■ المصطفى من الفكر الاسلامي المعاصر؛ السنة الثالثة٢٠٢٣م/١٤٤٤هـ، الرقم ٥، صص ٣٧٨-٣٤٩
DOI;10.22034/J.MIU.2022.7835
تاريخ الوصول: ١٤٤٤/٣/٢٠ ■ تاريخ القبول: ١٤٤٤/٦/١٥

تعارض حقّ الأم مع حقّ الزوج وحقّ الإنجاب وحقّ المجتمع مع التأكيد على حاكميّة الأصول الأخلاقيّة والتربويّة

فاطمة قدرتي[١]

خلاصة البحث

إنَّ تجربة الأمومة حقّ طبيعي غير قابل للاستلاب من الزوجة، ولكن في بعض الحالات يتعارض هذا الحقّ مع المصالح الاجتماعيّة، أو مع حقّ الطفل في الصحّة، أو مع الحقوق الجنسيّة للزوجين، أو اشتراط الزوج بعدم الاستيلاد، ويمكن عندئذٍ منع الزوجة من ممارسة هذا الحق قانونًا، ومن الأهمّيّة بمكان في كلّ من هذه الحالات، دراسة العواقب التربويّة والأخلاقيّة لمنع المرأة من تجربة الأمومة وتقديم الحلول المتاحة لعدم منعها استنادًا إلى حاكميّة الأصول الأخلاقيّة على القوانين التشريعيّة في كلّ من الأسرة والمجتمع.

لذلك في هذا المقال، تمّ شرح الحالات المسموح بها لاستلاب هذا الحقّ أوّلًا من خلال منهجٍ وصفيّ وتحليليّ، وبالرجوع إلى مصادر المكتبة، مع توضيح مكانة وأهمّيّة حقّ الأم، وأخيرًا تمّ التوصّل إلى أنّه بالرغم من استحقاق الزوج أو

١. قسم الفقه والقانون الإسلاميّ، جامعة السيدة المعصومةﷺ، قم، ايران. البريد الإلكتروني: f.ghodrati@yu.ac.ir .

سياسات الرقابة السكانية القائلة بعدم الإنجاب، يمكن تقديم حقّ الزوجة على سائر الحقوق - نظرًا للمكانة العليا للأصول التربويّة والأخلاقيّة - في حالتين:

١- الاهتمام بالاقتضاءات التربويّة والأخلاقيّة لقوّاميّة الرجل في الأسرة وتوقّع التسامح والمداراة منه تجاه الزوجة حيث يلحق عدم الاستيلاد ضررًا وحرجًا للزوجة.

٢- الحيلولة دون حدوث بعض المشاكل الاجتماعيّة من خلال التأكيد على حاكميّة الأصول التربويّة والأخلاقيّة في العلاقات الزوجيّة في حالة السيطرة على بعض المشكلات الاجتماعيّة مثل الأمراض المعدية والدعارة وما إلى ذلك، بدلًا من التركيز على سياسات تقليص عدد السكان واستلاب حق الاستيلاد من الأزواج. وبالتأكيد، لا يحقّ للحكومات في حالة تعارض حق الاستيلاد مع حقّ الصحة العامّة للطفل، التصرّف بقوّة وإجبار الزوجين على الخضوع للتعقيم بدعوى تأمين العلاقات الجنسيّة.

الكلمات الرئيسة: الإنجاب والاستيلاد، حقوق الزوجين، حق الطفل في الصحّة، المصالح الاجتماعيّة، حاكميّة الأصول التربويّة والأخلاقيّة.

الأوّل: عرض المشكلة

عندما تقوم السياسات السكّانيّة في المجتمع على تحديد النسل، فإنّ إعطاء الأولويّة للوالدين وعدم تقييدهما فيما يتعلّق بالاستيلاد في حالات الحمل عالية الخطورة يمكن أن يسبب ضررًا لا يمكن تداركه ضدّ البنى الاقتصاديّة والثقافيّة والاجتماعيّة للمجتمع، ويتسبّب في تجاهل مصالح غالبيّة المجتمع، وكذلك عندما تتعارض تربية الطفل مع حقّه في الصحّة، لا يمكن القول بالاختيارات غير المحدودة للوالدين، بحيث إنّ البعض يقترح نظريّة قبول المسؤوليّة المدنية للوالدين تجاه الأطفال، إلّا أنّ بعض الآخر يعتبرون تربية الأبناء حقًّا لا جدال فيه للوالدين، ويعتقدون أنّ الحكومة لا تستطيع منع قرار الزوجين من الاستيلاد. وأمّا حسب النظرة الفقهيّة المشهورة، عندما قبلت الزوجة بشرط عدم الاستيلاد أثناء العقد، لا يمكنها طلب الإنجاب،[1] أو إذا تسبّب الإنجاب في حرمان الزوج أو إحراجه من حيث الاستمتاع بالمتعة الجنسيّة، فلا يمكن القول بأولويّة حقّ الاستيلاد بمجرّد قابليّة الحقوق الوضعيّة للإسقاط، ويجب حلّ المشكلة على غرار التعارض بين الحرجين: الحرج الناتج عن عدم الاستيلاد، والحرج الناتج عن الحرمان من العلاقات الزوجيّة.

ويبدو أنّ الاستيلاد هو حقّ مقيّد ومشروط، وتشترط فيه صحّة الطفل وعدم الإضرار بنظام المجتمع ومصالحه أو حقوق الزوجين. وإنَّ الاهتمام بدور التعاليم الدينيّة في إصلاح السياسات السكّانيّة حول تحديد النسل - فضلًا عن آثار حاكميّة الأصول الأخلاقيّة والتربويّة على العلاقات القانونيّة للزوجين ومحوريّة العاطفة والعلاقة الحميمة ومكانتها العليا في اقتدار الأسرة مقارنة بالأحكام التنفيذيّة والقانونيّة - يمكن أن يخلق حالة من المرونة والتكيّف من حيث إعطاء الأولويّة لحقّ الاستيلاد كحلّ متاح في كثير من الحالات؛ لذلك تمّت في هذا البحث مناقشة تأثير الأصول التربويّة

١. انظر: الخوئي، ١٤١٥: ٢/٢٥٩؛ شبيري الزنجاني، ١٤١٩: ٤/ ١٣٦٢.

والأخلاقيّة في كلّ من المجالات الثلاثة للعلاقات الزوجيّة، وحقّ الطفل في الصحّة، والمصالح الاجتماعيّة من حيث السياسات السكّانيّة حول تحديد النسل.

الثاني: حقّ الاستيلاد في الثقافة الإسلاميّة

إنَّ منع الحمل كحكمٍ أوّليّ، ينافي الأصول الأوّليّة للإسلام، ويعتبر المفسّرون - نظرًا لآيات القرآن - بقاء نوع البشر ومصلحة حفظه، من المقاصد المهمّة في حقوق الأسرة الإسلاميّة.[١] وقد أشار الله تعالى إلى الزواج والعلاقة الجنسيّة كضرورة لاستمرار النسل كالآية ٢٢٣ من سورة البقرة؛ حيث قال: ﴿**نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدّموا لأنفسكم**﴾،[٢] وعلى رأي عددٍ من المفسرين، فإنّ المراد بعبارة (قدّموا لأنفسكم) في الآية هو طلب الأولاد.[٣]

كما وصّى أهل البيت عليهم السلام كثيرًا بإنجاب الطفل؛ من أجل تحقيق الحياة الفاضلة ونيل السعادة والعافية في الدنيا والآخرة، واعتبروا قدرة المرأة على الإنجاب من المعايير المهمّة في اختيار الزوجة؛ فعن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «ما يمنع المؤمن أن يتّخذ أهلًا لعلّ الله أن يرزقه نسمةً»،[٤] كما أنّ الاستيلاد يعتبر من أهمّ ثمرات الزواج وآثاره؛ حيث قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «تناكحوا تكثّروا»،[٥] وكذلك في "وسائل الشيعة" هناك باب بعنوان (باب استحباب الاستيلاد وتكثير الأولاد)، والروايات فيها عديدة،[٦] والتي تدلّ على أهمّيّة الإنجاب والاستيلاد والتكثّر من خلال نسل طاهر كمبدأ إسلاميّ، ومن أهمّ نتائجه توطيد

١. الطباطبائي، ١٣٨٥: ١٥/١٥.
٢. قرائتي، ١٣٩٠: ٣٥٤/١.
٣. الطبري، ١٣٨٨: ٥٦٥/٢؛ الطباطبائي، ١٣٨٥: ٢١/٢؛ القرشي البنابي، ١٣٨٩: ٤١٢/١.
٤. الحر العاملي، ١٤٠٩: ١٩/٢٠.
٥. المصدر نفسه: ٣٥٨/٢١.
٦. بايندە، ١٣٨٨: ٢٢٧.

الأسرة كركن أساس للمجتمع البشريّ، المشار إليها في المادة (١١٠) من الدستور الوطني، وأمّا شرط ديناميّاتها واستقرارها، فهو وجود علاقات صحيحة ومستقرّة بين الزوجين، حيث يلعب الطفل دورًا متزايدًا فيه.[١] وعدم الرغبة في الاستيلاد يهدّد استقرار الأسرة والعلاقة الزوجيّة، ويجعل اتخاذ قرار على الانفصال والطلاق أسهل بكثير لدى الأزواج.

