



پژوهش نامه نوین فقهی حقوقی زنان و خانواده

سال هفتم / شماره ۱ / بهار ۱۴۰۵

صاحب امتیاز: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواهران /

مدرسه علمیه تخصصی حضرت عبدالعظیم علیه السلام

مدیر مسئول: زهره منصوری

سردبیر: طوبی شاکری گلپایگانی

دبیر تحریریه و مدیر اجرایی: خدیجه حامدی

اعضای هیئت تحریریه

سید علی قاضی عسگر (استاد خارج فقه و اصول، تولیت آستان حرم حضرت عبدالعظیم علیه السلام)
عبدالحسین خسروپناه (استاد تمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، علی نصیری (استاد تمام دانشگاه علم و صنعت) محمدصادق جمشیدی راد (دانشیار دانشگاه پیام نور) طوبی شاکری گلپایگانی (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس) زهره صفاتی (مجتهد) فائزه عظیم زاده اردبیلی (دانشیار دانشگاه امام صادق علیه السلام) طاهره سادات نعیمی (استادیار دانشگاه بین المللی اصفهان) مهدی میری (رئیس مرکز مدیریت و راهبری پژوهش‌های دانشگاه رضوی) احمد صابری مجد (دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه تهران)

ویراستار: خدیجه حامدی

طراح جلد: نشرهاجر

صفحه پردازی: منیژه گلستانی

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

مدرسه علمیه عالی تخصصی حضرت عبدالعظیم علیه السلام خواهران.

صندوق پستی: ۱۸۷۶۹۴۳۱۱۳ تلفن: ۵۵۹۵۲۳۸۶-۲۱-۹۸+ فاکس: ۵۵۹۵۲۳۸۶

پست الکترونیکی: hossnainfo@gmail.com

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

مجوز وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی: ۹۴/۹۶۴۶

شماره شاپا چاپی: ۲۴۲۳۷۷۱X

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

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

۱۱. ارسال، پیگیری، ارزیابی، اصلاحات، تایید نهائی و انتشار مقاله، تنها از طریق سامانه فصلنامه پژوهشنامه نوین فقهی حقوقی زنان و خانواده به نشانی: <https://jflw-rey.whc.ir> انجام می‌پذیرد.

سخن ناشر

ضرورت پژوهش‌های نوین و کلان‌اندیشی‌های نظام‌مند و نظریه‌پردازانه در فقه یکی از بزرگ‌ترین رویدادهای فقهی-تاریخی بعد از انقلاب اسلامی، خروج از اعتزال جبری گذشته و ورود به متن حیات سیاسی-اجتماعی شیعی است. امری که اگر واقع نمی‌شد، ضرورت‌های مبتنی بر تأملات نوین در فقه، تمایل به فقه حکومتی و تفکر سازمان‌یافته در قالب نظریه و نظام را عینیت نمی‌بخشید.

نکته بسیار درخور تأمل، اشاره به خاستگاه‌های مسئله‌مندی فاهمه فقهی نسبت به ضرورت تأملات نظریه‌پردازانه و نظام‌مند در فقه است. این خاستگاه‌ها به اختصار عبارتند از: اولاً، فقه امامیه در این جهش تاریخ‌مند خروج از اعتزال، با مشکلات، مسائل و درنهایت معضلاتی مواجه می‌شد که از شتاب‌زدگی خروج از مستوریت تاریخی برمی‌آمد. ثانیاً، از سوی دیگر، ورود فقه در سطح کلان روابط انسانی، در ابعاد فراگیر خانوادگی، اجتماعی، سیاست و جزا، حکمرانی و مانند آن، خیزش عظیمی از جریانات مخالف فکری، حقوقی و سیاسی را به دنبال داشت. این جریانات، به رغم تفاوت‌هایی بنیادین، در یک جهت مشترک بودند و آن اینکه تفکر فقهی را فاقد خصیصه‌های سازمان‌یافتگی یا نظام‌مند می‌دانستند که ماهیت یک نظام حقوقی را تعیین می‌بخشد.

به عبارت دیگر، خصیصه ذاتی یک نظام حقوقی، همگرایی و سازمان‌یافتگی اجزاء آن با یکدیگر در جهت تحقق اهداف و آرمان‌های آن نظام حقوقی است؛ زیرا فقه عبارت است از مجموعه احکام ثابت و تعبدی ناظر به سازمان‌دهی حیات زاهدانه و عابدانه فرد با مبدأ هستی، حتی در ساحت‌های مربوط به روابط اجتماعی و خانوادگی.

بنابراین، فقه در ذات خود ناظر به ضرورت‌های در حال تغییر ابدی روابط انسانی در افق تعاملات اجتماعی نیست. و تردیدی نیست که در افق تأملات منطقی، رابطه معناشناختی-هدفی ثابت با تغییر، از نوع تباین است. به علاوه، موضوع حقوق و حق‌های ثابت انسانی و هدف آن، فراهم آوردن شرایط استیفای حداکثری حقوق ذاتی انسان در ساحت روابط شهروندی است؛ در حالی که موضوع فقه و هدف آن، فراهم آوردن شرایط سیر و سلوک

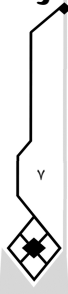
استکمالی-تقریبی انسان بر محور تکالیفی است که محقق خیر و نافی شر، به عنوان فرامفاهیم ذات‌الاضافه اخلاق می‌باشند، نه حق/تکلیف به مثابه مفاهیم تضایفی حقوق.

بدین ترتیب، ظرفیت‌های زمانی درخور تأملی لازم بود تا فقه بر بنیاد مبانی، اصول و قواعد به‌غایت عقلانی و سنجیده خود، سازمان‌دهی نظام‌مند شود و کلیت فقه به مثابه کلان-نظام حقوقی و خرده‌نظام‌های افتراقی زن و خانواده، خرده‌نظام حقوق کودک، حقوق اقلیت‌ها، حقوق محیط‌زیست و دیگر خرده‌نظام‌ها در ردون کلان‌نظام حقوقی و ابراصول‌های آن، ظهوری عینی و پدیدارانه یابد.

بدین سان و به تدریج، ظهور تاریخی فیلسوفان و متکلمان فقه، فقهای کلان‌اندیش در ساحت اجتهادات تأصیلی و تفریعی، و سازمان‌دهندگان اصول و مبانی سیاسات و جزا، پژوهش‌های نوین در افق‌های متعالی فقه‌پژوهی، سویه‌هایی از ظهورات پدیداری خروج فقه از اعتزال جبری-تاریخی است که با رویکردی اعتلاء‌طلبانه و نه انفعالی، با فقه و تمامیت معرفت‌های وحیانی در تعاملات عقلانی و سنجیده قرار می‌گیرد. امری که در ساحت فقه، در عین ثابت بودن، قابلیت انطباق نظام‌مند با ظرفیت‌ها و شرایط زمانی و مکانی را در تغییر می‌دهد.

فهرست مطالب

واکاوی کارآمدی نهاد داوری در دعاوی طلاق نظام حقوقی ایران با تأکید بر چالش‌های ساختاری، مهارتی و نهادی (مطالعه موردی: دیدگاه قضات و کنشگران قضایی) / حامد محمدی، رقیه انصاری	۹
در جست‌وجوی تعریف بومی برای «سلامت جنسی» / ابراهیم شفیعی سروستانی ۳۵	۳۵
نقدی بر اطلاق حکم عدم ضمان در افضاء ناشی از مقاربت با زوجه بالغه / مرتضی مطهری فرد، محمد پورحسینی	۷۵
مطالعه تطبیقی تحول مفهوم نفقه زوجه در پرتو تحولات عرفی و اقتصادی در فقه امامیه و حقوق غرب / ندا مقبلی نسب، محمدعلی صفا (نویسنده مسئول)، روح الله افضلی	۱۰۵
تحلیل حقوقی جرم‌شناختی بی‌حجابی شبکه‌ای به مثابه اخلال در نظم عمومی و امنیت ملی / محمد شعبانی، علی اکبر جهانی، علی اکبر ایزدی فرد	۱۳۷
بررسی تطبیقی ادله فقهی مشارکت سیاسی زنان در تفسیر المیزان و تفسیر البسیط بر اساس الگوهای قرآنی زنان / طاهره سترگ، محمد اکبری، اسماعیل چراغی کوتیانی	۱۶۳



Analyzing the Effectiveness of the Arbitration Institution in Divorce Proceedings within the Iranian Legal System: Emphasizing Structural, Professional, and Institutional Challenges (A Case Study of Judges' and Judicial Actors' Perspectives)

Mohammadi, Hamed¹
Ansari, Roghaye²

Abstract

This study adopts a socio-legal and family sociology perspective to examine the effectiveness of the arbitration institution in divorce proceedings under the Iranian legal system and to analyze its structural, professional, and institutional challenges. The research employs a qualitative design based on in-depth interviews with 15 judges and judicial practitioners. The data were analyzed using qualitative content analysis through open, axial, and selective coding. The findings indicate that arbitration in family litigation suffers from a functional gap between the normative objectives of the law and its practical implementation, gradually transforming from an effective dispute resolution mechanism into a merely procedural step in the litigation process. Eight major categories emerged from the analysis: the proceduralization of arbitration, inadequate professionalization of arbitrators, ambiguity regarding the legal role of arbitrators, the limited institutional influence of arbitration reports, the absence of effective monitoring and evaluation mechanisms, declining arbitrator impartiality, institutional competition with family counseling centers, and the erosion of the social legitimacy of arbitration. The core category identified is the declining institutional effectiveness of arbitration in divorce proceedings, reflecting the diminished capacity of this institution to perform its mediating role in managing family conflicts. From a socio-legal perspective, these findings illustrate the gap between "law in the books" and "law in action." From the perspective of family sociology, they reveal a decline in trust capital and the limited effectiveness of formal mechanisms for managing marital disputes. Overall, the ineffectiveness of arbitration is not merely attributable to individual factors but is the result of the interaction between legal structures, professional deficiencies, and institutional shortcomings. The study underscores the need for institutional redesign of arbitration through an interdisciplinary framework and for strengthening its integration with the realities of family dynamics and the judicial system.

Keywords : Arbitration Institution; Sociology of Law; Family Sociology; Institutional Effectiveness; Family Law.

1 . Assistant Professor, Department of Women's and Family Studies, Faculty of Social Sciences, University of Religions and Denominations, Qom, Iran

2. Ph.D. Candidate in Women's and Family Law, Faculty of Social Sciences, University of Religions and Denominations, Qom, Iran

تحليل كفاءة مؤسسة التحكيم في دعاوى الطلاق في النظام القانوني الإيراني مع التأكيد على التحديات

الهيكلية والمهارة والمؤسسية (دراسة حالة: آراء القضاة والفاعلين القضائيين)

حامد محمدی^۱رقیه انصاری^۲

الملخص

يتناول البحث الحالي، بمنهج اجتماعي-قانوني-أسري، تحليل كفاءة مؤسسة التحكيم في دعاوى الطلاق في النظام القانوني الإيراني، ويدرس التحديات الهيكلية والمهنية والمؤسسية التي تواجهها. اعتمدت الدراسة على المنهج الكيفي، وتم إجراء مقابلات معمقة مع (۱۵) قاضياً وفاعلاً قضائياً، مع تحليل مضموني كيفي عبر الترميز المفتوح والمحوري والانتقائي. تُظهر النتائج أن مؤسسة التحكيم في سياق محاكم الأسرة تعاني من "فجوة وظيفية" بين الأهداف المعيارية للقانون والواقع العملي، وتحوّلت تدريجياً من آلية لتسوية المنازعات إلى مرحلة إجرائية شكلية ضمن مسار التقاضي. وقد تمّ تحديد ثمانى فئات رئيسية هي: تحوّل التحكيم إلى إجراء شكلي، ضعف التأهيل المهني للمحكّمين، غموض الدور القانوني للمحكّم، ضعف التأثير المؤسسي للتقارير، غياب نظام الرقابة والتقييم، تراجع نزاهة المحكّمين، التنافس المؤسسي مع مراكز الاستشارة الأسرية، وتآكل الشرعية الاجتماعية للتحكيم. أمّا الفئة المحورية للبحث فهي "تراجع الفاعلية المؤسسية للتحكيم في دعاوى الطلاق"، ممّا يعكس تضييع قدرة هذه المؤسسة على أداء دورها الوسيط في إدارة النزاعات الأسرية. ومن منظور الاجتماع القانوني، تعبّر هذه الحالة عن الفجوة بين "القانون المدوّن" و"القانون المطبّق"، ومن منظور اجتماع الأسرة، تشير إلى تآكل رأس المال الثقة وعدم كفاءة الآليات الرسمية في إدارة النزاعات الزوجية. إجمالاً، لا ترجع عدم كفاءة التحكيم إلى عوامل فردية فحسب، بل هي نتاج تفاعل الهيكلات القانونية، والضعف المهني، والقصور المؤسسي. وتشدّد الدراسة على ضرورة إعادة التصميم المؤسسي للتحكيم في إطار متعدّد التخصصات، وتعزيز صلته بالمنطق الواقعي للأسرة ونظام التقاضي.

الكلمات المفتاحية: مؤسسة التحكيم، اجتماع القانون، اجتماع الأسرة، الفاعلية المؤسسية، قانون الأسرة.

۱. عضو الهيئة العلمية في مجموعة دراسات المرأة والأسرة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران. المؤلف المسؤول H.Mohammadi@urd.ac.ir

۲. طالبة دكتوراه في حقوق المرأة والأسرة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران.

واکاوی کارآمدی نهاد داوری در دعاوی طلاق نظام حقوقی ایران با تأکید بر چالش‌های ساختاری، مهارتی و

نهادی (مطالعه موردی: دیدگاه قضات و کنشگران قضایی)

حامد محمدی^۱

رقیه انصاری^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۴/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۵/۱۲

چکیده

پژوهش حاضر با رویکرد جامعه‌شناسی حقوقی - خانواده به بررسی کارآمدی نهاد داوری در دعاوی طلاق در نظام حقوقی ایران و تحلیل چالش‌های ساختاری، حرفه‌ای و نهادی آن می‌پردازد. این مطالعه با روش کیفی و بهره‌گیری از مصاحبه‌های عمیق با ۱۵ قاضی و کنشگر قضایی و تحلیل محتوای کیفی در قالب کدگذاری باز، محوری و انتخابی انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که نهاد داوری در بستر دادرسی خانواده با نوعی «فاصله کارکردی» میان اهداف هنجاری قانون و واقعیت عملی مواجه است و به تدریج از یک سازوکار حل و فصل اختلافات به یک مرحله تشریفاتی در فرآیند دادرسی تبدیل شده است. در این میان، هشت مقوله اصلی شامل تشریفاتی شدن داوری، ضعف حرفه‌ای سازی داوران، ابهام نقش حقوقی داور، ضعف اثرگذاری نهادی گزارش‌ها، فقدان نظام نظارت و ارزیابی، کاهش بی‌طرفی داوران، رقابت نهادی با مراکز مشاوره خانواده و کاهش مشروعیت اجتماعی داوری شناسایی شد. مقوله هسته پژوهش «کاهش کارآمدی نهادی داوری در دعاوی طلاق» است که بیانگر تضعیف ظرفیت این نهاد در ایفای نقش میانجی‌گرانه در مدیریت تعارضات خانوادگی است. از منظر جامعه‌شناسی حقوق، این وضعیت نشان‌دهنده شکاف میان «قانون در کتاب‌ها» و «قانون در عمل» است و از منظر جامعه‌شناسی خانواده، بیانگر تضعیف سرمایه اعتماد و ناکارآمدی سازوکارهای رسمی در مدیریت تعارضات زنانشویی است. در مجموع، ناکارآمدی داوری نه صرفاً ناشی از عوامل فردی، بلکه محصول کنش ساختارهای حقوقی، ضعف حرفه‌ای و ناکارآمدی نهادی است. پژوهش بر ضرورت بازطراحی نهادی داوری در چارچوبی میان‌رشته‌ای و تقویت پیوند آن با منطق واقعی خانواده و نظام دادرسی تأکید دارد.

کلیدواژه‌ها: نهاد داوری، جامعه‌شناسی حقوق، جامعه‌شناسی خانواده، کارآمدی نهادی، حقوق خانواده.

^۱. عضو هیئت علمی گروه مطالعات زن و خانواده دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

نویسنده مسئول H.Mohammadi@urd.ac.ir

^۲. دانشجوی دکتری حقوق زن و خانواده دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.



مقدمه و بیان مسأله

خانواده به عنوان بنیادی‌ترین نهاد اجتماعی، نقش اساسی در حفظ نظم و ثبات جامعه ایفا می‌کند و از این‌رو حمایت از آن همواره یکی از اهداف سیاست‌گذاری حقوقی و قضایی در ایران بوده است. در همین راستا، قانون‌گذار با الهام از مبانی فقهی و آموزه‌های اسلامی، نهاد داوری را به عنوان یکی از سازوکارهای حل و فصل اختلافات خانوادگی پیش‌بینی کرده است. مستند شرعی این نهاد، آیه ۳۵ سوره نساء است که در صورت بروز اختلاف میان زوجین، انتخاب داورانی از خانواده زن و مرد را برای ایجاد صلح و سازش توصیه می‌کند. این رویکرد در ماده ۲۷ قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۹۱ نیز انعکاس یافته و دادگاه را مکلف کرده است در دعاوی طلاق، موضوع را به داوری ارجاع دهد تا امکان اصلاح روابط زوجین مورد بررسی قرار گیرد (قانون حمایت خانواده، ۱۳۹۱).

فلسفه وجودی داوری در دعاوی طلاق، کاهش تعارضات خانوادگی، جلوگیری از فروپاشی خانواده و ایجاد زمینه سازش میان زوجین است. با این حال، بررسی عملکرد عملی این نهاد نشان می‌دهد که میان اهداف تقنینی و واقعیت اجرایی آن فاصله قابل توجهی وجود دارد. نتایج برخی پژوهش‌ها حاکی از آن است که در بسیاری از پرونده‌های طلاق، داوری بیش از آنکه به عنوان یک فرآیند تخصصی حل اختلاف عمل کند، به یک مرحله تشریفاتی در فرآیند رسیدگی قضایی تبدیل شده است و گزارش‌های داوران غالباً تأثیر تعیین‌کننده‌ای در تصمیم‌نهایی دادگاه ندارند (امیرحسینی، ۱۳۹۲: ۳۵؛ فرخنده‌یکتا، ۱۳۹۳: ۸۷).

یکی از مهم‌ترین چالش‌های موجود، نحوه انتخاب داوران و فقدان تخصص حرفه‌ای آنان است. مطابق مقررات موجود، داوران عمدتاً از میان بستگان یا افراد مورد اعتماد زوجین انتخاب می‌شوند؛ در حالی که حل اختلافات خانوادگی نیازمند دانش و مهارت‌های تخصصی در حوزه‌های روان‌شناسی خانواده، مشاوره، مددکاری اجتماعی و میانجی‌گری است. در نتیجه، بسیاری از داوران فاقد توانایی لازم برای شناسایی ریشه‌های اختلاف و ارائه راهکارهای مؤثر برای سازش هستند که این امر کارآمدی نهاد داوری را کاهش می‌دهد (هدایت‌نیا، ۱۳۹۸: ۱۲؛ اسدی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۰۶).



علاوه بر این، مطالعات انجام شده در حوزه حقوق خانواده نشان می‌دهد که نبود سازوکارهای نظارتی مؤثر بر عملکرد داوران، فقدان نظام ارزیابی صلاحیت حرفه‌ای، ابهام در حدود اختیارات داوران و همچنین نبود نظام جبران خدمات مناسب، از جمله عوامل مؤثر بر کاهش اثربخشی این نهاد است (حبیبی درگاه و همکاران، ۱۴۰۳: ۵۸؛ شجاعی و موسوی، ۱۴۰۲: ۹۴). این چالش‌ها سبب شده‌اند که فرآیند داوری در بسیاری از موارد نتواند نقش واقعی خود را در مدیریت اختلافات خانوادگی ایفا کند.

از سوی دیگر، با تصویب قانون حمایت خانواده و توسعه مراکز مشاوره خانواده، بخشی از وظایف سنتی داوری به نهادهای تخصصی ترواگذار شده است. این تحول اگرچه گامی مثبت در جهت تخصصی‌سازی رسیدگی به دعاوی خانوادگی محسوب می‌شود، اما پرسش‌هایی را درباره جایگاه کنونی داوری و میزان ضرورت استمرار ساختار فعلی آن مطرح کرده است (امامی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۷۲).

بنابراین، با وجود پیش‌بینی نهاد داوری در نظام حقوقی ایران و تأکید قانون‌گذار بر نقش آن در تحکیم بنیان خانواده، شواهد موجود از تردید نسبت به کارآمدی عملی این نهاد حکایت دارد. از این‌رو، بررسی میزان اثربخشی داوری در دعاوی طلاق، شناسایی چالش‌های ساختاری، مهارتی و نظارتی آن و ارائه راهکارهای اصلاحی با بهره‌گیری از دیدگاه قضات و کنشگران قضایی، ضرورتی علمی و کاربردی محسوب می‌شود. پژوهش حاضر درصدد است به این پرسش پاسخ دهد که نهاد داوری در دعاوی طلاق تا چه اندازه توانسته است اهداف مورد نظر قانون‌گذار را محقق سازد و چه اصلاحاتی می‌تواند موجب ارتقای کارآمدی آن گردد.

اهداف پژوهش

هدف اصلی

- بررسی کارآمدی نهاد داوری در دعاوی طلاق در نظام حقوقی ایران از منظر قضات و کنشگران قضایی.

اهداف فرعی

۱. شناسایی چالش‌های قانونی و ساختاری مؤثر بر عملکرد نهاد داورى در دعاوى طلاق.
۲. بررسی تأثیر تخصص و مهارت‌های داوران بر کیفیت فرآیند داورى و امکان تحقق سازش میان زوجین.
۳. ارزیابی میزان اثربخشی نهاد داورى در ایجاد صلح و سازش و پیشگیری از فروپاشی خانواده.
۴. تحلیل نقش نظارت و سازوکارهای اجرایی موجود در ارتقای کیفیت عملکرد داوران.
۵. ارائه راهکارهای حقوقی و اجرایی برای افزایش کارآمدی نهاد داورى در دعاوى طلاق.

پیشینه پژوهش

مطالعه نهاد داورى در دعاوى طلاق، به‌ویژه پس از تصویب قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۹۱، مورد توجه پژوهشگران حقوق خانواده قرار گرفته است. با این حال، بخش عمده پژوهش‌های انجام‌شده بر ابعاد نظری، فقهی و قانونی این نهاد متمرکز بوده و کمتر به ارزیابی تجربی کارآمدی آن از منظر قضات و کنشگران قضایی پرداخته‌اند.

امیرحسینی (۱۳۹۲) در مقاله «آسیب‌شناسی داورى در طلاق در نظام حقوقی ایران و فقه امامیه با تأکید بر قانون حمایت خانواده» به بررسی ماهیت و کارکرد نهاد داورى در طلاق پرداخته است. وی با رویکردی فقهی-حقوقی، ضعف ضمانت اجرای قانونی و فاصله گرفتن داورى از اهداف اصلی خود را از مهم‌ترین عوامل کاهش کارآمدی این نهاد دانسته و پیشنهاد کرده است که قانون‌گذار برای اجرای مؤثر داورى، ضمانت اجرای قوی‌تری پیش‌بینی کند (امیرحسینی، ۱۳۹۲، صص. ۲۵-۴۴).

فرخنده‌یکتا (۱۳۹۳) در پایان‌نامه «نوآوری‌های قانون جدید حمایت خانواده مصوب ۱۳۹۱ در قواعد شکلی طلاق» به بررسی تحولات آیین دادرسی خانواده پس از تصویب قانون جدید پرداخته است. یافته‌های وی نشان می‌دهد که ایجاد مراکز مشاوره خانواده و تغییر برخی تشریفات رسیدگی به دعاوى طلاق از مهم‌ترین نوآوری‌های قانون بوده است؛ با این حال،



پژوهش مذکور به ارزیابی عملکرد عملی داوران و میزان موفقیت آنان در ایجاد سازش میان زوجین پرداخته است.

قریشی (۱۳۹۳) نیز در پایان‌نامه «نوآوری قانون حمایت خانواده در مورد آیین دادرسی دادگاه خانواده» ضمن بررسی ساختار جدید رسیدگی به دعاوی خانوادگی، نقش نهادهای حمایتی از جمله داوری و مشاوره را در فرآیند رسیدگی مورد توجه قرار داده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که قانون حمایت خانواده تلاش کرده است از رویکرد صرفاً قضایی فاصله گرفته و سازوکارهای غیرقضایی حل اختلاف را تقویت کند؛ اما درباره میزان اثربخشی این سازوکارها در عمل، تحلیل مستقلی ارائه نشده است.

حبیبی درگاه، شعبانی، اسلامی پناه و خالقیان (۱۴۰۳) در مقاله «نقش نهاد داوری در توسعه قضایی با نگاهی به اسناد بالادستی» به جایگاه داوری در سیاست‌های کلان قضایی کشور پرداخته‌اند. نتایج پژوهش آنان نشان می‌دهد که توسعه نهادهای جایگزین حل اختلاف، از جمله داوری، یکی از راهبردهای اسناد بالادستی نظام قضایی است؛ اما تحقق این هدف مستلزم اصلاح ساختارهای قانونی، تقویت نظارت و ارتقای تخصص داوران است. این پژوهش اگرچه به اهمیت داوری اشاره می‌کند، اما به‌طور خاص بر داوری در دعاوی طلاق تمرکز ندارد.

همچنین پژوهش‌های مرتبط با قانون حمایت خانواده نشان داده‌اند که ارجاع دعاوی خانوادگی به مشاوره و داوری از مهم‌ترین ابزارهای پیشگیری از فروپاشی خانواده محسوب می‌شود، اما برخی از مقررات این قانون، از جمله نحوه ارجاع به داوری و رابطه آن با مراکز مشاوره خانواده، همچنان با ابهام‌ها و چالش‌های اجرایی مواجه است.

بررسی مطالعات پیشین نشان می‌دهد که اغلب پژوهش‌های انجام‌شده به تحلیل فقهی، حقوقی یا تقنینی نهاد داوری پرداخته‌اند و کمتر پژوهشی با رویکرد تجربی، دیدگاه قضات، وکلا، داوران و سایر کنشگران قضایی را درباره کارآمدی واقعی این نهاد مورد مطالعه قرار داده است. از سوی دیگر، موضوعاتی نظیر تشریفات شدن فرآیند داوری، میزان تأثیر تخصص داوران بر ایجاد سازش، نقش نظارت بر عملکرد داوران و تأثیر این عوامل بر کارآمدی نهاد داوری، هنوز به‌صورت جامع بررسی نشده‌اند. بنابراین، پژوهش حاضر می‌کوشد با تمرکز بر دیدگاه قضات و کنشگران

قضایی، این خلأ پژوهشی را پوشش داده و تصویری واقع‌بینانه از کارکرد نهاد داوری در دعاوی طلاق در نظام حقوقی ایران ارائه کند.

مبانی نظری پژوهش

نظریه حل‌وفصل جایگزین اختلافات^۱ : در دهه‌های اخیر، نظام‌های حقوقی جهان به دلیل افزایش حجم دعاوی و محدودیت‌های دادرسی سنتی، به توسعه سازوکارهای جایگزین حل اختلاف روی آورده‌اند. براساس نظریه حل‌وفصل جایگزین اختلافات (ADR)، بسیاری از منازعات، به‌ویژه اختلافات خانوادگی، از طریق روش‌هایی مانند میانجی‌گری، داوری و سازش با هزینه کمتر، سرعت بیشتر و رضایت بالاتر طرفین قابل مدیریت هستند. (Menkel-Meadow, 2017)

مطابق این نظریه، موفقیت نهادهای جایگزین حل اختلاف به عواملی همچون تخصص اشخاص مداخله‌گر، بی‌طرفی، اعتماد طرفین، انعطاف‌پذیری فرآیند و وجود ضمانت اجراهای مناسب وابسته است. هرگاه این مؤلفه‌ها تضعیف شوند، نهاد مزبور به یک تشریفات اداری تبدیل شده و کارکرد اصلی خود را از دست می‌دهد. (Nolan-Haley, 2020) با توجه به اینکه نهاد داوری در دعاوی طلاق در حقوق ایران با هدف کاهش تعارضات و جلوگیری از فروپاشی خانواده طراحی شده است، نظریه ADR چارچوب مناسبی برای ارزیابی میزان تحقق اهداف آن فراهم می‌کند.

نظریه عدالت ترمیمی^۲ : عدالت ترمیمی بر بازسازی روابط آسیب‌دیده و ترمیم پیامدهای ناشی از تعارض تأکید دارد. برخلاف الگوی سنتی دادرسی که بر صدور حکم و تعیین حق و تکلیف متمرکز است، عدالت ترمیمی برگفت‌وگو، مشارکت فعال طرفین و حل ریشه‌ای تعارضات تمرکز دارد. (Braithwaite, 2002)

در اختلافات خانوادگی، هدف اصلی صرفاً تعیین برنده و بازنده نیست، بلکه کاهش تنش، بازسازی ارتباطات و حفظ منافع اعضای خانواده، به‌ویژه فرزندان، اهمیت دارد. از این منظر،

1 . Alternative Dispute Resolution Theory

2 . Restorative Justice Theory



داوری در طلاق زمانی کارآمد تلقی می‌شود که بتواند فرآیند گفت‌وگو و سازش را تسهیل کند و نه آنکه صرفاً به تنظیم گزارشی برای دادگاه محدود شود.

بنابراین، عدالت ترمیمی معیار مناسبی برای سنجش میزان موفقیت داوری در تحقق اهداف صلح‌جویانه و خانواده‌محور قانون حمایت خانواده محسوب می‌شود.

نظریه دادرسی درمانگر^۱: نظریه دادرسی درمانگر که نخستین بار توسط وکسلر و وینیک مطرح شد، حقوق و نهادهای قضایی را از منظر آثار روانی و اجتماعی آنها ارزیابی می‌کند. بر اساس این نظریه، قوانین و فرآیندهای قضایی باید تا حد امکان آثار مثبت روانی و اجتماعی داشته باشند و از تشدید آسیب‌های فردی و خانوادگی جلوگیری کنند. (Wexler, 2015)

در دعاوی خانوادگی، به‌ویژه طلاق، مداخلات حقوقی زمانی مؤثر تلقی می‌شوند که بتوانند از تشدید تعارضات جلوگیری کرده و زمینه گفت‌وگو و حل مسالمت‌آمیز اختلافات را فراهم سازند. از این دیدگاه، استفاده از داوران فاقد مهارت‌های ارتباطی، نبود آموزش تخصصی و فقدان نظارت حرفه‌ای می‌تواند کارکرد درمانگرانه نهاد داوری را تضعیف کند.

بنابراین، دادرسی درمانگر چارچوبی مناسب برای تحلیل رابطه میان تخصص داوران، کیفیت فرآیند داوری و میزان موفقیت آن در کاهش تعارضات خانوادگی فراهم می‌آورد.

چارچوب مفهومی پژوهش

پژوهش حاضر بر این فرض بنیادین استوار است که کارآمدی نهاد داوری در دعاوی طلاق پدیده‌ای چندبعدی است که تحت تأثیر تعامل عوامل حقوقی، حرفه‌ای و نهادی قرار دارد. این رویکرد از ادبیات نظری حل و فصل جایگزین اختلافات، عدالت ترمیمی، دادرسی درمانگر و مطالعات جامعه‌شناسی حقوق درباره شکاف میان «قانون در کتاب‌ها» و «قانون در عمل» الهام می‌گیرد. (Menkel-Meadow et al., 2020; Cotterrell, 2017).

در ادبیات حل و فصل جایگزین اختلافات، نهادهایی نظیر داوری و میانجی‌گری زمانی اثربخش تلقی می‌شوند که از سه مؤلفه اساسی برخوردار باشند: نخست، وجود قواعد حقوقی

1. Therapeutic Jurisprudence

روشن و منسجم؛ دوم، حضور کنشگران متخصص و دارای صلاحیت حرفه‌ای؛ و سوم، وجود سازوکارهای نظارت و تضمین کیفیت عملکرد (Menkel-Meadow et al., 2020). در غیاب این مؤلفه‌ها، سازوکارهای جایگزین حل اختلاف به تدریج از کارکرد اصلی خود فاصله گرفته و به تشریفات اداری یا حقوقی تبدیل می‌شوند.

از سوی دیگر، نظریه عدالت ترمیمی برای این نکته تأکید می‌کند که حل تعارضات خانوادگی نباید صرفاً بر تعیین حق و تکلیف حقوقی متمرکز باشد، بلکه باید به ترمیم روابط آسیب دیده، بازسازی گفت‌وگو و کاهش تنش‌های اجتماعی درون خانواده نیز بینجامد (Braithwaite, 2002). بر این اساس، کارآمدی داوری صرفاً با ارجاع پرونده به داور یا تنظیم گزارش سنجیده نمی‌شود، بلکه میزان موفقیت آن در تسهیل ارتباط میان زوجین، کاهش تعارض و افزایش امکان توافق، معیار اصلی ارزیابی محسوب می‌شود.

همچنین، نظریه دادرسی درمانگر بر آثار روانی و اجتماعی فرآیندهای حقوقی تأکید دارد. بر اساس این رویکرد، نهادهای حقوقی زمانی واجد کارکرد مثبت هستند که بتوانند از تشدید آسیب‌های فردی و خانوادگی جلوگیری کرده و زمینه کاهش تعارضات را فراهم آورند (Wexler, 2015). در دعاوی خانوادگی، این امر مستلزم آن است که داوران علاوه بر دانش حقوقی، از مهارت‌های میانجی‌گری، ارتباط مؤثر و شناخت پویایی‌های روابط خانوادگی نیز برخوردار باشند.

در سطح کلان‌تر، جامعه‌شناسی حقوق نشان می‌دهد که اثربخشی نهادهای حقوقی صرفاً تابع متن قانون نیست، بلکه به نحوه نهادینه شدن آنها در میدان عمل بستگی دارد. مطالعات کلاسیک و معاصر این حوزه بر وجود فاصله میان اهداف هنجاری قانون و شیوه اجرای آن در عمل تأکید کرده‌اند (Pound, 1910; Cotterrell, 2017). از این منظر، کارآمدی نهاد داوری در دعاوی طلاق را می‌توان حاصل تعامل میان ساختارهای حقوقی، ظرفیت‌های حرفه‌ای و ترتیبات نهادی حاکم بر نظام دادرسی خانواده دانست.

بر این اساس، چارچوب مفهومی پژوهش حاضر سه دسته عامل اصلی را به عنوان ابعاد تبیین‌کننده کارآمدی نهاد داوری در نظر می‌گیرد:



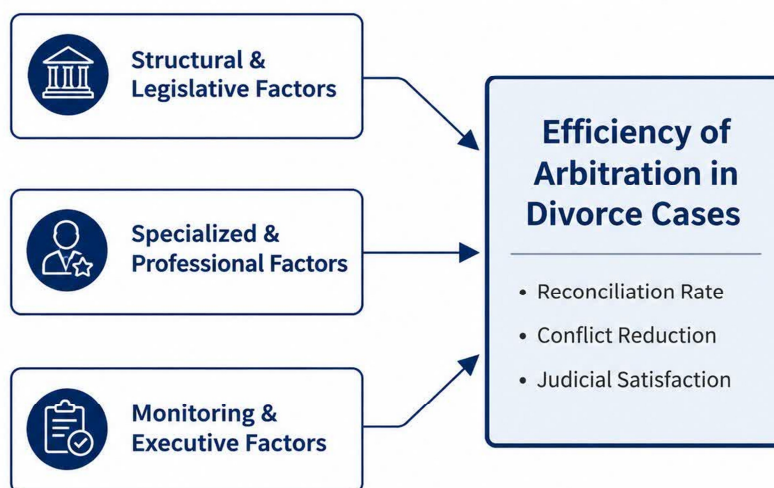
الف) عوامل ساختاری-حقوقی: شامل شفافیت مقررات، نحوه تعیین و انتخاب داوران، حدود اختیارات و مسئولیت‌های آنان، جایگاه گزارش داوری در فرآیند تصمیم‌گیری قضایی و میزان انسجام مقررات حاکم بر داوری. ادبیات ADR نشان می‌دهد که شفافیت قواعد و وضوح نقش‌ها، از پیش شرط‌های موفقیت سازوکارهای حل اختلاف است. (Menkel-Meadow et al., 2020).

ب) عوامل حرفه‌ای-تخصصی: شامل سطح دانش حقوقی، مهارت‌های میانجی‌گری، توانایی مدیریت تعارض، آشنایی با روان‌شناسی خانواده، تجربه عملی و آموزش‌های تخصصی داوران. مطابق رویکرد دادرسی درمانگر، کیفیت مداخله حرفه‌ای نقش تعیین‌کننده‌ای در کاهش تنش و افزایش احتمال سازش دارد. (Wexler, 2015).

ج) عوامل نهادی-اجرایی: شامل نظام نظارت و ارزیابی عملکرد، پاسخگویی حرفه‌ای، سازوکارهای کنترل کیفیت، حمایت‌های سازمانی و ارتباط نهادی میان داوری و سایر نهادهای حل اختلاف خانوادگی. مطالعات نهادی نشان می‌دهد که وجود نظام ارزیابی و بازخورد مستمر، شرط اساسی یادگیری نهادی و ارتقای کیفیت عملکرد است. (Braithwaite, 2002; Cotterrell, 2017).

بر مبنای این چارچوب، کارآمدی نهاد داوری از طریق شاخص‌هایی نظیر میزان موفقیت در ایجاد سازش میان زوجین، کاهش تعارضات خانوادگی، میزان اثرگذاری گزارش‌های داوری در فرآیند تصمیم‌گیری قضایی، کاهش جنبه تشریفاتی داوری و تحقق اهداف حمایتی قانون حمایت خانواده مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. در نتیجه، مدل مفهومی پژوهش بر این فرض استوار است که هرچه کیفیت ساختار حقوقی، سطح حرفه‌ای‌سازی داوران و انسجام سازوکارهای نهادی افزایش یابد، احتمال تحقق اهداف داوری و ایفای نقش مؤثر آن در مدیریت تعارضات خانوادگی نیز بیشتر خواهد شد.

شکل ۱- مدل مفهومی پژوهش



روش انجام پژوهش

این پژوهش از نظر ماهیت، کیفی و از نظر هدف، کاربردی است و با رویکرد تحلیل محتوای کیفی انجام شده است. هدف پژوهش، شناسایی و تبیین ادراکات، تجربیات و دیدگاه‌های قضات نسبت به موضوع مورد بررسی بوده است. جامعه آماری شامل قضات دارای سابقه قضایی مرتبط با موضوع پژوهش بود. نمونه‌گیری به صورت هدفمند و با استفاده از روش گلوله‌برفی انجام شد تا افرادی انتخاب شوند که بیشترین تجربه و آگاهی را نسبت به موضوع داشته باشند. فرآیند انتخاب مشارکت‌کنندگان تا رسیدن به اشباع نظری ادامه یافت و در نهایت ۱۵ مصاحبه عمیق با قضات انجام شد؛ به گونه‌ای که در مصاحبه‌های پایانی داده جدیدی که منجر به شکل‌گیری مفهوم یا طبقه جدید شود، مشاهده نگردید.

داده‌ها از طریق مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته عمیق جمع‌آوری شد. برای این منظور، راهنمای مصاحبه براساس اهداف پژوهش و مرور ادبیات تدوین گردید و شامل محورهای اصلی مرتبط با تجربه حرفه‌ای قضات، چالش‌های موجود در فرآیندهای قضایی، عوامل مؤثر بر کیفیت تصمیم‌گیری و پیشنهادهای اصلاحی بود. با این حال، مصاحبه‌ها از انعطاف‌پذیری لازم



برخوردار بودند و ترتیب و عمق پرسش‌ها متناسب با جریان گفتگو تنظیم می‌شد. هر مصاحبه به طور میانگین بین ۳۰ تا ۶۰ دقیقه به طول انجامید و با رضایت آگاهانه مشارکت‌کنندگان، به صورت کامل ضبط و سپس کلمه به کلمه پیاده‌سازی شد.

تحلیل داده‌ها به روش تحلیل محتوای کیفی و با استفاده از رویکرد کدگذاری نظام‌مند انجام شد. در مرحله نخست، کدگذاری باز انجام گرفت و مفاهیم اولیه از متن مصاحبه‌ها استخراج شد. در مرحله دوم، کدگذاری محوری صورت گرفت و کدهای مشابه در قالب مقوله‌ها و زیرمقوله‌ها سازمان‌دهی شدند. در مرحله نهایی، کدگذاری انتخابی انجام شد و مضامین اصلی پژوهش شکل گرفت که بیانگر الگوهای معنایی مشترک در تجربه قضات بود. این فرآیند به صورت رفت و برگشتی و مستمر میان داده‌ها و کدها انجام شد تا از دقت و انسجام مفهومی اطمینان حاصل شود.

اعتبار و اعتمادپذیری پژوهش براساس معیارهای معتبر در پژوهش‌های کیفی تضمین شد. به منظور افزایش اعتبارپذیری، از تکنیک بازبینی توسط مشارکت‌کنندگان^۱ استفاده شد و بخشی از یافته‌ها در اختیار برخی از قضات قرار گرفت تا صحت تفاسیر مورد تأیید قرار گیرد. همچنین برای تقویت قابلیت انتقال‌پذیری، توصیف غنی و دقیق از زمینه پژوهش و ویژگی‌های مشارکت‌کنندگان ارائه شد. قابلیت تأییدپذیری از طریق ثبت دقیق مراحل جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها و نگهداری مستندات پژوهش تضمین گردید. پایایی یا وابستگی پژوهش نیز از طریق مستندسازی کامل فرآیند کدگذاری و بازبینی مداوم مراحل تحلیل تقویت شد.

در تمامی مراحل پژوهش، ملاحظات اخلاقی رعایت گردید. پیش از انجام مصاحبه‌ها، رضایت آگاهانه از تمامی مشارکت‌کنندگان اخذ شد و به آنان اطمینان داده شد که اطلاعات آنان کاملاً محرمانه باقی مانده و هویت ایشان در هیچ مرحله‌ای از انتشار نتایج پژوهش افشا نخواهد شد.

1. Member Check

یافته های پژوهش

کدگذاری باز^۱

در مرحله کدگذاری باز، داده های حاصل از ۱۵ مصاحبه عمیق با قضات، با استفاده از تحلیل محتوای کیفی و رویکرد مقایسه مداوم، به واحدهای معنایی تفکیک و به مفاهیم اولیه تبدیل شد. در این مرحله، تمرکز بر شناسایی مفاهیم تکرارشونده، الگوهای معنایی مشترک و تجربه زیسته مشارکت کنندگان بود. در مجموع، ۱۶۸ کد اولیه استخراج شد که پس از پالایش، ادغام مفاهیم هم پوشان و حذف موارد تکراری، در قالب ۸ خوشه مفهومی اصلی سازمان دهی گردید. کدهای باز در این پژوهش به صورت «معنا-محور» استخراج شده اند و نه صرفاً واژه محور، به همین دلیل هر کد نماینده یک الگوی معنایی تکرارشونده در داده ها است.

جدول ۱. کدگذاری باز

کد باز استاندارد شده	گزاره های مصاحبه
تشریفاتی شدن کارکرد داوری	«داوری بیشتر یک تشریفات اداری است» (قاضی ۲) «در عمل داوری فقط برای تکمیل پرونده انجام می شود» (قاضی ۱) «داوری تأثیر واقعی در تصمیم دادگاه ندارد» (قاضی ۳) «ارجاع به داوری بیشتر برای رعایت قانون است تا حل اختلاف» (قاضی ۵)
فقدان نظام آموزش حرفه ای داوران	«داوران آموزش تخصصی ندارند» (قاضی ۵) «هیچ دوره مشخصی برای داوران وجود ندارد» (قاضی ۸) «انتخاب داور بدون آموزش انجام می شود» (قاضی ۶) «داوران مهارت حل اختلاف ندارند» (قاضی ۱۱)
ضعف اثرگذاری نهادی گزارش داوری	«گزارش داوری معمولاً تأثیری در رأی ندارد» (قاضی ۳) «بعضی گزارش ها اصلاً خوانده نمی شوند» (قاضی ۷) «دادگاه ها به نظر داور توجه جدی ندارند» (قاضی ۲) «قاضی بر اساس نظر مشاور تصمیم می گیرد نه داور» (قاضی ۹)
ابهام نقش و جایگاه حقوقی داور	«داور نمی داند دقیقاً چه وظیفه ای دارد» (قاضی ۷) «حدود اختیارات داور مشخص نیست» (قاضی ۱۰) «نقش داور در قانون شفاف تعریف

	نشده است» (قاضی ۵) «داور نمی‌داند باید سازش ایجاد کند یا فقط گزارش بدهد» (قاضی ۶)
فقدان نظام نظارت و ارزیابی عملکرد	«هیچ ارزیابی از عملکرد داور وجود ندارد» (قاضی ۹) «بعد از ارائه گزارش هیچ نظارتی انجام نمی‌شود» (قاضی ۱۲) «عملکرد داوران بررسی یا رتبه‌بندی نمی‌شود» (قاضی ۸) «هیچ سازوکاری برای کنترل کیفیت داوری وجود ندارد» (قاضی ۴)
غلبه روابط خانوادگی و کاهش بی‌طرفی داور	«بیشتر داوران از بستگان زوجین هستند» (قاضی ۶) «داور معمولاً از خانواده طرفین انتخاب می‌شود» (قاضی ۴) «این وابستگی باعث جانبداری می‌شود» (قاضی ۷) «بی‌طرفی داور به دلیل روابط خانوادگی زیر سؤال است» (قاضی ۱۰)
برتری نهادی مشاوره بر داوری	«مشاوره خانواده نقش مؤثرتری دارد» (قاضی ۱۱) «مشاوران تخصصی‌تر از داوران عمل می‌کنند» (قاضی ۶) «در عمل نظر مشاور بیشتر اثر دارد تا داور» (قاضی ۹) «دادگاه‌ها بیشتر به گزارش مرکز مشاوره استناد می‌کنند» (قاضی ۳)
کاهش مشروعیت و اعتماد به نهاد داوری	«زوجین معمولاً داوری را جدی نمی‌گیرند» (قاضی ۴) «طرفین از ابتدا امیدی به داوری ندارند» (قاضی ۲) «اعتماد به داوری پایین است» (قاضی ۸) «زوجین صرفاً برای طی روند قانونی وارد داوری می‌شوند» (قاضی ۷)

کدگذاری محوری^۱

در مرحله کدگذاری محوری، کدهای باز براساس شباهت معنایی، هم‌پوشانی مفهومی و روابط علی-تفسیری در قالب مقوله‌های اصلی و زیرمقوله‌ها سازمان‌دهی شدند. این مرحله با هدف ایجاد ارتباط بین مفاهیم و شکل‌دهی ساختار نظری اولیه انجام شد.

جدول ۲. کدگذاری محوری

مقوله اصلی	زیرمقوله‌ها ^۱	کدهای باز مرتبط	گزاره تحلیلی محوری
تشریفاتی شدن نهاد داوری	اجرای صوری فرآیند داوری عدم کارکرد حل و فصل اختلافانجام داوری صرفاً برای تکمیل تشریفات قانونی	تشریفاتی شدن کارکرد داوریارجاع شکلی به داوریبی‌اثر بودن داوری در تصمیم قضایی	داوری از یک سازوکار حل اختلاف به یک مرحله اداری الزامی و فاقد کارکرد عملی در حل تعارضات خانوادگی تبدیل شده است.
ضعف نظام حرفه‌ای سازی داوران	فقدان آموزش تخصصی نبود استانداردهای انتخاب داورضعف مهارت‌های میانجی‌گری و مذاکره	فقدان نظام آموزش حرفه‌ای داورانانتخاب داور بدون آموزش تخصصیضعف مهارت حل اختلاف	فرآیند داوری فاقد نظام حرفه‌ای آموزش و گزینش بوده و داوران عمدتاً بدون صلاحیت تخصصی وارد فرآیند حل اختلاف می‌شوند.
ضعف اثرگذاری نهادی داوری	بی‌اعتنایی قضات به گزارش داوریا ولولیت مراکز مشاوره خانوادعدم نقش مؤثر در تصمیم قضایی	ضعف اثرگذاری گزارش داوریبی‌توجهی دادگاه به نظر داوربرتری گزارش مشاوره بر داوری	گزارش‌های داوری در فرآیند تصمیم‌گیری قضایی نقش تعیین‌کننده‌ای نداشته و در عمل تحت الشعاع نهادهای تخصصی تر قرار گرفته‌اند.
ابهام نهادی و حقوقی داور	عدم شفافیت وظایف داورابهام در حدود اختیاراتنبود تعریف	ابهام نقش و جایگاه حقوقی داورعدم شفافیت وظایف	فقدان چارچوب حقوقی روشن موجب سردرگمی داوران در خصوص



	دقیق نقش حقوقی	داور عدم تعیین حدود اختیارات قانونی	نقش، حدود اختیارات و نحوه ایفای وظایف آنان شده است.
ضعف نظارت و حکمرانی نهادی	فقدان ارزیابی عملکرد داوران نبود نظام رتبه‌بندی سازوکار کنترل کیفیت	فقدان نظام نظارت و ارزیابی عملکرد نبود رتبه‌بندی داوران نبود کنترل کیفیت داوری	نبود نظام نظارتی و ارزیابی موجب استمرار ضعف عملکرد و فقدان پاسخگویی در نهاد داوری شده است.
کاهش بی‌طرفی داوران	وابستگی‌های خانوادگی تعارض منافع کاهش استقلال حرفه‌ای داور	غلبه روابط خانوادگی کاهش بی‌طرفی داوران نبود در فرآیند داوری	انتخاب داور از میان بستگان زوجین موجب کاهش بی‌طرفی و افزایش تعارض منافع در فرآیند داوری شده است.
رقابت نهادی با مشاوره خانواده	برتری نهادی مشاوره تضعیف نقش داور یا ستاند قضات به گزارش مشاوره	برتری مشاوره بر داور یا ترگذاری بیشتر مراکز مشاوره خارج قضایی به مشاوره خانواده	مراکز مشاوره خانواده در عمل جایگاه مؤثرتری نسبت به نهاد داوری در حل اختلافات خانوادگی یافته‌اند.
کاهش مشروعیت نهادی داوری	کاهش اعتماد زوجین نگاه صوری به فرآیند داور بی‌اعتنایی به داوری	کاهش اعتماد به داورینگاه تشریفاتی زوجینی اعتنایی به فرآیند داوری	کاهش اعتماد عمومی و حرفه‌ای موجب تضعیف مشروعیت اجتماعی و کارکرد واقعی نهاد داوری شده است.

کدگذاری انتخابی^۱

در مرحله کدگذاری انتخابی، مقولات محوری در قالب یک مقوله هسته یکپارچه شدند. این مقوله هسته، بیانگر الگوی مرکزی حاکم بر داده‌ها و تبیین‌کننده وضعیت کلی پدیده مورد مطالعه است.

جدول ۳- کدگذاری انتخابی

مقوله هسته	مقوله‌های اصلی	تبیین تحلیلی	پیامدهای کلان
کاهش کارآمدی نهاد داوری در دعاوی طلاق	تشریفاتی شدن داوری	تبدیل داوری از ابزار حل اختلاف به الزام شکلی در فرآیند دادرسی	کاهش نقش واقعی داوری در حل تعارضات خانوادگی
	ضعف حرفه‌ای‌سازی داوران	فقدان آموزش و مهارت‌های تخصصی در میان داوران	ناتوانی در مدیریت تعارض و ایجاد سازش
	ضعف اثرگذاری نهادی	بی‌اعتنایی قضایی به گزارش داوری و غلبه مشاوره	تضعیف جایگاه نهادی داوری
	ابهام حقوقی داور	نبود چارچوب روشن قانونی برای نقش و وظایف داور	سردرگمی عملکردی و عدم انسجام اجرایی
	ضعف حکمرانی نهادی	فقدان نظارت، ارزیابی و پاسخگویی	استمرار ناکارآمدی ساختاری
	کاهش بی‌طرفی داوران	انتخاب داوران از میان بستگان و تعارض منافع	کاهش اعتماد و پذیرش اجتماعی
	رقابت نهادی با مشاوره	برتری عملی مراکز مشاوره خانواده	جایگزینی تدریجی داوری
	کاهش مشروعیت نهادی	بی‌اعتمادی و نگاه تشریفاتی به داوری	تضعیف کارکرد نهادی داوری

1. Selective Coding



بحث و تحلیل یافته‌ها

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که نهاد داوری در دعاوی طلاق در نظام حقوقی ایران با مجموعه‌ای از چالش‌های درهم‌تنیده مواجه است که در قالب یک «فرآیند تدریجی کاهش کارکردی» قابل تحلیل است. این وضعیت به معنای فقدان کامل کارکرد داوری نیست، بلکه بیانگر فاصله قابل توجه میان اهداف تقنینی و نحوه تحقق عملی آن در بستر دادرسی خانواده است. تحلیل داده‌های حاصل از مصاحبه با قضات، این وضعیت را در سه سطح ساختاری-حقوقی، حرفه‌ای-انسانی و نهادی-حکمرانی قابل تبیین نشان می‌دهد.

▪ سطح ساختاری-حقوقی: ابهام در تنظیم‌گری و حدود نقش‌ها؛ در سطح ساختاری، یافته‌ها حاکی از آن است که چارچوب حقوقی ناظر بر داوری در دعاوی طلاق از شفافیت و تفصیل کافی برخوردار نیست. ابهام در تبیین دقیق وظایف داور، حدود اختیارات و نیز جایگاه حقوقی گزارش داوری در فرآیند تصمیم‌گیری قضایی، موجب شکل‌گیری برداشت‌های متفاوت در میان کنشگران قضایی شده است. این وضعیت باعث شده است که نقش داوری در عمل تا حد زیادی وابسته به رویه‌های قضایی و نحوه ارزیابی قضات از هر پرونده باشد. در نتیجه، انسجام نهادی مورد انتظار در اجرای این سازوکار به طور کامل محقق نشده است.

▪ سطح حرفه‌ای-انسانی: محدودیت در تخصص و مهارت‌های مداخله‌ای؛ در سطح حرفه‌ای، نتایج پژوهش نشان می‌دهد که یکی از چالش‌های مهم، محدودیت در سطح آموزش‌های تخصصی و مهارت‌های مداخله‌ای داوران است. اگرچه داوری در منطق تقنینی با هدف کمک به ایجاد سازش پیش‌بینی شده است، اما تحقق این هدف مستلزم برخورداری از مهارت‌هایی همچون میانجی‌گری، مدیریت تعارض و شناخت ابعاد روانی و اجتماعی اختلافات خانوادگی است. یافته‌ها نشان می‌دهد که در برخی موارد، فقدان آموزش‌های نظام‌مند در این حوزه‌ها می‌تواند بر کیفیت و عمق مداخله داوران اثرگذار باشد و دامنه اثرگذاری آن‌ها را به توصیه‌های کلی و غیرتخصصی محدود سازد.

