

کرامت انسانی در هندسه‌ی فقه نظام خانواده؛ بازتعریف الگوی اذن زوج و استقلال زن در فقه امامیه

ناصر مریوانی^۱

زهرا رضوانی^۲

محمد امین ملکی^۳

چکیده

این پژوهش به واکاوی نسبت کرامت انسانی و ساختارهای فقهی ناظر به تصمیم‌های شخصی زن در نهاد خانواده می‌پردازد. مسئله محوری تحقیق، بازتعریف مفهوم اذن در پرتو قاعده‌ی کرامت ذاتی انسان است. قاعده‌ای که بر پایه‌ی عقل، نقل و مقاصد تشریح، از سطح یک اصل صرفاً ارزشی فراتر رفته و به‌عنوان معیاری تبیینی در تنظیم نظام حقوق و تکالیف زوجین ایفای نقش می‌کند. بر این اساس، کرامت نه صرفاً صفتی انسانی، بلکه مبنایی برای بازسازی روابط زن و مرد بر محور مودت، رحمت و مسئولیت متقابل تلقی می‌شود. سؤال اصلی پژوهش آن است که جایگاه قاعده‌ی کرامت انسانی در تبیین حدود اذن زوج و میزان استقلال اراده‌ی زن در فقه امامیه چگونه قابل تحلیل است و این قاعده چه نقشی در تنظیم فقهی روابط زوجین ایفا می‌کند. روش تحقیق، تحلیلی - استنباطی با رویکرد تطبیقی میان متون فقه امامیه، مقاصد الشریعه و قوانین معاصر ایران و جهان اسلام است. یافته‌ها نشان می‌دهد که مفهوم اذن در منابع فقهی کلاسیک، ناظر به صیانت از مصالح مشترک خانوادگی و انتظام زندگی زناشویی است و دلالتی بر سلب استقلال مشروع زن ندارد. از این رو، در چارچوب فقه نظام خانواده می‌توان اذن زوج را به‌عنوان سازوکاری تنظیمی و غیرسلطه‌ای بازخوانی کرد که با کرامت انسانی سازگار است. نوآوری پژوهش در ارائه خوانشی درون‌فقهی و نظام‌مند از اذن زوج است که بدون خروج از مبنای استنباطی فقه امامیه، امکان جمع میان استقلال اراده‌ی زن و مسئولیت متقابل زوجین را در ساختار حقوق خانواده تبیین می‌نماید.

واژگان کلیدی: کرامت انسانی؛ فقه امامیه؛ استقلال اراده زن؛ نظام حقوق خانواده؛ عدالت تشریحی؛ مقاصد شریعت

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی تهران (نویسنده‌ی مسئول)

۲. دانشجوی دکتری تخصصی فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران

۳. استادیار گروه حقوق اسلامی، دانشکده حقوق قضایی، دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۱۸



۱. مقدمه

خانواده در حقوق اسلامی، نهادی بنیادین و محوری برای سامان‌دهی حیات انسانی، تربیت مگرم انسان و فراتر از روابط عاطفی و تولید نسل است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۱۸-۱۲۲). روابط خانوادگی بر دو اصل کرامت انسانی و عدل تشریحی استوار بوده و ضمن حفظ تفاوت‌های تکوینی زن و مرد، بر توازن حقوق، تکالیف و اختیارات تأکید دارد (سبحانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۹۸-۱۰۱). این توازن در فقه غایت‌محور، ناظر به مقاصدی چون سکینه، موّدت و حفظ کرامت طرفین است. بنابراین، اذن زوج یا ولی در رفتارهای شخصی زنان، یکی از مسائل اساسی فقه خانواده محسوب می‌شود (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶ش، ج ۱، ص ۳۵-۴۰). کرامت انسانی، ریشه در نصوص قرآنی (اسراء، ۷۰) داشته و در فقه امامیه، به عنوان مبنایی عقلانی و مصلحت‌محور در استنباط احکام تلقی می‌گردد (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۸). این اصل، شأن انسانی را حفظ کرده و مانع فروکاستن فرد به موضوع سلطه یا ابزار نظم اجتماعی می‌شود. هر حکم شرعی باید نسبت خود را با کرامت انسانی روشن سازد، زیرا کرامت معیار سازگاری احکام با مصالح انسانی است (جوادی آملی، ۱۳۹۸ش، ص ۵۵-۶۳).

در روابط خانوادگی، به‌ویژه احکام اذن زوج یا ولی، پرسش بنیادین آن است که جایگاه قاعده‌ی کرامت انسانی در تبیین حدود اذن زوج و میزان استقلال اراده‌ی زن در فقه امامیه چگونه قابل تحلیل است و این قاعده چه نقشی در تنظیم فقهی روابط زوجین ایفا می‌کند؟ (مطهری، ۱۳۹۸ش، ص ۱۱۵-۱۲۰).

این پژوهش با تکیه بر منابع امامیه و فقهای معاصر، نسبت کرامت انسانی و احکام ولایت در خانواده را بازسازی کرده و جایگاه اذن زن در فقه نظام خانواده را تبیین می‌نماید (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۱۷۴-۱۷۷). در این چارچوب، کرامت انسانی به عنوان یکی از مقاصد بنیادین و رفیع شریعت، مبنایی برای بازتفسیر قواعد فقهی مرتبط با سلطه، از جمله تسلیط و نفی سبیل، فراهم می‌آورد (بهشتی، ۱۳۹۲ش، ص ۹۲-۹۷). علامه طباطبایی ذیل آیه‌ی ۳۴ سوره نساء، «قیمومت» مردان را ناظر به جهات



عمومی دانسته که شامل مردان و زنان است و نباید آن را منحصر به شوهر و همسر کرد؛ بنابراین، قیومیت، حکمی کلی است که جملات بعدی، بیان مصادیقی از آن است، نه تخصیص آن (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ذیل آیه ۳۴ نساء). کرامت در طول احکام فقهی قرار گرفته و پایه‌ی هندسه‌ی نوین احکام خانواده است.

برداشت‌های تاریخی از ولایت، متأثر از ساختارهای سنتی پیش از اسلام بوده که با تحوّل وضعیت زنان، بازخوانی ادله‌ی شرعی بر پایه‌ی اصول فراگیر فقهی، به‌ویژه کرامت انسانی، ضرورتی گریزناپذیر یافت (بهشتی، ۱۳۹۲ش، ص ۹۲-۹۷). در فقه نظام‌ساز، هر حکم جزئی باید با مقاصد کلان شریعت همسو باشد؛ و کرامت انسانی به عنوان مقصد عام، احکام جزئی چون اذن زوج را بازتفسیر می‌کند. اذن زوج در خروج از منزل، اگر حکم تکلیفی تلقی شود، نقش حفاظتی در خانواده دارد بدون آنکه استقلال زن را نقض کند، زیرا غایت تشریح، هماهنگ‌سازی مسئولیت‌ها در جهت سکینه و مصلحت خانوادگی است. ولایت در فقه امامیه برای حفظ مصلحت مولی علیه جعل شده است. براین اساس در مواردی که فرد بالغ و عاقل توان تشخیص مصلحت خود را دارد، تحدید استقلال او با روح جعل ولایت سازگار نیست (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۲۲-۲۲۵). از سوی دیگر اصل بر استقلال زنان مکلف است، مگر آنکه نصّ خاصی بر محدودیت وجود داشته باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۹۵-۳۹۷). در نظام فقه خانواده، زیرنظام‌های حمایتی، آموزشی، اخلاقی، عاطفی و اقتصادی در پیوند ارگانیک تعریف می‌شوند و هرگونه تفسیر جدید باید با هماهنگی سایر اجزا باشد (عاملی، ۱۴۰۰ش، ص ۲۴-۲۸). نقش حقیقی «اذن»، هماهنگ‌سازی روابط و جلوگیری از تراحم مسئولیت‌هاست، نه سلطه؛ زیرا سکینه و موّدت خانوادگی در پرتو عقل جمعی و مسئولیت متقابل تحقق می‌یابد (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۳۶۰-۳۶۳). در تحلیل نظام‌ساز، اذن زوج یا ولی از حق به تکلیف اداره‌گرانه و کرامت‌مدارانه تغییر معنا می‌دهد؛ الگویی که در آن ولایت کرامت‌مدارانه‌ی مرد، انقیاد زن و ولایت‌پذیری فرزندان در ساختاری هماهنگ و غیرسلطه‌گرانه سامان می‌یابد (سوزنجی، ۱۴۰۱ش، ص ۸۰-۸۶). این مقاله در پی پاسخ به این سؤال است که چگونه نظریه کرامت انسانی را مبنایی برای بازآرایی الگوی اذن و استقلال زن در



خانواده اسلامی قرار دهیم تا هم‌ساز با مقاصد شریعت و اصول فقه امامیه باشد (حسینی‌ادیانی، ۱۳۹۵ش، ص ۲۰۸-۲۱۲). از آنجا که فقه امامیه، با تکیه بر عقل، عدل و کرامت، قابلیت بازسازی نظام‌مند در حوزه‌ی حقوق خانواده را دارد (بجنوردی، ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۹۴-۹۶)؛ در این هندسه، کرامت انسانی نه شعار مساوات، بلکه نیروی محرک بازتعریف کارکردهای خانواده اسلامی است. در خانواده‌ای که زن و مرد به‌عنوان دو قطب مکمل، در مسیر تکامل مشترک حرکت می‌کنند، اذن، ولایت و استقلال، نه ابزار سلطه، بلکه اجزای نظم اخلاقی و کرامتی خواهد بود. (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصول ۲۰ و ۲۱؛ قانون مدنی ایران، مواد ۱۰۴۳ و ۱۰۴۴).