الثالث: الحالات الشرعيّة لجواز منع المرأة من حقّها في الأمومة

١) تعارض حق الأم مع قبول الزوجة شرط عدم الاستيلاد

بناءً على الرأي المشهور، يُكره العزل وحرمان الزوجة من حقّ الاستيلاد في الزواج الدائم دون موافقة الزوجة أو وجود شرط مسبق،[٢] وقال الكثير من الفقهاء مع قبول الكراهيّة بوجوب الدية على عهدة الزوج،[٣] مع أنّ البعض اعتبروا الإلزام بالدية في نهاية الضعف؛[٤] ودليل هذا القول في الغالب الروايات التي استخدم فيها معصوم عبارة «فإني أكره ذلك» في بيان حكم العزل، فاستنبط البعض منها الحرمة،[٥] ومن جملتها صحيحة محمّد بن مسلم:

> **بإسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن العلاء عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام أنّه سئل عن العزل، فقال: أمّا الأمَة فلا بأس، وأمّا الحرّة فإنّي أكره ذلك إلّا أن يَشترط عليها حين يتزوّجها.**

وفقًا لهذه الرواية حقّ الاستيلاد هو حقٌّ طبيعيٌّ ومشتركٌ، وإذا أراد الزوج التنازل عن هذا الحقّ حسب الرواية، فعليه التصريح به ضمن العقد كشرط عدم الاستيلاد،

١. حسن زاده، ١٣٩٢: ٤٩.
٢. الخوئي، ١٤١٥، ٢:٢٥٩؛ الشبيري الزنجاني، ١٤١٩، ٤: ١٣٦٤.
٣. المحقق الحلي، ١٤٠٨، ٢: ٤٩٦.
٤. الخميني، ١٣٦٥، ٢ : ٢٦٠.
٥. فاضل المقداد، لا تاريخ، ٣: ٢٤؛ المفيد، ١٤١٠: ٥١٦؛ الطوسي، ١٤٠٧، ٤: ٢٣٩.

وإذا قبلت الزوجة بذلك، فلا يمكنها إلزام الطرف الآخر به لوجوب الوفاء بالعهد، كما أنّ طرح دعوى قانونيّة في هذا الخصوص غير مجد. وبعبارة أخرى، مقتضى إطلاق العقد يتضمّن حقّ الاستيلاد، فإذا اشترط أحد الطرفين عدمه ضمن العقد، يصحّ العقد ويلزم اتباع الشرط،[١] وهكذا لو لم يكن أساسًا من مقتضى النكاح، فيمكن منعه من خلال اشتراط عدم الاستيلاد.

٢) تعارض حقّ الأم مع عدم شرط الاستيلاد من قبل الزوجة

إنّ آثار ومقتضيات (شرط عدم الاستيلاد) لتأسيس الحقّ في منع الإنجاب، تتوقّف على ما إذا كان حق الاستيلاد جزءًا من مقتضى إطلاق العقد، أو لا، فإذا كان حقّ الاستيلاد جزءًا من مقتضى إطلاق العقد، فإنّ الزوجة تستطيع الإنجاب من دون حاجة إلى شرط الاستيلاد، طبعًا، شريطةَ ألّا تقبل شرط عدم الاستيلاد من قبل الزوج؛ لأنّ مقتضى الإطلاق يتغيّر بشرط الخلاف،[٢] وبالتالي، فإنّ إلزام الزوج في حالة الاستنكاف كان مشروعًا، وهذا بدوره يتعارض مع بعض الفتاوى والروايات الفقهيّة، منها الحكم بجواز العزل ضمنيًّا من قبيل الحكم التكليفيّ،[٣] واستخدام موانع الحمل دون موافقة الطرفين،[٤] حيث أفتى بجوازه العديد من الفقهاء، وربّما هذا سبب عدم إفتاء أي من

١. المحقق الداماد، ١٣٨٥: ١٤.

٢. النائيني، ١٣٧٣، ٢: ٢٥١ .

٣. على سبيل المثال، ورد في صحيحة محمد بن مسلم: «عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن العزل، فقال: ذاك إلى الرجل، يصرفه حيث يشاء». [الحر العاملي، ١٤٠٩: ٢٠/١٤٩] هذه الرواية تدل على أنّ العزل واتخاذ القرار بشأن الاستيلاد هو حقّ للرجل خاصّةً، وأن حكم الجواز مطلق سواء إن وافقت المرأة عليها، أم لا.

٤. قال بعض الفقهاء في خصوص حقّ الامتناع من الحمل: «يجوز للمرأة استعمال ما يمتنع الحمل إذا لم يكن فيه ضرر كثير وإن لم يرضَ الزوج بذلك». فهم يعتقدون أنّ هذا الحقّ كان للزوجة إذا لم يشترط على زوجها الاستيلاد، بينما لو كان الاستيلاد من مقتضى الإطلاق، فلا معنى لاشتراطه أساسًا. [انظر: الخوئي، ١٤١٥: ٢/٢٨٤]

الفقهاء صراحة أو حتى ضمنيًّا على اعتبار الاستيلاد كجزء من مقتضى الإطلاق،[١] ولكن إذا كان الاستيلاد من بين الخصائص والشروط خارج مقتضى العقد، فلا يصح إلزام الزوجة عليه، ولا تقبل الدعوى القضائيّة في هذا الصدد، إلّا إذا اشترطته الزوجة ضمن العقد أو تبانى الزوجان العقد عليه.

بناءً عليه، يُعضد رأي الزوج في استلاب حقّ الاستيلاد من الزوجة كأحد اختياراته الشرعيّة في حالتين:

١- إذا كان حقّ الاستيلاد مقتضى إطلاق عقد النكاح، ووافقت الزوجة على شرط عدم الاستيلاد ضمن العقد.

٢- إذا كان حقّ الاستيلاد خارج مقتضيات عقد النكاح ولم تشترط الزوجة الاستيلاد ضمن العقد لجعل الإنجاب ضمانًا ملزمًا على الرجل، ففي هذه الحالات، شرط عدم الاستيلاد من قبل الزوج هو بمثابة التصريح بعدم حقّ الزوجة في الاستيلاد.

فيبدو أنّ وجهة النظر التي ترى حقّ الاستيلاد مشتركًا للطرفين، ولكن خارج مقتضى النكاح، هي أكثر قابليّة للدفاع عنها من الرأي الآخر، والذي يتعارض مع روايات صحيحة دالّة على الترخيص الضمني وعدم حرمة العزل على نحو التكليف، وبعض الفتاوى الفقهيّة في جواز استخدام موانع الحمل في حالة عدم شرط الاستيلاد، ويرى الفقهاء أنّه إذا لم يشترط الطرفان الاستيلاد، فيمكن للطرف الآخر منع الحمل دون موافقة الآخر.

ج) إمكانيّة منع الاستيلاد أو الحدّ منه بناءً على قواميّة الزوج

ومن الناحية الفقهيّة والقانونيّة، فإنَّ منع الزوجة من الإنجاب ليس من اقتضاءات قواميّة الرجل على أهله، وكذلك إذا كان امتناعه من الاستيلاد بسبب عجزه الجسديّ

١. الخوئي، ١٤١٥: ٢/٢٨٤.

رغم قدرته على المجامعة - ما يعرف في الفقه بالخصاء - فإنّ البعض يعتبرونه مخالفًا لغرض النكاح، وبناءً على الضرر الذي يلحق بالزوجة، وكذلك عدم الاستيلاد، يقولون بجواز فسخ النكاح حتّى مع المجامعة.[١] طبعا لا يرى البعض في الخصاء مسوّغًا للفسخ؛ لأنّهم لا يعتبرون الإنزال عيبًا،[٢] بل يعتقدون في هذه الحالات بأصل لزوم النكاح واستمراره، وأنّ الخصاء حسب الروايات لا يكون مجوزًا للفسخ إلّا إذا يُعتبر تدليسًا،[٣] وفي القانون المدنيّ، فإنّ الخصاء يوجب الفسخ إذا كان موجودًا قبل العقد ولم تكن تعلم به المرأة، أمّا إذا أصبح الرجل خصيًا بعد العقد، فلا يوجب انحلال النكاح، بل ذهب البعض إلى أنّه ليس مسوّغًا للفسخ إلّا إذا كان مانعًا من الجماع.[٤]

ومع أنّ المشرّع لا يعتبر الخصاء مجوّزًا للفسخ في جميع الحالات، لكن وفقًا لعموم مادّة القانون (١١٣٠)، إذا كان امتناع الرجل تجعل الحياة الزوجيّة غير محتملة للزوجة من حيث وضعها النفسي وظروفها الشخصيّة ولم يكن الامتناع للعجز الجسدي، فهي تعتبر سوء المعاشرة، وإذا كان إلزام الزوج بذلك غير مجديًا، وكان استمرار الحياة مصحوبة بصعوبة لا تطاق، في هذه الحالة يجب أن يقال: إنّ الإمساك بالمعروف غير ممكن، فلا خيار سوى تسريح الزوجة بالإحسان.[٥]

د) تعارض حقّ الأم مع حقّ الطفل في الصحّة

يؤكّد بعض الخبراء ردًّا على دعوى المولود ضدّ الوالدين، أنّ المولود ليس له حقّ في أن يولد (مطلقًا) أو أن يولد بصحّة، فإذا اعتبرناه له حقًّا في ذلك، عندئذٍ يحقّ لكلّ مولود

١. الفاضل الهندي، ١٤٠٥: ٢/٧١.