▪ سطح نهادی-حکمرانی: چالش‌های نظارت و انسجام اجرایی؛ در سطح نهادی، یافته‌ها نشان می‌دهد که سازوکارهای موجود برای پایش و ارزیابی عملکرد داوران به صورت

نظام‌مند و یکپارچه توسعه نیافته است. در عین حال، این امر به معنای نبود کامل نظارت نیست، بلکه نشان‌دهنده نبود چارچوب منسجم و استاندارد برای ارزیابی کیفیت عملکرد، بازخورددهی و بهبود مستمر فرآیند داوری است. همچنین در برخی موارد، عدم ارتباط ساختارمند میان نهاد داوری و مراکز مشاوره خانواده موجب شده است که هم‌افزایی بالقوه میان این دو سازوکار به طور کامل محقق نشود. با این حال، این وضعیت در بسیاری از نظام‌های حل اختلاف نیز به عنوان یک مرحله گذار نهادی قابل مشاهده است.

■ جمع‌بندی تحلیلی: تبیین سطحی از فاصله کارکردی: در مجموع، یافته‌ها نشان می‌دهد که نهاد داوری در دعاوی طلاق در وضعیت کنونی با نوعی «فاصله کارکردی نسبی» نسبت به اهداف پیش‌بینی شده در قانون مواجه است. این فاصله بیشتر ناشی از هم‌زمانی سه دسته عامل شامل ابهام‌های حقوقی، محدودیت‌های حرفه‌ای و چالش‌های هماهنگی نهادی است. با این حال، شواهد پژوهش بیانگر آن است که این نهاد همچنان در ساختار حقوقی کشور دارای جایگاه رسمی و مورد استفاده است و در بسیاری از پرونده‌ها به عنوان یکی از مراحل دادرسی ایفای نقش می‌کند.

براین اساس، می‌توان نتیجه گرفت که بهبود کارآمدی نهاد داوری بیش از آنکه مستلزم تغییرات بنیادین باشد، نیازمند تقویت تدریجی در حوزه‌هایی نظیر شفاف‌سازی مقررات، ارتقای آموزش‌های تخصصی و بهبود هماهنگی میان نهادهای مرتبط است. چنین اصلاحاتی می‌تواند به افزایش اثربخشی این نهاد در چارچوب موجود کمک کند و فاصله میان اهداف تقنینی و واقعیت اجرایی را کاهش دهد.

جمع‌بندی نهایی

یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که نهاد داوری در دعاوی طلاق در نظام حقوقی ایران در وضعیت کنونی با نوعی «ناهم‌ترازی کارکردی» میان اهداف تقنینی و منطق عملی حاکم بر میدان دادرسی خانواده مواجه است. به بیان دقیق‌تر، اگرچه فلسفه تقنینی و فقهی پیش‌بینی داوری مبتنی بر تقویت سازوکارهای غیرقضایی حل اختلاف، کاهش تنش‌های



خانوادگی و کمک به حفظ انسجام خانواده است، اما شواهد حاصل از تحلیل مصاحبه‌های قضات و کنشگران قضایی نشان می‌دهد که تحقق این اهداف در سطح اجرا، به صورت نظام‌مند، پایدار و مؤثر قابل مشاهده نیست.

از منظر جامعه‌شناسی حقوقی، این وضعیت را می‌توان به مثابه نوعی فاصله میان «منطق هنجاری قانون» و «منطق عملیاتی دستگاه قضایی» تحلیل کرد؛ فاصله‌ای که در آن، داوری از یک سازوکار میانجی‌گری پیش‌بینی شده برای حل تعارض، به یک مرحله نسبتاً الزامی و رویه‌ای در فرایند رسیدگی به دعاوی طلاق تبدیل شده است. در این چارچوب، تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که دگرگونی کارکردی نهاد داوری در سه سطح به صورت هم‌زمان و درهم‌تنیده قابل شناسایی است.

در سطح ساختاری-حقوقی، بخشی از چالش‌ها ناظر بر ابهام در تنظیم نقش، حدود وظایف و معیارهای ارزیابی عملکرد داوران است. این ابهام موجب شده است که رویه‌های قضایی در مواجهه با گزارش‌های داوری یکسان نباشد و برداشت‌های متفاوتی از جایگاه و ارزش حقوقی آن شکل گیرد. در نتیجه، داوری در برخی شعب صرفاً به عنوان یک الزام شکلی تلقی می‌شود و در برخی دیگر، به صورت محدود و غیرمنسجم در فرآیند تصمیم‌گیری اثرگذار است.

در سطح حرفه‌ای-انسانی، یافته‌ها حاکی از آن است که داوری از پشتوانه کافی در زمینه مهارت‌های تخصصی میانجی‌گری و مدیریت تعارض برخوردار نیست. فقدان آموزش‌های نظام‌مند در حوزه‌های مرتبط با روان‌شناسی خانواده، ارتباطات بین‌فردی و حل اختلاف، موجب شده است که بخش قابل توجهی از مداخلات داوران به توصیه‌های کلی و غیرتحلیلی محدود شود. این امر ظرفیت داوری را در مواجهه با تعارضات پیچیده خانوادگی کاهش داده و امکان تبدیل آن به یک مداخله مؤثر را محدود کرده است.

در سطح نهادی-حکمرانی نیز، نبود سازوکارهای منسجم برای ارزیابی کیفیت عملکرد داوران، بازخوردگیری و اصلاح تدریجی رویه‌ها، باعث شده است که نظام داوری از منظر نهادی کمتر واجد ویژگی‌های یادگیرنده و بهبودپذیر باشد. در چنین شرایطی، استمرار برخی ضعف‌های عملکردی بیش از آنکه ناشی از رفتار فردی داوران باشد، بازتابی از خلأهای نهادی

در سطح سیاست گذاری و مدیریت نظام داوری است.

برآیند این سه سطح نشان می دهد که داوری در بخش قابل توجهی از پرونده ها، بیشتر در قالب یک «مرحله الزامی در زنجیره دادرسی خانواده» ایفای نقش می کند تا یک سازوکار فعال و مؤثر در حل و فصل اختلافات. با این حال، یافته های پژوهش دلالت بر نفی کارکرد داوری ندارند، بلکه نشان می دهند که این نهاد همچنان دارای ظرفیت های بالقوه برای ایفای نقش مکمل در مدیریت تعارضات خانوادگی است؛ ظرفیتی که بالفعل شدن آن منوط به بازنگری هم زمان در ابعاد حقوقی، حرفه ای و نهادی و حرکت به سمت یک الگوی میان رشته ای در تنظیم سیاست های داوری است.

دلالت های سیاستی

بر اساس یافته های پژوهش حاضر، ارتقای کارآمدی نهاد داوری در دعاوی طلاق مستلزم بازنگری در جایگاه این نهاد در «نظام اجتماعی خانواده» و نه صرفاً اصلاحات شکلی در سطح حقوقی است. از منظر جامعه شناسی خانواده، داوری زمانی می تواند نقش مؤثر ایفا کند که با منطق واقعی روابط خویشاوندی، الگوهای اعتماد در خانواده و شیوه های رایج مدیریت تعارض در جامعه ایرانی هم راستا باشد؛ در غیر این صورت، کارکرد آن به سطحی تشریفاتی و کم اثر تقلیل می یابد.

در این چارچوب، نخستین دلالت سیاستی، ضرورت بازتعریف نهادی داوری در نسبت با ساختار خانواده است. یافته ها نشان می دهد داوری در وضعیت فعلی در مرز میان منطق حقوقی رسمی و منطق رابطه محور خانواده قرار گرفته و همین وضعیت موجب ابهام کارکردی آن شده است. بنابراین، سیاست گذاری باید به سمت تعریف داوری به عنوان یک نهاد «میانجی گر اجتماعی-خانوادگی نیمه رسمی» حرکت کند؛ نهادی که نه صرفاً ابزار قضایی، بلکه بخشی از سازوکارهای اجتماعی مدیریت تعارض درون خانواده محسوب شود.

دوم، حرفه ای سازی داوری باید با درک ماهیت چندبعدی تعارضات خانوادگی انجام شود. یافته ها نشان می دهد که ضعف مهارت های ارتباطی و میانجی گری، نقش تعیین کننده ای در



کاهش اثربخشی داوری دارد. از منظر جامعه‌شناسی خانواده، تعارضات زناشویی صرفاً حقوقی نیستند، بلکه ریشه در الگوهای ارتباطی، ساختار قدرت در خانواده و زمینه‌های اجتماعی دارند. در نتیجه، ارتقای کارآمدی داوری مستلزم توسعه «سواد رابطه‌ای» در داوران از طریق آموزش‌های میان‌رشته‌ای در حوزه‌های ارتباطات، روان‌شناسی خانواده و مدیریت تعارض است.

سوم، بازتعریف رابطه میان داوری و مراکز مشاوره خانواده ضروری است. یافته‌ها نشان می‌دهد که در عمل، مشاوره خانواده در بسیاری از پرونده‌ها نقش مؤثرتری نسبت به داوری ایفا می‌کند. این وضعیت نشان‌دهنده شکل‌گیری نوعی هم‌پوشانی نهادی و رقابت کارکردی است. از منظر جامعه‌شناسی نهادی، سیاست مناسب نه حذف یکی به نفع دیگری، بلکه طراحی «تقسیم کار نهادی مکمل» است؛ به گونه‌ای که مشاوره خانواده متکفل مداخلات تخصصی روانی-اجتماعی باشد و داوری نقش تسهیل‌گر اجتماعی و تقویت‌کننده امکان سازش را ایفا کند.

چهارم، تقویت سرمایه اعتماد در فرآیند داوری از اهمیت اساسی برخوردار است. یافته‌ها حاکی از کاهش اعتماد زوجین به داوری و تلقی آن به عنوان یک مرحله شکلی در فرآیند دادرسی است. از منظر جامعه‌شناسی خانواده، اعتماد نهادی شرط بنیادین کارکرد سازوکارهای حل اختلاف است. بنابراین، سیاست‌گذاری باید بر افزایش شفافیت در انتخاب داور، کاهش تعارض منافع و ارتقای پیش‌بینی‌پذیری فرآیند داوری متمرکز شود.

پنجم، نهادمندسازی ارزیابی و یادگیری سازمانی در نظام داوری ضروری است. فقدان سازوکارهای بازخورد و ارزیابی موجب شده است که کیفیت عملکرد داوران به صورت پایدار ارتقا نیابد. در نتیجه، لازم است نظام داوری به سمت ایجاد چرخه ارزیابی، بازخورد و اصلاح مستمر حرکت کند تا امکان «یادگیری نهادی» و بهبود تدریجی کیفیت فراهم شود.

در مجموع، دلالت‌های سیاستی پژوهش نشان می‌دهد که بهبود کارآمدی نهاد داوری در دعاوی طلاق نیازمند گذار از اصلاحات جزئی و اداری به سمت بازطراحی نهادی مبتنی بر منطق جامعه‌شناسی خانواده است؛ بازطراحی‌ای که در آن داوری به عنوان بخشی از شبکه



گسترده‌تر مدیریت تعارضات خانوادگی، در تعامل مکمل با نهادهای مشاوره‌ای و با اتکا به سرمایه اعتماد اجتماعی عمل کند.

منابع و مآخذ

۱. اسدی، محمد؛ رضایی، علی و کریمی، سارا. (۱۴۰۱). «ارزیابی نقش داوری در حل و فصل دعاوی خانوادگی». *فصلنامه مطالعات حقوق خانواده*، ۱۸(۲)، ۹۹-۱۲۰.
۲. امامی، حسن؛ احمدی، مهدی و صادقی، زهرا. (۱۴۰۰). «تحولات نهادهای حمایتی خانواده در قانون حمایت خانواده ۱۳۹۱». *پژوهش‌های حقوقی معاصر*، ۲۴(۱)، ۱۵۹-۱۸۰.
۳. امیرحسینی، امین. (۱۳۹۲). «آسیب‌شناسی داوری در طلاق در نظام حقوقی ایران و فقه امامیه با تأکید بر قانون حمایت خانواده». *پژوهش‌نامه فقه/اجتماعی*، سال ۱، شماره ۲، صص. ۴۴-۲۵.
۴. حبیبی درگاه، بهنام؛ شعبانی، پیام؛ اسلامی پناه، علی و خالقیان، جواد. (۱۴۰۳). «نقش نهاد داوری در توسعه قضایی با نگاهی به اسناد بالادستی». *دانشنامه فقه و حقوق تطبیقی*، ۱۱(۱)، ۶۶-۴۹.
۵. هدایت‌نیا، فرج‌الله. (۱۳۹۸). «داوری قراردادی در حقوق خانواده». *فصلنامه مطالعات راهبردی زنان*، ۲۲(۸۶)، ۲۹-۷.
۶. شجاعی، محمد و موسوی، رضا. (۱۴۰۲). «چالش‌های نظارت بر نهاد داوری در حقوق ایران». *فصلنامه مطالعات حقوقی*، ۱۴(۳)، ۸۵-۱۰۲.
۷. فرخنده‌یکتا، مریم (۱۳۹۳). *نوآوری‌های قانون جدید حمایت خانواده مصوب ۱۳۹۱ در قواعد شکلی طلاق*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق خصوصی، دانشگاه پیام نور.
۸. قریشی، میرعلی. (۱۳۹۳). *نوآوری قانون حمایت خانواده در مورد آیین دادرسی دادگاه خانواده*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق خصوصی، دانشگاه مازندران.
۹. قانون حمایت خانواده، مصوب ۱۳۹۱/۱۲/۱، روزنامه رسمی جمهوری اسلامی ایران.

منابع انگلیسی

10. Braithwaite, J. (2002). *Restorative Justice and Responsive Regulation*. Oxford University Press.
11. Cotterrell, R. (2017). *Sociology of Law: An Introduction*.

Routledge.

12. Menkel-Meadow, C., Love, L., Schneider, A. K., & Sternlight, J. R. (2020). *Dispute Resolution: Beyond the Adversarial Model* (3rd ed.). Wolters Kluwer.

13. Menkel-Meadow, Carrie (2017). *Mediation, Arbitration, and Alternative Dispute Resolution*.

14. Nolan-Haley, Jacqueline M. (2020). *Alternative Dispute Resolution in a Nutshell*.

15. Pound, R. (1910). *Law in Books and Law in Action*. American Law Review, 44(1), 12–36.

16. Waldman, Ellen (2016). *Mediation Ethics: Cases and Commentaries*.

17. Wexler, D. B. (2015). *Getting Started with Therapeutic Jurisprudence*. Carolina Academic Press.

18. Wexler, David B. (2015). *Therapeutic Jurisprudence: Understanding the Law as a Therapeutic Agent*



In Search of an Indigenous Definition of “Sexual Health”

Ibrahim shafiee sarvestani¹

Abstract

The concept of sexual health emerged in the second half of the twentieth century as an integral component of public health and received particular attention in international documents, especially those of the World Health Organization. In recent years, this subject has also been highlighted by institutions, organizations, and health-care and counseling centers in Iran, and various measures have been taken to institutionalize this concept within the national health system—albeit without sufficient consideration of the differences in the foundations, concepts, and values related to sexual health in Western and Islamic discourses.

Given the necessity of clarifying the points of convergence and divergence between these two discourses in this field, and with the aim of formulating an indigenous and Islamically grounded definition of sexual health, this article employs a descriptive-analytical method to undertake a comparative examination of the foundations, concepts, and key components of the definition of sexual health in international documents and Islamic teachings. The findings of this study indicate that although the two perspectives share common ground in certain areas, they also exhibit significant disagreements in others. Consequently, policymaking and executive institutions in the field of national health must pay serious attention to these differences when implementing the programs and recommendations of international organizations regarding sexual health.

Keywords: Sexual health, international documents, Islamic teachings, comparative analysis, theoretical foundations



1. Assistant Professor and Director of the Department of Jurisprudence and Law, Faculty of Islamic Sciences and Education, Quran and Hadith University, qom, Iran. Ibrahim.shafiee@gmail.com, orcid code: 0009-0009-2589-1691

في البحث عن تعريف محلي لل«الصحة الجنسية»

إبراهيم شفيعي سروسناني^۱

الملخص

برز مفهوم «الصحة الجنسية» في النصف الثاني من القرن العشرين كجزء لا يتجزأ من «الصحة العامة»، وحظي باهتمام خاص في الوثائق الدولية، لا سيما وثائق منظمة الصحة العالمية. وفي السنوات الأخيرة، أولت المؤسسات والمنظمات والمراكز الصحية والعلاجية والاستشارية في بلادنا اهتمامًا بهذا الموضوع، وأُخذت إجراءات مختلفة في مجال ترسيخ هذا المفهوم في منظومة الصحة والصحة العامة في البلاد؛ وإن كان ذلك دون مراعاة الاختلافات القائمة في الأسس والمفاهيم والقيم المرتبطة بالصحة الجنسية بين الخطاب الغربي والخطاب الإسلامي. ونظرًا لضرورة تبين نقاط الاشتراك والافتراق بين هذين الخطابين في هذا المجال، وبهدف الوصول إلى تعريف محلي يتوافق مع المعايير الإسلامية لل«الصحة الجنسية»، تناول هذا المقال بالدراسة الوصفية - التحليلية مقارنة تطبيقية للأسس والمفاهيم والمكونات الأساسية لتعريف الصحة الجنسية في الوثائق الدولية والتعاليم الإسلامية. وتُظهر نتائج هذه الدراسة أن هذين المنظورين، رغم اتفاقهما في بعض المجالات، يختلفان اختلافًا جوهريًا في مجالات أخرى؛ ومن هنا، يتعين على المؤسسات والهيئات السياسية والتنفيذية في ميدان الصحة والصحة العامة في البلاد، عند تنفيذ البرامج والتوصيات الصادرة عن المنظمات الدولية في مجال الصحة الجنسية، أن تأخذ هذه الاختلافات في الاعتبار بجدية.

الكلمات المفتاحية: الصحة الجنسية، الوثائق الدولية، التعاليم الإسلامية، المقارنة التطبيقية، الأسس النظرية

۱. ستاذ مساعد ورئيس قسم الفقه والقانون في كلية العلوم والمعارف الإسلامية بجامعة القرآن والحديث، قم،

إيران.

البريد الإلكتروني: 0009-0009-2589-1691 ORCID: Ibrahim.shafiee@gmail.com

در جست‌وجوی تعریف بومی برای «سلامت جنسی»

ابراهیم شفیعی سروسستانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۲/۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۴/۳۰

چکیده

مفهوم «سلامت جنسی» در نیمه دوم قرن بیستم به‌عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از «سلامت عمومی» مطرح شد و در اسناد بین‌المللی، به‌ویژه در اسناد سازمان جهانی بهداشت موردتوجه ویژه قرار گرفت. در سال‌های اخیر، این موضوع موردتوجه نهادها، سازمان‌ها و مراکز بهداشتی، درمانی و مشاوره کشورمان نیز قرار گرفته و اقدامات مختلفی در زمینه نهادینه کردن این مفهوم در نظام بهداشت و سلامت کشور انجام شده است؛ البته بدون توجه به تفاوت‌هایی که در زمینه مبانی، مفاهیم و ارزش‌های مرتبط با سلامت جنسی در گفتمان غربی و گفتمان اسلامی وجود دارد. با توجه به ضرورت تبیین نقاط اشتراک و افتراق این دو گفتمان در زمینه یادشده و با هدف رسیدن به تعریفی بومی و منطبق بر موازین اسلامی برای «سلامت جنسی»، در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی تطبیقی مبانی، مفاهیم و مؤلفه‌های اساسی تعریف سلامت جنسی در اسناد بین‌المللی و آموزه‌های اسلامی پرداخته شده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که این دو دیدگاه علی‌رغم اشتراک نظر در برخی زمینه‌ها، در برخی دیگر، اختلاف نظر جدی دارند و از همین رو، نهادها و سازمان‌های سیاست‌گذار و اجرایی در عرصه بهداشت و سلامت کشور در اجرای برنامه‌ها و توصیه‌های سازمان‌های بین‌المللی در زمینه سلامت جنسی بایستی به این تفاوت‌ها به‌صورت جدی توجه کنند.

واژگان کلیدی: سلامت جنسی، اسناد بین‌المللی، آموزه‌های اسلامی، مقایسه تطبیقی، مبانی

نظری

۱. استادیار و مدیر گروه فقه و حقوق دانشکده علوم و معارف اسلامی دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.، شناسه

ارکید: ۱۶۹۱-۲۵۸۹-۰۰۰۹-۰۰۰۹

رایانامه: Ibrahim.shafiee@gmail.com



مقدمه و بیان مسئله

مفهوم «سلامت جنسی»^۱ در نیمه دوم قرن بیستم به عنوان بخشی جدایی ناپذیر از «سلامت عمومی»^۲ مطرح شد و در اسناد بین المللی، به ویژه در اسناد سازمان جهانی بهداشت مورد توجه ویژه قرار گرفت. در سال های اخیر، این موضوع مورد توجه نهادها، سازمان ها و مراکز بهداشتی، درمانی و مشاوره کشورمان نیز قرار گرفته و اقدامات مختلفی در زمینه نهادینه کردن این مفهوم در نظام بهداشت و سلامت کشور انجام شده است؛ البته بدون توجه به تفاوت هایی که در زمینه مبانی، مفاهیم و ارزش های مرتبط با سلامت جنسی در گفتمان غربی و گفتمان اسلامی وجود دارد.

براین اساس، پرسش اصلی این پژوهش این است که: نقاط اشتراک و افتراق گفتمان اسلامی و غربی در زمینه تعریف سلامت جنسی چیست و باتوجه به این نقاط اشتراک و افتراق چه تعریفی می توان از سلامت جنسی ارائه داد؟

ضرورت پرداختن به این موضوع از آنجا ناشی می شود که مباحث مرتبط با سلامت جنسی در سطح بین المللی روز به روز گسترش بیشتری می یابد و به طور مستقیم در سیاست گذاری های ملی و منطقه ای اثرگذار است. از این رو، عدم شناخت دقیق مبانی نظری و مفهومی سلامت جنسی می تواند موجب بروز چالش های فرهنگی، اجتماعی و حقوقی در جوامع اسلامی گردد و در مقابل، مطالعه ای دقیق و تطبیقی می تواند به تدوین سیاست هایی کارآمد و سازگار کمک کند. از سوی دیگر، اهمیت این پژوهش نه تنها در بُعد نظری و علمی است که خلأ موجود در ادبیات تطبیقی را پر می کند، بلکه از منظر کاربردی نیز می تواند راهگشای سیاست گذاران، مربیان و متخصصان حوزه سلامت باشد تا الگویی منطبق بر ارزش های دینی و همسو با استانداردهای علمی ارائه نمایند.

اهداف این پژوهش در سطح کلی، بررسی تطبیقی مفهوم و مبانی نظری سلامت جنسی در اسناد بین المللی و آموزه های اسلامی و در سطح جزئی، شناسایی و تبیین مؤلفه های کلیدی

1. Sexual Health.

2. Public Health.

سلامت جنسی در اسناد بین‌المللی و تبیین دیدگاه آموزه‌های اسلامی درباره هر یک از مؤلفه‌ها و مقایسه وجوه اشتراک و افتراق دو گفتمان است.

باتوجه به آنچه گفته شد، برای به دست آوردن تعریفی بومی از سلامت جنسی، در این مقاله ابتدا به بررسی تطبیقی مؤلفه‌های اساسی تعریف سازمان جهانی بهداشت از سلامت جنسی پرداخته و دیدگاه آموزه‌های اسلامی درباره هر یک از این مؤلفه‌ها را بیان کرده‌ایم و در ادامه نیز تفاوت‌های اساسی رویکرد اسلامی و غربی به موضوع روابط جنسی زن و مرد را تبیین کرده‌ایم. در پایان این مقاله، باتوجه به یافته‌های بخش‌های یادشده، تعریفی منطبق بر آموزه‌های اسلامی از سلامت جنسی ارائه داده‌ایم.

در پایان این مقدمه و پیش از ورود به مباحث تفصیلی درباره تعریف سلامت جنسی، تعریف سازمان جهانی بهداشت از این مفهوم را به اجمال مرور می‌کنیم.

«سازمان جهانی بهداشت»^۱ از سال ۱۹۷۴ در حوزه سلامت جنسی فعالیت داشته است؛ زمانی که بحث‌ها و بررسی‌های یک کمیته کارشناسی منجر به انتشار گزارشی فنی با عنوان «آموزش و درمان در حوزه جنسیت انسانی» شد (WHO, 1975). در سال ۲۰۰۰، «سازمان بهداشت پان‌امریکن»^۲ و سازمان جهانی بهداشت تعدادی مشاوره تخصصی برگزار کردند تا اصطلاحات مرتبط با سلامت جنسی را بازبینی کرده و گزینه‌های برنامه‌ای مناسب را شناسایی کنند. در جریان این نشست‌ها، تعاریف کاری اصطلاحات کلیدی مورد استفاده در حوزه سلامت جنسی تدوین شد. در نشست بعدی که با عنوان «ترویج سلامت جنسی: توصیه‌هایی برای اقدام» توسط سازمان بهداشت پان‌امریکن و «انجمن جهانی سلامت جنسی»^۳ سازمان‌دهی شد، تعدادی از مسائل مهم سلامت جنسی مورد بررسی قرار گرفت که شامل یکپارچگی بدن، ایمنی جنسی، شهوت، جنسیت، گرایش جنسی، وابستگی عاطفی و باروری بود (PAHO & WAS, 2000).

1. World Health Organization (WHO).

2. Pan American Health Organization (PAHO).

3. World Association for Sexual Health (WAS).





باتوجه به رویکرد یادشده، «سازمان جهانی بهداشت» در سال ۲۰۰۶ م، «سلامت جنسی» را این‌گونه تعریف کرد:

«سلامت جنسی، حالتی از بهزیستی^۱ (سلامتی و رفاه) جسمی، عاطفی، روانی و اجتماعی در ارتباط با جنسیت^۲ است؛ نه صرفاً نبود بیماری، اختلال یا ناتوانی. سلامت جنسی مستلزم رویکردی مثبت و محترمانه نسبت به جنسیت^۳ و روابط جنسی،^۴ و همچنین امکان تجربه‌هایی لذت‌بخش و ایمن از نظر جنسی است؛ تجربه‌هایی که عاری از اجبار، تبعیض و خشونت باشند. برای تحقق و حفظ سلامت جنسی، حقوق جنسی همه افراد باید مورد احترام قرار گیرد، حمایت شود و به اجرا درآید» (WHO, 2006, p.5).

بر اساس اسناد سازمان جهانی بهداشت، «عناصر مفهومی کلیدی سلامت جنسی»، وقتی به صورت کل نگر و مثبت در نظر گرفته شود، به شرح ذیل است:

۱. واژه «بهزیستی» در این تعریف، معادل واژه انگلیسی «well-being» است. این واژه در زبان انگلیسی یک اصطلاح کلیدی است که به معنای سلامتی و رفاه کلی انسان به کار می‌رود. این واژه فقط به سلامت جسمی محدود نمی‌شود، بلکه مجموعه‌ای از ابعاد مختلف زندگی انسان را شامل می‌شود. به همین دلیل، در فارسی معمولاً به صورت‌های زیرترجمه می‌شود: سلامتی و رفاه، بهزیستی، رفاه و آسایش یا در متون تخصصی‌تر: وضعیت مطلوب جسمی، روانی و اجتماعی. به این دلیل در این ترجمه از واژه «بهزیستی» استفاده شده است که این واژه سال‌هاست در ادبیات علمی روان‌شناسی، علوم اجتماعی و بهداشت در ایران به کار می‌رود و هم «سلامتی» و هم «رفاه» را در بر می‌گیرد.

۲. واژه «جنسیت» یا «سکسوالیته» (Sexuality) که در این تعریف به کار رفته یک مفهوم جامع است که همه ابعاد مرتبط با «جنسیت و امور جنسی انسان» را در بر می‌گیرد. در اسناد سازمان جهانی بهداشت این واژه چنین تعریف شده است: «جنسیت، جنبه‌ای اساسی از وجود انسان در سراسر زندگی است که شامل جنس، هویت‌ها و نقش‌های جنسیتی، گرایش جنسی، اروتیسم، لذت، صمیمیت و تولیدمثل است. جنسیت از طریق افکار، تخیلات، امیال، باورها، نگرش‌ها، ارزش‌ها، رفتارها، شیوه‌ها، نقش‌ها و روابط تجربه و ابراز می‌شود. جنسیت می‌تواند شامل همه این ابعاد باشد، اما همیشه همه آن‌ها به صورت کامل تجربه یا ابراز نمی‌شوند. جنسیت تحت تأثیر تعامل عوامل زیستی، روانی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، حقوقی، تاریخی، مذهبی و معنوی قرار دارد.» (WHO, 2006)

3. sexuality.

4. sexual relationships.

سلامت جنسی به معنای «بهبودی» (سلامت و رفاه) است، نه صرفاً فقدان بیماری.

سلامت جنسی مستلزم احترام، ایمنی و رهایی از تبعیض و خشونت است.

سلامت جنسی در گرو تحقق برخی حقوق بشر است.

سلامت جنسی در سراسر چرخه عمر اهمیت دارد؛ نه فقط در سال‌های باروری، بلکه برای کودکان، جوانان و سالمندان.

سلامت جنسی از طریق اشکال متنوع جنسیت‌ها و ابرازهای جنسی بیان می‌شود.

سلامت جنسی به طور اساسی تحت تأثیر هنجارها، نقش‌ها، انتظارات و پویایی‌های قدرت جنسیتی قرار دارد.

همچنین در این اسناد تأکید شده است که «سلامت جنسی باید در بسترهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خاص مورد توجه قرار گیرد». (WHO, 2006).

مهم‌ترین مؤلفه‌های این تعریف به شرح ذیل است:

۱. لزوم نگاه گسترده به مفهوم سلامت جنسی؛
۲. ضرورت رویکرد مثبت و محترمانه به جنسیت و روابط جنسی؛
۳. لزوم «لذت بخش بودن» و «ایمن بودن» روابط جنسی؛
۴. نفی هرگونه خشونت، اجبار و تبعیض در روابط جنسی؛
۵. لزوم احترام به حقوق جنسی همه افراد جامعه.

پیشینه پژوهش

در دو دهه گذشته در برخی از آثار فارسی‌زبان؛ اعم از کتاب و مقاله، تلاش‌هایی برای ارائه تعریفی متفاوت از تعریف سازمان جهانی بهداشت و تا حدی متناسب با فرهنگ اسلامی، ایرانی برای مفهوم سلامت جنسی صورت گرفته است که آنها را می‌توان به دودسته تقسیم کرد؛ نخست آثاری که بدون بررسی و نقد مبانی نظری و مفاهیم پایه‌ای تعریف سلامت جنسی در اسناد بین‌المللی، صرفاً به ارائه تعریفی برای این مفهوم بسنده کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به مقاله معارفی (۱۳۸۷) و کتاب رزاقی (۱۳۹۳) اشاره کرد و دوم آثاری که باتوجه به تفاوت‌های



مبنایی موجود میان گفتمان اسلامی و غربی و پیشینه فرهنگی، اجتماعی شکل‌گیری مفهوم سلامت جنسی در جوامع غربی به ارائه تعریفی جدید برای این مفهوم پرداخته‌اند که یکی از شاخص‌ترین آنها پژوهش مفصل شفيعی سروستانی (۱۳۹۵) به سفارش مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما است.

در سال‌های اخیر از سوی برخی نهادها و انجمن‌های تخصصی؛ مانند «انجمن علمی سلامت خانواده ایران» و «فرهنگستان علوم پزشکی جمهوری اسلامی ایران» نیز در جهت ارائه تعریفی بومی از سلامت جنسی تلاش‌هایی صورت گرفته است، ولی به نظر می‌رسد، همچنان با ارائه یک تعریف مبتنی بر آموزه‌های اسلامی و فرهنگ ایرانی فاصله داریم.

روش پژوهش

در این مقاله با با هدف رسیدن به تعریفی بومی و منطبق بر موازین اسلامی برای «سلامت جنسی»، با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی تطبیقی مبانی، مفاهیم و مؤلفه‌های اساسی تعریف سلامت جنسی در اسناد بین‌المللی و آموزه‌های اسلامی پرداخته شده است.

یافته‌های پژوهش

برای رسیدن به تعریفی بومی از «سلامت جنسی» لازم است دو موضوع را به صورت تطبیقی بررسی کنیم تا شباهت‌ها و تفاوت‌های رویکرد غربی و اسلامی در هر دو زمینه روشن گردد؛ نخست، مؤلفه‌های اصلی تعریفی که سازمان جهانی بهداشت از سلامت جنسی ارائه داده است و دوم رویکرد آموزه‌های اسلامی و آموزه‌های غربی به موضوع روابط جنسی.

۱. بررسی تطبیقی مؤلفه‌های تعریف سلامت جنسی

چنان‌که در مقدمه گفته شد، تعریف سازمان جهانی بهداشت از سلامت جنسی، پنج مؤلفه اساسی دارد که باید دید آموزه‌های اسلامی تا چه حد با این مؤلفه‌ها همراه و هم نظر است.

۱-۱. لزوم نگاه گسترده به مفهوم سلامت جنسی

بر اساس تعریف سازمان جهانی بهداشت، سلامت جنسی الزاماً به معنای نبود بیماری،

ناتوانی یا ضعف جسمانی نیست، بلکه به معنای سلامت همه جنبه‌های جسمی، عاطفی، ذهنی و اجتماعی در ارتباط با مسائل جنسی است. در توضیح این مطلب باید گفت، تعاریفی که تا کنون برای سلامت جنسی ارائه شده، تحت تأثیر تعریف مفهوم «سلامت»^۱ است. «Health» در زبان انگلیسی به معنای سلامتی، تندرستی و بهبودی است (Oxford Dictionaries; Merriam-Webster Dictionary). بر اساس تعریفی که «سازمان جهانی بهداشت» در سال ۱۹۴۸ ارائه داده، «سلامت، حالتی کامل از رفاه جسمی، روانی و اجتماعی است و صرفاً فقدان بیماری یا ناتوانی نیست».^۲ (WHO, 1948). پس از آن، در موافقت‌نامه‌ها و اعلامیه‌های بین‌المللی، بارها بر روی این رویکرد مثبت، جامع و فراگیر نسبت به سلامتی و آسایش تأکید شده است. در برخی از اسناد ملی از جمله «سیاست‌ها و راهبردهای ارتقای سلامت زنان»، مصوب ششصد و سیزدهمین جلسه شورای عالی انقلاب فرهنگی مورخ ۱۳۸۶/۰۸/۰۸، نیز به پیروی از اسناد بین‌المللی و تعریف سازمان بهداشت جهانی، «سلامت» در مفهومی اعم از نبود بیماری استعمال و در ماده یک آن، این‌گونه تعریف شده است: «سلامت، عبارت از رفاه کامل جسمی، روانی، اجتماعی و معنوی است و تنها به نبود بیماری و معلولیت اطلاق نمی‌شود».

در آموزه‌های اسلامی با سه واژه، «سلامت»، «صحت» و «عافیت» روبه‌رو هستیم که تقریباً معنایی نزدیک به هم دارند، اما میان آنها تفاوت اندکی نیز وجود دارد.

«سلامت» در زبان عربی دارای مفهوم عامی است که بر عاری بودن هر چیزی از آفات ظاهری و باطنی دلالت می‌کند. سلامت جسمی می‌تواند یکی از مصادیق این مفهوم کلی باشد. واژه «صحت» در این زبان دارای مفهومی محدودتر از واژه «سلامت» است و بیشتر بر عاری بودن از آفات ظاهری دلالت می‌کند. از این رو، مفهوم سلامت جسمی در زبان فارسی بیشتر با واژه «صحت» عربی سازگار است. واژه «عافیت» نیز در زبان عربی مانند واژه «سلامت» دارای مفهوم عامی است که سلامت جسمی یکی از مصادیق آن است. اما تفاوت «عافیت» با

1. Health.

2. Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity.



«سلامت» در این است که «عافیت» بر بهبودی پس از بیماری و بازیافت وضعیت عادی دلالت می‌کند و «سلامت» این مفهوم را نمی‌رساند. (نورمحمدی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۷-۴۳)

با بررسی متون دینی می‌توان دریافت که سلامتی در اسلام دارای معنایی وسیع‌تر از سلامت جسمی است و عبارت است از: سلامتی از بیماری و آفات ظاهری در بدن، سلامتی از بیماری و آفات باطنی، سلامتی در دین و سلامتی دنیوی و اخروی. (همان، ص ۵۶)

نگرش اسلامی، افزون بر جنبه‌های جسمی، روانی و اجتماعی (مورد پذیرش نظام‌های سلامت موجود) بر ابعاد معنوی و فرامادی تأکید دارد که با محوریت روح و جنبه‌های روحانی انسان موضوعیت می‌یابند. در این زمینه، بر اساس آموزه‌های اسلامی، خلقت و سرشت ویژه روحانی انسان و همچنین مفهوم «سلامت معنوی» انسان را می‌توان مدنظر قرار داد. (همان، ص ۱۰۴)

بر اساس این نگرش، واژه «سلامت» مخصوصاً وقتی که به طور مطلق به کار می‌رود، به همه مراتب وجودی انسان اشاره می‌کند که البته «سلامت جسمانی» فقط یکی از ابعاد آن است؛ لذا وقتی که از «انسان سالم» سخن گفته می‌شود، فقط صحت و سلامت جسمانی، مدنظر نیست. (عبدالرحیمی، ۱۳۹۴، ص ۸۲-۸۳)

بر اساس این تفکر، یک انسان می‌تواند از نظر کارکرد قوای جنسی از صحت کامل برخوردار و به اصطلاح، تندرست باشد، ولی به دلیل افراط و تفریط در بهره‌گیری از این قوا یا انحراف در مسیر ارضای نیاز جنسی یک فرد ناسالم به شمار آید.

۱-۲. ضرورت رویکرد مثبت و محترمانه به جنسیت و روابط جنسی

در تعریف سازمان جهانی بهداشت از سلامت جنسی، جنسیت و روابط جنسی بخشی طبیعی و ارزشمند از حیات انسانی تلقی شده و بر ضرورت رویکرد مثبت و محترمانه نسبت به آنها تأکید شده است.

شایان ذکر است، در تاریخ اندیشه غرب، مقوله جنسیت و روابط جنسی از جمله عرصه‌هایی است که دگرگونی‌های بنیادین را تجربه کرده است. پیش از نسانس، نگرش غالب به این حوزه

تحت تأثیر عمیق الهیات مسیحی و آموزه‌های کلیسایی قرار داشت. در این دوره، میل جنسی عمدتاً امری گناه‌آلود و نتیجه سقوط انسان از مقام نخستین دانسته می‌شد و بنابراین، کنترل و مهار آن نشانه تقوا و طهارت تلقی می‌گردید. (Brown, 1988, 30-45) اندیشه‌های آگوستین قدیس و توماس آکویناس مبنای این نگرش بودند؛ به گونه‌ای که رابطه جنسی تنها در چارچوب ازدواج و با هدف تولیدمثل مشروع شمرده می‌شد، درحالی که هرگونه لذت‌جویی جنسی خارج از این چارچوب، گناه‌گیر و مستوجب مجازات دینی و اجتماعی بود (Augustine, 1998, Books I-II; Aquinas, 1947-1948, II-II, Q. 53-154).

در این منظومه فکری، بدن انسان به‌ویژه بدن زن، مظهر ضعف و وسوسه شیطانی به شمار می‌آمد و عفاف، تجرد و پرهیز از تمایلات جسمانی از فضایل اخلاقی محسوب می‌شد. این نگرش مبتنی بر دوگانه روح و بدن، موجب شکل‌گیری نوعی بدبینی عمیق نسبت به جنسیت و روابط جنسی در فرهنگ قرون وسطا گردید (Brown, 1988, 30-45).

با ظهور رنسانس در قرون پانزدهم و شانزدهم میلادی، این نگاه الهیاتی به تدریج دگرگون شد. اندیشه انسان‌محوری و بازگشت به میراث یونان و روم باستان، نگرش تازه‌ای به بدن و جنسیت پدید آورد. در این دوران، بدن نه منبع گناه بلکه نمود زیبایی، طبیعت و خلاقیت انسانی دانسته شد. هنر و ادبیات رنسانس، به‌ویژه آثار داوینچی، میکل‌آنژ و شکسپیر، بدن عریان و عشق انسانی را باشکوه و احترام به تصویر کشیدند. (Burckhardt, 1860) به تدریج عشق و میل جنسی، به جای آنکه تهدیدی اخلاقی تلقی شود، به عنوان بخشی از طبیعت انسان و عامل رشد فردی و هنری موردتوجه قرار گرفت (Giddens, 1992).

در پی این دگرگونی، روابط جنسی از سیطره نهاد کلیسا و معیارهای دینی خارج شد و به عرصه فردیت، تجربه شخصی و علم سپرده شد. در دوران روشنگری و پس از آن، مفهوم «اخلاق جنسی» از معنای الهیاتی خود فاصله گرفت و در چارچوب عقلانیت و حقوق فردی بازتعریف گردید (Foucault, 1976). بدین ترتیب، می‌توان گفت رنسانس نقطه عطفی در انتقال نگاه از اخلاق دینی به اخلاق سکولار در حوزه جنسیت و روابط انسانی بود؛ تحولی که زمینه‌ساز شکل‌گیری گفتمان مدرن درباره بدن، لذت و آزادی جنسی در غرب گردید.

رویکرد اسلامی نسبت به مسائل جنسی، رویکرد اعتدالی و عبادی است. این رویکرد در آرای متفکران مسلمان همچون ابوعلی مسکویه (۳۲۰-۴۲۰ ق.)، ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق.)، غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق.)، فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱ ق.)، ملا احمد نراقی (۱۱۸۵-۱۲۴۵ ق.)، ملا مهدی نراقی (۱۱۴۶-۱۲۰۹ ق.) و شهید مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸) مشهود است (رک: طاهرپور و شرفی، ۱۳۹۰، ص ۵۶).

متفکران مسلمان بر لزوم اعتدال در قوه شهویه تأکید و هرگونه افراط و تفریط در آن را به شدت نکوهش کرده‌اند. از نظر ایشان، «عَفَاف» (خوشتن داری)، حد اعتدال قوه شهویه، «شَرَه» (شهوت پرستی)،^۱ حد افراط آن و «خَمُود» (عزلت‌گزینی)،^۲ حد تفریط آن است (رک: ابن مسکویه، بی تا، ص ۳۶؛ غزالی، بی تا، ج ۸، ص ۹۸ و ۱۸۲-۱۸۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷ ق.، ج ۵، ص ۹۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۹-۱۴۰؛ نراقی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷؛ نراقی، ۱۳۷۱، ص ۳۱۰-۳۲۱).

از دیدگاه اسلام، گزینه جنسی، یکی از بزرگ‌ترین نعمت‌های الهی و حکیمانه‌ترین وسیله‌ای است که تداوم زندگی بشر و بقای نوع انسانی را تضمین می‌کند. اسلام نه تنها میان «معنویت» و «بهره‌مندی از لذات جنسی» منافاتی نمی‌بیند، بلکه بهره‌مندی مشروع از این گزینه را شرط تکامل معنوی انسان و یکی از بهترین اسباب و وسایل وصول به سعادت واقعی می‌داند. قرآن کریم با امرکردن به ازدواج، جواز و عدم قبح اخلاقی آمیزش جنسی را در صورت رعایت شرایط آن بیان کرده و دورنگه داشتن دامن از حرام و آمیزش با همسران و کنیزان را جزو صفات مؤمنان برشمرده است که در این صورت، نکوهشی برانسان نیست (مؤمن، ۱۳۹۲، ص ۷۰ و ۷۱).

۱. «شَرَه»، طرف افراط قوه شهویه است و آن عبارت است از متابعت کردن آدمی قوه شهویه خود را در هر چیزی که میل به آن می‌کند و آدمی را به آن می‌خواند، از شهوت شکم و فرج و حرص مال و جاه و زینت و امثال این‌ها. (نراقی، ۱۳۷۱، ص ۳۱۰)

۲. «خَمُود»، عبارت است از: کوتاهی کردن در تحصیل نمودن قدر ضرورت از قوت، به جهت سد رمق، و سستی از قدر لازم در شهوت نکاح، به حدی که منجر به برطرف شدن قوت و تضییع عیال و قطع نسل شود. (همان، ص ۳۱۹)

۱-۳. لزوم «لذت‌بخش بودن» و «ایمن بودن» روابط جنسی

در تعریف سازمان جهانی بهداشت، «لذت‌بخش بودن» و «ایمن بودن» به‌عنوان دو شرط سلامت جنسی مطرح شده است؛ بنابراین، صرف روابط جنسی بدون خطر کافی نیست و باید احساس رضایت و خشنودی هم ایجاد شود.

در آموزه‌های اسلامی نیز نیاز جنسی مردان و زنان به رسمیت شناخته شده و ارضای نیاز جنسی زوجین یکی از کارکردهای ازدواج و تشکیل خانواده به شمار آمده و از همین رو به همسران توصیه شده است که به ارضای نیاز جنسی شریک زندگی خود توجه کنند.

در این آموزه‌ها برخلاف آموزه‌های برخی ادیان و مکاتب، ارضای نیاز جنسی و بهره‌مند شدن از لذت هم‌بستر شدن با زنان، مباح شمرده شده و افزون بر این، بهره‌برداری از لذت جنسی، سنت انبیا و یکی از برترین کامروایی‌های بشر توصیف شده (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۲۰-۳۲۱، باب حب النساء؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۲۱-۲۴، باب استحباب حب النساء المحللات) و در روایتی که از پیامبر خدا ﷺ نقل شده، آمده است: «مردم در دنیا و آخرت، لذتی بالاتر از لذت زن نمی‌چشند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۲۱، ح ۱۰).

شایان ذکر است، در آموزه‌های اسلامی تنها به نیاز جنسی مردان توجه نشده و به مردان توصیه شده است که نیازهای جنسی زنان خود را هم در نظر بگیرند (ر.ک: شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۱۱۸، ح ۴؛ پسندیده، ۱۳۹۱، ص ۱۹۴-۲۰۱).

همچنین در این آموزه‌ها به ایمن بودن رابطه جنسی هم توجه و در فقه امامیه و حقوق موضوعه ایران احکام متعددی در این زمینه وضع شده است که از آن جمله می‌توان به این احکام اشاره کرد:

برخی از فقهای معاصر ابتلای یکی از زوجین به ایدز را از موارد فسخ نکاح دانسته‌اند (ر.ک: گلیپایگانی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۳۵، م ۹۱۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۲۳۸، م ۶۲۹) و برخی دیگر نیز به زن حق داده‌اند که در صورت ابتلای شوهر به این بیماری از تمکین خودداری کند (ر.ک: بهجت، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۸۵، م ۴۸۶۹؛ تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۷، ص ۲۴۶-۲۴۷، م ۶۳۳-۶۳۵).

بر اساس ماده ۱۱۲۷ قانون مدنی نیز، «هرگاه شوهر بعد از عقد مبتلا به یکی از امراض مقاربتی گردد، زن حق خواهد داشت که از نزدیکی با او امتناع نماید». در ماده ۱۱۱۵ این قانون نیز به زن اجازه داده شده است که در صورت خوف ضرر بدنی، جانی و حیثیتی منزل مشترک را ترک کند. لذت جنسی در اسلام وقتی مشروع است که در قالب ازدواج و همراه با مسئولیت اخلاقی باشد؛ روابط آزاد، حتی اگر ایمن باشند، از نظر شرع ناسالم و گناه محسوب می شوند.

۱-۴. نفی هرگونه خشونت، اجبار و تبعیض در روابط جنسی

بر اساس تعریف یادشده، روابط جنسی همراه با خشونت،^۱ اجبار^۲ یا تبعیض^۳ هرچند از نظر جسمی سالم به نظر برسند، از نظر سازمان جهانی بهداشت ناسالم تلقی می شوند. برای روشن شدن شباهت ها و تفاوت های رویکرد اسلامی و غربی به مفاهیم سه گانه خشونت جنسی،^۴ اجبار جنسی و تبعیض جنسی،^۵ هر یک از این مفاهیم را به صورت جداگانه بررسی می کنیم.

۱-۴-۱. خشونت و اجبار: در «گزارش جهانی درباره سلامت و خشونت»^۶ که «سازمان جهانی بهداشت» در اکتبر ۲۰۰۲ آن را منتشر ساخته، درباره «خشونت جنسی» چنین آمده است: «خشونت جنسی چنین تعریف می شود: هرگونه عمل جنسی، تلاش برای دستیابی به عمل جنسی، اظهارنظرها یا پیشروی های جنسی ناخواسته، یا اقدام برای قاجاق انسان یا هر عمل دیگری که علیه تمایلات جنسی یک شخص و از طریق اجبار انجام شود، از سوی هر فردی - صرف نظر از نوع رابطه اش با قربانی - و در هر محیطی، از جمله ولی نه محدود به خانه و محل کار» (WHO, 2002, P. 149).

1. Violence.

2. Coercion.

3. Discrimination.

4. Sexual violence.

5. Sexual Discrimination.

6. World report on violence and health.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این تعریف دایره خشونت جنسی بسیار توسعه یافته و هر عملی را که علیه تمایلات جنسی یک شخص و از طریق اجبار (بدون رضایت) از سوی هر فردی انجام شود، صرف‌نظر از نوع رابطه‌اش با قربانی، در برمی‌گیرد؛ حتی اگر آن فرد همسر قربانی باشد.

در ادامه این تعریف، مصادیق مختلف اجبار چنین بیان شده است:

«اجبار می‌تواند طیفی گسترده از درجات فشار را در برگیرد. علاوه بر زور فیزیکی، ممکن است شامل ارعاب روانی، باج‌گیری یا سایر تهدیدها باشد؛ برای مثال، تهدید به آسیب بدنی، اخراج از کار یا عدم استخدام در شغلی که فرد خواهان آن است. خشونت جنسی همچنین ممکن است زمانی رخ دهد که شخص قربانی قادر به رضایت دادن نباشد؛ برای مثال، زمانی که مست، تحت تأثیر مواد مخدر، در خواب یا از نظر ذهنی ناتوان از درک موقعیت باشد» (همان).
در این گزارش، تجاوز جنسی^۱ هم به عنوان خشونت جنسی به شمار آمده و دایره آن نیز بسیار توسعه یافته است:

«خشونت جنسی شامل تجاوز جنسی نیز می‌شود که به عنوان دخول فیزیکی اجباری یا به هر نحو تحمیلی - حتی اگر جزئی باشد - به واژن یا مقعد، با استفاده از آلت تناسلی، سایر اعضای بدن یا شیء تعریف می‌شود. تلاش برای انجام چنین عملی «تلاش برای تجاوز» نام دارد. تجاوز به یک فرد توسط دو یا چند متجاوز، «تجاوز گروهی» نامیده می‌شود. خشونت جنسی می‌تواند شامل سایر اشکال حمله جنسی نیز باشد، از جمله تماس اجباری میان دهان و آلت تناسلی مرد، واژن یا مقعد» (همان).

در آموزه‌های اسلامی نیز چه بر اساس اصول و قواعد کلی حاکم بر روابط زن و شوهر و چه بر اساس دلایل خاص، هرگونه خشونت و اجبار جنسی نسبت به زنان ممنوع است.

یکی از اصول و قواعد کلی حاکم بر روابط همسران، «معاشرت به معروف» است. قرآن کریم در بیان احکام مختلف روابط زن و شوهر، نوزده بار مردان را به رفتار معروف (پسندیده) با زنان

1. Rape.



خود مکلف ساخته (ر.ک: ابن تراب، ۱۳۸۹، ص ۹۴) و در یک بیان کلی و با عبارت «وَعَاثِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ؛ و با آنها به شایستگی رفتار کنید» (سوره نساء: آیه ۱۹) نیز اساس روابط زن و مرد را بر رفتار شایسته یا «معاشرت به معروف» با یکدیگر قرار داده است. براساس بیان مفسران، «معروف» همان چیزی است که مردم آن را بر پایه ذوق و سلیقه‌ای که از نوع زندگی اجتماعی رایج در میانشان به دست آورده‌اند، می‌شناسند و شامل هدایت عقل، حکم شرع، فضیلت اخلاق نیکو و آداب پسندیده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۳۲).

براین اساس می‌توان گفت که از دیدگاه قرآن کریم، مردان در روابط جنسی نیز مانند دیگر روابط زناشویی، مکلف‌اند که به شایستگی با همسران خود برخورد و از هرگونه رفتاری که مخالف حکم عقل، شرع و اخلاق و آداب اجتماعی است، پرهیز کنند.

یکی دیگر از اصول و قواعد کلی حاکم بر روابط همسران، ممنوعیت هرگونه آزار و اذیت دیگران است که در روایات از آن با عنوان «حرمت ایذای مؤمن» یاد می‌شود (ر.ک: نوری، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۹۹-۱۰۰؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۳۰-۵۳۵). از پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در این زمینه چنین نقل شده است: «هر کس مؤمنی را بیازارد، مرا آزار داده است و هر کس مرا بیازارد، خداوند عز و جل را آزار داده است و هر کس خدا را بیازارد، چنین کسی در تورات و انجیل و زبور و فرقان، لعنت شده است.» (همان، ص ۹۹، ح ۱). براساس این روایات، هیچ مردی حق ندارد در رابطه جنسی خود با همسرش رفتاری را انجام دهد که موجب آزار و اذیت او می‌شود.

افزون بر این اصول و قواعد کلی، در روایات به طور خاص بر خوش‌رفتاری با همسران و پرهیز از هرگونه خشونت جسمی و روحی نسبت به آنان تأکید شده است (ر.ک: سالاری فرد، ۱۳۸۹، ص ۱۲۰). از پیامبر اعظم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در این زمینه چنین روایت شده است: «چگونه شما مردان، همسرانتان را می‌زنید. سپس او را در آغوش می‌گیرید و شرم نمی‌کنید؟» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۰۹).

«بهترین مردان امت من، کسانی هستند که به خانواده خود، درازدستی نمی‌کنند و به آنان مهر می‌ورزند و در حقشان ستم روا نمی‌دارند» (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۶ و ۲۱۷؛ محمدی

ری شهری، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۱۶ و ۱۱۷).

«بهترین شما، کسی است که برای خانواده‌اش بهتر باشد، و من، بهترین شما برای خانواده‌ام هستم. زنان را کسی گرامی نمی‌دارد، مگر انسان بزرگوار، و کسی به آنان اهانت نمی‌کند، مگر انسان پست» (نوری، ۱۴۰۸، ق ۱، ص ۴۱۲، ح ۱۰۲۳؛ محمدی ری شهری، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۴۵۳).

از رسول گرامی اسلام، روایات دیگری نیز در زمینه نهی از هرگونه خشونت جسمی و روحی نسبت به زنان وارد شده است که به همین مقدار بسنده می‌کنیم (ر.ک: محمدی ری شهری، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۱۸ و ۱۱۹).

در قوانین و مقررات جزایی اسلام نیز هرگونه خشونت و اجبار جنسی جرم‌انگاری و باتوجه به مراتب مختلف جرم، برای آن حد یا تعزیر پیش‌بینی شده است (ر.ک: ماده ۲۲۴ قانون مجازات اسلامی و ماده ۶۳۷ قانون تعزیرات).

