرونده‌ای از ترک انفاق، به جای حبس، متهم می‌تواند به شرکت در جلسات مشاوره خانوادگی ملزم شود، که هم عدالت را تأمین می‌کند و هم ساختار خانواده را حفظ می‌کند. این پیشنهاد، با قاعده درء و فلسفه کیفرزدایی در فقه هم‌خوانی دارد.

۴. آموزش قضات و کارگزاران قضایی

آموزش قضات و کارگزاران قضایی برای تطبیق قواعد فقهی با نیازهای معاصر ضروری است. این آموزش‌ها باید شامل تحلیل قواعد فقهی (منع تجسس، فراش، درء) و کاربرد آن‌ها در دعاوی خانوادگی باشد. برای مثال، قضات باید آموزش ببینند که چگونه قاعده درء را در دعاوی

خشونت خانگی اعمال کنند بدون اینکه حقوق قربانیان تضییع شود.

نجفی ابرندآبادی (۱۳۹۰) تأکید می‌کند که آموزش قضایی می‌تواند انسجام در اجرای سیاست جنایی را افزایش دهد. پیشنهاد می‌شود برنامه‌های آموزشی منظمی در قوه قضائیه برگزار شود که با همکاری فقها و حقوق دانان، چارچوبی عملی برای دعاوی خانوادگی ارائه دهد.

۵. بازنگری تقنینی برای حمایت از قربانیان

برای رفع تعارض میان حریم خصوصی و حمایت از قربانیان، پیشنهاد می‌شود قوانین مربوط به جرایم خانوادگی، مانند ماده ۱۱۲ قانون مجازات اسلامی، بازنگری شوند تا سازوکارهای حمایتی برای قربانیان تقویت شود. برای مثال، ایجاد صندوق‌های حمایتی برای قربانیان خشونت خانگی یا تسهیل دسترسی به مشاوره حقوقی می‌تواند حقوق قربانیان را بدون نقض حریم خصوصی تأمین کند. همچنین، می‌توان سازوکارهایی برای جمع‌آوری شواهد در محیط خصوصی طراحی کرد که با قاعده منع تجسس سازگار باشد، مانند استفاده از گزارش‌های مددکاران اجتماعی آموزش دیده. این رویکرد، تعادل میان عدالت و حریم خصوصی را بهبود می‌بخشد.

چالش‌های مطرح شده، از جمله تعارض حریم خصوصی و حمایت از قربانیان، ابهام در حدود ضرورت، و ضعف زیرساخت‌های گیرکفیری، نشان‌دهنده نیاز به بازنگری نظری و عملی در سیاست جنایی اسلامی است. پیشنهادهای ارائه شده، با تکیه بر عقلانیت فقهی و انطباق با نظام حقوقی ایران، این چالش‌ها را هدف قرار می‌دهند. تدوین آیین‌نامه‌های دقیق و تقویت داوری خانوادگی، مداخله دولت را منضبط می‌کند، در حالی که توسعه مجازات‌های جایگزین و آموزش قضات، راهبردهای گیرکفیری را عملیاتی می‌سازد. بازنگری تقنینی، با تقویت حمایت از قربانیان، تعادل میان مصالح عمومی و حقوق فردی را برقرار می‌کند.

این پیشنهادها، با ریشه در قواعد فقهی مانند منع تجسس و درء، و با انطباق با قوانین ایران (مواد ۷۹، ۱۲۰، ۶۴۸)، چارچوبی عملی برای آینده سیاست جنایی اسلامی ارائه می‌دهند. مقایسه با نظام‌های حقوقی مانند کانادا، که از برنامه‌های عدالت ترمیمی و صندوق‌های





حمایتی استفاده می‌کند، نشان می‌دهد که این پیشنهادها پتانسیل رقابت با نظام‌های مدرن را دارند.

چالش‌های اجرای سیاست جنایی اسلامی در حمایت از حریم خصوصی خانواده، شامل تعارض با حمایت از قربانیان، ابهام در حدود ضرورت، و ضعف زیرساخت‌های غیرکیفری، نیازمند راه‌حل‌های سیاستی عملی هستند. پیشنهادهایی مانند تدوین آیین‌نامه‌های دقیق، تقویت داوری خانوادگی، توسعه مجازات‌های جایگزین، آموزش قضات، و بازنگری تقنینی، این چالش‌ها را هدف قرار داده و چارچوبی عقلانی برای صیانت از حریم خصوصی ارائه می‌دهند. این پیشنهادها، با تلفیق مبانی فقهی و نیازهای معاصر، به تقویت نظام حقوقی ایران در حوزه زن و خانواده کمک می‌کنند و پایه‌ای برای جمع‌بندی نهایی در بخش بعدی فراهم می‌کنند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف تبیین مبانی فقهی و راهبردهای حمایتی حریم خصوصی خانواده در سیاست جنایی اسلامی، چارچوبی کل‌نگر و عقلانی ارائه داد که ریشه در مقاصد شریعت و عقلانیت فقهی دارد. حریم خصوصی به‌عنوان قلمرویی فطری و شرعی، در نظام حقوقی اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد و با تأکید بر تعادل میان مصالح عمومی و حقوق فردی، مداخله دولت را به موارد ضروری محدود می‌کند. مبانی نظری این پژوهش، شامل مفهوم حریم خصوصی، سیاست جنایی اسلامی، و مقاصد شریعت به‌ویژه حفظ نسل، پایه‌ای محکم برای تحلیل فراهم کردند. این مبانی نشان دادند که نظام حقوقی اسلامی با تکیه بر اصول کرامت انسانی و قداست خانواده، می‌تواند چارچوبی عادلانه برای حمایت از حریم خصوصی ارائه دهد، در حالی که پاسخگوی نیازهای معاصر است.

مبانی فقهی، شامل مصلحت عامه، سیره عقلا، اصل عدم ولایت، قاعده تسلیط، و قواعد منع تجسس، فراش، و درء، چارچوبی عقلانی برای صیانت از حریم خصوصی خانواده ایجاد کردند. این قواعد با تضمین خودمختاری خانواده، جرم‌انگاری را محدود کرده و کیفرزدایی را ترویج می‌دهند. راهبردهای حمایتی، شامل منع کنکاش در امور خصوصی، حفظ حرمت خانه،

استفاده از قواعد فقهی مانند فراش و درء، و ترویج میانجی‌گری و داوری خانوادگی، این مبانی را در عمل پیاده‌سازی کردند. این راهبردها با انطباق بر نظام حقوقی ایران و نیازهای امروزی، توانایی رقابت با نظام‌های حقوقی مدرن مانند کانادا را نشان دادند، که در آن‌ها مداخله دولت در حریم خصوصی خانواده به حداقل می‌رسد. با این حال، چالش‌هایی مانند تعارض میان حریم خصوصی و حمایت از قربانیان، ابهام در حدود ضرورت مداخله دولت، و کمبود زیرساخت‌های غیرکیفری، اجرای این راهبردها را دشوار کرده‌اند.

نوآوری این پژوهش در ارائه چارچوبی کل‌نگر برای حمایت از حریم خصوصی در سیاست جنایی خرد، تلفیق قواعد فقهی کمتر بررسی‌شده مانند تسلیط و فراش با ابزارهای مدرن مانند داوری خانوادگی، و تحلیل تطبیقی با نظام‌های حقوقی مدرن است که جذابیت آن را برای مخاطبان بین‌المللی افزایش می‌دهد. پیشنهادهای سیاستی شامل تدوین آیین‌نامه‌های دقیق تحت نظارت ولی فقیه، تقویت داوری خانوادگی، توسعه مجازات‌های جایگزین، آموزش قضات، و بازنگری تقنینی، به رفع این چالش‌ها کمک می‌کنند. برای تحقیقات آتی، بررسی تجربی تأثیر راهبردهای غیرکیفری مانند داوری خانوادگی بر کاهش جرایم خانوادگی، تحلیل تطبیقی عمیق‌تر با نظام‌های حقوقی دیگر، و مطالعه تأثیر فناوری‌های نظارتی بر حریم خصوصی با رعایت قواعد شرعی پیشنهاد می‌شود. این پژوهش، به‌عنوان نقطه شروعی برای سیاست‌گذاری در حوزه زن و خانواده، می‌تواند به تحقق عدالت و کرامت انسانی در نظام حقوقی اسلامی کمک کند.





منابع

• قرآن کریم

۱. ابن منظور. (۱۴۲۱ هجری قمری). لسان العرب، جلد دوازدهم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. اعلامیه جهانی حقوق بشر. (۱۹۴۸). سازمان ملل متحد.
۳. انصاری، باقر. (۱۳۸۶). حقوق حریم خصوصی. تهران: انتشارات سمت.
۴. بحرانی، یوسف. (۱۴۱۵ هجری قمری). الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، جلد پنجم. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵. بحر العلوم، محمد. (۱۴۰۳ هجری قمری). بلغة الفقیه، جلد سوم، چاپ چهارم. تهران: منشورات مکتبه الصادق.
۶. حسن پور، سمانه. (۱۳۹۶). بررسی رویکرد قانونگذار به قواعد فقه جزایی در قانون مجازات اسلامی (پایان نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه تهران.
۷. حیدری، علی. (۱۳۹۰). تحلیل قاعده درء در فقه جزایی. مجله فقه و حقوق اسلامی، شماره ۸، جلد سوم، صفحه‌های ۲۳ تا ۴۰.
۸. خمینی، روح‌الله. (بی‌تا). تحریر الوسیله، جلد‌های اول و دوم. قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.
۹. خمینی، روح‌الله. (۱۴۲۱ق). کتاب البیع، جلد چهارم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۳). لغت‌نامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. شیخ حر عاملی. (۱۴۰۹ هجری قمری). وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعة، جلد‌های دوازدهم، نوزدهم، و بیستم. قم: مؤسسه آل‌البیت.
۱۲. شیخ طوسی. (۱۴۰۰ هجری قمری). المبسوط فی فقه الإمامیة، جلد هفتم. قم: المکتبة المرتضویة.
۱۳. طباطبائی، سید علی. (۱۴۱۹ هجری قمری). ریاض المسائل، جلد یازدهم. قم: مؤسسه



آل البيت.