پیشینه پژوهش

استفاده از مصادیق عرفی کرامت در استنباط فقهی، ابتدا در قرن دوم هجری برای استنباط احکامی که دارای دلیل شرعی روشنی نبود مورد توجه فقیهان بزرگ اهل سنت مثل شافعی و سپس دیگر فقیهان قرار گرفت. از جمله حکم ایشان به پاک بودن منی انسان است، زیرا نجس بودن نقطه پیدایش انسان را با تکریم او توسط خداوند متعال ناسازگار می‌دانند (النووی، المجموع شرح المذهب، ج ۲، ص ۵۵۰). سپس برخی از فقها، استفاده از کرامت را برای توسعه و تعمیم حکم شرعی محدودتر کرده و آن را به مواردی منحصر کردند که کرامت به عنوان علت حکم در متن دلیل شرعی ذکر شده باشد. شافعی اولین فقیهی است که مصداق عرفی کرامت را از موضوع حکم شرعی فراتر برده و آن را در مقدمه‌ی قیاس استنباط حکم فقهی به کار گرفته است (الشافعی، الرسالة، ص ۴۱۰). بعد از شافعی، در بین فقیهان مذاهب دیگر نیز چنین استدلال‌هایی به چشم می‌خورد که نشان از پذیرش این روش در بین فقیهان اهل سنت دارد. با این حال، هیچ‌کدام حکمی را که دارای نص معتبر بوده، به جهت مخالفت با کرامت انسان انکار نکرده‌اند. این امر نشان می‌دهد کارکرد کرامت در این رویکرد، کشف جهت و غایت حکم است، نه معارضه با نص؛ رویکردی که با منطق مقاصد خاص شریعت در گستره‌ی احکام خانواده هم‌خوانی دارد (گرامی‌پور، ۱۴۰۳، ص ۸۶).

در ادامه به نمونه‌هایی از توجه فقیهان اهل سنت به کرامت و استفاده از آن در استنباط حکم شرعی اشاره می‌شود: تعدادی از فقیهان اهل سنت تکریم انسان (آیه‌ی



شریفه‌ی «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰)) را دلیل بر طهارت مردار انسان دانسته‌اند. برخی دیگر با وجود حکم به نجس بودن شیر حیوان حرام‌گوشت، دلیل پاک بودن شیر انسان را کرامت او دانسته‌اند، زیرا شیر منشأ رشد انسان است و نجاست آن با تکریم انسان سازگار نیست. برخی نیز کرامت انسان را دلیل طهارت اجزای مردار انسان ذکر کرده‌اند.

در موارد مذکور، کرامت انسان مستقیماً از آیه‌ی کریمه‌ی فوق استفاده شده است؛ آیه‌ای که نه تنها حامل حکم فقهی (تکلیفی یا وضعی) نیست، بلکه بیانگر فعل خالق است. از واقعیت فعل خالق به عنوان دلیلی برای اثبات حکمی متناسب با آن استفاده شده است. این نشان می‌دهد که مناسبت و ملازمت با کرامت در استنباط احکام فقهی مسلم دانسته شده و می‌توان بر اساس آن حکم شرعی را استنباط کرد. از آنجا که این ملازمه (مناسبت با کرامت) فاقد حکم فقهی است و ملزوم آن (تکریم) فعل شارع مقدس است؛ معلوم می‌شود که این سازوکار، قاعده‌ی فقهی به معنای مصطلح نبوده است. و از سوی دیگر این ملازمه با مشخصات مذکور، به عنوان کبرای استنباط قرار گرفته که نشان می‌دهد آن را به مثابه یک قاعده اصولی در نظر گرفته‌اند (خادمی کوشا، ۱۴۰۲، ص ۷۸۷۵).

در فقه امامیه نیز مفهوم تکریم انسان به عنوان ملاک در احکام مستحدثی چون عدم جواز اهانت به اجزای بدن، مورد پذیرش است و مبنای اصولی آن نیز در میان اصولیون معاصر بحث شده است. مانند آثاری که بر مبنای قاعده‌ی لاضرر یا قاعده‌ی اکمال دین، کرامت را دخیل می‌دانند. بر اساس نظریات مطرح شده (اهل سنت)، کرامت به عنوان ملاک تشخیص میان احکام ثابت و متغیر عمل می‌کند و به عنوان نظامی پویا، توان سازگاری فقه را با تحولات اجتماعی حفظ می‌نماید.

با وجود پژوهش‌های پراکنده، بررسی‌های پیشین عموماً به ذکر نمونه‌های فقهی یا استنادهای جزئی به آیه‌ی تکریم انسان بسنده کرده‌اند و به جایگاه آن در ساختار استنباط حکم شرعی و مقایسه‌ی رویکرد اهل سنت و امامیه در تبیین کاربرد کرامت به صورت منسجم و تطبیقی کمتر پرداخته‌اند. پژوهش حاضر تلاش دارد با تمرکز بر نقش کرامت به عنوان کبرای اصولی در فرآیند اجتهاد و تحلیل تطبیقی، این خلأ را جبران نماید.



۲. مفهوم شناسی (اذن، قوام، ولایت، کرامت)

۲-۱. اذن

الف. معنای لغوی

«اذن» در لغت به معنای اجازه دادن، اعلام رضایت و رفع مانع از انجام یک فعل است؛ بدین معنا که صاحب حق با اظهار رضایت خود، امکان انجام کاری را برای دیگری فراهم می‌کند (ابن منظور، بی تا، ج ۱۳، ص ۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴). همچنین به معنای اعلام و آگاهی دادن همراه با رضایت نیز آمده است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۰۳).

ب. تفاوت اذن و اجازه

لازم به ذکر است که در فقه امامیه میان «اذن» و «اجازه» تفاوت وجود دارد. اذن اعلام رضایت پیشینی صاحب حق نسبت به انجام یک عمل است؛ بدین معنا که شخص پیش از تحقق فعل، رضایت خود را ابراز می‌کند و در نتیجه انجام عمل از ابتدا با رضایت او صورت می‌گیرد. از این رو، اذن ناظر به قبل از تحقق عمل است و نقش آن رفع منع و مشروعیت بخشی به اقدام فاعل پیش از وقوع آن است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۸۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۲۶۲). در مقابل، اجازه، رضایت و تنفیذ پسینی نسبت به عملی است که پیش تر بدون اذن صاحب حق انجام شده است. بنابراین، اجازه پس از وقوع عمل تحقق می‌یابد و در حقیقت نوعی امضای حقوقی و تنفیذ عمل سابق به شمار می‌رود؛ چنان که فقها در بحث معاملات فضولی بیان کرده‌اند که عقد فضولی در صورت صدور اجازه از سوی مالک نافذ می‌شود (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۶۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۲۷۵).

بر این اساس، تفاوت اصلی آن دو در زمان تحقق رضایت است: اذن، پیش از انجام عمل صادر می‌شود، در حالی که اجازه پس از وقوع عمل و برای تنفیذ آن تحقق می‌یابد.

