

مبانی فقهی حق تأهل و تعهدات حمایتی دولت

فرج‌الله هدایت‌نیا^۱

چکیده

حق تأهل یا بهره‌مندی از زندگی خانوادگی شامل حق ازدواج، حق زناشویی و حق فرزندآوری است. گرایش انسان به زندگی خانوادگی، طبیعی و فطری است. به همین دلیل در نظام حقوقی اسلام و سایر مکاتب و نظام‌های حقوقی دنیا مورد تأکید است. در اسناد بین‌المللی مانند میثاق حقوق مدنی و سیاسی و همچنین میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، بر طبیعی بودن خانواده و لزوم حمایت حداکثری دولت‌ها از آن تأکید شده است. رویکرد فقهی به تأهل، دو بعد متفاوت دارد: بعد نخست آن مربوط به احکام تکلیفی فرد مسلمان است. از این منظر، ازدواج مستحب است و در بعضی موارد واجب می‌گردد. این بعد تأهل در متون فقهی مورد توجه قرار گرفته و مسائل آن به خوبی تشریح شده است. بعد دیگر مسئله، حق انسانی و در مقابل، تکالیف دولت است. از منظر فقه اجتماعی و حقوق عمومی، دولت باید از حق شهروندان در برخورداری از تأهل حمایت نماید. نوشتار کنونی، پس از تبیین مبانی حق تأهل، تعهدات دولت در تشکیل و حفاظت از خانواده را از منظر فقه اسلامی مورد بررسی قرار داده است.

واژگان کلیدی: فقه، حق تأهل، حق تزوج، حق زناشویی، تعهدات دولت.

مقدمه

مسئله این نوشتار، «تعهدات حمایتی دولت در قبال حق تأهل» است. مقصود از «حق تأهل» حق بهره‌مندی اشخاص از زندگی خانوادگی است. این حق شامل ازدواج بهنگام، حق زناشویی رضایت‌مندانه و حق فرزندآوری است. این سه در حقیقت مؤلفه‌های حق تأهل می‌باشند. گرایش انسان به زندگی خانوادگی یک امر طبیعی و فطری است. این مطلب مورد توافق همه مکاتب و نظام‌های حقوقی دنیاست. در اسناد بین‌المللی مانند میثاق حقوق مدنی و سیاسی و همچنین میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی که بسیاری از کشورهای دنیا از جمله ایران عضو آن می‌باشند، بر طبیعی بودن خانواده و لزوم حمایت حداکثری دولت‌ها از آن تأکید شده است. رویکرد فقهی به تأهل، دو بعد متفاوت دارد: بعد نخست آن مربوط به احکام تکلیفی فرد مسلمان است. از این منظر، ازدواج مستحب است و در بعضی موارد، به اقتضای عناوین ثانوی حکم آن تغییر می‌یابد و واجب یا حرام می‌شود. (نک: هدایت‌نیا، ۱۳۹۲، ص ۳۱۱؛ همو، ۱۴۰۱، ص ۸۵) این بعد تأهل در متون فقهی مورد توجه قرار گرفته و مسائل آن به خوبی تشریح شده است. بعد دیگر مسئله مربوط به فقه اجتماعی و حقوق عمومی است. اگر حق تأهل در شمار حق‌های بشر قرار گیرد، دولت نسبت به آن متعهد و مسئول است و باید از حق شهروندان در برخورداری از زندگی خانوادگی حمایت نماید. با وجود اهمیت بعد دوم مسئله، مباحث آن در فقه اسلامی مورد توجه قرار نگرفته و بی‌پیشینه است. مهم‌ترین دلیل بی‌پیشینگی تعهدات دولت در قبال حق تأهل آن است که موضوع علم فقه در تلقی رایج، «فعل مکلف» است. (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۰) از آنجاکه به نظر می‌رسد مقصود از «مکلف»، شخص حقیقی است، علم فقه شامل تعهدات اشخاص اعتباری مانند دولت نمی‌گردد. به همین دلیل و دلایل فلسفی و تاریخی دیگر، در متون فقهی موجود، به وظایف دولت در قبال خانواده

توجه نشده است. (هدایت‌نیا، ۱۴۰۲، ص ۶۱)

منظور از «دولت» در این پژوهش، نه خصوص قوه مجریه^۱، بلکه حکومت^۲ یا هیئت حاکمه در یک نظام سیاسی است. مقصود از «حمایت دولت از خانواده»، اقداماتی است که به منظور تسهیل دسترسی اشخاص به حقوق اجتماعی و رفع موانع آن انجام می‌شود. بنابراین با «دخالت دولت در خانواده» تفاوت مفهومی و ماهوی دارد. دخالت در زبان فارسی به معنای دست‌اندازی یا دست‌درازی است و منظور از آن در اصطلاح حقوقی، وضع قوانین محدودکننده است. بعضی نویسندگان، «مداخله دولت» را به فعالیتی عمدی و برنامه‌ریزی شده و هدفمند از طریق سیاست‌گذاری و قانون‌گذاری به منظور از بین بردن پدیده‌ای نامطلوب یا پیشگیری از آن تعریف کرده‌اند. (هادی‌فر، ۱۳۸۹، ص ۳۰-۳۲) مداخلات حقوقی دولت با ضمانت اجرای مدنی و کیفری همراه است؛ درحالی‌که اقدامات حمایتی، الزامی متوجه جامعه هدف نمی‌کند و اراده آزاد وی را محدود نمی‌نماید. به‌عنوان مثال، پرداخت وام ازدواج یا ودیعه مسکن به مزدوجین جنبه حمایتی دارد و نباید در شمار مداخلات دولت قرار گیرد. این در حالی است که در مداخلات حقوقی دولت، الزام وجود دارد و جامعه هدف از طریق ضمانت اجرای پیش‌بینی شده وادار به تمکین می‌شود. به‌عنوان نمونه، در ماده ۳۸ قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت (مصوب ۱۴۰۰)، بر آموزش حین ازدواج تأکید شده و در تبصره آن آمده است: «دفاتر ثبت ازدواج موظف به دریافت گواهی دوره‌های آموزشی حین ازدواج موضوع این ماده از زوجین، قبل از تحویل سند رسمی ازدواج هستند.» بنابراین دفاتر ثبت ازدواج مجاز نیستند سند رسمی ازدواج را به زوجینی که دوره‌های آموزشی حین ازدواج را نگذرانده و گواهی آن را ارائه نکرده‌اند، تحویل دهند. بر این اساس آموزش حین ازدواج که

1. State.

2. Government.

در قوانین سابق برای زوجین اختیاری بود و صرفاً یک اقدام حمایتی به شمار می‌آمد، در قانون مذکور یک قاعده حقوقی به شمار آمده که از نوع مداخله است.

شایان ذکر است قواعد حقوقی حمایتی خانواده به صورت غیرمستقیم به تغییر ساختار یا کارکردهای خانواده منجر می‌شود. در حقیقت دولت از طریق اقدامات حمایتی و مشوق‌هایی که در نظر می‌گیرد، سیاست‌های خود را در حقوق خانواده اجرا می‌نماید؛ مانند مشوق‌هایی که برای افزایش جمعیت در قوانین کنونی پیش‌بینی شده است. با وجود این، اقدامات مذکور دخالت به معنای حقوقی به شمار نمی‌آید، ولی در اراده بعضی خانواده‌ها اثرگذار است و آنان برای برخورداری از مشوق‌های دولت، با سیاست‌های آن همراهی می‌کنند. اما برای کسانی که با سیاست دولت همراهی نمی‌کنند، پیامدی جز محرومیت از مشوق‌های اعلام‌شده ندارد و اراده آنان را محدود نمی‌سازد.