۱۴. علامه حلی. (۱۳۸۸ هجری قمری). تذکره الفقهاء، جلد اول. قم: مؤسسه آل البيت.

۱۵. فاضل هندی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۶ هجری قمری). کشف اللثام، جلد هفتم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۶. فخرالمحققین، محمد بن الحسن. (۱۳۸۷). ایضاح الفوائد، جلد چهارم. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

۱۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۲ هجری قمری). القاموس المحيط. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۸. قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲. (۱۳۹۲). تهران: انتشارات رسمی.

۱۹. قانون حمایت از خانواده مصوب ۱۳۹۱. (۱۳۹۱). تهران: انتشارات رسمی.

۲۰. قانون مدنی مصوب ۱۳۱۴. (۱۳۱۴). تهران: انتشارات رسمی.

۲۱. قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲. (۱۳۹۲). تهران: انتشارات رسمی.

۲۲. قانون حفاظت از اطلاعات شخصی (PIPEDA). (۲۰۰۰). کانادا.

۲۳. قانون منشور حقوق و آزادی‌های کانادا. (۱۹۸۲). کانادا.

۲۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ هجری قمری). بحار الانوار، جلد بیست و نهم. بیروت: مؤسسه الوفا.

۲۵. متین‌دفتری، احمد. (بی‌تا). حقوق بشر و حمایت بین‌المللی از آن. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۲۶. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ هجری قمری). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، جلد‌های بیست و یکم، بیست و پنجم، و چهل و یکم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۷. نجفی ابرندآبادی، علی‌حسین، و هاشم‌بیگی، حمید. (۱۳۹۰). دانشنامه حقوق کیفری. تهران: گنج دانش.

۲۸. نراقی، ملا احمد. (۱۴۱۷ هجری قمری). مستند الشیعه، جلد شانزدهم. قم: مؤسسه آل البيت.



۲۹. هارلو، کامبیز سیدی. (۱۳۸۳). شبهه جرم. تهران: انتشارات میزان.
30. Ascending, L. (2001). Privacy as a constitutional right in Islamic law. *Journal of Islamic Law*, Volume 6, Issue 2, Pages 45–67.
31. R. v. Collins. (1987). پرونده دیوان عالی کانادا در مورد نقض حریم خصوصی به دلیل بازرسی منزل بدون مجوز.
32. R. v. Duarte. (1990). پرونده دیوان عالی کانادا در مورد نقض حریم خصوصی به دلیل شنود بدون مجوز.
33. R. v. Tessling. (2004). پرونده دیوان عالی کانادا در مورد حفاظت از حریم خصوصی منزل در برابر نقض غیرمنطق

بررسی فقهی و حقوقی تعلیق و تنجیز در عقد نکاح با تأکید بر دیدگاه‌های فقه‌ای امامیه

زهرا خالوزاده^۱

چکیده

از نظر مشهور فقها یکی از شرایط صحت معاملات اعم از عقود و ایقاعات، تنجیز (عدم تعلیق) می باشد. این پژوهش با هدف بررسی شرط تنجیز و تأثیر تعلیق بر عقد نکاح، با رویکردی تحلیلی-تطبیقی به تحلیل آرای فقهی و ادله مرتبط می پردازد. با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، صور مختلف تعلیق بیان شده و دیدگاه‌های فقها در سه دسته کلی (ابطال مطلق تعلیق، جواز تعلیق در برخی صور، و تفصیل بین عقود معاوضی و اذنی) مورد بحث واقع شده است. ادله قائلان به شرط تنجیز، شامل اجماع، روایات، اصالة الفساد، استنکار عرفی، و دلیل عقلی، مورد نقد و بررسی قرار گرفته و ناتمام بودن آن‌ها نشان داده شده است. یافته‌ها حاکی از آن است که دلیلی معتبر (اجتهادی یا فقه‌ای) برای شرطیت تنجیز در عقد نکاح وجود ندارد و تعلیق لزوماً به بطلان عقد منجر نمی شود. این پژوهش پیشنهاد می دهد با توجه به فرق بین شرط و تعلیق، و عدم وجود ادله قاطع، می توان تعلیق در معاملات اعم از ایقاعات و عقود و از جمله عقد نکاح را پذیرفت، مشروط بر حفظ جزم و قصد انشاء.

واژگان کلیدی: تعلیق، تنجیز، عقد نکاح، فقه امامیه

۱. استاد حوزه، دانش پژوه مقطع سطح چهار رشته فقه خانواده، تهران، ایران.

مقدمه

موضوع این تحقیق "تعلیق و تنجیز در عقد نکاح" است. یکی از شرایط صحت در عقود، تنجیز یا عدم تعلیق است و فی الجمله اعتبار تنجیز در صحت عقد مورد اتفاق فقهاست. بحث از این شرط در ابواب مختلف فقهی مطرح شده از جمله: در کتاب الوقف، کتاب العتق، کتاب الوکاله، کتاب البیع و کتاب النکاح. مراد از تنجیز آن است که بوسیله ادات شرط، انشاء عقد را بر چیزی معلق نکنند. یعنی قصد متعاقدان این نباشد که انعقاد معامله در صورت وجود آن چیز باشد. مراد از تعلیق آن است که انشاء عقد معلق بر چیزی باشد. و این سوال پیش می‌آید آیا با تعلیق، ماهیت عقد ایجاد می‌شود؟ یا ماهیت عقد زمانی ایجاد می‌شود که عقد به صورت منجز (بدون تعلیق بر شیء) باشد؟

تعلیق اقسام گوناگونی دارد. شیخ انصاری در کتاب البیع، شانزده صورت برای تعلیق در نظر گرفته و می‌فرماید: معلق علیه یا تحقق آن قطعی است یا تحقق آن محتمل است. و در هر دو صورت تحقق معلوم یا محتمل، یا در زمان حال می‌باشد یا در زمان آینده. و در چهار صورت فوق شرط یا مصحح عقد است یا مصحح عقد نیست. و در هشت صورت ایجاد شده، تعلیق یا مصرح است یا لازمه کلام است. که مجموعاً شانزده صورت می‌شود (کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۱۶۶).

اما صورت‌های مهم و محل بحث از صور شانزده گانه عبارتند از:

۱- معلق علیه امر محقق الحصول و حالی باشد، یعنی معلق علیه همین الآن حاصل است. مانند اینکه متعاقدين هر دو می‌دانند امروز جمعه است و یکی از آن دو می‌گوید: ان كان هذا يوم الجمعة زوجتك بكذا.

۲- معلق علیه امر مشکوک الحصول و حالی است و معلق علیه شرط صحت عقد است مثلاً می‌گوید: ان كانت هذه بنتی فزوجتها لك.

۳- معلق علیه امر محقق الحصول و استقبالی است و به نحو شرط مقارن اخذ شده است. یعنی اگر این شرط در آینده تحقق پیدا کرد، از همان زمان تحقق شرط، عقد هم محقق می‌شود. مثلاً می‌گوید: ان كان الشهر الآتی شهر رمضان، انت زوجتی.

۴- معلق علیه امر محقق الحصول و استقبالی است و به نحو شرط متاخر اخذ شده است. یعنی اگر این شرط در آینده تحقق پیدا کرد، از همین الآن عقد محقق می شود مثلاً بگوید: ان كان الغد يوم الجمعة فزواجك بكذا یعنی اگر فردا جمعه باشد (و فردا قطعاً جمعه است) تو از الآن زوجه من هستی.

۵- معلق علیه امر مشکوک الحصول و استقبالی و به نحو شرط مقارن اخذ شده، مثلاً می گوید: ان جاء زيد غدا فزواجك بكذا. اگر زید فردا بیاید در حالی که آمدن زید فردا مشکوک است، تو از همان فردا زوجه من هستی.

۶- معلق علیه امر مشکوک الحصول و استقبالی و به نحو شرط متاخر اخذ شده است. مثلاً می گوید: ان جاء زيد غدا فزواجك بكذا. اگر زید فردا بیاید در حالی که آمدن زید فردا مشکوک است، تو از الآن زوجه من هستی.

در تحریر محل نزاع باید گفت: بین شرط و تعلیق فرق است. شرط چیزی است که خارج از ماهیت شیء است و بدون آن، شیء تحقق می یابد ولی اگر مشروط علیه با شرط مخالفت کند برای مشروط له مثلاً حق فسخ ایجاد می شود. ولی در تعلیق، فرض آن است که معلق علیه در ماهیت شیء (عقد) دخالت دارد به گونه ای که بدون آن، عقد محقق نمی شود. بنظر می رسد در کلمات فقهاء بین شرط و تعلیق خلطی صورت گرفته است.

لازم به ذکر است از آن جا که بحث تعلیق و تنجیز در همه معاملات اعم از عقود و ایقاعات مطرح است و اختصاصی به عقد نکاح ندارد و از طرف دیگر، همه فقهاء بحث از تنجیز و تعلیق را در کتاب نکاح مورد بررسی قرار ندادند، در بیان نظرات فقهاء، ادله و نقد و بررسی آن ها از کتب مختلف فقهی استفاده شده است.