ج. معنای اصطلاحی

در فقه امامیه، اذن نوعی اعلام رضایت از سوی صاحب حق است که گاه آثار تکلیفی و گاه آثار وضعی دارد. تمایز میان اذن تکلیفی و اذن وضعی از دید فقها بسیار مهم است؛ زیرا اگر اذن از سنخ تکلیف باشد، بیانگر مسئولیت اخلاقی و



تنظیم روابط است، اما اگر از سنخ وضعی باشد، آثار حقوقی بر آن مترتب می‌گردد (انصاری، المکاسب، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۸۵). از این رو، اذن در روابط خانوادگی باید در چارچوب تدبیر و نظم خانواده تبیین شود، نه به‌عنوان حق فرمان یا تحکّم. این معنا در شروح شرائع الإسلام نیز تصریح شده است، آنجا که ولایت و اذن را ناظر بر تدبیر مصلحت مولی‌علیه و حفظ نظام خانواده و نه محدودسازی اختیار وی می‌داند (محقق‌حلی، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۴۶). بر اساس همین مبنا، می‌توان کارکرد اذن را از تحدید اراده به تنظیم مسئولیت‌ها تغییر داد و آن را در چارچوب حفظ کرامت انسانی و نظم اجتماعی بازفهم کرد (نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱، ص ۲۹۵).

۲-۲. قَوَام

الف. معنای لغوی

واژه «قوام» از ریشه «قوم» و صیغهی مبالغه‌ی «قائم» است و بر کسی دلالت دارد که به صورت پیوسته و مستمر متکفل تدبیر و اداره‌ی یک امر باشد. این واژه با مفهوم «قیم» هم‌ریشه و به معنای مبالغه در قیام بر شؤن و مصالح یک امر است. لغت‌شناسان ذیل ریشه «قوم» می‌نویسند: «قَامَ بِالْأَمْرِ قِيَامًا: تَوَلَّاهُ وَتَدَبَّرَهُ»، و «الْقَوَامُ: الْمُبَالِغُ فِي الْقِيَامِ بِالْأَمْرِ»؛ یعنی کسی که به شکل مستمر به تدبیر و سامان‌بخشی یک امر می‌پردازد (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۵۰۳).

راغب اصفهانی «قیام» را به چهار گونه تقسیم می‌کند: قیام جسمانی قهری، قیام جسمانی اختیاری، قیام به معنای مراعات و نگهداری امر، و قیام به قصد انجام دادن کار. وی ذیل کاربرد این واژه، «قِوَامُ الْأَمْرِ» را به معنای نظم، استواری و ملاک سامان‌یافتن کار تفسیر کرده و آن را از مصادیق قیام به معنای تولی و رعایت امر می‌داند. یعنی چیزی که موجب استقامت، نظم و انتظام امور می‌شود (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۴۱۳، ماده‌ی «قوم»).

بنابراین «قوام» بر نقشی فعال، مسئولانه و مستمر دلالت دارد، نه بر سلطه یا برتری ذاتی. قوامیت نیز در نظام خانواده بیانگر نقش مدیریتی مبتنی بر مسئولیت و تدبیر است.

**ب. معنای اصطلاحی**

در کاربرد اصطلاحی تفسیری و فقهی، «قوام» در آیه‌ی «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء: ۳۴) به معنای مسئولیت قیام به تدبیر و اداره‌ی امور خانواده است. علامه طباطبایی «قوامون» را به معنای «القیام بأُمور النِّسَاءِ وَتَدْبِیرِ شُؤُنِهِنَّ» دانسته و این مسئولیت را بر دو پایه‌ی «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» و «بِمَا أَنْفَقُوا» تبیین می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۳). در تفسیر نمونه نیز قوامیت به معنای مسئولیت اداره و تدبیر نظام خانواده بر اساس انفاق و مدیریت خانوادگی دانسته شده و تأکید می‌شود که این جایگاه بر پایه‌ی مسئولیت اقتصادی و مدیریتی است، نه سلطه یا اقتدار مطلق (مکارم شیرازی، ۱۴۰۰ش، ج ۲، ص ۴۴۸).

فقه‌های امامیه نیز با تکیه بر مفاد آیه و تحلیل تفسیری آن، قوامیت را ناظر به مسئولیت تدبیر و اداره‌ی امور خانواده دانسته‌اند و آن را نقشی و وظیفه‌محور تلقی کرده‌اند. بر این اساس، قوامیت بیش از آنکه بیانگر برتری وجودی باشد، دلالت بر مسئولیت در اداره و سامان‌دهی امور خانواده دارد. این برداشت با مفهوم ولایت در فقه امامیه نیز هماهنگ است؛ زیرا ولایت در بسیاری از ابواب فقه به معنای تصدّی تدبیر و رعایت مصلحت تعریف شده است، نه برتری وجودی یا سلطه‌ی شخصی (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۳۶۶).

بدین معنا، قوام، وصفِ نقش است نه مرتبه‌ی وجودی؛ و این برداشت، در افق مقاصد شریعت، مانع تبدیل مسئولیت به امتیاز شده و مبنایی برای بازخوانی مفهوم قوامیت در چارچوب کرامت انسانی فراهم می‌سازد.

۳-۲. ولایت**الف. معنای لغوی**

«ولایت» از ریشه «ولی» به معنای قرب، پیوستگی و سرپرستی آمده است؛ به‌گونه‌ای که میان دو چیز نوعی اتّصال و تدبیر برقرار باشد. در کاربردهای لغوی، «ولی» به کسی گفته می‌شود که عهده‌دار تدبیر و سرپرستی امر دیگری است و میان او و متعلّق ولایت نوعی پیوند و اولویت در تصرّف برقرار می‌شود (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۴۰۷).



ب. معنای اصطلاحی

در فقه امامیه، ولایت نوعی جعل شرعی برای تدبیر مصالح مولی علیه است، نه امتیازی شخصی برای ولی. از این رو، ولایت در مواردی مانند ولایت بر صغیر یا برخی شئون نکاح، با هدف حفظ مصلحت و حمایت از شخص تحت ولایت تشریح شده است. محقق حلی در شرائع الإسلام تصریح می‌کند که جعل ولایت برای صیانت از مصالح مولی علیه و جلوگیری از اختلال در تصمیم‌گیری اوست، نه برای محدودسازی اختیار وی (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۴۶). بر این اساس، در تحلیل مقاصد ولایت نهادی برای تأمین مصلحت و حفظ کرامت انسانی در چارچوب نظم مشروع تلقی می‌شود.

۴-۲. کرامت

الف. معنای لغوی

«کرامت» از ریشه «کرم» به معنای شرافت، بزرگواری و برتری در ارزش و منزلت است. اصل «کرم» ضدّ «لوم» و «لوم» دانسته شده و بر فضیلت و رفعت دلالت دارد؛ چنان‌که در صحاح و أقرب الموارد همین معنا گزارش شده است. العین، ریشه‌ی «کرم» را ناظر به بزرگی، شرف و نفاست در ذات یا صفات انسان دانسته و «کریم» را کسی معرفی می‌کند که خیر و فضیلت در او فراوان باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۷۰).

معجم مقاییس اللغة اصل این ماده را «شرف و بزرگواری» دانسته و تأکید می‌کند که «کرم» بر نوعی رفعت ارزشی دلالت دارد که در انسان به صورت فضیلت اخلاقی یا جایگاه والا ظهور می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۷۱). مصباح المنیر نیز «کرم» را به معنای شرافت، بزرگواری و پاکی از پستی می‌داند و آن را در برابر «لوم» قرار می‌دهد (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۰۳). در قاموس المحيط نیز این ماده بر کمال در نفع و خیر حمل شده است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ذیل ماده «کرم»).

در المفردات، «کرم» درباره‌ی خداوند از صفات جمال الهی و به معنای احسان و فضل آشکار اوست، و در نسبت با انسان به اخلاق و افعال پسندیده اشاره دارد. راغب



میان «کرم» و «کرامت» تفکیک نهاده و «کرامت» را آزادگی و بزرگواری نفسانی می‌داند که گاه در نیکی‌های کوچک نیز به‌کار می‌رود، در حالی که «کرم» غالباً در خیرات بزرگ استعمال می‌شود (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۴۳۳، ماده‌ی «کرم»).

«کریم» مفهومی عام دارد و بر موجودی اطلاق می‌شود که واجد نوعی شرافت و ارزش ممتاز باشد و همین ویژگی موجب احترام و رفعت جایگاه او گردد. از همین رو قرآن می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»، یعنی «ما فرزندان آدم را بزرگ‌قدر ساختیم» که دلالت بر شرافت ذاتی و تکوینی و منزلت وجودی انسان دارد (اسراء، ۷۰).

در منطق مقاصدی نیز این کرامت انسانی مبنای تشریح شماری از احکام تلقی شده است؛ زیرا حفظ نفس، عدالت اجتماعی و آرامش در ازدواج بر صیانت از همین حرمت تکوینی استوار است (گرامی‌پور، ۱۴۰۳، ص ۱۰۲).