در اینجا یادآوری این نکته ضروری است که با وجود هماهنگی دیدگاه اسلامی و دیدگاه غربی در باب نفی هرگونه خشونت جسمی، جنسی و روحی نسبت به زنان، این دو دیدگاه درباره برخی از مصادیق خشونت با یکدیگر، هم‌نظر نیستند؛ زیرا چنان‌که پیش‌ازاین یادآور شدیم، در حقوق کشورهای غربی، عنصر «رضایت» نقش تعیین‌کننده‌ای در جرائم جنسی دارد و هرگونه رابطه جنسی که در آن، طرف مقابل، ناراضی باشد، رابطه جنسی غیرقانونی و همراه با خشونت تلقی می‌شود حتی اگر طرف مقابل، همسر قانونی فردی باشد که درصدد ایجاد رابطه جنسی برآمده است. براساس همین نگرش است که در ماده ۲ «اعلامیه حذف خشونت علیه زنان»، یکی از مصادیق خشونت جنسی، «تجاوز شوهر»^۱ شمرده شده است.

۱-۴-۲. تبعیض: باتوجه به مفاد برخی اسناد بین‌المللی؛ مانند «میثاق بین‌المللی حقوق مدنی، سیاسی»، «میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی»، «کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان» و «کنوانسیون حقوق کودک» و همچنین مصوبات برخی نهادهای



1. Marital rape.

بین‌المللی؛ نظیر کمیته حقوق بشر، کمیته حقوق اقتصادی اجتماعی و فرهنگی، کمیته منع تبعیض علیه زنان و کمیته حقوق کودک می‌توان گفت که مراد از «تبعیض» در این تعریف، «قائل شدن هرگونه تمایز، استثناء یا محدودیت براساس جنسیت، هویت جنسی، گرایش جنسی و وضعیت اجتماعی» و مراد از تبعیض جنسی، هرگونه نابرابری، طرد، یا محدودیت در بهره‌مندی از حقوق و خدمات جنسی و باروری بر پایه جنس زیستی، گرایش یا هویت جنسی، یا وضعیت اجتماعی و فرهنگی افراد است.

بنابراین، تبعیض جنسی شامل این موارد است: نابرابری در دسترسی به خدمات سلامت جنسی و باروری براساس جنس یا جنسیت؛ برخورد متفاوت یا تحقیرآمیز با زنان، مردان، یا افراد دارای هویت‌های جنسیتی متفاوت؛ محدودسازی آزادی تصمیم‌گیری در روابط جنسی یا باروری (مثلاً اجبار به ازدواج یا بارداری)؛ طرد یا برچسب‌زنی به افراد براساس گرایش یا رفتار جنسی‌شان.

در این چارچوب، عدالت جنسی به معنای برابری در حق برخورداری از آزادی، امنیت و تصمیم‌گیری در امور جنسی و تولیدمثل است. (کمیسیون بین‌المللی حقوق بشر زنان و مردان هم‌جنس‌گرا، ۱۳۹۲، ص ۶)

اسلام نیز با هرگونه تبعیض میان انسان‌ها مخالف است و در آیات متعددی از قرآن کریم بر نفی هرگونه تبعیض و بی‌عدالتی و لزوم رعایت عدالت میان انسان‌ها تصریح شده است (ر.ک: سوره حجرات: آیه ۱۳؛ سوره فصلت: آیه ۴۶؛ سوره غافر: آیه ۳۱؛ سوره نحل: آیه ۹۰). بر همین اساس در اصل بیستم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تصریح شده است که: «همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند»، اما در آموزه‌های اسلامی، واژه تبعیض در معنا و فلسفه متفاوتی تبیین می‌شود. اسلام میان تفاوت (اختلاف در نقش‌ها و وظایف) و تبعیض (بی‌عدالتی در حق یا منزلت) تمایز قائل است. (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۹، ۱۲۸-۱۳۸). از دیدگاه فقه و اخلاق اسلامی، تبعیض ناپسند زمانی است که تفاوت‌ها بدون مبنای عقلی و شرعی منجر به ظلم یا تضییع حق گردد، اما تفاوت‌هایی که بر پایه حکمت

خلقت، طبیعت جنسیت یا مصالح خانوادگی بنا شده‌اند، عدالت‌محور و نه تبعیض‌آمیز تلقی می‌شوند. براین اساس، برخی محدودیت‌ها (مانند حرمت همجنس‌گرایی یا زنا) به عنوان «حفظ کرامت» مطرح می‌شود، نه تبعیض.

بنابراین، می‌توان گفت: هرچند فقه اسلامی، مفهوم تبعیض جنسی را با چارچوب‌های ارزشی متفاوت از نگاه سکولار غربی می‌فهمد، اما در نفی هر نوع بی‌عدالتی و اجبار در روابط جنسی و زناشویی با تعریف سازمان جهانی بهداشت هم‌سوئی قابل توجهی دارد. تفاوت در اینجاست که اسلام، سلامت جنسی را در بستر تعالی اخلاقی، خانواده‌محوری و غایت‌گرایی الهی تعریف می‌کند، درحالی‌که سازمان جهانی بهداشت آن را در چارچوب حقوق فردی و آزادی جنسی می‌سنجد. با وجود این تفاوت مبنایی، هر دو دیدگاه بر ضرورت رفع تبعیض، خشونت و اجبار در حوزه روابط جنسی تأکید دارند.

۵-۱. لزوم احترام به «حقوق جنسی» همه افراد جامعه

براساس این تعریف، سلامت جنسی بدون تضمین و حمایت از «حقوق جنسی»^۱ امکان‌پذیر نیست. «فدراسیون بین‌المللی تنظیم خانواده»^۲ در «بیانیه (اعلامیه) حقوق جنسی»^۳ که در سال ۲۰۰۸ میلادی منتشر شد، حقوق جنسی را شرط تحقق سلامت جنسی و شامل آن دسته از موازین حقوق بشر می‌داند که مرتبط با مسائل جنسی است. مواردی مانند حق آزادی، برابری، حریم خصوصی، استقلال، حرمت و منزلت اجتماعی برای تمامی مردم. در قسمتی از این بیانیه درباره حقوق جنسی چنین آمده است:

«این حقوق، خط‌مشی‌ای را ارائه می‌دهند که در برگیرنده حمایت از اشخاص به صورت منحصر به فرد است. البته این خط‌مشی طیفی وسیع‌تر و فراتر دارد. حقوق جنسی متضمن این است که هر کس به شرایطی دسترسی داشته باشد که در آن بتواند گرایش‌ها و تمایلات جنسی



1. Sexual rights.
2. International Planned Parenthood Federation (IPPF).
3. Sexual Rights : an declaration IPPF, 2008.

خود را به‌دور از هر گونه اجبار و تبعیض و خشونت و در محیطی که منزلت اجتماعی انسان‌ها را محترم می‌شمارد، بیان کند و به آن دست یابد» (بیانیه (اعلامیه) حقوق جنسی، ص ۲۴).

پانزدهمین «کنگره جهانی مطالعات جنسی»، مجمع عمومی «انجمن جهانی مطالعات جنسی» افزودن موادی به «اعلامیه حقوق جنسی» را تصویب و بر این نکته تأکید کرد که «... حقوق جنسی، حقوق جهان شمول بشری است که براساس آزادی ذاتی، حرمت و برابری همه انسان‌هاست. از آنجایی که سلامتی یکی از حقوق اساسی بشر است، سلامت جنسی نیز یک حق بنیادین بشر است». این اعلامیه همچنین تأکید می‌کند که «سلامت جنسی برآمده از محیطی است که حقوق جنسی را به رسمیت می‌شناسد، به آن احترام می‌گذارد و استفاده می‌کند».

(آباندو، بی تا)

امروزه بیشتر مجامع جهانی، «سلامت جنسی» را به‌عنوان موضوعی کاملاً مرتبط با «حقوق جنسی» مطرح می‌کنند. تا آنجا که «انجمن جهانی سلامت جنسی» (WAS)،^۱ شعار اصلی خود را «سلامت جنسی و حقوق جنسی برای همه»^۲ قرار داده است.

این انجمن در سال ۲۰۱۴ «بیانیه جهانی حقوق جنسی»^۳ منتشر ساخت. این سند غیردولتی، اما بسیار اثرگذار، جامع‌ترین فهرست حقوق جنسی را ارائه کرده است. براساس این بیانیه، حقوق جنسی، بخشی از حقوق بشر مرتبط با حوزه جنسیت و شامل موارد ذیل است:

- حق برابری و عدم تبعیض
- حق حیات، آزادی و امنیت شخصی
- حق خودمختاری و تمامیت جسمانی
- حق رهایی از شکنجه و رفتار یا مجازات ظالمانه، غیرانسانی یا تحقیرآمیز
- حق رهایی از هرگونه خشونت و اجبار
- حق حریم خصوصی

1. World Association for Sexual Health (WAS).
 2. Sexual Health and Sexual rights for all.
 3. Declaration of Sexual Rights (2014).

حق برخورداری از بالاترین استاندارد قابل دستیابی در سلامت، از جمله سلامت جنسی؛
 همراه با امکان داشتن تجرب جنسی لذت بخش، رضایت بخش و ایمن
 حق بهره‌مندی از پیشرفت‌های علمی و کاربرد آنها
 حق دسترسی به اطلاعات
 حق آموزش و حق دریافت آموزش جامع در زمینه جنسیت
 حق ازدواج، تشکیل و انحلال ازدواج یا روابط مشابه بر پایه برابری و رضایت کامل و آزادانه
 حق تصمیم‌گیری در مورد داشتن یا نداشتن فرزند، تعداد و فاصله میان فرزندان، و
 دسترسی به اطلاعات و امکانات لازم برای این تصمیم‌گیری
 حق آزادی اندیشه، عقیده و بیان^۱
 حق آزادی اجتماع و تجمع مسالمت‌آمیز
 حق مشارکت در زندگی عمومی و سیاسی
 حق دسترسی به عدالت، جبران خسارت و احقاق حق (WAS, 2014)

از مطالب یادشده دو نتیجه به دست می‌آید؛ نخست اینکه، در ادبیات امروز مغرب‌زمین، «سلامت جنسی» و «حقوق جنسی» پشت و روی یک سکه و لازم و ملزوم یکدیگرند و اساساً صحبت از سلامت جنسی در جامعه‌ای که حقوق جنسی را نپذیرفته بی‌معناست. دوم اینکه، حقوق جنسی که امروزه مجامع غربی در پی مطرح کردن آن به عنوان یک حق جهان‌شمول هستند، دایره گسترده‌ای دارد و روابط آزاد جنسی، آزادی سقط جنین و هم‌جنس‌گرایی را نیز شامل می‌شود. روشن است که هیچ‌یک از این موارد براساس آموزه‌های اسلامی پذیرفتنی نیست.

در آموزه‌های اسلامی، «حقوق جنسی» تنها در چارچوب روابط مشروع زن و مرد به رسمیت شناخته شده و در همین چارچوب، به حق برخورداری همه افراد جامعه از رابطه جنسی

۱. سازمان جهانی بهداشت، بیان جنسی (Sexual Expression) را این‌گونه تعریف کرده است: «بیان جنسی، حق همه افراد است تا گرایش جنسی و هویت جنسیتی خود را به شیوه‌هایی ابراز کنند که مبتنی بر رضایت، احترام و عاری از اجبار، تبعیض و خشونت باشد.» (WHO, 2015, "Sexual health, human rights and the law," p. 10)

مشروع، نشاط بخش، بهداشتی و مسئولانه توجه و تأمین نیازهای جنسی همسر، مسئولیت شرعی و اخلاقی هر یک از زوجین دانسته شده است. (ر.ک: شفيعی سروسرستانی، ۱۳۹۵، ج ۱، صص ۱۰۵-۱۱۶)

۲. بررسی تطبیقی رویکرد اسلامی و غربی به موضوع روابط جنسی

پس از بررسی تطبیقی مؤلفه‌های تعریف سازمان جهانی بهداشت از سلامت جنسی، برای روشن تر شدن تفاوت‌های موجود میان رویکرد آموزه‌های اسلامی و آموزه‌های غربی به مقوله سلامت جنسی، به بررسی تطبیقی رویکرد اسلامی و غربی به موضوع روابط جنسی می‌پردازیم تا به تفاوت‌های این دو گفتمان در زمینه ویژگی‌های روابط جنسی بهنجار و مبنای مشروعیت روابط جنسی بیشتر واقف شویم.

۲-۱. ویژگی‌های روابط جنسی بهنجار

در تعریف سازمان جهانی بهداشت از سلامت جنسی، هیچ اشاره‌ای به ویژگی‌های «رفتار جنسی بهنجار»^۱ نشده است، اما علی‌القاعده باتوجه به این تعریف می‌توان گفت که از دیدگاه این سازمان، هرگونه رابطه جنسی که لذت بخش، ایمن و به‌دور از هرگونه اجبار، تبعیض یا خشونت باشد، بهنجار و پذیرفته شده و در نتیجه واجد وصف سلامت است. در توضیح این مطلب باید گفت که تا چند دهه پیش تلقی رایج از رابطه جنسی بهنجار، نزدیکی (احلیلی - مهملی)^۲ با شریک جنسی متعلق به جنس مخالف بود (ر.ک: کاستلو، ۱۳۷۳، ص ۳۶۸-۳۶۹)، اما در برخی کتاب‌های مرجع روان‌پزشکی، هرگونه رابطه یا رفتار جنسی، مشروط به اینکه «وسواس گونه، انحصاری، مخرب یا همراه با اضطراب و احساس گناه شدید» نباشد، طبیعی و بهنجار برشمرده شده است. (کاپلان و سادوک، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱۱) و بر همین اساس، در چند دهه اخیر، هنجارهای حاکم بر روابط جنسی در سطح جهان با اثرپذیری از

1. Normal sexual behavior.

2. Coitus.

مباحث به‌ظاهر علمی مطرح‌شده در حوزه‌های تخصصی، با تغییرات اساسی مواجه شده و روابط هم‌جنس‌خواهانه نیز به‌عنوان «نمودی از شکل‌های صمیمیت و برابری» به رسمیت شناخته شده است. (ر.ک: گیدنزو و بردسال، ۱۳۹۰، ص ۲۸۰)

لازم به ذکر است که در چهارمین ویرایش راهنمای تشخیصی و آماری اختلال‌های روانی (DSM-IV و DSM-IV-TR)، هم‌جنس‌گرایی (هموسکشوالیسم)^۱ به‌عنوان اختلال جنسی (پارافیلیا) به شمار نیامده، بلکه این موضوع در کنار موضوع «تراجنسی» یا «دوجنسیتی» (ترنسکشوال)^۲ و به‌عنوان اختلال هویت جنسیتی (GID)،^۳ در زیر شاخه اختلال‌های جنسیتی قرار گرفته و شامل «اختلال هویت جنسیتی در کودکان»، «اختلال هویت جنسیتی در نوجوانان و بزرگسالان» و «اختلال‌های هویت جنسیتی نامشخص» است. در جدیدترین ویرایش این کتاب (DSM 5)، تراجنسی از شاخه اختلال هویت جنسیتی، خارج و به دسته آشفتگی (ملال) جنسیتی^۴ منتقل شده است. (ر.ک: طارمیان و همکاران، ۱۳۹۱؛ انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ۱۳۹۴، ص ۷۷۶-۷۹۲)

با قانونی شدن هم‌جنس‌گرایی در بیش از ۲۵ کشور جهان، رابطه جنسی طبیعی یا بهنجار دیگر محدود به رابطه جنسی دو غیرهم‌جنس نمی‌شود.

بر همین اساس، در سال‌های اخیر، برخی نهادهای وابسته به سازمان ملل متحد؛ نظیر کمیته حقوق بشر، کمیته حقوق اقتصادی اجتماعی و فرهنگی، کمیته منع تبعیض علیه زنان و کمیته حقوق کودک، با تفسیر موسع مفاهیم «برابری جنسیتی» و «منع تبعیض» در اسناد بین‌المللی حقوق بشر؛ مانند میثاق بین‌المللی حقوق مدنی، سیاسی، میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، کنوانسیون حقوق کودک و توسعه آنها به موضوعاتی چون

-
1. Homosexualism.
 2. Transsexual.
 3. Gender identity disorder.
 4. Gender dysphoria.



«گرایش جنسی»^۱ و «هویت جنسی»^۲، حقوق «همجنس‌گرایان» یا به تعبیر دقیق‌تر حقوق «دگرباشان جنسی» (LGBTI)^۳ را به رسمیت شناخته‌اند. (ر.ک: سازمان ملل متحد، نهاد حقوق بشر، دفتر کمیسر عالی، ۲۰۱۳؛ حسینی اکبرنژاد، ۱۳۹۶، ش ۷۶، ص ۱۴۶-۱۴۷).

این در حالی است که بر اساس آموزه‌های اسلامی، رابطه جنسی تنها در صورتی بهنجار تلقی می‌شود که در چارچوب ازدواج شرعی زن و مرد اعم از دائم و موقت سامان یابد و هر نوع ارضای جنسی خارج از محدوده ازدواج زن و مرد، انحراف جنسی و امری ناهنجار شمرده می‌شود که مستوجب کیفر دنیوی است. (ر.ک: فقیهی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۹) شاهد بر این مطلب، آیه شریفه ذیل است که در آن کسانی که برای لذت جویی به غیر از همسران و کنیزان خود روی می‌آورند، متجاوز معرفی شده‌اند:

«به راستی که مؤمنان رستگار شدند... و کسانی که پاک‌دامن‌اند مگر در مورد همسرانشان یا کنیزانی که به دست آورده‌اند که در این صورت بر آنان نکوهشی نیست. پس هر که فراتر از این جوید آنان از حد درگذرندگانند» (مؤمنون: ۱ تا ۷).

باتوجه به این آیه شریفه و روایات موجود در این زمینه (ر.ک: شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۳۶۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۵۸) می‌توان گفت از دیدگاه اسلامی هرگونه رفتار جنسی فراتر از موارد ذکر شده در آیه یادشده، رفتاری ناهنجار و از مصادیق انحراف جنسی است. نکته قابل توجه این است که همه رفتارهای ناهنجار جنسی، گناه محسوب می‌شوند؛ زیرا با آگاهی و اراده فرد صادر می‌شود و هیچ اجباری بر آن وجود ندارد، بلکه این تمایل و هوای نفسی

1. Sexual orientation.

2. Gender identity.

۳. «LGBTI» سرواژه یا نشان اختصاری است که در ادبیات انگلیسی برای اشاره به «دگرباشان جنسی» یا افرادی که گرایش جنسی و رفتار جنسی متفاوت از دگرجنس‌گرایی دارند، از آن استفاده می‌شود. این گروه شامل زنان هم‌جنس‌گرا (Lesbian)، مردان هم‌جنس‌گرا (Gay)، دوجنس‌گرایان (Bisexual)، دگرجنس‌گونه‌گان (Transgender) و بیناجنسان (Intersex) است.

شایان ذکر است، در سال‌های اخیر گروه‌های دیگری نیز به دگرباشان جنسی افزوده شده‌اند که از آن جمله‌اند: بچه‌بازها یا بچه‌دوست‌ها (Paedophiles) و حیوان‌خواه‌ها یا حیوان‌بازها (Zoophiles).

خود فرد است که در محیط محرک، تحریک می‌شود و به رفتارهای ناهنجار اقدام می‌کند. (ر.ک: فقیهی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۱)

در قوانین موضوعه نظام جمهوری اسلامی ایران، به برخی از این موارد، اشاره و برای آنها مجازات تعیین شده است. (ر.ک: قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲، مواد ۲۲۱ تا ۲۴۴ و قانون تعزیرات، مصوب ۱۳۷۵، مواد ۶۳۷ تا ۶۴۱)

۲-۲. مبنای مشروعیت روابط جنسی

از تعریف سازمان جهانی بهداشت، چنین به نظر می‌رسد که صرف نبود «اجبار، تبعیض یا خشونت» برای مشروعیت روابط جنسی کافی است. به بیان دیگر، رضایت طرفین و نبود تبعیض و خشونت شرط لازم و کافی برای مشروعیت روابط جنسی است و وجود پیمانی عرفی یا شرعی به عنوان ازدواج شرط نشده و اشکال گوناگون روابط جنسی نیز به رسمیت شناخته است.

در توضیح این مطلب باید گفت که یکی از مهم‌ترین نتایج انقلاب جنسی در غرب، گسترش شدید روابط پیش از ازدواج و رواج الگوهای جدید روابط زن و مرد؛ مانند «هم‌بالینی» یا «هم‌باشی»^۱ و به حاشیه رفتن ازدواج سنتی است. (ر.ک: براودر، بی تا؛ Browder, 2009) آنتونی گیدنز،^۲ جامعه‌شناس انگلیسی در این زمینه می‌نویسد:

«در بریتانیا تا همین اواخر، هم‌بالینی را عموماً نوعی رسوایی می‌دانستند. پیمایش عمومی خانوار که منبع اصلی داده‌های مربوط به الگوهای خانوارهای بریتانیایی است، فقط در ۱۹۷۹م. بود که برای نخستین بار مقوله هم‌بالینی را وارد پرسش‌های خود کرد. در میان مردم بریتانیا و دیگر نقاط اروپا، ایستارهای مربوط به هم‌بالینی در حال تغییرند. در دهه‌های اخیر، تعداد مردان و زنان ازدواج نکرده‌ای که با هم خانوار مشترکی را تشکیل می‌دهند، به طور

۱. «هم‌بالینی» (Cohabitation) که در ادبیات جامعه‌شناسی ایران از آن با تعبیری چون «هم‌خانگی» و «هم‌باشی» هم یاد می‌شود، به تعبیر آنتونی گیدنز، «یعنی زوجی که با هم زندگی می‌کنند و رابطه جنسی دارند بدون آنکه ازدواج کرده باشند». (ر.ک: گیدنز و بردسال، ۱۳۹۰، ص ۲۷۷)

2. Anthony Giddens.

فاحشی بالا رفته است. در چهل سال گذشته، تعداد کسانی که در بریتانیا، پیش از ازدواج، زندگی هم‌بالینی داشته‌اند، ۴۰۰ درصد افزایش یافته است. از زنانی که در دهه ۱۹۲۰ متولد شده بودند، فقط ۴ درصد و زنانی که در دهه ۱۹۴۰ متولد شدند، ۱۹ درصد زندگی هم‌بالینی داشته‌اند. در میان زنانی که در دهه ۱۹۶۰ متولد شدند، این درصد تقریباً به ۵۰ می‌رسد. پیش‌بینی شده بود که چهارپنجم زوج‌هایی که در سال ۲۰۰۰ ازدواج می‌کنند، پیش از آن با هم زندگی مشترک داشته‌اند» (گیدنز و بردسال، ۱۳۹۰، ص ۲۷۷ و ۲۷۸).

بر اساس این تغییرات، در سال‌های اخیر، مفهوم ازدواج و تشکیل خانواده در جوامع غربی دچار تغییر اساسی شده است.

بررسی سیر تاریخی اسناد بین‌المللی از اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) تا قطعنامه‌های اخیر شورای حقوق بشر نیز نشان می‌دهد که مفهوم ازدواج و خانواده در گفتمان جهانی دچار تحول بنیادین از ماهیت طبیعی و شرعی به ماهیت قراردادی و فرهنگی شده است. در مرحله نخست، ازدواج به عنوان پیوند میان زن و مرد و خانواده به عنوان واحد طبیعی و بنیادی جامعه شناخته می‌شد، اما با گذر زمان و تحت تأثیر رویکردهای نوین حقوق بشری، مفاهیمی چون «حق بر تنوع اشکال خانواده»، «حق بر انتخاب سبک زندگی»، و «برابری جنسیتی و گرایش جنسی» جایگزین مبانی سنتی شده‌اند. نتیجه این روند، مشروعیت بخشی به روابط غیررسمی و هم‌باشی، و در نهایت به رسمیت شناختن ازدواج هم‌جنس‌گرایانه در بخشی از نظام‌های حقوقی و رویه‌های بین‌المللی است.^۱

در مقابل این دیدگاه، در آموزه‌های اسلامی، چنان‌که گفته شد، هر نوع ارضای جنسی خارج از محدوده ازدواج شرعی و قانونی زن و مرد انحراف جنسی، امری ناهنجار، نامشروع و غیراخلاقی تلقی شده است.

۱. رک: تفسیر کمیته حقوق بشر سازمان ملل از ماده ۲۳ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی؛ سیاسی (تفسیر کلی شماره ۱۹، ۱۹۹۰)؛ تفسیر کمیته حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی از مواد ۱۰ و ۱۱ میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی «حق برخورداری از حمایت خانواده»، (تفسیر کلی شماره ۴ (۱۹۹۱) و تفسیر کلی شماره ۲۰ (۲۰۰۹))؛ قطعنامه ۱۹/۱۷ شورای حقوق بشر سازمان ملل متحد (۲۰۱۱).

۳. تعریف سلامت جنسی بر مبنای آموزه‌های اسلامی

چنان‌که در مقدمه این مقاله نیز گفته شد، در سال‌های اخیر، برخی از صاحب‌نظران و نهادها و سازمان‌های مسئول کشورمان کوشیده‌اند که با توجه به اقتضائات فرهنگی و اجتماعی ایران، تعریف متفاوتی برای سلامت جنسی ارائه دهند. برخی از این تعاریف به این شرح است: یکی از این صاحب‌نظران در تعریف سلامت جنسی می‌نویسد:

«سلامت جنسی همسران یعنی موقعیتی که در آن، زوجین از یک رابطه سالم، مناسب و بهنجار جنسی بهره‌مند هستند، به گونه‌ای که وضعیت جسمی، روحی و رفتاری آنان مطلوب و بیانگر هماهنگی، انس، محبت و در یک جمله، رضایت‌مندی از زندگی زناشویی باشد» (معارفی، ۱۳۸۷، ص ۶۷).

صاحب‌نظر دیگری، سلامت جنسی را این گونه معنا کرده است:

«سلامت جنسی یعنی توانایی بروز تمایلات جنسی به‌دور از خطر بیماری‌های آمیزشی، بارداری ناخواسته، تجاوز، خشونت و تبعیض. این به معنای توانایی داشتن یک زندگی جنسی ایمن، لذت‌بخش و آگاهانه مبتنی بر رویکردی مثبت به تمایلات جنسی و روابط جنسی محترمانه دوطرفه است» (رزاقی، ۱۳۹۳، ص ۲۲).

در یکی از آثار نگارنده نیز در این زمینه چنین آمده است:

«سلامت جنسی به معنای برخورداری هریک از زن و مرد از رابطه جنسی مشروع، عاطفی، به‌موقع و همراه با صفا و صمیمیت و رعایت حقوق و احترام متقابل با همسر خود است. رابطه‌ای که زمینه‌ساز سلامت جسمی، آرامش روانی و رشد معنوی هریک از زوجین، تحکیم بنیاد خانواده، تولید نسل شایسته و ایجاد جامعه‌ای سالم است» (شفیعی سروستانی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۸۹).

«انجمن علمی سلامت خانواده ایران» نیز سلامت جنسی را این چنین تعریف کرده است:

«سلامت جنسی عبارت است از توانایی برقراری رابطه عاطفی و جنسی هدفمند، ایمن و آرامش‌دهنده با همسر که با لذت، رضایت و ارضای صحیح و تأمین نیازهای طرفین همراه باشد و هیچ یک در معرض اکراه، اجبار، تحقیر، تهدید و خشونت قرار نگیرند. سلامت جنسی در



چارچوب باورها و اعتقادات مذهبی تعریف شده و با هنجارهای فرهنگی و قانونی نیز در تضاد نمی‌باشد و در محیطی سرشار از علاقه، صمیمیت، احترام متقابل و متعهدانه و با رعایت اخلاق انسانی و حفظ حقوق یکدیگر صورت می‌گیرد»^(۱).

اگرچه هر یک از این صاحب‌نظران، نهادها و سازمان‌ها کوشیده‌اند تعریفی بومی و متناسب با فرهنگ اسلامی - ایرانی از مفهوم «سلامت جنسی» ارائه دهند، اما به نظر می‌رسد که هر یک از آنها اشکالاتی دارند که نمی‌توان آنها را به طور کامل پذیرفت و به عنوان تعاریفی جامع و مانع برای سلامت جنسی در ایران اسلامی مطرح کرد. اما اگر بخواهیم با توجه به مباحثی که در این مقاله در نقد و بررسی تعریف سازمان جهانی بهداشت از سلامت جنسی مطرح شد، تعریفی بومی از این موضوع ارائه دهیم که اشکالات تعاریف قبلی هم نداشته باشد، می‌توانیم بگوییم: «سلامت جنسی، حالتی از بهزیستی جسمی، روانی، عاطفی و اجتماعی در حیطه روابط جنسی است که با رعایت موازین شرعی، کرامت انسانی، حقوق متقابل و مسئولیت‌پذیری همراه بوده و بستر رشد فردی، تحکیم خانواده و تعالی جامعه را فراهم می‌آورد».

ویژگی‌ها و برتری‌های کلیدی این تعریف به شرح ذیل است:

۱. ماهیت روشن و جامع به جای ابهام در «توانایی» یا «امکان»

این تعریف، سلامت جنسی را به درستی به عنوان «حالتی از بهزیستی» معرفی می‌کند. این رویکرد، ماهیت سلامت جنسی را به عنوان یک وضعیت کلی رفاه و آسایش در ابعاد جسمی، روانی، عاطفی و اجتماعی روشن می‌سازد و از خلط آن با «توانایی» یا «امکان» برقراری رابطه جلوگیری می‌کند. این جامعیت، همه جنبه‌های مرتبط با تمایلات و روابط جنسی یک فرد را در بر می‌گیرد، حتی اگر در حال حاضر در رابطه‌ای نباشد.

۲. دقت در حوزه تعریف (حیطه روابط جنسی)

با مشخص کردن «در حیطه روابط جنسی»، این تعریف به وضوح مرزهای خود را تعیین می‌کند. این عبارت از کلی‌گویی پرهیز کرده و نشان می‌دهد که این بهزیستی خاص مربوط به جنبه‌های جنسی زندگی است، نه هر نوع بهزیستی عمومی.

۳. سازگاری با موازین اسلامی و ارزش‌های اخلاقی

با گنجانیدن عبارت «با رعایت موازین شرعی، کرامت انسانی، حقوق متقابل و مسئولیت‌پذیری»، این تعریف به نحو مطلوبی با اصول اسلامی و ارزش‌های اخلاقی همسو می‌شود:

«موازین شرعی» به طور مستقیم به رعایت احکام و آموزه‌های اسلامی در این حوزه اشاره دارد و آن را با باورهای دینی سازگار می‌کند.

«کرامت انسانی» بر احترام به ذات و شخصیت انسان تأکید می‌کند و هرگونه تحقیر یا خشونت را مردود می‌شمارد.

«حقوق متقابل» شامل ابعادی چون رضایت آگاهانه، حریم خصوصی و عدم اجبار است که از دیدگاه اسلامی نیز مورد تأکید است.

«مسئولیت‌پذیری» به جنبه‌های مسئولیت فرد در قبال سلامت خود، همسر و جامعه اشاره دارد و آن را در چارچوب اخلاقی و شرعی قرار می‌دهد.

۴. تفکیک اهداف و پیامدها از تعریف ذاتی

این تعریف، مشکل پیامد (غایت) گرایی تعاریف قبلی را برطرف می‌کند. عبارت «بستر رشد فردی، تحکیم خانواده و تعالی جامعه را فراهم می‌آورد» به وضوح نقش سلامت جنسی را به عنوان یک «بستر» یا «زمینه» برای دستیابی به اهداف بزرگ‌تر اجتماعی و فردی بیان می‌کند، نه اینکه خود تعریف سلامت جنسی باشد. این رویکرد، تعریف را دقیق‌تر و ماهیت‌گرا می‌سازد.

۵. ایجاز و وضوح

این تعریف، با وجود جامعیت، کوتاه و منسجم است. از حشو و تکرار پرهیز کرده و مفاهیم اصلی را به صورت فشرده و واضح بیان می‌کند. این ویژگی، درک و به‌خاطر سپردن آن را آسان‌تر می‌سازد.

به‌طور کلی، این تعریف تلاش می‌کند تا یک مفهوم پیچیده؛ مانند سلامت جنسی را به شیوه‌ای دقیق، جامع، سازگار با ارزش‌های فرهنگی - مذهبی و مختصر بیان کند.

در پایان لازم می‌دانم از ریاست و مدیران محترم گروه‌های پژوهشی «مرکز موضوع‌شناسی





احکام فقهی حوزه علمیه قم» که امکان تشکیل کارگروهی ویژه برای بررسی و نقد تعاریف موجود سلامت جنسی و رسیدن به تعریفی جامع و مانع را فراهم آوردند، صمیمانه سپاس گزاری کنم.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

در این تحقیق برای رسیدن به تعریف بومی سلامت جنسی به بررسی تطبیقی تعریف سلامت جنسی در اسناد سازمان جهانی بهداشت و آموزه‌های اسلامی پرداختیم. نتایج این بررسی نشان می‌دهد که این دو رویکرد در برخی ابعاد دارای هم‌پوشانی و در برخی دیگر تفاوت‌های بنیادین دارند.

۱. در هر دو دیدگاه، سلامت جنسی فراتر از نبود بیماری جسمی تلقی شده و ابعاد روانی، عاطفی و اجتماعی نیز مورد توجه قرار گرفته است. در تعریف سازمان جهانی بهداشت، سلامت جنسی حالتی از رفاه همه‌جانبه در ارتباط با جنسیت معرفی می‌شود و در آموزه‌های اسلامی نیز سلامت دارای معنایی وسیع‌تر از سلامت جسمی است و عبارت است از: سلامتی از بیماری و آفات ظاهری در بدن، سلامتی از بیماری و آفات باطنی، سلامتی در دین و سلامتی دنیوی و اخروی.

۲. هر دو نظام فکری به جنسیت و روابط جنسی با نگاهی مثبت می‌نگرند. سازمان جهانی بهداشت جنسیت را بخشی طبیعی و ارزشمند از حیات انسانی می‌داند و اسلام نیز نه تنها میان «معنویت» و «بهره‌مندی از لذات جنسی» منافاتی نمی‌بیند، بلکه بهره‌مندی مشروع از این گزینه را شرط تکامل معنوی انسان و یکی از بهترین اسباب و وسایل وصول به سعادت واقعی می‌داند.

۳. در هر دو رویکرد بر لذت و ایمنی در روابط جنسی تأکید شده است. سازمان جهانی بهداشت شرط سلامت جنسی را تجربه‌های لذت بخش و ایمن معرفی می‌کند و آموزه‌های اسلامی نیز بر خلاف آموزه‌های برخی ادیان و مکاتب، رضای نیاز جنسی و بهره‌مند شدن از لذت هم‌بستر شدن با زنان را مباح شمرده شده و افزون بر این، بهره‌برداری از لذت جنسی، سنت

انبیا و یکی از برترین کامروایی‌های بشر توصیف کرده است.

۴. در هر دو دیدگاه، اجبار، خشونت و تبعیض در روابط جنسی نفی شده است. اسناد سازمان جهانی بهداشت بر ضرورت آزادی روابط جنسی از اجبار، تبعیض و خشونت تأکید شده است و اسلام نیز اجبار در ازدواج یا رابطه جنسی و همچنین خشونت جنسی را به شدت منع می‌کند. با این حال، این دو دیدگاه درباره مفهوم اجبار، خشونت و تبعیض و برخی از مصادیق آنها با یکدیگر، هم‌نظر نیستند.

۵. در مسئله «حقوق جنسی»، هر دو دیدگاه بر اصل ضرورت شناسایی این حقوق برای تحقق سلامت جنسی تأکید دارند، اما در مصادیق این حقوق با یکدیگر اختلاف نظر دارند. سازمان جهانی بهداشت، حقوقی همچون آزادی انتخاب شریک جنسی، حق لذت، حق باروری و حتی حق انتخاب گرایش‌های متنوع جنسی را مطرح می‌سازد و در مقابل، اسلام «حقوق جنسی» را تنها در چارچوب روابط مشروع زن و مرد به رسمیت شناخته شده و حقوقی چون روابط آزاد جنسی، همجنس‌گرایی یا سقط جنین انتخابی را نامشروع دانسته است.

۶. با وجود شباهت‌هایی که میان رویکردهای یادشده در زمینه مؤلفه‌های مختلف سلامت جنسی وجود دارد، این دو رویکرد در دو زمینه با یکدیگر تفاوت اساسی دارند:

الف. ویژگی‌های «رفتار جنسی بهنجار»: از دیدگاه سازمان جهانی بهداشت، هرگونه رابطه جنسی که لذت‌بخش، ایمن و به‌دور از هرگونه اجبار، تبعیض یا خشونت باشد، بهنجار و پذیرفته شده تلقی می‌شود؛ حتی اگر میان دو هم‌جنس باشد، اما از دیدگاه آموزه‌های اسلامی، رابطه جنسی تنها در صورتی بهنجار تلقی می‌شود که در چارچوب ازدواج شرعی زن و مرد اعم از دائم و موقت سامان یابد و هر نوع ارضای جنسی خارج از محدوده ازدواج زن و مرد، انحراف جنسی و امری ناهنجار شمرده می‌شود که مستوجب کیفر دنیوی است.

ب. مبنای مشروعیت روابط جنسی: از منظر سازمان جهانی بهداشت، صرف نبود «اجبار، تبعیض یا خشونت» برای مشروعیت روابط جنسی کافی است و وجود پیمانی عرفی یا شرعی به‌عنوان ازدواج شرط نشده و اشکال گوناگون روابط جنسی نیز به رسمیت شناخته است، اما از نظر آموزه‌های اسلامی، وجود پیمانی شرعی میان زن و مرد برای مشروعیت روابط جنسی





ضروری است و هر نوع ارضای جنسی خارج از این پیمان شرعی، انحراف جنسی، ناهنجار و نامشروع است.

در مجموع، یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که این دو دیدگاه علی‌رغم اشتراک نظر در برخی زمینه‌ها، در برخی دیگر، اختلاف نظر جدی دارند و از همین رو، نهادها و سازمان‌های سیاست‌گذار و اجرایی در عرصه بهداشت و سلامت کشور در اجرای برنامه‌ها و توصیه‌های سازمان‌های بین‌المللی در زمینه سلامت جنسی بایستی به این تفاوت‌ها به صورت جدی توجه کنند.

منابع و مأخذ

۱. آباندو، آنا إلنا، «جدیدترین گفتمان در زمینه حقوق بشر: حقوق جنسی»، برگردان: سهیلا وحدتی، در: <http://www.iran-emrooz.net/index.php?/hright/more/5931>.
۲. ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب، (بی تا)، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، تحقیق: ابن الخطیب، چاپ اول: مكتبة الثقافة الدينية.
۳. انجمن روان پزشکی امریکا، طبقه بندی اختلالات روانی (DSM-IV)، ترجمه: نصرت الله پورافکاری، چاپ دوم: تهران، آزاده، ۱۳۷۴.
۴. انجمن روان پزشکی امریکا (۱۳۹۴)، راهنمای تشخیصی و آماری اختلال های روانی (DSM-5)، ترجمه: هامایاک آوادیس یانس، حسن هاشمی میناباد و داود عرب قهستانی، چاپ اول: تهران، رشد.
۵. براودر، سو الین، (بی تا)، «انقلابی جنسی و روغن مار!»، ترجمه: یاسمن شیبانی، در: پایگاه اطلاع رسانی باشگاه اندیشه: <http://www.bashgah.net/fa/content/show/7996>.
۶. بستان، حسین، خانواده در اسلام (۱۳۹۰)، چاپ اول: قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. بهجت، محمدتقی (۱۳۸۶)، استفتائات، چاپ اول: قم، دفتر حضرت آیت الله العظمی بهجت.
۸. بیانیه (اعلامیه) حقوق جنسی (ترجمه Sexual Rights: an declaration IPPF, 2008)، ص ۲۴، در: http://www.ippf.org/sites/default/files/ippf_sexual_rights_declaration_farsi.pdf.
۹. پسندیده، عباس، رضایت زناشویی (۱۳۹۱)، چاپ اول: قم، دارالحدیث.
۱۰. تبریزی، جواد، (۱۳۹۱)، صراط النجاة فی اجوبة الاستفتائات، چاپ اول: قم، دار الصدیقة الشهيدة (سلام الله علیها).
۱۱. حسینی اکبرنژاد، هاله و حوریه حسینی اکبرنژاد (۱۳۹۶)، «نگاهی بر رویه نهادهای

- بین‌المللی در هنجارسازی و توسیع مفاهیم حوزه زنان»، فصلنامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده، ش ۷۶، ص ۱۳۷-۱۵۸.
۱۲. حصری، احمد، السياسة الجزائية: الحدود و الأشربة فی الفقه الإسلامی (۱۴۱۳ ق)، چاپ سوم: بیروت دارالجيل.
۱۳. سازمان جهانی بهداشت (۱۳۸۰)، خشونت علیه زنان، ترجمه: شهرام رفیعی‌فرو و سعید پارسی‌نیا، چاپ اول: تهران، تندیس.
۱۴. سازمان ملل متحد، نهاد حقوق بشر، دفتر کمیسر عالی (۲۰۱۳)، آزاد و برابر زاده شده‌ایم: گرایش جنسی و هویت جنسی براساس قوانین بین‌المللی حقوق بشر، نیویورک و ژنو.
۱۵. سالاری فرد، محمدرضا (۱۳۸۹)، خشونت خانگی علیه زنان: بررسی، علل و درمان با نگرش به منابع اسلامی، چاپ اول: قم، مرکز نشر هاجر (وابسته به مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خاهران).
۱۶. سعدی، عبدالملک عبدالرحمن (۱۴۱۰ ق)، العلاقات الجنسية غیر الشرعية و عقوبت‌ها فی الشریعة و القانون، چاپ سوم: بغداد، دارالأنبار.
۱۷. شامبیاتی، هوشنگ (۱۳۷۶)، حقوق کیفری اختصاصی، چاپ اول: تهران، زوین.
۱۸. شفیع‌ی سروستانی، ابراهیم، (۱۳۹۵) سلامت جنسی در جامعه اسلامی با تأکید بر نقش رسانه ملی، ج ۲، چاپ اول: قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
۱۹. شیخ حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، تفصیل وسایل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، جلد ۳۰، چاپ اول: قم، مؤسسة آل البيت (علیهم‌السلام).
۲۰. طارمیان، فرهاد و همکاران (۱۳۹۱)، «تغییر و تحولات صورت گرفته در DSM 5»، «خبرنامه انجمن علمی روان‌شناسی بالینی ایران، زمستان.
۲۱. طاهرپور، محمدشریف و محمدرضا شرفی (۱۳۹۰)، «تبیین مبانی هستی‌شناسی اخلاق جنسی از دیدگاه اسلام»، اسلام و پژوهش‌های تربیتی، سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان، ص ۵۵ و ۵۶.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، چاپ دوم:

بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات

۲۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول: تهران، ناصر خسرو.

۲۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۰)، مکارم الاخلاق، چاپ اول: قم، شریف رضی.

۲۵. عبدالرحیمی، محمد (۱۳۹۴)، «جایگاه سلامت در دین اسلام و تبیین نقش قلب و عقل در سلامت معنوی»، بصیرت و تربیت اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۲۲، ص ۸۲-۸۳.

۲۶. عودة، عبدالقادر (۱۴۱۵ ق.)، التشريع الجنائي الإسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، چاپ سیزدهم: بیروت، مؤسسة الرسالة.

۲۷. فتحی بهنسی، احمد (۱۴۱۲ ق.)، الموسوعة الجنائية فی الفقه الإسلامی، چاپ اول: بیروت، دارالنهضة العربية.

۲۸. فروتن، سید کاظم و محمدحسین اخوان تقوی (۱۳۸۹)، «بررسی نقش سلامت جنسی در خانواده ایرانی» در: سید رضا صالحی امیری (زیر نظر)، آینده پژوهی مسائل خانواده، چاپ اول: تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ص ۹۶.

۲۹. فیض کاشانی، مولی محمد محسن، (۱۳۸۷)، الحقائق فی محاسن الاخلاق، ترجمه: محمد بن مرتضی کاشانی، تصحیح و تعلیق: عبدالله غفرانی، چاپ اول: تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.

۳۰. فیض کاشانی، مولی محمد محسن، (۱۴۱۷ ق.)، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، ۸ ج، تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ اول: قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۳۱. کاپلان، هارولد و بنیامین سادوک (۱۳۶۹)، خلاصه روانپزشکی: علوم رفتاری، روانپزشکی بالینی، ترجمه: نصرت الله پورافکاری، چاپ دوم: تبریز، مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی ذوقی.

۳۲. کاستلو، تیموتی و جوزف کاستلو (بی تا)، روان شناسی ناپهنجاری، ترجمه: نصرت الله پورافکاری، چاپ اول: تهران، آزاده.



۳۳. کلارکسون، سی‌ام وی (۱۳۷۱)، تحلیل مبانی حقوق جزا، ترجمه: حسین میرمحمدصادقی، چاپ اول: تهران، معاونت فرهنگی جهاد دانشگاهی دانشگاه شهید بهشتی.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. کمیسیون بین‌المللی حقوق بشر زنان و مردان هم‌جنس‌گرا (۱۳۹۲/۲۰۱۳ م)، چگونه مسائل دگرباشان جنسی را پوشش دهیم: راهنمای آموزشی ویژه روزنامه‌نگاران و رسانه‌های فارسی‌زبان.
۳۶. گاردنر، ویلیام (۱۳۸۶)، جنگ علیه خانواده، برگردان و تلخیص: معصومه محمدی، چاپ اول: قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
۳۷. گلیایگانی، محمدرضا (۱۴۱۴ ق)، مجمع المسائل، چاپ دوم: قم، دارالقرآن الکریم.
۳۸. گیدنز، آنتونی با همکاری کارن بردسال (۱۳۹۰)، جامعه‌شناسی، ترجمه: حسن چاوشیان، چاپ ششم: تهران، نشرنی.
۳۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأطهار (علیهم السلام)، چاپ دوم: بیروت، مؤسسة الوفاء.
۴۰. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۹۰)، با همکاری جمعی از پژوهشگران، دانش‌نامه قرآن و حدیث، ترجمه: حمیدرضا شیخی، چاپ اول: قم، دارالحدیث.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ ق)، استفتائات جدید، چاپ دوم: قم، مدرسة الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام.
۴۲. معارفی، غلام‌رضا (۱۳۸۷)، «بررسی سلامت جنسی زوجین و شیوه‌های تأمین آن در اندیشه شیعی براساس احادیث کتاب وسائل الشیعه»، دوماه‌نامه علمی، پژوهشی دانشور پزشکی دانشگاه شاهد، سال شانزدهم، ش ۷۸، دی، ص ۶۷.
۴۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸ الف)، اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۹، چاپ اول: تهران، صدرا.
۴۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸ ب)، انسان کامل، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۳، چاپ اول: تهران، صدرا.

۴۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸ج)، نظام حقوق زن در اسلام در: مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۹، چاپ اول: تهران، صدرا.
۴۶. مؤمن، رقیه السادات (۱۳۹۲)، جایگاه و محدوده حقوق جنسی زوجین در فقه امامیه و حقوق ایران، چاپ اول: تهران، دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
۴۷. میر محمد صادقی (۱۳۹۴)، حسین، جرائم علیه اشخاص، چاپ بیستم: تهران، بنیاد حقوقی میزان.
۴۸. نجفی، محمدحسن (بی تا)، جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام، چاپ هفتم: بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۹. نراقی، ملا احمد، (۱۳۷۱)، معراج السعاده، مقدمه و تحقیق: محمد نقدی، چاپ اول: قم، هجرت.
۵۰. نراقی، مولی محمد مهدی، (بی تا)، جامع السعادات، ۳ ج، تحقیق: سید محمد کلانتر، چاپ چهارم: نجف، جامعة النجف الدینیة.
۵۱. نوبهار، رحیم (۱۳۸۹)، اهداف مجازات‌ها در جرائم جنسی: چشم‌اندازی اسلامی، چاپ اول: قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵۲. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسایل، چاپ اول: قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۵۳. نور محمدی، غلامرضا (۱۳۹۶)، درآمدی بر نظام جامع سلامت اسلام، ۲ ج، چاپ اول: قم، فقه.

54. Declaration on the Elimination of Violence against Women:

55. <http://www.un.org/documents/ga/res/48/a48r104.htm>.

56. Browder, Sue Ellin (2009), Kinsey's Secret: The Phony Science of the Sexual

57. <http://rense.com/general86/revo.htm>
58. World Health Organization (WHO). (2010). Developing Sexual Health Programs: A framework for action, , P.3.
59. Augustine. (1998). Confessions (H. Chadwick, Trans.). Oxford: Oxford University Press. (Original work published c. 397–400, Book I, II, etc.)
60. Aquinas, Thomas. (1947–1948). Summa Theologica (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). New York: Benziger Bros. (Original work published 1265–1274, II-II, Q.153–154)
61. Brown, Peter. (1988). The body and society: Men, women, and sexual renunciation in early Christianity (Lectures on the History of Religions, NewSer., No.13, pp. 30–45). NewYork, NY: Columbia University Press.
62. https://cmc.marmot.org/Record/.b13443999?utm_source=chatgpt.com
63. Burckhardt, Jacob. (1860). DieKulturderRenaissanceinItalien: Ein Versuch [The Civilization of the Renaissance in Italy: An Essay] (2nded.). Basel: Schweighauser.
64. Foucault, Michel. (1976). The history of sexuality: Volume 1, An introduction (R. Hurley, Trans.). New York, NY: Pantheon Books.
65. Giddens, Anthony. (1992). The transformation of intimacy: Sexuality, love and eroticism in modern societies. Stanford, CA: Stanford University Press.
66. World Health Organization. (1948). Constitution of the World Health Organization. Geneva: WHO. <https://www.who.int/about/governance/constitution>
67. World Health Organization. (2006). Defining sexual health: Report of a technical consultation on sexual health, 28–31 January 2002, Geneva. Geneva: WHO.
68. https://www.who.int/reproductivehealth/topics/sexual_health/sh_definition/en/

69. World Health Organization. (1975). Education and treatment in human sexuality: The training of health professionals: Report of a WHO meeting held in Geneva from 6 to 12 February 1974. Geneva: World Health Organization. (WHO Technical Report Series, No. 572).

70. World Health Organization. (2002). World report on violence and health:

71. <https://www.who.int/publications/i/item/9241545615>

72. World Health Organization. (2015). Sexual health, human rights and the law:

73. <https://www.who.int/publications/i/item/9789241564984>

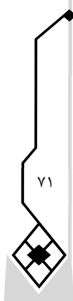
74. World Association for Sexual Health (WAS). (2014) Declaration of Sexual Rights:

75. https://www.worldsexualhealth.net/_files/ugd/793f03_779f193815894895b9d1480bde676c37.pdf?index=true

76.

77. Pan American Health Organization & World Association for Sexual Health. (2000). Promotion of sexual health: Recommendations for action. Washington, D.C.: PAHO.

78. <https://iris.paho.org/handle/10665.2/42416>



**A Critique on the Absoluteness of the Ruling of “No Guarantee”
in the case of Injury(Ifza) resulting
from intercourse with an adult wife**

Morteza Motahari Fard^{1*}
Mohammad pourhassani²

Abstract

Ifza is not a novel Issue, But the new discoveries about its causes, dimensions, and effects, can force the jurist to discover more jurisprudential titles that are applicable to the subject. The present study criticizes and reconsiders the jurisprudential foundations which, according to the well-known opinion of jurists, considers injury(Ifza)resulting from intercourse with an adult wife(both permanent and temporary) to be without the guarantee of blood money(Diyah). This ruling, which is based on specific narrations and the documentary consensus of jurists, has been criticized with regard to new medical findings and established principles and rules of jurisprudence using a descriptive-analytical method and by studying jurisprudential, legal and medical sources. the method of combining narrations on the subject of Ifza is controversial, and on the other hand, the general principles of liability in crimes as well as jurisprudential rules such as no harm, no inconvenience, prohibition of harming and the necessity of good cohabitation, and justice, limit the Absoluteness of the ruling of “no guarantee”, especially since permission in conventional intercourse never means permission to cause permanent limb impairment. Based on new Medical studies, Ifza is a severe and sometimes permanent physical injury that mainly results from unconventional intercourse and lacks physiological prerequisites. Therefore, the well-known view of jurists that the absolute negation of liability is open to criticism, and the legislator can, inspired by the opinions of jurists who believe in detail(between intercourse accompanied by excess and others) and also by citing the static narration that considers the liability of the throne as fixed, in the revision of Article 660 of the Islamic Penal Code, recognize the civil liability of the husband in the case of Ifza of the adult wife, at least as a principle and judicial assumption.

Keywords: Ifza, liability, Arsh, adult wife, Article 660 of the Islamic Penal Code

1 . Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Meybod University, Meybod, Iran

2 . MSc. Student in Criminal Law and Criminology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Meybod University, Meybod, Iran



نقد علی إطلاق حکم عدم الضمان في الإفضاء الناشئ عن المقاربة مع الزوجة البالغة

مرتضى مطهري فرد^۱، محمد بورحسني^۲

الملخص

الإفضاء ليس مسألة مستحدثة في الفقه، إلا أن الاكتشافات الجديدة بشأن آثاره وأبعاده وأسبابه قد تدفع الفقيه إلى مزيد من استكشاف العناوين الفقهية القابلة للتطبيق على الموضوع. وتتناول هذه الدراسة نقد وإعادة النظر في المباني الفقهية للرأي المشهور لدى الفقهاء، الذي يرى أن الإفضاء الناشئ عن المقاربة مع الزوجة البالغة (سواءً كانت دائمة أو منقطعة) لا يستوجب ضمان الدية. وهذا الحكم الذي يستند إلى روايات خاصة وإجماع مدركي لدى الفقهاء، تم نقده في ضوء المعطيات الطبية الحديثة والمبادئ والقواعد الفقهية المسلم بها، وذلك بالمنهج الوصفي-التحليلي وبمراجعة المصادر الفقهية والقانونية والطبية. فمن جهة، فإن كيفية الجمع بين روايات باب الإفضاء موضع خلاف، ومن جهة أخرى، فإن عمومات المسؤولية في الجنائيات، فضلاً عن القواعد الفقهية كقاعدة لا ضرر، ولا حرج، وحرمة الإيذاء، ووجوب حسن المعاشرة، والعدالة، تحدّد من إطلاق حكم عدم الضمان، لا سيما وأن الإذن بالمقاربة المتعارفة لا يعني أبداً الإذن بإحداث عيب عضو دائم. واستناداً إلى المعطيات الطبية الحديثة، فإن الإفضاء يُعد ضرراً جسدياً بالغاً، بل دائماً في بعض الأحيان، وينشأ غالباً عن مقارنة غير متعارفة وتفتقر إلى المتطلبات الفسيولوجية. لذا، فإن الرأي المشهور للفقهاء القاضي بنفي الضمان مطلقاً، قابل للنقد، ويمكن للمشرع، مستلهمًا من آراء الفقهاء القائلين بالتفصيل (بين المقاربة المقرونة بالتفريط وغيرها)، وكذلك بالاستناد إلى رواية السكوني التي تثبت ضمان الأرض، أن يعترف، عند مراجعة المادة ۶۶۰ من قانون العقوبات الإسلامي، بالمسؤولية المدنية للزوج في حالة إفضاء الزوجة البالغة، على الأقل كأصل وفرض قضائي.

الكلمات المفتاحية: الإفضاء، الضمان، الأرض، الزوجة البالغة، المادة ۶۶۰ من قانون العقوبات الإسلامي.

۱. أستاذ مساعد، قسم الفقه والقانون الإسلامي، كلية اللاهوت والدراسات الإسلامية، جامعة ميبد، ميبد، إيران

(المؤلف المسؤول، البريد الإلكتروني: motaharifard@meybod.ac.ir)

۲. طالب ماجستير في قانون العقوبات وعلم الإجرام، كلية اللاهوت والدراسات الإسلامية، جامعة ميبد، ميبد،

إيران.