در خصوص شرطیه تنجیز در عقود مختلف چند قول وجود دارد.

قول اول: شرطیه تنجیز در عقود مطلقاً

یعنی تعلیق به هر شکلی باعث بطلان عقد می شود. حتی اگر تعلیق بر امر محقق الحصول فی الحال باشد. شاید بتوان گفت این دیدگاه مشهور فقهاءست.





قول دوم: جواز تعلیق در برخی از صور

در برخی از موارد عقد با تعلیق صحیح است. مثلاً حضرت امام در تحریر می‌فرماید: ... نعم لو علقه علی امر محقق الحصول کما اذا قال فی یوم الجمعة "انکحت ان کان الیوم یوم الجمعة" لم یبعد الصحه (تحریر الوسیله، کتاب النکاح، مسئله ۱۰، ص ۷۰۴). همچنین مرحوم سید می‌فرماید: ... نعم لو علقه علی امر محقق معلوم کان یقول ان کان هذا یوم الجمعة زوجتک فلانه مع علمه بانه یوم الجمعة صح و اما مع عدم علمه فمشکل (العروه الوثقی، ج ۵، ص ۵۹۳). برخی از فقهای دیگر نیز چند مورد از صورتهای شانزده گانه را استثناء کرده‌اند.

قول سوم: تفصیل بین عقود معاوضی و عقود اذنی

قول سوم دیدگاه محقق خوئی است. ایشان می‌فرماید: ان اعتبار التنجیز یختص بالعقود المعاوضیه و ما یشبهها و اما العقود الاذنیه کالوکاله و ما شابهها فالظاهر انه لا مانع من تعلیقها (کتاب النکاح، ج ۲، ص ۱۸۴). عقود معاوضی عقودی هستند که در آنها عوض و معوض وجود دارد و عقود اذنی عقودی هستند که در آنها رضایت مالک معتبر است. بنابراین وکالت با اینکه عقدی است که نیاز به ایجاب و قبول دارد ولی چون متوقف بر رضایت مالک است از عقود اذنی محسوب می‌شود.

ادله قائلین به شرطیه تنجیز در عقود

دلیل اول: اجماع

از دیدگاه بسیاری از فقها شرط صحت عقد تنجیز می‌باشد، و تعلیق در عقد، مبطل است. از جمله کسانی که ادعای اجماع کرده‌اند:

- ۱- علامه حلی می‌فرماید: اذا علق الوقف علی شرط او صفه لم ینعقد و کان باطلا... ولا یعلم فیه خلافا (تحریر الاحکام، ج ۱، ص ۲۸۴)
- ۲- شهید ثانی می‌فرماید: و علل عدم صحه تعلیق هذه العقود (البيع، الرهن، الصلح، الوقف و الاجاره) علی الشرط مع الاتفاق علیه (تمهید القواعد، قاعده ۱۹۸، ص ۵۳۳).
- ۳- محقق کرکی در باب الوکاله می‌فرماید: یجب ان تكون الوکاله منجزه عند جمیع علمائنا

جامع المقاصد، ج ۸، ص ۱۸۰).

۴- فاضل هندی در کتاب النکاح می‌فرماید: بشرط التنجیز اتفاقا اذ لا عقد مع التعليق (کشف اللثام، ج ۷، ص ۴۸). تعلیق در عقد مبطل است حتی اگر معلق علیه امر قطعی الحصول باشد و شخص قصد تعلیق هم نداشته باشد. زیرا در صحت عقد شرط است از الفاظ صریح استفاده شود پس وقتی می‌گوید: ان کان هذا يوم الجمعة فزوجتك، این صراحت ندارد و باعث بطلان عقد می‌شود.

۵- صاحب جواهر در کتاب النکاح می‌فرماید: و من ذلک اعتبار التنجیز اتفاقا فلو علقه ولو بامر متحقق لم یصح (جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۴۲). تنجیز در عقد معتبر است اجماعا و در ادامه اشکالی بر فاضل هندی می‌گیرند. زیرا فاضل هندی فرمود تعلیق در عقد نکاح مبطل است گرچه قصد تعلیق هم نداشته باشد. ولی صاحب جواهر می‌فرماید در صورتی که قصد تعلیق نداشته باشد، قطعا حکم به صحت نکاح می‌شود.

۶- محقق خوئی می‌فرماید: اعتبار التنجیز متسالم بین الاصحاب (کتاب النکاح، ج ۲، ص ۱۸۴). از نظر ایشان اعتبار تنجیز مورد تسالم اصحاب است اما در خصوص عقود معاوضی که مشتمل بر عوض و معوض است. اما در عقود اذنی که معاوضه ای در آن وجود ندارد و ملاک در آن رضایت مالک است، تعلیق مانعی ندارد و فرقی نمی‌کند تعلیق بر امر حالی یا استقبالی باشد، و فرقی ندارد معلق علیه قطعی الحصول باشد یا مشکوک الحصول. زیرا وقتی مالک رضایت خود را اعلام می‌کند هر چند این رضایت معلق بر شیء باشد، این رضایت با فرض تحقق معلق علیه وجود دارد و گویا اصلا تعلیقی صورت نگرفته است. و می‌فرمایند از این موارد تعلیق در عقود، بین عامه مردم زیاد است و از نظر عرف، مستنکر هم نیست. مثلا شخصی به دوستش بگوید: من فردا مسافرم و اگر تا یک ماه آینده برنگشتم تو وکیل خانه مرا بفروشی.

نقد و بررسی

بحث از اشتراط تنجیز در عقد، در ابواب فقهی مختلف از جمله طلاق، عتق، وکالت، بیع و نکاح مطرح شده است. برای بررسی صحت و سقم دلیل اجماع لازم است پیشینه مختصری





درباره شرطیه تنجیز در عقد، شرطیه تنجیز در عقد نکاح بخصوصه، و ادعای اجماع در شرطیه تنجیز بیان شود. اولین کسی که شرط تنجیز در عقد را مطرح کرده، شیخ طوسی می باشد. ایشان می فرماید: اذا علق الوکاله بصفه مثل ان يقول: ان قدم الحاج او جاء راس الشهر فقد وکلتک فی البیع، فان ذلک لا یصح لانه لا دلیل علیه (المبسوط، ج ۲، ص ۳۹۹). ابن ادریس حلی در باب الوکاله می فرماید: اذا قال: ان جاء راس الشهر فقد وکلتک فی الشئ الفلانی فان الوکاله لا تنعقد (السرائر، ج ۲، ص ۹۹). علامه در کتاب النکاح می فرماید: یشرط تجرید الصیغه عن الشرط فلو قال: ان کان ولدی انثی فقد زوجتکها لم یصح و ان کانت انثی (تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه، ج ۳، ص ۴۳۱).

اولین کسی که شرطیه تنجیز در عقد نکاح را مطرح کرده ابن سعید حلی است. ایشان می فرماید: و لا یصح تعلیقه علی وقت مستقبل (الجامع للشرایع، ص ۴۳۷). بعد از ایشان علامه حلی در بحث نکاح فرموده: یشرط التنجیز فلو علقه لم یصح (قواعد الاحکام، ج ۳، ص ۱۰). و سپس شهید اول می فرماید: لا یجوز تعلیق انعقاد العقود علی شرط... و در ادامه چند مثال می زنند از جمله: ان کان ابی قد مات فقد زوجتک امته، او ان کانت موکلتی قد انقضت عدتها فقد زوجتکها. و در این موارد حکم به بطلان عقد نکاح می کند (القواعد و الفوائد، ج ۲، قاعده ۲۳۸، ص ۲۳۷). سپس محقق کرکی این بحث را مطرح کرده و می فرماید: و یشرط التنجیز فلو علقه لم یصح... لا تنفاء الجزم بدون فی بطل (جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۷۷).

ظاهراً اولین کسی که ادعای اجماع بر شرطیه تنجیز در عقد نکاح کرده، فاضل هندی است که فرموده: یشرط التنجیز اتفاقاً اذ لا عقد مع التعلیق (کشف اللثام، ج ۷، ص ۴۸). و بعد از ایشان صاحب جواهر در کتاب نکاح ادعای اجماع بر شرط تنجیز در عقد نکاح کرده است. محقق خوئی نیز ادعای تسالم بر شرطیه تنجیز در عقود معاوضی را بیان کرده اند. و کلمات ایشان در بیان دلیل اجماع گذشت.

از بررسی کلمات فقها بدست می آید برخی از فقها شرط تنجیز در عقد نکاح را مطرح نکردند. برخی دیگر شرطیه تنجیز در عقد نکاح را بیان کردند ولی ادعای اجماع نکردند. بلکه بعضی از فقها شرطیه تنجیز در عقد نکاح را مطرح کرده و ادعای اجماع بر آن کرده اند (البته برخی فقها



ادعای اجماع در سایر ابواب فقهی را بیان کردند) پس بنظر می‌رسد با تکیه بر آراء معدودی نمی‌توان ادعای اجماع بر شرطیه تنجیز در عقد نکاح را پذیرفت.

دلیل دوم: روایات

مرحوم صاحب جواهر در کتاب الطلاق می‌فرماید: تعلیق در طلاق جایز نیست زیرا این شرط از شروط مخالف با کتاب و سنت است و حلال شمردن چیزی است که حرام است. زیرا ادله ظهور دارند در اینکه با آمدن سبب (الفاظ ایجاب و قبول) اثر مترتب می‌شود و دیگر حالت منتظره ای وجود ندارد. و اینکه ترتب اثر تا حصول شرط به تاخیر بیفتد، این شرع جدید است (جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۷۹). صاحب جواهر تعلیق را مخالف با کتاب و سنه می‌داند ولی به روایات اشاره ای نمی‌کند.