مسئله تحقیق به دو سؤال فرعی تجزیه می‌شود: یکی ناظر به تعهد دولت نسبت به تشکیل خانواده و دیگری تعهد دولت نسبت به حفاظت از خانواده است. نوشتار کنونی پس از تبیین مبانی حق تأهل، تعهدات دولت را درخصوص هر یک از مسائل مذکور از منظر فقه اسلامی بررسی می‌نماید. اگرچه مسائل مورد نظر ابعاد حقوقی نیز دارد، ولی به دلیل رعایت اختصار از ورود در آن خودداری شده است.

گفتار یکم: مبانی حق تأهل

مسئله مهمی که پیش از تشریح تعهدات حمایتی دولت باید مورد توجه قرار گیرد، اصل مبانی حق تأهل است. به شرحی که در مباحث این قسمت بیان می‌گردد، تأهل یک حق طبیعی و دینی است.

۱. ماهیت طبیعی حق تأهل

از نظر اسلام و اسناد بین‌المللی، گرایش به زندگی خانوادگی یک امر طبیعی است. دلایل این مطلب را در دو بند جداگانه تشریح خواهیم کرد.

أ- ماهیت طبیعی خانواده در اسلام

درباره رابطه انسان و خانواده این مسئله مطرح شده که گرایش انسان به تأهل، طبیعی است یا منشأ قراردادی دارد؟ (نک: حکمت‌نیا و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۳۱) بعضی دانشیان معاصر با تأکید بر ماهیت طبیعی خانواده نوشته‌اند: «خانواده یک نهاد طبیعی است و به‌طور طبیعی باید به وجود بیاید و رشد کند.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۳، ص ۲۷) نیز نوشته‌اند: «زندگی خانوادگی بشر صد درصد طبیعی است؛ یعنی انسان طبیعتاً منزلی آفریده شده است. فرضاً در طبیعی بودن زندگی مدنی انسان تردید کنیم، در طبیعی بودن زندگی منزلی، یعنی زندگی خانوادگی او نمی‌توانیم تردید کنیم.» (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۱۶۳) در مقابل، بعضی دین‌پژوهان با انکار این مطلب نوشته‌اند: «ما نمی‌توانیم دلیل محکمی اقامه کنیم که در این جهان یک سلسه نظام‌های طبیعی اعم از نظام سیاسی، نظام اقتصادی و نظام خانواده متناسب با نقشه آفرینش وجود دارد.» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۲۱۸)

از بعضی آیات قرآن کریم، طبیعی بودن نهاد خانواده و آفرینش منزلی انسان استنباط می‌گردد. در آیه ۲۱ سوره مبارکه روم آمده است: «از نشانه‌های او این است که از خودتان همسرانی برای شما آفرید تا بدانها آرام گیرید و میانتان دوستی و رحمت نهاد. آری! در این نعمت برای مردمی که می‌اندیشند، قطعاً نشانه‌هایی است.»^۱ مطابق

۱. «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.»

بیان صریح آیه مذکور، آفرینش جفت برای انسان، نشانه‌ای برای اهل اندیشه است. همچنین خدای سبحان پس از اشاره به آفرینش همسر و فرزندان برای انسان، آن را نعمتی قابل سپاس شمرده است؛ چنان‌که در آیه ۷۲ سوره مبارکه نحل آمده است: «خدا برای شما از خودتان همسرانی قرار داد و از همسرانتان برای شما پسران و نوادگانی نهاد و از چیزهای پاکیزه به شما روزی بخشید؛ آیا به باطل ایمان می‌آورند و به نعمت خدا کفر می‌ورزند؟»^۱

ب- ماهیت طبیعی خانواده در معاهدات بین‌المللی

در معاهدات بین‌المللی از خانواده به عنوان «عنصر طبیعی» یاد شده است که باید از حد اعلای حمایت برخوردار باشد. برای نمونه، در بند نخست ماده ۲۳ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۶ دسامبر ۱۹۶۶م) آمده است: «خانواده عنصر طبیعی و اساسی جامعه است و استحقاق حمایت جامعه و حکومت را دارد». همچنین در بند دوم آن آمده است: «حق نکاح و تشکیل خانواده برای زنان و مردان از زمانی که به سن ازدواج می‌رسند، به رسمیت شناخته می‌شود». در ماده ۱۰ میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی (۱۶ دسامبر ۱۹۶۶م) نیز تعابیر مشابهی دیده می‌شود. در بند نخست این سند آمده است: «خانواده که عنصر طبیعی و اساسی جامعه است، باید از حمایت و مساعدت به حد اعلای ممکن برخوردار گردد؛ به‌ویژه برای تشکیل و استقرار آن و مادام که مسئولیت نگاهداری و آموزش و پرورش کودکان خود را به عهده دارد...».

شایان ذکر است ایران در سال ۱۳۵۴ به صورت مطلق و بدون شرط به میثاقین ملحق

۱. «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ بَنِينَ وَبَنَاتٍ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ.» (نحل: ۷۲)

گردیده و به مفاد آن ملتزم شده است و همچنان عضو آن به شمار می‌آید. بنابراین میثاقین در شمار قوانین داخلی جمهوری اسلامی ایران قرار می‌گیرند.

۲. صبغه دینی حق تأهل

ازدواج یک تکلیف دینی است؛ در شرایط عادی مستحب و در بعضی موارد واجب می‌گردد. از سوی دیگر اشخاص حق دارند به لوازم دینداری خود عمل نمایند و دولت‌ها باید به آن احترام بگذارند.^۱ دلایل دینی بودن حق تأهل را در ادامه نوشتار تشریح خواهیم کرد.

۱- استحباب اولی ازدواج

گروهی از فقها نکاح را برای همگان و بدون فرق گذاردن میان زن و مرد، فقیر و غنی، شائق و غیرشائق مستحب شمرده‌اند. (علامه حلی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۴۱۶؛ همو، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵؛ سید یزدی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۷۹۵ و ص ۷۹۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۴۵) استحباب نفسی نکاح، نظر مشهور فقهاست (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۹)، بلکه بعضی در مورد آن ادعای اجماع کرده‌اند. (سید یزدی، پیشین، ص ۷۹۵؛ شیخ طوسی، پیشین، ص ۲۴۵) بعضی نکاح را از مستحبات اکیده به شمار آورده‌اند. (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ص ۳۱؛ امام خمینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۳۶)

بعضی فقها نکاح را در حالت عادی مباح شمرده‌اند؛ از جمله ابن حمزه طوسی که می‌نویسد: وضعیت زن و مرد از چهار حالت خارج نیست: یا اشتهای نکاح داشته

۱. در ماده ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است: «هرکس حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود. این حق ... شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است. هرکس می‌تواند از این حقوق منفرداً یا اجتماعاً و به‌طور خصوصی یا عمومی برخوردار شود.»