٢. الطوسي، ١٣٨٨: ٥٧.

٣. المحقّق الداماد، ١٣٧٩: ٣٤٩.

٤. كاتوزيان، ١٣٩٤: ٦٨٩.

٥. كاتوزيان، ١٣٨٥: ٢/٤٠.

سواء قد وُلد صحيحًا أم معاقًا، يرفع دعوى ضد والديه؛[١] وبناءً على ذلك، للوالدين حصانة ذاتيّة للقيام بأيّ شيءٍ تجاه أولادهم وخاصّة إنجابهم، ترى هذه المجموعة بأنّ القيم الأخلاقيّة أمر مقبول في الأسرة، وأنّ القيم والقواعد الأخلاقيّة تحدّ من مسؤوليّة الوالدين تجاه الأولاد بشكلٍ كبير،[٢] فعلى سبيل المثال، جاء في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال:

من نظر إلى والديه نظرَ ماقتٍ وهما ظالمان له، لم يقبل الله له صلاة.[٣]

هذا مع ملاحظة أنّه لا يحقّ للآباء أن ينتهكوا حقّ الأبناء في العيش بإهمال وتحويل حياتهم إلى جحيم، ولا يحقّ لأحدٍ إلحاق الضرر للآخرين بدعوى ممارسة حقّه، ويجب اتّخاذ القرارات فيما يتعلّق بالإنجاب يتمّ على أساس الحدّ الأقصى من مصالح الطفل.[٤]

وفي هذا الصدد، فإنّ قانون حماية الأسرة المصادق عليه في (١٣٥٣)، الذي أكّد على المادة (٢) من قانون (وثيقة الزواج)، يوجب تقديم شهادة الصحّة العقليّة للمصابين بأمراض تسبب آثارًا ضارّة على الأولاد أو الزوج، وفي عام (١٣٦٧)، أصدر البرلمان قانون «لزوم حقن لقاح ضدّ مرض الكزاز للنساء» قبل عقد الزواج وللوقاية من الكزاز عند الأطفال، وفي عام (١٣٧٦) تمّت الموافقة على ضرورة «اختبار الكشف عن حاملي التلاسيميا قبل الزواج» من قبل مجلس الوزراء.

كما تعطي مذكرة المادة (٢٣) من قانون حماية الأسرة الأولويّة لصحّة الطفل إذا تزاحم مع حق الاستيلاد، وقد ذهبت إلى أبعد من ذلك في هذه المادّة وأمرت بحظر الإنجاب. فقد تنصّ المذكرة على ما يلي: «إذا كان مرض الوالدين يشكّل خطرًا على الجنين

١. أفشار قوجاني، ١٣٩٣: ٢٤.
٢. عابدي وآخرون، ١٣٩٤: ١٠٠.
٣. الكليني، ١٤٢٩: ٢/ ٣٩ و٦٣.
٤. غديري، ١٣٩٧: ١٢٦.

بتشخيص وزارة الصحّة، يجب أن تشمل المراقبة والإشراف على منع الاستيلاد أيضًا»، إنّ أوّل غموض في هذه المادّة هو التعقيم القسري، ما يستنبط منها البعض،[١] على الرغم من أنّ عام (١٣٩٣/ ٢٠١٣) وبعد مضيّ عامين من اعتماد قانون حماية الأسرة تمّت الموافقة على اللائحة التنفيذيّة لها ووفقًا للمذكرة السابعة من اللائحة المذكورة، «في حالة وجود مرض خطير يؤدّي إلى تلف الجنين، فبالإضافة إلى الرعاية والإشراف الموصوفين أعلاه، يجب تنفيذ الوقاية الفعّالة فيما يتعلق بمنع الإنجاب، تحت إشراف المراكز المذكورة أعلاه وطبيب متخصّص تقديم النتائج إلى المراكز المعنيّة، فإذا أكّدت المراكز المذكورة اتّخاذ الخطوات اللازمة، يسمح لمكتب الزواج الرسمي تسجيل الزواج»، كما أنّ اللائحة التنفيذية أيضًا ساكتة حيال إذن المراكز ذات الصلة بالتعقيم الدائم.

وأمّا في التعاليم الإسلاميّة - كمبنى ترجيح حقّ صحّة الطفل التي تتعارض مع حقّ الاستيلاد - فيمكن الإشارة إلى روايات تمنع الزواج من شخص يوجب تضييع النسل بسبب نقص جسديّ أو عقليّ؛ فقد قال الإمام علي عليه السلام:

إيّاكم وتزويج الحمقاء؛ فإنّ صحبتها بلاء وولدها ضياع.[٢]

كذلك في رواية أخرى حيث يُسأل الإمام الباقر عليه السلام عن الرجل المسلم تعجبه المرأة الحسناء أيصلح له أن يتزوجها وهي مجنونة؟ فقال عليه السلام: «لا، ولكن إن كانت عنده أمة مجنونة، فلا بأس بأن يطأها ولا يطلب ولدها»،[٣] أو روايات استند إليها الفقهاء في منع المجامعة في بعض الأوقات لاحتمال إلحاق الأذى بالنطفة، ومن خلالها يمكننا أن نستنتج أن صحّة الجسد والعقل في الأجيال القادمة مهمّة في الإسلام، ولكن حول ما إذا كان هذا الحقّ يمكن أن يكون ترخيصًا لإجراء التعقيم الذاتيّ أو إلزام شخص آخر

١. غديري، ١٣٩٧: ١٢٢.
٢. الحر العاملي، ١٤٠٩، ١٤: ٥٦.
٣. الحر العاملي، ١٤٠٩، ١٤: ٥٧.

بذلك، فهناك آراء مختلفة، فقد سُئل علماء المسلمين عن منع حالات الحمل الخطرة، فكانت ردودهم غالبًا هي أنّه إذا كان هناك احتمال إعاقة الطفل أثناء الحمل، يمكن للوالدين إجراء التعقيم اختيارًا، حتّى لو كان دائمًا، لكن لا يحقّ للزوج إلزام الزوجة عليه، ولا يقول أيّ من العلماء بوجوب التعقيم في الفرض المذكور.

هـ) تعارض حقّ الأم مع مصلحة المجتمع

الغرض الأساسي من أحكام القانون هو حماية مصالح الأفراد، والمجتمع هو وسيلة يمكن للفرد من خلالها ممارسة حقوقه،[١] ومع ذلك هناك العديد من المدارس التي تفضّل مصالح الأغلبيّة عندما يكون هناك تعارضٌ بين الحقوق الفرديّة وحقوق المجتمع، وعلى سبيل المثال، في المدرسة النفعيّة الفلسفيّة،[٢] عندما ينخرط الأزواج في حالات حمل عالية الخطورة، فإنّ تحليل الحالة هو أنّ وجود الطفل المعوق يتعارض مع معيار الفائدة الأكبر في المجتمع؛ لأنّه بالإضافة إلى البعد النفسيّ للآباء حيث كلّما يرونه يلومون أنفسهم، ويخطر عليهم هذا التفكير بأنّهم يجب أن ينسوا الأحلام التي حلموا بها لمولودهم، هذا ومن الناحية الاقتصاديّة، سيواجه المجتمع تكاليف باهظة من دون رويّة وتخطيط، وهذا يتعارض مع معيار المتعة الأكثر، ومصلحة المجتمع تحكم أنّه يجب عدم التضحية بمصلحة الأغلبيّة لصالح الأقليّة، أو في مدرسة أخرى حيث تعتقد بالأصالة المجتمع وتعطي الأولويّة لحقّ المجتمع،[٣] وتؤمن بأنّه لا

١. كاتوزيان، ١٣٧٨: ٢٦.

٢. تأسست المدرسة النفعيّة الفلسفيّة في القرن الخامس قبل الميلاد من قبل المفكر الصيني ميتسو، وبعد ذلك، من قبل رون جيريمي بينثام، وهربرت سبنسر، وما إلى ذلك من الفلاسفة، ثمّ انقسمت إلى مدارس تعليميّة مختلفة (موسوي ركني، ١٣٩٣: ٩). على الرغم من أنّ نتيجة اتّخاذ منح نفع الأغلبيّة في حوزة التشريع كمعيار، هي ضد حقوق الإنسان في بعض الأحيان، كما إذا أكدت مصلحة الأغلبيّة على أمر غير أخلاقيّ مثل الإبادة الجماعيّة، فلا يوجد مبرر بحدوثها؛ لأنها غير مبررة أخلاقًا، ولكن وفقًا لهذه المدرسة، إذا كانت منفعة الأغلبية تطالبها، فيمكن نقض الحقوق الفرديّة والأساسيّة لصالح إرادة وتفضيلات الأغلبيّة.