نقدی بر اطلاق حکم عدم ضمان در افشاء ناشی از مقاربت با زوجه بالغه

مرتضی مطهری فرد^۱محمد پورحسینی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۲/۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۳/۸

چکیده

افشاء مساله‌ای جدید در فقه نیست، اما کشفیات جدید درباره آثار، ابعاد و علل آن، می‌تواند فقیه را وادار به کشف بیشتر عناوین فقهی انطباق‌پذیر با موضوع کند. پژوهش حاضر به نقد و بازاندیشی مبانی فقهی نظر مشهور فقها می‌پردازد، که افشاء ناشی از مقاربت با زوجه بالغه (اعم از دائم و موقت) را فاقد ضمان دیه دانسته است. این حکم که مستند به روایات خاص و اجماع مدرکی فقهاست، با عنایت به یافته‌های نوین پزشکی و اصول و قواعد مسلم فقهی با روش توصیفی-تحلیلی و با مطالعه منابع فقهی، حقوقی و پزشکی مورد نقد قرار گرفته است. از یک سو نحوه جمع بین روایات باب افشاء محل مناقشه بوده و از دیگر سو، عمومات مسئولیت در جنایات و نیز قواعد فقهی همچون لاضرر، لاجرح، منع ایذاء و لزوم حسن معاشرت، و عدالت، اطلاق حکم عدم ضمان را محدود می‌کنند، به ویژه اینکه اذن در مقاربت متعارف، هرگز به معنای اذن در ایراد نقص عضو دائمی نیست. بر اساس یافته‌های نوین پزشکی، افشاء آسیب جسمانی شدید و گاه دائمی است که عمدتاً از مقاربت غیرمتعارف و فاقد پیش‌نیازهای فیزیولوژیک ناشی می‌شود. لذا دیدگاه مشهور فقها مبنی بر نفی مطلق ضمان، قابل نقد بوده و قانون‌گذار می‌تواند با الهام از آرای فقهای قائل به تفصیل (میان مقاربت همراه با تفریط و غیر آن) و نیز با استناد به روایت سکونی که ضمان ارش را ثابت می‌داند، در بازنگری ماده ۶۶۰ قانون مجازات اسلامی، مسئولیت مدنی زوج را در فرض افشاء زوجه بالغه، دست‌کم به عنوان یک اصل و فرض قضایی به رسمیت بشناسد.

کلیدواژه‌ها: افشاء، ضمان، ارش، زوجه بالغه، ماده ۶۶۰ قانون مجازات اسلامی

۱. استادیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه میبد، میبد، ایران نویسنده

مسئول، رایانامه: motaharifard@meybod.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه میبد، میبد،

۱- مقدمه و بیان مسأله

آثار و لوازم جدید یک موضوع که در فقه سابقه داشته است، ملازمه‌ای اجتناب‌ناپذیر در چگونگی انطباق با عناوین دارد و مکشوف شدن این موارد می‌تواند فقیه را وادار به کشف کلیه عناوین انطباق‌پذیر با موضوع کند (خادمی کوشا و درخشان دوست، ۱۴۰۳، ص ۱۷۴). یافته‌های نوین پزشکی و اجتماعی، گرچه مدخلیتی در استنباط روش‌مند احکام فقهی ندارند، اما همواره این قابلیت را دارند تا نگرش به مسائل و نیز روند تفقه را دچار انقلاب و روزآمدی نمایند.

یکی از صدمات بدنی که در فقه سابقه فراوان دارد، و در ماده ۶۶۰ قانون مجازات اسلامی^۱ و در مقام احصای موارد مستوجب دیه مسکوت مانده و در واقع از موارد ثبوت دیه تخصیص خورده است، دیه افشاء زوجه بالغه (اعم از موقت و دائم) در اثر مقاربت (به معنای دخول آلت تناسلی) است (زراعت، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۶۶۳). در حالی که خسارات بدنی بنا به ملاک گزاره شرعی «لا یبطل دم امرئ مسلم» همواره نیازمند جبران است (حرعاملی، بی‌تا، ج ۲۹، ص ۳۹۵) که از درجه‌ای از اهمیت برخوردار بوده است که مطابق رأی وحدت رویه شماره ۷۹۰-۱۳۹۹/۴/۱۰ هیأت عمومی دیوان عالی کشور حتی صدمات مادون نفس (قتل) هم نباید بلاجبران بماند و تحت شرایطی می‌تواند از بیت‌المال تامین شود. از دیگر سو موجبات و آثار وقوع افشاء در یافته‌های نوین پزشکی به اندازه‌ای قابل تامل است که نمی‌توان بدون ملحوظ کردن این جنبه‌ها با وجدانی آسوده حکم عدم ضمان درباره زوجه بالغه را پذیرفت. پشتوانه این استثنای قانونی در ماده ۶۶۰ قانون مجازات اسلامی، متون فقهی است و لذا اگر مناقشه‌ای در انطباق این ماده قانونی بر عدالت وارد باشد، برای تغییر و تحول در آن بایستی در مبانی فقهی آن مذاقه نمود، چرا که مطابق اصل ۴ قانون اساسی هر قانون و مقرره‌ای باید بر اساس موازین اسلامی باشد.

هرچند به زعم برخی جستجوی عدالت در ورای نصوص و ضابطه‌ها خود نوعی استبداد رای

۱. ماده ۶۶۰ قانون مجازات اسلامی مقرر می‌دارد که: «افشای همسر به ترتیب ذیل موجب ضمان است: الف- هرگاه همسر، بالغ و افشاء به سببی غیر از مقاربت باشد، دیه کامل زن باید پرداخت شود، ب- هرگاه همسر، نابالغ و افشاء به سبب مقاربت جنسی باشد علاوه بر تمام مهر و دیه کامل زن، نفقه نیز تا زمان وفات یکی از زوجین برعهده زوج است هر چند او را طلاق داده باشد.

و عملی مغایر با عدالت است (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲، ص ۴۶۲)، اما حقیقتاً جمود بر آنچه مشهور گشته و به نصوص فقهی و قانونی نفوذ یافته است، همواره منطبق بر عدالت نیست. از این رو در این پژوهش نگارندگان در پی پاسخ به این سوال هستند که «چگونه می‌توان با استفاده از مبانی شرعی، استثناء وارد بر ضمان ناشی از افضاء را درباره زوجه بالغه مورد بازنگری قرار داد؟».

با عنایت به این مقدمه بایستی به نصوص فقهی مربوطه مراجعه و ظرفیت مبانی این گزاره‌ها مورد بازاندیشی قرار گیرد. این امر مقدمه این خواهد بود که قانونگذار بتواند از مجموع فتاوی صادره‌ی فقها در تقنین استفاده کند. چرا که برای فتوای معیار در قانونگذاری کیفری ملاکهای متعددی ذکر شده که این امر اولاً نفی انحصار در مستندسازی قانون به فتوایی خاص در فقه است؛ و ثانیاً به فراغت بال قانونگذار در گزینش احادی از فتاوا در جهت راهگشا بودن و انطباق با اهداف متعدد حکمرانی اصالت می‌بخشد؛ از جمله منع از تنفر از دین و نظام حکومت و دفع زمینه قانون‌گریزی و قانون‌ستیزی، توجه حداکثری به اصل احتیاط در دماء و نفوس و ... (آقابابایی بنی، ۱۴۰۳، ص ۲۶).

۲- تعریف افضاء

تبصره ماده ۶۶۰ قانون مجازات اسلامی مقرر می‌دارد «افضاء عبارت از یکی شدن دو مجرای بول و حیض یا حیض و غائط است». این تعریف با اندکی تفاوت در حد و حدودی که بعضاً مورد اختلاف است، منبعث از معنای اصطلاحی فقهی آن است (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۰۲).

۳- دیه افضاء زوجه بالغ در لسان فقها

۳-۱- ثبوت دیه برای افضاء زوجه بالغ (عدم شرطیت سن)

در میان فقههای متقدم دو فقیه به نحو مطلق دیه افضاء زن اعم از زوجه را بدون تقیید به سن و بلوغ وی مطرح کرده‌اند و البته توضیحی بیش از این نیز نداده‌اند (الحلی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۹۹؛ ابن‌زهره، بی‌تا، ص ۴۱۸).

۲-۳- ثبوت دیه برای افضاء زوجه بالغ صرفاً در صورت تفریط

جمعی از فقهای معاصر مانند آیت‌الله مکارم شیرازی (بنی هاشمی خمینی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۴۷۵) و متقدمان گفته‌اند که اگر زوج در کیفیت وطی زوجه بالغ تفریط کرده باشد دیه لازم می‌شود، مثل این که زنی ضعیف باشد و گمان افضاء او برود (حلی (علامه)، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۳۹۸؛ فاضل هندی، بی تا، ج ۱۱، ص ۳۹۹؛ شهیدثانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۳۷ و ج ۱۰، ص ۲۴۰؛ میرزای قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۵۷۸؛ حلی (فخرالمحققین)، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۷۰۳) مرحوم فاضل لنکرانی نیز با بیانی دیگر استثناء شدن ثبوت دیه افضاء زوجه بالغ را مقید به وطی از طریق معمول و به نحو متعارف می‌کند که ماذون و مجاز است، و بدین سان به اطلاقی که صرفاً از لفظ برمی‌آید اکتفا نمی‌کند (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۰۲). آرای فقهایی که قید «عدم تفریط» را برای ثبوت دیه یا ضمان به کار برده‌اند با دو مبنا قابل توضیح است؛ مباشرت یا تسبیب در جنایت، حجت بودن ظن در موضوعات.

علیرغم اختلافاتی که در حجیت ظنون در موضوعات مطرح است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۵۸)، نظر برگزیده، حجیت ظن در اموری است که اولاً علم قاطع یافتن در آن متعسر یا متعذر است و ثانیاً به بینة خاص نیازمند نیست که قول طبیب از آن جمله است (نجفی، بی تا، ج ۷، ص ۳۴۵). اصولاً دفع خطر محتمل به عنوان یک قاعده عقلی و عقلایی مانع از آن است که با گمان معتبر به ضرر داشتن امری آن را مشروع قلمداد کرده و بدان اقدام شود و خداوند در قرآن کریم تصریح کرده که «خود را با دستان خود به هلاکت نیاندازید» (بقره/ ۱۹۵) (مصطفوی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۰۷). لذا به طریق اولی انسان حق ندارد اقدامی نماید که خوف ضرر زدن به دیگری در آن وجود دارد و مقاربت با زوجه با وجود قرائنی بر احتمال خطرناک بودن یقیناً از مصادیق آن است. در چنین حالتی ماذون و مشروع بودن مقاربت نمی‌تواند مانع جنایت قلمداد شدن آن شود و دست‌کم ثبوت دیه یا ارش برای آن بلامانع خواهد بود. این امر در اقوال فقها نیز وارد شده است. برای مثال اگر زوج به اعتقاد کبیره بودن زوجه خود، به او دخول کرد و افضاء شد، و بعداً صغیره بودن او معلوم شد، احوط الحاق به معلوم الصغر حین وطی است (بهجت، بی تا، ج ۳، ص ۴۶۲). معنای این سخن این است که زوج در حالت اعتقاد به

بلامانع بودن مقاربت با زوجه هم دارای مسئولیت است، لذا یقیناً در حالتی که تسامح و تساهل نسبت به ضرر محتمل به زوجه از سوی زوج مطرح باشد، نمی‌توان او را ضامن ندانست.

۳-۲-۱- «تفریط» در مقاربت از منظر پزشکی نوین در نسبت با مفهوم «افضاء»

بعد از ذکر معنای تفریط در لسان فقها درباره مقاربت با زوجه که بعضاً منجر به افضاء زوج می‌شود، بایستی ملحوظ نظر داشت که بدن زن برای رابطه جنسی ایمن نیازمند پیش‌شرط‌های عاطفی و فیزیولوژیک (تحریک کافی) است. از منظر پزشکی، واژن به طور طبیعی برای رابطه جنسی طراحی شده است، اما جسم زن دقیقاً به مانند مردان که انتشار آلت تناسلی به عنوان مقدمه (لازمه) نزدیکی تلقی می‌شود، پیش‌شرط‌هایی برای برقراری رابطه جنسی دارد. عدم رعایت این شرایط، صرفاً یک ناراحتی جزئی در پی ندارد، بلکه می‌تواند طیفی از آسیب‌های جسمانی جدی و پایدار و پیامدهای روانی را ایجاد کند که در متون پزشکی مستند شده است. از منظر پزشکی، مقاربت بدون آمادگی جسمانی کافی زن (شامل پیش‌نوازی و تحریک جنسی لازم برای ترشح روان‌کننده‌های طبیعی واژینال و شل شدن عضلات) می‌تواند منجر به آسیب‌های فیزیکی متعددی شود. این وضعیت ذیل عنوان کلی «دیسپارونی»^۱ (درد حین مقاربت) قرار می‌گیرد (Hill & Taylor, 2021: 597). از نگاه پزشکی، آسیب‌های ناشی از مقاربت بدون آمادگی (به‌ویژه پارگی‌های شدید بافت حائل بین مجرای مدفوع و ادرار با واژن موسوم به پرینه^۲) می‌تواند از علل ایجاد «افضاء» باشد. عوامل خطر مهم شامل اولین تجربه جنسی، نبود پیش‌نوازی کافی و آمادگی زن برای مقاربت، نزدیکی خشن، سفتی پرینه (پرده حائل بین مقعد و واژن)، آتروفی واژن^۳ به‌ویژه در زنان یائسه یا پس از هیستریکتومی^۴، شرابیطی مانند دوران شیردهی یا زایمان اخیر یا بطور کلی سطح پایین استروژن، ضعف مادرزادی دیواره خلفی واژن و نیز عدم آمادگی روانی زن برای رابطه جنسی عنوان شده است (Shiragur, 2021: l).

1 dyspareunia

2 Perineum

3 Vaginal atrophy

4 Hysterectomy

به نحو تفصیلی آسیب‌های اصلی وارده عبارتند از:

۱. آسیب به واژن: اصطکاک ناشی از خشکی می‌تواند سبب پارگی‌های میکروسکوپی با خونریزی اندک تا شوک هموراژیک^۱ و حتی ایجاد فیستول رکتوواژینال^۲ که در صورت عدم مداخله سریع می‌تواند تهدیدکننده حیات باشد، تا پارگی‌های عمیق فورنیکس^۳، التهاب، افزایش خطر عفونت (مانند واژینیت^۴) و در موارد تکراری یا در زنان با سطح استروژن پایین (مانند پس از یائسگی)، نازک شدن دائمی بافت شود (Shiragur, 2021: 1).
۲. آسیب به پرینه: فشار مکانیکی بدون آمادگی می‌تواند باعث پارگی، کشیدگی یا التهاب در ناحیه پرینه و عضلات کف لگن گردد (Hill & Taylor, 2021: 598).
۳. آسیب‌های عمقی لگنی: انقباض غیرارادی عضلات و فشار می‌تواند باعث درد عمیق لگنی و حتی آسیب به ساختارهای داخلی و تاثیر منفی بر کنترل ادرار یا مدفوع شود (Faubion & Shuster, 2012: 187-193).
۴. عواقب روانی-اجتماعی: این آسیب‌ها که به نوعی محصول خشونت جنسی هستند، اغلب به چرخه درد مزمن، ترس از رابطه، کاهش تحریک در روابط بعدی، اختلالاتی مانند واژینیسموس، کاهش کیفیت زندگی، اضطراب، افسردگی و اختلال در روابط زناشویی می‌انجامد (رضایی و آبدار، ۱۳۹۶، ص ۳۵).

۳-۲-۲- «تفریط» به مثابه مقاربت‌های نامتعارف

از مصادیق مقاربت نامتعارف وطی دبر است. به موجب اطلاق لفظی نصوص برخی فقها بیان داشته‌اند که بین حالتی که افضاء در اثر وطی در دبر باشد یا وطی در قبل فرقی نیست (خویی، بی‌تا، ج ۳۲، ص ۱۳۳؛ اشتهاردی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۹، ص ۱۷۶) چرا که در بسیاری از روایات وارده، در تعبیر مختلف برای مسائل نکاح، از جمله وجوب انفاق زوجه، بین وطی در

1 Hemorrhagic shock

2 Rectovaginal fistula

3 Deep fornix lacerations

4 vaginitis

قبل و دبر فرقی گذاشته (یا وارد) نشده است (اشتیهاردی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۹، ص ۱۷۶). گرچه مراد فقها از عدم تفصیل بین این دو حالت، اعتقاد به ترتب دیه بر آثار سوء افشاء حتی در فرض وطی دبر است، اما ناخواسته تالی فاسدی را برای زوجه بالای نه سال دربردارد. بدین نحو که چون افشاء زوجه بالای نه سال را موجب دیه نمی دانند، اعتقاد به عدم تفصیل بین وطی در قبل و دبر، این توهم را ایجاد می کند که حتی در مقاربت از طریق دبر که امری نامتعارف و مضرو دردناک است، موجبی برای ضمان زوج در صورت افشاء زوجه بالغ متصور نباشد. چه اینکه حتی برخی به واسطه حدسیات خارج از روشهای منضبط استنباط حکم فقهی و به واسطه موضوع شناسی عرفی، معتقد شده اند بعید نیست به واسطه اینکه یکی شدن مجرای دبر با حیض نسبت به یکی شدن مجرای بول با حیض از احتمال کمتری برخوردار است، وطی در دبر داخل در حکم ثبوت دیه بابت افشاء نباشد (ر.ک: اشتیهاردی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۹، ص ۱۸۰) در حالی که در حرمت های وارده درباره بعضی اقسام وطی (دخول)، غالباً فرقی بین دبر و قبل وجود ندارد (نجفی، بی تا، ج ۲۹، ص ۴۱۶).

۳-۳- عدم ثبوت دیه برای افشاء زوجه بالغ

به اعتقاد مشهور فقها اگر مردی بعد از نه سالگی همسرش، او را وطی کند و افشاء شود دیه بر عهده او نیست (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۴۳۷؛ حلی (محقق)، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۵۳؛ حلی (علامه)، ۱۴۱۱ق، ص ۲۰۳؛ حلی، بی تا، ص ۱۴۴؛ مجلسی، بی تا، ص ۱۳۸؛ میرزای قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۵۷۸؛ بهجت، بی تا، ج ۳، ص ۴۶۲؛ گلیپایگانی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۸۳؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱۴، ص ۸۸). این نظر ظاهراً مبنای قانونگذار در تنظیم ماده ۶۶۰ قانون مجازات اسلامی بوده است.

برای این انگاره برخی تصریح کرده اند که به دلیل آنکه این عمل (مقاربت با زوجه) شرعاً مأذون است نمی توان برای آن دیه را ثابت دانست (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۴، ص ۹۴؛ صاحب ریاض، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۴۸۵)، و صاحب ریاض اقوالی که بین حالت تفریط زوج در مقاربت و غیر آن در موجبات ضمان تفصیل می دهند را به دلیل مقتضای اطلاق روایات وارده قابل

مناقشه می‌داند (صاحب ریاض، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۴۸۶) هرچند در جای دیگر آن را خالی از وجه هم قلمداد نمی‌کند (صاحب ریاض، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۱۲). برخی همچون صاحب جواهر استثناء شدن زوجه‌ی بالای نه سال را محصول اجماع در مطلق‌انگاری روایات صحیحه وارده می‌دانند (نجفی، بی‌تا، ج ۲۹، ص ۴۲۲) که البته چنین اجماعی مدرکی بوده و قابل اتکا نیست (سبحانی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۷۱). تقریباً تمامی فقها این حکم درباره افضای زوجه بالای نه سال را ظهور احادیثی صحیحه می‌دانند (بهجت، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۱۸) که بررسی آن در ادامه انجام خواهد شد.

البته موارد فوق‌الذکر درباره افضاء در اثر وطی است، و هرگاه افضا به غیر جماع باشد- هر چند از سوی شوهر رخ داده باشد- دیه ثابت است (نجفی، بی‌تا، ج ۴۳، ص ۲۷۵؛ میرزای قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۵۷۹) و دلیل این است که این امر داخل در موجبات عمومی دیه و خارج از شمول روایات استثناءکننده درباره افضاء به موجب وطی است (صاحب ریاض، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۱۲).

۴-روایات مساله افضاء و ثبوت دیه

اقوال فوق‌الذکر جملگی مستند روایی‌شان خارج از دسته‌بندی ذیل نیست، که بدین شرح است:

۴-۱-روایات مطلق در ثبوت دیه

روایت اول: محمد بن علی بن الحسین (شیخ صدوق) باسناده‌ای قضا یا امیرالمؤمنین علیه‌السلام «أنه قضی فی امرأة افضیت بالدية... او درباره زنی که افضاء شده بوده حکم به دیه کرد» (حرعاملی، بی‌تا، ج ۲۹، ص ۳۳۰) این روایت صحیح شمرده شده است (خویی، بی‌تا، ج ۳۲، ص ۱۳۰).

روایت دوم: محمد بن یعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين ابن سعيد، عن النضر بن سويد، عن هشام بن سالم، عن سليمان بن خالد قال: ... وسألته عن

رجل وقع بجارية فأفضاها وكانت إذا نزلت بتلك المنزل لم تلد؟ فقال: الدية كاملة... و سوال شد از او درباره مردی که کنیزی را افضاء کرد و او را در حکم زنی نازا درآورد؛ ایشان گفتند: دیه کامل [بر اوست]» (حرعاملی، بی تا، ج ۱۹، ص ۲۸۴). این روایت نیز صحیح شمرده شده است (خویی، بی تا، ج ۳۲، ص ۱۲۹).

۲-۴- روایات مقید به سن بلوغ

روایت اول: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ النُّعْمَانِ صَاحِبِ الطَّلَاقِ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي رَجُلٍ افْتَضَّ جَارِيَةً يَعْنِي امْرَأَتَهُ فَأَفْضَاهَا قَالَ عَلَيْهِ الدِّيَةُ إِنْ كَانَ دَخَلَ بِهَا قَبْلَ أَنْ تَبْلُغَ تِسْعَ سِنِينَ قَالَ فَإِنْ كَانَ أَمْسَكَهَا وَلَمْ يُطْلِقْهَا فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ دَخَلَ بِهَا وَلَهَا تِسْعُ سِنِينَ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ... اگر مردی کنیز خود را افضاء کند، در صورتی که آن در اثر نزدیکی با او قبل از نه سالگی باشد، دیه براو واجب است. البته اگر او را نگه داشته و طلاق نداده باشد، چیزی براو واجب نیست. و اگر در حالی با او نزدیکی کند که به نه سالگی رسیده باشد، چیزی بر عهده او نیست.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۳۱۴). این حدیث مصحح و با (با وجود ابن محبوب در میان سلسله راویان) دست کم حسن است (اشتهاردی، ۱۴۱۷، ج ۲۹، ص ۱۷۰).

روایت دوم: هو صحیح: «عن رجل تزوّج جارية بكرًا لم تدرك، فلما دخل بها اقتضتها فأفضاها، قال: «إن كان دخل بها حين دخل بها ولها تسع سنين فلا شيء عليه، وإن كانت لم تبلغ تسع سنين أو كان أقل من ذلك بقليل حين دخل بها فاقتضتها فإنه قد أفسدها وعطلها على الأزواج، فعلى الإمام أن يغرمه ديتها، وإن أمسكها ولم يطلقها حتى تموت فلا شيء عليه... در مورد مردی که با یک کنیز باکره ازدواج کرد و سپس او را در اثر نزدیکی افضاء کرد، فرمود: «اگر آن کنیز هنگام زفاف نه ساله بوده باشد، مسئولیتی متوجه مرد نیست. اما اگر هنگام زفاف، کمتر از نه سال داشته باشد، او را دچار نقصان دائم (فساد) کرده و برای ازدواج نامناسب ساخته است. در این صورت امام باید او را به پرداخت دیه محکوم کند. البته اگر او را نگه دارد و تا زمان مرگش او را طلاق ندهد، مسئول نیست.»» (حرعاملی، بی تا، ج ۲۰، ص ۱۰۴).



در مجموع دلالت دو دسته روایت فوق بدین صورت است که روایات دسته اول مطلق بوده و نسبت به سن و عنوان بلوغ ساکت و ظاهراً لایبشرط هستند. اما روایات دسته دوم با مقید کردن اختصاص دیه به اینکه افضاء در اثرو طی زوجه باید قبل از نه سالگی او باشد ظهور دارند. نتیجتاً طبق آنچه فقهای فوق الذکر گفته‌اند روایات دسته اول به وسیله روایات دسته دوم مقید می‌شوند به اختصاص دیه افضاء زوجه تا قبل از نه سالگی.

۴-۳- روایات ثبوت ضمان

روایت اول: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع «أَنَّ رَجُلًا أَفْضَى امْرَأَةً فَقَوَّمَهَا قِيَمَةَ الْأُمَةِ الصَّحِيحَةِ وَ قِيَمَتَهَا مُقْضَاةً ثُمَّ نَظَرَ مَا بَيْنَ ذَلِكَ فَجَعَلَ مِنْ دِيَّتِهَا وَ أَجْبَرَ الرَّوْجَ عَلَى إِمْسَاكِهَا... مردی زنی را افضاء کرد، پس (علی علیه السلام) تفاوت قیمت کنیز سالم و افضاء شده را محاسبه کرد، سپس مابه- التفاوت بین آن دو را در نظر گرفت و آن را جزء دیه او قرار داد و شوهر را مجبور به نگه داشتن او کرد» (حرعاملی، بی تا، ج ۲۹، ص ۲۸۲).

این روایت «معتبره» دانسته شده است (خویی، بی تا، ج ۳۲، ص ۱۳۰)، با این حال به گفته حرعاملی از سوی شیخ طوسی حمل بر تقیه شده (همان) و گفته شده هیچ یک از شیعیان بدان عمل نکرده است (خویی، بی تا، ج ۳۲، ص ۱۳۰) چون بعضی از فرازهای آن در تعارض با دلالت احادیث صحیح دیگر که دیه زن را در این حالت کامل می‌داند قابل توجیه نیست (خویی، بی تا، ج ۳۲، ص ۱۳۰؛ عاملی، بی تا، ج ۱۰، ص ۴۵). در حالی که اگر اطلاق روایت زیر سوال برود، موافقت با عامه (مبنی بر ثبوت ضمان ارش برای مطلق افضاء) نخواهد داشت و حمل بر تقیه منتفی خواهد بود.

این در حالی است که فاضل هندی در ثبوت ضمان برای زوج، در افضاء زوجه بالغه، این روایت را به عنوان موید و یکی از مستندات نظر خود ذکر می‌کند (فاضل هندی، بی تا، ج ۱۱، ص ۳۹۹). همچنین شیخ صدوق آن را بروضیتی حمل می‌کند که زوجه‌ی افضاء شده زن آزاد نباشد و کنیز باشد و در این صورت مدلول حدیث را قابل استناد می‌داند (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴،

ص ۱۴۹) و این دو بیانگر این است که حمل روایت بر تقیه یا عدم عمل فقها به آن امری قطعی نیست.

بنابر مراتب فوق، می‌توان دلالت این روایت را جزئاً مورد تصرف و استفاده قرار داد، بدون آنکه اشکالات فوق نیز مانع گردد. این روایت درباره «عیب» ایجاد شده به واسطه افضاء و نیز نحوه محاسبه ضمان ناشی از آن عیب است. عبارت «فَقَوَّمَهَا قِيَمَةَ الْأُمَةِ الصَّحِيحَةِ وَ قِيَمَتَهَا مُقْضَاةً» در روایت نیز برای ارائه معیار در محاسبه خسارت است و در مقام بیان برای تقیید امر به حره یا امه بودن زن نیست. با عنایت به اینکه قیدهای دال بر «فوت دائمی منافع ناشی از افضاء» (عقیم شدن و قدرت بر تولید فرزند یا محروم شدن از مزایای زناشویی) در این روایت مورد تصریح نبوده و از طرفی تعریف معیار برای میزان عیب حادث شده، حکایت از مرتبه‌بندی میزان خسارت بدنی وارده دارد، این روایت را بایستی در مقام ثبوت ضمان ارش دانست. اگر ضرر حادث شده در حد فوت دائمی منفعت عضو تناسلی زن باشد، به استناد روایات صریح دیگر، حکم به دیه می‌شود، و در غیر این صورت به استناد این روایت حکم به ضمان ارش وجیه خواهد بود.

با صحه گذاشتن بر امکان استناد به این روایت، نیک واضح است که بدون قرینه نمی‌توان روایت را مقید و منحصر به «سن» کرد. لذا این روایت برای زوجه بالای نه سال (بالغ) هم قابلیت استناد دارد. در نتیجه روایات وارده که دیه افضاء زوجه بالای نه سال را منتفی می‌کند، مانع از این نیست که بر اساس این روایت ضمان ارش برای آنان را به طور مطلق (و نه فقط در فرض تفریط زوج در مجامعت) ثابت بدانیم. لازم به ذکر است که حتی با اتخاذ روشهای محاسبه ارش (نجفی، بی‌تا، ج ۴۳، ص ۳۵۳) منتهی الیه ارش در افضاء کامل، همچنان به عدد دیه کامل نمی‌رسد. بنابراین ثبوت ضمان در تعارض با روایات نافی دیه افضاء زوجه بالغه نیست.

روایت دوم: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَا تُوَطَّأُ جَارِيَةٌ لِأَقَلِّ مِنْ عَشْرِ سِنِينَ فَإِنْ فَعَلَ فَعِيبَتْ فَقَدْ ضَمِنَ...» نباید با دختر کمتر از ده سال نزدیکی شود، اگر این کار را بکند و او دچار عیب شود، ضامن است» (حرعاملی، بی‌تا، ج ۲۰،



ص ۱۰۳). روایت مسند است، لکن برخی به خاطر محتوا این حدیث را محمول و مطروح دانسته - اند (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۴، ص ۷۲) اما بزرگانی آن را «معتبره» دانسته‌اند، چرا که واژه «عشر سنین» را می‌توان حمل بر ورود در ده سالگی و در واقع گذر از کمال نه سالگی (مثلاً نه سال و یک روز) تعبیر کرد (خویی، بی‌تا، ج ۳۲، ص ۱۲۴).

فلذا روایت از این حیث تعارضی با روایات پیشین ندارد. این روایت هم با دلالت صریح الفاظ به ثبوت ضمان در اثر عیوب ناشی از وطی اشاره دارد.

بر خلاف نظر صاحب جواهر به نقل از مشهور در حمل ضمان بر دیه توسط فقها، گاهی به واسطه تصریح آنان و گاهی به ادعای دلالت ظهوری (نجفی، بی‌تا، ج ۲۹، ص ۴۲۲)، این روایت لزوماً تصریحی به اراده دیه از ضمان ندارد، چه اینکه افضاء را نیز نمی‌توان تنها مصداق واژه عام عیب دانست. به ویژه اینکه شیخ صدوق صرفاً به واژه ضمان اشاره کرده‌اند و آن را به دیه تعبیر نکرده‌اند (صدوق، ۱۴۱۵ق، ص ۳۰۹).

۳- قواعد فقهی و اصولی موید دیدگاه انتقادی

الف- قاعده منع ایذاء

یکی از قواعد فقهی که اطلاق نظرات مبنی بر عدم ثبوت دیه برای افضاء زوجه بالغ را سست می‌کند، قاعده منع ایذاء است. این قاعده، صرفاً اخلاقی نبوده، بلکه یک مبنای حقوقی و فقهی الزام‌آور است که فقها برای مصادیق آن ضمانت اجراهای حدی و تعزیری احصاء کرده - اند (گلپایگانی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۲۲، ص ۴۲۱) که توسعه به رسمیت شناختن آن در قانون و فقه به ارتقای کرامت‌مداری درباره انسان کمک می‌کند (حاجی ده‌آبادی و همکاران، ۱۴۰۳، ص ۱۳). اینکه بتوان بر اساس این قاعده افضاء زوجه بالغه را بر خلاف نظر مشهور فقها مستوجب دیه دانست، بدین ترتیب قابل تقریر است که حرام بودن مقاربت خطرناک یا توأم با تفریط به مثابه حکم تکلیفی، مأذون بودن عمل را دچار خدشه می‌کند و آسیب وارده نیز اقتضای حکم وضعی لزوم جبران خسارت را دلالت می‌کند و از انضمام این دو

می‌توان از اطلاق عدم ضمان بابت افشاء زوجه بالغه دست کشید. نکته اساسی در پیوند قاعده حرمت ایذاء با بحث افشاء این است که افشاء صرفاً یک ناراحتی جزئی نیست، بلکه یک آزار شدید و صدمه‌ای گاه دائمی است که منجر به اختلال اساسی در کارکرد طبیعی بدن زن می‌شود. بنابراین حتی اگر اصل مقاربت مأذون باشد، در صورتی که عنوان «ایذاء شدید» پیدا می‌کند، دیگر تحت پوشش اذن قرار نمی‌گیرد. در منطق فقهی، اصولاً اذن در فعل هیچ ملازمه‌ای با اذن در ایذاء ندارد. در ساحت خانواده نیز قرآن کریم تصریح می‌کند: «وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا» (بقره، ۲۳۱) که نشان می‌دهد حتی در چارچوب روابط مشروع زوجیت، هر نوع رفتار ضرری و آزاردهنده ممنوع است و مشروعیت رابطه، مجوز ضرر رساندن و ایذاء نیست. اصولاً آنگاه که اقدامی عرفاً ایذاء فاحش و غیرمعارف باشد، قاعده منع ایذاء اقتضا می‌کند که فعل او نامشروع تبعی تلقی شود و آثار ضمان بدون مانع بتواند با اقتضای عمومات مسئولیت مدنی بر آن مترتب گردد. همین منطق باید در افشاء نیز جاری شود. به ویژه اینکه قاعده منع ایذاء، در این فقره پیوند مستقیمی با قاعده لاضرر و لاجرح نیز دارد. بنابراین وقتی افشاء تحقق پیدا می‌کند، عنوان ثانوی ایذاء بر فعل زوج صدق می‌کند و همین عنوان ثانوی برای خروج مقاربت از اطلاق ادله عدم ثبوت ضمان کافی است، هرچند اصل مقاربت فی نفسه مشروع باشد. لذا دیدگاه مشهور فقها مقتضی تقیید است، و قانون‌گذار نیز می‌تواند با تکیه بر همین قاعده، مسئولیت مدنی و کیفری زوج را در فرض افشاء زوجه کبیره بازنگری کند.

ب- قاعده نفی عسر و حرج

از قواعد فقهی مهم که به‌طور جدی اطلاق عدم ضمان در افشای زوجه بالغ ناشی از مقاربت را قابل نقد می‌کند، قاعده عسر و حرج است. این قاعده می‌تواند هم در مقام نفی حکم و هم در مقام اثبات مسئولیت و ضمان نقش ایفا کند. مبنای قرآنی قاعده عسر و حرج آیه شریفه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج، ۷۸) و نیز آیه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره، ۱۸۵) و «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» (مائده، ۶) است. مفاد این آیات آن است که



شارع حکمی را که موجب تنگنا، مشقت شدید و غیرقابل تحمل باشد، جعل و امضا نکرده است. در میان علما - به ویژه متأخران - رایج شده است که در بسیاری از موارد، برای نفی بسیاری از واجبات که مستلزم مشقت و سختی هستند، به این اصل استناد می‌کنند (مکارم، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۵۹). البته گفته شده اگر نفس یک تکلیفی ذاتاً مستلزم مشقت و ضرر باشد مشمول قاعده نخواهد بود، چنان که مثلاً مسلمین به درستی فرزند خود را ختنه می‌کنند در حالی که عملی دردناک است (نراقی، بی‌تا، ص ۱۷۳). با این حال افضاء ذاتی مقاربت زناشویی نیست و خارج از شمول قاعده لاجرح نخواهد بود. اختلال در دفع، مشکلات بهداشتی مستمر، اختلال در روابط زناشویی، آسیب روانی و اجتماعی و گاه محرومیت از زندگی عادی. چنین وضعیتی عرفاً مصداق روشن حرج شدید است.

اگر فقه یا قانون به نحو اطلاق متضمن این باشد که عمل زوج هیچ ضمانی ندارد، نتیجه آن است که زن باید تمام این وضعیت حرجی را بدون جبران تحمل کند و این دقیقاً خلاف فلسفه قاعده عسر و حرج است؛ زیرا شارع نمی‌تواند وضعیتی را امضاء کند که یک شخص بدون تقصیر خود، در نتیجه فعل دیگری، در مشقت دائمی قرار گیرد و هیچ راه جبرانی هم نداشته باشد. لذا قاعده لاجرح، عمل مستلزم حرج را از مأذون بودن خارج کرده و مجرای ثبوت ضمان را ایجاد می‌کند. لذا اطلاق مورد نظر مشهور فقها درباره افضاء زوجه بالغه به حکم قاعده عسر و حرج قابل رفع و تقييد است. چرا که قول مشهور در زمینه افضاء فقط به مشروعیت فعل توجه داشته بدون توجه به پیامد آن؛ در حالی که قاعده عسر و حرج به پیامد (مقارنت و ملازمت عسر و حرج) عنایت دارد. زوجه بالغه ممکن است به اصل مقاربت رضایت داده باشد، اما هیچ رضایتی نسبت به زندگی در وضعیت افضاء، بی‌اختیاری جسمی و فشار روانی دائمی مفروض نیست.

همچنین باید توجه داشت که لسان ادله در مورد افضاء زوجه صغیره، جلوگیری از افتادن زن در وضعیت حرجی است. همین فلسفه در مورد زوجه کبیره نیز وجود دارد؛ زیرا افضاء کبیره نیز همان حرج جسمی و روانی را ایجاد می‌کند. تفاوت سنی، ماهیت آسیب و حرج را از بین نمی‌برد. بنابراین نفی ضمان در افضاء زوجه بالغه به نحو مطلق، با منطق قاعده عسر و حرج

سازگار نیست و نیازمند بازنگری و ثبوت ضمان است، خواه به صورت دیه، خواه ارش یا دست کم مسئولیت مدنی.

پ-قاعده لاضرر

از مهم‌ترین قواعد فقهی که می‌تواند اطلاق عدم ضمان در افضای زوجه بالغ ناشی از مقاربت را از حیث مبنایی متزلزل کند، قاعده لاضرر است. براساس مفاد این قاعده، شارع حکمی را که مستلزم ضرر باشد جعل نکرده و هیچ کس نیز حق ندارد به دیگری ضرر برساند و حکم مستلزم ضرر نوعی یا موردی و شخصی به موجب این قاعده مرتفع می‌شود. ضرر در این قاعده هم قسم مادی و هم معنوی را دربرمی‌گیرد و درباره ضرر گفته شده سوءاستفاده از حق و رساندن ضرر به دیگری منظور است (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۴۱). با عنایت به اینکه افضاء، ضرر معتنابهی است؛ بنا به استدلالهای فوق‌الذکر در قاعده لاضرر، بعید است شارع چنین وضعیتی را امضا کرده باشد و جبران آن را ضروری نپنداشته باشد. لذاست که در چنین وضعیتی بایستی در برداشت از ادله تردید کرد و قاعده لاضرر را به عنوان یک قید بر اطلاق یادشده وارد نمود.

البته نباید اشکال شود که ارتکاز ظلم و ضرر یارای تعارض با نص را ندارد. چرا که قید ناشی از قاعده لاضرر، در مقابل نص روایات قرار داده نمی‌شود، زیرا در نص دسته‌ای از روایات، دیه زوجه بالای نه سال منتفی دانسته شده است، و این نادیده گرفتنی نیست و اگر ارتکاز ظلم و ضرر، حکمی را که از نص کلام شارع (نه اطلاق یا عموم آن) به دست می‌آید ظالمانه بداند، آن نص، رادع و ابطال کننده ارتکاز ظلم خواهد شد. اما مدعای این مقاله ابطال نص نیست، بلکه ضرورت برداشت مقید از نص و مناقشه در اطلاق مورد ادعای مشهور است. یعنی نص است که افضاء زوجه بالغه دیه نداشته باشد، اما مقتضای دلیل از دیه مطلق ضمان را منظور نظر داشته؟ و در مقاربت، مطلق آن اعم از اینکه زوج تفریط کرده باشد را منظور نظر داشته؟ در این موارد تردید جدی وجود دارد و نص دلالتی بر شمول مطلق بر آنها ندارد، در حالی که به طور



قطع ضرر و ظلم در این موارد صادق بوده و می‌تواند مجرای قاعده لاضرر قرار گیرد. از سوی دیگر، نباید تصور کرد چون به زعم برخی، قاعده لاضرر فقط نفی حکم می‌کند، و ایجاد ضمان نمی‌کند (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۱۹۲)، پس برای مساله این مقاله کاربرد ندارد؛ چرا که قاعده لاضرر در مساله افضاء زوجه بالغه، متکفل رفع اطلاق سقوط ضمان است، و خود ضمان با قواعد عمومی مسئولیت همچون اتلاف، تسبیب و ... ثابت می‌شود. یعنی لاضرر مستقیماً اثبات دیه یا ضمان نمی‌کند، اما مانع ثبوت دیه یا ضمان را برطرف می‌کند. نکته دیگر در دفع دخل مقدر این است که ممکن است گفته شود افضاء زوجه کبیره نادر بوده، و لذا «النادر کالعدم» و این نمی‌تواند واضع یا رافع قاعده باشد. پاسخ آن است که قاعده لاضرر نسبت به نادر یا شایع بودن لا بشرط است؛ و فقط ناظر به عنوان ضرر است. بنابراین نمی‌توان با توجیه نادر بودن، حکم ضرری را امضا کرد و مجرای ثبوت ضمان را به کلی بست.

ج- حسن معاشرت

حسن معاشرت یک تکلیف شرعی و حقوقی الزام‌آور است که تخلف از آن می‌تواند منشأ مسئولیت و ضمان شود (نوبهار و حسینی، ۱۳۹۴، ص ۵۵). مبنای فقهی حسن معاشرت آیه صریح قرآن است: «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء، ۱۹). این آیه دستور الزام‌آور به رفتار شایسته، متعارف و غیر آسایب‌زا در روابط زناشویی می‌دهد. برخی «معروف» را به معنای رفتار عقلایی (حسن عندالعرف)، متناسب با شأن انسانی و عاری از آزار جسمی (جوارحی) و روانی (جوانحی) دانسته‌اند (علاسوند و شاهپاری، ۱۴۰۴، ص ۱۱۳). بنابراین، معاشرت مشروع، فقط تحقق رابطه جنسی نیست، بلکه کیفیت آن نیز باید در چارچوب عرف سالم و غیرضرری باشد.

افضاء نتیجه یک رفتار معمول نیست؛ بلکه حسب اقوال پزشکی (فوق‌الذکر) غالباً ناشی از شدت، بی‌احتیاطی یا فقدان رعایت ملاحظات جسمی و روانی زن است. وقتی افضاء تحقق پیدا می‌کند، عرفاً این گمان پدید می‌آید که رفتار زوج از حد «متعارف» و نیز عنوان «معروف»

خارج شده و عنوان سوء معاشرت بر آن صدق می‌کند. از این رو حسن معاشرت فقط شرط صحت زندگی مشترک نیست، بلکه شرط عدم مسئولیت نیز هست؛ یعنی زوج تا جایی مصون از ضمان است که در چارچوب معروف عمل کند. نکته مهم این است که مشهور فقها عدم ضمان افضاء زوجه بالغه را بر این مبنا قرار داده‌اند که مقاربت مأذون است. اما آیه «عاشروهن بالمعروف» دایره اذن را به کیفیت آن محدود می‌کند و اصطلاحاً دلیل «حسن معاشرت» نسبت به ادله «مأذون بودن مقاربت» حکومت دارد. بنابراین، اگر مقاربت به نحوی انجام شود که نتیجه آن نقص عضو دائمی باشد، عرفاً از قلمرو حسن معاشرت خارج شده و دیگر نمی‌توان به اتصالات تمکین و مأذون بودن مقاربت برای سقوط مطلق ضمان تمسک کرد. حسن معاشرت یک معیار کیفی برای اعمال حقوق زوجیت از جمله تمکین است و بدون آن سوءاستفاده از حق مطرح بوده و تقارن و تلازم با عنوان تعدی پیدا می‌کند و تعدی منشأ ضمان است. لذا اصل حسن معاشرت، اطلاق عدم ضمان در افضای زوجه بالغه ناشی از مقاربت را محدود می‌کند. یعنی نمی‌توان گفت هر افضایی که در اثر مقاربت با زوجه بالغه رخ دهد، بلا ضمان است؛ بلکه فقط در صورتی می‌توان از سقوط ضمان سخن گفت که مقاربت در حد متعارف، با رعایت مقدمات و لوازم آن انجام شده باشد و افضاء به طور تصادفی و بدون هیچ‌گونه بی‌احتیاطی رخ داده باشد.

د- بررسی لوازم اذن

در فقه امامیه، اذن شارع یا اذن شخص، تنها ناظر به خود فعل مأذون است، نه هر اثری که ممکن است از آن پدید آید. فقها تصریح کرده‌اند که اگر فعل، مجاز باشد ولی انجام آن به نحو غیرمتعارف یا همراه با افراط و تفریط و بی‌احتیاطی صورت گیرد و منتهی به ضرر شود، اذن شامل آن نتیجه ضرری نمی‌شود. به بیان دیگر، اذن همیشه محدود به لوازم متعارف است، نه مطلق. برای تقریب به ذهن، از مواردی که فقها تصریح کرده‌اند می‌توان یاد کرد. طبیب مأذون است که بیمار را معالجه کند، اما اگر در اثر بی‌احتیاطی، شدت عمل یا روش غیرمتعارف عضوی

را تلف کند، ضامن است، چون اذن در طبابت، اذن در ائتلاف عضو نیست، آنچنان که اذن در تأدیب (فرزند، شاگرد یا زوجه)، اذن در ایذاء فاحش نیست و منافاتی با ضمان ناشی از ضرب ندارد (عاملی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۷۱). در همه این موارد، اصل فعل مشروع است، ولی نتیجه زیان بار، خارج از قلمرو اذن قرار دارد.

همین منطق دقیقاً در مسئله افضاء جاری است. قاعده «اذن در شی اذن در لوازم شی است»، جز به مقاربت متعارف، همراه با رعایت سلامت و کرامت زن دلالت ندارد، و افضاء از لوازم متعارف مقاربت نیست، بلکه یک نتیجه استثنایی، شدید و زیان بار است. ملاک شمول اذن، «تبعیت عرفی اثر از فعل» است، لذا اگر اثر نادر، خطرناک و غیرقابل انتظار باشد، اذن شامل آن نمی شود. اصولاً نباید میان اذن ابتدایی و اذن تفسیری بعد از وقوع نتیجه خلط کرد. زن بالغ به مقاربت رضایت می دهد، اما این رضایت ناظر به بهره‌مندی طبیعی و متعارف است، نه به تحمل نقص عضو دائمی. بنابراین حتی از حیث اذن شخصی زوجه نیز، اذن به مقاربت، اذن به افضاء محسوب نمی شود. این همان منطقی است که در فقه در باب جراحات رضایی پذیرفته شده است؛ مثلاً رضایت به ورزش، رضایت به صدمه و نقص عضو نیست. لذا مقتضای این قاعده آن است که گفته شود عدم ضمان فقط در صورتی قابل پذیرش است که افضاء نتیجه یک رفتار کاملاً متعارف، محتاطانه و در چارچوب معروف باشد و هیچ قرینه‌ای بر افراط، خشونت یا بی‌مبالاتی وجود نداشته باشد. اما اگر افضاء تحقق پیدا کند، عرفاً نشانه خروج فعل از محدوده اذن است و عنوان تعدی و تفریط بر آن صدق می کند و به تبع آن، ضمان نیز ثابت می شود.

ه- اصول مقدمات حکمت و بیان شارع

در اصول فقه گفته می شود که برای تمسک به اطلاق یک دلیل، باید مقدمات حکمت تمام باشد. یعنی اولاً شارع در مقام بیان تمام قیود و اجزاء و شرایط حکم باشد، ثانیاً قرینه‌ای بر تقیید وجود نداشته باشد، ثالثاً امکان تقیید وجود داشته باشد (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۴۷-).

۳۷۰). براین اساس بایستی قدر متیقنی که ذهن را از اطلاق منصرف کند وجود نداشته باشد، و سکوت شارع کاشف از اراده اطلاق باشد نه ناشی از جهات دیگر. اگر هر یک از این مقدمات مخدوش شود، اطلاق شکل نمی‌گیرد و نمی‌توان به آن تمسک کرد. با عنایت به اینکه اطلاق را برخی از جهتی به افرادی و احوالی تقسیم کرده‌اند (فائزی و جهرمی، ۱۴۰۱ق، ص ۷۶) در مساله حاضر درباره هر دو نوع اطلاقها استدلالهای مشترکی می‌توان در مقام مناقشه مطرح نمود. یعنی مقاربت با زوجه مآذون است اما نه در همه احوال (بیماری، نآمادگی روحی و جسمی زوجه، توأم با خشونت، و ...) و نه همه افراد زوجه (زوجه بیمار، زوجه تازه بالغ، زوجه نحیف و ...)، و ضمان افضاء زوجه بالغه ساقط است اما نه در همه احوال و افراد. از طرفی احراز اینکه کلام شارع مثبت قید هست یا نه گاه با تمرکز بر لفظ است و گاه با مذاقه در مقام، که نتیجه اولی اطلاق لفظی و نتیجه دومی اطلاق مقامی است. در اطلاق مقامی بایستی از مجموع خطابات دیگر شارع کشف نمود که کلام حاضر مطلق است یا مقید، ولو اینکه در این کلام بدان اشاره نشده باشد (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۰۴).

در مساله افضاء، فقهای مشهور "اطلاق" عدم ضمان افضای زوجه کبیره را بیشتر از سکوت روایات و یا تعلیل به مآذون بودن وطی استفاده کرده‌اند، و این اطلاق را به نص منتسب نکرده‌اند، کما اینکه فقهای متعدد دیگری بر این مشی حکم نداده‌اند. لذا از منظر مقدمات حکمت، مقتضی مناقشه است که آیا این عدم التقیید در مقام بیان همه فروض بوده است یا خیز؟. حق این است که روایات باب افضاء، در مقام بیان حمایت ویژه از زوجه صغیره‌اند، نه در مقام تفصیل همه حالات افضاء به اعتبار شرایط. شارع در این مقام می‌خواهد بگوید اگر با نابالغ نزدیکی شد و افضاء رخ داد، آثار سنگین مالی و حمایتی بر زوج بار می‌شود. تمرکز بیان روی صغر سن و فقدان اهلیت است، نه روی تحلیل همه اقسام افضاء. بنابراین شارع در اینجا در مقام بیان اطلاق نسبت به عنوان «زوجه کبیره» نیست. وقتی مقام بیان تمام قیود و فروض وجود نداشته باشد، به تصریح اصولیین، اطلاق منعقد نمی‌شود. پس سکوت شارع نسبت به همه حالات افضاء زوجه کبیره در یک سری روایت خاص، دلیل نفی ضمان نیست.



نکته دوم در الزامات ثابت بودن مقدمات حکمت، انتفاء وجود قدر متیقن در مقام مخاطب است (آخوند خراسانی، بی تا، ص ۲۴۷). در باب افضاء، قدر متیقن مورد نظر شارع، فرض غیرمتعارف و پرخطر نزدیکی با صغیره است؛ جایی که عرفاً ظلم و تعدی روشن است. ذهن مخاطب در زمان صدور روایت متوجه این مورد است، نه فرض افضاء زوجه بالغه. وقتی قدر متیقن وجود دارد، اطلاق نسبت به مازاد منعقد نمی شود. بنابراین حتی اگر عبارتی هم مطلق به نظر برسد، به سبب وجود قدر متیقن، قابل سرایت به همه فروض، از جمله افضای کبیره با شرایط خاص، نیست. چه اینکه درباره شرایط و احوال زمان گفتگوی معصوم با سوال کننده، نیک می دانیم که تزویج صغیره در میان اعراب رایج بوده است (جلالی لیقوان و میرسپاه، ۱۳۹۷، ص ۳۲) و حتی برخی نویسندگان این عرف را برای آن دوران تمجید کرده اند (گوستاولوبون، ۱۳۵۴، ص ۵۱۷) ولی هم اکنون در عصر حاضر این امر کاملاً استثنایی است.

نکته دیگر در الزامات اطلاق گیری از کلام این است که در نظر بداریم، انصراف اطلاق به افراد متعارف و معهود آن موضوع است، نه فرد غیرمتعارف (حلی (علامه)، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۷۹). مقاربت مأذون نیز منصرف به مقاربت متعارف و غیرآسیب زا است. افضاء کبیره یک نتیجه شاذ، و نوعاً حاصل مقاربت غیرمتعارف است. پس از منظر انصراف نیز، اطلاق عدم ضمان شامل افضاء کبیره در مقاربت های توأم با تفریط نمی شود.

بر اساس موازین اصول فقه که در توصیف اطلاق مقامی گفته شد، اطلاق وقتی حجت است که با قواعد قطعی دیگر معارض نباشد. اگر اطلاقی نتیجه اش مخالفت با قواعد مسلمی مانند لاضرر، منع ایذاء، حسن معاشرت و قاعده اتلاف و... باشد، اطلاق یا اساساً منعقد نمی شود یا باید تقیید شود. در بحث ما، اگر گفته شود شارع اطلاقاً عدم ضمان را در افضای کبیره پذیرفته است، نتیجه آن تحمیل ضرر فاحش و نقص عضو بدون جبران است. چنین نتیجه ای با مذاق شارع در حفظ نفس و بدن و با قواعد دیگر ناسازگار است. همین ناسازگاری قرینه لُبّی بر عدم اراده اطلاق است و یکی از ارکان مقدمات حکمت را از بین می برد. ضمناً شارع وقتی در مقام جعل حکم است، مفاصد و مصالح مهم را لحاظ می کند. لذا بعید است شارع در مورد زوجه

کبیره، آسیب بسیار سنگینی مثل افضاء را کاملاً بلاجبران رها کند. این عدم تناسب عرفی، اماره - ای عقلایی است بر اینکه شارع اساساً در مقام بیان نفی مطلق ضمان از زوجه بالغه نبوده و سکوت او نباید به اطلاق حمل شود. در اصول فقه، به این نوع قرینه، که ضرورت‌های عقلی و مناسبات عرفی و ... را در دلالت‌گیری از کلام ملحوظ می‌کند «قرینه لُبّیه» گفته می‌شود که مانع انعقاد اطلاق است (بحرانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۸۰).

بر این اساس، دیدگاه انتقادی می‌تواند چنین بازسازی شود که سکوت شارع نسبت به احوالات مختلف در افضای کبیره، نفی ضمان را اثبات نمی‌کند، بلکه صرفاً نشان می‌دهد حکم آن به قواعد عام ضمان مانند اتلاف، تسبیب، لاضرر، منع ایذاء و حسن معاشرت واگذار شده است. پس از منظر مقدمات حکمت و مقام بیان شارع، اطلاق عدم ضمان در افضای زوجه بالغ نه تنها اثبات نمی‌شود، بلکه باید به نفع تقیید حکم و مسئولیت زوج تفسیر شود.