و بر آن قادر است، و یا اشتها نداشته و بر آن قادر نیست. حالت سوم این است که بر نکاح اشتها دارد، ولی بر آن قادر نیست؛ حالت چهارم عکس آن است. ایشان سپس می‌نویسد: در صورت نخست، نکاح مستحب و در حالت دوم مکروه است. در حالت‌های سوم و چهارم نه مستحب و نه مکروه، بلکه مباح است. (ابن حمزه طوسی، ۱۴۰۸، ص ۲۸۹) صاحب جواهر نیز استحباب نکاح را ویژه کسی می‌داند که به آن شوق دارد. (نجفی، ۱۳۶۶، ۲۹، ص ۸)

تفصیل میان شائق و غیرشائق در استحباب نکاح موجه به نظر نمی‌رسد. خدای متعال به ازدواج (نساء: ۳) و نیز تزویج بی‌همسران (نور: ۳۲) امر کرده است و امر با اباحه سازگاری ندارد. (شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲) از سوی دیگر، فلسفه ازدواج تنها ارضای نیاز جنسی نیست. نکاح فواید متعددی دارد؛ از جمله فرزندآوری و تربیت نسل توحیدی، پاک‌زیستی و پاک‌دامنی، سلامت و نشاط جسمی و روحی، عفت عمومی و سلامت اجتماعی. (نک: هدایت‌نیا، ۱۳۹۸، ص ۴۴) بنابراین در استحباب آن نباید تردید کرد و همان‌طور که بعضی نوشته‌اند، بر آن بود که استحباب نکاح ضروری مذهب، بلکه ضروری دین است. (نجفی، ۱۳۶۶، ج ۲۹، ص ۸؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۱۱۰)^۱

ب- وجوب ثانوی ازدواج

استحباب نکاح که در بند سابق اشاره شد، ویژه موارد عادی و حکم نفسی آن است و به اقتضای اصل عفاف، واجب می‌گردد. بسیاری از فقها به این مطلب تصریح کرده‌اند. بعضی فقها «خوف» یا «ظن» به وقوع در فساد را باعث وجوب نکاح

۱. این نوشتار برای رعایت اختصار از تبیین مستندات فقهی این قول خودداری می‌نماید. برای ملاحظه مستندات فقهی بنگرید به: مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ص ۱۱.

دانسته‌اند. (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵) گروهی از فقها تنها به خوف وقوع در «زنا» اشاره کرده‌اند. (همان، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۱۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۱۴؛ محقق کرکی، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۸) بعضی دیگر از فقها، سایر محرمات مانند نگاه حرام و لمس حرام را نیز در شمار اسباب وجوب ثانوی نکاح ذکر کرده‌اند. (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ص ۳۱ و ۳۲؛ سید یزدی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۷۹۷) فقهای اهل سنت نیز عموماً خوف فساد را موجب وجوب نکاح می‌دانند. (ابن قدامه، بی تا، ج ۷، ص ۳۳۴) مبنای فقهی تأثیر اصل عفاف بر وجوب ثانوی عقد نکاح، اصل «مقدمیت» است. مبتنی بر این اصل (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۶۱)، اگر حفظ دامن از آلودگی و اجتناب از معصیت برای فردی متوقف بر ازدواج باشد، ازدواج بر وی واجب می‌گردد؛ اما اگر فرد به طریق دیگری بتواند از وقوع در معصیت اجتناب نماید، در این صورت به دلیل فقدان ملازمه میان عفت و نکاح، نکاح واجب نخواهد بود.

گفتار دوم: ادله فقهی تعهد دولت در حمایت از تشکیل خانواده

در مباحث این قسمت، ابتدا ادله قرآنی تعهد دولت در حمایت از حق تزوج و سپس سنت و سیره حکومتی پیامبر ﷺ و امام علی ع در تزویج بی همسران را تشریح خواهیم کرد.

۱. تعهد دولت به تسهیل ازدواج بی همسران از منظر قرآن کریم

ادله فقهی مبین تعهد دولت در حمایت از تزوج یا تشکیل خانواده به دو نوع «عام» و «خاص» تقسیم می‌گردد. بر این اساس، ادله مورد نظر را در دو قسمت تشریح خواهیم کرد.

ا- دلیل خاص (فرمان قرآنی تزویج بی همسران)

منظور از دلیل خاص، آیه ۳۲ سوره نور است که می‌فرماید: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْزِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ؛ مردان و زنان بی همسر خود را همسر دهید، همچنین غلامان و کنیزان صالح و درستکارتان را؛ اگر فقیر و تنگدست باشند، خداوند از فضل خود آنان را بی‌نیاز می‌سازد. خداوند گشایش‌دهنده و آگاه است.»

تبیین چگونگی استنباط حکم از آیه فوق و تطبیق آن بر موضوع مورد بحث، نیازمند بیان نکاتی است که در ادامه تشریح می‌گردد.

یکم: ماهیت فقهی حکم إنکاح

به اعتقاد اصولیون، فعل امر حقیقت در وجوب دارد. از این رو هر جا در قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام فعل امر به نحو مطلق و بدون قرینه به کار رفته باشد، بر وجوب حمل می‌شود و اراده استحباب از آن نیازمند قرینه است. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۷۰) فعل «أَنْكِحُوا» در آیه مذکور نیز امر است و مطابق قاعده باید حمل بر وجوب گردد. به همین دلیل، بعضی مفسران تزویج بی همسران را در آیه شریفه واجب شمرده‌اند. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۳۶۸) در مقابل، گروهی آن را به استحباب تزویج بی همسران حمل کرده‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۲۰؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۱۵۲) شاید به این دلیل که اصل ازدواج مستحب است (سید یزدی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۷۹۵)، تزویج نیز مستحب خواهد بود. با وجود این در بعضی موارد، تزویج ازدواج بی همسران (به معنای فراهم‌سازی مقدمات آن) واجب خواهد بود:

۱. در صورتی که شخص بی همسر، اراده ازدواج داشته و به آن نیازمند باشد. در

این صورت تزویج وی نیز واجب می‌گردد (قطب راوندی، ۱۴۰۵ ج ۲، ص ۷۵)؛ چنان‌که بعضی نوشته‌اند: اگر دختری خواستگار دارد که کفو او است، بر ولیّ دختر واجب است وی را تزویج کند. (فاضل جواد، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۱۷۳)

۲. در صورتی که خطاب فعل انکاح شامل حاکمان نیز باشد، در بعضی موارد فراهم‌سازی شرایط ازدواج بی‌همسران بر آنها واجب می‌شود؛ مانند فرضی که جوانان بی‌همسر به دلیل تنگدستی نتوانند ازدواج کنند و حکومت اسلامی نیز توان یاری دارد. در این صورت، امام مسلمین باید بیت‌المال را در جهت مصالح و منافع مسلمین از جمله ازدواج جوانان آنها هزینه نماید.

دوم: دامنه شمول حکم انکاح

تجرد به دو نوع اولیه و ثانویه تقسیم می‌شود. مجرد ثانوی ناشی از طلاق یا فوت همسر است. آیه مذکور نسبت به مجرد اولیه و ثانویه اطلاق دارد. این مطلب از معنای واژه «أیامی» استنباط می‌شود. این کلمه جمع «ایم» است و در لغت به زن بی‌شوهر گفته می‌شود؛ خواه دوشیزه باشد یا بیوه و مطلقه. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۴۵۷) از سوی دیگر، به مرد مجرد نیز «ایم» گفته می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ص ۱۰۰) در نتیجه اطلاق واژه «ایامی» شامل کلیه زنان و مردان بی‌همسر می‌شود.

سوم: مخاطب فعل انکاح

فعل «أَنْكَحُوا» در آیه فوق از باب افعال است. «انکاح» به معنای تزویج بی‌همسران (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۱۱۲ و ۱۱۳) و فراهم کردن مقدمات ازدواج آنان است. بنابراین مخاطب آن بی‌همسران نیستند. در نتیجه، فعل مذکور با «فَأَنْكَحُوا» در آیه

سوم سوره نساء^۱ متفاوت است؛ چه اینکه مخاطب فعل اخیر، بی همسران و معنای آن لزوم ازدواج بی همسران است. بنابراین، این پرسش مطرح می‌شود که مخاطب فعل انکاح در آیه مورد بحث کیست؟ در پاسخ این پرسش، احتمالاتی مطرح شده است: بعضی مخاطب آیه را خصوص اولیا (نجفی، ۱۳۶۶، ج ۲۹، ص ۸؛ سیوری حلی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۳۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۳۶۸) و بعضی دیگر مخاطب آن را عموم مؤمنین دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۲۰)؛ مانند تفسیر قمی که ذیل آیه مورد نظر نوشته است: پس خداوند مسلمانان را به تزویج بی همسران مأمور کرده است. (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۰۲) مجلسی اول نیز احتمال دوم را مطرح کرده است تا شامل همه کسانی که برای تزویج بی همسران تلاش می‌کنند، بشود. (مجلسی، ۱۴۰۶ ج ۸، ص ۱۶۵) این نظریه بر قول نخست ترجیح دارد؛ زیرا قرینه‌ای در آیه شریفه برای تخصیص آن به اولیا وجود ندارد. احتمال دیگر این است که مخاطب فرمان «انکاح»، حکام باشند. مبتنی بر این احتمال، حاکمان مأمور هستند مقدمات ازدواج بی همسران را فراهم نمایند. برای احتمال سوم می‌توان چنین استدلال کرد:

۱. شیخ طوسی درباره مسئولیت حاکم اسلامی در تعیین حکمین برای رفع شقاق میان زوجین می‌نویسد: خطاب‌های قرآن کریم که حکمی را بیان می‌کنند، هرگاه به صورت مطلق بیان شوند، منصرف به حکام (امامان و قضات) هستند؛ مانند آیات قطع دست دزد (مائده: ۳۸)، تازیانه بر زناکار (نور: ۲) و حکمیت در اختلاف‌های زناشویی (نساء: ۳۵). (شیخ طوسی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۱۶) در آیه انکاح نیز خطاب مطلق است و مطابق استدلال فوق، منصرف به حکام است.

۲. به اطلاق فعل انکاح نیز می‌توانیم تمسک بجوییم و بگوییم: فعل مذکور مخاطب

۱. «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْبَيِّنَاتِ فَاذْكُرُوا مَا ظَلَمْتُمْ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثٌ وَرُبَاعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا.»

معینی ندارد و به همین دلیل، شامل حاکم اسلامی نیز می‌شود. به عبارت دیگر، اگر مخاطب فعل انکاح، خصوصاً حاکمان مسلمان نباشند، حاکمان مسلمان را نیز شامل می‌گردد، بلکه آنان از مهم‌ترین مصادیق آن هستند؛ زیرا بیت‌المال در اختیار آنان است و باید آن را در امور مسلمین هزینه نمایند.

چهارم: چگونگی انکاح بی‌همسران

ازدواج يك امر اختیاری و بسته به میل طرفین است. از این رو نمی‌توان بی‌همسران را به ازدواج وادار کرد. در نتیجه، این پرسش مطرح می‌شود که منظور از «انکاح ایامی» در آیه مزبور چیست؟ در پاسخ باید بگوییم منظور آیه شریفه امور زیر است:

۱. تشویق به ازدواج بی‌همسران.

۲. واسطه‌گری در ازدواج بی‌همسران.

۳. فراهم نمودن مقدمات اقتصادی و رفع موانع ازدواج بی‌همسران.

همان‌طور که بعضی مفسران یادآور شده‌اند، مفهوم آیه به قدری وسیع است که هرگونه اقدام حمایتی را شامل می‌شود. بدون شك اصل تعاون اسلامی ایجاب می‌کند که مسلمانان در همه زمینه‌ها به یکدیگر کمک کنند، ولی تصریح به این امر در مورد ازدواج، دلیل بر اهمیت ویژه آن است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۴۵۷)

در صورتی که مخاطب آیه شریفه حکومت اسلامی باشد، تزویج بی‌همسران شامل موارد مذکور و رفع موانع حقوقی ازدواج نیز می‌شود. برای تبیین مطلب، مثالی ذکر می‌شود. مطابق ماده ۱۱۷۱ قانون مدنی هرگاه پدر طفل زنده نباشد، حق حضانت با مادر اوست. ازدواج مادر طفل، مسقط حق حضانت وی نخواهد بود. بنابراین جد پدری نمی‌تواند کودک را از مادر جدا کند. این مطلب در فقه بیان شده (فاضل

هندی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۵۵۲)، ولی متن اولیه قانون مدنی در این خصوص ساکت بوده است. به همین دلیل قانون‌گذار در ماده واحده «قانون واگذاری حق حضانت فرزندان صغیر یا محجور به مادران آنها» (مصوب ۱۳۶۴)، نقص قانون مدنی را جبران کرده است. قانون مذکور توسط قانون حمایت خانواده فعلی (مصوب ۱۳۹۱) نسخ و ماده ۴۳ این قانون جایگزین قانون سابق شده است. متن ماده ۴۳ قانون حمایت خانواده فعلی چنین است: «حضانت فرزندی که پدرشان فوت شده، با مادر آنهاست، مگر آنکه دادگاه به تقاضای ولی قهری یا دادستان، اعطای حضانت به مادر را خلاف مصلحت فرزند تشخیص دهد.» بدین ترتیب زنان صاحب فرزندی که شوهرانشان فوت شده‌اند، نگران آن نیستند که با ازدواج، حضانت فرزند خود را از دست بدهند. در نتیجه مجبور نیستند میان ازدواج مجدد و نگه داشتن فرزند کنار خود، یکی را انتخاب نمایند.

ب- دلیل عام (تعهد دولت به اقامه معروف و پیشگیری از منکر)

به شرحی که در مباحث این قسمت بیان می‌گردد، از آیات مبین مسئولیت‌های حکومت اسلامی در اقامه معروف و پیشگیری از منکر، به طور ضمنی تعهد دولت به حمایت از تشکیل خانواده نیز استنباط می‌گردد.

یکم: ادله فقهی تعهد دولت به اقامه معروف و پیشگیری از منکر

به منظور اثبات تعهد دولت در اقامه معروف و دفع منکر، به آیاتی از قرآن کریم می‌توان استدلال کرد؛ از جمله آیه ۴۱ سوره حج که می‌فرماید: «الَّذِينَ إِِنْ مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ؛ همان کسانی که هرگاه در زمین به آنها قدرت بخشیدیم، نماز را برپا می‌دارند، و زکات می‌دهند، و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند، و پایان همه کارها از آن خداست.»

به اعتقاد بعضی مفسران، مقصود از جمله «مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ»، قدرت یافتن و نیرومند شدن مؤمنان در زمین است؛ به نحوی که بتوانند بدون مزاحمت، اهدافشان را دنبال نمایند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۳۸۶) بعضی نیز نوشته‌اند: متبادر به فهم از جمله مذکور، سلطنت و نفوذ امر در میان مردم است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۲۳۰) در نتیجه، این آیه اولاً ناظر به قدرت یافتن مسلمین در زمین از طریق تشکیل حکومت اسلامی و ثانیاً برنامه‌های مهم حکومت اسلامی در اصلاح امور است. آیه مزبور به چهار وظیفه مهم حکومت اسلامی تصریح کرده است: اقامه نماز، گردآوری زکات، امر به معروف و نهی از منکر.

از آیه ۱۰۴ سوره آل عمران نیز ممکن است وظیفه دولت در امر به معروف و نهی از منکر را استنباط کرد. مطابق این آیه، باید از میان مسلمین یک «امت» عهده‌دار امر به معروف و نهی از منکر باشد: «وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ». امت به جماعتی گفته می‌شود که هدف یا قصد مشترک مثل دین یا زبان آنها را دور هم جمع کرده باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۶) بنابراین آیه مذکور مبین آن است که یک گروه سازمان‌دهی شده و آموزش دیده باید وظیفه مهم امر به معروف و نهی از منکر را برعهده گیرند. از امام صادق علیه السلام پرسیدند که آیا امر به معروف و نهی از منکر بر همه واجب است یا خیر؟ امام با استناد به آیه مذکور پاسخ دادند: این تکلیف بر قدرتمندی واجب است که مردم از وی اطاعت می‌کنند و منکر را از معروف باز می‌شناسد، نه بر ضعیفی که چیزی را از چیز دیگر تشخیص نمی‌دهد و راه را از بیراهه تمیز نمی‌دهد. (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵،

۱. «... قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْاجِبٌ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعاً فَقَالَ لَا فَجَبِلَ لَهُ وَ لَمْ قَالَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى أَيْ مِنْ أَيْ يَقُولُ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ وَ الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَوْلُهُ وَ لَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَهَذَا خَاصٌّ غَيْرُ عَامٍّ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ...»