محقق خوئی در کتاب النکاح روایاتی را بیان کرده و می‌فرماید: یمكن الاستدلال علیه بجملة من النصوص الواردة فی النکاح و البیع و غیرهما من العقود الظاهر فی لابیة ترتب اثر العقد علیه بالفعل (کتاب النکاح، ج ۲، ص ۱۸۲). روایات عبارتند از:

۱- صحیحہ ابان بن تغلب از امام صادق علیه السلام: کیف اقول بها اذا خلوت بها قال تقول: اتزوجک متعه علی کتاب الله و سنه نبیه... فاذا قالت نعم فقد رضیت و هی امراتک و انت اولی الناس بها) وسائل الشیعه، ج ۲۱، ابواب المتعه، باب ۱۸، ح ۱، ص ۴۳. این روایت دلالت دارد بر اینکه در نکاح متعه وقتی مرد و زن صیغه ایجاب و قبول را جاری کردند، زوجیت و آثار آن بلافاصله محقق می‌شود و تحقق زوجیه بلافاصله بعد از ایجاب و قبول، با تنجیز سازگار است نه با تعلیق.

نقد و بررسی

اولاً: از روایت استفاده می‌شود با اجرای صیغه اگر عقد منجز باشد، اثر مترتب می‌شود. ولی روایت ثابت نمی‌کند اگر عقد معلق بود باطل می‌شود. به عبارت دیگر اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند.

ثانیاً: سلمنا از روایت شرط تنجیز در عقد نکاح استفاده شود، ما دو دسته روایات داریم: یک



دسته روایاتی داریم که امام خودش ابتدا به ساکن بالای منبر رفته و مسائل شرعی را برای مردم بیان کرده، که از این روایات، براساس قاعده اشتراک احکام، عمومیه استفاده می‌شود. و دسته دوم روایاتی هستند که فردی از امام مسئله شرعی می‌پرسد و امام پاسخ می‌دهد. در این روایات احتمال وجود قرائن حالیه و مقالیه بین امام و راوی وجود دارد و چه بسا سائل و امام با اعتماد به آن قرائن سوال و جواب کرده باشند. در این دسته روایات که صحیحه حلبی نیز از این دسته می‌باشد چه بسا نتوان به آسانی عمومیت را استفاده کرد و گفت چون در عقد متعه تنجیز شرط است، در عقد دائم و سایر عقود هم این شرط وجود دارد.

ان قلت: در دسته دوم هم براساس اصل عدم قرینه و اصل وثاقت راوی و اطمینان به اینکه هر چه در فهم روایت تاثیر داشته، راوی آن را بیان کرده و به استناد قاعده اشتراک می‌توان عمومیت را از روایت فهمید.

قلت: بله به کمک این اصول عمومیت فهمیده می‌شود یعنی اینکه پاسخ امام اختصاص به این سائل نداشته و برای هر کسی که بخواهد عقد متعه انجام دهد، کاربرد دارد. ولی از این اصول، سرایت حکم متعه به عقد دائم و یا سایر عقود فهمیده نمی‌شود. خصوصاً با توجه به اینکه عقد دائم و منقطع با وجود یکسری اشتراکات، اختلافات متعددی دارند.

۲- روایات مربوط به شراء امه

چند روایت در این باره مطرح شده است. که از باب اختصار یک روایت بیان می‌شود.

- ابن ابی عمیر از حفص بن بختری از امام صادق ع نقل می‌کند: فی الرجل یشتری الامه من رجل فیقول انی لم اطهاها فقال: ان وثق به فلا باس بان یاتیها (وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب بیع الحيوان، باب ۱۱، ح ۲، ص ۲۶۰). از این روایت و روایات دیگر این باب استفاده می‌شود اگر بایع ثقه باشد و خبر از استبراء امه دهد، به محض اینکه مشتری امه را خریداری کرد، وطئ با او جایز است. و اینکه به مجرد شراء ملکیت و آثار آن بار می‌شود با تنجیز عقد سازگار است.



نقد و بررسی

اولاً: همانطور که از متن روایت استفاده می‌شود، ترتب اثر متوقف بر استبراء امه است. یعنی درست است امه مانند حره، عده ندارد ولی استبراء دارد و تا استبراء نشود به صرف شراء و ملکیت، جواز وطئ او ثابت نمی‌شود. مگر اینکه بایع فرد موثقی باشد و بگوید: با امه وطئ نکردم یا زمان لازم گذشته و امه استبراء شده است. در این صورت می‌توان به قول بایع اعتماد کرد و به محض شراء با امه ارتباط برقرار کرد. لذا بنظر می‌رسد این روایت بیشتر برای جواز تعلیق مناسب است تا شرط تنجیز.

ثانیاً: روایت درباره امه است و در بسیاری از احکام امه با حره متفاوت است. پس، از اثبات حکمی برای امه، نمی‌توان آن را بدون دلیل به حره سرایت داد.

۳- صحیحہ حلبی از امام صادق علیه السلام

انه سئل عن رجل قال لامراته ان تزوجت عليك او بت عنك فانت طالق. فقال: ان رسول الله صلى الله عليه... قال: من شرط شرطاً سوى كتاب الله لم يجز ذلك عليه ولا له (وسائل الشیعه، ج ۲۲، ابواب مقدمات طلاق، ح ۱، ص ۴۴). حضرت می‌فرماید اگر کسی در طلاق شرطی بر خلاف کتاب خدا قرار دهد، این شرط نه به نفع او و نه به ضرر او، قابل قبول نیست. البته محقق خوئی نسبت به این روایت دو احتمال می‌دهند و می‌فرمایند ممکن است منظور روایت، طلاق شرطی باشد که باطل است و ممکن است منظور روایت، توکیل در طلاق باشد که در این صورت صحیح است و دلیلی بر ما نحن فیه نخواهد بود. ولی در نهایت بیان می‌کنند مستفاد از روایات آنست که به صرف اجرای عقد، اثر مترتب می‌شود و تنجیز در عقود معتبر است (کتاب النکاح، ج ۲، ص ۱۸۳).

نقد و بررسی

اولاً: از روایت استفاده می‌شود اصل تعلیق (شرط گذاشتن) برای طلاق (یا برای معاملات) جایز است. ولی شرط نباید مخالف با کتاب باشد.

ثانیا؛ روایت دلالت ندارد بر اینکه تعلیق، شرط مخالف با کتاب است. بلکه پیامبر در مقام بیان آن است که شرطی که این مرد گذاشته، شرط مخالف با کتاب است. زیرا گفته اگر زن دیگری گرفتم تو را طلاق می دهم. یعنی این مرد چند همسری را برای خودش ممنوع کرده در حالی که چند همسری طبق آیه قرآن جایز است. زیرا خداوند می فرماید: و ان خفتم الا تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع (نساء، آیه ۳)

ثالثا؛ همانطور که محقق خوئی بیان کردند این روایت ذواحتمالین است. یعنی احتمال دارد روایت مربوط به توکیل در طلاق باشد و احتمال دارد منظور طلاق شرطی باشد. پس روایت مجمل می شود و نمی توان به آن استناد کرد. بنابراین به نظر می رسد هیچکدام از روایاتی که محقق خوئی بیان کردند دلالت بر شرطیه تنجیز یا بطلان تعلیق در عقد ندارد.

دلیل سوم: اصله الفساد در معاملات

این دلیل نیز در کلام محقق خوئی بیان شده است. ایشان در بطلان تعلیق بر امر مشکوک الحصول، چند دلیل بیان کردند و یکی از آن ادله اصله الفساد است. می فرمایند: اگر عقد معلق بر امر مشکوک الحصول شود، و شک کنیم آیا این عقد صحیح و نافذ است یا نه؟ اصله الفساد جاری می شود و حکم به عدم نافذ بودن عقد می کنیم (کتاب النکاح، ج ۲، ص ۱۸۲).

نقد و بررسی

اولا؛ اصله الفساد بعنوان یک اصل عملی در این جا مطرح شده است. زیرا مراد از آن، اصل عدم ترتب اثر در معاملات یا همان استصحاب عدمی است. و الاصل دلیل حیث لا دلیل. بنابراین اگر برای صحت عقد تعلیقی دلیل خاص هم نداشته باشیم، می توان با تمسک به عمومات و اطلاعات در باب معاملات، حکم به صحت عقد تعلیقی کرد و دیگر نوبت به اصل عملی نمی رسد.

ثانیا؛ سلمنا محل بحث مجرای اصله الفساد باشد، به نظر می رسد اصله الفساد یا استصحاب عدم، یک اصل اولی است. و اصله الصحه به عنوان یک اصل ثانوی از باب حکومت



بر آن مقدم است. بعباره آخری در تعارض الاصلین، اصل سببی بر اصل مسببی حاکم است. ثالثاً: در اصاله الصحه اختلاف است که آیا اصل عملی است یا از امارت معتبره است. بر فرض اینکه اصاله الصحه از امارات باشد، وارد بر اصاله الفساد می‌شود. زیرا امارات موضوع اصول عملیه را از بین می‌برند و با بودن اماره، اساساً نوبت به اصل نمی‌رسد.

دلیل چهارم: استنکار عرفی

این دلیل را نیز محقق خوئی بیان کردند. ایشان می‌فرمایند: تعلیق بر امر مشکوک الحصول در عقد، نزد عامه مردم، غیرمتعارف و مستنکر می‌باشد و اطلاق ادله اوفوا بالعقود از شمول چنین عقدی، انصراف دارد و شامل عقد معلق بر امر مشکوک الحصول نمی‌شود. پس این تعلیق باعث بطلان عقد می‌شود (کتاب النکاح، ج ۲، ص ۱۸۲).