ب. معنای اصطلاحی

در اصطلاح، «کرامت» ناظر به شأن و حرمت ذاتی انسان است. بر این اساس، هرگونه تحقیر، اجبار ناروا، سلب اختیار یا رفتار ناقض حیثیت انسانی مردود شمرده می‌شود. فقیهان معاصر با استناد به آیه‌ی «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» این اصل را بیانگر منزلت ذاتی انسان دانسته‌اند که مبنای بسیاری از احکام و روابط اجتماعی قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۸ش، ص ۵۲-۵۳؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۹۸).

هرچند اصطلاح «کرامت» در متون کلاسیک اصول فقه امامیه کمتر به صورت مستقل طرح شده است، اما مباحث عقل عملی در آثار اصولیان نشان می‌دهد که پذیرش حسن و قبح عقلی و توانایی انسان در ادراک ارزش‌های اخلاقی، بر نوعی شرافت و منزلت ذاتی انسان مبتنی است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۴۲). در ادامه‌ی این مسیر، برخی فقیهان معاصر کرامت انسان را در شمار مقاصد عام شریعت دانسته‌اند و عدالت، مساوات و صیانت از حقوق انسان را بر آن مبتنی کرده‌اند (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۹۸). در اندیشه‌ی مقاصدی نیز ابن‌عاشور کرامت انسان را از مقاصد بنیادین شریعت دانسته و تصریح می‌کند که تشریح احکام باید در نهایت به حفظ حرمت انسان بینجامد (ابن‌عاشور، ۲۰۰۶م، ص ۱۱۲).



در فقه اخلاقی معاصر امامیه نیز کرامت به‌عنوان اصل هدایتی در تنظیم روابط انسانی، از جمله در ساختار خانواده و حقوق زن و مرد، مورد توجه قرار گرفته است؛ به‌گونه‌ای که کرامت مشترک زن و مرد مبنای ارزش‌گذاری روابط خانوادگی و ضامن حفظ حرمت متقابل آنان دانسته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۸ش، ص ۵۲-۵۸).

۲-۵. قاعده‌ی کرامت

قاعده‌ی کرامت در فقه اسلامی بر این اصل استوار است که انسان، به‌عنوان مخلوق الهی، دارای حیثیت و ارزش ذاتی است و هیچ‌یک از احکام شرعی نباید به تحقیر، اهانت یا سلب شأن او بینجامد. ریشه‌ی این قاعده در آیه‌ی «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» قرار دارد که کرامت را وصفی عام برای همه‌ی انسان‌ها معرفی کرده و بر پاسداری حرمت انسان در روابط فردی و اجتماعی دلالت می‌کند (اسراء: ۷۰). این اصل، در منابع فقهی و اصولی نیز به‌عنوان مبنایی برای استنباط احکامی سازگار با شأن انسانی مورد توجه قرار گرفته است. چنان‌که در آثاری مانند المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۵۰)، کرامت در قرآن (جوادی آملی، ۱۳۹۳ش، ص ۳۱-۳۳)، القواعد الفقهیة (بجنوردی، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۲۹) و فرائد الأصول (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۴) به این مبنا استناد شده است.

کرامت انسانی اختصاص به گروهی خاص ندارد و همه‌ی انسان‌ها را دربرمی‌گیرد (اسراء: ۷۰). از این‌رو در تحلیل‌های فقهی معاصر، از مبانی شکل‌گیری ارزش‌های حقوقی و تکالیف شرعی دانسته شده و در شمار مقاصد بنیادین شریعت قرار گرفته و جهت کلی تشریح را تعیین می‌کند (گرامی‌پور، ۱۴۰۳ش، ص ۱۰۳). این اصل به‌ویژه در حوزه‌هایی مانند فقه خانواده که کرامت زن و مرد در تعامل و انجام تکالیف متقابل جلوه می‌یابد کاربرد دارد. در منابع متقدم، اصطلاح «کرامت» کمتر به‌صورت مستقل طرح شده است. در مباحث عقل عملی و استقلال عقل در درک حسن و قبح افعال نیز بنیانی معرفتی برای تبیین منزلت انسان در نظام تکلیف فراهم می‌آورد. شیخ انصاری با تأکید بر نقش عقل عملی در تشخیص حسن و قبح نشان می‌دهد که انسان در نظام تکلیف شرعی موجودی برخوردار از شعور و اهلیت ادراک ارزش‌هاست؛



از این رو در استنباط احکام باید تفسیری ارائه شود که با حفظ حرمت انسان سازگار باشد (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۴۲، ۲۴۴).

در تشریح نیز پیوندی بنیادین میان کرامت و مقاصد شریعت برقرار است. آیت‌الله سبحانی کرامت را از مقاصد عام شریعت دانسته و اعتبار قواعدی مانند عدالت و مساوات را مبتنی بر آن می‌داند (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۹۸). همچنین ابن‌عاشور کرامت انسان را از مقاصد بنیادین شریعت برشمرده و حفظ آن را از اهداف اساسی تشریح می‌داند (ابن‌عاشور، ۲۰۰۶م، ص ۱۱۱-۱۱۲). آیت‌الله جوادی آملی کرامت زن را در تکوین و تشریح «اصل هدایتی» در فهم فقه خانواده معرفی کرده و آن را مبنایی برای تنظیم روابط حقوقی زن و مرد می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۸ش، ص ۵۲-۵۸). بر این اساس، در چارچوب فقه نظام خانواده، احکام روابط خانوادگی باید به گونه‌ای تفسیر شوند که در عین پایبندی به نصوص شرعی، با حفظ حرمت و منزلت انسانی زن و مرد سازگار باشند.

۳. تحلیل تطبیقی فقه امامیه و فقه عامه در باب اذن زوج و استقلال زن

در فقه عامه، به‌ویژه در آثار فقیهان حنبلی، اذن زوج در برخی تصرّفات زن - از جمله خروج از منزل - مورد تأکید قرار گرفته است. ابن‌قدامة در المعنی تصریح می‌کند که زن، بدون اذن شوهر حق خروج از منزل را ندارد؛ زیرا شوهر در چارچوب نظام خانواده مسئول حفظ نظم و تأمین حقوق زوجیت است (ابن‌قدامة، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۱۳۰). این دیدگاه در برخی نظام‌های حقوقی متأثر از فقه نیز انعکاس یافته است؛ چنان‌که در حقوق مدنی ایران، ماده‌ی ۱۱۱۷ به شوهر اجازه می‌دهد زن را از حرفه یا صنعتی که منافی مصالح خانوادگی یا حیثیت زوجین باشد منع کند (قانون مدنی ایران، ۱۳۰۷ش، ماده ۱۱۱۷).

در مقابل، در فقه امامیه اذن زوج به‌صورت مطلق شرط صحت همه‌ی تصرّفات زن دانسته نشده است. بسیاری از فقهای امامیه خروج زن از منزل را در صورتی که با حقوق زوج منافات نداشته باشد مجاز شمرده‌اند. شیخ طوسی در المبسوط بیان می‌کند که ملاک در این مسئله، عدم تضييع حق زوج است. بنابراین اگر خروج زن



مستلزم تصبیح حق شوهر نباشد، منع مطلق برای آن وجود ندارد (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۲۵۸). همین مبنای آثار دیگر فقهای امامیه نیز مشاهده می‌شود. علامه حلی در تذکره الفقهاء بر لزوم رعایت حقوق زوج تأکید کرده و محدودیت خروج زن را ناظر به موارد تعارض با حق استمتاع می‌داند (حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۸۲).

صاحب جواهر نیز در جواهر الکلام این مسئله را در چارچوب حق زوج و عدم اخلال به حقوق زوجیت تحلیل می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱، ص ۲۶۳). این تفاوت دیدگاه میان فقه امامیه و فقه عامه را می‌توان در مبانی نظری آنان جست‌وجو کرد. زیرا در تحلیل امامیه، انسان در نظام تکلیف شرعی موجودی صاحب اختیار و برخوردار از کرامت ذاتی است و محدودیت‌های حقوقی در روابط خانوادگی نیز در چارچوب حفظ حقوق متقابل تفسیر می‌شود، نه بر اساس سلطه‌ی مطلق یک طرف بر دیگری. از این رو، در این رویکرد فقهی، ملاک در محدودیت تصرفات زن، تعارض با حقوق زوج و اخلال در نظم خانواده است، نه اصل استقلال و اختیار انسانی او.