ص ۵۹) با توجه به ویژگی‌های «أُمَّه»، «قوی» و «مطاع» در آیه و روایت مذکور، به نظر می‌رسد آیه مورد نظر در مقام تبیین وظیفه حکومت اسلامی یا یک نهاد حکومتی برای امر به معروف و نهی از منکر است. دست‌کم آیه مورد نظر این معنا را دربر می‌گیرد.

دوم: معروف‌شماری تزویج و منکرشماری عزوبت

معروف، اسم است برای هر عملی که حسن آن به عقل و شرع شناخته شده باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۶۰؛ طریحی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۹۳) بعضی دیگر نوشته‌اند: معروف چیزی است که در حقیقت و در متن واقع، شناخته شده باشد، به‌گونه‌ای که عقل سالم آن را بپذیرد و به آن اعتراف کند و آن را تشخیص دهد؛ سپس شرع نیز آن را شناخته و با عقل موافقت نماید. بنابراین معروف هر چیزی را که شرع به آن امر کرده و عقل به آن ارشاد نماید، شامل می‌شود. در نتیجه، معروف در همه موارد خیر، صلاح و فلاح استعمال می‌شود. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۹۶) به‌لحاظ فقهی، معروف هر فعل نیکو است که فاعل نیز نیکی آن را بشناسد؛ در مقابل، هر عمل زشتی که فاعل زشتی آن را بشناسد، منکر است. (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۱۰) درباره ملاک حسن و قبح اعمال و معروف یا منکر بودن آنها، فرضیه‌های متعددی مطرح شده است: بعضی ملاک آن را عرفی (خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۵، ص ۳۹۸)، بعضی دیگر فطری (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۳۲) و بعضی دیگر شرعی (۵) <http://hawzeh.thaqaalain.ir/> (۱۳۹۹/۶) دانسته‌اند.

ضابطه یا ملاک معروف یا منکر بودن اعمال هرچه باشد، تشکیل خانواده و تحکیم آن از مصادیق مهم معروف است. شریعت اسلامی به خانواده نگاه قداست‌آمیزی دارد. خدای متعال آفرینش همسر برای انسان را نشانه‌ای بزرگ برای اهل اندیشه (روم: ۲۱) و نعمت قابل سپاس شمرده است. (نحل: ۷۲) رسول گرامی اسلام ﷺ در توصیف زوجیت، آن را محبوب‌ترین و عزیزترین بنا نزد خداوند شمرده است. (شیخ صدوق،

۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۸۳؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۳۲۸ و ج ۶، ص ۵۴) همچنین فرزندآوری و تربیت نسل توحیدی از مصادیق معروف است. به همین دلیل، روایات فراوانی با مضمون امر به ازدواج (طبرسی، ۱۳۷۲، ص ۱۹۶) و واسطه‌گری در ازدواج (شیخ صدوق، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۴۱؛ همو، ۱۳۶۸، ص ۲۸۸) وارد شده است.

از آنچه درباره مفهوم معروف بیان شد، مفهوم منکر نیز به اجمال روشن گردید. منکر هر چیزی است که عقل حسنش را درک نمی‌کند، بلکه قبح آن را درک می‌کند. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۲، ص ۲۴۰) منکر در این معنا، مصادیق فراوانی دارد که عزوبت اختیاری از مصادیق مهم آن است. در روایات اسلامی از «عزوبت» نهی شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۳۲۹)؛ زیرا فرد بی‌همسر در مقابل محرک‌های جنسی، آسیب‌پذیر و در معرض گناه است. همچنین طلاق از مصادیق مهم منکر است. مطابق بعضی روایات، طلاق عرش خدا را می‌لرزاند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ص ۱۹۷)

۲. تعهد دولت به تسهیل ازدواج در سیره حکومتی پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام

أ- مروری بر روایات مسئله

۱. رسول خدا ﷺ برای تزویج صفة نشینان تلاش می‌کرد. نمونه این مدعا، اقدام آن حضرت در تزویج ذلفاء (دختر زیاد بن لبید) به جویبر است. جویبر مرد سیاه‌پوستی بود که به دلیل تنگدستی، مانند سایر صفة نشینان در مسجدالنبی زندگی می‌کرد. پیامبر ﷺ به وی فرمود: نزد زیاد بن لبید برو و به او بگو من فرستاده رسول خدا ﷺ نزد شما هستم و به شما فرمان داده است دخترت ذلفاء را به همسری من دریاورید. (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۳۴۰ و ۳۴۱) بدین ترتیب با وساطت پیامبر ﷺ، جویبر توانست ازدواج نماید.

۲. امام علی علیه السلام نیز تزویج بی همسران را وظیفه خود می دانست. مرد گناهکاری را نزد امام آوردند. امام پرسید چه کرده است؟ گفتند با آلت تناسی خود بازی کرده است. امام نخست تعزیرش کرد و سپس دستور داد هزینه ازدواج وی را از بیت المال پرداخت کنند. (همان، ج ۷، ص ۲۶۵)^۱

۳) امام صادق علیه السلام فرمود: مردی نزد پدرم (امام باقر علیه السلام) آمد؛ پدرم از وی پرسید: آیا همسر داری؟ گفت: خیر. پدرم گفت: دوست ندارم همه دنیا مال من باشد، ولی شبی را بی همسر بگذرانم. دو رکعت نمازی که فرد متأهل می خواند، از عبادت شبانه و روزه داری مرد مجرد برتر است. سپس پدرم هفت دینار به او داد و فرمود: با این ازدواج کن. (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۷؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۳۲۹)

۴) هارون الرشید دستور داد دو کیسه زر به امام کاظم علیه السلام بدهند. امام فرمود: به خدا قسم اگر نبود آنکه به وسیله این اموال، مخارج ازدواج دختر و پسرهای مجرد خاندان ابوطالب را تأمین نمایم تا نسل علی علیه السلام قطع نشود، هرگز این هدایا را قبول نمی کردم. (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۲۱۶)

ب- بررسی نحوه استدلال به روایات مسئله

دلالت بعضی روایات مذکور در بند سابق. مانند روایت سوم و چهارم. بر مسئله مورد بررسی ضعیف است؛ زیرا ممکن است اقدام امام باقر علیه السلام یا امام کاظم علیه السلام در تأمین هزینه ازدواج بی همسران، از آنان به عنوان یک فرد مسلمان یا به عنوان یک رهبر مذهبی صادر شده باشد؛ چراکه آنان در جایگاه حاکم نبوده اند. در نتیجه، از این روایات نمی توانیم مسئولیت حاکم مسلمان در تأمین هزینه ازدواج بی همسران از

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع أَتَى بِرَجُلٍ عَيْتٍ بِذَكَرِهِ فَضْرَبَ يَدَهُ حَتَّى احْمَرَّتْ ثُمَّ رَوَّجَهُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ.»

بیت‌المال را استنباط کنیم.