و- قاعده عدالت

برخی نویسندگان «عدالت» را به طور مسلم یک قاعده فقهی می‌دانند در پژوهش‌های خود با استقراء ناقصه، دست‌کم هشتاد حکم فقهی و دکتربین حقوقی یافته‌اند که با تمسک به قاعده عدالت صادر شده است (اصغری، ۱۳۸۸، ص ۱). به طور کلی عدل معیار سنجش دین است و نه دین معیار شناسایی عدل، و عدالت در سلسله علل احکام است و نه معلول آنها (مطهری، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴) و لذا تمام برداشته‌های فقهی فقها بایستی با آن سنجیده و ارزش‌گذاری شود (مهریزی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱) و هنگامی که امر بر فقیه مشتبه شود بایستی عدالت را با تکیه بر عقل در آن فقره بررسی نمود (شمس‌الدین، ۱۳۷۵، ص ۱۱۶). لذا با بررسی احکام فقهی متعدد می‌توان گفت، عدالت چنین قابلیت‌ای دارد که مطلقاً را مقید کند و مقیدی را مطلق کند و گستره حکم برآمده از ادله لفظی را مضیق یا موسع نماید (اصغری، ۱۳۸۸، ص ۴).

با عنایت به توضیحات فوق، نظر مشهور فقها در باب سقوط ضمان بابت افضاء زوجه بالغه که به نحو مطلق ذکر شده است، در کنار نظرات مخالف یا مقید بعضی فقها در این باب، مجرای

قاعده عدالت و داوری عقل با سنجه عدالت را در کشف واقع مفتوح می‌کند. برای مثال چگونه می‌توان درباره زوجه‌ای که به تازگی از بلوغ سنی برخوردار شده حکم به سقوط مطلق ضمان ناشی از افضاء داد و در عین حال آن را عادلانه شمرد؟ چگونه می‌توان با ملحوظ قرار دادن «عدالت»، مقاربت مقارن و ملازم با تفریط از سوی زوج را که محمل صدق عدوان یا تقصیر است، موثر در حکم ضمان ناشی از افضاء زوجه تلقی نکرد؟ لذا بایستی عدالت را در این موضوع به عنوان قرینه متصل عقلی قلمداد کرده و اطلاق حکم سقوط ضمان در افضاء زوجه بالغه را تقيید نمود.

نتیجه‌گیری

نگرش به مسائل و موضوعات فقهی، تابعی از مولفه‌های روزآمد در هر زمانه است. پژوهش حاضر با الهام از یافته‌های نوین پزشکی، و با هدف بازاندیشی در مبانی فقهی نظر مشهور و نیز نقد اطلاق حکم عدم ضمان در افضاء ناشی از مقاربت با زوجه بالغه انجام شد. یافته‌های این مطالعه نشان می‌دهد که دیدگاه مشهور فقها مبنی بر سقوط مطلق ضمان اعم از دیه در این مورد، با چالش‌های اصولی و عقلایی به شرح ذیل مواجه است:

۱- با تکیه بر مبانی اصولی، برخی روایات باب افضاء در مقام بیان حکم (حمایتی) درباره زوجه صغیره‌اند و سکوت آن‌ها نسبت ضمان افضاء زوجه بالغه و یا در روایات دیگر سکوت نسبت به شرایط سقوط ضمان در افضاء زوجه بالغه، به دلیل وجود قدر متقین در تخاطب و انصراف ادله به مقاربت متعارف، قابل اطلاق‌گیری نیست.

۲- روایت سکونی (دال بر ضمان ارش) و روایت غیاث بن ابراهیم (دال بر ضمان هر عیب)، امکان اثبات دست کم ضمان ارش را برای زوجه بالغه فراهم می‌کنند.

۳- قواعد فقهی حاکم همچون لاضرر، لاجرح، منع ایذاء، حسن معاشرت، و عدالت، اطلاق عدم ضمان را به مثابه قرینه منفصل لفظی و قرینه متصل عقلی محدود می‌کنند، زیرا افضاء مصداق ضرر فاحش و حرج دائمی و اماره‌ای بر فرض عدوان و ظلم است.

۴- اذن در مقاربت متعارف، هرگز به معنای اذن در ایراد نقص عضو دائمی نیست.

۵- افضاء نتیجه مقاربت غیرمتعارف و فاقد پیش نیازهای فیزیولوژیک است و تحقق آن نشان دهنده نوعی تفریط یا تقصیر زوج می باشد. این امر در کنار حجیت ظن در موضوعات بدین معناست که با وجود پیش بینی مخاطرات، تفریط زوج در مقاربت نمی تواند فاقد ضمان باشد.

پیشنهاد می شود قانون گذار در بازنگری ماده ۶۶۰ قانون مجازات اسلامی که مبتنی بر نظر مشهور فقهاست، ضمن حفظ حکم مربوط به زوجه صغیره، نسبت به زوجه بالغه رویکردی تفصیلی اتخاذ کند و با الهام از آرای فقهایی که میان مقاربت همراه با تفریط و غیر آن فرق گذاشته اند و نیز با استناد به روایت سکونی که امکان محاسبه ارش را فراهم می کند، ضمان زوج را در فرض افضاء زوجه بالغه دست کم به عنوان یک اصل و فرض قضایی به رسمیت بشناسد و صرفاً افضاء کاملاً تصادفی و بدون تقصیر، از ضمان معاف گردد. این امر نه تنها مغایرتی با شرع ندارد، بلکه با عدالت و کرامت انسانی و نیز یافته های پزشکی معاصر هماهنگی بیشتری دارد. چنین بازنگری می تواند گامی مؤثر در جهت حمایت از حقوق زنان و پیشگیری از خشونت های پنهان در خانواده باشد.



منابع و مآخذ

- (۱) قرآن کریم
- (۲) ابن بابویه، محمد علی، کاشف الاستار (ترجمه جامع الاخبار)، ترجمه محمدرضا خویدکی، تهران: اسلامیه، ۱۳۸۸.
- (۳) ابن زهره، السید حمزه، غنیة النزوع، قم: مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، بی تا
- (۴) اشتها ردی، علی پناه، مدارک العروه، تهران: دارالاسوه، ۱۴۱۷ق
- (۵) اشتها ردی، علی پناه، مدارک العروه، قم: دار الاسوة للطباعة و النشر، ۱۴۱۷ق
- (۶) اصغری، سید محمد، عدالت به مثابه قاعده فقهی و حقوقی، مطالعات حقوق خصوصی، دوره ۳۹، شماره ۱، ۱۳۸۸، صص ۱-۲۱
- (۷) انصاری، شیخ مرتضی، الحاشیة علی استصحاب القوانين، قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكری المئویة الثانية لمیلاد الشیخ الأعظم الأنصاری، چاپ سوم، ۱۴۱۵ق
- (۸) آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الأصول، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، بی تا
- (۹) آقابابایی بنی، اسماعیل، فتاوی معیار در قانونگذاری کیفری، گفتمان حقوق اسلامی معاصر، سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص ۸-۲۹
- (۱۰) بحرانی، محمد صنفور، المعجم الأصولی، قامشلی (سوریه): منشورات نقش، ۱۴۲۶ق
- (۱۱) بنی هاشمی خمینی، سید محمد حسین، محشی توضیح المسائل، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۴ق
- (۱۲) بهجت، محمد تقی، جامع المسائل، قم: بی نا، بی تا
- (۱۳) جعفری لنگرودی، محمد باقر، عناصر شناسی، تهران: گنج دانش، ۱۳۸۲
- (۱۴) جلالی لیقوان، رضا، میرسپاه، اکبر، بازپژوهشی در سنّ عایشه هنگام ازدواج با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، تاریخ اسلام در آیین پژوهش سال پانزدهم پاییز و زمستان ۱۳۹۷ شماره ۲ (پیاپی ۴۵)، صص ۲۵-۳۸
- (۱۵) حاجی ده آبادی، محمد علی، هاشمی، سید حسن، گرجی زاده، مهران، بررسی قاعده

ممنوعیت ایذاء مسلمان و کاربردهای آن در حقوق کیفری، مطالعات علوم اسلامی انسانی، سال دهم، شماره ۳۹، ۱۴۰۳، صص ۱-۱۵

(۱۶) حرعاملی، محمدبن الحسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، بی تا

(۱۷) الحلبي، ابوالصلاح، الكافي في الفقه، اصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ۱۴۰۳ق

(۱۸) حلی (علامه)، حسن بن یوسف، تبصره المتعلمين، تهران: موسسه طبع و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق

(۱۹) حلی (علامه)، حسن بن یوسف، تذکره الفقهاء، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ۱۴۱۴ق

(۲۰) حلی (علامه)، حسن بن یوسف، مختلف الشیعه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق

(۲۱) حلی (فخرالمحققین)، محمدبن حسن، ایضاح الفوائد، قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق

(۲۲) حلی (محقق)، نجم الدین، شرایع الاسلام، قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق

(۲۳) حلی، یحیی بن سعید، نزهه الناظر، بی جا: بی نا، بی تا

(۲۴) خادمی کوشا، محمدعلی، درخشان دوست، عسکر، الگوی جامع موضوع شناسی

فقهی در مسائل مستحدثه، فقه، سال ۳۱، شماره ۱ (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۳

(۲۵) خوانساری، سیداحمد، جامع المدارك، تهران: مكتبة الصدوق، ۱۴۰۵ق

(۲۶) خویی، سیدابوالقاسم، المحاضرات فی اصول الفقه، قم: دارالهادی، ۱۴۱۷ق

(۲۷) خویی، سیدابوالقاسم، موسوعه الامام خویی، بی جا: بی نا، بی تا

(۲۸) رضائی، مهدی و آبدار، شیرین. (۱۳۹۶). خشونت جنسی در خانواده: یک پژوهش کیفی. پژوهش نامه زنان، ۸ (۱۹)، ۳۵-۵۹.

(۲۹) زراعت، عباس، شرح مختصر قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲، چاپ چهارم، تهران: ققنوس، ۱۳۹۴

(۳۰) سبحانی، جعفر، الموجز في أصول الفقه، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ۱۴۲۹ق

(۳۱) سبزواری، سیدعبدالاعلی، مهذب الاحکام، قم: دفتر آیت الله سبزواری، ۱۴۱۳ق

(۳۲) شمس الدین، محمد مهدی، علم اصول ابراز یا هدف، مجله فقه اهل بیت، شماره ۸،

۱۳۷۵، صص ۱۰۲-۱۱۷

- ۳۳ شهیدثانی، زین الدین، الروضه البهیه، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۲ق
- ۳۴ شهیدثانی، زین الدین، مسالك الافهام، قم: موسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ق
- ۳۵ صاحب ریاض، سیدعلی، الشرح الصغير في شرح مختصر النافع، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۹ق
- ۳۶ صاحب ریاض، سیدعلی، ریاض المسائل، قم: موسسه آل البيت، ۱۴۱۸ق
- ۳۷ صدر، سیدمحمدباقر، بحوث فی علم الاصول، تقرير سيد محمود هاشمی شاهرودی، قم: موسسه دائره المعارف الاسلامی، ۱۴۱۷ق
- ۳۸ صدوق، محمد بن علی، المقنع، بی جا: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، ۱۴۱۵ق
- ۳۹ صدوق، محمد بن علی، من لا يحضره الفقيه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق
- ۴۰ طباطبایی حکیم، سیدمحسن، مستمسک العروه الوثقی، قم: دارالتفسیر، ۱۴۱۶ق
- ۴۱ عاملی، سیدجواد بن محمد، مفتاح الکرامه، بی جا: بی نا، بی تا
- ۴۲ غلاسوند، فربیا و شاهیار، زهرا، بررسی ادله فقهی قاعده بودن معاشرت به معروف، نشریه فقه، شماره ۱۲۱، ۱۴۰۴.
- ۴۳ فاضل لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعه (الديات)، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام، ۱۴۱۸ق
- ۴۴ فاضل هندی، بهاء الدین محمد، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، بی تا
- ۴۵ فائزی، محمد، سیوی جهرمی، سعید، نقدی بر تلقی مشهور از اطلاق مقامی و بیان مقدمات حکمت در آن، فقه و اجتهاد، سال نهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، شماره ۱۸، صص ۷۳-۹۶
- ۴۶ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق
- ۴۷ گلپایگانی، سیدمحمد رضا، مجمع المسائل، قم: دارلقرآن الکریم، ۱۴۰۹ق
- ۴۸ گوستاولوبون، تاریخ تمدن اسلام و غرب، ترجمه سیدهاشم حسینی، تهران: اسلامیه،

۱۳۵۴.

(۴۹) مجلسی، محمدباقر، کتاب حدود و قصاص و دیات، قم: موسسه نشر آثار اسلامی، بی تا

(۵۰) مجلسی، محمدباقر، مرآه العقول، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق

(۵۱) محقق داماد، سیدمصطفی، قواعد فقه، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ دوازدهم،

۱۴۰۶ق

(۵۲) مصطفوی، سیدمحمدکاظم، القواعد الفقهیه، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۱ق

(۵۳) مطهری، مرتضی، مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: حکمت، ۱۴۰۹ق

(۵۴) مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیه، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۳۷۰

(۵۵) مهریزی، مهدی، فقه پژوهی، تهران: ارشاد، ۱۳۷۹

(۵۶) میرزای قمی، ابوالقاسم، جامع الشتات فی أجوبة السؤالات، تهران: کیهان، ۱۴۱۳ق

(۵۷) نجفی، جواهرالکلام، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ هفتم، بی تا

(۵۸) نراقی، مولی احمد، عوائد الایام، (نرم افزار جامع فقه اهل بیت (علیهم السلام) موسسه نور)، بی جا:

بی تا، بی نا

(۵۹) نوبهار، رحیم، حسینی، سیده ام البنین، قاعده «لزوم معاشرت به معروف» در روابط زن و

شوهر، خانواده پژوهی، ۱۱(۱)، ۱۳۹۴، ۵۳-۷۲.

60) Faubion SS, Shuster LT, Bharucha AE. Recognition and management of nonrelaxing pelvic floor dysfunction. Mayo Clin Proc. 2012;87(2): 187-193

61) Gold, Joann & Shrimanker, Physiology, Vaginal, National Library of Medicine, National Center for Biotechnology Information, 2023.

62) Hill, Ashley & Taylor, Chantel, Dyspareunia in Woman, American Family Physician Journal, Vol 103, NO 10, 2021.

63) Shiragur, S. S., Patil, A., Gudadinni, M. R., Patil, V. L., Biradar, A., & Patil, P. (2021). Vaginal injuries following consensual sexual intercourse and trauma: A case series. International Journal of Anatomy, Radiology and Surgery, 10(2), SS01-SS02. <https://doi.org/10.7860/IJARS/2021/47042:2617>



Comparative Study of the Transformation of the Concept of Wife's Maintenance in Light of Customary and Economic Changes in Imami Jurisprudence and Western Law

Moghbelinasab, Neda¹

Safa, Mohammadali²

Afzali, Rouhollah³

Abstract

The maintenance of a wife (nafaqah) is one of the most important mechanisms of economic support for women within the family law system and holds a significant position in Imami jurisprudence and Iranian law. However, the customary and economic transformations of contemporary societies have raised questions regarding the scope, elements, and function of this institution. The present study aims to examine the transformation of the concept and components of wife's maintenance in light of customary and economic changes and to compare it with the approaches adopted in certain Western legal systems. This research employs a descriptive-analytical method with a comparative approach, examining the sources of Imami jurisprudence, statutory laws, and Western legal perspectives. The findings indicate that Imami jurisprudence, by relying on the role of custom, the social status of the wife, and the financial capacity of the husband, provides a flexible framework for determining the scope and amount of maintenance. Within this framework, maintenance is not limited to traditional items and can expand in accordance with social and economic developments. In contrast, in many Western legal systems, maintenance is generally discussed in the form of "spousal maintenance" or "alimony," typically in connection with divorce, serving primarily a compensatory function aimed at preventing economic imbalance following the dissolution of marriage. The comparative findings suggest that both systems demonstrate adaptability in response to social transformations; however, the principal difference lies in their legal foundations. In Imami jurisprudence, maintenance constitutes a continuing obligation within the structure of marriage, whereas in Western law it is often considered a protective and frequently temporary mechanism.

Keywords: Wife's maintenance, Custom, Imami jurisprudence, Spousal maintenance, Alimony, Comparative family law

1 . PhD student, Department of Jurisprudence and Law, Jiroft Branch, Islamic Azad University, Jiroft, Iran

2 . Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Law, Jiroft Branch, Islamic Azad University, Jiroft, Iran.

3 . Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Law, Jiroft Branch, Islamic Azad University, Jiroft, Iran.

دراسة مقارنة لتطوّر مفهوم نفقة الزوجة في ضوء التطوّرات العرفية والاقتصادية في الفقه الإمامي والقانون الغربي

ندى مقبلي نسب^۱

محمدعلي صفا (المؤلف المسؤول)^۲

روح الله أفزلی^۳

الملخص

تُعَدُّ نفقة الزوجة إحدى أهم آليات الدعم الاقتصادي للمرأة في نظام قانون الأسرة، وتحظى بمكانة بارزة في الفقه الإمامي والقانون الإيراني. بيد أن التطوّرات العرفية والاقتصادية في المجتمعات المعاصرة أثارت تساؤلات حول حدود هذه المؤسسة ومصاديقها ووظيفتها. ويهدف هذا البحث إلى دراسة تطوّر مفهوم النفقة ومصاديقها في ضوء المتغيرات العرفية والاقتصادية، ومقارنتها مع نهج بعض النظم القانونية الغربية. ويعتمد البحث على المنهج الوصفي-التحليلي والمقارن، مستعرضاً المصادر الفقهية الإمامية، والقوانين الوضعية، والرؤى القانونية الغربية. وتُظهر النتائج أن الفقه الإمامي، بالاستناد إلى دور العرف، والمكانة الاجتماعية للمرأة، والقدرة المالية للزوج، قد وقّر إطاراً مرناً لتحديد مصاديق النفقة ومقدارها. ففي هذا الإطار، لا تقتصر النفقة على الحالات التقليدية، بل هي قابلة للتطوّر تبعاً للتغيّرات الاجتماعية والاقتصادية. وفي المقابل، في العديد من النظم القانونية الغربية، تُطرح النفقة غالباً في صيغة «نفقة زوجية» أو «إعانة زوجية» وترتبط بالطلاق، وتؤدي وظيفة تعويضية لتفادي الاختلال الاقتصادي بعد انحلال الزواج. وتشير نتائج الدراسة المقارنة إلى أن كلا النظامين يتبنّى نهجاً متطوراً تجاه التغيّرات الاجتماعية، لكن الاختلاف الجوهرى يكمن في الأساس القانوني لكل منهما؛ ففي الفقه الإمامي، النفقة التزام مستمر في هيكل الأسرة، بينما في القانون الغربي تُعتبر غالباً آلية دعمية ومؤقتة في الغالب.

الكلمات المفتاحية: نفقة الزوجة، العرف، الفقه الإمامي، النفقة الزوجية، إعانة الزوج، قانون الأسرة المقارن.

۱. طالبة دكتوراه، قسم الفقه والقانون، فرع جيرفت، جامعة آزاد الإسلامية، جيرفت، إيران.

البريد الإلكتروني: Moghbelinasab.neda@iau.ac.ir

۲. أستاذ مساعد، قسم الفقه والقانون، فرع جيرفت، جامعة آزاد الإسلامية، جيرفت، إيران.

البريد الإلكتروني: mohammadalisafa@chmail.ir

۳. أستاذ مساعد، قسم الفقه والقانون، فرع جيرفت، جامعة آزاد الإسلامية، جيرفت، إيران.

البريد الإلكتروني: afzaligorooh@yahoo.com

مطالعه تطبیقی تحول مفهوم نفقه زوجه در پرتو تحولات عرفی و اقتصادی در فقه امامیه و حقوق غرب

ندا مقبلی نسب^۱محمدعلی صفا (نویسنده مسئول)^۲روح الله افضلی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۲/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۵/۳

چکیده

نهاد نفقه زوجه یکی از مهم‌ترین سازوکارهای حمایت اقتصادی از زن در نظام حقوق خانواده است که در فقه امامیه و حقوق ایران جایگاه مهمی دارد. با این حال، تحولات عرفی و اقتصادی جوامع معاصر پرسش‌هایی درباره حدود، مصادیق و کارکرد این نهاد ایجاد کرده است. هدف پژوهش حاضر بررسی تحول مفهوم و مصادیق نفقه زوجه در پرتو تغییرات عرفی و اقتصادی و مقایسه آن با رویکرد برخی نظام‌های حقوقی غربی است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تطبیقی، منابع فقهی امامیه، قوانین موضوعه و دیدگاه‌های حقوقی غربی را بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که فقه امامیه با تکیه بر نقش عرف، شأن اجتماعی زن و توان اقتصادی مرد، چارچوبی انعطاف‌پذیر برای تعیین مصادیق و میزان نفقه فراهم کرده است. در این چارچوب، نفقه به موارد سنتی محدود نبوده و با تحولات اجتماعی و اقتصادی قابل توسعه است. در مقابل، در بسیاری از نظام‌های حقوقی غربی، نفقه عمدتاً در قالب «نفقه همسرانه» یا «کمک هزینه همسر» و در ارتباط با طلاق مطرح می‌شود و کارکردی جبرانی برای جلوگیری از عدم تعادل اقتصادی پس از انحلال نکاح دارد. نتایج مطالعه تطبیقی نشان می‌دهد که هر دو نظام در برابر تحولات اجتماعی رویکردی تحول‌پذیر دارند، اما تفاوت اصلی در مبنای حقوقی آنهاست؛ به گونه‌ای که در فقه امامیه نفقه تعهدی مستمر در ساختار خانواده است، در حالی که در حقوق غربی بیشتر سازوکاری حمایتی و غالباً موقت محسوب می‌شود.

واژگان کلیدی: نفقه زوجه، عرف، فقه امامیه، نفقه همسرانه، کمک هزینه همسر، حقوق خانواده تطبیقی

۱. دانشجوی دکتری، گروه فقه و حقوق، واحد جیرفت، دانشگاه آزاد اسلامی، جیرفت، ایران.

Moghbelinasab.neda@iaui.ac.ir

۲. استادیار گروه فقه و حقوق، واحد جیرفت، دانشگاه آزاد اسلامی، جیرفت، ایران.

mohammadalisafa@chmail.ir

۳. استادیار گروه فقه و حقوق، واحد جیرفت، دانشگاه آزاد اسلامی، جیرفت، ایران. afzaligorooh@yahoo.com

۱. مقدمه

نهاد نفقه زوجه یکی از مهم‌ترین سازوکارهای حقوقی برای تأمین امنیت اقتصادی زن در نظام خانواده به شمار می‌آید که در فقه امامیه و حقوق موضوعه ایران جایگاهی بنیادین دارد. براساس مبانی فقهی، نفقه تعهدی مالی است که در نتیجه عقد نکاح بر عهده شوهر قرار می‌گیرد و هدف آن تأمین نیازهای متعارف زندگی زن متناسب با شأن اجتماعی و شرایط اقتصادی اوست. با وجود این، در دهه‌های اخیر تحولات گسترده اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی در جوامع انسانی، به ویژه تغییر سبک زندگی، افزایش هزینه‌های معیشتی، گسترش فناوری‌های ارتباطی و دگرگونی نقش‌های اقتصادی زنان، پرسش‌های تازه‌ای درباره حدود، مصادیق و کارکرد نهاد نفقه در حقوق خانواده مطرح کرده است. از یک سو، برخی بر این باورند که قواعد سنتی نفقه پاسخگوی نیازهای پیچیده زندگی معاصر نیست و باید در پرتو تحولات اقتصادی و اجتماعی مورد بازنگری قرار گیرد؛ از سوی دیگر، دیدگاهی وجود دارد که معتقد است مبانی فقهی این نهاد از ظرفیت انعطاف کافی برخوردار است و می‌تواند بدون عدول از اصول شرعی با شرایط متغیر اجتماعی هماهنگ شود. این وضعیت نوعی چالش نظری و عملی در تبیین جایگاه نفقه در نظام حقوق خانواده ایجاد کرده است.

پژوهش‌های متعددی به بررسی ابعاد مختلف نفقه پرداخته‌اند. برای نمونه، فرشتیان (۱۳۹۴) در کتاب «نفقه زوجه؛ پژوهش تطبیقی حقوق مدنی ایران و سایر نظام‌های حقوقی» مبانی فقهی و حقوقی نفقه، شرایط استقرار و عوامل سقوط آن را در حقوق ایران و برخی نظام‌های حقوقی دیگر بررسی کرده است. همچنین حیدری و همکاران (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «نفقه زن در حقوق ایران، فرانسه و سوئد» به مطالعه تطبیقی مقررات مربوط به نفقه در این کشورها پرداخته‌اند و تفاوت‌های ساختاری میان نظام‌های حقوقی را مورد توجه قرار داده‌اند. رستمی تبریزی (۱۳۸۵) نیز در مقاله «رژیم مالی خانواده در حقوق ایران و انگلستان» ساختار کلی روابط مالی زوجین را در دو نظام حقوقی تحلیل کرده است. افزون بر این، جمالو (۱۳۹۸) در پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی مصادیق حمایت مالی از زوجه (مهریه، نفقه، ارث) در قوانین ایران و انگلستان» به بررسی برخی ابزارهای حمایت مالی از زن در دو نظام حقوقی



پرداخته است.

افزون بر این، مقبلی نسب و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «مقارنه و تطبیق مهریه و نفقه زن در نظام حقوقی اسلام و مغرب» به بررسی تطبیقی سازوکارهای حمایت مالی از زن در دو نظام حقوقی اسلام و کشور مغرب پرداخته‌اند. در این پژوهش، مبانی فقهی و حقوقی مهریه و نفقه و نیز کارکردهای حمایتی این نهادها در تأمین امنیت اقتصادی زن مورد تحلیل قرار گرفته و وجوه اشتراک و افتراق رویکردهای دو نظام حقوقی در این زمینه تبیین شده است.

با وجود ارزشمند بودن این آثار، بیشتر آنها بر تحلیل ساختار حقوقی نفقه یا مقایسه مقررات موجود تمرکز داشته‌اند و کمتر به بررسی تحولات عرفی و اقتصادی و تأثیر آن بر تحول مفهوم و مصادیق نفقه در چارچوب یک تحلیل تطبیقی پرداخته‌اند.

از این رو، نوآوری پژوهش حاضر در آن است که نهاد نفقه را نه صرفاً به عنوان یک قاعده ثابت حقوقی، بلکه به عنوان نهادی پویا و متأثر از تحولات عرفی و اقتصادی مورد مطالعه قرار می‌دهد و تلاش می‌کند با رویکردی تطبیقی، نحوه تحول این نهاد را در فقه امامیه و برخی نظام‌های حقوقی غربی تحلیل کند. مسئله اصلی این پژوهش آن است که چگونه می‌توان میان ثبات مبانی فقهی نفقه و ضرورت انطباق آن با شرایط متغیر اقتصادی و اجتماعی تعادل برقرار کرد و این نهاد تا چه اندازه توانایی پاسخگویی به نیازهای نوپدید خانواده در جوامع معاصر را دارد. برای پاسخ به این پرسش، پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تطبیقی، ابتدا مفهوم و چارچوب نظری نفقه در فقه امامیه را تبیین می‌کند، سپس نقش تحولات عرفی و اقتصادی در تغییر مصادیق و میزان آن را بررسی می‌نماید و در نهایت با مطالعه نظام‌های حقوقی غربی، وجوه اشتراک و افتراق این نظام‌ها در مواجهه با تحولات اقتصادی نهاد نفقه را تحلیل می‌کند. چنین رویکردی می‌تواند به فهم دقیق‌تر کارکردهای حمایتی نفقه و ارائه تحلیلی واقع‌بینانه از ظرفیت‌های تحول‌پذیر حقوق خانواده کمک کند.

۲. مفهوم‌شناسی نفقه و چارچوب نظری

واژه «نفقه» از ریشه «نقق» در زبان عربی گرفته شده و در اصل به معنای خرج کردن و صرف

مال برای تأمین نیازهای زندگی به کار می‌رود. در منابع لغوی عربی، این واژه به مالی اطلاق شده است که برای گذران زندگی و اداره معیشت مصرف می‌شود و در معنای عام خود اختصاصی به روابط خانوادگی ندارد (ابن منظور، ۱۹۸۸م، ج ۱۰، ص ۳۰۸). برخی لغویان نیز آن را به معنای بذل و صرف مال برای رفع نیازهای دیگران دانسته‌اند که در بسیاری از موارد در زمینه تأمین هزینه‌های خانواده به کار می‌رود (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۶۹). همچنین در برخی منابع لغوی، نفقه به مالی اشاره دارد که برای اداره زندگی و تأمین نیازهای معیشتی مصرف می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۷۷).

در زبان فارسی نیز این واژه با معنایی نزدیک به کاربرد عربی آن وارد شده و بیشتر بر جنبه خانوادگی آن تأکید یافته است. در فرهنگ‌های فارسی، نفقه به هزینه‌هایی گفته می‌شود که مرد برای تأمین مخارج زندگی همسر و خانواده خود می‌پردازد و شامل نیازهای متعارف زندگی است (عمید، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۰۹۸). در لغت‌نامه دهخدا نیز نفقه به عنوان خرج و هزینه‌ای تعریف شده است که شوهر موظف است برای زن و دیگر افراد واجب‌النفقة خود بپردازد (دهخدا، ۱۳۸۸، ج ۱۴، ص ۱۹۲۱۵). از این رو، هرچند نفقه در معنای لغوی به هر نوع هزینه زندگی اشاره دارد، اما در کاربرد فقهی و حقوقی به تعهد مالی شوهر نسبت به همسر محدود شده است.

در اصطلاح فقه امامیه، نفقه یکی از مهم‌ترین حقوق مالی زن در نظام خانواده محسوب می‌شود و به مجموعه هزینه‌هایی اطلاق می‌شود که مرد در چارچوب عقد نکاح مکلف به تأمین آن برای همسر خود است. فقیهان امامیه معمولاً نفقه را شامل خوراک، پوشاک، مسکن و سایر نیازهای ضروری زندگی دانسته‌اند (حلی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۹۳).

البته برخی از فقها همانند علامه حلی و فاضل هندی معتقدند هزینه درمانی بر زوج واجب نیست، زیرا که بروجوب این هزینه‌ها دلیلی وجود ندارد. (حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۰۵؛ فاضل هندی اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۵۶۸) اما در مقابل برخی از فقها هزینه‌های درمانی را مطلقاً از موضوعات نفقه دانسته‌اند. (خویی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۲۶) که این مسئله با نظر مختار مقنن در قانون مدنی ماده ۱۱۰۷ نیز مطابقت دارد. زیرا که قانون مدنی ایران نیز در ماده ۱۱۰۷ با پذیرش رویکردی عرف‌گرا و انعطاف‌پذیر، نفقه را محدود به مصادیق ثابت نکرده و آن را شامل «همه

نیازهای متعارف و متناسب با وضعیت زن» دانسته است. ذکر مواردی مانند مسکن، پوشاک، غذا، اثاث منزل، هزینه‌های درمانی و بهداشتی و خادم جنبه تمثیلی دارد و نشان می‌دهد معیار اصلی در تعیین نفقه، عرف زمان، شأن زن و نیازهای واقعی زندگی اوست.

وجوب نفقه بر اساس دیدگاه مشهور فقهی، ریشه در نصوص شرعی دارد و از حقوق لازم‌الادای زن به شمار می‌آید که با انعقاد عقد نکاح برعهده شوهر قرار می‌گیرد (حلی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۳۲۱؛ سرخسی، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۱۸۱). در آثار فقهی همچنین تأکید شده است که مصادیق نفقه محدود به موارد ثابت نیست، بلکه هر آنچه عرفاً برای معیشت و حفظ شأن زن ضروری باشد در شمار نفقه قرار می‌گیرد؛ از جمله غذا، پوشاک، مسکن و در برخی موارد خادم، در صورتی که وضعیت اجتماعی زن اقتضای آن را داشته باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۳۰۱).

شیخ طوسی آیه کریمه «لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ» (طلاق: ۷) را چنین معنا می‌نماید: «بر هر مردی واجب است نفقه زوجه‌اش را به مقدار توانش پرداخت نماید». (طوسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۳۷) این تحلیل نشان می‌دهد که وجوب نفقه، افزون بر اصل الزام شرعی، با توان مالی زوج نیز ارتباط دارد. بر این اساس، نفقه مفهومی خشک و ثابت نیست، بلکه در تعیین میزان آن باید وضعیت اقتصادی شوهر و نیازهای متعارف زن هم‌زمان لحاظ شود. این برداشت، زمینه پیوند میان حکم شرعی، عرف معیشتی و واقعیت‌های اقتصادی خانواده را فراهم می‌سازد.

در حقوق موضوعه ایران نیز مفهوم نفقه بر همین مبانی فقهی استوار است. قانون مدنی در ماده ۱۱۰۷ نفقه را شامل مسکن، پوشاک، غذا و اثاث منزل دانسته و تأکید کرده است که این موارد باید متناسب با وضعیت و شأن زن تأمین شود (کاتوزیان، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۸۱). همچنین ماده ۱۱۰۶ قانون مدنی پرداخت نفقه زن در عقد دائم را برعهده شوهر قرار داده و آن را به عنوان یک تکلیف قانونی الزام‌آور شناسایی کرده است.

بر این اساس، در چارچوب نظری این پژوهش، نفقه به عنوان نهادی حقوقی و اجتماعی در نظر گرفته می‌شود که اگرچه ریشه در قواعد فقهی دارد، اما تعیین مصادیق و میزان آن به طور قابل توجهی تحت تأثیر عرف و شرایط اقتصادی جامعه قرار می‌گیرد. در این تحقیق، نفقه حقی

مالی و الزام آور تلقی می شود که در نتیجه عقد نکاح بر عهده شوهر قرار می گیرد و هدف آن تأمین نیازهای متعارف زندگی زن متناسب با شأن اجتماعی و شرایط اقتصادی زمان و مکان است. چنین رویکردی امکان بررسی تحولات مصادیق و میزان نفقه را در بستر تغییرات اجتماعی و اقتصادی فراهم می کند و زمینه تحلیل تطبیقی آن با سایر نظام های حقوقی را نیز مهیا می سازد.

۳. تحولات عرفی و اقتصادی مؤثر بر مصادیق و میزان نفقه در فقه امامیه

در فقه امامیه، یکی از مهم ترین جلوه های انعطاف پذیری نهاد نفقه، عدم تعیین مقدار ثابت و از پیش تعیین شده برای آن است. بیشتر فقهای امامیه بر این باورند که نفقه زوجه تابع حد مشخص عددی یا مقداری نیست، بلکه باید به اندازه ای باشد که نیازهای زن را تأمین کند و عرفاً برای زندگی متناسب با وضعیت او کافی شمرده شود. از این رو، معیار اصلی در تعیین میزان نفقه، کفایت، رفع حاجت و رعایت متعارف زندگی است، نه مقدار ثابت و غیرقابل تغییر (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱، ص ۳۳۱؛ شهید ثانی، ۱۴۳۲، ج ۸، ص ۴۵۷؛ فاضل هندی اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۵۶۳؛ حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۸۶؛ خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۵۲).

مبنای این دیدگاه، اطلاق آیات و روایات مربوط به نفقه است؛ زیرا در ادله شرعی، مقدار معینی برای نفقه مقرر نشده و همین اطلاق، تعیین مصادیق و میزان آن را به عرف واگذار می کند. آیاتی مانند «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء: ۱۹) و «وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره: ۲۳۳)، همچنین روایت هند همسر ابوسفیان با تعبیر «خذي مَا يَكْفِيكَ وولدك بِالْمَعْرُوفِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۳۰۳) و خطبه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در حجة الوداع با عبارت «ولهنَّ عليكم رزقهنَّ و کسوتهنَّ بالمعروف» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱، ص ۵۱۷)، همگی بر نقش عرف در تشخیص نفقه دلالت دارند. افزون بر این، تعبیرهایی مانند «مَا يُقِيمُ صُلْبَهَا» و «مَا يُقِيمُ ظَهْرَهَا» نشان می دهد که ملاک نفقه، تأمین نیاز واقعی و حفظ قوام زندگی زن است (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱، ص ۵۱۲ و ۵۰۹).

براین اساس، به نظر می‌رسد مفهوم نفقه در فقه امامیه از آغاز دارای ظرفیتی پویا و عرف‌پذیر بوده است. همین ویژگی سبب می‌شود که تحولات اقتصادی، افزایش هزینه‌های معیشت، تغییر سبک زندگی و پیدایش نیازهای جدید، بتواند در تعیین مصادیق و میزان نفقه اثرگذار باشد، بی‌آنکه اصل حکم شرعی دچار تغییر شود. بنابراین، عرف نه در عرض حکم شرعی، بلکه در مقام تشخیص موضوع و تطبیق آن بر شرایط متغیر اجتماعی نقش‌آفرینی می‌کند.

البته اعتبار عرف در تعیین مصادیق و میزان نفقه، اعتباری مطلق و بی‌قید نیست. از منظر اصول فقه، عرف تنها در صورتی قابلیت استناد دارد که با نصوص شرعی و اصول قطعی شریعت تعارض نداشته باشد (زرقا، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۴۳) از این رو، هرگاه عرفی در جامعه شکل گیرد که حدّ کفایت یا سطح متعارف نفقه را به گونه‌ای تعریف کند که مستلزم اسراف، تبذیر یا دیگر ممنوعات شرعی باشد، چنین عرفی از حجیت ساقط است و نمی‌تواند مبنای الزام زوج قرار گیرد. افزون بر این، برخی اصولیان و فقیهان امامیه، حجیت عرف را منوط به عدم ردع شارع و بلکه در مواردی مبتنی بر اتصال آن به عصر معصومان علیهم‌السلام و قرار داشتن در معرض تقریر ایشان دانسته‌اند؛ هرچند برخی دیگر صرف سکوت را کافی ندانسته و تأیید شارع را نیز لازم شمرده‌اند (سبحانی، بی‌تا، ص ۱۸۳؛ جمعی از نویسندگان، ۱۴۴۴ق، ص ۱۱). براین اساس، عرف در باب نفقه تنها در محدوده «معروف مشروع» معتبر است؛ یعنی عرفی که نیاز متعارف و شأن اجتماعی زوجه را در چارچوب موازین شرعی بازتاب دهد، نه عرفی که بر پایه مصرف‌گرایی افراطی یا انتظارات نامعقول شکل گرفته باشد.

۱-۳. نقش زمان، مکان و وضعیت اقتصادی در تعیین نفقه

در فقه امامیه، تعیین مصادیق و میزان نفقه به گونه‌ای تنظیم شده است که در عین برخورداری از مبانی ثابت شرعی، امکان انطباق با شرایط متغیر اجتماعی و اقتصادی را نیز داشته باشد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱، ص ۳۳۱؛ حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۰۴؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۳۶). یکی از مهم‌ترین عوامل این پویایی، توجه فقه به نقش عرف، زمان و مکان در تشخیص حدود و مصادیق نفقه است. در متون فقهی امامیه تصریح شده است که شارع برای





مصادیق نفقه حدود کاملاً مشخص و ثابتی تعیین نکرده و تشخیص جزئیات آن را به عرف و شرایط اجتماعی واگذار کرده است. (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۵، ص ۲۹۸).

بر این اساس، آنچه در هر جامعه و دوره‌ای برای تأمین معیشت و حفظ شأن زن ضروری تلقی شود، می‌تواند در زمره نفقه قرار گیرد. این رویکرد موجب شده است که نهاد نفقه از انعطاف لازم برای هماهنگی با تحولات زندگی اجتماعی برخوردار باشد و بتواند پاسخگوی نیازهای متغیر خانواده در دوره‌های مختلف تاریخی باشد (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۵، ص ۲۹۸).

فقیهان امامیه در بیان مصادیق نفقه معمولاً به ذکر چارچوب‌های کلی بسنده کرده و تعیین حدود دقیق آن را به عرف واگذار کرده‌اند. به همین دلیل، مواردی مانند خوراک، پوشاک، مسکن و اثاث منزل به عنوان عناصر اصلی نفقه مطرح شده‌اند، اما کیفیت و سطح این موارد تابع شرایط اجتماعی و سطح زندگی افراد است. (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۵، ص ۲۹۸؛ عاملی، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۴۵۷؛ حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۰۴). در نتیجه، هرگاه در یک دوره تاریخی ابزارها و امکاناتی به عنوان نیاز متعارف زندگی شناخته شود، می‌توان آنها را نیز در شمار مصادیق نفقه قرار داد. برای نمونه، در زندگی معاصر برخی امکانات رفاهی یا ارتباطی که در گذشته وجود نداشته‌اند، در بسیاری از جوامع به عنوان بخشی از نیازهای عادی زندگی تلقی می‌شوند و در صورتی که فقدان آنها با شأن اجتماعی زن ناسازگار باشد، تأمین آنها نیز می‌تواند در چارچوب نفقه قرار گیرد (محقق سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۲۵۴؛ حلی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۸۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۲۸۹).

این رویکرد انعطاف‌پذیر در حقوق موضوعه ایران نیز انعکاس یافته است. قانون مدنی در ماده ۱۱۰۷ نفقه را شامل مسکن، البسه، غذا و اثاث البیت دانسته و در عین حال تصریح کرده است که این موارد باید به طور متعارف با وضعیت زن متناسب باشد. این عبارت نشان می‌دهد که قانونگذار نیز همانند فقه امامیه، معیار اصلی در تعیین مصادیق و میزان نفقه را عرف و وضعیت اجتماعی زن قرار داده است. در موارد اختلاف میان زوجین درباره حدود نفقه، تشخیص نهایی بر عهده دادگاه است تا با توجه به شرایط اقتصادی خانواده، سطح زندگی و جایگاه اجتماعی زن، میزان مناسب نفقه را تعیین کند (امامی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۳۳).



عامل مهم دیگر در تعیین میزان نفقه، وضعیت اقتصادی مرد است. هرچند در فقه امامیه اصل وجوب نفقه به عنوان تکلیفی بر عهده شوهر قرار گرفته و این تکلیف در اصل به توانایی مالی او وابسته نیست، اما میزان و گستره آن باید متناسب با توان اقتصادی مرد تعیین شود. این اصل ریشه در تعالیم قرآنی دارد؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُئْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ» (طلاق: ۷). فقیهان با استناد به این آیه تأکید کرده‌اند که میزان نفقه باید با وسع مالی شوهر تناسب داشته باشد و نمی‌توان سطحی یکسان برای همه خانواده‌ها تعیین کرد (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۶۶).

در تحلیل فقهی این موضوع نوعی توازن میان الزام حقوقی و عدالت اقتصادی مشاهده می‌شود. از یک سو، نفقه حق مالی زن و تکلیف شرعی شوهر است و اصل این مسئولیت با ادعای فقر ساقط نمی‌شود؛ از سوی دیگر، میزان آن براساس توان واقعی مرد تنظیم می‌گردد. در نتیجه، مردان متمکن موظف‌اند سطح بالاتری از رفاه را برای همسر خود فراهم کنند، در حالی که مردان کم‌برخوردار نیز باید در حدود توان خویش نیازهای متعارف زندگی را تأمین نمایند (سعدی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۹۶). البته طبق نظر فقها، شأن زن هم باید در نفقه رعایت گردد. (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۴۵۷؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۸۶)

از مهم‌ترین مستندات فقهی در ترجیح معیار شأن زن، آیه شریفه «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» است (نساء: ۱۹). شهید ثانی در تبیین این آیه، اتفاق بر زن را از لوازم معاشرت به معروف دانسته و تصریح می‌کند که نفقه باید بر پایه آنچه عادتاً شایسته زن است پرداخت شود: «وَمِنَ الْعَشْرَةِ بِهِ الْإِنْفَاقَ عَلَيْهَا عَمَّا يُليقُ بِهَا عَادَةً...» (شهید ثانی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۱۲۲). وی پس از ذکر مصادیق نفقه نیز معیار را عادت زنان هم‌رتبه زوجه در شهر و محیط زندگی او می‌داند: «تَبَعاً لِعَادَةِ أَمْثَالِهَا مِنْ بِلَدِهَا...» (همان، ج ۲، ص ۱۲۲). این دیدگاه در میان بیشتر فقهای امامیه پذیرفته شده است و آثاری چون قواعد الاحکام، الحقائق الناظرة، مسالک الافهام، منهاج الصالحین، نهایة المرام و کشف اللثام نیز بر همین مبنا تأکید دارند (حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۰۴؛ شهید ثانی، ج ۸، ص ۴۵۶؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۳۵؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۸۶؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۵۶۳).

بر این اساس، اگرچه توان مالی زوج در مقام اجرای تکلیف نفقه بی‌تأثیر نیست، اما معیار اصلی در تعیین میزان نفقه، شأن، عادت و وضعیت اجتماعی زوجه است. فقها در پاسخ به استناد به آیاتی مانند «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (طلاق: ۷) و «لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۳۳) بیان کرده‌اند که این آیات ناظر به مقدار پرداخت فعلی زوج است، نه کاهش اصل حق زن. بنابراین، در فرض ناتوانی مالی شوهر، وی مکلف است به اندازه توان خود بپردازد و مازاد نفقه، در صورت ثبوت، به عنوان دین بر ذمه او باقی می‌ماند؛ چنان‌که ادامه آیه «سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا» (طلاق: ۷). نیز بر امکان گشایش پس از تنگدستی دلالت دارد.

در مجموع، این سازوکار نشان می‌دهد که در فقه امامیه تعیین نفقه بر پایه ارزیابی واقعی شرایط اقتصادی و اجتماعی خانواده صورت می‌گیرد. چنین رویکردی موجب می‌شود نهاد نفقه در برابر تحولات اقتصادی و تغییر استانداردهای زندگی انعطاف‌پذیر باقی بماند و الگویی از عدالت خانوادگی ارائه دهد که در آن هم کرامت زن حفظ می‌شود و هم توان اقتصادی مرد مورد توجه قرار می‌گیرد.

۲-۳. ظهور مصادیق نوین و ارتباط آن با شأن اجتماعی زن

تحولات اجتماعی و اقتصادی جوامع انسانی در دوره‌های مختلف تاریخی، همواره بر نحوه تفسیر و اجرای نهادهای حقوقی اثرگذار بوده است و نفقه نیز از این قاعده مستثنا نیست. در فقه امامیه اگرچه اصل وجوب نفقه به عنوان یک تکلیف مالی بر عهده شوهر تثبیت شده است، اما تعیین حدود و میزان آن به گونه‌ای سامان یافته که بتواند با شرایط متغیر زندگی اجتماعی هماهنگ شود. یکی از مهم‌ترین عناصر در این زمینه، توجه به رابطه میان وضعیت اقتصادی مرد و سطح زندگی زن است. برخلاف بسیاری از نظام‌های حقوقی غربی که میزان حمایت مالی را عمدتاً بر مبنای وضعیت اقتصادی زوج ارزیابی می‌کنند، در فقه امامیه اصل نفقه به عنوان «وظیفه مطلق مرد» شناخته می‌شود و حتی در صورت فقدان تمکن مالی نیز اصل تکلیف از میان نمی‌رود، مگر در حالتی که زن ناشزه محسوب شود (سعدی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۹۶).

با توجه به مطالب مذکور می‌توان گفت: فقه امامیه نوعی توازن میان الزام حقوقی و عدالت

اقتصادی برقرار کرده است. از یک سو، نفقه به عنوان حقی مالی برای زن و تکلیفی شرعی برای مرد در نظر گرفته شده و اصل آن با ادعای اعسار یا تنگدستی ساقط نمی‌شود؛ از سوی دیگر، میزان این تکلیف به صورت خشک و ثابت تعیین نشده، بلکه با توجه به وضعیت واقعی اقتصادی مرد در هر جامعه و دوره تاریخی سنجیده می‌شود. این رویکرد سبب می‌شود که مردانی که از توان مالی بیشتری برخوردارند، ملزم به فراهم آوردن سطح بالاتری از رفاه و امکانات برای همسر خود باشند، در حالی که مردان کم‌برخوردار نیز موظف‌اند در حدود توان واقعی خود نیازهای اساسی و متعارف زندگی زن را تأمین کنند. به بیان دیگر، فقه امامیه با استناد به قاعده «وسع» و بهره‌گیری از اصول عقلایی، از یک سواز تحمیل تکالیف غیرمنطقی بر مرد پرهیز کرده و از سوی دیگر مانع تضییع حقوق زن شده است. در نتیجه، عدالت خانوادگی نه از طریق تعیین رقم یا معیار ثابت، بلکه از رهگذر ارزیابی منصفانه شرایط اقتصادی هر خانواده تحقق می‌یابد.

در کنار وضعیت اقتصادی مرد، یکی از مهم‌ترین معیارهایی که در تعیین میزان نفقه نقش تعیین‌کننده دارد، شأن اجتماعی زن است. در منابع فقهی بارها تأکید شده است که نفقه باید با شأن و موقعیت اجتماعی زن تناسب داشته باشد. براساس این دیدگاه، اگر زنی پیش از ازدواج در خانواده‌ای با سطح رفاه یا موقعیت اجتماعی خاص زندگی کرده باشد و به طور متعارف از امکانات معینی برخوردار بوده باشد، شوهر موظف است پس از ازدواج نیز شرایطی فراهم آورد که سطح زندگی او دچار تنزل محسوس نشود (حلی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۹۷).

توجه به شأن زن در واقع نشان می‌دهد که نفقه صرفاً به تأمین حداقل‌های زیستی محدود نیست، بلکه با حفظ منزلت اجتماعی و استمرار سطح متعارف زندگی زوجه ارتباط مستقیم دارد. با این حال، مسئله اصلی در اینجا چگونگی جمع میان شأن زن و وسع اقتصادی مرد است؛ زیرا از یک سو، تحمیل نفقه‌ای فراتر از توان واقعی زوج می‌تواند با قاعده نفی عسر و حرج و اصل تناسب تکلیف با قدرت مالی ناسازگار باشد، و از سوی دیگر، تقلیل نفقه به توان فعلی مرد ممکن است شأن زن را نادیده بگیرد و موجب تنزل غیرمنصفانه موقعیت او پس از ازدواج شود. نقطه تعادل در این تعارض ظاهری آن است که انتخاب آگاهانه مرد در همسرگزینی، خود



نوعی پذیرش تبعات عرفی و اقتصادی شأن زوجه به شمار می آید. به بیان دیگر، مردی که با آگاهی از طبقه اجتماعی، سبک زندگی و نیازهای متعارف زن با او ازدواج می کند، نمی تواند پس از عقد، شأن شناخته شده او را نادیده بگیرد و نفقه را صرفاً بر پایه حداقل معیشت یا وضعیت اقتصادی خود تفسیر کند.

با این همه، ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر زن با علم به وضعیت اقتصادی مرد و محدودیت توان مالی او به ازدواج رضایت دهد، آیا مشمول قاعده اقدام نمی شود و در نتیجه دیگر نمی تواند نفقه را بر مبنای شأن اجتماعی خویش مطالبه کند؟ در پاسخ باید گفت قاعده اقدام ناظر به موردی است که شخص آگاهانه و به زیان خود، احترام مال یا حق خویش را ساقط کرده و بنای رابطه را بر عدم مطالبه یا مجانی بودن قرار دهد؛ از این رو، هرگاه مالک با اقدام خود حرمت مالش را اسقاط کند، ضمان نیز منتفی می شود (موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۹۲؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۸۷). با این حال، صرف علم زن به اعسار یا تمکن محدود مرد، ملازمه ای با اسقاط حق نفقه یا رضایت به تنزل شأن متعارف خویش ندارد؛ زیرا نکاح فی نفسه ظهور در اسقاط مجانی حق ندارد و نفقه از آثار قانونی و شرعی عقد است، نه حقی که صرف آگاهی به وضعیت زوج، به خودی خود آن را ساقط کند. بنابراین، تا زمانی که اسقاط صریح یا التزام روشن به پذیرش سطحی فروتر از نفقه متناسب احراز نشود، زن همچنان می تواند نفقه را با استناد به شأن اجتماعی خود مطالبه کند.

بر این اساس، وسع مرد در فقه امامیه نافی شأن زن نیست، بلکه ناظر به شیوه و زمان اجرای تکلیف است. اگر زوج در زمان پرداخت دچار تنگدستی شود، تکلیف او به اندازه توان فعلی اجرا می شود، اما مازاد نفقه ای که بر پایه شأن زن و عرف زندگی او ثابت است، می تواند به عنوان دین بر ذمه او باقی بماند. این تحلیل، مسئله نفقه را از یک حکم بدیهی و کلی خارج می سازد و آن را به پرسشی حقوقی درباره نسبت میان اراده آگاهانه در نکاح، عدالت اقتصادی و حمایت از کرامت زن تبدیل می کند. بنابراین، شأن زن معیار اصلی تشخیص موضوع نفقه است و وسع مرد معیار تنظیم اجرای آن؛ ترکیب این دو، مبنای تحول پذیری نفقه در برابر تغییرات عرفی و اقتصادی را فراهم می آورد.

۴. تأثیر عرف بر نحوه تصرف در نفقه و عوامل سقوط آن در حقوق اسلام

نفقه در فقه امامیه تنها به عنوان یک تعهد مالی برای تأمین معیشت زن مطرح نیست، بلکه دارای ابعاد حقوقی و اجتماعی گسترده‌تری است که با استقلال اقتصادی زن و تنظیم روابط مالی در خانواده ارتباط دارد. یکی از مهم‌ترین ابعاد این نهاد، حق تصرف زن در نفقه و شرایط استمرار یا سقوط آن است. در متون فقهی، نفقه پس از تحقق شرایط لازم به عنوان مالی در اختیار زن قرار می‌گیرد و او از حق مالکیت و اختیار در مصرف آن برخوردار است. این امر نشان‌دهنده آن است که فقه امامیه در کنار الزام مرد به پرداخت نفقه، استقلال مالی زن را نیز به رسمیت شناخته است. در عین حال، نحوه اعمال این حق و همچنین شرایطی که می‌تواند به سقوط نفقه منجر شود، در بسیاری از موارد با معیارهای عرفی و شرایط اجتماعی مرتبط است. تحول سبک زندگی، تغییر نقش‌های اجتماعی و ظهور نیازهای جدید می‌تواند در نحوه تفسیر برخی مفاهیم فقهی مانند تمکین یا نشوز تأثیرگذار باشد. از این رو، بررسی تأثیر عرف بر حق تصرف زن در نفقه و نیز بر عوامل سقوط آن، اهمیت ویژه‌ای در تحلیل پویایی این نهاد در فقه امامیه دارد. در این بخش، نخست ماهیت حق تصرف زن در نفقه و تحول آن در بستر عرف بررسی می‌شود و سپس تغییرات عرفی در شناسایی و تحدید عوامل سقوط نفقه مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

۴-۱. دگرگونی‌های عرفی در ماهیت و حق تصرف زوجه در نفقه

در فقه امامیه، نفقه صرفاً یک تعهد مالی برای تأمین نیازهای زندگی زن نیست، بلکه نهادی حقوقی است که با شناسایی استقلال اقتصادی زن در چارچوب خانواده همراه است. یکی از مهم‌ترین ابعاد این نهاد، حق تصرف زن در نفقه است که در متون فقهی به عنوان حقی اصیل و مستقل شناخته شده است. بر اساس مبانی فقه امامیه، نفقه پس از تحقق شرایط قانونی و شرعی، در حکم مالی است که مالکیت آن به زن تعلق می‌گیرد و به تبع این مالکیت، اختیار تصرف، مصرف و حتی انتقال آن نیز در اختیار وی قرار دارد. این قاعده شامل هر دو دسته از اموال مصرف‌شدنی مانند غذا و نیز اموال غیرمصرفی مانند لباس و اثاث منزل می‌شود و در هر



دو حالت زن حق انتفاع و تصمیم‌گیری درباره نحوه استفاده از آن را داراست.