نقد و بررسی

اولاً: درست است تعلیق بر امر مشکوک الحصول نزد عامه مردم غیرمتعارف بلکه مستنکر است، ولی بنظر می‌رسد ملازمه ای بین غیرمتعارف بودن نزد عرف با بطلان شرعی نباشد. زیرا شارع بجز در مواردی، معاملات عرفی را امضاء کرده ولو آن معاملات متعارف نباشد. مثلاً بیع سفهایی مثل اینکه شخصی شیء کم ارزشی را به بهای گزافی بفروشد، با این که این بیع در بین مردم متعارف نیست بلکه چه بسا در عرف مستنکر هم باشد ولی چون عرف این معامله را صحیح و نافذ می‌داند شارع آن را امضاء کرده است. پس ملازمه ای بین استنکار عرف و بطلان شرعی نیست. کما اینکه بالعکس ملازمه ای بین آنچه متعارف بین مردم است با صحت و جواز شرعی نیست. مثلاً رباخواری بین مردم متعارف است، ولی از نظر شرعی حرام است. ثانیاً: معمولاً کارکرد عرف مستقیماً در استنباط حکم شرعی نیست. بلکه کارکرد عرف در کشف ظواهر، کشف مفاهیم و مصادیق موضوعات می‌باشد.

ثالثاً: بنظر می‌رسد استنکار عرفی نمی‌تواند دلیل بر بطلان عقد معلق باشد. بلکه میتواند به عنوان شاهد یا موید استفاده شود. مگر اینکه بگوییم منظور از عرف در کلام محقق خوئی، سیره



عقلاء می باشد، که در آن صورت هم سیره عقلاء بما هی هی حجیت ندارد و حجیت سیره عقلاء شروطی دارد که باید آن شروط ثابت شوند.

دلیل پنجم: دلیل عقلی

مرحوم حکیم می فرماید: ان الانشاء ایجاد للمنشا و کما ان الایجاد الحقیقی لا یقبل الاناطه و التعلیق کذلک الانشاء، لانه ایجاد ادعائی (مستمسک العروه الوثقی، ج ۱۴، ص ۳۸۰).
مرحوم حکیم می فرماید: عقد انشاء است و انشاء به معنای ایجاد است و ایجاد و وجود بعینه یکی هستند. منتهی ایجاد گاهی تکوینی و گاهی اعتباری است. و از آن جا که تعلیق در ایجاد حقیقی و وجود محال است زیرا وجود یا هست یا نیست و بعبارت دیگر وجود امر بسیط است و امور بسیطه دائر مدار بین الوجود و العدم هستند، انشاء هم که ایجاد ادعائی است نمی تواند معلق بر چیزی باشد.

نقد و بررسی

اولا: محقق خوئی از این استدلال عقلی پاسخ دادند به اینکه: انشاء ایجاد نیست تا اشکال فوق وارد شود. بلکه انشاء، ابراز اعتبار نفسانی است. و این انشاء همان طور که می تواند به امر منجز تعلق بگیرد، می تواند معلق بر امر متاخر شود (کتاب النکاح، ج ۲، ص ۱۸۳).
ان قلت: اگر انشاء ابراز است فما الفرق بین الخبر و الانشاء؟
محقق خوئی پاسخ می دهند: فکما ان الجملة الانشائية لا تتصف بالصدق او الکذب بل انها مبرزه لامر من الامور النفسانية فکذلک الجمل الخبریه فانها مبرزه لقصد الحکایه عن الواقع (محاضرات فی الاصول، ج ۱، ص ۸۷). پس انشاء و اخبار هر دو ابراز هستند ولی در خبر، قصد حکایت هست ولی در انشاء قصد حکایت نیست.

اشکال بر محقق خوئی

از نظر محقق خوئی موضوع له جمله خبریه و جمله انشائیه یکی است و تنها تفاوت آنها در قصد حکایت است. در حالی که این مبنی از نظر مشهور اصولیین قابل قبول نیست. از نظر

مشهور انشاء به معنای ایجاد المعنی باللفظ است در ظرف مناسب خودش.

ثانیا: مرحوم حکیم نیز از استدلال عقلی این گونه پاسخ دادند: اولاً: بین انشاء و ایجاد فرق است. و فرق آن دو، فرق بین حقیقت و ادعاست و باب ادعا وسیع است. یعنی ایجاد مربوط به امور تکوینی است. ایجاد و وجود امر تکوینی، معلق بر چیزی نیست. تعلیق در وجود، در امور تکوینی محال است ولی انشاء مربوط به امور اعتباری است. در امور اعتباری می توان انشاء را معلق بر امری در آینده کرد. ثانیا: می توان گفت تعلیق برای خود انشاء نیست بلکه برای منشا است. یعنی از آنجا که در هر انشائی، یک منشا داریم فرق بگذاریم بین انشاء و منشا. بگوئیم تعلیق در انشاء محال است ولی تعلیق در منشا هیچ محذور عقلی ندارد (مستمسک العروه الوثقی، ج ۱۴، ص ۳۸۰). در ادامه مرحوم حکیم اشکالی را بیان می کنند:

ان قلت: اگر تعلیق برای منشا باشد نه برای انشاء، لازمه آن تفکیک بین انشاء و منشا است در جایی که معلق علیه استقبالی باشد. در حالی که تفکیک بین انشاء و منشا مثل تفکیک بین ایجاد و وجود، محال است. زیرا ایجاد و وجود، حقیقه یک چیزند و اختلافشان اعتباری است. وجود شی را اگر نسبت به فاعل بسنجیم می شود ایجاد، و اگر وجود را نسبت به ماهیت شی در نظر بگیریم می شود وجود شی. و همانطور که تفکیک بین ایجاد و وجود محال است (یعنی نمی شود فاعل، شی را ایجاد کرده باشد ولی شی، وجود پیدا نکرده باشد) در انشاء هم تفکیک بین انشاء و منشا محال است (همان، ص ۳۸۱).

قلت: مرحوم حکیم از این اشکال جواب می دهند: در این فرض، منشا در حین انشاء حاصل است و تفکیکی بین این دو رخ نداده. یعنی همین الآن که انشاء می کند، منشا هم وجود دارد ولی نه به نحو مطلق بلکه بصورت معلق. پس وقتی می گوید بعث هذا معلقا علی قدوم الحاج، انشاء ملکیت کرده و انشاء الآن موجود است ولی منشا (ملکیت) در فرض قدوم حاج در نظر گرفته شده، و "ملکیت در فرض قدوم حاج" هم الآن موجود است. پس تعلیق در منشا محذور عقلی ندارد و تفکیک بین انشاء و منشا پیش نمی آید.

ثالثا: اگر تعلیق در عقود و ایقاعات، عقلا محال بود، از آن جا که احکام عقلی، کلی بوده و تخصیص بردار نیستند، نباید در هیچ موردی عقد یا ایقاع معلق داشته باشیم. در حالی که





شکی نیست در اینکه وصیت تملیکی معلق بر موت، صحیح است. عتق معلق بر موت صحیح است. نذر معلق بر امر استقبالی صحیح است. و صحت این معاملات تعلیقی، دلیل است بر اینکه تعلیق در عقود و ایقاعات نمی تواند عقلا محال باشد (همان، ص ۳۸۲).

پس دلیل عقلی بر شرطیه تنجیز در عقود نیز ناتمام است. تا اینجا ادله قائلین به شرطیه تنجیز در عقود بیان شد و مورد نقد و بررسی قرار گرفت. دو دیدگاه دیگر درباره شرطیه تنجیز در عقود مطرح بود که با توجه به اشکالات مطرح شده در دیدگاه اول، پاسخ به آن دو دیدگاه نیز معلوم است. و طرح آن دو دیدگاه مستلزم تکرار مطالب است.

نتیجه گیری

موضوع این پژوهش تعلیق و تنجیز در عقد نکاح است. درباره شرطیه تنجیز در عقود سه دیدگاه وجود دارد. ۱- دیدگاه مشهور: تنجیز شرط در عقود است و تعلیق باعث بطلان عقد می شود. ۲- دیدگاه مرحوم امام و مرحوم سید در عروه: تعلیق در بعض موارد جایز است. مانند آن که عقد معلق بر شرط محقق الوجود و حالی باشد. ۳- دیدگاه محقق خوئی: تفصیل بین عقود معاوضی و عقود اذنی. ادله دیدگاه اول، مطرح و اشکالات وارد بر آن ادله بیان شد. و معلوم شد هیچکدام از ادله، از جمله: اجماع، روایات، اصالة الفساد، استنکار عرفی و دلیل عقلی تمام نبود. با توجه به اشکالات وارد شده به ادله مشهور، اشکال به دو دیدگاه دیگر نیز مشخص می شود و نیازی به تکرار مطالب نیست. بنابراین از آن جا که ادله مطرح شده شرطیه تنجیز را اثبات نمی کند می توان گفت: تعلیق در عقود از جمله عقد نکاح، موجب بطلان نمی شود.