٣. ليس للمصلحة الفرديّة والحقوق الشخصية مفهوم في هذه المدرسة؛ وعلى هذا الأساس، فإنّ الحق ليس موهبة إلهيّة وطبيعيّة، بل هو ميزة تمنح الإنسان من أجل توفير المصالح العامّة، ويصاحبها واجبات مختلفة، ولا يمكن لصاحب الحقّ استخدامه كيفما شاء (كاتوزيان، ١٣٧٨: ٤٣).

ينبغي الادعاء بأنّ توفير الحريّة الفرديّة دائمًا لصالح المجتمع بشكلٍ ضمنيّ؛ لأنّه في معظم الحالات، الحفاظ على مصالح المجتمع يلازم الحدّ من الحرّيّة الفرديّة، مع أنّه وفقًا لـ: "روبرت ألكسي"، أحد منظّري هذه المدرسة، يجب أن نحاول ضمان توفير المصالح المحميّة قدر الإمكان وفقًا للإمكانيّات القانونيّة والعمليّة وخلق توازن بين المصالح المتضاربة.[١]

ولكن في النهاية موضوع المصلحة العامّة في جميع المدارس هو دائمًا عنوان عام ومحدِّد لحريّة الأفراد، وكذلك الضامن لصلاحهم في ضوء الحياة الاجتماعيّة. وباختصارٍ، النفعيّة تعني تخطيط وإدارة المجتمع من قبل الحاكم على أساس المصلحة العامّة وحماية الأهداف العامّة للشريعة الإسلاميّة.[٢]

وبشكلٍ عامٍّ في كلّ شريعةٍ ونظامٍ هناك أهداف معيّنة تسمّى المصلحة، والتي يتمّ تحديدها بشكلٍ عامٍّ بما يتماشى مع ثلاثة محاور:

١. النظام العامّ.

٢. الصحّة الجماعيّة.

٣. الأخلاق الحسنة.

وبالتالي، فإنّ المصلحة لا تعني منفعة غالبيّة الناس أو الحكومة، وإنّما المصلحة العامّة هي مصلحة الجميع المشتركة، أو مصلحة الحياة الجماعيّة.[٣]

ومن وجهة نظر الإمام الخميني قدس سره، فإنّ مصلحة النظام هو أحد القضايا المهمّة التي يجب أن نخضع لها جميعًا،[٤] ومن وجهة النظر هذه، فإنّ الهدف الأساس للتشريع هو خلق توازن بين الخصوصيّة وحقوق الإنسان الأساسيّة، فضلًا عن المصلحة العامّة.[٥]

١. انظر: بيات كميتكي وبالوي، ١٣٩٤: ١٤١.
٢. قطبي وآخرون، ١٣٩٥: ٥.
٣. راسخ وآخرون، ١٣٩٠: ٩٥ و١١٣.
٤. الخميني، ١٣٨٩: ٢٠/٤٦٤.
٥. معيني علمداري، ١٣٧٨: ١٥٩.

من وجهة النظر هذه، يمكن القول إنّه في مذكّرة المادّة (٢٣) من قانون حماية الأسرة، التي تتحدّث عن إشراف حكومة على منع الحمل في الحالات عالية الخطورة، لا يتعارض الحقّ في الإنجاب الطفل مع حقّه في الصحّة، بل هنا إنّ المصلحة الاجتماعيّة هي ما يفكر فيه المشرع؛ لأنّ شرط تمتّع الجنين بالحقوق هو الحقّ في الحياة وقت الولادة.[١]

وأمّا الجنين الذي لم يُعتبر حملًا بعدُ، أفيمكن أن يقع موضوعًا للمادّة القانونيّة أعلاه ويناقَش حقُّه؟ بناءً على الأصل في الموضوع، ومع الأخذ في الاعتبار مصلحة المجتمع والآمريّة الاجتماعيّة للموضوع على فرض جريان قاعدة لا ضرر في العدميّات، يمكننا النظر في الضرر الذي لم يحدث بعد، ولكن هناك احتمال ضرر في حالة تحقق الظروف، ويمكننا القول بوجوب منع الحمل في الحالات عالية الخطورة ومن ثمّ إثبات الضمان في حالة عدم اتّخاذ أيّ إجراء، مع أنّ جماعة كالشيخ الأنصاريقدس سره والمرحوم النائيني يرون في الفرض المذكور أنّ الضرر المعدوم لا يمكن تصوّره، والقاعدة تفيد رفع الحكم فقط، دون إثبات الضمان،[٢] ولكن حسب المباني العقليّة للقاعدة، فإنّ منع الضرر الذي لم يقع بعد، ولكن احتمال وقوعه قويّ جدًّا واجب عقلًا، وبالتالي، فيما يتعلّق بمذكّرة المادّة (٢٣) من قانون حماية الأسرة، يمكن القول إنّ المجتمع كطرف ذي نفع وذي حقّ، يمكنه منع الزوجين من الاستيلاد أو توفير ظروف لمنع الضرر المتوقع.

وفيما يتعلّق بالتعارض الأوّلي بين حق الاستيلاد للزوجين ومصلحة المجتمع، ينبغي الانتباه إلى عدّة نقاط:

النقطة الأولى

يهدف النظام العامّ باعتباره مصلحةً عامّة - بتعريفاته المختلفة - إلى حماية

١. انظر: المادّة ٩٥٧، ٨٧٥، ٦٩ و٧٠ ق. م..
٢. النائيني، ١٣٧٣: ٢/٤٢٠.

الحرّيّات الفرديّة والاجتماعيّة، ويجب ألّا تتدخّل الحكومة في الاستقلال الفرديّ والحقوق الطبيعيّة للأفراد بما في ذلك الحقّ في الإنجاب، ولكن عندما يتسبّب هذا الاستقلال في إلحاق الضرر بالجسد الاجتماعيّ، فالحكومة تحدّ من هذه الحرّيّات؛ لأنّ احترام حقوق جميع الناس هو أحد أهداف النظام العام،[١] ولا يخفى أنّ البعض يعرّفون النظام بمعنى أنّها مجموعة من القوانين قد صيغت في إطار المصلحة العامّة وتأمين حسن إدارة الشؤون العامّة والشؤون الإداريّه والسياسيّة والاقتصاديّة والمحافظة على الأسرة، وهي قاعدة مولوية.[٢]

وقد عرفّه بعض الآخر ذيل المصلحة العامّة، بمعنى أنّه

نوع ومستوى من النظم في العلاقات بين الأفراد وإدارة الشؤون العامّة، والذي بدونه لا يمكن أن يتحقّق شيء باسم الحياة الاجتماعيّة أو الجماعيّة.[٣]

النقطة الثانية:

وفيما يتعلّق بالصحّة العامّة كمصلحةٍ اجتماعيّةٍ، يجب على الحكومات تعديل القوانين المتعلقة بصحّة الأزواج وحقّهم في الإنجاب في الحالات التي تحتاج إلى تعديل، وعلى سبيل المثال، ينبغي مراجعة القوانين وتعديلها فيما يتعلّق بالإيدز، وينبغي النظر في خدمات الصحّة الجنسيّة للرجال والنساء، وإنتاج الواقي الذكري، وتعزيز أساليب الوقاية.[٤] وكذلك مع الأخذ في الاعتبار الفحوصات الجينيّة والغربلات التي تجري حاليًّا مع أنه قلّ عدد الأطفال المعوقين، لكن يجب أخذ التدابير الوقائيّة في حالة ما إذا أصبح الإنجاب يهدّد الصحّة العامّة بسبب ضعف الحكومات في السيطرة على الأوضاع وتوفير

١. شلبي وآخرون، ١٣٩٦: ٩٨.
٢. ألماسي، ١٣٦٨: ١٢٩.
٣. راسخ وآخرون، ١٣٩٠: ١٠٨.
٤. عباسي وآخرون: ١٣٨٧: ٦١؛ إسلامي تبار وآخرون، ١٣٨١: ١٧٤.

ظروف آمنة للاستيلاد، وفي الوقت نفسه يجب على الحكومة القيام بواجباتها الأساسيّة؛ لأنّ مهمّة الحكومات أساسًا فيما يتعلّق بحقّ الاستيلاد هي توفير البنية التحتيّة، وكذلك التدريب الكافي للزوجين تمهيدًا للطريق فقط، وليس لديها الحقّ في التدخّل في حياتهما الخاصّة قسرًا، وخاصّة لأنّ البعض يعتبر الاستيلاد حقًّا سلبيًّا للوالدين، وبالتالي يعتبر تدخّل الجهات الحكوميّة أمرًا غير قانوني،[١] بل تعتبر بعض المحاكم ولادة الأطفال أمرًا مباركًا بأيّ شكلٍ من الأشكال وترفض الدعوى المرفوعة ضدّ الوالدين.[٢]

النقطة الثالثة

التخلّق بالأخلاق الحسنة كمصلحةٍ اجتماعيّةٍ يعني التوافق مع القواعد التي يعتبر الامتثال لها إلزاميًّا من قبل غالبيّة المجتمع في زمكان معيّن، أو يعتبر التحلّي بها أمرًا مستحسنًا، طبعًا ليس لها ضمان من حيث تنفيذ القانون،[٣] كقلّة عدد أعضاء الأسرة حيث تمّ ترويجها كأخلاقٍ حسنةٍ بإلقاءات حكوميّة، فهي تعني تجاهل الأخلاق بمعناها الأساس وتجاهل الحرّيّات الطبيعيّة، كما أنّ البعض يحاولون ربط عدم إنجاب المرأة كعمل أخلاقيّ بنشوء تغييرات في حياتها، ويستغلّون قضايا المرأة لصالح قضيّة السيطرة على السكان، فهم يعتقدون أنّ الغرض من هذه المناقشات هو رفع الوضع الاجتماعي للمرأة ودفعها لمساهمة أكبر في المجالات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة للبلد،[٤] أو من خلال التركيز على الجوانب النفسيّة وخلق تيار يلقي بالخوف والقلق حول المستقبل بنقص المصادر الطبيعيّة، وخاصّة الموارد الغذائيّة لثني الزوجين عن الإنجاب في المجتمع.