مبنای فقهی حق تصرف زوجه در نفقه، افزون بر قواعد عمومی مالکیت، از ادله قرآنی، روایی و عرفی نیز قابل استنباط است. در آیه شریفه «وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ» (بقره: ۲۳۳)، «کسوه» به «رزق» عطف شده است و از آنجا که عطف، اشتراک در حکم را اقتضا می‌کند، همان‌گونه که زن نسبت به خوراک مالکیت و حق مصرف مستقل دارد، نسبت به پوشاک نیز چنین حقی برای او ثابت می‌شود (فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۸۸؛ حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۰۷؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۸). این برداشت با روایت خطبه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز تأیید می‌شود؛ آنجا که فرمودند: «وَلَهُنَّ عَلَيْكُم رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱، ص ۵۱۷) و کاربرد «لام» در عبارت «لهن» ظهور در اختصاص و مالکیت زوجه دارد (حلی، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۷۲). از منظر عرفی نیز پرداخت پوشاک به زن غالباً ظهور در تملیک دارد، نه امانت یا اباحه انتفاع. به همین دلیل، وقتی شوهر لباسی را به عنوان نفقه برای زن تهیه می‌کند، عرف آن را مالی متعلق به زن می‌داند و نه مالی که زن صرفاً مجاز به استفاده موقت از آن باشد (خویی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۲۸). نتیجه این تحلیل آن است که اگر لباس نزد زوجه باقی بماند، همچنان ملک اوست و با فرا رسیدن زمان متعارف تهیه لباس جدید، زوج مکلف به تأمین آن خواهد بود. با این حال، مالکیت زن به معنای مسئولیت ناپذیری مطلق نیست؛ چنانچه زوجه در نگهداری لباس افراط یا تفریط کند یا آن را از طریق بخشش‌های غیرمتعارف از دست بدهد، الزام شوهر به تهیه بدل، مبنای فقهی نخواهد داشت (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۹).

این بیان نشان می‌دهد که نفقه از منظر فقهی نه صرفاً مالی است که برای مصرف در اختیار زن قرار داده می‌شود، بلکه دارایی‌ای است که مالکیت آن به زن منتقل می‌شود و بنابراین هرگونه تصرف در آن تابع اراده و اختیار او خواهد بود. چنین برداشتی از نفقه بیانگر آن است که فقه امامیه زن را در روابط مالی خانوادگی نه به عنوان تابع اقتصادی مرد، بلکه به عنوان شخصی دارای اهلیت کامل در تملک و تصرف اموال به رسمیت می‌شناسد. به همین دلیل، حق تصرف زن در نفقه را می‌توان یکی از جلوه‌های مهم شناسایی شخصیت حقوقی مستقل زن

در نظام حقوقی اسلام دانست.

البته شناسایی مالکیت و حق تصرف زوجه در نفقه، به معنای نادیده گرفتن برخی روایات ناظر بر کراهت تصرف زن در مال خود بدون اذن شوهر نیست. در وسائل الشیعه بابی با عنوان «بَابُ كَرَاهَةِ تَصْرِفِ الْمَرْأَةِ فِي مَالِهَا وَإِنْفَاقِهَا مِنْهُ بِغَيْرِ إِذْنِ زَوْجِهَا إِلَّا فِي الْوَاجِبِ وَحُكْمِ التَّنْذِرِ» آمده است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱، ص ۵۱۶) که در ظاهر می‌تواند با استقلال مالی زن ناسازگار به نظر برسد. با این حال، تعبیر «کراهت» در عنوان باب و تحلیل فقها نشان می‌دهد که این دسته روایات ناظر به محدودیت حکمی یا سلب اهلیت مالکانه زن نیست، بلکه بیشتر بیانگر توصیه‌ای اخلاقی و خانوادگی برای حفظ هماهنگی در روابط زوجین است. به بیان دیگر، این روایات تصرف زن را باطل یا غیرنافذ نمی‌دانند، بلکه در سطح آداب معاشرت خانوادگی، مشورت و جلب رضایت زوج را مطلوب می‌شمارند. از این رو، میان این روایات و قاعده استقلال مالی زوجه تعارض واقعی وجود ندارد؛ زیرا ماده ۱۱۱۸ قانون مدنی نیز بر همین مبنا مقرر می‌دارد که زن مستقلاً می‌تواند در دارایی خود هر تصرفی را که می‌خواهد انجام دهد. بنابراین، حق تصرف زن در نفقه، از حیث وضعی و مالکانه ثابت است، هرچند از حیث اخلاقی و تدبیر خانوادگی ممکن است رعایت هماهنگی با همسر، امری راجح شمرده شود. این تفکیک میان حکم وضعی و توصیه اخلاقی، نسبت میان ادله مالکیت زن و روایات کراهت را روشن می‌سازد.

در جامعه معاصر، نمونه‌هایی از این مصادیق نوین را می‌توان در استفاده از وسایل ارتباطی نوین، خدمات درمانی و بیمه‌های سلامت، یا بهره‌مندی از امکانات حمل‌ونقل و انرژی مشاهده کرد. این موارد در بسیاری از جوامع به عنوان بخشی از نیازهای متعارف زندگی تلقی می‌شوند و بنابراین در چارچوب نفقه قابل طرح هستند. در چنین مواردی، زن نه تنها حق مطالبه این امکانات را در قالب نفقه دارد، بلکه مطابق اصل مالکیت و استقلال مالی، نحوه استفاده از آنها نیز در حوزه اختیار او قرار می‌گیرد. در صورت بروز اختلاف میان زوجین درباره حدود این حق، نقش دادگاه و کارشناسان رسمی اهمیت پیدا می‌کند؛ زیرا قاضی با توجه به عرف جامعه، شأن اجتماعی زن و شرایط اقتصادی خانواده می‌تواند درباره مصادیق و حدود نفقه تصمیم‌گیری کند (دیانی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۸؛ یثربی قمی، ۱۴۰۳، ص ۲۷۹).



به نظر نگارنده، اهمیت حق تصرف زوجه در نفقه را باید در پیوند میان مالکیت، عرف و کارکرد حمایتی نفقه تحلیل کرد. در فقه امامیه، هنگامی که نفقه به زن تملیک می‌شود، رابطه مالی زوجین از سطح تأمین یک جانبه نیازها فراتر می‌رود و به حوزه شناسایی اهلیت اقتصادی زن وارد می‌شود. البته این استقلال، استقلالی گسسته از نظم خانوادگی نیست؛ بلکه در چارچوب معیار «معروف» و اقتضائات عرفی هر زمان معنا می‌یابد. از این رو، عرف تنها در تعیین مصادیق نفقه اثرگذار نیست، بلکه در فهم حدود متعارف تصرف، نحوه بهره‌برداری و حتی ارزیابی افراط یا تفریط زوجه نیز نقش دارد. بر این اساس، تحول عرفی موجب می‌شود نفقه مفهومی ایستا و محدود به خوراک و پوشاک سنتی نباشد، بلکه نهادی پویا برای تأمین نیازهای متعارف و حفظ شأن زن تلقی گردد. بنابراین، حق تصرف زوجه در نفقه، در عین اتکا بر مالکیت مستقل، با معیار عرفی «معروف» تنظیم می‌شود و همین امر امکان جمع میان استقلال مالی زن، مصلحت خانواده و عدالت اقتصادی را فراهم می‌سازد.

۲-۴. تغییرات عرفی در شناسایی و تحدید عوامل سقوط نفقه

در فقه امامیه اصل بر استحقاق زن نسبت به نفقه است و سقوط آن امری استثنایی تلقی می‌شود که تنها در صورت تحقق شرایط خاص شرعی و قانونی امکان پذیر خواهد بود. این اصل ریشه در آموزه‌های قرآنی، روایی و اجماع فقیهان دارد و بر مبنای آن، نفقه به عنوان یکی از مهم‌ترین حقوق مالی زن در زندگی مشترک شناخته می‌شود. از منظر فقه امامیه، تا زمانی که زن در چارچوب وظایف زناشویی رفتار کند و از تمکین مشروع خودداری ننماید، حق دریافت نفقه برای او برقرار است. بر همین اساس، هرگونه محرومیت زن از این حق نیازمند تحقق شرایط مشخصی است که در منابع فقهی تحت عنوان نشوز یا امتناع غیرموجه از انجام وظایف زناشویی مورد بحث قرار گرفته است. فقیهان امامیه تصریح کرده‌اند که اگر زن بدون عذر موجه از تمکین خودداری کند یا از سکونت در منزل مشترک امتناع ورزد و بدین ترتیب نظم و استقرار زندگی خانوادگی را مختل سازد، در چنین وضعیتی حق نفقه او ساقط می‌شود (حلی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۹۵؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۴) با وجود این، تعیین مصادیق نشوز و تشخیص

مواردی که می‌تواند به سقوط نفقه منجر شود، همواره به گونه‌ای مطلق و ثابت در نظر گرفته نشده است. فقه امامیه با توجه به نقش عرف در تفسیر بسیاری از مفاهیم حقوق خانواده، امکان تطبیق این مفاهیم با شرایط متغیر اجتماعی را فراهم ساخته است. بدین معنا که هرچند اصل سقوط نفقه در صورت نشوز زن یک قاعده پذیرفته شده است، اما تشخیص رفتارهایی که می‌تواند مصداق نشوز یا امتناع غیرموجه تلقی شود، در بسیاری از موارد تابع عرف جامعه و شرایط زمانی و مکانی است. از این رو، تحول سبک زندگی و تغییر ساختارهای اجتماعی می‌تواند در نحوه شناسایی این عوامل تأثیرگذار باشد و زمینه تفسیرهای جدیدی از برخی رفتارها را فراهم آورد.

در جوامع سنتی، نشوز غالباً در قالب امتناع زن از تمکین خاص یا ترک سکونت در منزل مشترک مورد بررسی قرار می‌گرفت، اما در شرایط معاصر که روابط اجتماعی، فناوری و شیوه‌های زندگی دستخوش تحول شده‌اند، مصادیق جدیدی از تعارضات خانوادگی نیز پدید آمده است. برای نمونه، برخی رفتارها که در گذشته موضوعیت نداشتند، امروزه ممکن است در چارچوب روابط خانوادگی مطرح شوند و نیازمند ارزیابی فقهی و حقوقی باشند. در چنین مواردی، عرف جامعه می‌تواند در تشخیص حدود رفتارهای مشروع و نامشروع نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کند. برای مثال، در شرایطی که استفاده از ابزارهای ارتباطی نوین یا بهره‌گیری از امکانات اجتماعی و ارتباطی به بخشی از زندگی متعارف تبدیل شده است، امتناع غیرموجه از برخی تعاملات ضروری یا ایجاد اختلال در روابط خانوادگی می‌تواند در برخی فروض مورد ارزیابی قرار گیرد. همچنین در مواردی که رفتارهای فردی به طور مستقیم سلامت و امنیت خانواده را تهدید کند، مانند بی‌توجهی به الزامات بهداشتی در شرایط بیماری‌های مسری، ممکن است این مسئله در چارچوب تعهدات متقابل زوجین مورد تحلیل قرار گیرد و آثار حقوقی خاصی بر روابط مالی آنان داشته باشد.

با این حال، نکته مهم آن است که فقه امامیه همواره اصل را بر استمرار حق نفقه قرار داده و سقوط آن را تنها در صورت تحقق شرایط روشن و قابل اثبات پذیرفته است. از این رو، هرگونه تفسیر موسع از عوامل سقوط نفقه که منجر به محدود شدن بی‌ضابطه این حق گردد، با مبانی





فقهی سازگار نیست. در واقع، حتی در شرایطی که اختلاف میان زوجین پدید می‌آید، تشخیص نهایی درباره تحقق نشوز یا عدم استحقاق زن بر عهده قاضی قرار دارد تا با توجه به اوضاع و احوال پرونده، عرف جامعه و مصالح خانواده، تصمیمی عادلانه اتخاذ کند. این رویکرد سبب می‌شود که از یک سو حقوق مالی زن بدون دلیل موجه محدود نشود و از سوی دیگر تعادل و نظم در روابط خانوادگی حفظ گردد.

در نظام حقوقی مبتنی بر فقه امامیه، نقش قاضی و مراجع کارشناسی در این زمینه اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا بسیاری از اختلافات خانوادگی در بستر شرایط خاص زندگی هر زوج شکل می‌گیرد و نمی‌توان با معیارهای کاملاً انتزاعی درباره آن داوری کرد. بنابراین، دادگاه با توجه به عرف اجتماعی، وضعیت اقتصادی و فرهنگی خانواده و نیز رفتار متقابل زوجین می‌تواند درباره استمرار یا سقوط نفقه تصمیم‌گیری کند. چنین رویکردی نشان می‌دهد که فقه امامیه با پذیرش نقش عرف در تفسیر مفاهیم حقوقی، تلاش کرده است میان ثبات قواعد شرعی و انعطاف در اجرای آنها توازن برقرار سازد. (صفایی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۳)

به نظر نگارنده، تحول عرفی در شناسایی عوامل سقوط نفقه نشان می‌دهد که فقه امامیه در عین پابندی به اصول بنیادین خود، از ظرفیت بالایی برای انطباق با شرایط متغیر اجتماعی برخوردار است. با این حال، این انعطاف نباید به گونه‌ای تفسیر شود که اصل حمایت مالی از زن تضعیف گردد. از آنجا که نفقه یکی از مهم‌ترین ابزارهای تأمین امنیت اقتصادی زن در خانواده به شمار می‌آید، لازم است عوامل سقوط آن با دقت و احتیاط تفسیر شود و تنها در مواردی که نشوز یا امتناع غیرموجه به طور قطعی احراز شده باشد، حکم به سقوط آن داده شود. چنین رویکردی می‌تواند از سوءاستفاده احتمالی از این نهاد جلوگیری کرده و در عین حال تعادل میان حقوق و تکالیف زوجین را در چارچوب عدالت خانوادگی حفظ نماید.

۵. رویکرد حقوق غرب به تحولات اقتصادی نفقه و مطالعه تطبیقی آن با اسلام

در نظام‌های حقوقی معاصر، حمایت مالی از همسر یکی از مهم‌ترین موضوعات حقوق خانواده محسوب می‌شود، اما مبانی و شیوه‌های تحقق آن در نظام‌های حقوقی مختلف



تفاوت‌های قابل توجهی دارد. در بسیاری از کشورهای غربی مانند آمریکا و انگلیس، نهاد نفقه در قالب سازوکارهایی مانند «نفقه همسرانه» یا «کمک هزینه همسر» مطرح می‌شود (Parkinson, 2011, p 211) که غالباً با مسئله طلاق و پیامدهای اقتصادی آن ارتباط دارد. در این نظام‌ها، هدف اصلی از تعیین نفقه ایجاد نوعی تعادل اقتصادی میان زوجین پس از انحلال زندگی مشترک و جلوگیری از آسیب اقتصادی یکی از طرفین است. (Parkinson, 2011, p 212)

در مقابل، در فقه امامیه نفقه به عنوان تعهدی مستمر و ناشی از عقد نکاح شناخته می‌شود که در دوران زندگی مشترک برقرار است و بخشی از ساختار اقتصادی خانواده را تشکیل می‌دهد. این تفاوت در مبانی نظری موجب شده است که کارکرد و شیوه تعیین نفقه در دو نظام حقوقی تفاوت‌هایی اساسی داشته باشد. با این حال، تحولات اجتماعی و اقتصادی معاصر سبب شده است که هر دو نظام در برابر نیازهای جدید خانواده رویکردی تحول‌پذیر اتخاذ کنند. در این بخش، ابتدا تحول مفهوم و مصادیق نفقه در برخی نظام‌های حقوقی غربی بررسی می‌شود و سپس با رویکردی تطبیقی، وجوه اشتراک و افتراق این نظام‌ها با فقه امامیه تحلیل خواهد شد.

۱-۵. تحول مصادیق و میزان نفقه در نظام حقوقی غرب (مبانی بر شرایط اقتصادی)

در نظام‌های حقوقی غربی همچون کشور آمریکا و انگلیس، مفهوم نفقه زوجه در قالب «نفقه همسرانه»^۱ یا «کمک هزینه همسر»^۲ شکل گرفته و در مقایسه با نظام‌های حقوقی سنتی، تحولی قابل توجه یافته است. مبنای این نهاد در حقوق غربی نه تکلیف ذاتی ناشی از عقد نکاح، بلکه ضرورت حمایت اقتصادی از همسر آسیب‌پذیر پس از فروپاشی زندگی مشترک است. به همین دلیل، تعیین مصادیق و میزان نفقه در این نظام‌ها به شدت متأثر از شرایط اقتصادی و اجتماعی زوجین بوده و بر پایه اصولی مانند عدالت توزیعی، جبران آسیب اقتصادی و حمایت موقت از همسر نیازمند استوار شده است. در واقع، فلسفه اصلی این نهاد آن است که طلاق

1. Alimony

2. Spousal Support



نباید موجب سقوط ناگهانی سطح زندگی یکی از زوجین شود، به ویژه در مواردی که تقسیم نقش های خانوادگی موجب کاهش فرصت های اقتصادی یکی از طرفین شده باشد (Parkinson, 2011, p. 212).

در حقوق انگلستان، چارچوب اصلی تعیین نفقه همسرانه براساس قانون «علل زوجیت ۱۹۷۳ (Matrimonial Causes Act 1973)» شکل گرفته است. دادگاه ها در تعیین میزان و مدت «کمک هزینه همسر^۱» مجموعه ای از عوامل اقتصادی و اجتماعی را مورد توجه قرار می دهند. از جمله این عوامل می توان به مدت زندگی مشترک، سطح زندگی پیشین زوجین، میزان مشارکت هر یک در تأمین معیشت خانواده، نقش آنان در تربیت فرزندان، سن و وضعیت سلامت طرفین و همچنین توانایی اشتغال در آینده اشاره کرد. هدف اصلی این رویکرد ایجاد تعادل اقتصادی میان زوجین پس از طلاق و جلوگیری از بروز نابرابری شدید مالی است. در عین حال، دادگاه ها معمولاً تلاش می کنند که این حمایت مالی ماهیتی موقت داشته باشد و با فراهم شدن شرایط استقلال اقتصادی برای همسر دریافت کننده، به تدریج کاهش یابد (Lowe, 2020, p. 311).

در ایالات متحده آمریکا نیز نهاد «نفقه همسرانه^۲» یا «حمایت مالی از همسر^۳» در چارچوبی مشابه توسعه یافته است، هرچند به دلیل ساختار فدرالی نظام حقوقی این کشور، مقررات مربوط به آن در ایالت های مختلف تفاوت هایی دارد. با این حال، اصول مشترکی در اکثر ایالات مشاهده می شود که براساس آن، دادگاه ها در تعیین نفقه به عواملی مانند طول مدت ازدواج، سطح زندگی مشترک، میزان فداکاری اقتصادی هر یک از زوجین برای خانواده، سطح تحصیلات، توانایی اشتغال، سن و وضعیت سلامت طرفین توجه می کنند. افزون بر این، در برخی ایالات انواع متفاوتی از نفقه پیش بینی شده است؛ از جمله «نفقه موقت^۴» برای دوره

1. Spousal Support

2. Alimony

3. Spousal Support

4. Temporary Alimony

گذار پس از طلاق، «نفقه توان بخشی شغلی»^۱ که با هدف بازگرداندن فرد به بازار کار تعیین می‌شود، و در موارد محدود «نفقه بلندمدت»^۲ که برای همسری در نظر گرفته می‌شود که امکان دستیابی سریع به استقلال اقتصادی را ندارد. این تنوع نشان می‌دهد که نفقه در حقوق آمریکا بیش از آنکه یک تعهد دائمی باشد، ابزاری برای جبران نابرابری اقتصادی ناشی از طلاق تلقی می‌شود (Statsky, 2012, p. 417).

در حقوق فرانسه، تحلیل نهاد حمایت مالی از همسر باید با تأکید بر ماده ۲۷۰ قانون مدنی فرانسه انجام شود؛ زیرا این ماده نقطه گذار از حمایت مالی در دوران زوجیت به سازوکار جبرانی پس از طلاق را نشان می‌دهد. بر اساس ماده ۲۷۰، طلاق اصولاً به «وظیفه مساعدت و حمایت میان همسران» پایان می‌دهد. مفهوم مخالف این حکم آن است که در دوران زندگی مشترک، میان زوجین نوعی تکلیف حمایتی و مالی متقابل وجود دارد که با انحلال نکاح خاتمه می‌یابد. بنابراین، برخلاف فقه امامیه که نفقه زوجه در دوران زوجیت به عنوان تکلیف مشخص زوج نسبت به زوجه استمرار دارد، حقوق فرانسه پس از طلاق استمرار همان تکلیف را نمی‌پذیرد، بلکه آن را به مرحله‌ای متفاوت منتقل می‌کند. اهمیت ماده ۲۷۰ در همین تفکیک است: حمایت مالی زوجیت با طلاق پایان می‌یابد، اما قانون‌گذار برای جلوگیری از گسست شدید اقتصادی ناشی از طلاق، امکان پیش‌بینی پرداخت جبرانی را فراهم می‌کند. از این‌رو، پرداخت پس از طلاق در حقوق فرانسه ادامه نفقه به معنای سنتی نیست، بلکه سازوکاری مستقل برای تعدیل آثار اقتصادی طلاق است.

ویژگی مشترک در نظام‌های حقوقی یادشده آن است که میزان و مصادیق نفقه تابع شرایط اقتصادی متغیر بوده و دادگاه‌ها در تعیین آن از انعطاف قابل توجهی برخوردارند. در این چارچوب، عواملی مانند تغییر وضعیت اقتصادی، دستیابی به اشتغال پایدار، یا حتی تحولات اجتماعی در نقش‌های خانوادگی می‌تواند در میزان و مدت پرداخت نفقه تأثیرگذار باشد. افزون بر این، بسیاری از نظام‌های حقوقی غربی امکان تنظیم توافقات قراردادی مانند «قرارداد پیش

1. Rehabilitative Alimony

2. Permanent Alimony



از ازدواج^۱ یا «قرارداد پس از ازدواج^۲» را به رسمیت شناخته‌اند که به موجب آن زوجین می‌توانند درباره حدود و شرایط نفقه در صورت طلاق تصمیم‌گیری کنند. این رویکرد نشان‌دهنده گرایش حقوق غربی به افزایش نقش اراده طرفین و کاهش مداخله مستقیم قانون در تنظیم روابط مالی زوجین است (Herring, 2022, p. 634).

به نظر نگارنده، بررسی تطبیقی نشان می‌دهد که رویکرد حقوق غرب به حمایت مالی از همسر، مبتنی بر تفکیک میان دوران زوجیت و مرحله پس از طلاق است. برخلاف تصور اولیه، نظام‌های غربی نیز برای دوران زندگی مشترک، تکالیف حمایتی متقابل میان زوجین قائل‌اند؛ چنان‌که ماده ۲۷۰ قانون مدنی فرانسه با اشاره به پایان یافتن وظیفه مساعدت و حمایت با تحقق طلاق، به وجود چنین تکلیفی در زمان استمرار نکاح دلالت دارد. با این حال، تفاوت اصلی در مرحله پس از طلاق آشکار می‌شود؛ جایی که حقوق غرب استمرار نفقه به معنای سنتی را نمی‌پذیرد و به جای آن از سازوکارهای جبرانی برای تعدیل آثار اقتصادی انحلال نکاح بهره می‌گیرد. بنابراین، انعطاف‌پذیری حقوق غرب بیشتر در مرحله جبران پس از طلاق معنا می‌یابد، نه در اصل حمایت مالی دوران زوجیت. در مقابل، فقه امامیه نفقه را تکلیفی مشخص، مستمر و ناشی از عقد نکاح می‌داند که تا زمان تحقق اسباب سقوط آن باقی است.

۲-۵. وجوه اشتراک و افتراق دو نظام در پاسخگویی به نیازهای نوظهور عرفی و اقتصادی

تحلیل تطبیقی نهادهای مالی خانواده در حقوق اسلام و نظام‌های حقوقی غربی نشان می‌دهد که هر دو نظام، علی‌رغم تفاوت در مبانی فلسفی و حقوقی، در برابر تحولات اجتماعی و اقتصادی رویکردی تحول‌پذیر اتخاذ کرده‌اند. بررسی تاریخی نهادهای مهریه و نفقه در فقه امامیه و نهادهایی همچون «نفقه همسرانه^۳» یا «کمک‌هزینه همسر^۴» در حقوق غربی نشان می‌دهد که این سازوکارها همواره تحت تأثیر تغییرات ساختاری جامعه، از جمله دگرگونی در

1. Prenuptial Agreement

2. Postnuptial Agreement

3. Alimony

4. Spousal Support

نقش‌های جنسیتی، افزایش سطح تحصیلات زنان، حضور گسترده آنان در بازار کار و شکل‌گیری گفتمان‌های جدید عدالت اجتماعی قرار گرفته‌اند. به همین دلیل، تحول‌پذیری این نهادها را نمی‌توان صرفاً نتیجه اصلاحات صوری یا تغییرات تقنینی دانست، بلکه باید آن را واکنش طبیعی نظام‌های حقوقی به تحولات عمیق فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی تلقی کرد.

در سنت فقهی اسلام، هرچند مبنای نهادهایی مانند مهریه و نفقه بر نصوص شرعی و قواعد فقهی استوار است، اما تعامل این قواعد با شرایط عرفی و اقتصادی زمانه همواره به عنوان ابزاری برای انطباق احکام با واقعیت‌های اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است. فقهای امامیه با استناد به قاعده «المعروف» تعیین مصادیق و میزان نفقه را تابع عرف و شأن اجتماعی زن دانسته‌اند و بر همین اساس، این نهاد قابلیت انطباق با شرایط متغیر اقتصادی را پیدا کرده است (کاتوزیان، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۰۱). در نتیجه، با تحول در شیوه زندگی و افزایش هزینه‌های زندگی شهری، مصادیق نفقه نیز گسترش یافته و هزینه‌هایی مانند درمان، آموزش یا برخی خدمات مورد نیاز زندگی مدرن در چارچوب این نهاد قابل شناسایی شده است. افزون بر این، در فرآیند قانون‌گذاری در کشورهای اسلامی، به‌ویژه در ایران، مقرراتی برای تقویت ضمانت اجرای حقوق مالی زنان و تسهیل وصول مهریه و نفقه به تصویب رسیده است که از جمله می‌توان به قانون حمایت خانواده ۱۳۹۱ اشاره کرد. این اصلاحات نشان می‌دهد که حقوق اسلامی، در کنار وفاداری به مبانی شرعی، از ظرفیت انعطاف و انطباق با تحولات اجتماعی نیز برخوردار است.

در واقع، تحول‌پذیری در نظام حقوقی اسلام را باید پیش از هر چیز در سطح ظرفیت‌های درونی فقه و سازوکارهای اجتهادی آن جست‌وجو کرد، نه در نهادهای اجرایی. ساختار استنباطی فقه امامیه با اتکا به مفاهیمی همچون عرف، مصلحت، و قاعده «معروف»، این امکان را فراهم می‌سازد که مصادیق و حدود نهادهای مالی خانواده متناسب با شرایط متغیر اجتماعی و اقتصادی بازتفسیر شوند. از همین رو، گسترش مصادیق نفقه یا تغییر در تلقی از نیازهای متعارف زندگی، بیش از آنکه ناشی از مداخله ساختارهای اجرایی باشد، حاصل پویایی درونی نظام اجتهاد و تعامل مستمر آن با واقعیت‌های اجتماعی است. چنین ظرفیتی سبب



شده است که نهادهای مالی خانواده در فقه امامیه، در عین وفاداری به مبانی نصوص شرعی، قابلیت انطباق با تحولات سبک زندگی و پیچیدگی‌های اقتصادی جوامع معاصر را حفظ کنند. این ویژگی، نشان‌دهنده آن است که انعطاف‌پذیری در حقوق اسلامی نه صرفاً محصول اصلاحات نهادی، بلکه نتیجه سازوکارهای تفسیری و اجتهادی نهفته در خود نظام فقهی است.

در مقابل، تحولات تاریخی حقوق خانواده در غرب نیز نشان‌دهنده روندی مشابه از اصلاح و بازنگری است. در دوره‌های اولیه حقوق عرفی انگلستان و نظام‌های رومی-ژرمنی، زنان با محدودیت‌های جدی در مالکیت و استقلال اقتصادی مواجه بودند و بسیاری از حقوق مالی آنان تحت سلطه شوهر قرار داشت. با این حال، از اواخر قرن نوزدهم و به ویژه در قرن بیستم، با گسترش جنبش‌های فمینیستی و تحولات اجتماعی، ساختار حقوق خانواده در بسیاری از کشورهای غربی دچار دگرگونی اساسی شد. (Myers, 2025, p. 245).

افزون بر این، در بسیاری از نظام‌های حقوقی غربی، قوانین مربوط به حمایت مالی از همسر پس از طلاق در قالب مقرراتی مانند قانون علل زناشویی بریتانیا «قانون علل زناشویی»^۱ یا مقررات مندرج در «قانون مدنی فرانسه»^۲ توسعه یافته است. (Leflar, 1986, p. 312).

با وجود این اشتراک در تحول‌پذیری، تفاوت‌های بنیادینی میان دو نظام در قلمرو، ماهیت و شرایط استحقاق این حقوق مالی مشاهده می‌شود. در بسیاری از نظام‌های حقوقی غربی، حقوق مالی میان زوجین عمدتاً مبتنی بر قرارداد و توافق طرفین است و امکان تنظیم یا حتی اسقاط آن از طریق توافق‌های خصوصی وجود دارد (Bromley, 1996, p. 117). همین تفاوت در مبنای حقوقی موجب شده است که در نظام اسلامی بخشی از احکام مالی خانواده در قالب قواعد آمره و غیرقابل اسقاط تعریف شود، در حالی که در حقوق غربی اصل آزادی قراردادها نقش پررنگ‌تری در تعیین دامنه این تعهدات ایفا می‌کند (Massip, 2001, p. 201).

از منظر نگارنده، بررسی تطبیقی نشان می‌دهد که اگرچه نظام اسلامی و غرب در مبانی

1. Matrimonial Causes Act

2. France Civil Code



هستی‌شناختی و روش‌شناسی تنظیم حقوق مالی خانواده تفاوت‌های بنیادینی دارند، اما در پذیرش لزوم پاسخگویی به تغییرات اجتماعی، واجد اشتراکاتی هستند. نکته کلیدی در فقه امامیه این است که فقه، خود را متکفل تطبیق مصادیق نمی‌داند؛ بلکه قواعد را به صورت گزاره‌های کلی و منعطف (مانند قاعده «معروف») جعل کرده است که به خودی خود، ظرفیت ذاتی برای توسعه یا تضییق در دایره مصادیق را دارند. بنابراین، انعطاف‌پذیری فقه، نه حاصل یک کنش تطبیقی بیرونی، بلکه ناشی از «ماهیت نوعی» احکام شرعی است که امکان انطباق با اقتضائات عرفی را فراهم می‌سازد. در مقابل، حقوق غربی با تکیه بر ابزارهای قراردادی و تقنین صریح، به دنبال تعدیل آثار اقتصادی است. در نهایت، این تفاوت در مبانی، نشان‌دهنده آن است که اسلام با «انعطاف درونی قواعد»، و حقوق غرب با «انعطاف ساختاری قراردادها»، به دنبال تأمین ثبات اقتصادی در نهاد خانواده هستند.

نتیجه‌گیری

بررسی تحولات مفهوم نفقه زوجه در فقه امامیه و مقایسه آن با نظام‌های حقوقی غربی نشان می‌دهد که این نهاد، با وجود تفاوت در مبانی نظری، در هر دو نظام تحت تأثیر تحولات عرفی و اقتصادی قرار داشته است. در فقه امامیه، نفقه از حقوق مالی بنیادین زن در چارچوب عقد نکاح است و ریشه در نصوص شرعی و قواعد فقهی دارد. با این حال، تعیین مصادیق و میزان آن به عرف و شرایط اجتماعی واگذار شده و همین امر امکان انطباق با تحولات زمانه را فراهم کرده است. توجه به شأن اجتماعی زن، توان اقتصادی مرد و سطح زندگی متعارف جامعه موجب شده است که نفقه در این نظام نهادی پویا و متناسب با شرایط متغیر اجتماعی باشد. در مقابل، در بسیاری از نظام‌های حقوقی غربی، نفقه عمدتاً در قالب «نفقه همسرانه» یا «کمک‌هزینه همسر» و در پیوند با طلاق مطرح می‌شود. کارکرد اصلی آن جبران عدم تعادل اقتصادی پس از انحلال نکاح و حمایت از همسر آسیب‌پذیر است. از این رو میزان و مدت آن وابسته به وضعیت اقتصادی زوجین و تشخیص دادگاه بوده و غالباً ماهیتی موقت دارد. مطالعه تطبیقی نشان می‌دهد که هر دو نظام از ظرفیت انعطاف و اصلاح برخوردارند، اما تفاوت اصلی



در مبنا و شیوه تحول است؛ فقه امامیه بر اجتهاد و تفسیر عرف محور تکیه دارد، در حالی که حقوق غربی بیشتر بر اصلاحات تقنینی و توافقات قراردادی استوار است. در نتیجه، توجه به تحولات عرفی و اقتصادی شرط اساسی کارآمدی نظام‌های حمایتی خانواده محسوب می‌شود.

منابع و مأخذ

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۹۸۸م، لسان العرب؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. امامی، سید حسن، ۱۳۷۳ش، حقوق مدنی، تهران: کتاب فروشی اسلامیة، چاپ یازدهم.
۴. جمعی از نویسندگان، ۱۴۴۴ق، الفائق فی الاصول، قم: مؤسسة النشر للحوزات العلمية.
۵. حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعة؛ قم: آل البيت علیه السلام.
۶. حسینی مراغی، سید میر عبد الفتاح، ۱۴۱۷ق، العناوین الفقهیة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷. حلی، جعفر بن حسن، (محقق حلی) ۱۴۰۹هـ.ق، شرائع الاسلام، تهران: انتشارات استقلال، چاپ دوم.
۸. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، ۱۳۸۸، تذکرة الفقهاء (ط - القديمة)، چ اول، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۹. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳، قواعد الاحکام، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۰. حلی، محمد بن حسن (فخر المحققین)، ۱۳۸۷ق، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ اول.
۱۱. خمینی، سید روح الله، بی تا، تحریر الوسيلة. قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
۱۲. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، لغت نامه دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.
۱۳. دیانی، عبد الرسول، ۱۳۸۷، تهران: نشر میزان، چاپ اول.
۱۴. زبیدی، محب الدین محمد مرتضی، ۱۴۱۴، تاج العروس من جواهر القاموس، چ اول، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.



۱۵. زرقا، مصطفی احمد، ۱۴۱۸ق، المدخل الفقهي العام، دمشق: دار القلم.
۱۶. سبحانی، جعفر، بی تا، مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه، بیروت: دار الاضواء.
۱۷. سبزواری، سیدعبدالعلی، ۱۴۱۳، مهذب الاحکام، قم: مؤسسه المنار.
۱۸. سبزواری، محمدباقر؛ ۱۴۲۳ق، کفایة الاحکام، قم: علمی.
۱۹. سعدی، ابوالحسن علی بن الحسین، ۱۴۲۱، تفسیر سعدی (تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان)، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۲۰. صفایی، حسین، امامی، اسدالله، ۱۳۸۷، حقوق خانواده، تهران: دانشگاه تهران.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۷۲، التبیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۷ق، المبسوط فی فقه الإمامیة، تهران: المکتبہ المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة
۲۳. عاملی، زین الدین (شهید ثانی)، ۱۴۱۶ ه.ق، مسالک الافهام، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیة، چاپ اول.
۲۴. عاملی، زین الدین (شهید ثانی)، ۱۴۳۲ق، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، بیروت: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ هفتم.
۲۵. عمید، حسن، ۱۳۸۱، فرهنگ عمید، چ بیست و پنجم، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
۲۶. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، ۱۴۰۴، التنقیح الرائج، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
۲۷. فاضل هندی، محمد بن حسن، ۱۴۱۶ق، کشف اللثام، قم: مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین.
۲۸. فراهیدی، عبدالرحمن خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ ه.ق، کتاب العین، بیروت: مؤسسه دار الهجرة، چاپ دوم.
۲۹. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۹۰، حقوق خانواده، تهران: شرکت سهامی انتشار
۳۰. کاشانی، ملافتح الله، ۱۳۸۶، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران:



کتابفروشی علمی.

۳۱. محقق داماد، مصطفی، ۱۴۰۶، **قواعد فقه**، چ دوازدهم، تهران: مرکز نشر علوم

اسلامی.

۳۲. مقبلی نسب، ندا و همکاران، ۱۴۰۱، **مقارنه و تطبیق مهریه و نفقه زن در نظام حقوقی**

اسلام و مغرب، فصلنامه خانواده درمانی کاربردی، دوره ۳، ش ۵.

۳۳. مهرپور، حسن، ۱۳۹۹، **حقوق زن**، تهران: نشر سمت.

۳۴. موحدی لنکرانی، محمدفاضل، ۱۴۲۵ق، **تفصیل الشریعة - المضاربة، الشركة،**

المزارعة، المساقاة، الدین و ... قم: مرکز فقه ائمه اطهار علیهم السلام.

۳۵. موسوی بجنوردی، سیدمحمد، ۱۳۷۵ هـ.ش، «**قاعده اقدام**». دیدگاه‌های حقوقی.

ش ۲.

۳۶. موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۶۸، **کتاب نکاح**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

خمینی(ره).

۳۷. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۸ق، **منهاج الصالحین**، قم: المطبعة العلمية،

الطبعة الخامسة.

۳۸. موسوی عاملی، محمد بن علی، ۱۴۱۳، **نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام**،

قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.

۳۹. نجفی، محمدحسن، ۱۴۰۴، **جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام**، بیروت: داراحیاء

التراث العربی.

۴۰. یثربی قمی، علی محمد، ۱۴۰۳، **حقوق خانواده**، تهران: نشر سمت.

41. Parkinson, Patrick, *Family Law and the Indissolubility of Parenthood*, Cambridge University Press, 2011.

42. Lowe, Nigel & Statsky, William, *Family Law*, 7th Edition, Cengage Learning, Boston, 2020.

43. Douglas, Gillian, Nigel V. Lowe, *Bromley's Family Law*, 11th ed., Oxford

University Press, 2015.

44. Herring, Jonathan, Family Law: Text, Cases, and Materials, 9th Edition, Oxford: Oxford University Press, 2022.

45. Myers, John E.B., Principles of California Family Law, a Student's Guide to the Course and Bar, Edition: 1st, Published by West Academic Publishing Copyright 2025.

46. Leflar, Robert A. American Conflicts Law, 4th ed., New York: Matthew Bender, 1986.

47. Massip, Jean. « La réforme des prestations compensatoires après divorce », les petites affiches, 16 janvier 2001.



Juridical-Criminological Analysis of Networked Unveiling as a Disturbance of Public Order and National Security

Mohammad Shabani¹

Ali Akbar Izadifard²

Ali Akbar Jahani³

Abstract

In recent years, the phenomenon of "unveiling" (non-compliance with mandatory hijab) in Iran's socio-legal ecosystem has evolved from an individual moral transgression into an organized, network-based form of collective action. This paper aims to conduct a juridical and criminological analysis of this transition and to elucidate its nature as a disturbance of public order and a threat to national security. Adopting a descriptive-analytical method, this research relies on library-based sources, including positive laws, judicial precedents, and the foundations of governmental jurisprudence (Fiqh). The findings indicate that the introduction of "organized structure" and "systematic continuity" removes this phenomenon from the category of simple offenses against public morality. Due to its layered intent to confront the rule of law, it becomes associated with criminal offenses against national security—such as collusion, propaganda against the system, and in widespread cases, "corruption on earth" (Efsād fi al-arz). In effect, these networks target national security by eroding social capital and disrupting the "soft infrastructure" of state power. This research demonstrates that the criminal justice system requires a precise distinction between "individual actors" and the "central nodes of the network." The proposed strategy emphasizes the need for independent criminalization of "financing" and "leadership" of these movements, alongside shifting the approach of law enforcement agencies from fragmented physical confrontations toward dismantling the cyber and financial arteries of these networks, in accordance with the principles of security criminology.

Keywords : Networked Unveiling, Organized Crime, Public Order, National Security, Network Criminology, Governmental Jurisprudence (Fiqh).

1 . Jurisprudence and Fundamentals of Law Email: mahdimahdavi056@gmail.com

2 .Supervising Professor Email: ezadifard@umz.ac.ir

3 . Supervisor and Corresponding Author Email: aajahani@umz.ac.ir



التحليل القانوني والجرمي لظاهرة "عدم الحجاب الشبكي" بوصفه إخلالاً بالنظام العام والأمن الوطني

محمد شعباني^١

علي أكبر جهاني^٢

علي أكبر ايزدي فرد^٣

الملخص

تطوّرت ظاهرة «عدم الحجاب» في البيئة الاجتماعية والقانونية الإيرانية خلال السنوات الأخيرة من كونها انحرافاً أخلاقياً فردياً إلى فعلٍ منظّم و«عدم حجاب شبكي». ويهدف هذا المقال أساساً إلى تحليل هذا التحوّل قانونياً وجرمياً، وبيان ماهيته بوصفه إخلالاً بالنظام العام وتهديداً للأمن الوطني. وقد أعدّ هذا البحث بالمنهج الوصفي-التحليلي، بالاعتماد على المصادر المكتوبة، بما فيها القوانين الموضوعية، والسوابق القضائية، وأسس الفقه الحكومي. وتشير نتائج البحث إلى أن دخول عنصر «التنظيم» و«الاستمرارية المنهجية» يُخرج هذه الظاهرة من نطاق الجرائم البسيطة ضدّ الحياء العام، ويربطها، بسبب النية المتدرجة للتصدي لسلطة القانون، بعناوين إجرامية ضدّ الأمن (كالتواطؤ، والدعاية ضد النظام، وفي الحالات الموسّعة، الإفساد في الأرض). وفي الواقع، فإن الشبكة تستهدف الأمن الوطني من خلال تآكل رأس المال الاجتماعي والإخلال بـ«برنامج القوة» الناعم. ويبيّن هذا البحث أن النظام العقابي بحاجة إلى تمييز دقيق بين «الفاعل الصغير» و«النوى المركزية للشبكة». وتتمثل الاستراتيجية المقترحة في ضرورة تجريم مستقل لـ«تمويل» هذه التيارات و«زعامتها»، وتغيير نهج الأجهزة الضابطة من المواجهات الجسدية الصغيرة إلى تدمير الشرايين الإلكترونية والمالية للشبكات، استناداً إلى تعاليم علم الإجرام الأمني.

الكلمات المفتاحية: عدم الحجاب الشبكي، الجريمة المنظمة، النظام العام، الأمن الوطني، علم الإجرام الشبكي، الفقه الحكومي.

١. طالب في مجال الفقه وأصول القانون، كلية اللاهوت، جامعة مازندران؛ البريد

الإلكتروني: mahdimahdavi056@gmail.com

٢. أستاذ مساعد، عضو الهيئة العلمية بجامعة مازندران، المشرف والمؤلف المسؤول. البريد

الإلكتروني: aajahani@umz.ac.ir

٣. أستاذ مشارك (مستشار)، عضو الهيئة العلمية بجامعة مازندران. البريد الإلكتروني: ezadifard@umz.ac.ir

تحلیل حقوقی جرم‌شناختی بی‌حجابی شبکه‌ای به مثابه اخلاق در نظم عمومی و امنیت ملی

^۱ محمد شعبانی^۲ علی اکبر جهانی^۳ علی اکبر ایزدی فرد

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۴/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۵/۸

چکیده

پدیده «بی‌حجابی» در زیست‌بوم اجتماعی و حقوقی ایران، طی سال‌های اخیر از یک ناهنجاری اخلاقی فردی به کنشی تشکیلاتی و «بی‌حجابی شبکه‌ای» تطور یافته است. هدف اصلی این مقاله، واکاوی حقوقی و جرم‌شناختی این گذار و تبیین ماهیت آن به مثابه اخلاق در نظم عمومی و تهدید علیه امنیت ملی است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای شامل قوانین موضوعه، رویه قضایی و مبانی فقه حکومتی تدوین شده است. یافته‌های تحقیق دلالت بر آن دارد که ورود عنصر «سازمان‌یافتگی» و «استمرار سیستماتیک»، این پدیده را از شمول جرایم ساده علیه عفت عمومی خارج کرده و به دلیل قصد لایه‌بندی شده برای تقابل با حاکمیت قانون، با عناوین مجرمانه علیه امنیت (نظیر تبانی، تبلیغ علیه نظام و در موارد گسترده، افساد فی‌الارض) پیوند می‌زند. در واقع، شبکه با فرسایش سرمایه اجتماعی و اخلاق در نرم‌افزار قدرت، امنیت ملی را هدف قرار می‌دهد. این پژوهش نشان می‌دهد که نظام کیفری نیازمند تفکیک دقیق میان «کنشگر خرد» و «هسته‌های مرکزی شبکه» است. راهبرد پیشنهادی، لزوم جرم‌انگاری مستقل برای «تأمین مالی» و «سردستگی» این جریان‌ها و تغییر رویکرد نهادهای ضابط از برخوردهای فیزیکی خرد به سمت انهدام شریان‌های سایبری و مالی شبکه‌ها بر اساس آموزه‌های جرم‌شناسی امنیتی است.

واژگان کلیدی: بی‌حجابی شبکه‌ای، جرم سازمان‌یافته، نظم عمومی، امنیت ملی، جرم‌شناسی شبکه‌ای، فقه حکومتی.

۱. دانشجوی دکتری رشته فقه و مبانی حقوق دانشکده الهیات و معارف دانشگاه مازندران،

ایمیل mahdimahdavi@gmail.com

۲. استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران - نویسنده مسؤل، ایمیل

aajahani@umz.ac.ir،

۳. استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران، ایمیل: ezadifard@umz.ac.ir



۱. مقدمه

تحولات شگرف در زیست‌بوم فناوری اطلاعات، مرزهای سنتی کنشگری اجتماعی را درنور دیده و الگوهای رفتاری را با دگرگونی‌های بنیادینی مواجه ساخته است. فضای مجازی به عنوان محصول پیشرفت‌های جدید، مجموعه‌ای به هم پیوسته از انسان‌ها را صرف‌نظر از جغرافیای فیزیکی و فرهنگی گرد هم آورده و تعامل‌های گروهی را تسهیل کرده است (پورمحمدباقر و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۶۷). این بستر نوین، نه تنها شیوه‌های ارتباطی را تغییر داده، بلکه ماهیت ناهنجاری‌های اجتماعی را نیز از قالب‌های سنتی خارج کرده است؛ به گونه‌ای که بزهکار می‌تواند با پنهان‌سازی هویت، در زمان و مکان نامشخص، کنش‌های خود را با سرعت و سهولت بیشتری سازماندهی کند (حدادزاده نیری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵). در این چارچوب، پدیده «بی‌حجابی» که پیش‌تر عمدتاً ذیل عنوان جرایم علیه عفت و اخلاق عمومی تحلیل می‌شد، امروزه با ورود به ساحت «سازمان‌یافتگی شبکه‌ای»، ابعاد امنیتی پیچیده‌ای یافته است.

پژوهش حاضر، بر محور گذار ماهوی از «بی‌حجابی فردی» به «بی‌حجابی شبکه‌ای» استوار است. در بی‌حجابی فردی، رفتار ارتكابی غالباً ناشی از انگیزه‌های شخصی یا تأثیرپذیری‌های فرهنگی خرد است که در چارچوب ناهنجاری‌های اخلاقی و مدنی قابل بررسی است (صادقی و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۲). اما در «بی‌حجابی شبکه‌ای»، ما با نوعی بزهکاری مواجه هستیم که از طریق بازارهای غیررسمی آنلاین و پلتفرم‌های اجتماعی هدایت می‌شود و در آن، اشخاص تأثیرگذار (اینفلوئنسرها) به عنوان کنشگرانی با تأثیر واقعی بر فرهنگ و دیدگاه‌های اجتماعی، نقش رهبری جریان را بر عهده می‌گیرند (ابراهیمی، ۱۴۰۱، ص ۱۱). این پدیده در ذیل مفهوم جرم‌شناسی شبکه‌ای، به مثابه کنشی تشکیلاتی تحلیل می‌شود که هدف آن، فراتر از یک انتخاب پوشش، به چالش کشیدن گفتمان رسمی و ایجاد شکاف میان فرهنگ رسمی و غیررسمی است (رایجیان اصلی و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۲۶۳).

نکته کلیدی در تبیین این مسئله آن است که چگونه «سازمان‌یافتگی» می‌تواند ماهیت یک رفتار را از حوزه اخلاق عمومی به حوزه امنیت ملی منتقل کند. زمانی که یک ناهنجاری از

حالت اتفاقی خارج شده و به صورت سیستماتیک و با قصد اخلاق در نرم‌افزار حاکمیت اجرا می‌شود، سیاست جنایی از رویکردهای سنتی اصلاح و درمان فاصله گرفته و به سمت «سیاست جنایی امنیت‌گرا» متمایل می‌گردد (قناد و اکبری، ۱۳۹۶، ص ۴۱). در این رویکرد، جرم دیگر تنها یک تعرض به ارزش‌های اخلاقی نیست، بلکه مرتکب به مثابه یک «دشمن» یا عامل اخلاق در نظم ملی نگریسته می‌شود که با اقدامات سازمان یافته خود، امنیت را در تقابل با آزادی قرار داده است (مجیدی و تاج‌آبادی، ۱۳۹۸، ص ۲۹۳).

بنابراین، بی‌حجابی شبکه‌ای در عصر حاضر به عنوان ابزاری در «جنگ شناختی» عمل می‌کند. هدف این نوع جنگ، مدیریت ادراک و تغییر باورها، ارزش‌ها و هویت افراد جامعه است تا از این طریق، فروپاشی از درون و تحمیل اراده سیاسی بدون اقدام سخت محقق شود (محمدی‌شاه‌محمدی، ۱۴۰۳، ص ۷۶). سازمان یافتگی در این جریان، با استفاده از ابزارهای رسانه‌ای، به دنبال فرسایش سرمایه اجتماعی و مشروعیت‌زدایی از ساختار قدرت است (فرهنگ، ۱۴۰۳، ص ۵۳). از این رو، ضرورت دارد نظام کیفری ایران با تفکیک دقیق میان «کنشگر خرد» و «هسته‌های مرکزی شبکه‌های سازمان یافته»، ظرفیت‌های قانونی خود را برای مقابله با این تهدید نوین که امنیت ملی و نظم عمومی را هدف قرار داده است، بازخوانی نماید.

۱-۱- پیشینه پژوهش

واکاوی پیشینه پژوهش در قلمرو ناهنجاری‌های نوپدید، از آن رو حائز اهمیت است که مرزهای میان یافته‌های پیشین و ضرورت‌های تحقیق حاضر را ترسیم کرده و خلأهای موجود در ادبیات حقوقی و جرم‌شناختی را عیان سازد. در این راستا، اگرچه پژوهش‌های متعددی پیرامون جرایم علیه عفت عمومی، فضای مجازی و امنیت ملی به رشته تحریر درآمده است، اما واکاوی انتقادی آن‌ها نشان می‌دهد که پیوند میان «سازمان یافتگی شبکه‌ای» و «اخلاق در امنیت ملی» در موضوع خاص بی‌حجابی، کماکان به عنوان یک حلقه مفقوده باقی مانده است.

در دسته نخست از پژوهش‌ها، محققان عمدتاً بر ابعاد اخلاقی و سنتی جرایم منافی عفت تمرکز کرده‌اند. برای نمونه، برخی نویسندگان به تحقیق در مبانی جرم‌انگاری جرایم علیه عفت و



اخلاق عمومی پرداخته و وجدان عمومی را مبنای اصلی این جرم‌انگاری دانسته‌اند (حدادزاده نیری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵). در این رویکرد، جرم به مثابه یک تعرض فردی به ارزش‌های جامعه نگریسته می‌شود؛ اما چالش اصلی اینجاست که این تحقیقات غالباً از تبیین تغییر ماهیت رفتار در اثر «شبکه‌سازی» ناتوان مانده‌اند و تفاوت میان یک فعل آنی فردی با یک کنش سیستماتیک تشکیلاتی را بی‌پاسخ گذارده‌اند.

دسته دوم، پژوهش‌هایی هستند که زیست‌بوم فضای مجازی را به عنوان بستر بزهکاری تحلیل کرده‌اند. برخی از این مطالعات به جرم‌انگاری جرایم علیه اخلاق در فضای سایبر پرداخته و بر روش‌های پیشگیری وضعی نظیر نظارت و محدودسازی تأکید ورزیده‌اند (مردانی و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۸). همچنین، مسئولیت مدنی و کیفری کنشگران این فضا، به ویژه «اینفلوئنسرها»، به عنوان بازیگران کلیدی در تغییر الگوهای رفتاری مورد واکاوی قرار گرفته است (ابراهیمی، ۱۴۰۱، ص ۱۱). با وجود دقت نظر این آثار در تبیین ابزارهای نوین بزهکاری، نقد وارده بر آن‌ها این است که پدیده بی‌حجابی شبکه‌ای را صرفاً در حد یک «ناهنجاری سایبری» تقلیل داده و از تحلیل آن به مثابه یک «تهدید علیه نرم‌افزار حاکمیت» و نظم عمومی سیاسی بازمانده‌اند.

در حوزه مطالعات سیاست جنایی و امنیت ملی، تحقیقات ارزشمندی پیرامون «امنیت‌گرایی» و تکنیک‌های جرم‌انگاری امنیت‌مدار در حقوق ایران صورت گرفته است (مجیدی و تاج‌آبادی، ۱۳۹۸، ص ۲۹۳). برخی پژوهشگران با رویکردی انتقادی، به تورم عناوین مجرمانه در قوانین کیفری و واکنش‌های شتاب‌زده قانون‌گذار به پدیده‌های فرهنگی اشاره کرده‌اند (رایجیان اصلی و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۲۶۹). همچنین، موضوعاتی نظیر توهین به مقدسات و ادیان از منظر جرم‌انگاری امنیت‌گرا واکاوی شده است (نخعی و اکبری، ۱۴۰۳، ص ۸۶). با این حال، در این دسته از آثار نیز خلأ پژوهشی عمیقی در زمینه تطبیق عناصرمادی و روانی «بی‌حجابی سازمان‌یافته» با جرایم علیه امنیت (موضوع مواد ۴۹۸ به بعد قانون مجازات اسلامی) مشاهده می‌شود؛ به گونه‌ای که هنوز پاسخی روشن به این پرسش داده نشده است که شبکه با چه سازوکاری می‌تواند یک فعل ذاتاً غیراخلاقی را به یک اقدام مخل

امنیت ملی بدل سازد.