۴. بازاندیشی در الگوی فقهی اذن و استقلال زن بر پایه‌ی کرامت

کرامت انسانی در نظام خانواده بر سه محور استوار است: عقلانیت تصمیم، عدالت در عمل، و رعایت مسئولیت متقابل. اگر این سه محور در حکم فقهی رعایت شود، تضاد میان اذن و استقلال از میان می‌رود. زیرا در چنین صورتی، اذن نه در برابر استقلال، بلکه در خدمت تحقق مقاصد چون عدالت، سکینه و کرامت متقابل قرار می‌گیرد.

بنابراین ولایت مرد در خانواده باید به عنوان «مدیریت وظیفه‌ای» فهم شود، نه «حق سلطه». این برداشت، با اصل کرامت در قرآن نیز هم‌ساز است که انسان را جانشین خدا بر زمین می‌داند و هرگونه تحقیر یا تحدید را نوعی ناسازگاری با مقام خلافت تلقی می‌کند.

در نظام اجتماعی اسلام که توسط آیت الله سید محمد باقر صدر در اثر فقه نظام اجتماعی اسلام تبیین شده، خانواده زیرنظامی از کل جامعه‌ی الهی است که قواعد آن باید دارای انسجام نظام‌وار باشند (صدر، ۱۳۹۵ش، ص ۱۱۸-۱۳۲). از این رو، فقه



نظام خانواده باید از تفسیر منفرد احکام عبور کرده و ساختاری هماهنگ برای تنظیم روابط جنسیتی ایجاد کند. تنظیمی که در آن، مقاصد شریعت نقش جهت‌دهنده به اجزای نظام خانواده را ایفا می‌کنند. بر این اساس، اذن زن در تصرّفات شخصی می‌تواند سه حالت داشته باشد:

۱. اذن شرعی مبتنی بر حکم خاص، مانند اذن در نکاح صغیره؛
 ۲. اذن عرفی، متکی بر حسن معاشرت و تعامل خانوادگی؛
 ۳. اذن حکمی، که در نظام خانوادگی معاصر می‌تواند جایگزین ولایت سنتی شود. به‌ویژه آنجا که اذن، نه از باب ولایت شخصی، بلکه به‌مثابه سازوکار تأمین مصلحت خانوادگی و حفظ کرامت طرفین فهم شود.
- در فقه امامیه، مورد اول به دلیل نصّ خاص، محدود به مواردی چون نکاح و ولایت قهری است، حال آنکه مورد دوم و سوم، قابلیت تحوّل بر اساس مبانی کرامت را دارند. در نتیجه هرگاه اذن مبتنی بر احترام و موّدت باشد، زن شریک در تصمیم تلقّی می‌شود نه تابع. چنین برداشتی با رویکرد اخلاقی اسلام و کرامت زن سازگاری داشته و مقوم نظام خانواده خواهد بود. زیرا مقاصد شریعت، در این تلقّی، نقش پیونددهنده میان استقلال فردی و انسجام نهاد خانواده را بر عهده دارند. در منظومه‌ی کرامت، اصل استقلال زن در تصمیم‌های شخصی، نخستین نقطه توازن در نظام حقوقی خانواده است.

آیت‌الله جوادی آملی تأکید می‌کند که فطرت انسان کریم است، اما کرامت او بالفعل نیست؛ انسان «بالقوة کریم» است و تنها با تقوا این کرامت به فعلیت می‌رسد. نسبت انسان به تقوا و فجور در گرایش فطری یکسان نیست؛ فطرت او تقوا را می‌طلبد و فجور را نقص می‌داند. اگر انسان راه تقوا را ترک کند، «استعداد کرامت خویش را دفن می‌کند» و از انسانیت سقوط می‌کند. بنابراین کرامت انسان در قرب به حق و اطاعت است، و بی‌اطاعتی موجب سقوط و اهانت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۸ش، ص ۴۱-۴۳).

از بیان ایشان روشن می‌شود که در این سیرِ اختیاریِ انسان، از کرامت بالقوة به انسان کریم بالفعل، استقلال انتخاب برای انسان نقشی اساسی دارد و شامل



همه‌ی انسان‌ها اعم از مرد و زن می‌شود بر پایه‌ی چنین مبنایی، می‌توان اذن را نه ابزار محدودسازی، بلکه سازوکار هماهنگی کرامت‌مدارانه در روابط خانوادگی تفسیر کرد. چنین تحلیلی اجازه می‌دهد که مفهوم اذن در فقه از سطح محدودیت به سطح هماهنگی ارتقا یابد.

۵. شواهد تطبیقی و حقوقی

در قوانین معاصر جمهوری اسلامی ایران، گرچه مواد مربوط به اذن زوج در برخی اعمال زن همچنان وجود دارد؛ مانند ماده‌ی ۱۱۱۷ قانون مدنی که اشتغال زن را مشروط به عدم مخالفت با مصالح خانواده می‌داند؛ اما این شرط در عمل بیشتر جنبه‌ی اخلاقی دارد تا محدودیت قانونی. امری که نشان می‌دهد مقنن، کارکرد این حکم را ناظر به تنظیم روابط خانوادگی و تأمین مصلحت، نه تحدید اراده‌ی زن، تلقی کرده است.

فلسفه‌ی وضع چنین حکمی در تطبیق با اصل ۲۰ قانون اساسی که تأکید دارد «همه‌ی افراد ملت اعم از زن و مرد در حمایت قانون از حیث حقوق انسانی مساوی‌اند»، نشان می‌دهد که سیاست قانون‌گذار نیز متأثر از اصل کرامت است. اصلی که از مبانی جهت‌دهنده به تقنین احکام اجتماعی محسوب می‌شود. در سطح بین‌المللی نیز، گرچه اسنادی چون کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان (CEDAW) بر برابری مطلق تأکید دارند، اما در دیدگاه اسلامی توازن حقوقی بر پایه‌ی مصالح و وظایف متقابل تفسیر می‌شود نه برابری در همه‌ی شئون. زیرا در تلقی اسلامی، غایت تشریح، حفظ مصالح بنیادین خانواده است، نه یکسان‌سازی صوری نقش‌ها (ابن‌عاشور، ۲۰۰۶م، ص ۲۷۳-۲۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸ش، ص ۱۰۶-۱۰۹؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۹-۴۴؛ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۴۱).

قرضاوی در فتاوی‌ی المرأة المسلمة، با استناد به مقاصد شریعت، آزادی زن را در چارچوب مسئولیت خانواده می‌پذیرد (قرضاوی، ۲۰۰۱م، ص ۷۸-۸۲) تحلیلی که نشان می‌دهد حتی در فقه عامه نیز مقاصد شریعت نقشی تعدیل‌کننده در تفسیر آزادی و مسئولیت ایفا می‌کند.



۶. هندسه‌ی فقه نظام خانواده

هندسه‌ی نوین خانواده در چارچوب فقه نظام، دارای سه سطح است:

۱. سطح مبنایی (اصول عام مانند کرامت، عدالت، عقلانیت)،
۲. سطح کارکردی (نظام تدبیر خانواده بر اساس قوامیت مسئول)،
۳. سطح راهبردی (تقنین و سیاست‌گذاری به منظور حفظ کرامت زن).

این تقسیم امکان تحلیل نظام خانواده را در افق مقاصدی فراهم می‌سازد. در سطح مبنایی، مباحث عقلی کرامت و مسئولیت مشترک زن و مرد باید محور بازتولید احکام قرار گیرد. زیرا این اصول، در منطق مقاصد شریعت، غایات حاکم بر تشریح احکام خانوادگی تلقی می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۷۵). در سطح دوم، قواعد فقهی مانند «نفی سبیل» و «لا ضرر» نقش حفاظتی دارند؛ چنان‌که اگر اذن موجب ضرر یا تحقیر زن گردد، موضوع از اعتبار ساقط خواهد شد (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۴۵). چراکه حفظ کرامت انسان، مقصدی است که بر اجرای ظاهری برخی احکام در شرایط تعارض، تقدّم می‌یابد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۶، ص ۱۸۵). در سطح راهبردی نیز قانون‌گذار باید هرگونه ماده قانونی را با اصل کرامت تطبیق دهد تا ولایت و اذن در خدمت نظم الهی و رضایت مشترک خانوادگی قرار گیرد (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۸۱).

فقه نظام خانواده با چنین تقسیم‌بندی، می‌تواند الگوی جدیدی از ولایت کرامت‌مدارانه را تبیین کند. الگویی که در آن، مقاصد شریعت نقش پیونددهنده میان ساختار حقوقی و غایات انسانی خانواده را ایفا می‌کنند. به این معنا که تصمیم‌های خانوادگی مبتنی بر مشورت و رضایت دوسویه باشند و هر دو جنس (زن و مرد) در حفظ نظام خانواده مکلف و دارای کرامت باشند.