ولكن في الحالات التي يكون فيها الاستيلاد بالمعنى الحقيقي مصحوبًا بمخاطرات

١. انظر: رحيمي وآخرون، ١٣٩٧: ٤٧٢.

2. Liu, 1987: 71.

٣. جعفري لنكرودي، ١٣٨٨: ٢١/٥.

٤. حلم سرشت ودل بيشه، ١٣٨٨: ٨.

تهدّد النظام العامّ والصحّة العامّة، بناءً على قبول عدم صحّة التدخل القانوني في اختيارات الزوجين، ربما يمكن إعطاء الأولويّة للمجتمع من خلال تعارض الأمر مع الأخلاق الحسنة وتحقيق الضمانات التنفيذيّة الداخليّة والأخلاقيّة.

و) تعارض حقّ الأمومة مع حقّ الزوج في التمتع

وفي قانون حماية الأسرة، يعتبر منع الزوجة من حقّ الأمومة أحد العوامل الموجبة للعسر والحرج، وبالتالي، بناءً على الفقرة (١٣) من المادّة (٨) من قانون حماية الأسرة المعتمد (١٣٥٣)، عقم الزوج ووجود مضاعفات أو خصائص جسديّة تمنع الإنجاب هي من العوامل المبررة لطلب إصدار وثيقة عدم إمكان التصالح، لتنفيذ حكم الطلاق، ففي الواقع أساس هذا القانون هو وجود علاقة فعّالة بين استلاب حقّ المرأة في الأمومة ووضعها في حالةٍ من العسر والحرج، بحيث يبدو أنّ القانون صيغ على أساس فرض حقّ الأمومة للمرأة.

ومن ناحية أخرى، إذا كان حمل الزوجة مانعًا من الجماع بشكلٍ مناسب، وتستمرّ هذه الحالة إلى عدّة سنوات من ولادة الطفل، ويمكن أن توجب العسر والحرج للزوج، خاصّة وأنّ جسد المرأة في الأشهر الثلاثة الأولى من الحمل ولبعض الوقت بعد الولادة يواجه انخفاضًا في الرغبة الجنسيّة بسبب التغيرات الهرمونيّة والجسديّة، أو في حالات كوجود سابقة للإجهاض أو الولادة المبكرة، توصى المرأة، من وجهة نظر طبّية، بعدم بلوغ النشوة الجنسيّة[1] حين العلاقة، واستمرار مجموعة هذه المخاوف ومهامّ الأمومة الجديدة عادة ما تؤثّر في العلاقات الجنسيّة المعتادة كمًّا وكيفًا؛ لذلك في هذه الحالات نواجه التعارض بين نوعين من الحرج: حرج استلاب حقّ الأمومة من الزوجة، وحرج استلاب حقّ التمتّع الجنسيّ من الزوج، وقد اختلف الفقهاء في كيفيّة حل التعارض في هذه الحالات:

1 - Orgasm.

فإنّ البعض كصاحب "كفاية الأصول"، يتمسّكون بقاعدة الامتنان، ويعتقدون أنّ «الأظهر عدم لزوم تحمّله الضرر، ولو كان ضرر الآخر أكثر، فإنّ نفيه يكون للمنّة على الأمة، ولا منة على تحمّل الضرر، لدفعه عن الآخر وإن كان أكثر. نعم، لو كان الضرر متوجّهًا إليه، ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر.[١] «اللّٰهُمَّ إلّا أن يقال: إنّ نفي الضرر وإن كان للمنّة، إلّا أنّه بلحاظ نوع الأمة، واختيار الأقلّ بلحاظ النوع منة، فتأمّل»،[٢] لكن يرى البعض كحلّ ثالثٍ للمسألة، عدم كفاية الامتنان النوعي فضلًا عن الامتنان الشخصيّ؛ لأنّه أوّلًا وأخيرًا، وفقًا لهذا الافتراض، لا يزال أحد الطرفين يتحوّل الضرر؛[٣] ولذلك قال بعض الفقهاء:

«فيما نحن فيه أيضًا كذلك، فإنّ المرفوع هو الإلزام من باب الامتنان لا الملاك؛ لأنّه لا امتنان في رفع الملاك، بل رفعه يكون خلاف الامتنان، بل لا يمكن رفعه في عالم التشريع؛ لأنّه أمرٌ تكوينيٌّ ورفعه لابدّ وأن يكون بأسبابه التكوينيّة، لا بمثل لا حرج ولا ضرر، بناءً على ما هو التحقيق من أنّ مفادهما رفع الحكم الشرعيّ، بل ولو على القول بكون مفادهما نفي الحكم بلسان نفي الموضوع»، فهم يعتقدون بعدم تنفيذ الحكم في الطرفين بل بالتساق.[٤] ولحلّ المسألة يلجؤون إلى العمومات والقواعد الأوّليّة في الموضوع.[٥]

٤- حاكميّة الأصول التربويّة والأخلاقيّة على القوانين التشريعيّة

ليس من قبيل المصادفة أنّ الأخلاق قد أحاطت بالقانون؛ لأنّ فكرة إنشاء القانون على أساس الأخلاق تنبع من سمتها المعياريّة الذاتيّة، لدرجة أنّ مجموعة من الفلاسفة في القانون تؤمن بوجود المعايير الأخلاقيّة كقانون أعلى من القانون التشريعيّ، هي معايير

١. الآخوند الخراساني، ١٤٢٤، ٢/٢٧١.
٢. المصدر نفسه، أنصاريان، ١٣٧٤: ٣٧٤.
٣. الحسيني البهسودي، ١٤٢٢، ٢/٥٦٦.
٤. البجنوردي، ١٤٢٤: ١/٢٠٣ و ٢٠٥.
٥. المحقق الداماد، ١٣٨٠: ٢/٨٤.

(طبيعيّة) وليست (وضعيّة)، بل ما فوق إرادة كلّ مشرع أو مقنّن؛ ولذلك أصبحت نظريّتهم تُعرف باسم (نظريّة القانون الطبيعيّ)، وفي الواقع يقسّم مؤيدو هذه النظريّة القانون إلى طبيعيّ ووضعيّ، ويعتبرون القسم الثاني تابعًا للقسم الأوّل، على عكس المجموعة الثانية التي ترفض هذا التقسيم، ولا تؤمن بتفوّق الأخلاق على القانون، لكن تعتبر القانون أن يكون وضعيًّا دائمًا وناتجًا عن إرادة المشرّعين، ومن هنا تُعرف نظريّتها باسم (نظريّة الإثباتيّة القانونيّة).

بصرف النظر عن الاختلافات المستمرة في آراء الفلاسفة في القانون حول العلاقة بين القانون والأخلاق، وكذلك الاختلافات بين الأصول الأخلاقيّة والقوانين الإنسانيّة، فإنّ اعتبار النيّة في الأصول الأخلاقيّة هو أكبر وجه التمايز بينهما، فإنّ الأصول الأخلاقيّة بسبب بُعدها الميتافيزيقيّ، تحتوي على مكوّنَين هما: الحُسن الفعليّ، والحُسن الفاعلي، لكنّ القوانين الإنسانية تركّز دائمًا على الحسن الفعلي.[١] وكون العمل الصالح ذا بُعدين من منظور الأصول الأخلاقيّة، وكونه أحاديّ البُعد من منظور القوانين البشريّة سيجعل هذين الأمرين في تضادّ بعضهما مع بعض؛ بتوضيح أنّ السلوك البشريّ لا يعدّ أخلاقيًّا إلّا إذا نشأ من نيّة خير وقصد أخلاقيّ، وليس بإلزام القانون والخوف من الحكومة، بينما الحكومة هي كصاحبة للسلطة السياسيّة من خلال إنشاء النظام الحقوقيّ ووضع القانون وضمان تنفيذه تنجز سياساتها وبرامجها بطريقة قسريّة.[٢] أخيرًا يجب الاعتراف بأنّ الأخلاق أكثر استقرارًا وشموليّةً من مصادر القانون الأخرى.[٣]

أ) آثار حاكمية الأخلاق على العلاقات الشرعية بين الزوجين

الأسرة هي منظّمة قائمة على القواعد القانونيّة والأخلاقيّة، لكنّ الأخلاق هي التي

١. زرنشان وشجاعي نصرآبادي، ١٣٩٦: ٣٣٢.
٢. خدابخشى، ١٣٨٩: ١٦٠.
٣. نيكخواه وعسكري، ١٣٩٤: ١٢.