نظر مختار

از بررسی ادله شرطیه تنجیز یا عدم جواز تعلیق در عقد و ناتمام بودن این ادله، می توان گفت دلیلی اعم از اجتهادی و فقهائی (اصل عملی)، بر شرطیت تنجیز در عقود و ایقاعات وجود ندارد. به نظر می رسد نکته ای که باعث شده فقها این شرط را مطرح کنند آن است که از نظر آنها عقد باید همراه با جزم و قصد و قطعیت باشد و تعلیق با این جزم سازگار نیست. در حالی که

ملازمه ای بین تنجیز و جزم نیست. بلکه می شود جزم و قصد داشت چه عقد منجز باشد چه معلق، تعلیق هم چه بصورت حالی یا استقبالی، چه معلق بر امر قطعی الحصول چه معلق بر امر مشکوک الحصول.

هم چنین به نظر می رسد در کلام فقهاء بین شرط و تعلیق تفکیکی صورت نگرفته است. همانطور که در مقدمه اشاره شد شرط، خارج از ماهیت شیء است ولی تعلیق در تحقق ماهیت عقد (انشاء یا منشاء) دخالت دارد و بیان شد تعلیق در انشاء و منشاء باعث بطلان عقد نمی شود.

مضافا اینکه بنظر می رسد خود شرطیه تنجیز در عقود، نوعی تعلیق در عقد است. وقتی عقد را مشروط به تنجیز می کنید، اگر منظور مشهور، شرط اصطلاحی باشد، که از محل بحث خارج است چون بحث در تعلیق است نه شرط. و شرط خارج از ماهیت عقد است. مانند شروط ضمن عقد که خارج از ماهیت عقد هستند و با وجود این شروط، انشاء عقد می شود. و حتی در صورت تخلف از شرط، عقد باطل نمی شود بلکه حقی مثل حق فسخ را برای مشروط له ایجاد می کند. و اگر منظور از شرطیه تنجیز، تعلیق باشد، چه چیزی برای تنجیز معلق شده است؟ انشاء عقد یا منشاء؟ بعبارت دیگر تنجیز در ماهیت عقد دخیل است یا خیر؟ اگر دخیل نباشد که ادعای ما ثابت می شود و اگر بفرمایید تنجیز در تحقق عقد (انشاء یا منشاء) دخیل است، که در این صورت تعلیق در عقد را جایز دانستید. در حالی که از نظر مشهور، تعلیق در عقد باعث بطلان عقد می شود. پس می توان گفت: شرطیه تنجیز از اموری است که از اثبات آن، عدم آن لازم می آید. والله العالم المستعان.





منابع

• قرآن کریم.

۱. علامه حلی. تحریر الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية. مشهد: مؤسسة آل البيت عليه السلام، بی تا، ۲ جلد.
۲. خمینی، سید روح الله. تحریر الوسیلة. تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹ ش، ۱ جلد.
۳. شهید ثانی (زین الدین بن علی العاملی). تمهید القواعد. مکتب الإعلام الإسلامی، بی جا، بی تا، ۱ جلد.
۴. محقق کرکی. جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۱۰ هـ، ۱۳ جلد.
۵. حلی، یحیی بن سعید. الجامع للشرایع. مؤسسة سید الشهداء عليه السلام، بی جا، ۱۴۰۵ هـ، ۱ جلد.
۶. نجفی، محمد حسن. جواهر الکلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۳۶۲ ش، ۴۳ جلد.
۷. ابن ادریس حلی. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۰ هـ، ۳ جلد.
۸. یزدی، سید محمد کاظم. العروة الوثقی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ هـ، ۶ جلد.
۹. علامه حلی. قواعد الأحكام. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۹ هـ، ۳ جلد.
۱۰. شهید اول. القواعد والفوائد. قم: کتابفروشی مفید، بی تا، ۲ جلد.
۱۱. انصاری، مرتضی. کتاب المکاسب. تراث الشیخ الأعظم، بی جا، بی تا، ۶ جلد.
۱۲. خوئی، سید ابوالقاسم. کتاب النکاح. نجف اشرف: منشورات مدرسة دار العلم، ۱۴۰۴ هـ، ۲ جلد.
۱۳. فاضل هندی. کشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، بی تا، ۱۱ جلد.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن بن علی. المبسوط فی فقه الإمامية. تهران: المکتبة

المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧ هـ، ٨ جلد.

١٥. حكيم، سيد محسن. مستمسك العروة الوثقى. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا،

١٤ جلد.

١٦. خوئی، سيد ابوالقاسم. محاضرات فی الأصول. بی تا، بی جا، بی تا، ٥ جلد.

١٧. عاملی، شیخ حر. وسائل الشیعة. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، بی تا، ٣٠

جلد.



دراسة التحديات الاجتماعية-القانونية للقصاص في قتل الولد والتفريق بين الوالدين في الفقه

والقانون (تحليل التمييز الهيكلي للمسألة في سياق القانون الجنائي الإسلامي)

زهراء كوهساري^١

ملخص

تنص المادة ٣٠١ من قانون العقوبات الإسلامي المصادق عليه عام ١٣٩٢ هـ-ش (٢٠١٣ م)، استنادًا إلى الأسس الفقهية المشهورة، على أن الأب أو الجد الأبوي إذا قتل ولده لا يخضع للقصاص، بل يُلزم بدفع الدية فقط، بينما تخضع الأم إذا ارتكبت الجريمة ذاتها لعقوبة القصاص. يشير هذا الاختلاف الواضح في المعاملة الجنائية للوالدين إزاء فعل واحد تساؤلات وتحديات جدية حول العدالة الجنائية، المساواة الجنسانية، وشرعية الأساس الفقهي لهذا الحكم. تتبنى هذه الدراسة منهج التحليل المقارن-التفسيري، وتعكف على دراسة دقيقة للأدلة الفقهية التي اعتمدها المشرع، وتقييم نقدي لآراء الفقهاء المعاصرين، مع تحليل قانوني لهذه المادة في ضوء مبادئ الدستور، معايير حقوق الإنسان، ومتطلبات العدالة القضائية. كما تُظهر الدراسة، من خلال تحليل مقارن للقانون الجنائي في بعض الأنظمة القانونية العالمية، أن استثناء الأب من القصاص في حالات قتل الولد لا مكان له في الأنظمة القانونية الحديثة، بل ويتعارض مع روح العدالة الجنائية الإسلامية. وفي الختام، تقدم الدراسة توصيات لتعديل المادة ٣٠١، مؤكدة على ضرورة إصلاح القوانين الجنائية القائمة على التمييز الجنساني وضرورة مواءمة القانون أكثر مع المبادئ العقلانية والأخلاقية والفقهية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: المادة ٣٠١ من قانون العقوبات الإسلامي، القصاص، قتل الولد، التمييز الجنساني، الفقه الإمامي، العدالة الجنائية، المساواة بين الوالدين في العقوبة



^١. دكتوراه في دراسات المرأة، أستاذة مساعدة وعضو هيئة تدريس في قسم دراسات المرأة، كلية العلوم

الاجتماعية والاقتصادية، جامعة الزهراء البريد الإلكتروني: z.koohsari@alzahra.ac.ir



دراسة مقارنة للشروط ضمن العقد في إيران والعراق

طاهره سادات نعيمی^۱

ملخص

تؤدي عقود الزواج الحديثة، بوصفها أداة قانونية، دورًا مهمًا في تعديل الفوارق الجنسية في قانون الأسرة. تبحث هذه المقالة، باستخدام المنهج الوصفي-التحليلي ومن منظور مقارنة وتطبيقي، في وظيفة الشروط الواردة في عقد الزواج ضمن النظامين القانونيين في إيران والعراق. تمكنت الشروط الواردة في عقد الزواج في كلا النظامين القانونيين، رغم استنادهما إلى الفقه الإمامي والحنفي، من تقليص الفوارق الجنسية إلى حد ما. في إيران، تشكل المادة ۱۱۱۹ من القانون المدني، وفي العراق، المادة ۲۰ من قانون الأحوال الشخصية لعام ۲۰۱۹، الأساس القانوني الأبرز لهذه الشروط. ومع ذلك، فإن عوائق مثل مقاومة المحاكم التقليدية ونقص الوعي القانوني لدى النساء قد حدت من التنفيذ الكامل لهذه الإمكانيات. تُظهر النتائج أنه على الرغم من تأثير كلا البلدين بالفقه الإمامي، إلا أنهما اتخذتا نهجين مختلفين في استغلال هذه الإمكانيات القانونية لتحسين أوضاع النساء.

الكلمات المفتاحية: عقد زواج حديث، حقوق المرأة، شروط ضمن العقد، حق الطلاق، سيادة الإرادة

۱. أستاذ مساعد، قسم الفقه والقانون، جامعة آزاد الإسلامية - فرع أصفهان (خوراسگان)، أصفهان، إيران.