در نهایت، مطالعات جدیدی در زمینه «جنگ شناختی» و نقش شبکه‌های اجتماعی در بحران‌های اجتماعی تدوین شده است (محمدی‌شاه‌محمدی، ۱۴۰۳، ص ۷۶). این پژوهش‌ها به درستی بر کارکردهای سیاسی شبکه‌ها در فرسایش سرمایه اجتماعی و مشروعیت‌زدایی از نظم حاکم تأکید کرده‌اند (فرهنگ، ۱۴۰۳، ص ۵۳). اما خلأ اساسی در این میان، نبود یک «تحلیل حقوقی فقهی محض» است که بتواند یافته‌های حوزه جنگ شناختی را در قالب کدهای قانونی و رویه قضایی ایران ترجمه کند.

بنابراین، وجه تمایز و نوآوری پژوهش حاضر در مقایسه با پیشینه موجود، گذار از تحلیل‌های خرد و فردی به سمت «جرم‌شناسی تشکیلاتی» است. این مقاله در صدد است تا با پیوند زدن آموزه‌های فقه حکومتی و حقوق کیفری امنیت‌مدار، تبیین نماید که چگونه بی‌حجابی شبکه‌ای، فراتر از یک انتخاب پوشش، به مثابه ابزاری در جهت اخلاق در نظم عمومی و امنیت ملی قابل پیگرد و تطبیق با عناوین مجرمانه سنگین است؛ امری که در هیچ یک از پژوهش‌های پیشین به طور منسجم و همه‌جانبه بدان پرداخته نشده است.

۲-۱- سؤال اصلی این پژوهش اینگونه سامان می‌یابد که: پدیده «بی‌حجابی شبکه‌ای» با چه سازوکارهای ساختاری و از طریق چه بسترهای ارتباطی سازماندهی می‌شود و نظام حقوقی ایران بر پایه کدام مبانی فقهی و تحت کدام عناوین مجرمانه، می‌تواند این کنش تشکیلاتی را نه به مثابه یک ناهنجاری اخلاقی فردی، بلکه به عنوان «اخلال در نظم عمومی» و «تهدید علیه امنیت ملی» تحلیل و پیگرد نماید؟

۳-۱- فرضیه پژوهش

به نظر می‌رسد «بی‌حجابی شبکه‌ای» به واسطه دارا بودن دو مؤلفه کلیدی «سازمان‌یافتگی تشکیلاتی» و «هدفمندی برای تقابل با نرم‌افزار حاکمیت»، ماهیت بزه را از قلمرو جرایم سنتی علیه عفت عمومی (موضوع ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی) خارج کرده و آن را به ساحت جرایم علیه امنیت ملی منتقل می‌سازد. براین اساس، این پدیده قابلیت انطباق با عناوینی چون «اجتماع و تبانی برای ارتکاب جرم علیه امنیت»، «تبلیغ علیه نظام» و





در صورت اثبات گستردگی و قصد اخلال شدید در نظم، عنوان «افساد فی الارض» را داراست؛ چرا که در این سطح، بزهکار به جای تقابل با اخلاق، حاکمیت قانون و ثبات اجتماعی را هدف قرار داده است.

تحلیل تکمیلی در تبیین این فرضیه اینکه باید اشاره کرد که گذار از «فردگرایی» به «شبکه گرایی» در بی حجابی، باعث می شود که بزه دیده دیگر یک شخص خاص یا وجدان عمومی نباشد، بلکه «امنیت ملی» به معنای عام کلمه در معرض آسیب قرار گیرد. در واقع، شبکه با مدیریت ادراک و تغییر الگوهای هویتی، به دنبال فرسایش سرمایه اجتماعی و مشروعیت زدایی از ساختار سیاسی است که این امر ضرورت بازخوانی عناوین مجرمانه امنیت مدار را ایجاب می کند.

۲- مفهوم شناسی و چارچوب نظری

ورود به واکاوی حقوقی هر پدیده نوظهور، مستلزم تبیین دقیق مختصات مفهومی و نظری آن است تا از لغزش های تفسیری در مقام تطبیق مصادیق پیشگیری شود. پدیده بی حجابی در گذار از یک «کنش فردی» به یک «رفتار تشکیلاتی»، ماهیتی دوگانه یافته است که درک آن نیازمند بازخوانی مفاهیم سنتی حقوق جزا در پرتو جرم شناسی مدرن و فقه حکومتی است. در این بخش، ضمن تعریف زیرساخت های شبکه ای، تمایز میان فعل آنی و مستمر تبیین گشته و مفاهیم نظم عمومی و امنیت ملی از منظر حقوق عمومی و فقه سیاسی بازتعریف می گردند.

۱-۲. مفاهیم پایه

۱-۲-۱. تعریف «شبکه» و «سازمان یافتگی» در ادبیات حقوقی مفهوم «شبکه» در ادبیات حقوقی و جرم شناختی مدرن، فراتر از یک ابزار ارتباطی ساده، به مثابه یک اکوسیستم بزهکاری تحلیل می شود. در این ساحت، شبکه مجموعه ای به هم پیوسته از انسان هاست که از طریق تبادل اطلاعات دیجیتالی، تعامل های گروهی را تسهیل کرده و ماهیت ناهنجاری را از قالب های سنتی خارج می سازند (Madhava, ۲۰۱۱, p. ۲۱). سازمان یافتگی در این جریان، به معنای وجود

نوعی مدیریت لایه‌بندی شده است که در آن، تقسیم کار میان کنشگران (اعم از تولیدکنندگان محتوا، اشخاص تأثیرگذار و تأمین‌کنندگان مالی) صورت می‌پذیرد تا یک هدف مشترک مجرمانه محقق شود (Bonafe, ۲۰۰۹, p. ۴۲).

در واقع، تفاوت اساسی میان یک گروه ساده بزهکار با «سازمان‌یافتگی شبکه‌ای»، در پایداری و استمرار اهداف تشکیلاتی است. در این ساختار، بزهکار با بهره‌گیری از دانش فنی، اقدام به ایجاد اختلال در سیستم‌های ارتباطی و هنجاری نموده و از طریق «مدیریت ادراک»، رفتار مجرمانه را به عنوان یک الگو بازتولید می‌کند (McEwen, ۱۹۸۹, p. ۱). این نوع سازمان‌یافتگی، به دلیل ناشناس ماندن بازیگران و سرعت انتشار پیام، از سطح یک بزهکاری خرد به یک «جنایت تشکیلاتی» ارتقا می‌یابد که هدف آن، فرسایش اقتدار حاکمیت است (Crystal Abidin, ۲۰۲۱, p. ۱۶۵).

۲-۱-۲. تمایز مفهومی بی‌حجابی فردی (فعل‌آنی) و بی‌حجابی شبکه‌ای (فعل مستمر و سیستماتیک) از منظر تحلیل رفتار، «بی‌حجابی فردی» غالباً به مثابه یک فعل‌آنی و غیرسیستماتیک تلقی می‌شود که برخاسته از انگیزه‌های شخصی یا تأثیرپذیری‌های فرهنگی گذراست. این کنش، اگرچه ممکن است مخل اخلاق عمومی باشد، اما فاقد استراتژی برای تقابل با نظم سیاسی است (Giddens, ۱۳۹۳, ص ۱۶۲). در مقابل، «بی‌حجابی شبکه‌ای» یک فعل مستمر و سیستماتیک است که در چارچوب «جرم‌شناسی فرهنگی» به عنوان یک «مقاومت فرهنگی» سازمان‌یافته علیه هنجارهای رسمی تحلیل می‌شود (Presdee, ۲۰۰۵, p. ۳۶).

در این الگوی بزهکاری، شبکه با استفاده از تکنیک‌های «کارناوالی کردن جرم»، رفتاری را که در زیست‌بوم رسمی، مجرمانه تلقی می‌شود، در زیست‌بوم مجازی (زندگی دوم) به عنوان یک ارزش یا حق جلوه می‌دهد (Henry & Milovanovic, ۱۹۹۶, p. ۹۹). تفاوت این دو در «بار سیاسی» و «قصد اخلاق» است؛ در حالی که کنشگر فردی به دنبال نمایش خود است، شبکه به دنبال «تغییر ادراک عمومی» و ایجاد شکاف میان فرهنگ رسمی و غیررسمی است تا از این طریق، حاکمیت قانون را تضعیف نماید (Hunt, ۱۹۹۰, ص ۵۲۴). این استمرار سیستماتیک،



باعث می‌شود که جرم از قلمرو ناهنجاری اخلاقی خارج شده و به ساحت تهدیدهای نرم و جنگ شناختی وارد شود (Libicki, ۲۰۰۹, p. ۱۲).

۲-۳. مفهوم‌شناسی «اخلال در نظم عمومی» و «امنیت ملی» در فقه حکومت و حقوق عمومی در فقه حکومتی، نظم عمومی با قاعده بنیادین «وجوب حفظ نظام» پیوند خورده است. «نظام» در فقه شیعه، صرفاً به معنای ثبات سیاسی نیست، بلکه شامل «نظام معیشت» و «نظام اجتماعی مسلمین» نیز می‌شود که هرگونه خلل در آن، مفسده‌انگیز و حرام است (نائینی، ۱۴۲۴، ص ۴۰). اخلال در نظم عمومی (اختلال نظام) به معنای انجام هر عملی است که هماهنگی و پیوستگی یک جمعیت را از بین برده و منجر به بی‌نظمی و از هم گسیختگی حیات جمعی شود (صاحب الجواهر، ۱۴۰۲، ج ۱۴، ص ۱۷۵).

از منظر حقوق عمومی و فقه سیاسی امام خمینی (ره)، «امنیت ملی» با حفظ اساس اسلام و حاکمیت اسلامی گره خورده است، به گونه‌ای که حفظ آن «اهمّ واجبات الهی» و مقدم بر سایر احکام فرعی تلقی می‌شود (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۱۵۳). در این چارچوب، هرکنش شبکه‌ای که با هدف مشروعیت‌زدایی از ساختار سیاسی و تضعیف اقتدار دولت صورت گیرد، مصداق اخلال در امنیت ملی است (سعدی، ۱۳۹۶، ص ۳۹). بنابراین، اخلال در نظم عمومی در فقه حکومت، فراتر از هرج و مرج فیزیکی، شامل «اخلال در نرم‌افزار قدرت» و تضعیف پایه‌های اعتقادی و هویتی جامعه است که زیربنای امنیت ملی را تشکیل می‌دهند (الزنجانی، ۱۴۲۰، ص ۱۰۵). در رویکرد امنیت‌گرا، زمانی که یک ناهنجاری به ابزاری برای جنگ شناختی دشمن بدل شود، صبغه امنیتی یافته و مقابله با آن تحت عنوان «حفظ نظام» ضروری می‌گردد (Koulivand, ۲۰۲۳, p. ۶).

۲-۲. مبانی جرم‌شناختی پدیده (تحلیل سبب‌شناسی)

تبیین علل و انگیزه‌های شکل‌گیری بزهکاری در ساحت شبکه‌ای، نیازمند گذار از رهیافت‌های سنتی سبب‌شناسی و ورود به عرصه جرم‌شناسی مدرن و پسامدرن است. پدیده بی‌حجابی در قالب تشکیلاتی، صرفاً معلول یک اراده بسیط نیست، بلکه برآیند درهم‌تنیدگی

محاسبات عقلانی، فرآیندهای یادگیری در خرده‌فرهنگ‌های معارض و کارکردهای نوین فضای سایبر در مدیریت ادراک است. در این بخش، بر پایه نظریه‌های مرجع جرم‌شناختی، به واکاوی چرایی گذار این پدیده از ساحت فردی به سازمان‌یافتگی شبکه‌ای پرداخته می‌شود.

۲-۱. نظریه انتخاب عقلانی: تحلیل هزینه-فایده بازیگران اصلی شبکه‌ها براساس مبانی نظریه انتخاب عقلانی، بزهکار به مثابه یک «کنشگر محاسبه‌گر» یا «انسان اقتصادی» عمل می‌کند که پیش از ارتکاب فعل، به ارزیابی دقیق میان سود حاصله و هزینه‌های احتمالی (اعم از کیفری و اجتماعی) می‌پردازد (Becker, ۱۹۶۸, p. ۱۷۴). در بی‌حجابی شبکه‌ای، لایه‌های راهبردی و سردستگان جریان، براساس منطق «حداکثری کردن سود» اقدام به سازماندهی می‌کنند. این سود در اینجا می‌تواند شامل «کسب درآمدهای مالی از طریق تبلیغات و بازارهای غیررسمی»، «کسب شهرت و اعتبار اجتماعی در فضای مجازی» و یا «تسهیل فرآیند پناهندگی و مهاجرت» باشد (Posner, ۱۹۸۶, p. ۳).

از این منظر، زمانی که هزینه ارتکاب (مانند مجازات‌های سبک جزای نقدی ثابت یا حبس‌های کوتاه‌مدت) در برابر منافع کلان ناشی از شبکه‌سازی و انتفاع اقتصادی ناچیز باشد، بازدارندگی نظام کیفری تضعیف شده و میل به بزهکاری افزایش می‌یابد (Chesney & Citron, ۲۰۱۹, p. ۱۷۷۸). به بیان دیگر، سردستگان این شبکه‌ها با تحلیل «هزینه فرصت»، بستر مجازی را به دلیل «سرعت بالای انتشار»، «ناشناس ماندن نسبی» و «کثرت جامعه هدف»، محیطی با ریسک پایین و فایده بسیار بالا برای تقابل با نظم عمومی می‌یابند (Feinberg, ۱۹۸۴, p. ۱۲).

۲-۲. نظریه یادگیری اجتماعی و خرده‌فرهنگ‌ها: نقش فضای مجازی در شبکه‌سازی و انتقال الگوهای رفتاری فرآیند جامعه‌پذیری در فضای مجازی، منجر به شکل‌گیری خرده‌فرهنگ‌هایی شده است که در تعارض با فرهنگ رسمی جامعه قرار دارند. بر پایه نظریه یادگیری اجتماعی، رفتار انحرافی از طریق «ارتباط افتراقی» با گروه‌های همسال و الگوبرداری از کنشگران مرجع در شبکه‌های اجتماعی آموخته می‌شود (Akers, ۱۹۸۵, p. ۴۱). در این چارچوب، فضای مجازی بستری را فراهم می‌سازد که در آن، پدیده بی‌حجابی از یک عمل منفرد به یک «ارزش خرده‌فرهنگی» تبدیل می‌شود.



شبکه‌ها با استفاده از تکنیک‌های «خنثی‌سازی»، قبح عمل مجرمانه را در ذهن مخاطب از بین برده و آن را به مثابه یک «حق مدنی» یا «مقاومت فرهنگی» بازتعریف می‌کنند (Ferrell, ۱۹۹۵, p. ۲۵). اینجاست که مفاهیم «جرم‌شناسی فرهنگی» برجسته می‌شوند؛ جایی که سبک پوشش و زندگی، سمبل مخالفت سیاسی در برابر حاکمیت قلمداد شده و افراد از طریق عضویت در این خرده فرهنگ‌های مجازی، نوعی هویت جدید کسب می‌کنند که با هنجارهای رسمی در تضاد است (Presdee, ۲۰۰۵, p. ۴۳). این یادگیری جمعی، منجر به ایجاد یک «بسیج نرم» می‌شود که در آن، الگوهای رفتاری از لایه‌های راهبردی شبکه به بدنه اجتماعی تزریق می‌گردد (Young, ۱۹۹۷, p. ۸۱).

۲-۲-۳. تحلیل سایبرکریمینولوژی: نحوه پیوند زدن شبکه‌های مجازی به کنش‌های میدانی در جرم‌شناسی سایبری، پدیده بی‌حجابی شبکه‌ای به مثابه ابزاری در «جنگ شناختی» تحلیل می‌شود که هدف آن، مدیریت ادراک و تغییر باورهای بنیادین است (Koulivand, ۲۰۲۳, p. ۸). شبکه‌های مجازی در این فرآیند، نقش «پیشران» را ایفا کرده و از طریق راهبردی «اشخاص تأثیرگذار» (اینفلوئنسرها)، ادراکات مخاطب را به گونه‌ای سازماندهی می‌کنند که منجر به «کنش میدانی» در فضای حقیقی شود (Crystal Abidin, ۲۰۲۱, p. ۱۶۵). سازوکار این پیوند، بر پایه «مدل جریان دو مرحله‌ای ارتباطات» استوار است؛ به این معنا که پیام‌های تولید شده در اتاق‌های فکر شبکه، ابتدا توسط رهبران فکری مجازی بازتولید شده و سپس به رفتارهای هنجارشکنانه در معابر و اماکن عمومی منجر می‌گردد (Khomees et al., ۲۰۱۷, p. ۱۹۱). این اقدامات، نوعی «کارناوالی شدن بزهکاری» را رقم می‌زند که در آن، فضای فیزیکی به صحنه نمایش قدرت شبکه تبدیل می‌شود تا مشروعیت قوانین رسمی را به چالش بکشد (Henry & Milovanovic, ۱۹۹۶, p. ۹۹). در واقع، شبکه با ایجاد «سردرگمی در ارتباطات ملی» و تضعیف حاکمیت قانون، راه را برای بحران‌های اجتماعی و امنیتی هموار می‌سازد (Libicki, ۲۰۰۹, p. ۱۳).

ورود به ساحه واکاوی عناصر متشکله بزه، مستلزم درک این واقعیت است که نظام حقوقی در مواجهه با پدیده‌هایی که حیات جمعی و اقتدار حاکمیت را هدف قرار می‌دهند، از قالب‌های سنتی تفسیر مضیق خارج شده و به سمت جرم‌انگاری‌های امنیت‌مدار حرکت می‌کند (مجیدی و تاج‌آبادی، ۱۳۹۸، ص ۲۹۳). پدیده «بی‌حجابی شبکه‌ای»، به دلیل ماهیت ساختاریافته و پیوند آن با زیست‌بوم دیجیتال، چالش‌های جدی را پیش‌روی دکتترین حقوقی و رویه قضایی قرار داده است. در این بخش، عناصر سه‌گانه این بزه در پرتو قوانین موضوعه و مبانی سیاست جنایی نوین تحلیل می‌گردد.

۱-۳. بررسی عناصر متشکله جرم بی‌حجابی شبکه‌ای

۱-۱-۳. عنصر قانونی: نارسایی ماده ۶۳۸ و گذار به جرایم علیه امنیت در نظام کیفری ایران، ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی (بخش تعزیرات) به عنوان مستند اصلی برخورد با بی‌حجابی شناخته می‌شود. این ماده که بر محور «عفت عمومی» و «وجدان اخالق‌ی جامعه» تدوین شده است، عمدتاً ناظر به رفتارهای فردی و آنی است که منجر به جریحه‌دار شدن عواطف عمومی می‌گردد (حدادزاده نیری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵). با این حال، واکاوی فنی نشان می‌دهد که این مقرر برای مواجهه با ابعاد «سیستماتیک» و «سازمان‌یافته» بی‌حجابی ناتوان است؛ چرا که کیفر سبک‌مند در آن، فاقد قدرت بازدارندگی در برابر شبکه‌هایی است که با اهداف سیاسی و اقتصادی کالن فعالیت می‌کنند (نخعی و اکبری، ۱۴۰۳، ص ۸۳).

در مقابل، سازمان‌یافتگی این پدیده، لزوم استناد به مواد فصل جرایم علیه امنیت داخلی و خارجی را ایجاب می‌نماید. بر این اساس، تشکیل یا اداره هرگونه دسته یا گروه با هدف برهم زدن امنیت کشور، مشمول ماده ۴۹۸ قانون مجازات اسلامی است که کیفری به مراتب سنگین‌تر را پیش‌بینی کرده است (میرمحمدصادقی، ۱۳۹۷، ص ۲۹). همچنین، زمانی که شبکه از طریق تولید محتوا به دنبال مشروعیت‌زدایی از ساختارهای قانونی باشد، عنوان «تبلیغ علیه نظام» (ماده ۵۰۰ ق.م.ا) قابلیت انطباق می‌یابد (امیدی شیلوی علیا، ۱۳۹۵، ص ۴۶). نکته حائز اهمیت، نقش «سردستگی» در این جریان است؛ طبق ماده ۱۳۰ قانون مجازات اسلامی،



هرکس گروه مجرمانه‌ای را تشکیل یا اداره کند، به حداکثر مجازات شدیدترین جرم ارتكابی توسط اعضا محکوم می‌گردد (رهبرپور و نورمحمدی، ۱۳۹۷، ص ۱۷۱). این رویکرد تقنینی نشان‌دهنده اراده حاکمیت برای برخورد با «هسته‌های مرکزی» به جای تمرکز صرف بر کنشگران خرد است (اردبیلی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۹).

۳-۱-۲. عنصر مادی: بستر ارتکاب و زنجیره اشاعه عنصر مادی در بی‌حجابی شبکه‌ای، مجموعه‌ای از افعال مثبت و پیوسته است که در فضای مجازی و حقیقی تبلور می‌یابد. نخستین رکن این عنصر، «شبکه‌سازی» و «مدیریت لایه‌بندی شده» است؛ جایی که بزهدکار با بهره‌گیری از پلتفرم‌های اجتماعی، تعامل‌های گروهی را برای خروج از هنجارهای رسمی تسهیل می‌کند (پورمحمدباقر و پورمحمدباقر، ۱۳۸۷، ص ۶۷). «تولید محتوای هماهنگ» نیز بخشی کلیدی از این فرآیند است؛ در این مرحله، با استفاده از تکنیک‌های مدیریت ادراک، رفتاری مجرمانه به عنوان یک الگوی مترقی بازنمایی می‌شود (صادقی و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۲).

علاوه بر این، «تأمین مالی» و «ارتباط با بیگانگان»، ابعاد تشکیلاتی بزه را تقویت می‌نمایند. زمانی که اقدامات شبکه با هدایت بازیگران خارجی یا همکاری با دول متخاصم صورت پذیرد، موضوع از ساحت اخالق خارج و مشمول عنوان سنگین «جاسوسی» یا «همکاری با دول متخاصم» (ماده ۵۰۸ ق.م.ا. می‌گردد (الریسا، ۱۳۹۸، ص ۶۱). در این چارچوب، استفاده از «اشخاص تأثیرگذار» (اینفلوئنسرها) برای تغییر باورهای بنیادین جامعه، مصداق بارز «جنگ شناختی» و اخلال در نرم‌افزار قدرت تلقی می‌شود (محمدی‌شاه‌محمدی، ۱۴۰۳، ص ۷۶). این زنجیره از تولید تا اشاعه، نشان‌دهنده یک «فعل مستمر» است که هدف آن فرسایش سرمایه اجتماعی و تضعیف حاکمیت قانون است (فرهنگ، ۱۴۰۳، ص ۵۳).

۳-۱-۳. عنصر روانی: سوءنیت خاص در پرتو امنیت‌گرایی تحقق بی‌حجابی شبکه‌ای مستلزم احراز تقارن میان سوءنیت عام و خاص است. سوءنیت عام به معنای اراده آزاد مرتکب برای حضور در شبکه و انجام افعال هنجارشکنانه است (اردبیلی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۴۳). اما آنچه ماهیت این بزه را به ساحت امنیتی منتقل می‌سازد، «سوءنیت خاص» یا همان «قصد اخلال در امنیت کشور» و «برهم زدن نظم عمومی» است (میرمحمدصادقی، ۱۳۹۶، ص ۳۴).



در رویکرد امنیت‌مدار، احراز این قصد از طریق «قرائن و امارات خارجی» نظیر استمرار در تولید محتوای معارض، ارتباط‌های سازمان‌یافته و هدفمندی اقدامات در جهت ایجاد ناامنی ذهنی در جامعه صورت می‌پذیرد (نخعی و اکبری، ۱۴۰۳، ص ۱۳۷). زمانی که مرتکب با علم به مؤثر بودن اقداماتش در جهت اشاعه فساد در حد وسیع یا اخلاق شدید در نظم عمومی عمل کند، طبق مبانی ماده ۲۸۶ قانون مجازات اسلامی، عنصر روانی بزه کامل گشته و وی به عنوان «مفسد فی الارض» شناخته می‌شود (برهانی، ۱۳۹۴، ص ۲۱). در واقع، شبکه با فراتر رفتن از انگیزه‌های فردی، «تضعیف اقتدار حاکمیت» را به عنوان غایت اصلی خود برمی‌گزیند که این امر، پاسخ کیفری قاطع در چارچوب سیاست جنایی امنیت‌گرا را توجیه می‌نماید (قناد و اکبری، ۱۳۹۶، ص ۴۱).

۲-۳. ظرفیت سنجی فقهی (فقه الحکومه)

واکاوی پدیده‌های نوظهور اجتماعی که با ساختار لایه‌بندی شده و در بستر فناوری‌های نوین، ارکان ثبات جامعه را هدف قرار می‌دهند، مستلزم گذار از نگاه «تکلیفی فردی» به سمت «قواعد مصلحت‌محور» در افق فقه حکومتی است. در این چارچوب، پدیده بی‌حجابی شبکه‌ای دیگر تنها یک عصیان شخصی در برابر شریعت تلقی نمی‌شود، بلکه به مثابه کنشی تشکیلاتی برای فرسایش «نرم‌افزار قدرت» و اخلاق در نظام اجتماعی واکاوی می‌گردد [۱۸۱، ۳۰۶]. در این بخش، بر پایه قواعد بنیادین فقهی و مبانی اندیشه سیاسی اسلام، ظرفیت‌های مقابله با این پدیده تبیین می‌شود.

۳-۲-۱. تحلیل قاعده «لا ضرر» و «حفظ نظام» در مواجهه با شبکه‌های مخمل نظم قاعده «وجوب حفظ نظام» از کلیدی‌ترین قواعد فقهی است که در ادوار مختلف، متناسب با ضرورت‌های اجتماعی بازخوانی شده است [۱۶۴]. اصطلاح «نظام» در فقه شیعه، صرفاً به معنای ثبات سیاسی نیست، بلکه شامل «نظام معیشت» و «نظام اجتماعی مسلمین» نیز می‌شود که هرگونه خلل در آن، مفسده‌انگیز و حرام است [۱۸۱، ۱۸۲]. نائینی در تبیین این مفهوم، اختلال نظام را به معنای انجام هر عملی می‌داند که هماهنگی و پیوستگی یک

جمعیت را از بین برده و منجر به از هم گسیختگی حیات جمعی شود (نائینی، ۱۴۲۴، ص ۴۰). صاحب‌الجواهر نیز تأکید دارد که صیانت از این نظم اجتماعی، تکلیفی است که بر سایر احکام شرعی تقدم دارد (صاحب‌الجواهر، ۱۴۰۲، ج ۱۴، ص ۱۷۵).

در اندیشه فقهی امام خمینی (ره)، حفظ نظام به مثابه «اهم واجبات الهی» و مقدم بر تمام احکام فرعی تلقی می‌شود (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۱۵۳). بر این اساس، هر کنش شبکه‌ای که با هدف مشروعیت‌زدایی از ساختار سیاسی و تضعیف اقتدار دولت صورت گیرد، مصداق اخلاق در امنیت ملی و «اختلال نظام» تلقی شده که دفع آن واجب شرعی است [سعدی، ۱۳۹۶، ص ۳۹]. از سوی دیگر، قاعده «لا ضرر» به عنوان یک ابزار حاکمیتی، به دولت اجازه می‌دهد تا در مواردی که اعمال آزادی‌های فردی منجر به ورود «ضرر فاحش» به منافع عمومی گردد، محدودیت‌های قانونی ایجاد کند [۳۳۸، ۳۳۹]. زمانی که بی‌حجابی از یک انتخاب شخصی به یک «کنش تشکیلاتی» برای فرسایش سرمایه اجتماعی و ایجاد دوگانگی فرهنگی بدل می‌شود، مصداق بارز ضرر به تمامیت معنوی جامعه است (عوده، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۱۳). در واقع، شبکه با ایجاد «سردرگمی در افکار عمومی»، نفع جامعه را فدای اهداف سیاسی خود می‌کند که این امر، دخالت مستقیم حاکمیت بر پایه قاعده «تقدیم مصلحت عام بر نفع خاص» را توجیه می‌نماید (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۵۵).

۲-۲-۳. بررسی فقهی عنوان «افساد فی الارض» در فعالیت‌های شبکه‌ای یکی از چالش‌برانگیزترین مباحث در فقه جزا، تفکیک ماهوی میان محاربه و «افساد فی الارض» است. طبق مبانی مندرج در ماده ۲۸۶ قانون مجازات اسلامی، افساد فی الارض عنوانی مستقل از محاربه تلقی شده که بر محور «گسترده‌گی آثاری» و «نتایج زیان بار» استوار است [۳۶۷، ۵۲۸]. در تحلیل فقهی این جرم، عنصر مادی باید به گونه‌ای باشد که منجر به «اشاعه فساد در حد وسیع» یا «اخلال شدید در نظم عمومی» گردد (برهانی، ۱۳۹۴، ص ۲۱). فاضل لنکرانی در این باره معتقد است که ذکر محاربه در کنار افساد در متون دینی، برای بیان بزرگی خطر فساد در زمین است و هر عملی که به نحوی روی زمین فسادانگیزی کند، مشمول این عنوان سنگین می‌گردد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲، ص ۶۳۸).

در بی حجابی شبکه‌ای، سازمان یافتگی و استفاده از ابزارهای رسانه‌ای برای مدیریت ادراک، قید «گسترده‌گی» را محقق می‌سازد. از منظر فقهی، زمانی که فعلی به صورت سیستماتیک و با قصد تقابل با نظام اسلامی صورت پذیرد، مرتکب نه یک بزهکار عادی، بلکه «ساعی در فساد» شناخته می‌شود (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۶، ص ۱۹۸). با این حال، اعمال این عنوان مستلزم رعایت قیود سخت گیرانه‌ای است؛ مؤمن قمی تأکید دارد که جواز اعمال مجازات مفسد، منوط به احراز این واقعیت است که دفع فساد تنها از این طریق ممکن باشد (مؤمن، ۱۴۱۵، ص ۴۰۰). همچنین، احراز علم مرتکب به «مؤثر بودن اقداماتش» در جهت اشاعه فساد یا اخلاق شدید در نظم، رکنی رکن در انتساب این جرم است (رهبرپور و نورمحمدی، ۱۳۹۷، ص ۳۷۷).

نکته حائز اهمیت در فقه الحکومه، ضرورت تفکیک میان «کنشگر فریب خورده» و «سردستانان شبکه» است. بر اساس قاعده «بناء حدود بر تخفیف» و «قاعده درء»، مجازات سنگین افساد فی الارض تنها باید متوجه هسته‌های مرکزی شبکه باشد که با ارتباط‌های سازمان یافته، قصد برهم زدن ثبات ملی را دارند (خویی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۵۵). بنابراین، بی حجابی شبکه‌ای در صورتی که منجر به «فرسایش اقتدار حاکمیت» و «توهین گسترده به مقدسات» شود، بر پایه مبانی فقهی مصلحت و حفظ نظام، قابلیت تطبیق با عناوین مجرمانه سنگین را داراست تا از فروپاشی نظام اجتماعی پیشگیری شود (نخعی و اکبری، ۱۴۰۳، ص ۸۶).

۴- پیوند جرم شناختی با اخلاق در امنیت ملی و نظم عمومی

تحلیل جرم شناختی پدیده‌های نوظهور نشان می‌دهد که بزهکاری در عصر پسامدرن، از کنش‌های فردی و عینی به سمت رفتارهای ساختارمند و ذهنی تطور یافته است. در این چارچوب، «بی حجابی شبکه‌ای» دیگر نه به عنوان یک انتخاب پوشش، بلکه به مثابه ابزاری در جهت تقابل با «نرم افزار قدرت» و اخلاق در نظم عمومی سیاسی واکاوی می‌شود [۱۸۱، ۳۰۶]. این بخش به تبیین چگونگی تبدیل این ناهنجاری اجتماعی به یک تهدید امنیتی و پیوند آن با بازیگران خارجی و تضعیف حاکمیت قانون می‌پردازد.



۴-۱- گذار از ناهنجاری اجتماعی به تهدید امنیتی (فرسایش سرمایه اجتماعی) در جرم‌شناسی مدرن، امنیت ملی تنها به معنای صیانت از مرزهای جغرافیایی نیست، بلکه شامل حفظ «امنیت روانی» و «سرمایه اجتماعی» نیز می‌شود (عادل‌پور، ۱۴۰۱، ص ۴۰). بی‌حجابی شبکه‌ای از طریق سازوکارهای «جنگ شناختی»، ادراکات عمومی را هدف قرار داده و با تغییر باورها و ارزش‌های بنیادین، به دنبال مشروعیت‌زدایی از نظم حاکم است (Koulivand, ۲۰۲۳, p. ۸۰). در این فرآیند، شبکه با استفاده از تکنیک‌های «مدیریت ادراک»، نوعی سردرگمی در افکار عمومی ایجاد کرده و اعتماد جامعه به روایت‌های رسمی را فرسایش می‌دهد (محمدی‌شاه‌محمدی، ۱۴۰۳، ص ۷۶).

زمانی که یک ناهنجاری از حالت اتفاقی خارج و به صورت «سیستماتیک» سازماندهی شود، صبغه امنیتی یافته و سیاست جنایی را به سمت «امنیت‌گرایی» سوق می‌دهد (قناد و اکبری، ۱۳۹۶، ص ۴۱). در واقع، شبکه با ترویج الگوهای رفتاری معارض، شکاف میان «فرهنگ رسمی» و «فرهنگ غیررسمی» را عمیق‌تر کرده و از این طریق، انسجام ملی را که زیربنای امنیت ملی است، با تهدید جدی مواجه می‌سازد (رایجیان اصلی و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۲۸۳).

۴-۲- ارتباط شبکه‌های داخلی با بازیگران خارجی (تحلیل ماده ۵۰۸) یکی از مؤلفه‌های کلیدی در امنیتی‌شدن پدیده بی‌حجابی شبکه‌ای، پیوند هسته‌های مرکزی این شبکه‌ها با دول متخاصم یا سرویس‌های اطلاعاتی بیگانه است (الریسا، ۱۳۹۸، ص ۶۱). از منظر حقوقی، هرگونه همکاری سازمان‌یافته با دول متخاصم که علیه امنیت ملی کشور صورت گیرد، مشمول ماده ۵۰۸ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) است (میرمحمدصادقی، ۱۳۹۷، ص ۲۹). در این چارچوب، شبکه‌های ترویج بی‌حجابی که با تأمین مالی و هدایت خارجی فعالیت می‌کنند، فراتر از یک جرم اخلاقی، مصداق «جاسوسی نرم» و «همکاری با دشمن» تلقی می‌شوند (امیدی شبیلوی علیا، ۱۳۹۵، ص ۴۶).

سازمان‌یافتگی در این جریان، به معنای وجود نوعی مدیریت لایه‌بندی شده است که در آن، کنشگران داخلی به عنوان پیاده‌نظام راهبردهای کلان خارجی عمل می‌کنند (Bonafe, ۲۰۰۹, p. ۴۲). این اقدامات که با هدف «بی‌ثبات‌سازی سیاسی» و «تضعیف اقتدار دولت»

صورت می‌گیرد، باعث می‌شود که مرتکب نه به عنوان یک بزه‌کار عادی، بلکه به مثابه یک «دشمن» در سیاست جنایی امنیت‌مدار نگریسته شود که درصدد ضربه زدن به حاکمیت ملی است (مجیدی و تاج‌آبادی، ۱۳۹۸، ص ۳۰۰).

۴-۳- اختلال در نرم‌افزار حاکمیت و تضعیف اتوریته دولت در فقه سیاسی و حقوق عمومی، «نرم‌افزار حاکمیت» شامل قوانین و هنجارهایی است که اقتدار و مشروعیت دولت بر پایه آن‌ها استوار است. تقابل سازمان‌یافته با قوانین پوشش، به مثابه تضعیف «حاکمیت قانون» و فرسایش اتوریته دولت تحلیل می‌شود (Hunt, ۱۹۹۰, p. ۵۲۴). از منظر فقه حکومتی امام خمینی (ره)، حفظ نظام به مثابه «اهمّ واجبات الهی» است و هر اقدامی که منجر به «اختلال نظام اجتماعی مسلمین» شود، شرعاً حرام و مستوجب تعزیر سنگین است (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۱۵۳).

شبکه‌سازی برای نقض قوانین، نوعی «نافرمانی مدنی سازمان‌یافته» را رقم می‌زند که هدف آن، ایجاد بی‌نظمی و از هم گسیختگی در حیات جمعی است (صاحب‌الجواهر، ۱۴۰۲، ج ۱۴، ص ۱۷۵). زمانی که شبکه با تولید محتوای هماهنگ، اعتبار قوانین رسمی را به چالش می‌کشد، در واقع «نظم عمومی» را فدای اهداف سیاسی خود کرده است (سعدی، ۱۳۹۶، ص ۳۹). در رویکرد امنیت‌گرا، این تقابل سازمان‌یافته به عنوان ابزاری برای «فروپاشی از درون» تلقی شده که بر پایه قاعده «وجوب حفظ نظام» و «تقدیم مصلحت عام بر نفع خاص»، برخورد قاطع با هسته‌های راهبردی آن ضرورت می‌یابد (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۵۵).

۵- نتیجه‌گیری و پیشنهادها

واکاوی ابعاد حقوقی و جرم‌شناختی پدیده «بی‌حجابی شبکه‌ای» نشان می‌دهد که این پدیده از ساحت یک ناهنجاری اخلاقی فردی و آنی خارج شده و به یک «کنش تشکیلاتی و مستمر» با ماهیت امنیتی تطور یافته است. یافته‌های پژوهش حاضر دلالت بر آن دارد که شبکه با بهره‌گیری از سازوکارهای «جنگ شناختی» و «مدیریت ادراک»، به دنبال فرسایش سرمایه اجتماعی، ایجاد دوقطبی‌های فرهنگی و در نهایت مشروعیت‌زدایی از نرم‌افزار حاکمیت است.





نقطه کلیدی در این گذار، عنصر «سازمان یافتگی» است که باعث می شود بزهکار از یک کنشگر عادی به یک عامل مخل نظم عمومی سیاسی مبدل شود. از این رو، نظام حقوقی فعلی با چالشی بنیادین در مقام تطبیق روبه روست؛ چرا که مواد قانونی سنتی (مانند ماده ۶۳۸ ق.م.ا) صرفاً بر جنبه اخلاقی فعل تمرکز دارند و فاقد قدرت بازدارندگی در برابر «جرم شناسی تشکیلاتی» هستند. ضرورت اساسی در این مقطع، تفکیک دقیق میان «بدنه اجتماعی و کنشگر فریب خورده فردی» از «هسته های راهبردی و ستادی شبکه ها» است. در حالی که دسته نخست نیازمند رویکردهای اصلاحی، اقناعی و تربیتی هستند، دسته دوم به دلیل قصد اخلاخل در امنیت ملی، باید در چارچوب سیاست جنایی امنیت گرا و با تکیه بر مبانی فقه حکومتی (قاعده حفظ نظام) مورد پیگرد قرار گیرند.

۱-۵- پیشنهادهای تقنینی

۱. جرم انگاری مستقل سردهستگی و تأمین مالی: پیشنهاد می گردد قانون گذار با عبور از عناوین کلی، به تدوین مقررات شفاف و مستقل برای «سردهستگی»، «مدیریت لایه بندی شده» و «تأمین مالی» شبکه های ترویج ناهنجاری اقدام نماید. این جرم انگاری باید به گونه ای باشد که مجازات را نه بر محور پوشش، بلکه بر محور «اقدام علیه ثبات اجتماعی» تنظیم کند. ۲. بازنگری در تناسب کیفرها: لزوم پیش بینی مجازات های مالی درصدی متکی بر گردش مالی شبکه ها و استرداد منافع نامشروع حاصل از بازارهای غیررسمی آنلاین، به منظور از بین بردن انگیزه اقتصادی در مدل «انتخاب عقلانی» بزهکاران. ۳. شفاف سازی مفاد ماده ۲۸۶: تدوین شاخص های عینی برای مفاهیمی همچون «اشاعه فساد در حد وسیع» و «اخلال شدید در نظم» در ذیل این ماده، تا مرز میان ناهنجاری های خرد و افساد فی الارض به طور دقیق ترسیم شود.

۲-۵- پیشنهادهای قضایی و اجرایی

۱. تغییر رویکرد از «تقابل خیابانی» به «انهدام شریانی»: نهادهای ضابط و امنیتی باید مرکز ثقل عملیاتی خود را از برخوردهای فیزیکی و سطحی در معابر، به سمت کشف و انهدام شریان‌های ارتباطی، زیرساخت‌های سایبری و منابع مالی هسته‌های مرکزی شبکه منتقل کنند. ۲. تخصصی‌سازی دادرسی: ایجاد شعب ویژه با حضور قضات و کارشناسان مسلط به «سایبرکریمینولوژی» و «جنگ شناختی» برای تحلیل دقیق سوءنیت خاص در پرونده‌های تشکیلاتی. ۳. توسعه دیپلماسی قضایی و سایبری: با توجه به فرامرزی بودن بسیاری از این شبکه‌ها، لزوم فعال‌سازی ظرفیت‌های همکاری بین‌المللی برای ردیابی منشأ تولید محتوا و جلوگیری از بازنشر سیستماتیک در پلتفرم‌های خارجی. ۴. بهره‌گیری از ظرفیت نهادهای مدنی: تقویت نقش سازمان‌های مردم‌نهاد در راستای «پیشگیری اجتماعی» و «ترمیم سرمایه اجتماعی» به منظور بی‌اثر کردن خروجی‌های شناختی شبکه‌ها بر بدنه عمومی جامعه.



منابع و مأخذ

الف) منابع فارسی و عربی

۱. ابراهیمی، سارا، ۱۴۰۱، پژوهشی در تبیین حقوقی کنش اینفلوئنسرها، تهران، مجله حقوق رسانه.
۲. اردبیلی، محمدعلی، ۱۴۰۱، حقوق جزای عمومی، تهران، نشر میزان.
۳. امیدی شیبیلوی علیا، امیر، ۱۳۹۵، جرایم سیاسی و مطبوعاتی از نظر حقوق ایران و فقه امامیه، بوکان، انتشارات زانکو.
۴. برهانی، محسن، ۱۳۹۴، ابهام مفهومی، مفسد عملی: افساد فی الارض؛ تحلیل حقوقی ماده ۲۸۶ قانون مجازات اسلامی، تهران، مطالعات حقوق کیفری و جرم شناسی.
۵. پورمحمدباقر، لطیفه؛ پورمحمدباقر، الهه، ۱۳۸۷، نقش فناوری اطلاعات و ارتباطات در آموزش مراکز دانشگاهی، تهران، فناوری و آموزش.
۶. حدادزاده نیری، محمدرضا، ۱۳۸۸، تحقیق در جرایم منافی عفت، تهران، مجله حقوقی دادگستری.
۷. خمینی، روح الله، ۱۳۸۹، صحیفه امام (مجموعه آثار)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۸. خویی، سید ابوالقاسم، ۱۴۰۹، مبانی تکمله المنهاج، قم، مدینه العلم.
۹. رایجیان اصلی، مهرداد و دیگران، ۱۴۰۲، سیاست گذاری جنایی تقنینی در آینه جرم شناسی فرهنگی، تهران، مجله پژوهش های حقوق جزا و جرم شناسی.
۱۰. رهبرپور، محمدرضا؛ نورمحمدی، حسین، ۱۳۹۷، چالش های حقوقی قضایی جرم افساد فی الارض در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲، تهران، فصلنامه پژوهش حقوق کیفری.
۱۱. الریسا، محمد، ۱۳۹۸، تعارض قوانین در جرایم علیه نظم و امنیت عمومی، تهران، مجله مطالعات حقوقی.
۱۲. زنجانی، عباسعلی عمید، ۱۴۲۰، القواعد الفقهية، تهران، مؤسسه انتشارات چاپ و نشر دانشگاه تهران.



۱۳. سعدی، حسینعلی، ۱۳۹۶، کاربرد قاعده حفظ نظام در اندیشه فقهی سیاسی امام خمینی، تهران، فصلنامه دانش سیاسی.
۱۴. صاحب الجواهر، محمدحسن، ۱۴۰۲، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. صادقی، علی و دیگران، ۱۴۰۰، مسئولیت مدنی دولت در فضای سایبر با نگاهی به آموزه‌های اخلاق سایبری، تهران، اخلاق در علوم و فناوری.
۱۶. عادل پور، تبریزی، ۱۴۰۱، امنیت ملی در سیاست جنایی ایران، تهران، مجله پژوهش حقوق کیفری.
۱۷. عوده، عبدالقادر، ۱۳۷۳، حقوق جنائی اسلام، ترجمه اکبر غفوری، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۸. فاضل لنکرانی، محمد، ۱۴۲۲، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة (کتاب الحدود)، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار، علیه السلام.
۱۹. فرهنگ، سجاد، ۱۴۰۳، تحلیل کارکردهای سیاسی و اجتماعی شبکه‌های اجتماعی در جنگ شناختی، تهران، پژوهشنامه علوم دفاعی.
۲۰. قناد، فاطمه؛ اکبری، مسعود، ۱۳۹۶، امنیت‌گرایی سیاست جنایی، تهران، پژوهش حقوق کیفری.
۲۱. گیدنز، آنتونی، ۱۳۹۳، جامعه‌شناسی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر نی.
۲۲. مجیدی، سید محمود؛ تاج‌آبادی، فاطمه، ۱۳۹۸، تکنیک‌های جرم‌انگاری امنیت‌مدار در حقوق کیفری ایران، تهران، مطالعات فقه و حقوق اسلامی.
۲۳. محمدی‌شاه‌محمدی، محمد، ۱۴۰۳، نقش جنگ شناختی در بحران‌های اجتماعی جمهوری اسلامی ایران، تهران، مطالعات سیاسی و شناخت پژوه.
۲۴. مردانی، سعید و دیگران، ۱۴۰۲، جرم‌انگاری جرایم علیه اخلاق و عفت عمومی در فضای سایبری، تهران، رسانه.
۲۵. مؤمن قمی، محمد، ۱۴۱۵، کلمات سدیة فی مسائل جدیدة، قم، مؤسسه نشر



اسلامی.

۲۶. میرمحمدصادقی، حسین، ۱۳۹۶، جرایم علیه امنیت و آسایش عمومی، تهران، نشر میزان.

۲۷. میرمحمدصادقی، حسین، ۱۳۹۷، حقوق جزای اختصاصی: جرایم علیه اشخاص، تهران، نشر میزان.

۲۸. نائینی، محمدحسین، ۱۴۲۴، تنبیه الامه و تنزیه المله، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۲۹. نخعی، یاسر؛ اکبری، عباسعلی، ۱۴۰۳، توهین به ادیان و قومیت‌ها در پرتو جرم‌انگاری امنیت‌گرا، تهران، پژوهش‌های نوین در جرم‌شناسی.

۳۰. نراقی، احمد، ۱۴۱۷، عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۳۱. هاشمی شاهرودی، سید محمود، ۱۳۷۶، بایسته‌های فقه جزا، تهران، نشر میزان.

(ب) منابع لاتین

- Akers, Ronald L., 1985, Deviant Behavior: A Social Learning Approach, Belmont, Wadsworth Publishing.
- Becker, Gary S., 1968, Crime and Punishment: An Economic Approach, Journal of Political Economy, Vol. 76.
- Bonafe, Beatrice, 2009, The Relationship Between State and Individual Responsibility for International Crimes, Hague, Martinus Nijhoff Pub.
- Chesney, R. & Citron, D., 2019, Deepfakes: A Looming Challenge for Privacy, Democracy, and National Security, California Law Review, Vol. 107.
- Crystal Abidin, 2021, Consumer protection and online influencers: The European approach, Journal of Consumer Policy, Vol. 44.
- Feinberg, Joel, 1984, The Moral Limits of the Criminal Law: Harm to Others, Oxford, Oxford University Press.



- **Ferrell, Jeff**, 1995, Culture, Crime, and Cultural Criminology, Journal of Criminal Justice and Popular Culture, Vol. 3.
- **Henry, S. & Milovanovic, D.**, 1996, Constitutive Criminology: Beyond Postmodernism, London, Sage Publications.
- **Hunt, Alan**, 1990, The Big Fear: Law and Social Control, London, Law and Society Review.
- **Khamees, S., Ang, L., & Welling, R.**, 2017, Self-branding, 'micro-celebrity' and the rise of Social Media Influencers, Celebrity Studies, Vol. 8.
- **Koulivand, M.**, 2023, Cognitive Warfare and National Security, Washington, Strategic Studies Institute.
- **Libicki, Martin C.**, 2009, Cyberdeterrence and Cyberwar, Santa Monica, RAND Corporation.
- **Madhava, S.**, 2011, Cyber Crimes and Legal Framework, New Delhi, Law House.
- **McEwen, J.**, 1989, Computer Ethics and Delinquency, New York, Oxford University Press.
- **Posner, Richard**, 1986, Economic Analysis of Law, New York, Aspen Publishers.
- **Presdee, Mike**, 2005, Cultural Criminology and the Carnival of Crime, London, Routledge.
- **Young, Jock**, 1997, Left Realism: The Basics, London, Routledge.

A Comparative Study of Jurisprudential Evidence for Women's Political Participation in *al-Mīzān* and *al-Basīṭ* Commentaries Based on Qur'anic Female Role Models

Tahereh Setorg¹
Mohammad Akbari²
Esmaeil Cheraghi Kootiani³

Abstract

Women's political participation has consistently been a subject of debate in Islamic jurisprudence and exegesis. This research aims to provide an in-depth analysis of jurisprudential and exegetical evidence supporting the feasibility and legitimacy of women's political participation, focusing on a comparative study of Allameh Tabataba'i's perspective in "*Al-Mizan*" and Abu al-Hasan al-Wahidi al-Nishaburi's view in "*Al-Basit*." The main question is whether religious sources, particularly relying on Quranic role models such as Bilqis (Queen of Sheba), Asiyah, and Moses' mother, have established fundamental religious barriers to women's active presence in the public and political sphere. The research methodology combines interpretive analysis of foundational texts, jurisprudential reasoning based on principles such as "prohibition of delayed clarification when needed" (*ta'khīr al-bayan 'an waqt al-hajah*), "the principle of permissibility" (*qa'idat al-ibahah*), "the principle of concomitance" (*qa'idat al-mulazamah*) between reason and religious law, and the utilization of "rational practice" (*sirat al-'uqala'*) in the sphere of political activism. The analysis demonstrates that Quranic role models, particularly Bilqis (as governance) and Asiyah (as political resistance), indicate the external occurrence and implicit divine approval of such participation. The main conclusion is that in the absence of explicit and decisive text prohibiting it absolutely, the principle "external realization plus absence of religious prohibition establishes definitive permissibility" applies. This article, emphasizing this foundation, proves the legitimacy and feasibility of women's political participation based on jurisprudential-exegetical evidence and challenges restrictive traditional structures.

Keywords

Women's Political Participation; *al-Mīzān* Commentary; *al-Basīṭ* Commentary; Political Jurisprudence; Delay of Clarification (*Ta'khīr al-Bayān*); Rational Practice (*Sīrat al-'Uqalā'*)

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: tahereh.setorg@saadi.shirazu.ac.ir

2. Assistant Professor, Faculty of Quranic Sciences and Studies, Level 4 in Jurisprudence and Principles, akbari@quran.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran, cheraghi@iki.ac.ir



دراسة مقارنة للأدلة الفقهية لمشاركة المرأة السياسية في تفسير الميزان وتفسير البسيط استناداً إلى النماذج القرآنية للمرأة

طاهرة سترگ^۱

محمد أكبري^۲

إسماعيل چراغي كوتيانى^۳

الملخص

كانت مشاركة المرأة السياسية دائماً من المواضيع المطروحة للنقاش في الفقه والتفسير الإسلامي. وقد أجري هذا البحث بهدف التحليل المتعمق للأدلة الفقهية والتفسيرية الدالة على إمكانية ومشروعية مشاركة المرأة السياسية، مع التركيز على دراسة مقارنة لوجهة نظر العلامة الطباطبائي في تفسير «الميزان» وأبي الحسن الواحدي النيسابوري في تفسير «البسيط». وتتمثل الإشكالية الأساسية في: هل أوجدت المصادر الدينية، وخاصة بالاستناد إلى النماذج القرآنية كبلقيس، وآسية، وأم موسى عليها السلام، عقبات شرعية جوهرية أمام حضور المرأة الفاعل في المجالين العام والسياسي أم لا؟ وتعتمد منهجية البحث على مزيج من التحليل التفسيري للنصوص الأساسية، والاستنباط الفقهي القائم على القواعد الأصولية كـ «تأخير البيان عن وقت الحاجة»، و«قاعدة الإباحة»، و«قاعدة الملازمة» (العقل والشرع)، فضلاً عن الاستفادة من «سيرة العقلاء» في مجال العمل السياسي. ويظهر التحليل أن النماذج القرآنية، وخاصة فيما يتعلق ببلقيس (باعتبارها حاکمة) وآسية (باعتبارها مقاومة سياسية)، تدل على وقوع خارجي وإقرار ضمني من الله لهذه المشاركات. والاستنتاج الرئيسي هو أنه في غياب النص الصريح والقاطع على المنع المطلق، تسود القاعدة الأصولية «التحقق الخارجي مضافاً إليه عدم النهي الشرعي يُوجب الجواز القطعي». ويؤكد هذا المقال، بالاستناد إلى هذا المبدأ، مشروعية وإمكانية مشاركة المرأة السياسية وفقاً للأدلة الفقهية-التفسيرية، ويفكك البنى التقليدية المقيدة. **الكلمات المفتاحية:** مشاركة المرأة السياسية، تفسير الميزان، تفسير البسيط، الفقه السياسي، تأخير البيان، سيرة العقلاء.

۱. المؤلفة المسؤولة، أستاذة مساعدة في قسم اللاهوت والدراسات الإسلامية، كلية اللاهوت والدراسات الإسلامية،

جامعة شيراز، شيراز، إيران. البريد الإلكتروني: tahereh.setorg@saadi.shirazu.ac.ir

۲. أستاذ مساعد في كلية علوم ومعارف القرآن، المستوى الرابع في الفقه والأصول.

البريد الإلكتروني: akbari@quran.ac.ir

۳. أستاذ مساعد في قسم علم الاجتماع، معهد الإمام الخميني للتعليم والبحوث، قم، إيران.

البريد الإلكتروني: cheraghi@iki.ac.ir



بررسی تطبیقی ادله فقهی مشارکت سیاسی زنان در تفسیر المیزان و تفسیر البسیط بر اساس

الگوهای قرآنی زنان

طاهره سترگ^۱، محمد اکبری^۲، اسماعیل چراغی کوتیانی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۰

چکیده

مشارکت سیاسی زنان، همواره یکی از موضوعات مورد بحث در فقه و تفسیر اسلامی بوده است. این پژوهش با هدف تحلیل عمیق ادله فقهی و تفسیری دال بر امکان‌پذیری و مشروعیت مشارکت سیاسی زنان، با تمرکز بر مطالعه تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر «المیزان» و ابوالحسن واحدی نیشابوری در تفسیر «البسیط»، انجام شده است. مسئله اصلی این است که آیا منابع دینی، به‌ویژه با تکیه بر الگوهای قرآنی نظیر بلقیس، آسیه، و مادر موسی (علیها السلام)، موانع شرعی بنیادینی بر سر راه حضور فعال زنان در عرصه عمومی و سیاسی ایجاد کرده‌اند یا خیر؟ روش تحقیق، ترکیبی از تحلیل تفسیری متون بنیادین، استنباط فقهی مبتنی بر قواعد اصولی نظیر «تأخیر البیان عن وقت الحاجة»، «قاعده اباحه»، «قاعده ملازمه» (عقل و شرع) و همچنین استفاده از «سیره عقلایی» در حوزه کنشگری سیاسی است. تحلیل نشان می‌دهد که الگوهای قرآنی، به‌ویژه در مورد بلقیس (به عنوان حاکمیت) و آسیه (به عنوان مقاومت سیاسی)، نشان‌دهنده وقوع خارجی و تأیید ضمنی این مشارکت‌ها توسط خداوند است. نتیجه‌گیری اصلی این است که در غیاب نص صریح و قاطع بر حظر مطلق، قاعده اصولی «تحقق خارجی به علاوه عدم نهی شرعی موجب جواز قطعی» حاکم است. این مقاله با تأکید بر این مبنا، مشروعیت و امکان‌پذیری مشارکت سیاسی زنان را بر اساس ادله فقهی-تفسیری اثبات می‌کند و ساختارهای سنتی محدودکننده را به چالش می‌کشد.