تُقدَّم فيها على القانون؛ لأنّ العديد من القوانين في الأسرة لا ضمان لتنفيذها الفعّال، ولكن ما هو موجود مجموعة مقتبسة من الأخلاق الدينيّة والاجتماعيّة وقد تسلّل في المقرّرات الحكوميّة.[١] وعندما يتمّ النقاش حول العلاقة الزوجية، فإنّ الحديث هو عن العواطف الإنسانيّة، فلا يمكن إجبار الرجل على معاشرة المرأة بالمعروف ولا إلزام المرأة على طاعة زوجها والوفاء له قهرًا، ولا يمكن أن يحكم هذا الاتّحاد الروحي سوى الأخلاق، والقانون مضطرّ إلى مدّ يد العوز نحو الأخلاق بدلًا من الاعتماد على قوة الدولة القهريّة؛ فقد حدّد القرآن الكريم الغرض من تزاوج الزوجين كالسكينة والراحة قائلًا: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً...**﴾.[٢]

وكما اعترف به بعض الكتّاب الغربيين، فإنّ الشريعة هي تعطي تعريفًا دقيقًا من حقوق المرأة وتبذل جهدًا كبيرًا لضمان تحقيقها؛ فإنّ القرآن الكريم والسنّة النبويّة يأمران بمعاملة الزوجة بالعدل واللطف وحسن النية، وبالتالي يريدان مفهومًا أخلاقيًّا أكثر للزواج، وأخيرًا يرفعان مكانة المرأة المسلمة من خلال منحها بعض المزايا القانونيّة؛ وفقًا للحديث النبوي أنّ المرأة كائن مقدّس ولها مكانة متساوية أمام القانون ذاتًا، وهي تتمتّع بحقّ التملّك لأموالها الشخصيّة وحقّ الإرث؛[٣] لذلك فكما أنّه لا يمكن العمل في المحاكم الجنائيّة بمعيار الحبّ والعاطفة، فكذلك لا يمكن التصرّف في محيط الأسرة حسب القوانين الجافة واللوائح التي لا روح لها، وإنّما لا بدّ من حلّ الخلافات بالطرق الأخلاقيّة والعاطفيّة مهما أمكن، فقد قال الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا...**﴾.[٤]

١. كاتوزيان، ١٣٩٨: ٤١٧/١.
٢. الروم: ٢١.
٣. انظر: بوازار، ١٩٨٣، ٨١-٨٢.
٤. النساء: ٣٤.

ب) المتطلّبات التربويّة والأخلاقية لقواميّة الرجل في الأسرة

وقد اعتبر بعض المفسّرين قواميّة الرجل التي ورد في الآية (٣٤) من سورة النساء وظيفةً ومسؤوليّةً للرجل، وفي نطاق ذلك استنبطوا له الحقّ في رئاسة البيت.[١] ويعتقد صاحب "*تفسير الفرقان*" أنّ (القوّاميّة) في الآية تعني معاشرة النساء بالمعروف وحمايتهنّ جيّدًا، ولا تعني تفوق الرجال على النساء، ولا تدلّ على أيّ ولاية للرجال على النساء؛[٢] ومن هذا المنطلق اعتبر البعض رئاسة الرجل تكون من سنخ الإرشاد والنصيحة والشعور بالمسؤوليّة تجاهها.[٣]

يبدو أنّ هذا التفسير ينسجم أكثر مع المعنى اللغويّ للقيموميّة وهو القيام بالأمر والحماية والإشراف والرعاية، كما يتوافق مع المبادئ العقليّة وأدلّة رئاسة الرجل على أهله، ويتطابق مع ظروف ومقتضيات الأسرة وأفرادها. طبعًا هذه المسؤوليّة تتعلّق بالحياة العائليّة وتنحصر في الشؤون الزوجيّة ولا تتجاوز ذلك، كما قال بعض المفسّرين مشيرًا إلى هذه النقطة:

> **إنّ قواميّة الرجل على زوجته ليست بحيث تسلب إرادتها وحقّ تصرفها في ملكها، أو تمنعها من استقلاليّتها والدفاع عن حقوقها الاجتماعيّة والفرديّة.**[٤]

لذلك فإنّ الزوجين الناجحين هما اللذان يهتمّان بعضهما ببعض كصديقين حميمين فضلًا عن العلاقات الزوجيّة، ومن السمات البارزة في سيرة أهل البيت عليهم السلام هي إظهار المودّة لأهليهم، فكان هؤلاء الكرام يخاطبون بعضهم البعض بتعابير ودية وعاطفيّة كعبارة (بنفسي أنت!). وهذه المسألة يجب اعتبارها نموذجًا في أسلوب الحياة.[٥]

---

١. جوادي الآملي، ١٣٧٢: ٣٦٦.
٢. الصادقي الطهراني، ١٤٠٨: ٩/٧-٣٦.
٣. ميسر، ٢٠٠١: ٢٤.
٤. الطباطبائي، ١٣٨٥: ٣٤٤/٤.
٥. مهتدي، ١٣٨٩: ٢٥٨.

وأمّا فيما نحن فيه، فإذا كان حرمان الزوجة من حقّ الاستيلاد بسب اشتراط الزوج عليها بعدم الإنجاب وقبول الزوجة ضمن العقد، يشكل لها الآن محنة وأذى نفسيّة، فوفقًا للأحاديث المستفيضة من طريق أهل البيت عليهم السلام التي تحثّ على إكرام الزوجة وإظهار المحبّة المتبادلة بين الزوجين، يمكن حلّ المشكلة بإعطاء الأولوّية لحاكميّة الأخلاق وحسن المعاشرة وأصل التعاون في الشؤون الزوجيّة.

ج) آثار حاكميّة الأصول الأخلاقيّة في تشخيص المصالح الجماعيّة لتحديد النسل

تختلف أسباب الإنجاب وعلله باختلاف الأوضاع الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة في كلّ عصر، ويمكن أن يكون كلّ عامل من العوامل الاجتماعيّة والاقتصاديّة وحتّى الدينيّة هو السبب في تحفيز الأزواج على إنجاب الأطفال أو عدمه، فوفقًا لـلديموغرافيين أنّ العقدين الماضيين يعتبران عصر انفجار السكان الشباب في البلد،[1] ومن خلال التنبؤ بأنّ عقد الثمانينات (حسب التقويم الشمسيّ) هو عقد الزواج والإنجاب لهؤلاء الشباب، وتحوّل رجال الدولة بجدّية إلى سياسات تحديد النسل؛ لأنّ المشكلات التي تواجه الدولة في مجال التعليم والصحة والإسكان - والتي تعدّ من أهمّ معوقات التنمية - هي حقائق لا يمكن تجاوزها بسهولة في أيّ حال من الأحوال، هذا ويبدو أنّ (تخطيط الأسرة) أصبح الآن قيمة ثقافيّة لا مثيل لها وأيّ نقاش حوله يعتبر من المحرمات.

فإذا اختل التوازن السكاني بسبب عدم الإنجاب، أو إذا انخفض عدد السكان المسلمين لصالح الكفار، فإنّ الإنجاب عندئذ يصبح واجبًا كفائيًّا حتّى لا تُمس السيادة الإسلاميّة، أو إذا كان الإنجاب بسبب الضرر الحتميّ لصحة الطفل يتعارض مع مصالحه العليا، فلا يمكن أن تكون أولويّة للسياسات السكانيّة

١. جهانفر، ١٣٧٧: ٥١.

على المستوى العامّ أو حقّ الأمومة على المستوى الفرديّ، ومن المنظار الفقهيّ - كما سبق ذكره - لا يمكن للقوانين الحكوميّة أن تعمل بشكلٍ قسريٍّ وتلزم الزوجين على التعقيم بدعوى تأمين العلاقات الجنسيّة، ولكن بصرف النظر عن حقّ الطفل في الصحّة.

في دراسة القضيّة من جانب الأسباب الاجتماعيّة كمبنى لتحديد سياسات تحديد النسل، فإنّ الخبراء ينسبون وجهات النظر الاجتماعيّة القائمة على التحكم في عدد السكان إلى "توماس مالتوس (١٧٦٦م)" الذي نشر كتابه الأوّل في عام (١٧٩٨) حول قضية عدم التوازن بين السكان ووسائل العيش.[١] وأمّا نظريّته التي كانت تعارض بشدّة النمو السكاني، فمن ناحية كانت لها سياقات اجتماعيّة مثل الفقر والخوف من تقليل الموارد التي يحتاجها البشر، ومن ناحية أخرى كانت تربط بين نمو السكان والعوامل الطبيعيّة مثل الرغبة في الزواج والعلاقة الزوجيّة؛ لذلك كان "مالتوس" مخالفًا للحلول الاجتماعيّة مثل مساعدة الفقراء وبرامج توسيع بناء المساكن وتوفير السكن، وخاصّة للفئات ذات الدخل المنخفض؛ لأنّه كان يعتقد أنّه يشجع على المزيد من الزواج والاستيلاد، بل الحلّ الأساس لحلّ الأزمة - بنظره - هو تشجيع الشباب على الزواج في سنّ متأخّر، والامتناع قدر الإمكان عن العلاقة الجنسيّة سواء قبل الزواج أم بعده، والامتناع عن إنجاب الطفل، وكما يتّضح أن إستراتيجيّته كانت أخلاقيّة وإرشاديّة أساسًا.[٢]

وتعدّ - اليوم - التوقّعات الديموغرافيّة مبدأً مهمًّا لتحديد اتّجاه تخطيطات التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة؛ لأنّ هذه التوقّعات تستخدم من قبل المنظمات

١. حلم سرشت ودل بيشه، ١٣٨٨: ٣٥.
٢. كتابي، ١٣٨٨: ٦٢.