سيرة الإمام الرضا عليه السلام في مواجهة التحديات التربوية للأسرة مع الإشارة إلى الفقه الإمامي

السيد مجتبی میردامادي^١

علي رضا شمالي^٢

ملخص

يُشكل التعليم والتربية الصحيحان أساس المجتمع السليم. وفي هذا السياق، تكتسب التربية أهمية تفوق التعليم، الذي يعتمد على المبادئ الفقهية، لأنها أولاً تتعلق بروح الإنسان ونفسيته، وثانياً، بتشكيل الأطفال من خلال محاكاة سلوك الوالدين قبل أن يتمكنوا من فهم المفاهيم الأخلاقية. ومع ذلك، تواجه الأسرة، لا سيما في المجتمعات الصناعية، تحديات تربوية عديدة، منها ضعف الروابط العاطفية، تراجع المعتقدات الدينية، النظرة المادية إلى الحياة، والتحديات الناجمة عن الفضاء الافتراضي. تسعى هذه المقالة، باستخدام المنهج الوصفي-التحليلي، إلى استكشاف أهم التحديات التربوية في الأسرة واستراتيجيات مواجهتها بناءً على سيرة الإمام الرضا عليه السلام، وبالتالي في الفقه الإمامي. تُظهر نتائج الدراسة أن الالتزام بسيرة الأئمة الأطهار عليهم السلام، وخاصة الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، وتطبيق توصياتهم في تفاعلات أفراد الأسرة، خاصة في تعامل الأمهات والآباء مع الأبناء، يمثل أفضل نهج لمواجهة التحديات التربوية. علاوة على ذلك، تشترك التربية مع الفقه في الأهداف والمبادئ، وهو ما سستتم مناقشته في هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: الأسرة، التربية، التحديات التربوية، السيرة، الفقه

١. أستاذ الفقه العالي في الحوزة العلمية بقم وأستاذ مشارك في جامعة طهران

البريد الإلكتروني: mirdamadi_77@ut.ac.ir

٢. أستاذ مساعد في جامعة آزاد الإسلامية، فرع طهران الجنوبية

البريد الإلكتروني: Alireza1shomali@gmail.com



السياسات التيسيرية للقرآن في المباحث الفقهية المتعلقة بالمرأة مع التركيز على الفكر التفسيري

للعامة الطبائبي

طاهرة سترگ^۱

ملخص

تتناول هذه الدراسة، مع التركيز على الفكر التفسيري للعلامة الطبائبي (رحمه الله)، إعادة النظر في المباحث الفقهية المتعلقة بالمرأة من منظور السياسات التيسيرية للقرآن. تُظهر النتائج أن نهج القرآن في التشريع، خاصة في ضوء تفسير العلامة الطبائبي، يقوم على تفوق مبدأ "كرامة الإنسان" وإزالة العوائق غير الضرورية من طريق المكلفين، بحيث يشكل التيسير محور العديد من الأحكام والالتزامات الفقهية، لا سيما فيما يتعلق بالمرأة. تكشف دراسة تفسير الميزان للآيات الأحكامية أن الإسلام لا يثبت حقوق ومسؤوليات المرأة في إطار أهليتها وكفاءتها الفردية فحسب، بل يدافع بوضوح عن السياسات الداعمة والتيسيرية. تُسهم هذه السياسات، من خلال تقليص التشددات المتعارف عليها، في القضاء على التمييز الجنساني في التفسير والتطبيق الفقهي، مما يجعل أداء الواجبات الشرعية للنساء ممكنًا وعمليًا. في هذا الإطار، تبرز قاعدة "التيسير" كمبدأ فعال وتقدمي، يزيل الاحتياطات المفرطة ويحدد، بطريقة علمية، الحدود بين ضرورة الاحتياط ورفع العسر والحرج. ونتيجة لذلك، تُنظم حقوق ومسؤوليات المرأة بناءً على العدالة، السهولة، والتدابير الداعمة القرآنية. تُقدم هذه الدراسة، باستخدام المنهج الاستنباطي-التحليلي، نموذجًا عمليًا للاستناد إلى قاعدة التيسير في فقه المرأة، وتفتح الطريق لاستخدام أكثر دقة للقدرات التفسيرية للقرآن في تعزيز وحماية حقوق المرأة. الكلمات المفتاحية: الآليات الداعمة الفقهية، قاعدة التيسير، السياسات الداعمة القرآنية، حقوق المرأة، الفكر التفسيري للعلامة الطبائبي

۱. المؤلف المسؤول، أستاذة مساعدة، قسم الإلهيات والمعارف الإسلامية، كلية الإلهيات والمعارف

الإسلامية، جامعة شيراز، شيراز، إيران

البريد الإلكتروني: tahereh.setorg@saadi.shirazu.ac.ir

معرف أوركيد 1386-2226-0003-0000 :https://orcid.org/

الخصوصية الأسرية في السياسة الجنائية الإسلامية: الأسس الفقهية والاستراتيجيات الوقائية

خديجة حامدي^١

طوبى شاكري كلبايكاني^٢

ملخص

الخصوصية الأسرية، بوصفها أحد الأركان الأساسية للنظام القانوني الإسلامي، تؤدي دورًا مركزيًا في السياسة الجنائية على المستوى الجزئي. تهدف هذه الدراسة إلى بيان الأسس الفقهية والاستراتيجيات الوقائية للخصوصية الأسرية في إطار القانون الجنائي المتعلق بالأسرة. باستخدام المنهج الوصفي-التحليلي وتحليل المصادر الفقهية الإسلامية، والقوانين الإيرانية، والدراسات المقارنة مع النظام القانوني الكندي، تظهر هذه الدراسة أن المبادئ الفقهية مثل المصلحة العامة، سيرة العقلاء، مبدأ عدم الولاية، قاعدة التسليط، وقواعد منع التجسس، الفراش، والدرء، توفر إطارًا متماسكًا لتقييد تدخل الدولة. يؤكد هذا الإطار، من خلال التركيز على الأحكام الحكومية ودور المصلحة في تنظيم تدخل الحاكم الإسلامي، التوازن بين الحقوق الفردية والمصالح العامة. تشير النتائج إلى أن السياسة الجنائية الإسلامية تعزز استراتيجيات مثل الوساطة، التحكيم الأسري تحت إشراف الحاكم، حماية حرمة المنزل، ونزع الطابع الجنائي، مما يحفظ كرامة الأسرة وقداستها. ومع ذلك، فإن التحديات مثل التعارض بين الخصوصية وحماية الضحايا تتطلب مراجعة تشريعية وتعزيز الآليات غير العقابية. تقترح الدراسة وضع لوائح دقيقة لتنظيم تدخل الدولة وتعزيز مؤسسات التحكيم الأسري، مستلهمة من أمثلة فقهية مثل تدخل الحاكم في الزواج، لتحسين التوازن بين المصالح العامة والحقوق الفردية. تكشف التحليلات المقارنة أن السياسة الجنائية الإسلامية، على عكس الأنظمة الفردية مثل النظام الكندي، تقدم إطارًا تنافسيًا متجذرًا في نهج إلهي يعتمد على المصلحة العامة.

الكلمات المفتاحية: الخصوصية الأسرية، السياسة الجنائية الإسلامية، الأسس الفقهية، التحكيم الأسري، التحليل القانوني المقارن

١. ماجستير في حقوق المرأة في الإسلام، وطالبة دكتوراه في الحقوق وباحثة في المستوى الرابع، تخصص فقه الأسرة، معهد التعليم العالي الرفيعة المصطفى، طهران، إيران (المؤلف المسؤول)

kh90.hamedi@gmail.com

٢. أستاذ مشارك، فقه وحقوق جزاء، جامعة التربية المدرسية، طهران، إيران d.t.shakeri@gmail.com



دراسة فقهية وقانونية حول التعليق والتنجيز في عقد الزواج مع التركيز على آراء فقهاء الإمامية

زهرا خالوزاده^۱

ملخص

وفقاً للرأي السائد بين الفقهاء، فإن إحدى شروط صحة المعاملات، سواء كانت عقوداً أو إيقاعات، هي التنجيز (عدم التعليق). تهدف هذه الدراسة إلى بحث شرط التنجيز وأثر التعليق على عقد الزواج من خلال نهج تحليلي-مقارن بآراء الفقهاء والأدلة المرتبطة. باستخدام المنهج الوصفي-التحليلي، تم استعراض صور التعليق المختلفة، وقد تم تصنيف آراء الفقهاء إلى ثلاث فئات رئيسية: بطلان التعليق مطلقاً، جواز التعليق في بعض الصور، والتفصيل بين العقود المعاوضية والإذنية. تم تقييم أدلة القائلين بشرط التنجيز، وهي الإجماع، والروايات، وأصالة الفساد، والاستنكار العرفي، والدليل العقلي، تقييماً نقدياً، وتبين أنها غير تامة. تشير النتائج إلى عدم وجود دليل معتبر (اجتهادي أو فقهائي) يثبت وجوب التنجيز في عقد الزواج، وأن التعليق لا يؤدي بالضرورة إلى بطلان العقد. تقترح هذه الدراسة أنه، نظراً للفارق بين الشرط والتعليق وغياب الأدلة القاطعة، يمكن قبول التعليق في المعاملات، بما في ذلك الإيقاعات والعقود ومنها عقد الزواج، بشرط الحفاظ على الجزم وقصد الإنشاء.

الكلمات المفتاحية: التعليق، التنجيز، عقد الزواج، الفقه الإمامي

۱. أستاذة الحوزة، طالبة المستوى الرابع في فقه الأسرة، طهران، إيران

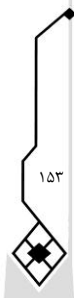
Examining the social and legal challenges of retribution for the murder of a child and the distinction between parents in jurisprudence and law

Zahra Koohsari¹

Abstract

Article 301 of the Islamic Penal Code of Iran (2013) exempts a father or paternal grandfather from capital punishment (qisas) for the intentional killing of their child, sentencing them instead to the payment of blood money (diya). In contrast, a mother who commits the same act is subject to qisas. This marked legal disparity between the two parents for identical criminal conduct raises significant concerns regarding criminal justice, gender equality, and the jurisprudential legitimacy of such differentiation. This study, using a comparative-analytical method, critically examines the classical jurisprudential sources that have shaped the current legislation and engages with contemporary juristic interpretations. It further analyzes the issue through the lens of Iran's constitutional principles, human rights standards, and the requirements of modern justice. By incorporating a comparative legal review of selected foreign legal systems, the research demonstrates that the exemption of fathers from qisas in cases of filicide lacks a sound foundation in contemporary Islamic criminal justice and stands in contrast to the prevailing international standards. Ultimately, the study advocates for a principled reform of Article 301 and calls for the elimination of gender-based discrimination in criminal legislation in favor of more rational, ethical, and updated interpretations of Islamic law.