۷. الگوی پیشنهادی: بازتولید قوامیت در پرتو کرامت

الگوی نظام‌ساز پیشنهادی این مقاله، قوامیتی است که به جای رابطه‌ی حاکمیتی یک‌سویه، به رابطه‌ی مسئولیت جمعی فرو می‌کاهد. این قوامیت قائم به معنای مسئولیت‌پذیری مشترک، در پاسداشت خانواده‌ای کرامت‌مدار است. پاسداشتی



که در افق مقاصد شریعت، ناظر به حفظ سکینه، عدالت و کرامت متقابل اعضای خانواده است. مسئولیتی که شامل قیام به واجبات بر پایه‌ی الزام و انجام دادن امور غیرواجب با رویکردِ مصالحه، صبر، گذشت و مدیریت حکیمانه می‌شود.

بر این اساس، مرد و زن هر دو با تقسیم وظائف متناسب با استعدادهای طبیعی و اجتماعی و بلکه با همکاری و مساعدت یکدیگر «قائم» بر حفظ نظام خانواده‌اند. چرا که قوام خانواده‌ی موفق به قائم بودن تمامی اعضای آن است. به عبارتی قائم بودن زن و مرد در خانواده به این معناست که هر دو در حدّ توان با روحیه‌ی کرامت‌مدارانه، برای حفظ کانون و نظام خانواده تلاش کنند (نه فقط در حدّ وظایف شرعی). زیرا وظایف اگر تنها محدود به واجبات باشد روحیه‌ی همکاری و ایثار دو طرف زن و مرد و حتی فرزندان را پرورش ندهد و بلکه ممکن است رشد و شکوفایی استعدادها را نیز تحت تاثیر منفی قرار دهد. در حالی که غایت تشریح، پرورش روح تعاون و ایثار در نهاد خانواده است، نه صرف امتثال حداقلی تکالیف.

بنابراین در چنین الگویی، اذن زوج در موارد خاص نه به عنوان مجوز، بلکه به منزله‌ی هماهنگی تصمیمات خانوادگی تصوّر شده و روحیه‌ی همکاری و ایثار را تقویت می‌نماید. برداشتی که با رویکرد مقاصدی، اذن را از ابزار کنترل به سازوکار تنظیم عقلایی روابط ارتقا می‌دهد. این طرح از دیدگاه فقهی، مبتنی بر قواعد زیر است:

۱-۷. قاعده‌ی کرامت ذاتی انسان

قاعده‌ی کرامتِ ذاتیِ انسان که بر شأن و ارزشِ ذاتی هر انسان، به صرف انسان بودن، تأکید دارد. این قاعده مبنای برتری‌ناپذیری نوع بشر و نفی هرگونه سلطه، تحقیر یا تبعیض در حقوق و احکام است. فقیهان امامیه با تکیه بر عقل، قرآن و سنت، کرامت را معیاری برای سنجش عدالت تشریحی و منع تجاوز به حیثیت انسانی قلمداد کرده‌اند. بدین‌سان، کرامت نه وصفی اخلاقی، بلکه قاعده‌ای استنباطی و فوق‌قاعده‌ای در هندسه‌ی نظام فقه خانواده است.



۲-۷. قاعده‌ی عدالت تشریحی

قاعده‌ی عدالت تشریحی بر هماهنگی میان احکام شرع با موازین عدل الهی تأکید دارد. این قاعده بیانگر نفی هرگونه حکم ناسازگار با تساوی حقوق، تناسب تکلیف و رعایت مصالح نوع بشر است. فقیهان امامیه، عدالت را نه صرف فضیلت اخلاقی، بلکه مبنای استنباط احکام دانسته‌اند؛ به گونه‌ای که هر تشریح باید با عدل در خلق و شریعت هماهنگ باشد. بدین معنا حکم خلاف عدالت، فاقد مشروعیت در نظام فقه است و عقل در کنار نقل، کاشف تلازم میان عدل و احکام الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۲۹۵؛ صدر، ۱۴۱۰ ق، ص ۵۷؛ نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۶، ص ۱۸۵).

۳-۷. قاعده‌ی مودّت و رحمت در روابط زوجین

قاعده‌ی مودّت و رحمت در روابط زوجین، برگرفته از آیه‌ی «وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةَ وَرَحْمَةً» (روم: ۲۱)، از مهم‌ترین مبانی فقه خانواده در اندیشه‌ی امامیه است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۶، ص ۳۱۷). این قاعده، پیوند زناشویی را نه صرفاً عقدی حقوقی، که نهادی عاطفی - اخلاقی با کارکرد تربیتی و اجتماعی معرفی می‌کند. «مودّت» به معنای محبت همراه با اظهار و عمل، و «رحمت» به معنای عطف و گذشت در تعاملات روزمره‌ی میان زن و شوهر است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۳۹۵). فقیهان امامیه تأکید دارند که این دو مفهوم، از جمله‌ی غایات تشریح نکاح بوده و احکام مرتبط با آن - اعم از نفقه، تمکین، مسکن، و ولایت - باید در چارچوب تقویت مودّت و رحمت تفسیر شوند (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳۴، ص ۲۳۵).

از منظر فقه نظام، مودّت و رحمت حکم ناظر بر کیفیت روابط زوجین است. بدین ترتیب، این قاعده نه تنها معیار اخلاقی، بلکه قاعده‌ی استنباطی برای ارزیابی و اصلاح احکام خانواده است؛ به نحوی که حتی اجرای حقوق قانونی، اگر بدون رعایت مودّت و رحمت انجام گیرد، می‌تواند مغایر با هدف شریعت تلقی شود. در هندسه‌ی نظام خانواده، مودّت و رحمت همان بستری است که ولایت، اذن و مسئولیت‌های زوجین در آن جاری می‌شود و هرگونه انحراف از آن، نیازمند بازنگری فقهی و حقوقی خواهد بود. (مودّت، محبت فعال و رحمت، عطف و واکنشی است)



۴-۷. قاعده‌ی لاضرر و لاجرح

دوقاعده‌ی «لاضرر و لاجرح» از امتهات قواعد در فقه امامیه است که مبنای نفی احکام و تکالیف زیان‌آور یا دشوار در شریعت به‌شمار می‌آید (انصاری، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۳۴۵؛ بجنوردی، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۲۸۵).

مستند این دوقاعده روایت نبوی مشهور و آیه‌ی شریفه‌ی قرآن است: «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» و «ما جعل علیک فی الدین من حرج» (حج: ۷۸) (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۳۹۵). این دوقاعده، ناظر به نفی هرگونه الزام شرعی است که موجب زیان مادی، معنوی یا عسر و حرج غیرمتعارف گردد (انصاری، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۳۴۵؛ خمینی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۲۸۱).

فقیهان امامیه بر این باورند که شارع، احکام خود را در چارچوب مصلحت و عدالت تشریعی وضع کرده و حکم ضرری یا حرجی، با روح شریعت ناسازگار است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۵، ص ۲۲۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳ ش، ص ۷۲). از این رو، هر جا اجرای تکلیف، موجب ضرر یا حرج شود، حکم، به حسب مورد ساقط یا تبدیل می‌گردد (خمینی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۲۸۱؛ نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳۴، ص ۱۳۲).

دلالت این قاعده، هم در حوزه‌ی عبادات و معاملات و هم در روابط خانوادگی، به‌ویژه در تعیین حدود ولایت و اذن، دامنه‌دار است؛ زیرا سلطه‌ی موجب ضرر یا حرج نسبت به زن یا فرزند، فاقد مشروعیت می‌باشد (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳۴، ص ۱۳۲؛ بجنوردی، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۲۸۵).

مفسران و فقیهان شیعه، با تکیه بر عقل و نقل، «لاضرر» را نه صرف امتیاز حکومتی، بلکه قاعده‌ای کشف‌گر از روح دفع مفسده در تشریح دانسته‌اند (انصاری، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۳۴۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۵، ص ۲۲۱). همچنین، قاعده‌ی «لاجرح» تأکید دارد که شریعت در وضع تکالیف، بر مدار طاقت عرفی و مصالح انسانی است و هر الزام فراتر از ظرفیت انسان، فاقد وجهت الزام‌آور است (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ش، ص ۷۲؛ خمینی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۲۸۱). در هندسه‌ی فقه نظام‌ساز خانواده، این قاعده پشتوانه‌ی نظری اصلاح رابطه‌ی اذن و استقلال زن در برابر احکام غیرعادلانه و متعارض با کرامت انسانی تلقی می‌شود (بجنوردی، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۲۸۵).