الحكوميّة وغير الحكوميّة باستمرار،[١] لكن المقلق هو تحليل العديد من المشكلات الاجتماعيّة (مثل الفقر، والأمراض المعدية، والدعارة...) على أنّها ديمغرافيّة، وتعتبر الزيادة في عدد السكان علة العلل لجميع المشكلات المذكورة أعلاه؛ وفي هذا التحليل، يلقى اللوم في الدرجة الأولى على جماهير الناس في العالم والمؤسّسات التي لا تعترض على زيادة عدد السكان كمؤسّسة الدين، وهذه المغالطة تسبّب اختفاء السبب الأصليّ لانتشار الأمراض المنقولة جنسيًّا وهي الإباحيّة الأخلاقيّة والصناعة الموجهة للجنس والاقتصاد الربحي، كما توجب أن تكون إستراتيجيّات مثل (التعليم الجنسي) تبدو ضروريةً فضلًا عن ترسيخ مشروع تخطيط الأسرة.[٢]

ومن الواضح أنّه عندما يزداد عدد الشباب في البلاد، تصبح قضيّة التوظيف والتعليم والإسكان وزواج الشباب قضيّة جادّة، وعزو المشاكل إلى النمو السكاني هو عدم كفاءة الحكومات، كما في بعض الحالات، ينبغي للمرء أن يعرف أنّ المشكلة الرئيسة في بعض المعضلات الاجتماعيّة أو الرفاهيّة ليس النمو السكاني، ولكن عدم سيادة الأصول الأخلاقيّة والتربية الدينيّة في السلوك الاجتماعي وكذلك التوزيع غير المتكافئ للسكان هي التي تخلق المشاكل.

١. شيخي، ١٣٧٣: ٣٧.

٢. على سبيل المثال، قال رئيس جمعية تنظيم الأسرة عام (١٣٧٦)، في مقابلة أجراها بمناسبة يوم السكان العالمي: «ينبغي ألا يغيب عن الأذهان أنّ مسألة تخطيط الأسرة ليست مسألة التحكم في السكان، بل يشمل أشياء مثل الصحّة الإنجابيّة وتشجيع الناس على المشاركة في برامج تخطيط الأسرة، وتعزيز مكانة المرأة من حيث الجوانب المختلفة والاستقلال المادي، ومحو الأميّة، ومشاركتهن في صنع القرار، وخاصّة اتّخاذ القرار بشأن عدد الأطفال وفترات الحمل؛ لأنّ الصحّة هي محور التنمية، ومحور الصحّة هو النهوض بالمرأة. [جريدة همشهري، السبت، ١٣٧٦/٤/٢١، ملك أفضلي] وكما يتّضح من التعبير أعلاه، فإنّ الصحّة الإنجابيّة تساوي التحكم في السكان في الأهمية، بينما لم يتم توطين هذا المصطلح بعد. الصحّة الإنجابيّة من منظور العرف العالميّ هي سياسة صحيّة ضروريّة بسبب انتشار العلاقات الجنسيّة غير الآمنة.

يبدو أنَّ تجاهل الأصول الأخلاقيّة وأسس التربية الدينيّة في التواصلات الاجتماعيّة لكبح جماح العلاقات غير الشرعيّة، قد سبّب اليوم في إلقاء اللوم بشأن حالات الحمل غير المطلوبة والآثار والعواقب الناتجة منها على الأسر المشروعة؛ إذ هناك الكثير من العائلات المشروعة والفعّالة بامتناعهم عن الإنجاب في أوانه بدعوى تخطيط الأسرة، يدفعون ثمنًا باهظًا من أجل السلوكيات السيئة لمجموعات أخرى، كما أنَّ التفكير الأحادي الاتّجاه في التحليلات المذكورة أعلاه، بالإضافة إلى التسبب في اختفاء الأسباب الحقيقيّة لمشاكل البلاد، تجعل المخططين وصنّاع السياسات يتجاهلون رفع الأسباب الرئيسة للمشكلات.

نتيجة البحث

١- وفقًا للمبادئ الفقهيّة، إذا كان الاستيلاد مقتضى إطلاق عقد النكاح، لا يحقّ للزوجة المطالبة بعد قبولها شرط عدم الإنجاب، لكن نظرًا لحاكميّة الأصول الأخلاقيّة والتربويّة في العلاقات الزوجين القانونيّة، والمتطلبات التربويّة، وقوّاميّة الرجل في الأسرة، وأهميّة احترام الزوجة وإكرامها من أجل تعزيز العلاقة الزوجيّة، فإنّ الرجل يستطيع مرافقة زوجته في إنجاب الطفل بالتغاضي عن حقّه، وفي الحالات التي يسبب فيها الإنجاب حرجًا جنسيًّا للزوج، فبالإضافة إلى طلب المساعدة من مرشد العلاج السلوكي والاستشارة العلاجيّة الجنسيّة والعناية بكون المشكلة مؤقّتة، يمكنهما المبادرة إلى الإنجاب.

٢. عند تعارض حقّ الاستيلاد مع حقّ الطفل في الصحّة، فإنّ أهمّ قانون يهتم على نطاق واسع بصحّة الجيل المستقبل من الأطفال هو المادة (٢٣) من قانون حماية الأسرة، ولكن في هذه المادّة نواجه غموضًا مهمًّا وهو التعقيم الإجباري، الذي لا يجوز شرعًا، ناهيك عن مخالفته لكرامة الإنسان، وإنّ احترام السلامة الجسديّة للإنسان يفرض عليه الحرّيّة في الاختيار واتخاذ القرارات، وفي حالة الإساءة يجب أن يتحمّل الشخص المسؤوليّة على أساس حقوقه وحرّيّاته؛ لذلك فقط في حالة ما إذا كان الإنجاب يتعارض مع صحّة الطفل، يمكن اعتباره مخالفًا للأخلاق الحسنة؛ وفقًا للمصالح الاجتماعيّة والمبادئ الأخلاقيّة.

٣. في تحديد المبادئ والفرضيّات التي تحكم نموذج تخطيط الأسرة والرقابة السكانيّة من حيث التوافق مع المصالح الاجتماعيّة في المجتمع الإسلاميّ، ومن المهمّ الانتباه إلى عدّة مكوّنات في تقييم النموذج المقترح: ١. أهمّيّة الاستيلاد في حفظ النسل في التعاليم الإسلاميّة. ٢. حقّ الأمومة كحقّ

طبيعيّ وعطاء إلهي غير قابل للاستلاب، وقد ورد فيه مدح كثير في التعاليم الدينيّة؛ ومن هنا، فإنّ سياسات السيطرة السكانيّة يجب أن يعاد النظر فيها من الأساس، بنظرة أنّ الولد في حدّ ذاته نعمة وإنجاب أولاد صالحين مهما كثر هو محلّ تأكيد في الدين، بالإضافة إلى أنّ الأبعاد السكانيّة العامّة من حيث احتياجات ومتطلبات الحكومة الإسلاميّة يمكن أن تكون من جملة مواضيع اهتمام المخططين الحكوميين.

مصادر البحث

القرآن الكريم

١. الآخوند الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، قم، نشر إسلامي، ١٤٢٤.

٢. أفشار قوجاني، زهرة؛ إيزانلو، محسن، «مطالعه تطبيقى امكان مطالبه زيان ناشى از تولد وزندگى واركان مسئوليت در آن»، مطالعات حقوق تطبيقى، الدورة ٥، العدد١، ص٢١-٣٥، ١٣٩٣.

٣. الأنساري، مرتضى ١٣٧٤، المكاسب، شارح: عبد العظيم بن عبد الرحيم، تبريز، اطلاعات.

٤. أيازي، السيد محمد علي، إسلام وتنظيم خانواده، طهران، نشر فرهنگ اسلامي، ١٣٨٦.

٥. إسلامي تبار، شهريار؛ واعظ، بهنام؛ سليماني، أفشين، «نگاهى اجمالى به تحولات بهداشت وجوانان»، پژوهش كاربردى مطالعات جوانان، العدد١، ص١٧٤، ١٣٨١.

٦. البجنوردي، السيد حسن، القواعد الفقهية، قم دليل ما، ١٤٢٤.

٧. بوازار، مارسل، إنسان دوستى در إسلام، ترجمة محمد حسن مهدوي أردبيلي، غلامحسين يوسفي، طهران، طوس، ١٩٨٣.

٨. بيات كميتكى، مهناز؛ بالوي، مهدي، «بازخواني دكترين مصلحت دولت در پرتو نظريه تعادل»، پژوهش حقوق عمومي، الدورة ١٧، العدد٤٧، ص١٢٣-١٥٥، ١٣٩٤.