Keywords: Article 301, Islamic Penal Code, qisas, child homicide, gender discrimination, Islamic jurisprudence, criminal justice, parental equality



1 . PhD in Women's Studies, Assistant Professor and Faculty Member,
Department of Women's Studies, Faculty of Social and Economic Sciences,
Alzahra University
Email: z.koohsari@alzahra.ac.ir

Analyzing the Function of Modern Contracts in Improving the Legal Status of Women (A Comparative Study of Contractual Conditions in Iran and Iraq)

Tahereh Sadat Naimi¹

Abstract

Modern contracts, as a legal tool, play an important role in mitigating gender inequalities in family law. This article examines the function of contractual conditions in the legal systems of Iran and Iraq using a descriptive-analytical method and a comparative and comparative approach. Contractual conditions in both legal systems, despite their roots in Imami and Hanafi jurisprudence, have been able to reduce gender inequalities to some extent. In Iran, Article 1119 of the Civil Code and in Iraq, Article 20 of the Personal Status Law (2019) are the most important legal bases for these conditions. However, obstacles such as resistance from traditional courts and women's lack of legal awareness have limited the full implementation of these capacities. The findings show that although both countries are influenced by Imami jurisprudence, they have adopted different approaches to utilizing this legal capacity to improve the status of women.

Keywords: Modern contract - Women's rights - Conditions of contract - Right to divorce - Sovereignty of will

1 . Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Law, Islamic Azad University- Isfahan Branch (Khorasgan), Isfahan, Iran.
(naimi.sadat@iau.ac.ir)



The Conduct of Imam Reza (AS) in Addressing Family Educational Challenges with Reference to Imami Jurisprudence

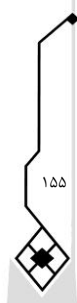
Seyyed Mojtaba Mirdamadi¹

Alireza Shomali²

Abstract

The foundation of a healthy society is built upon proper education and upbringing. In this regard, upbringing is more significant than instruction, which is based on jurisprudential principles, as it firstly engages with the human soul and psyche, and secondly, children are shaped through emulating their parents' behavior before they can comprehend ethical concepts. However, families, particularly in industrial societies, face numerous educational challenges, including weakened emotional bonds, declining religious beliefs, materialistic outlooks on life, and issues arising from virtual spaces. This article employs a descriptive-analytical method to explore the most critical educational challenges within families and the strategies to address them based on the conduct of Imam Reza (AS) and, by extension, Imami jurisprudence. The findings indicate that adhering to the conduct of the Infallible Imams (AS), particularly Imam Ali ibn Musa al-Reza (AS), and implementing their recommendations in family interactions—especially in the relationship between parents and children—offers the most effective approach to overcoming educational challenges. Furthermore, upbringing shares common objectives and principles with jurisprudence, which will be discussed in this study.

Keywords: Family, Upbringing, Educational Challenges, Conduct, Jurisprudence



1 . Professor of Advanced Jurisprudence, Qom Seminary, and Associate Professor, University of Tehran

Email: mirdamadi_77@ut.ac.ir

2 . Assistant Professor, Islamic Azad University, South Tehran Branch

Email: Alireza1shomali@gmail.com

The Quran's Facilitative Policies in the Jurisprudential Issues of Women with Emphasis on Allama Tabatabaei's Interpretive Thought

Tahereh Setorg¹

Abstract

This study, with an emphasis on Allama Tabatabaei's interpretive thought, reexamines the jurisprudential issues of women from the perspective of the Quran's facilitative policies. The findings reveal that the Quran's approach to legislation, particularly as interpreted through Allama Tabatabaei's exegesis, is grounded in the primacy of the principle of "human dignity" and the removal of unnecessary obstacles for those bound by religious duties, such that facilitation forms the core of many jurisprudential rulings and obligations, especially concerning women. The study of Al-Mizan's interpretation of legal verses reveals that Islam not only establishes women's rights and responsibilities based on individual merit and competence but also explicitly defends supportive and facilitative policies. These policies, by reducing conventional stringencies, eliminate gender discrimination in jurisprudential interpretation and practice, making the fulfillment of religious obligations feasible and accessible for women. Within this framework, the "facilitation" principle emerges as an effective and progressive rule, which, by eliminating excessive caution, scientifically delineates the boundary between necessary precaution and the alleviation of hardship and distress. Consequently, women's rights and responsibilities are structured based on justice, ease, and Quranic supportive measures. Employing a deductive-analytical approach, this research presents a practical model for invoking the facilitation principle in women's jurisprudence, paving the way for a more precise utilization of the Quran's interpretive capacities to uphold and protect women's rights.

1 . Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Shiraz, Shiraz, Iran

Email: tahereh.setorg@saadi.shirazu.ac.ir

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2226-1386>



Family Privacy in Islamic Criminal Policy: Jurisprudential Foundations and Protective Strategies

Khadijeh Hamed¹

Tuba Shakeri Golpayegani²

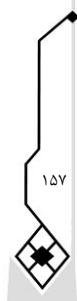
Abstract

Family privacy, as a fundamental pillar of the Islamic legal system, plays a central role in micro-level criminal policy. This study aims to elucidate the jurisprudential foundations and protective strategies for family privacy within the framework of criminal law concerning family matters. Employing a descriptive-analytical method and analyzing Islamic jurisprudential sources, Iranian laws, and comparative studies with the Canadian legal system, this research demonstrates that jurisprudential principles such as public interest, rational conduct, the principle of non-guardianship, the rule of dominion, and the rules prohibiting prying, paternity presumption, and doubt-based leniency provide a coherent framework for limiting state intervention. This framework, emphasizing governmental rulings and the role of public interest in regulating the intervention of the Islamic ruler, ensures a balance between individual rights and public welfare. The findings indicate that Islamic criminal policy promotes strategies such as mediation, family arbitration under the supervision of the ruler, protection of the sanctity of the home, and decriminalization, thereby preserving the dignity and sanctity of the family. However, challenges such as conflicts between privacy and victim protection necessitate legislative revisions and the strengthening of non-penal mechanisms. The study suggests that drafting precise regulations for state intervention and enhancing family arbitration institutions, inspired by jurisprudential examples such as the ruler's intervention in marriage, can improve the balance between public welfare and individual rights. Comparative analysis reveals that Islamic criminal policy, unlike individual-centric systems like Canada's, offers a competitive framework rooted in a theocentric approach based on public interest.

Keywords: Family Privacy, Islamic Criminal Policy, Jurisprudential Foundations, Family Arbitration, Comparative Legal Analysis

1 Master's degree in Women's Rights in Islam, Ph.D. student in Law, and researcher at Level 4, Family Jurisprudence, Rafi'ah al-Mustafa Higher Education Institute, Tehran, Iran (corresponding author) - kh90.hamed@gmail.com

2 . Associate Professor, Jurisprudence and Criminal Law, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran - d.t.shakeri@gmail.com



A Jurisprudential and Legal Analysis of Suspension and Execution in the Marriage Contract with Emphasis on the Perspectives of Imami Jurists

Zahra Khaluzadeh¹

Abstract

According to the prevailing view among jurists, one of the conditions for the validity of transactions, including contracts and unilateral acts, is execution (absence of suspension). This study aims to examine the condition of execution and the impact of suspension on the marriage contract through an analytical-comparative approach to the jurisprudential opinions and related evidence. Employing a descriptive-analytical method, various forms of suspension are outlined, and the jurists' perspectives are categorized into three main groups: absolute invalidity of suspension, permissibility of suspension in certain cases, and differentiation between compensatory and permissive contracts. The arguments of those advocating for the condition of execution—namely consensus, narrations, the principle of invalidity, customary disapproval, and rational reasoning—are critically evaluated and shown to be inconclusive. The findings indicate that there is no definitive evidence (jurisprudential or legal) to support the necessity of execution in the marriage contract, and suspension does not necessarily lead to the contract's invalidity. This study suggests that, given the distinction between condition and suspension and the lack of conclusive evidence, suspension in transactions, including unilateral acts and contracts such as marriage, can be accepted, provided the certainty and intent of creation are preserved.

Keywords: Suspension, Execution, Marriage Contract, Imami Jurisprudence



1. Seminary Professor, Level Four Student in Family Jurisprudence, Tehran, Iran

Contents

1. Examining the social and legal challenges of retribution for the murder of a child and the distinction between parents in jurisprudence and law

- Authors: Zahra Koohsari

2. Analyzing the Function of Modern Contracts in Improving the Legal Status of Women

(A Comparative Study of Contractual Conditions in Iran and Iraq)

Author: Tahereh Sadat Naimi

3- The Conduct of Imam Reza (AS) in Addressing Family Educational Challenges with Reference

to Imami Jurisprudence

- Authors: Seyyed Mojtaba Mirdamadi , Alireza Shomali

4- The Quran's Facilitative Policies in the Jurisprudential Issues of Women with Emphasis on Allama Tabatabaei's Interpretive Thought

- Authors: Tahereh Setorg

5- Family Privacy in Islamic Criminal Policy: Jurisprudential Foundations and Protective Strategies

- Author: Khadijeh Hamedei ,Tuba Shakeri Golpayegani

6- A Jurisprudential and Legal Analysis of Suspension and Execution in the Marriage Contract with Emphasis on the Perspectives of Imami Jurists

Author: Zahra Khaluzadeh

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. 4, (Serial.19), winter 2024

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: 55952386 P.O. Box: 1876943113

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

Phon: +98 -21552386

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

Email: hossnainfo@gmail.com