تفاوت میان ضرر شخصی و ضرر نوعی از مباحث دقیق در تفسیر و قلمرو اجرای قاعده‌ی «لاضرر» است که در فقه امامیه نقش تعیین‌کننده‌ای در استنباط احکام دارد.

الف. ضرر شخصی

مراد از ضرر شخصی، زیانی است که به‌صورت مستقیم و فردی متوجه شخص معین می‌شود و معیار تشخیص آن، وضعیت خاص همان فرد است. به بیان دیگر، ضرر شخصی تابع شرایط فردی، جسمی، مالی و موقعیتی هر مکلف است. برای مثال، تکلیف به روزه برای فرد بیمار که موجب تشدید بیماری او شود، مصداق ضرر شخصی است. در این‌گونه موارد، قاعده‌ی لاضرر سبب رفع حکم الزام‌آور برای شخص خاص می‌شود، نه نسخ کلی حکم. فقهای امامیه، از جمله شیخ انصاری و امام خمینی، بر این تفکیک تأکید کرده‌اند که «ضرر» باید بر اساس تحقق خارجی در حق شخص مکلف محقق شود، نه بر مبنای گمان یا مصلحت عامه (انصاری، ۱۴۱ ق، ج ۲، ص ۳۴۷؛ خمینی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۲۸۱).

ب. ضرر نوعی

ضرر نوعی، زیانی است که نسبت به نوع مردم یا غالب مکلفان در نظر عرف، ضرر محسوب می‌شود، هرچند ممکن است به فرد خاصی فعلاً زیانی وارد نسازد. مانند وضع مالیات یا مقرراتی که عرفاً مضر به منافع عمومی باشد. در فقه نظام، «ضرر نوعی» می‌تواند مبنای اصلاح ساختار تشریحی یا سیاست‌گذاری شرعی قرار گیرد، زیرا ملاک، مصلحت نوع انسان‌هاست نه تنها شخص خاص. بدین ترتیب، تمایز اساسی دو مفهوم (شخصی و نوعی) در قلمرو اجراست: ضرر شخصی موجب رفع تکلیف موردی است، اما ضرر نوعی گاه مستلزم بازنگری در حکم کلی یا قاعده‌ی تقنینی می‌گردد.

این تمایز، در فقه خانواده برای تفکیک میان سختی شخصی زن در تکلیف تمکین و دشواری نوعی روابط زوجین، کاربرد بنیادین دارد (بجنوردی، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۲۸۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳۴، ص ۱۳۲).

ترکیب این قواعد، بنیان نظام خانوادگی‌ای را می‌سازد که در آن، زن صاحب



اختیار کرامتی است، مرد مدیرِ تدبیری، و ولایتِ رابطه هدایت‌گرانه نه سلطه‌گرانه. این هندسه، فقه خانواده را از حالت فقه‌العبادات فردی به فقه اجتماعی هماهنگ ارتقا می‌دهد.

۸. جمع‌بندی

بر پایه‌ی یافته‌های این پژوهش، فقه امامیه به مدد قاعده‌ی کرامت، ظرفیت بازسازیِ هندسه‌ی روابط خانوادگی را داراست. ظرفیتی که در افق مقاصد شریعت، ناظر به بازآرایی روابط حقوقی بر مدار مصالح انسانی و غایات تشریح است. اذن و ولایت، هرگاه در چارچوب کرامت تحلیل شوند، از سطح ابزارهای محدودکننده فراتر رفته و در جایگاه سازوکارهای نظم‌بخش قرار می‌گیرند. نظمی که در منطق مقاصدی، برای حفظ کرامت، عدالت و سکینه‌ی خانوادگی تشریح شده است. در پرتو اصول عقل، عدل و توازنِ وظایف، نظام خانواده توان آن را می‌یابد که از تعارضِ ظاهری میان استقلال و قوامیت عبور کند. تعارضی که با تحلیل غایت‌محور احکام، ماهیتی صوری یافته و قابل رفع در چارچوب مقاصد شریعت است. کرامت در این صورت، پیونددهنده‌ی فطرت و شریعت و شاخصی برای نظام‌سازی فقهی خواهد بود. همان‌گونه که برخی فقها تصریح کرده‌اند، آینده‌ی فقه اسلامی در گرو نظام‌مند کردن روابط اجتماعی بر مدار کرامت است؛ زیرا بر این مبنا، حقوق زن و مرد از حالت تزاخمی به حالت تکاملی درمی‌آیند (صدر، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۱۸؛ سبحانی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص ۹۸).

بدین‌سان، نظریه‌ی کرامت انسانی در چارچوب فقه نظام خانواده، نه صرفاً اصلی اخلاقی، بلکه قاعده‌ای استنباطی و فوق‌قاعده‌ای است که توان بازآرایی روابط حقوقی و احکام فقهی خانواده را دارد. چراکه مقاصد شریعت، در صورت‌بندی علیّی قواعد و جهت‌دهنده به فرآیند استنباط محسوب می‌شوند. با تحلیل قواعد بنیادینی چون کرامت، عدالتِ تشریحی، نفی سبیل، مودّت و رحمت، و لاضرر و لاجرح، روشن شد که ساختار مفهومی «اذن» و «استقلال زن» در فقه، نیازمند بازخوانی نظام‌مند است تا از حالت امتیاز، به سطح تعامل کرامت‌محور ارتقا یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق،



ج، ص ۳۴۵). تعاملی که در آن، حفظ کرامت و دفع مفسده، مقصد مقدم بر اجرای صوری برخی برداشت‌ها تلقی می‌شود. نتایج نشان می‌دهد که هرگاه حکم فقهی در روابط خانوادگی به ضرر نوعی بینجامد، عقل و شرع به مقتضای قواعد یادشده، امکان اصلاح یا تبدیل آن را تجویز می‌کنند. زیرا دفع ضرر نوعی و حفظ شأن انسانی، از مقاصد قطعی شریعت در تنظیم روابط خانوادگی است. بر این مبنا، الگوی پیشنهادی «اذن و استقلال» بر مدار عدالت و کرامت شکل می‌گیرد؛ بدین‌گونه که «اذن» در جایگاه نظارتِ مسئولانه در چارچوبِ مودت و رحمت فهم می‌شود، نه به‌مثابه محدودیتی بر اراده‌ی زن (انصاری، ۱۴۱۵، ق، ۲، ص ۳۴۵؛ خمینی، ۱۴۱۵، ق، ۲، ص ۲۸۱).

برداشتی که اذن را در جایگاه ابزار تحققِ مصلحت خانوادگی و نظم کرامت‌محور بازتعریف می‌کند. رویکرد نظام‌سازِ فقه از آن رو بر فقه تجزیه‌ای تقدم دارد که پیوند میان قواعد را در قالب نظام علیّی مقاصد و مصالح، صورت‌بندی می‌کند. نظامی که در آن، مقاصد شریعت نقش حلقه‌ی اتصال میان قواعد جزئی و غایات کلان اجتماعی را ایفا می‌کنند. چنین رویکردی احکام خانواده را در چارچوب سازوکارهای کلان عدالت، کرامت و مصلحت اجتماعی تفسیر می‌کند و بدین‌وسیله، توان جمع میان استقلال زن، هماهنگی زوجین و عدالت تشریحی را داراست. این امر، خانواده را از تعارضِ ظاهری میان نصوص، به نظامی هماهنگ رهنمون می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ش، ص ۷۲۵). چنین هماهنگی که ناظر به ولایت کرامت‌مدارانه‌ی مرد و انقیاد کرامت‌مدارانه‌ی زن و در ادامه ولایت‌پذیری و انقیاد فرزندان است؛ سه رکن خانواده را در یک ساختار تربیتی واحد منسجم می‌سازد.

بنا بر دیدگاه بسیاری از فقها، مقصود از تعبیر «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء: ۳۴) استبداد، اجحاف و تعدّی نیست، بلکه نوعی سرپرستی و مدیریت و رهبری واحد در نظام خانواده همراه با مسئولیت و رعایت مصلحت خانوادگی است.