در ظاهر، اقدام پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در تزویج ذلفاء به جویبر (در روایت نخست) ولایتی است؛ زیرا به زیاد بن لیید فرمان داده است دخترش را به عقد جویبر دربیآورد. درحالی‌که دختر صغیره تحت ولایت پدر است و به طبع نکاح وی نیز به اراده او واقع می‌گردد، نکاح دوشیزه به اختیار خود اوست. بنابراین فرمان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مبین دغدغه آن حضرت به عنوان زمامدار در تزویج فقرای مسلمان است. با وجود این، از روایت مذکور نمی‌توان حق حکمرانان غیرمعصوم در اقدام به تزویج بی‌همسران را استنباط کرد؛ زیرا ولایت آنان مربوط به عرصه عمومی و اموری است که در آنها مصلحتی برای عموم مردم وجود دارد. بعضی فقها با اشاره به این مطلب نوشته‌اند: اگر بگوییم به اینکه معصوم عَلَيْهِ السَّلَام بر طلاق همسر مردی ولایت دارد یا می‌تواند مال وی را بفروشد یا توقیف نماید، بدون اینکه مصلحت عمومی آن را اقتضا کند، چنین اختیاری برای ولی فقیه ثابت نیست. (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۵۴)

از میان روایات مذکور، دلالت روایت دوم بر مسئله مورد بررسی آشکار است؛ زیرا از امام علی عَلَيْهِ السَّلَام در روایت مورد نظر به «امیرالمؤمنین» تعبیر شده است. بنابراین اقدام امام مربوط به دوران خلافت ایشان است. از سوی دیگر، امام علی عَلَيْهِ السَّلَام جوان مورد نظر را به خاطر گناهش تعزیر کرده و تعزیر جزو اختیارات حاکم است. همان‌طور که در متن روایت تصریح شد، به دستور امام علی عَلَيْهِ السَّلَام هزینه ازدواج جوان مذکور از بیت‌المال پرداخت گردیده است. با توجه به نکات مذکور، دلالت روایت مورد نظر به تعهد دولت اسلامی در تأمین ازدواج بی‌همسران به منظور اصلاح آنان و رفع زمینه گناه، بی‌اشکال است. سند روایت نیز از اعتبار لازم برخوردار است و بعضی آن را موثقه مانند صحیححه شمرده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۰، ص ۲۲۴)

گفتار سوم: ادله فقهی تعهد دولت در حمایت از استحکام خانواده

أ- تعهد دولت به تأمین اقتصادی خانواده

افزون بر آیات مذکور، روایات متعددی درباره مسئولیت امام مسلمین یا حاکم اسلامی در حمایت از خانواده وجود دارد. روایات مسئله بیشتر ناظر به حمایت اقتصادی از خانواده‌های بی سرپرست یا بدسرپرست می‌باشد.

یکم: مروری بر روایات مسئله

دولت یا حکومت اسلامی موظف است از مرد تنگدست برای اداره خانواده حمایت مالی کند. همچنین متعهد است از زنان و کودکان بی سرپرست حمایت نماید. در حقیقت، نفقه یا معیشت خانواده در حکومت اسلامی تضمین شده است. روایات متعددی درباره این مطلب وجود دارد که دلالت بعضی از آنها صریح است (هدایت‌نیا، ۱۴۰۲، ص ۱۷۱ و ۲۰۱ و ۲۴۷)؛ مانند:

۱. از امام صادق علیه السلام درباره معنای سخنی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم سؤال شد که فرموده بود: «من از هر مؤمنی به خود او سزاوارترم و پس از من، این سزاواری برای علی علیه السلام است.» امام در پاسخ فرمود: فرمایش خود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است که «هرکه بمیرد و از خود بدهی یا بازماندگانی بی سرپرست به جا گذارد، برعهده من است و هرکه بمیرد و مالی از خود به جا گذارد، از آن ورثه اوست.» پس هرگاه مردی، مالی نداشته باشد، بر خود ولایت ندارد و چون مخارج عیال خود را نپردازد، بر آنها حق امر و نهی ندارد، و پیامبر و امیرالمؤمنین و امامان بعد از ایشان بدان ملزم هستند (که مخارج آنها را بپردازند). از این رو ایشان نسبت به خود مردم اولویت دارند. تنها چیزی که موجب شد همه یهود اسلام آورند، همین سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بود؛ زیرا ایشان نسبت به خود و عیالات

خود آسوده خاطر شدند. (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۰۶) متن قسمتی از این روایت چنین است: «فَالرَّجُلُ لَيْسَتْ لَهُ عَلَى نَفْسِهِ وَلَايَةٌ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ وَلَا يَسَّ لَهُ عَلَى عِيَالِهِ أَمْرٌ وَلَا نَهْيٌ إِذَا لَمْ يُجْرَ عَلَيْهِمُ النَّفَقَةَ وَالتَّبِيُّ وَأَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَ وَمَنْ بَعْدَهُمَا الرِّمَهُمْ هَذَا.» (همان)

۲. به روایت موسی بن بکر، امام موسی بن جعفر علیه السلام فرمود: هرکس در پی رزق حلال باشد تا مخارج خود و خانواده اش را بپردازد، همانند جهادگر در راه خداست. اگر ناچار شد، به ضمانت خدا و رسولش وام بگیرد و خوراک خانواده اش را تأمین کند. پس در این صورت اگر بمیرد و دینش را ادا نکرده باشد، پرداخت آن برعهده امام است: «... فَلَيْسَتْ دِينٌ عَلَى اللَّهِ وَعَلَى رَسُولِهِ مَا يَقُوتُ بِهِ عِيَالَهُ فَإِنْ مَاتَ وَلَمْ يَقْضِهِ كَانَ عَلَى الْإِمَامِ قَضَاؤُهُ...» (همان، ج ۵، ص ۹۳)

دوم: تحلیل فقهی روایات مسئله

۱. از روایات مذکور فهمیده می شود که مسئولیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در تأمین مالی خانواده ناظر به حیثیت «امامت» و جایگاه «حاکمیت» است. به همین دلیل، مسئولیت وی به اوصیای معصوم منتقل می گردد. جمله «وَمَنْ بَعْدَهُمَا» در روایت نخست به خوبی مبین این مطلب است. علامه مجلسی در شرح احادیث فوق می نویسد: صحیح نزد من آن است که این مطلب، مختص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیست، بلکه بر امامان علیهم السلام واجب است در صورت امکان از بیت المال، دین بدهکاران را برعهده بگیرند. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۴۱ و همان، ۱۴۰۶، ج ۹، ص ۵۶۰)

به نظر می رسد حکم مذکور ویژه زمامدار معصوم علیه السلام نمی باشد و در زمان غیبت به فقیه عادل منتقل می شود؛ زیرا همه اختیارات و مسئولیت های حکومتی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امام علیه السلام برای فقهای عادل ثابت است. (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۵۳۶؛ امام خمینی، ۱۴۲۱،

ج ۲، ص ۶۲۶ و ۶۵۴) در بعضی روایات به جای پیامبر یا امام، از اصطلاح «والی» استفاده شده است که همه حاکمان مسلمان را شامل می‌گردد؛ مانند روایتی از رسول خدا ﷺ که فرمود: «هیچ بدهکاری نیست که دینش را نزد والی از والیان مسلمان ببرد و برای والی، تنگدستی وی آشکار شود، جز اینکه بدهکار مُعسر از دینش بری می‌شود و دینش برعهده والی قرار می‌گیرد.» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۳، ص ۴۰۰). در بعضی روایات دیگر، از اصطلاح «امام عادل» در بیان وجوب ادای دین تهیدستان استفاده شده است. (همان) حتی اگر کسی منکر ولایت عامه یا ولایت مطلقه فقیه باشد، باز هم باید لزوم تأمین اقتصادی بدهکاران تهیدست را بر فقیه عادل بپذیرد؛ زیرا این مسئله جزو امور حسبیه و ضروری جامعه است که شارع مقدس به ترک آن راضی نیست. (نک: شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۵۳) بنابراین، حکم مذکور ویژه پیامبر ﷺ یا زمامدار معصوم عَلَيْهِ السَّلَام نمی‌باشد.