٩. بايندە، أبو القاسم، نهج الفصاحة، طهران، دينای دانش، ١٣٨٨.

١٠. جعفري لنكرودي، محمد جعفر، مقدمه عمومى علم حقوق، طهران، گنج دانش، ١٣٩٨.

١١. ـــــــــــ، مبسوط در ترمينولوژي حقوق، طهران، گنج دانش، ١٣٨٨.

١٢. جوادي الآملي، عبد الله، زن در آينه جلال وجمال، طهران، رجاء، ١٣٧٢.

١٣. جهانفر، محمد، جمعيت وتنظيم خانواده، طهران، دهخدا، ١٣٧٧.

١٤. جلبي، فائقة؛ قاسم آبادي، مرتضى؛ آقابور، كمال، «تحليلى به برجايگاه نظم عمومي در نظام حقوقي إيران، قضاوت، العدد ٩٦، ص ٨٩-١٢٠، ١٣٩٦.

١٥. الحر العاملي، محمد، وسائل الشيعة، قم، آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٩.

١٦. حسن زاده، صالح، «عوامل تحكيم خانواده در فرهنگ إسلامي، پژوهش نامه معارف قرآني، السنة الرابعة، العدد ١٥، ص ٤٥-٦٨، ١٣٩٢.

١٧. الحسيني البهسودي، محمد سرور، مصباح الأصول، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤٢٢.

١٨. حلم سرشت، بريوش؛ دل بيشه، إسماعيل، بهداشت وتنظيم خانواده، طهران، سخن گستر، ١٣٨٨.
١٩. الخامنئي، السيد علي الحسيني، راهنماي فتاوا، لا مكان، ١٣٩٠.
٢٠. الخميني، السيد روح الله، قضاوت فقه، مترجم: حسين كريمي، قم، شكوري، ١٣٦٥.
٢١. ـــــــــــ، صحيفة الإمام، طهران، نشر آثار الإمام الخميني، ١٣٨٠.
٢٢. الخوئي، السيد أبوالقاسم، منهاج الصالحين، قم، مدينة العلم، ١٤١٥.
٢٣. راسخ، محمد؛ بيات كميتكي، مهناز، «مفهوم مصلحت عمومي». تحقيقات حقوقي، الدورة ١٤، العدد ٥٦، ص ٩٣-١١٩، ١٣٩٠.
٢٤. رحيمي، حبيب الله؛ صادقي، محمد جواد، «ماهيت حقوقي فرزندآوري وآثار اشتراط وعدم اشتراط آن ضمن عقد نكاح»، خانواده پژوهى، السنة الرابعة عشرة، العدد ٥٥، ص ٤٦٧-٤٩٦، ١٣٩٧.
٢٥. زرنشان، شهرام، شجاعي نصرآبادي، محمد، «تبيين جرم انگاري حداقلي از منظر اخلاقي»، مطالعات حقوق كيفري وجرم شناسي، الدورة ٤، العدد ٢، ص ٣٢٧-٣٤٤، ١٣٩٦.
٢٦. شبيري الزنجاني، السيد موسى، كتاب النكاح، قم، رأي پرداز، ١٤١٩.
٢٧. شيخي، محمد تقي، جمعيت وتنظيم خانواده، طهران، ديدار، ١٣٧٣.
٢٨. صادقي الطهراني، محمد، الفرقان في تفسير القرآن، قم، منشورات فرهنگ إسلامي، ١٤٠٨.
٢٩. الطبري، فضل بن حسن، مجمع البيان، قم، ناصر خسرو، ١٣٨٨.
٣٠. الطوسي، محمد ١٤٠٧، الخلاف، قم، جامعة المدرسين.
٣١. ـــــــــــ، تهذيب الأحكام، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠.
٣٢. عابدي، محمد، قبولي درفشان؛ سيد محمد مهدي، سعيدي، أمير، «موانع مسؤوليت مدني والدين در برابر فرزندان»، وكيل مدافع، الدورة ٥، العدد ١٤، ص ٩١-١٠٥، ١٣٩٤.
٣٣. عباسي، محمود؛ عباسيان، لادن، «إيدز ومكانيسم هاي پايش وحمايت از حقوق بشر»، حقوق پزشكي، السنة الثانية، العدد ٥، ص ٦١، ١٣٨٧.
٣٤. غديري، ماهرو؛ نيك كار جنينجاني، طيبة، «گواهي سلامت پيش از ازدواج از منظر اسناد بين المللي حقوق بش با تأكيد بر حق كودك»، خانواده پژوهي، السنة الرابعة عشرة، العدد ٥٣، ١٣٩٧.
٣٥. فاضل المقداد، جمال الدين، تنقيح الرائع، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، لا تاريخ.
٣٦. فنائي، أبوالقاسم، نوجوان، داوود، «نقش اخلاق در قانون گذاري از منظر فلسفه فقه وفلسفه

حقوق»، حقوق تطبيقي، السنة ١٥، العدد ٢ (متتابع)، ص ٢٦٩-٣٠٧، ١٣٩٨.
٣٧. قاري سيد فاطمي، سيد محمد، «مباني توجيهي-أخلاقي حقوق بشر معاصر»، تحقيقات حقوقي، العدد ٣٥ و٣٦، ص ١١١-١٩٢، ١٣٨١.
٣٨. قرائتي، محسن، تفسير نور، طهران، مركز فرهنگي درسهايي از قرآن، ١٣٩٠.
٣٩. القرشي البنابي، علي أكبر، تفسير أحسن الحديث، طهران، بنياد بعثت، ١٣٨٩.
٤٠. قطبي، ميلاد، بهادري جهرمي، علي، «محدوديت هاى آزادي در أصول قانون أساسي جمهوري إسلامي إيران»، مطالعات حقوق بشر إسلامي، العدد ١٠، ص ٥٥-٨٠، ١٣٩٥.
٤١. كاتوزيان، ناصر، قانون مدني در نظم حقوقي كنوني، طهران، ميزان، ١٣٩٤.
٤٢. ـــــــــــ، حقوق مدني (خانواده)، طهران، سهامي انتشار، ١٣٨٥.
٤٣. ـــــــــــ، مقدمة علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقي إيران، طهران، سهامي انتشار، ١٣٧٨.
٤٤. ـــــــــــ، مباني حقوق عمومي، طهران، ميزان، ١٣٩٠.
٤٥. ـــــــــــ، فلسفة حقوق، طهران، سهامي انتشار، ١٣٨٩٥.
٤٦. كتابي، أحمد، درآمدي برانديشه ها ونظريه هاى جمعيت شناسي، طهران، مركز علوم إنساني ومطالعات فرهنگي للأبحاث، ١٣٨٨.
٤٧. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، قم، درا الحديث، ١٤٢٩.
٤٨. المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي، بحار الأنوار، بيروت، دار الإحياء التراث العربي، ١٤٠٤.
٤٩. المحقق الحلي، جعفر، شرائع الإسلام، طهران، استقلال، ١٤٠٨.
٥٠. المحقق الداماد، سيد مصطفى، حقوق خانواده، طهران، نشر علوم إسلامي، ١٣٨٥.
٥١. ـــــــــــ، تحليل فقهي وحقوقي نكاح، قم، نشر علوم إسلامي، ١٣٧٩.
٥٢. ـــــــــــ، قواعد فقهي بخش مدني، طهران، سمت، ١٣٨٠.
٥٣. معيني علمداري، جهانكير، «رابطه مصلحت عمومي وآزادي فردي»، مجله دانشكده حقوق وعلوم سياسي دانشگاه طهران، الدورة ٧٧، العدد ٨١٦، ص ١٥١-١٧٣، ١٣٧٨.
٥٤. مكارم الشيرازي، ناصر، رسالة توضيح المسائل با إضافات فراوان واستفتائات جديد، قم، قدس، ط ٦٥، ١٣٩٢.
٥٥. المفيد، محمد بن علي، المقنعة، قم، مؤتمر ألفية الشيخ المفيد العالمي، ١٤١٠.

٥٦. موسوي ركني، فاطمه سادات، موسوي ركني، سيد هادي، «حق حيات جنين نابهنجار از منظر أخلاق إخلاق إسلامي ومنافع عمومي»، حقوق پزشكي، الدورة ٨، العدد ١٣، ص ٧١-١١٤، ١٣٩٣.
٥٧. ميسر، محمد سيد أحمد، أخلاق الأسرة المسلمة، الإمارات، دار الندى، ٢٠٠١ م.
٥٨. مهتدي، عبدالعظيم، آموزه هايي از أخلاق إمام حسين عليه السلام، ترجمة: غلام حسين أنصاري، طهران، نشر بين الملل، ١٣٨٩.
٥٩. النائيني، محمد حسين، منية الطالب، طهران، المكتبة الرضوية، ١٣٧٣.
٦٠. نيكخواه، رضا، علي، عسكري، إبراهيم، «نقش پنهان أخلاق در حقوق»، فصلنامه أخلاق زيستي، السنة ٥، ص ١١-٣٩، ١٣٩٤.
61. Liu.N. (1987). ***Wrongful: some of the problems***. Journal of medical ethics. P: 69-73.