صاحب جواهر در بحث حقوق زوجین، ریاست مرد در خانواده را ناظر به تدبیر و اداره نظام خانواده دانسته و آن را به معنای سلطه و تعدّی بر زن تفسیر نمی‌کند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱، ص ۲۹۰). همچنین شیخ طوسی در بیان حقوق زوجین، سرپرستی مرد را در چارچوب مسئولیت اداره خانواده و تأمین مصالح آن مطرح



می‌کند (طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۴۳). افزون بر این، علامه حلی نیز در تبیین حقوق متقابل زوجین، مدیریت مرد در خانواده را ناظر به نظم و تدبیر امور زندگی مشترک می‌داند که در چارچوب تکالیف و مصالح خانوادگی معنا می‌یابد (حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۶۵). ضمن آنکه براساس اصول اولیه‌ی اخلاقی و قواعد مسلم فقهی (قاعده ی لاضرر) می‌توان گفت، ریاست و قوامیت مرد در وهله‌ی اول یک مسئولیت و وظیفه تلقی شده و در مرحله‌ی بعد به صورت یک موقعیت دارای امکانات و اختیارات ویژه به منظور فعلیت بخشیدن به وظایف ناشی از این مسئولیت، مورد توجه قرار گرفته است.

این موقعیت هیچ‌گاه مایه‌ی کمال و فضیلت مرد و دستاویز اجحاف بر زن نبوده و سبب کاستی ارزش و کرامت انسانی زن نیست. زیرا مرد برای عهده دار شدن این مسئولیت می‌بایست دارای شرایط و اوصافی باشد که واجدیت آنها او را مبرا از خلیقات سلطه جویانه و استکباری می‌کند. در ساختاری که، ولایت و انقیاد، هر دو در خدمت تحقق مقاصدی چون رشد، هدایت و حفظ کرامت اعضای خانواده قرار می‌گیرند، تعامل کرامت محور - فراتر از صرف ضابطه و قانون - موجب کاهش یا رفع تقابلهای منفی در ساختار خانواده خواهد شد.

نکته‌ی مهم آن است که مراد این پژوهش نفی ماهیت ارزشی و فقهی روابط خانوادگی در سطح حقوق فردی نیست؛ چرا که اثبات یک مرتبه‌ی تحلیلی، مستلزم نفی سایر مراتب نبوده و بر قاعده‌ی «إِثْبَاتُ الشَّيْءِ لَا يَنْفِي مَا عَدَاهُ»، «اثبات شیء نفی ما عده نمی‌کند» مبتنی است. هدف تحقیق، فراتر بردن خویش را روابط خانوادگی از سطح حداقلی حقوق فردی، به سطح یک نظام ارزش‌مند فقهی خانواده است. نظامی که در آن نه تنها حقوق فردی حذف یا تضعیف نمی‌شود بلکه با اصول کرامت، عدالت، توازن وظایف و حسن معاشرت هماهنگ می‌گردد.

از این رو، «گذر از حقوق فردی» به معنای انکار ارزش‌مندی آن نیست، بلکه به معنای قرار دادن آن در هندسه‌ی کلان نظام ارزشی - فقهی خانواده است؛ امری که خود مؤید و تقویت‌کننده بنیان‌های کرامتی فقه خانواده است، نه منافی آن.



در جمع‌بندی نهایی، این پژوهش مبنایی اجتهادی ارائه می‌کند که بر پایه‌ی کرامت انسانی، خوانش روابط خانوادگی را از سطح حداقلی حقوق فردی، به سطح تحلیل در چارچوب نظام ارزشی - فقهی ارتقا می‌دهد، بی‌آنکه ماهیت ارزشی و فقهی حقوق فردی را نفی کند (بجنوردی، ۱۳۷۹، ش، ج ۲، ص ۲۸۵). و بدین‌سان، مقاصد شریعت به‌مثابه افق حاکم بر این خوانش، امکان جمع عقلانی میان حقوق فردی، نظم خانوادگی و کرامت انسانی را فراهم می‌سازند.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم، تهران: مرکز طبع و نشر قرآن کریم.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۹۸۵م). أصول النظام الاجتماعي در اسلام. تونس: الشركة التونسية.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر (۲۰۰۶م). مقاصد الشريعة الإسلامية. تونس: دار سحنون.
۴. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. تحقیق: عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الإعلام الإسلامي.
۵. ابن قدامه، عبدالله بن احمد (۱۴۱۷ق). المغنی. بیروت: دار الفکر.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۷. ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی (۱۴۱۸ق). سنن ابن ماجه. (بشار عواد معروف، تحقیق) بیروت: دار الجیل.
۸. ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی (بی تا). سنن ابن ماجه. (محمد فؤاد عبدالباقی، تصحیح)، [بی جا]: دار الفکر.
۹. ابوزهره، محمد (بی تا). الأحوال الشخصية. قاهره: دار الفکر العربي.
۱۰. الشافعی، محمد بن إدريس (بی تا). الرسالة. تحقیق: أحمد محمد شاکر. قاهره: دار التراث العربي.
۱۱. النووي، محيي الدين يحيى بن شرف (بی تا). المجموع شرح المذهب. بیروت: دار الفکر.
۱۲. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق). فرائد الأصول. قم: مکتبه الإمام أمير المؤمنين.
۱۳. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق). المکاسب. قم: مکتبه الإمام أمير المؤمنين.
۱۴. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۱۲ق). الحدائق الناضرة. قم: مؤسسه النشر الإسلامي.
۱۵. بجنوردی، سید محمد (۱۳۷۹ش). القواعد الفقهیه. تهران: نشر دادگستر.
۱۶. بهشتی، سید محمد حسینی (۱۳۹۲ش). موقعیت زن از دیدگاه اسلام. تهران: مرکز نشر آثار شهید بهشتی.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸ش). زن در آئینه جمال و جلال. قم: مؤسسه اسراء.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳ش). کرامت در قرآن. قم: مؤسسه اسراء.
۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت.
۲۰. حلی، جعفر بن حسن المحقق الحلی (۱۴۰۸ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام. قم: مؤسسه آل البيت.
۲۱. خمینی، روح الله (۱۴۱۵ق). تحریر الوسیله. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۵ش). المفردات فی غریب القرآن. قم: دار القلم.
۲۳. زحیلی، وهبه (۱۴۰۹ق / ۱۹۸۹م). الفقه الإسلامي وأدلته. دمشق: دار الفکر.
۲۴. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۲ق). محاضرات فی الفقه الجعفری. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۵. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۷۴ش). نظام النکاح فی الشريعة الإسلامية الغراء. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۶. صدر، محمد باقر (۱۴۱۰ق). المدرسة الإسلامية فی العدالة. بیروت: دار التعارف.
۲۷. صدر، سید محمد باقر (۱۳۹۵ش). فقه نظام اجتماعی اسلام. قم: دار الفکر.
۲۸. صدر، سید حسن (۱۳۹۵ش). حقوق زن در اسلام و اروپا. تهران: بدرقه جاویدان.
۲۹. صفایی (سید حسین) و قاسم زاده (سید محمد)، (۱۳۸۴ش). حقوق خانواده. تهران: سمت.



۳۱. طوسی (شیخ طوسی)، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). المبسوط فی فقه الإمامیه. قم: مؤسسه النشر اسلامی.
۳۲. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. عاملی، علی (۱۴۰۰ش). ولایت و قوامه در حقوق خانواده. تهران: نشر میزان.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق). کتاب العین. تحقیق: مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی. قم: هجرت.
۳۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق). القاموس المحيط. بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۶. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير. قم: دارالهجرة.
۳۷. قرضاوی، یوسف (۲۰۰۱م). فتاوی المرأة المسلمة. قاهره: دارالقلم.
۳۸. قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۰۷ش). قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران (مواد ۱۰۴۳ و ۱۰۴۴). تهران
۳۹. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۵۸ش). قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (اصول ۲۰ و ۲۱). تهران: شورای بازنگری قانون اساسی.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۴۱. گرامی پور، مهدی، (۱۴۰۳). بررسی و نقد نقش مقاصد الشریعه در استنباط حکم شرعی. قم: حکمت و عرفان به سفارش موسسه‌ی آموزش عالی حوزوی امام رضا (علیه السلام)
۴۲. مطهری، مرتضی (۱۳۹۸ش). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: صدرا.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۰۰ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۴. موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۹۶ش). فقه الأسرة. تهران: دائرة المعارف فقه اسلامی.
۴۵. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۶. خادمی کوشا، محمد علی. (۱۴۰۲). ملازمه کرامت انسان با حکم شرعی و راه شناخت مصادیق آن در استنباط فقهی. فصلنامه پژوهش‌های اصولی، پیاپی ۳۵، ۷۱-۹۴.