۲. آنچه در خصوص تأمین اقتصادی تهیدستان از بیت‌المال بیان گردید، ویژه فقرای مسلمان نیست، بلکه حقی همگانی و برای همه کسانی است که در قلمرو سرزمینی حکومت اسلامی زندگی می‌کنند و تحت حمایت حکومت اسلامی هستند. مبین این مطلب، روایتی از امام علی عَلَيْهِ السَّلَام است. پیرمرد نابینای سالخورده‌ای در حال گدایی از کنار آن حضرت گذشت. امام پرسید: این پیرمرد کیست؟ عرض کردند: مردی نصرانی است. حضرت فرمود: از او در جوانی کار کشیدید و چون پیر و ناتوان شد، او را رها کردید! سپس امام دستور داد تا از بیت‌المال، خرج وی پرداخت شود. (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۲۹۳) از این روایت فهمیده می‌شود که حق برخورداری از تأمین اقتصادی، یک حق همگانی است و همه کسانی که در قلمرو حاکمیت اسلامی زندگی می‌کنند (خواه مسلمان باشند یا پیرو ادیان دیگر)، از این حق برخوردار خواهند بود. لازم است به این نکته توجه شود که غیرمسلمین به دولت اسلامی جزیه می‌پردازند. در زمان ما،

آنان مانند سایر مسلمین مکلف اند مالیات پردازند و خدمت نظام وظیفه عمومی را انجام دهند. حکومت اسلامی نیز موظف به حمایت از آنان است؛ با این تفاوت که زکات مسلمین، صرف امور مربوط به خودشان می شود، ولی فقرای غیرمسلمان، از سایر منابع در اختیار حکومت تأمین می شوند. در نتیجه، میان روایات مذکور و سیره حکومتی امام علی علیه السلام تعارضی وجود ندارد. توضیحات تکمیلی درباره این مطلب در بخش دیگر تحقیق خواهد آمد.

ب- تعهد دولت در پیشگیری از انحلال خانواده

آیه ۳۵ سوره نساء با تأکید بر لزوم تعیین دو داور برای اصلاح میان زن و شوهر می فرماید: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا؛ و اگر ترسیدید کار به جدایی بکشد، دآوری از خانواده زن و دآوری از خانواده مرد گسیل دارید. اگر بنای آن دو به اصلاح باشد، خدای تعالی بین آن دو توافق ایجاد می کند و خدا دانایی آگاه است.»

در ادامه مباحث، ماهیت حکم شرعی تعیین حکم و همچنین نحوه استدلال به آیه بر مسئله مورد بحث تشریح می گردد.

یکم: ماهیت وجوبی یا استحبابی حکم تعیین حکمین

فعل «ابعثوا» امر بوده و به معنای برانگیختن یا انتخاب کردن است. اما آیا فعل امر در آیه مورد بحث در معنای وجوب به کار رفته یا به معنای استحباب است؟ درباره این پرسش اتفاق نظر وجود ندارد؛ بعضی مفسران و فقها، حکمیت را براساس آیه مورد بحث، واجب دانسته اند؛ بعضی فقها حتی رضایت زوجین را در مداخله حکمین نیز شرط ندانسته اند. (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۵، ص ۲۳۰) این گروه برای مدعای خود به

دلایل ذیل استناد کرده‌اند:

۱. فعل «ابعثوا» امر است و امر ظهور در وجوب دارد.

۲. در حالت شقاق، زوجین یا یکی از آن دو فعل حرام انجام داده‌اند. در این صورت از باب «حسبه» و به استناد ادله نهی از منکر، اقدام برای نجات آن دو و رفع شقاق واجب خواهد بود.

۳. امام (حاکم)، متخلف از حکم حکمین را به پذیرش رأی داوران ملزم و متمرّد را مؤاخذه می‌کند. حال اگر حکمیت واجب نباشد، اجبار به قبول رأی حکمین و عقاب فرد متخلف، معنا نخواهد داشت. (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۳۶۷)

بعضی دیگر، حکمیت را مستحب دانسته‌اند. به نظر آنان اصلاح میان زن و شوهر واجب است، اما دلیلی وجود ندارد که این کار باید از طریق حکمیت صورت گیرد. به بیان دیگر، از ادله وجوب نهی از منکر، حداکثر وجوب اصلاح و رفع حالت شقاق قابل استنباط است و این هدف ممکن است از راه‌های گوناگون حاصل شود. از سوی دیگر، غرض از حکمیت، یک امر دنیوی است. بنابراین امر به آن ارشادی خواهد بود. (همان، ص ۳۶۶)

به نظر می‌رسد که حکمیت در دعاوی خانواده در شرایط خاص، واجب و الزامی می‌شود. شرایط وجوب یا الزام به داوری به شرح زیر است:

۱. حکمیت در کلیه اختلافات، به‌ویژه در دعاوی خانوادگی امری مطلوب و ممدوح است. با وجود این، در صورتی واجب می‌شود که سازش متوقف بر آن باشد. به عبارت دیگر، اگر حکمیت راه منحصر برای صلح و سازش باشد، واجب خواهد بود. اما با فرض وجود راه‌های دیگر برای سازش، دلیلی برای وجوب حکمیت وجود ندارد.

برای مثال، اگر با وساطت فردی امین و موجه، اختلاف زن و شوهر حل شود و آنان دست از نزاع بردارند، در این صورت لزومی ندارد که انتخاب دو حکم الزامی باشد. وجوب حکمیت در مواردی که راه منحصر در ایجاد سازش و رفع حالت شقاق باشد، مورد قبول قائلین به استحباب نیز می‌باشد. (همان)

۲. حکمیت در صورتی واجب خواهد شد که حکم واجد شرایط وجود داشته باشد؛ زیرا قدر متیقن از وجوب حکمیت، همین فرض است و در مورد وجوب حکمیت در صورت نبودن اشخاص واجد شرایط، دلیلی در دست نیست. علاوه بر این، اگر حکمیت در صورت فقدان حکم واجد شرایط واجب باشد، به ناچار از میان اشخاصی انتخاب خواهد شد که قادر به رفع شقاق نیستند. (هدایت‌نیا، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶)

دوم: مخاطب فرمان تعیین حکمین

مانند مسئله سابق، در مورد مخاطب فعل «فابعثوا» نیز اتفاق نظر وجود ندارد و احتمال‌های متنوعی ذکر شده است. به اعتقاد بعضی، مخاطب این فعل، حکام هستند؛ بعضی دیگر مخاطب آن را زوجین دانسته‌اند؛ گروهی دیگر مخاطب آن را خویشان یا مؤمنان دانسته‌اند. هریک از این نظریه‌ها مؤیداتی دارد که از بیان آنها خودداری می‌شود. (نک: همان، ص ۱۴۵) مشهور فقهای امامیه، مخاطب فرمان حکمیت را حاکمان می‌دانند. بعضی نوشته‌اند: اکثر فقها، تعیین‌کننده حکمین را «حاکم» دانسته و ضمیر «فابعثوا» در آیه را به «حکام» بازگردانده‌اند. مناسب مقام بعث و تحکیم، همین نظریه است. همچنین تعیین حکم توسط حاکم برای رفع اختلاف، شایسته‌تر است. (نک: شهید ثانی، پیشین، ص ۳۶۴) بعضی مفسران نیز نظریه مزبور را به اکثر فقها نسبت داده‌اند و آن را ظاهر روایات امام صادق و باقر علیهما السلام دانسته‌اند.

(طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۷۰)

پیش‌تر از شیخ طوسی نقل گردید که خطاب‌های قرآنی که به صورت مطلق صادر شده‌اند، منصرف به امامان و قضات می‌باشند. (شیخ طوسی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۱۶)

نتیجه‌گیری

۱. گرایش انسان به همسرگزینی، رابطه زناشویی و فرزندآوری یک امر طبیعی است. در نتیجه، تأهل حق انسان است. از سوی دیگر از منظر فقهی، ازدواج امری مستحب و گاهی واجب است. بنابراین تأهل در زمره تکالیف شرعی مسلمانان قرار می‌گیرد و آنان حق دارند به وظایف ایمانی خود عمل نمایند. با توجه به تقابل حق و تکلیف، دولت در قبال حق تأهل شهروندان، مکلف است.

۲. از نظر فقهی، دولت اسلامی نسبت به ازدواج بی‌همسران متعهد است و باید برای آماده‌سازی مقدمات و رفع موانع آن بکوشد. مخاطب فرمان تزویج بی‌همسران در قرآن، حاکمان هستند یا دست‌کم، اطلاق آن شامل آنان می‌گردد. افزون بر این، از ادله عام لزوم اقامه معروف و دفع منکر و همچنین سیره حکومتی پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام همین مطلب استنباط می‌گردد.

۳. تعهد دیگر دولت اسلامی، حمایت و حفاظت از خانواده و پیشگیری از انحلال آن است. افزون بر فرمان حکمیت در قرآن که مخاطب آن حاکمان اند یا دست‌کم آنان را نیز شامل می‌گردد، روایات متعددی وجود دارد که از مجموع آنها لزوم تأمین اقتصادی خانواده‌های تنگدست، اعم از بی‌سرپرست و بدسرپرست استنباط می‌گردد.

منابع

قرآن کریم.

- ۱) ابن قدامه، عبدالله بن احمد، (بی تا)، المغنی، بیروت: دار الکتب العربی.
- ۲) ابن حمزه طوسی، محمد بن علی، (۱۴۰۸ق)، الوسیله الی نیل الفضیله، تحقیق محمد حسون، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
- ۳) امام خمینی، سید روح الله موسوی، (۱۴۲۱ق)، البیع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۴) امام خمینی، سید روح الله موسوی، (بی تا)، تحریر الوسیله، مؤسسه مطبوعات دار العلم، چاپ اول، قم.
- ۵) بحرانی، یوسف بن احمد، (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى.
- ۶) حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.
- ۷) حکمت نیا، محمود و همکاران، (۱۳۸۶)، فلسفه حقوق خانواده، تهران: شورای فرهنگی اجتماعی زنان، چاپ اول.
- ۸) خوانساری، سید احمد، (۱۳۵۵)، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: مکتبه الصدوق.
- ۹) دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه ای، (۱۳۹۳)، زن و خانواده، چ۱، تهران: دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله العظمی خامنه ای.
- ۱۰) راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، لبنان - سوریه: دارالعلم - الدار الشامیة، چاپ اول.
- ۱۱) سبزواری، سید عبدالاعلی، (۱۴۱۳ق)، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، قم: تحقیق مؤسسه المنار، دفتر آیت الله سبزواری.

- ۱۲) سید یزدی، سید محمد کاظم طباطبائی، (۱۴۲۳ق)، العروة الوثقی، قم: نشر اسلامی.
- ۱۳) شبیری زنجانی، سید موسی، (۱۳۷۸)، نکاح (تقریرات درس)، قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
- ۱۴) شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، (۱۴۱۳ق)، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- ۱۵) شیخ انصاری، مرتضی بن محمد، (۱۴۱۵ق)، کتاب النکاح، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول.
- ۱۶) شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۰۴ق)، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: نشر اسلامی.
- ۱۷) شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۰۳ق)، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: نشر اسلامی.
- ۱۸) شیخ صدوق، محمد بن علی، (۱۳۶۸)، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، تحقیق سید محمد مهدی موسوی خراسان، قم: الشریف الرضی.
- ۱۹) شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، الخلاف، قم: نشر اسلامی.
- ۲۰) شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۸ق)، المبسوط فی فقه الامامیه، تحقیق محمد باقر بهبودی، المكتبة المرتضویة.
- ۲۱) شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۴)، تهذیب الاحکام، تحقیق سید حسن موسوی خراسان، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۲) طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ ۲.
- ۲۳) طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ۲۴) طریحی، فخرالدین، (۱۴۰۸ق)، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، تهران: دفتر

نشر فرهنگ اسلامی.

۲۵) عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، (۱۴۱۹ق)، ذکرى الشيعة فى أحكام الشريعة، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.

۲۶) علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۰ق)، ارشاد الاذهان الى احكام الايمان، تحقیق فارس حسون، قم: نشر اسلامی.

۲۷) علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۱ق)، تحریر الاحكام الشرعيه، تحقیق ابراهیم بهادری، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۲۸) علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، قواعد الاحكام فى معرفة الحلال و الحرام، قم: نشر اسلامی.

۲۹) فاضل جواد، جواد بن سعید، (۱۳۶۵)، مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام، تهران: مرتضوی، چاپ ۲.

۳۰) فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سیوری، (۱۴۰۴ق)، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، تحقیق سید عبداللطیف حسینی کوه کمره ای، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.

۳۱) فاضل هندی، محمد بن الحسن اصفهانی، (۱۴۱۶ق)، كشف اللثام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۳۲) فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

۳۳) قطب راوندی، سعید بن هبه الله، (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، چاپ ۲.

۳۴) قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، تحقیق سید طیب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب.

۳۵) کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- ۳۶) مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۹)، نقدی بر قرائت رسمی از دین، چ ۱، تهران: انتشارات طرح نو.
- ۳۷) مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۶ق)، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
- ۳۸) مجلسی، محمدتقی، (۱۴۰۶ق)، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمد حسین کوشانپور.
- ۳۹) مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول ﷺ، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۴۰) محقق حلّی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
- ۴۱) محقق خراسانی، آخوند محمدکاظم، (۱۴۰۹ق)، کفایة الاصول، تهران: کتابفروشی اسلامیة (نسخه خطی).
- ۴۲) محقق کرکی، علی بن حسین، (۱۴۰۸ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- ۴۳) مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۴۴) مطهری، مرتضی، (بی تا)، مجموعه آثار، قم: انتشارات صدرا، چ ششم.
- ۴۵) مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۰)، اصول الفقه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۴۶) مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۴ق)، کتاب النکاح، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب ﷺ، چاپ اول.
- ۴۷) مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۴۸) نجفی، محمدحسن، (۱۳۶۶)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، تحقیق عباس قوچانی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- ۴۹) نراقی، احمد بن محمد مهدی، (۱۴۱۷ق)، عوائد الایام، بی‌جا: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۵۰) نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: موسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، الاحیاء التراث چاپ اول.
- ۵۱) هادی‌فر، داود، (۱۳۸۹)، نهادهای حقوقی تنظیم مقررات، ساختار و سازوکار اجرایی، تهران: عترت نو.
- ۵۲) هدایت‌نیا، فرج‌الله، (۱۳۸۷)، داوری در حقوق خانواده، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- ۵۳) هدایت‌نیا، فرج‌الله، (۱۴۰۲)، دولت و حقوق اقتصادی خانواده، مشهد: حوزه علمیه خراسان رضوی، چاپ اول.
- ۵۴) هدایت‌نیا، فرج‌الله، (۱۴۰۲)، «طراحی ساختار جامع فقه خانواده»، حقوق اسلامی، سال بیستم، شماره شماره ۷۶، بهار ۱۴۰۲.
- ۵۵) هدایت‌نیا، فرج‌الله، (۱۳۹۸)، ظرفیت حقوق در تحکیم خانواده، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- ۵۶) هدایت‌نیا، فرج‌الله، (۱۳۹۲)، عناوین ثانوی و حقوق خانواده، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- ۵۷) هدایت‌نیا، فرج‌الله، (۱۴۰۱)، کارکردهای عفاف در حقوق خانواده، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.