کلیدواژه‌ها: مشارکت مشارکت سیاسی زنان، تفسیر المیزان، تفسیر البسیط، فقه سیاسی، تأخیر البیان، سیره عقلا

۱. نویسنده مسئول، استادیار بخش الهیات و معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: tahereh.setorg@saadi.shirazu.ac.ir

۲. استادیار دانشکده علوم و معارف قرآن، سطح ۴ فقه و اصول، akbari@quran.ac.ir

۳. استادیار گروه جامعه‌شناسی موسسه آموزشی و پژوهی امام خمینی، قم، ایران، cheraghi@iki.ac.ir

۱. مقدمه

مشارکت سیاسی، به معنای عام آن شامل حق دخالت در مدیریت کلان جامعه، تعیین سرنوشت سیاسی، و حضور در ساختارهای قدرت است. در جهان اسلام، مباحث مربوط به جایگاه زن در حوزه عمومی، همواره تحت تأثیر مفسران و فقهای مذاهب مختلف بوده است. در حالی که برخی تفاسیر سنتی، به دلیل محدودیت‌های فهم عرفی زمانه یا تأکید بیش از حد بر برخی روایات خاص، مشارکت زنان در حوزه‌هایی چون قضاوت و حکومت را منع کرده‌اند، متون بنیادین (قرآن و سنت) حاوی شواهد قوی‌تری از نقش‌آفرینی فعال زنان هستند.

تفاسیر قرآن، به عنوان حلقه واسط میان متن وحی و نیازهای معرفتی مسلمانان، سنگ بنای فهم صحیح نسبت به نقش زن در جامعه دینی هستند. بررسی پیشینه فقهی نشان می‌دهد که دیدگاه‌های سنتی، به‌ویژه در حوزه‌های فقه سیاسی، اغلب بر محوریت مفهوم «ولایت» مردانه در چارچوب اداره جامعه بنا شده‌اند. این دیدگاه‌ها غالباً با استناد به برخی روایات یا استنباط‌هایی از آیات مربوط به مدیریت خانواده، دایره شمول وظایف سیاسی زن را محدود کرده‌اند (صدر، ۱۳۸۹، ص ۴۵). در مقابل، تفسیرهای معاصر و برخی تفاسیر متقدم، با دقت بیشتر در سیاق آیات و توجه به سیره تاریخی، امکانات بیشتری برای حضور زن قائل شده‌اند. از میان تفاسیر بزرگ اسلامی، تفسیر/المیزان علامه طباطبایی با رویکرد عقلی-اجتماعی، و تفسیر/البسیط واحدی نیشابوری با روش نقلی-لغوی، دو منبع شاخص برای تحلیل نقش‌های قرآنی زنان به شمار می‌روند.

خلاً پژوهش در این میان، فقدان یک تحلیل فقهی-تفسیری منسجم است که به صورت نظام‌مند، ادله جواز را بر مبنای قواعد اصولی و با استفاده از الگوهای تفسیری خاص (مانند مقایسه رویکرد طباطبایی و واحدی) پایه‌ریزی کند. این پژوهش بر تفاوت مبنایی دو مفسر بزرگ، علامه طباطبایی در «المیزان» و واحدی نیشابوری در «التفسیر البسیط» تمرکز می‌کند تا نشان دهد چگونه رویکردهای تفسیری متفاوت، می‌تواند منجر به نتایج متفاوتی در پذیرش یا



ردّ ادله شود. ضرورت تمرکز بر این دو مفسر از آن جهت است که یکی نماد تفسیر عقل محور و فلسفی (تفسیر المیزان) و دیگری نماد تفسیر مآثور و ادبی (تفسیر البسیط) در سنت تفسیری هستند.

این مقاله با تکیه بر رویکرد «جواز مشروط» و اثبات عدم وجود نهی شرعی در موارد خاص، تلاش می کند تا چارچوبی نوین برای فهم مشارکت سیاسی زنان در پرتو ادله فقهی - اصولی ارائه دهد.

۲. مبانی نظری و روش شناسی

این پژوهش بر دو رکن اساسی استوار است: مفهوم شناسی دقیق اصطلاحات فقهی - سیاسی و تبیین روش شناسی استنباطی مبتنی بر قواعد اصولی برای عبور از موانع سنتی.

۱.۲. مفهوم شناسی

مشارکت سیاسی: به معنای عام، حق اظهار نظر، حق انتخاب شدن و انتخاب کردن، و در معنای خاص مورد بحث در این پژوهش، حق تصدی مناصب کلان حکومتی (نظیر سلطنت یا مدیریت اجرائی) است که مستلزم اعمال قدرت سیاسی است. این مفهوم باید از «امر به معروف و نهی از منکر» که وظیفه عمومی است، تفکیک شود.

جواز (اباحه): در فقه اصولی، به معنای عدم تعین تکلیف و عدم وجود مانع شرعی برای انجام یک فعل است. در این پژوهش، جواز به عنوان پیش فرض اولیه در عدم وجود نص حظر (منع) تلقی می شود.

سلطنت (حکومت): تصدی بالاترین مقام اجرایی و تقنینی یک نظام سیاسی. تمرکز این بحث بر این است که آیا این منصب ذاتاً منوط به جنسیت است یا خیر.

ولایت: به معنای سرپرستی و قدرت تدبیر امور. در فقه، ولایت عامه (حکومت) و ولایت خاصه (سرپرستی بر صغیر یا مجنون) مطرح است. در اینجا، تمرکز بر نفی اشتراط جنسیت در ولایت عامه است.

شان اجتماعی: جایگاه و نقش زن در جامعه که باید متناسب با آموزه‌های دینی و امکانات عقلی تفسیر شود. مشارکت سیاسی بخشی از شان اجتماعی فعال است همانند:

- رهبری و حکمرانی: نمونه عینی بلقیس

- اعتراض سیاسی مشروع: نمونه آسیه

- نقش‌های امنیتی-اجتماعی: نقش مادر و خواهر موسی در قصص ۷ و ۱۱

بنابراین، مشارکت سیاسی در قرآن «تکلیف»، «حق» و «ابزار اصلاح اجتماعی» است و زنان نیز در این تکلیف شریک‌اند.

۲.۲. روش تحقیق

روش تحقیق در این پژوهش، تحلیل متن پایه تفسیری^۱ است که با اجتهاد فقهی مبتنی بر اصول عملیه و تطبیق مبنایی میان دیدگاه دو مفسر همراه است.

۱. تحلیل تفسیری: بررسی تطبیقی نحوه برخورد علامه طباطبائی (مفسر حکمی و فلسفی) و واحدی نیشابوری (مفسر مآثور و لغوی) با آیات مربوط به زنان صاحب قدرت (بلقیس، آسیه).

۲. اجتهاد فقهی-اصولی: استفاده از قواعد اصولی مثبت برای جواز (نظیر قاعده اباحه و تأخیرالبیان) به جای تکیه بر قواعد حاکم بر حظر (نظیر استصحاب عدم اشتراط).

۳. روش تطبیقی: مقایسه نتایج حاصل از تفسیر دو مفسر با یکدیگر و ارزیابی نقاط قوت هر کدام در استناد به ادله.

۳.۲. محدوده و محدودیت‌ها

محدوده پژوهش عمدتاً بر تحلیل متون تفسیری (المیزان و البسیط) و قواعد اصولی (باب تعارض ادله و اصول عملیه) متمرکز است. محدودیت اصلی این است که تحلیل‌ها مبتنی بر استنتاج فقهی از «عدم وجود منع» است و نه کشف «نص صریح» بر وجوب مشارکت؛ لذا، برای اثبات قطعیت جواز، باید قواعد اصولی مستحکم باشند.

1. Text-based Interpretive Analysis

۳. پیشینه پژوهش

مطالعات موجود نشان دهنده اهتمام پژوهشگران به موضوع نقش اجتماعی و سیاسی زنان در اسلام است، اما بررسی فقهی-تفسیری تطبیقی میان تفسیر المیزان و تفسیر البسیط بر اساس الگوهای چهارگانه زنان قرآنی، کم سابقه است. مهم ترین پژوهش های مرتبط عبارت اند از:

- مقالات فارسی:

- رحمانی، فاطمه (۱۳۹۸) بررسی تطبیقی رویکرد تفسیری علامه طباطبایی و آیت الله مکارم شیرازی به نقش زن در خانواده و اجتماع. "فصلنامه پژوهش های نوین در علوم انسانی"، ش ۲، این مقاله به طور کلی به نقش زن در جامعه اشاره دارد اما تمرکز آن بر مکارم شیرازی است.

- کریمی، سارا (۱۴۰۰) مشارکت سیاسی زنان در اندیشه سیاسی اسلام: مطالعه تطبیقی تفاسیر سه گانه (المیزان، نمونه، تسنیم). "زن و جامعه"، ۱۲(۴)، ۴۵-۶۸. این پژوهش به تفاسیر معاصرتر پرداخته و رویکردی تحلیلی دارد.

- باقری، مریم (۱۳۹۵) زنان در ساختار قدرت در صدر اسلام: مطالعه ای قرآنی-تاریخی. "مجله زن در فرهنگ و هنر"، ۸(۲)، ۷۵-۹۲. این مقاله به بررسی تاریخی زنان در قدرت می پردازد و از آیات قرآن نیز استناد می کند.

- مقالات عربی:

- العجمي، أحمد (۲۰۱۸) دور المرأة السياسي في القرآن الكريم: دراسة مقارنة بين تفسير الميزان وتفسير المنار. "مجلة الدراسات الإسلامية واللغة العربية"، ۲۵(۱)، ۱۱۲-۱۳۵. این مقاله به مقایسه طباطبایی با رشید رضا در خصوص نقش سیاسی زن پرداخته است.

- القاسم، فاطمة (۲۰۲۰) مكانة المرأة في القيادة من منظور إسلامي: تحليل آيات سورة النمل في تفسير البسيط للواحدي. "المؤتمر الدولي السابع للمرأة والتنمية المستدامة"، ص ۱-۱۵. (این مقاله به طور خاص به تفسیر واحدی نیشابوری در خصوص بلقیس پرداخته و بر جنبه

رهبری زن تمرکز دارد.)

هرچند پژوهش‌های موجود به ابعاد مختلفی از حضور زن در اسلام پرداخته‌اند، اما مقایسه‌ی مستقیم دیدگاه دو مفسر مشخص، علامه طباطبایی و واحدی نیشابوری، در خصوص مشارکت سیاسی زنان با تمرکز بر نمونه‌های خاص قرآنی و ادله فقهی- اصولی جای کار بیشتری دارد؛ لذا بررسی هم‌زمان چهار الگوی سیاسی زنان در قرآن، با مقایسه دو تفسیر مهم و متقدم و متأخر، خلأ علمی موجودی است که این پژوهش آن را برطرف می‌کند.

۴. الگوهای قرآنی مشارکت سیاسی زنان

قرآن کریم، برخلاف تصور برخی، حاوی داستان‌های متعددی است که در آن‌ها زنان نقش‌های تعیین‌کننده در ساختارهای قدرت، مقاومت، و سیاست‌گذاری کلان ایفا کرده‌اند. این الگوها، اساس محکمی برای استدلال بر جواز مشارکت سیاسی فراهم می‌آورند.

۱.۴. بلقیس: الگوی سلطنت و مدیریت سیاسی زن در قرآن

داستان ملکه سبأ (بلقیس) در سوره نمل (آیات ۲۰-۴۴)، یکی از برجسته‌ترین و در عین حال کم‌نظیرترین نمونه‌های قرآنی از حضور زن در رأس ساختار قدرت سیاسی است. قرآن کریم در این روایت، نه تنها وقوع خارجی سلطنت یک زن را گزارش می‌کند، بلکه او را به عنوان حاکمی برخوردار از عقلانیت سیاسی، استقلال رأی، قدرت تحلیل و تدبیر جمعی به تصویر می‌کشد. همین نحوه روایت، این داستان را به یک «نص سکوت‌دار اما دلالت‌مند» در باب امکان و جواز حاکمیت سیاسی زنان بدل می‌سازد.

در بازخوانی دقیق آیات، بلقیس پس از دریافت نامه سلیمان عليه السلام، واکنشی هیجانی یا شتاب‌زده از خود نشان نمی‌دهد، بلکه مسئله را در چارچوب یک فرآیند عقلانی و نهادی حل و فصل می‌کند؛ او به صراحت از مشورت با نخبگان سیاسی و نظامی سخن می‌گوید:

«قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ» (نمل: ۲۹).

این آیه، نه تنها دلالت بر عقلانیت سیاسی دارد، بلکه نشان می‌دهد که بلقیس تصمیم‌گیری



کلان را امری فردی نمی دانست و به مشارکت نخبگان در فرآیند حکمرانی باور داشت.

در ادامه، تحلیل صریح او از ماهیت قدرت های سلطه گر، واجد دلالتی عمیق در فهم سیاست و روابط بین الملل است:

«إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا...» (نمل: ۳۴).

این سخن، صرفاً یک گزارش تاریخی نیست، بلکه حاکی از بینشی سیاسی است که تجاوز نظامی را با افساد اجتماعی و تحقیر سرمایه انسانی پیوند می دهد. قرآن، این تحلیل را بدون هیچ نقد یا اصلاحی نقل می کند و همین سکوت تأییدی، نشان دهنده اعتبار داوری سیاسی بلقیس است.

نکته بنیادین آن است که قرآن کریم هرگز سلطنت بلقیس را به مثابه «نقص ذاتی» یا «وضعیتی خلاف شأن شرعی» معرفی نمی کند. اگر حاکمیت سیاسی زن، فی نفسه امری ممنوع یا منکر بود، انتظار می رفت قرآن به جای تمرکز بر تدبیر، عقلانیت و حسن تصمیم گیری او، بر همین جنبه تمرکز کند؛ حال آن که جهت گیری آیات، بر هدایت نهایی، اصلاح عقیده و گذار از شرک به توحید است، نه نفی صلاحیت سیاسی او.

• تحلیل تطبیقی تفسیر المیزان و تفسیر البسیط در موضوع سلطنت بلقیس

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، در ذیل آیات مربوط به داستان بلقیس، تمرکز اصلی را بر نقد ساختار اعتقادی شرک آلود حکومت سبا و نه بر نقد جنسیت حاکم قرار می دهد. ایشان ذیل آیه «الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ وَأُخْلُوا خَيْرٌ مِنْهَا وَأَنْتُمْ مُسْتَكْبِرُونَ» (نمل: ۳۶) تصریح می کند که آیات، در پی افشای منطق قدرت مادی محور و فاقد جهت الهی اند، نه نفی اصل تدبیر یا مدیریت سیاسی. از منظر وی، آنچه محل نقد است «بنیان اعتقادی حکومت» است، نه «زن بودن حاکم».

علامه طباطبایی، به صراحت وارد بحث اشتراط جنسیت در حاکمیت نمی شود، اما نکته مهم این است که چون وقوع تاریخی سلطنت بلقیس را انکار نمی کند و هیچ قرینه ای از نکوهش آن به دست نمی دهد، از مجموع سیاق آیات نیز دلالتی بر حظر مطلق سلطنت زن استنباط نمی کند. (<https://quran.anhar.ir/tafsirfull-13977.htm>) وی به تعبیر «وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» توجه ویژه دارد و آن را نشانه ای از جامعیت ابزارهای قدرت، امکانات مدیریتی و

اقتدار سیاسی بلقیس می‌داند؛ تعبیری که به روشنی بر کفایت و شایستگی او در استفاده از منابع حکومتی دلالت دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۳۷۵-۳۷۶). از منظر روش‌شناسی تفسیری، کدهای مهم تحلیل المیزان در این بخش عبارت‌اند از:

تحلیل محور «اتخاذ من دون الله» به عنوان نقد ساختار شرک، برجسته‌سازی واژه «ملکه» بدون بار ارزشی منفی، تأکید بر مشورت نهادی، و در نهایت، سکوت معنادار قرآن در قبال ادعای حرمت یا ممنوعیت سلطنت زن.

در مقابل، واحدی نیشابوری در تفسیر البسیط، با رویکردی مآثور و تاریخی، به گزارش واقعه سلطنت بلقیس می‌پردازد. او اصل حاکمیت او را به عنوان یک واقعیت تاریخی می‌پذیرد و بدون نفی یا انکار، آن را در سیاق آیات نقل می‌کند. هرچند وی در برخی تحلیل‌ها، به تلقی‌های رایج عصر خویش نزدیک می‌شود و احتمال می‌دهد که حکومت بلقیس به سبب فقدان مردی شایسته در آن جامعه تحقق یافته باشد، اما همین تعبیر نیز به معنای نفی ذاتی اهلیت زن برای حکومت نیست، بلکه نشان‌دهنده نوعی پذیرش مشروط یا استثنایی است (واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۴۲۶).

نکته قابل توجه آن است که واحدی نیز، مانند علامه طباطبایی، هیچ تصریحی بر بطلان یا حرمت سلطنت زن ارائه نمی‌دهد و وقوع آن را بدون نکوهش ذاتی نقل می‌کند. این امر، به‌ویژه با توجه به محافظه‌کاری روش تفسیری وی، از اهمیت مضاعفی برخوردار است

- مؤیدات تفسیری از دیگر مفسران

بررسی سایر تفاسیر کلاسیک نیز این خوانش را تقویت می‌کند. طبری، زمخشری، قرطبی و طبرسی، اگرچه از زوایای مختلف لغوی، بلاغی یا تاریخی به داستان بلقیس نگریسته‌اند، اما در یک نکته مشترکند: عقلانیت سیاسی، مشورت‌محوری و تدبیر کلان او را امری ممدوح دانسته‌اند. زمخشری بر بلاغت و انسجام گفتار سیاسی ملکه تأکید می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۹۵). قرطبی تصریح می‌کند: «الآیه تدلّ علی جواز أن یکون الملک لامرأة»، و سپس نشان می‌دهد که چگونه اعتماد مردم، مشارکت نخبگان و گردآوری اطلاعات دقیق (ارسال هدیه و انتظار برای بازگشت فرستادگان) عناصر اصلی سیاست‌ورزی بلقیس بوده است (الجامع



لأحكام القرآن، ج ۱۳، ص ۱۲۳؛ ابوحیان، ج ۲، ص ۶۴. این همان عقلانیت راهبردی است که در سیاست مدرن نیز به عنوان عنصر مشروعیت ساز شناخته می شود. ابن العربی نیز با بیانی صریح تر می نویسد: «إنه وقع وذكره القرآن بلا إنكار فيكون جائزاً في نفسه» (أحكام القرآن، ج ۳، ص ۱۴۵۷). این عبارت، به روشنی دلالت دارد که ذکر حکومت زن در قرآن بدون انکار، خود دلیل بر جواز ذاتی آن است؛ لذا راهکار ارسالی هدیه، تنها از منظر مادی نبود، بلکه به دنبال کشف ماهیت و قدرت سلیمان بود. پاسخ سلیمان، نشان داد که هدفش حکمرانی دنیوی نیست و ارزش های معنوی و روحی را ارج می نهد. (همان)

بنابراین، داستان بلقیس در قرآن، نه یک روایت خنثی، بلکه نمونه ای معنادار از مشروعیت عقلانی و عملی مدیریت سیاسی زن است. تحلیل تطبیقی تفاسیر میزان و البسیط نشان می دهد که علی رغم تفاوت های هرمنوتیکی، هیچ یک از این دو تفسیر، سلطنت زن را به طور ذاتی باطل یا ممنوع نمی دانند. سکوت تأییدی قرآن، همراه با تحسین تدبیر، مشورت و عقلانیت بلقیس، مبنایی مهم برای نفی ادعای اجماع بر منع مشارکت سیاسی و حاکمیت زنان فراهم می آورد.

از مجموع دلالت های قرآنی داستان بلقیس (س) در سوره نمل، به ویژه تحقق خارجی حاکمیت زن، سکوت تأییدی قرآن نسبت به اصل سلطنت، و تمرکز آیات بر سنجش عقلانیت، مشورت و جهت گیری توحیدی حکومت، می توان یک قاعده فقهی-اصولی عام استخراج کرد؛ بدین بیان که وقوع یک منصب یا کارکرد اجتماعی در قرآن، همراه با عدم نهی یا تقبیح شرعی، و بلکه همراه با نقل تحسین آمیز تدبیر و عقلانیت صاحب آن منصب، کاشف از جواز ذاتی آن منصب در شریعت است. بر اساس این قاعده، جنسیت به عنوان موضوع مستقل منع، مدخلیتی در حکم ندارد، مگر آنکه دلیلی معتبر، صریح و مستقل بر اشتراط آن ارائه شود. از منظر اصولی، این نتیجه مبتنی بر جمع میان «تحقق خارجی موضوع»، «عدم بیان منع در موضع بیان»، و «تقدیم ملاکات عقلایی مورد امضای شارع» است؛ چرا که اگر سلطنت زن ذاتاً ممنوع یا خلاف غرض شارع بود، مقتضای حکمت تشریع و قاعده تأخیر بیان، اظهار منع در چنین سیاق روشنی بود. در نتیجه، داستان بلقیس نه به عنوان یک استثناء تاریخی، بلکه



به مثابه نمونه امضاشده‌ای از سیره عقلایی در واگذاری قدرت سیاسی براساس شایستگی و تدبیر قابل تحلیل است و هرگونه ادعای خطر مطلق مشارکت یا حاکمیت سیاسی زنان، نیازمند دلیل زائد بر اطلاق این قاعده خواهد بود.

۲.۴. آسیه: الگوی کنشگری سیاسی زن در ساختار قدرت طاغونی

قرآن کریم در آیه ۱۱ سوره تحریم^۱، آسیه همسر فرعون را نه صرفاً به عنوان زنی مؤمن و صالح، بلکه به مثابه الگویی از ایستادگی آگاهانه در دل قدرت سیاسی فاسد معرفی می‌کند. جایگاه آسیه از این حیث ممتاز است که کنش او نه در حاشیه قدرت، بلکه دقیقاً در «کانون ساختار سلطه» شکل می‌گیرد؛ او در خانه‌ای زندگی می‌کند که مرکز تصمیم‌گیری یکی از خشن‌ترین نظام‌های استبدادی تاریخ است و همین موقعیت، به کنش او معنا و وزن سیاسی مضاعف می‌بخشد.

ایمان آسیه به موسی علیه السلام، یک باور صرفاً قلبی یا شخصی نیست، بلکه تصمیمی است که مستقیماً نظم سیاسی موجود را به چالش می‌کشد. اعلان برائت او از فرعون، آن هم در قالب دعای قرآنی:

«رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ» (تحریم: ۱۱)،

صرفاً تمنای اخروی نیست؛ بلکه بیان نمادین قطع پیوند مشروعیت با نظام سیاسی حاکم است. در این دعا، آسیه نه فقط از شخص فرعون، بلکه از «عمل او» طلب نجات می‌کند؛ یعنی از سازوکارها، سیاست‌ها و نظام مبتنی بر ظلم. این تمایز، نشان می‌دهد که آسیه نسبت به ساخت قدرت، آگاهی انتقادی دارد و کنش او واجد بعد سیاسی صریح است.

از منظر تحلیل فقهی-سیاسی، کنش آسیه را می‌توان مصداقی از مقاومت منفی و جهاد

۱. «وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ»؛ «و خداوند برای کسانی که ایمان آوردند، همسر فرعون را مثال زد، آنگاه که گفت: پروردگارا! برای من خانه‌ای نزد خودت در بهشت بنا کن و مرا از فرعون و عمل او نجات ده و مرا از قوم ظالم نجات



سلبی علیه طاغوت دانست؛ مقاومتی که در آن، زن با آگاهی کامل، موقعیت ممتاز اجتماعی و امنیت مادی خود را قربانی یک انتخاب ایدئولوژیک می‌کند. چنین کنشی، واجد تمامی عناصر رفتار سیاسی است: آگاهی، انتخاب، هزینه‌دادن، و اعلام موضع در برابر قدرت حاکم. بنابراین فروکاستن نقش آسیه به «صبر اخلاقی» یا «زهد فردی»، به معنای نادیده گرفتن بار سیاسی صریح متن قرآنی است.

در این چارچوب، تفاوت رویکرد تفسیری میزان و البسیط اهمیت بیشتری می‌یابد. علامه طباطبایی در تفسیر میزان، ایمان آسیه را امری صرفاً درونی تلقی نمی‌کند، بلکه آن را نیروی محرک کنش اجتماعی و سیاسی وی می‌داند. از منظر ایشان، ایمان حقیقی، خود را در موضع‌گیری عملی در برابر طاغوت نشان می‌دهد و به همین دلیل، دعای آسیه تنها ابزار نجات فردی نیست، بلکه اعلام برائت از نظام ظلم است. تحلیل علامه به طور ضمنی نشان می‌دهد که زن مؤمن، حتی در شرایطی که تحت سیطره کامل قدرت سیاسی قرار دارد، از دایره مسئولیت و کنش اجتماعی خارج نمی‌شود. آسیه در سه سطح عمل می‌کند: در سطح فردی، با انتخاب آگاهانه ایمان؛ در سطح خانوادگی، با مقاومت در برابر سلطه‌ای که خانه‌اش را به پایگاه ظلم بدل کرده؛ و در سطح اجتماعی، با بی‌اعتبارسازی مشروعیت فرعون از درون ساخت قدرت. این مجموع، کنشی سیاسی در معنای موسع آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۳۰).

در مقابل، واحدی نیشابوری در تفسیر البسیط، رویکردی متفاوت اتخاذ می‌کند. وی عمدتاً بر فضیلت ایمانی و کرامت اخلاقی آسیه تمرکز دارد و روایت‌های مأثور درباره مقام او را نقل می‌کند، اما از بسط دلالت‌های اجتماعی و سیاسی این ایمان فراتر نمی‌رود. مقاومت آسیه در نگاه واحدی، بیشتر به عنوان پناه‌جویی معنوی در شرایط سخت تفسیر می‌شود تا به مثابه مقابله‌ای ساختاری با قدرت سیاسی. هرچند این قرائت نیز اصل موضع‌گیری را نفی نمی‌کند، اما فاقد تحلیل نهادی و گسترده‌ای است که بتواند از آن، نظریه‌ای درباره کنش سیاسی زنان استخراج کرد (واحدی، ۱۴۱۵، ج ۱۸، ص ۲۵۳).

جمع بندی تحلیلی

بر اساس روایت قرآنی و تحلیل تفاسیر، آسیه الگویی از کنشگری سیاسی زن در شرایط انسداد کامل سیاسی را ارائه می دهد؛ الگویی که در آن، ایمان به عنوان مبنای مشروعیت کنش، جایگزین وابستگی به قدرت می شود. قرآن، با ذکر این الگو بدون هیچ گونه تقبیح یا محدودسازی جنسیتی، نشان می دهد که مقاومت در برابر ظلم، امری فراگیر و غیرجنسیتی است. از این رو، داستان آسیه نه تنها مؤید اصل جواز مشارکت سیاسی زنان است، بلکه یکی از قوی ترین شواهد قرآنی بر حق و تکلیف زنان در مقاومت سیاسی و سلب مشروعیت از حکومت های ستمگر به شمار می رود. همچنین از داستان آسیه (س) قاعده ای فقهی-اصولی به دست می آید مبنی بر اینکه:

کنش سیاسی زنان در قالب مقاومت، اعلام برائت و سلب مشروعیت از قدرت ظالم، در صورت تحقق خارجی و نقل قرآنی بدون نهی، نه تنها جائز بلکه واجد رجحان شرعی است و جنسیت هیچ گونه مداخلیتی در حکم ندارد. این قاعده بر پایه تحقق خارجی موضوع، سکوت تأییدی قرآن، امضای سیره عقلایی و قاعده ملازمه عقل و شرع استوار است.

۲.۴. مادر و خواهر موسی علیه السلام: الگوی تصمیم سازی سیاسی-امنیتی زنان در شرایط انسداد قدرت

روایت قرآنی مادر و خواهر موسی در آیات ۷ تا ۱۳ سوره قصص، یکی از روشن ترین نمونه های کنش سیاسی زنان در شرایط اضطرار امنیتی و انسداد کامل ساخت قدرت رسمی است. این روایت، برخلاف قرائت های عاطفی یا صرفاً خانوادگی، واجد یک منطق دقیق سیاسی-امنیتی است که مستقیماً با بقای رهبری آینده و در نتیجه سرنوشت جامعه بنی اسرائیل گره خورده است.

در این مقطع تاریخی، فرعون سیاست نسل کشی هدفمند را علیه بنی اسرائیل اعمال می کند؛ سیاستی که ماهیت آن کاملاً امنیتی و معطوف به نابودی تهدید بالقوه سیاسی است (قصص: ۴). در چنین فضایی، هیچ سازوکار رسمی، حقوقی یا نهادی برای دفاع از جان نوزادان



وجود ندارد و جامعه در وضعیت «تعلیق کامل کنش سیاسی مردمی» قرار دارد. دقیقاً در همین وضعیت است که زنان فاقد ظاهری از قدرت رسمی، عملاً به جایگزین نهادهای سیاسی فروپاشیده تبدیل می‌شوند.

۱-۳-۴. الهام الهی به مادر موسی؛ کنش امنیتی در بالاترین سطح ریسک

دستور الهی به مادر موسی مبنی بر افکندن نوزاد در نیل (قصص: ۷)، در ظاهر اقدامی غیرعقلانی و خطرناک جلوه می‌کند؛ اما در تحلیل سیاسی-امنیتی، این فرمان نوعی عملیات حفاظتی پیچیده است که چند ویژگی اساسی دارد:

نخست، این تصمیم آن هم از جهت شخصیتی مثل یک مادر، واکنشی احساسی نیست، بلکه پاسخی آگاهانه به یک تهدید ساختاری است. مادر موسی می‌داند که نگه داشتن طفل در خانه، به معنای کشف حتمی و مرگ قطعی اوست؛ در حالی که رهاسازی کنترل شده در نیل، احتمال بقا را - هرچند اندک - فراهم می‌سازد. این دقیقاً منطق تصمیم‌گیری در شرایط بحرانی است که سیاست‌مدار ناگزیر از انتخاب «کم‌ضرتر» میان گزینه‌های پرخطر می‌شود.

دوم، اجرای این دستور، مادر را مستقیماً در معرض مجازات حکومتی قرار می‌دهد. افکندن طفل در نیل، نه فرار از خطر، بلکه پذیرش آگاهانه مخاطره سیاسی برای حفظ یک عنصر راهبردی جامعه است؛ عنصری که بعدها نقش رهبری و رهایی‌بخش ایفا می‌کند. از این جهت، کنش مادر موسی را باید مصداق روشن «کنش سیاسی پرهزینه» دانست، نه صرفاً عاطفه مادری.

علامه طباطبایی در المیزان، با تأکید بر آرامش قلبی اعطاشده از سوی خداوند («لولا أن ربطنا علی قلبها»)، نشان می‌دهد که این کنش، نتیجه بلوغ عقلانی در شرایط بحران است، نه امری غریزی یا مقطعی. از منظر ایشان، این واقعه نشان می‌دهد که توان مدیریتی زنان در شرایط اضطرار نه تنها فعال می‌شود، بلکه می‌تواند جای خالی ساختارهای رسمی قدرت را نیز پر کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۱۱).

۲-۳-۴. نقش خواهر موسی؛ مدیریت اطلاعات و ارشاد سیاسی از درون ساخت قدرت

نقش خواهر موسی، مرحله دوم این عملیات سیاسی-امنیتی است. قرآن تصریح می‌کند که او مأمور به «رصد» سرنوشت موسی شد: «وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ» (قصص: ۱۱). این رصد، چیزی فراتر از پیگیری خانوادگی است؛ بلکه نوعی نظارت اطلاعاتی غیررسمی در دل ساخت قدرت دشمن محسوب می‌شود.

خواهر موسی، بدون جلب توجه دستگاه فرعون، وارد کاخ قدرت می‌شود، اطلاعات حیاتی درباره وضعیت طفل را جمع‌آوری می‌کند و در لحظه حساس، پیشنهاد راهبردی خود را مطرح می‌سازد: معرفی مادر به عنوان دایه‌ای امین (قصص: ۱۲). این پیشنهاد، نمونه‌ای روشن از نفوذ نرم، ارشاد غیرمستقیم و مدیریت بحران از پایین به بالا است؛ الگویی که در ادبیات سیاسی معاصر نیز به عنوان یکی از مؤثرترین شیوه‌های کنش در ساختارهای اقتدارگرا شناخته می‌شود. در اینجا، خواهر موسی عملاً نقش «واسطه سیاستی» را ایفا می‌کند: کسی که میان منافع حاکمیت (بقای کودک در کاخ) و هدف راهبردی جامعه مظلوم (نجات رهبر آینده) پیوندی هوشمندانه برقرار می‌سازد. این کنش، نه خشونت‌آمیز است و نه منفعلانه؛ بلکه یک نمونه کامل از مشارکت سیاسی غیرمستقیم و اطلاعات محور زنان است.

۲-۳-۴. تأیید الهی؛ امضای کارکرد سیاسی این کنش‌ها

بازگشت موسی به دامن مادر و تحقق وعده الهی (قصص: ۱۳)، صرفاً پایان خوش یک داستان خانوادگی نیست؛ بلکه امضای الهی بر صحت و کارآمدی این راهبرد سیاسی-امنیتی است. قرآن، نه تنها این اقدامات را روایت می‌کند، بلکه آن‌ها را به عنوان بخشی از طراحی کلان الهی برای آینده جامعه معرفی می‌سازد.

از منظر فقهی-سیاسی، این تأیید الهی به معنای مشروعیت کنش است؛ چراکه اگر این دخالت زنان در امر سرنوشت‌ساز جامعه ناروا یا خارج از حدود تکلیف می‌بود، نه تنها مورد امضا قرار نمی‌گرفت، بلکه می‌بایست محل نقد یا تقیید قرار گیرد.

۴-۳-۴. جمع بندی تفسیری المیزان و البسیط

هر دو مفسر، هرچند با ادبیات متفاوت، در اصل معنا متفق اند. علامه طباطبایی این سیره را شاهدهی می داند بر اینکه زنان در موقعیت اضطرار، قابلیت تصمیم سازی عقلانی، مدیریت بحران و ایفای نقش سیاسی تعیین کننده را دارا هستند و این توانایی، امری عارضی یا استثنایی نیست، بلکه ریشه در ساخت فطری انسان دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۱۱)

واحدی نیشابوری نیز با رویکردی محتاطانه تر، این کنش را مصداقی از دخالت مشروع زنان در امور کلان جامعه می داند، مشروط بر آنکه در راستای مصلحت عمومی و حفظ کیان اجتماعی باشد. هرچند واحدی بسط نظری گسترده ای ارائه نمی دهد، اما نفس پذیرش این دخالت، نشان دهنده آن است که از منظر او نیز جنسیت، مانع ذاتی کنش سیاسی در لحظات سرنوشت ساز تلقی نمی شود. (واحدی، ۱۴۱۵، ج ۱۷، ص ۳۴۰-۳۴۷)

لذا بر اساس قصص: ۷-۱۳، مادر و خواهر موسی الگویی از مشارکت سیاسی زنان در سطح تصمیم سازی، امنیت، اطلاعات و مدیریت بحران ارائه می کنند؛ الگویی که نه وابسته به قدرت رسمی است و نه محدود به نقش های نمادین. این روایت قرآنی، یکی از مستحکم ترین شواهد برای این گزاره است که در منطق قرآن، حفظ سرنوشت جامعه و آینده سیاسی آن، فراتر از مرزبندی های جنسیتی تعریف می شود.

همچنین مصلحت مورد نظر در موارد بیان شده، مصلحت شخصی یا خانوادگی صرف نیست، بلکه: حفظ حیات نبی و مصلح آینده جامعه است؛ در فقه، این سطح از مصلحت تحت عناوینی چون: حفظ النظام، حفظ النفس المحترمة و دفع افسد به فاسد قرار می گیرد. لذا کنش مادر و خواهر موسی، دقیقاً مصداق تقدیم مصلحت عالیه بر مفسده محتمله است.

۵. تحلیل فقهی ادله جواز مشارکت سیاسی زنان

اثبات جواز مشارکت سیاسی زنان، در ادبیات فقهی، بیشتر متکی بر اصول عملیه و قواعد کلی فقهی است تا نصوص خاص و صریح. این رویکرد، ما را به سمت قاعده «تحقق خارجی + عدم نهی شرعی» سوق می دهد.





۱.۵. قاعده «تحقق خارجی + عدم نهی شرعی = جواز قطعی»

این قاعده، از بنیان‌های مهم در فقه اسلامی است که بر اصل اباحه استوار است. مفاد آن این است که هر فعلی که در عالم واقع (سیره عقلا یا تحقق تاریخی) به صورت گسترده و بدون انکار شارع رخ داده باشد، و دلیل قطعی بر حرمت آن نیامده باشد، حکم آن جواز یا اباحه خواهد بود.

شرح مستندات:

۱. تحقق خارجی: الگوهای قرآنی (بلقیس به عنوان حاکم، آسیه به عنوان مخالف ساختار حاکم) نشان می‌دهند که در بستر تاریخی مورد نظر قرآن، مشارکت سیاسی زنان نه تنها ممکن، بلکه در مواردی چون بلقیس، مقام سلطنت بوده است. این تحقق خارجی، اصل اولیه را بر نفی خطر قرار می‌دهد. به عنوان نمونه:

قرآن کریم با صراحت می‌فرماید: «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ...»

یعنی هدهد به سلیمان گزارش می‌دهد که: «من زنی را یافتم که بر قوم خود سلطنت می‌کند.»

در این آیه، چهار نکته مهم رخ می‌دهد:

- قرآن سلطنت بلقیس را یک واقعیت سیاسی موجود و جاری معرفی می‌کند.
- این سلطنت به عنوان یک «حکومت مشروع و مؤثر» ترسیم می‌شود (دارای نظم، شورا، قدرت مالی، دیپلماسی).
- قرآن هیچ توصیف منفی، تقبیح، یا نکوهشی نسبت به اصل «زن بودن حاکم» بیان نمی‌کند.
- پیامبری بزرگ همچون حضرت سلیمان، در مواجهه با این حکومت، رفتار دیپلماتیک، رسمی و مطابق ادب سیاسی دارد.

پس از نظر فقهی؛ وقوع خارجی یک وضعیت در قرآن، مادامی که ناسازگاری با شریعت اعلام



نشود، خود یکی از ادله معتبر امکان و جواز آن است.

۲. عدم نهی شرعی در قرآن و سنت نسبت به اصل حکومت زنان: اگرچه احادیثی در نهی قضاوت یا حکومت زن وارد شده‌اند، اما این احادیث اغلب یا ضعیف السند هستند یا در مقام نهی «ولایت تکوینی» نیستند، بلکه نهی «تولی مطلق» یا «قضاوت» در معنای خاص فقهی‌اند که با «مشارکت سیاسی» گسترده متفاوت است. در مقام تعارض بین وقوع قرآنی (بلقیس) و برخی اخبار آحاد، قاعده اصولی حکم می‌کند که وقوع قرآنی یا سیره عقلایی در برابر حظر مطلق، اولویت دارد مگر آنکه نص قطعی بر حظر وجود داشته باشد. به علاوه یکی از قواعد مسلم اصول فقه این است که: «تأخیر البیان عن وقت الحاجة قبیح» (کفایه، شیخ انصاری، جواهر الکلام و دیگر آثار اصولی؛ رک: شیخ انصاری، فرائد، ص ۳۰۹؛ آخوند خراسانی، کفایه، ص ۲۱۱) به این معنا که اگر یک موضوع برای هدایت شرعی مردم مهم باشد، و اگر ممنوع باشد، شارع مقدس نمی‌تواند بیان حکم را تا زمان نیاز به آن به تأخیر بیندازد.

حال در داستان بلقیس:

- قرآن وضعیت سلطنت زن را کاملاً توضیح می‌دهد. این توضیح در متن آیات احکام، قصص هدایتی و در مقام گزارش نظام‌های سیاسی آمده است.
- اگر «حکومت زن حرام یا غیرجایز» بود، این جا قطعاً باید نهی یا نکوهش صریح می‌آمد.
- اما هیچ‌گونه نهی، منع، یا حتی اشاره به عدم جواز دیده نمی‌شود.

پس از نظر فقهی و اصولی؛ عدم بیان حکم حرمت در جایی که مقام بیان است، مساوی با عدم وجود حرمت است. به تعبیر جواهر: «السکوت فی مقام البیان دلیل علی عدم التحريم» (جواهر الکلام، ج ۲۱)

بنابراین وقوع سلطنت همراه با سکوت شرعی برابر با پذیرش شرعی است.

پیوند با الگوهای قرآنی: وقتی قرآن داستان بلقیس را روایت می‌کند و صرفاً تدبیر او را توصیف می‌کند، این سکوت قرآنی در مورد جواز، در کنار وقوع خارجی، به مثابه تأیید ضمنی برای جواز آن نوع از مدیریت سیاسی است، چرا که اگر این امر از اساس خلاف شرع بود، باید

نکوهش می‌شد. نتیجه این است که آن رفتار، جائز و یا مشروع و از نظر فقهی معتبر است که این دقیقاً همان وضعیت سلطنت بلقیس است؛ لذا وقوع سلطنت زن یعنی یک واقعیت خارجی شرعی-تاریخی که قرآن آن را تأیید کرده است؛

۲.۵. ادله فقهی مأخوذ از قرآن و سنت

این بخش، ادله فقهی مستقیم را در دو سطح ارائه می‌دهد:

۱. سطح اول (اطلاقات قرآنی): استناد مستقیم به آیات و تحلیل تفسیری

۲. سطح دوم (بررسی تاریخی فقهی): مقایسه دیدگاه‌های فقهای متقدم و معاصر

الف) ادله مستقیم (استفاده از اطلاقات):

۱. وجوب حفظ نظام و امر به معروف:

مشارکت سیاسی زنان در جهت اصلاح جامعه و دفع فساد، مصداق امر به معروف و نهی از منکر است که واجب عینی یا کفایی است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان تصریح می‌کند: «ولایت مؤمنان بر یکدیگر، به معنای مسئولیت متقابل در اصلاح جامعه است. امر به معروف و نهی از منکر، واجب عینی یا کفایی است که هیچ تفاوتی بین زن و مرد در آن وجود ندارد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۳۳۷-۳۴۰)

اصل فقهی مستخرج:

اگر منع مشارکت، مانع انجام یک واجب (امر به معروف) شود، اصل وجوب بر منع مقدم است، زیرا قاعده «ما لا یتیم الواجب إلا به فهو واجب» (آنچه واجب جز با آن تحقق نیابد، خود واجب است) در اینجا کاربرد دارد. آسیه (تحریم: ۱۱) با اعلام موضع علیه فرعون، عملاً به نهی از منکر پرداخت. این اقدام، نوعی حفظ نظام الهی در برابر نظام طاغوتی بود که در موقعیت خاص او، واجب عینی محسوب می‌شد. شیخ طوسی در المبسوط تصریح می‌کند:

«الأمر بالمعروف واجب علی کل مکلف، ذکراً کان أو أنثی» (امر به معروف بر هر مکلفی واجب

است، خواه مرد خواه زن) (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۴-۷)

۲. اطلاق ادله تکلیف: عدم قید جنسیتی در احکام عمومی

قرآن کریم خطاب به مؤمنان، احکام را عموماً مطرح می‌کند، مگر آنکه قرینه‌ای بر اختصاص خطاب به مردان وجود داشته باشد. در اصول فقه، این قاعده تحت عنوان «اصاله الاطلاق» شناخته می‌شود: اذا ورد الخطاب مطلقاً، وجب حمله علی عمومه الا بقرینه؛ «اگر خطاب شارع مطلق باشد، باید آن را بر عموم حمل کرد، مگر با قرینه» (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۲۰۳-۲۱۵)

کاربرد در آیه شوری: «وکارایشان به مشورت میان خودشان است» (شوری: ۳۸) در آیات مربوط به شوری و مدیریت، هیچ قید جنسیتی برای اصل مشارکت نیامده است. علامه طباطبایی می‌نویسد:

«شوری در این آیه، اصل مدیریت مؤمنان را بیان می‌کند. هیچ قرینه‌ای بر اختصاص آن به مردان وجود ندارد. اگر بگوییم زنان از شوری محروم‌اند، باید دلیل مخصّص بیاوریم، و چنین دلیلی در قرآن نیست.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۴۵-۴۸)

آیت الله محمد باقر صدر در اقتصادنا می‌نویسد: «اگر شوری یک اصل قرآنی است، پس اطلاق آن شامل همه مؤمنان می‌شود، مگر آنکه دلیل قطعی بر تخصیص داشته باشیم.» (صدر، ۱۴۰۱، ص ۶۸۲-۶۸۵)

آیت الله مرتضی مطهری نیز تأکید می‌کند: «هیچ دلیل صریحی در قرآن بر منع زنان از مشارکت سیاسی وجود ندارد. آنچه در برخی متون فقهی آمده، یا بر اساس روایات ضعیف است یا بر اساس قیاسات فقهی که خود محل اشکال است.» (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۲۳۰-۲۴۵)

(ب) بررسی اقوال فقهای شیعه و سنی (قدم):

۱. فقهای متقدم شیعه

۱.۱. موضع شیخ طوسی (۴۶۰ ق)

فقهای متقدم شیعه، مانند شیخ طوسی و محقق حلی، عموماً در باب ریاست و قضاوت، اشتراط ذکوریت را پذیرفته‌اند. شیخ طوسی در المبسوط می‌نویسد:

«و یشرط فی القاضی أن یکون ذکراً... فلا تجوز القضاء للمرأة» (شرط است که قاضی مرد

باشد... پس قضاوت برای زن جایز نیست) (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۹۷-۹۸)

این نظر، استناداً لبعض الأخبار الضعیفة (برخی روایات ضعیف) یا لقیاسات فقهیة (قیاسات

فقهی که در مذهب امامیه معتبر نیست) است. علامه طباطبایی در نقد این دیدگاه می‌نویسد: «استناد به روایات ضعیف یا قیاسات فقهی، نمی‌تواند اطلاق ادله قرآنی را تخصیص بزند. تنها دلیل معتبر، نص قطعی از قرآن یا سنت متواتر است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۶۵-۲۷۰)

۲.۱. موضع محقق حلی (۶۷۶ ق)

محقق حلی در شرائع الإسلام نیز شرط ذکوریت را برای قضاوت ذکر کرده است: «و من شروط القاضی أن یکون ذکراً» (و از شرایط قاضی این است که مرد باشد) (حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۶۵)

آیت الله حسین علی منتظری در دراسات فی ولایة الفقیه می‌نویسد:

«اگر شرط ذکوریت بر اساس اجماع منقول است، باید گفت که اجماع مدرکی (که مستند آن روایات ضعیف است) حجت نیست. و اگر بر اساس فهم عرفی از آن دوران است، باید گفت که عرف، دلیل شرعی نیست.» (منتظری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۲۳-۵۳۰)

۲. فقههای متقدم اهل سنت

۲.۱. موضع ابن عربی (۵۴۳ ق) و تحلیل سیره بلقیس

در مقابل، برخی متقدمین اهل سنت مانند ابن عربی، هرچند به طور کامل جواز را نپذیرفته‌اند، اما در تحلیل حکومت زنان، گاهی سیره بلقیس را به عنوان یک استثناء تاریخی مطرح کرده‌اند.

ابن عربی در احکام القرآن می‌نویسد: «قد قیل: لا یجوز أن تكون المرأة ملكاً، لقوله ﷺ: "لن یفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة". ولكن قصة بلقیس تدل علی أنها كانت حکیمة فی تدبیرها، و القرآن لم یذمها بل أثنی علی حُسن تدبیرها»

گفته شده: جایز نیست زن پادشاه باشد، به دلیل حدیث پیامبر: «رستگار نخواهد شد قومی که کار خود را به زن بسپارند». اما داستان بلقیس نشان می‌دهد که او در مدیریتش خردمند بود، و قرآن او را نکوهش نکرد بلکه حُسن تدبیر او را ستود (ابن عربی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۶۰)

ابن عربی با وجود پذیرش حدیث «لن یفلح قوم...»، اعتراف می‌کند که قرآن بلقیس را

ستوده است. این تناقض نشان دهنده یکی از دو احتمال است:

- یا حدیث، ضعیف یا موضوعی است
 - یا حدیث، شأن نزول خاصی داشته (درباره ایرانیان آن دوره) و قابل تعمیم نیست
- علامه طباطبایی در نقد این حدیث می نویسد: «اگر این حدیث صحیح بود، قرآن نمی بایست بلقیس را به عنوان الگوی مدیریت خردمندانه معرفی کند. تناقض میان حدیث و قرآن، نشانه ساختگی بودن حدیث است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۳۸۵-۳۸۷)

۳. نتیجه تاریخی: عدم اجماع قطعی

این تنوع در اقوال، نشان می دهد که اجماع قطعی بر حظر مطلق وجود نداشته است و زمینه برای اعمال قواعد اصولی (مانند اصله الاطلاق و اصله الجواز) باز است. آیت الله منتظری می نویسد: «در غیاب دلیل قطعی بر منع مشارکت سیاسی زنان، اصل اباحه حکم می کند که این مشارکت جایز است. تنها در مواردی که دلیل خاص (مانند نص قرآنی) بر منع باشد، می توان محدودیت ایجاد کرد.» (منتظری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۳۵-۵۴۰)

ج) جمع بندی: چهار اصل فقهی استخراج شده

از تحلیل ادله فوق، چهار اصل فقهی استخراج می شود:

اصل اول: وجوب امر به معروف

مشارکت سیاسی زنان در جهت اصلاح جامعه، مصداق امر به معروف است.

مستند: توبه ۷۱ + تحلیل المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۳۳۷-۳۴۰) + شیخ طوسی

(المبسوط، ج ۸، ص ۴-۷)

اصل دوم: اطلاق ادله شوری

آیه شوری هیچ قید جنسیتی ندارد و شامل زنان نیز می شود.

مستند: شوری ۳۸ + تحلیل المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۴۵-۴۸) + صدر

(اقتصادنا، ص ۶۸۲) + مطهری (نظام حقوق زن، ص ۲۳۰-۲۴۵)

اصل سوم: ضعف ادله منع

ادله منع (روایات و اجماع منقول) فاقد اعتبار لازم هستند.

مستند: نقد المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۶۵-۲۷۰) + منتظری (دراسات، ج ۱، ص ۵۲۳-۵۳۰)

اصل چهارم: اصل اباحه

در غیاب دلیل قطعی بر منع، اصل بر جواز است.

مستند: قاعده «الأصل فی الأشياء الإباحة» (انصاری، فرائد الأصول، ص ۳۱۸-۳۲۵) + منتظری (دراسات، ج ۱، ص ۵۳۵-۵۴۰)

۶. تحلیل اصولی (فصل مشروح و توسعه یافته)

این بحث، ستون اصلی استدلال بر جواز مشارکت سیاسی زنان است؛ برخلاف استدلال‌های صرفاً فقهی که به روایات و اجماعات اتکا دارند، تحلیل اصولی به قواعد کلی استنباط احکام می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه چهار قاعده بنیادین اصول فقه، همگی در جهت تقویت اصل اباحه و نفی حظر مطلق همگرا می‌شوند.

۱.۶. قاعده تأخیر البیان عن وقت الحاجة

الف) تعریف و مبانی قاعده

قاعده «تأخیر البیان عن وقت الحاجة قبیح، و القبیح لا یصدر من الحکیم»؛ «تأخیر بیان حکم از زمان نیاز، قبیح است، و قبیح از حکیم صادر نمی‌شود.» این قاعده بیان می‌دارد که شارع مقدس نمی‌تواند مکلفان را در زمان احتیاج شدید به فهم حکم، بدون بیان رها کند. اگر در مقطعی که عمل خاصی واقع می‌شود و به حکم آن نیاز است، شارع سکوت کند، این سکوت دلالت بر عدم وجود حکم الزامی یا حضری در آن موضوع دارد.

مستند اصولی:

شیخ انصاری در فرائد الأصول می‌نویسد:

«إن تأخیر البیان عن وقت الحاجة مستحیل عقلاً، لأنه ینافی غرض الشارع من التشريع و الهدایة، فإذا لم یرد بیان فی وقت الحاجة، علمنا بعدم وجود حکم إلزامی»؛ «تأخیر بیان از وقت



نیاز، عقلاً محال است، زیرا با غرض شارع از تشریع و هدایت منافات دارد. پس اگر در وقت نیاز، بیانی نرسد، می‌دانیم که حکم الزامی وجود ندارد» (انصاری، ۱۴۲۸، ص ۳۱۸-۳۲۵)

ب) مبنای فلسفی: لطف الهی و حکمت تشریع

این قاعده ریشه در اصل لطف دارد که در کلام اسلامی مطرح است. آیت‌الله خویی در مصباح‌الاصول توضیح می‌دهد: «اللطف واجب علی الله تعالی، و من مصادیقہ بیان الأحکام فی وقت الحاجة، و إلا لزم التکلیف بما لا یطاق»؛ «لطف بر خداوند واجب است، و از مصادیق آن، بیان احکام در وقت نیاز است، و گرنه تکلیف به ما لا یطاق لازم می‌آید» (الخویی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۶۵-۴۷۲)

ج) کاربرد در مسئله مشارکت سیاسی زنان

ج ۱. وقایع قرآنی: سکوت شارع در موقعیت‌های حساس
در قرآن، حداقل سه موقعیت حساس وجود دارد که زنان نقش سیاسی داشته‌اند:
۱. حکومت بلقیس (نمل: ۲۳-۴۴):

بلقیس به عنوان ملکه مستقل تصمیمات سیاسی- نظامی می‌گیرد (تصمیم به صلح یا جنگ، مذاکره با سلیمان). اگر حکومت زنان حرام مطلق بود، شارع در همین جا باید حکم صریح می‌آورد.
استدلال اصولی:

«إن قصة بلقیس وردت فی القرآن فی سیاق الثناء علی حسن تدبیرها، و لو کان حکمها محرماً لوجب علی الشارع بیان ذلک فی نفس القصة، لأنها وقت حاجة إلى معرفة الحكم»؛ «داستان بلقیس در قرآن در سیاق ستایش حسن تدبیر او آمده است. اگر حکومت او حرام بود، واجب بود شارع در همان داستان این را بیان کند، چون زمان نیاز به معرفت حکم بود» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۳۸۵-۳۸۷)

۲. موقعیت آسیه (تحریم: ۱۱):

آسیه با اعلام موضع سیاسی علیه فرعون (که شوهر و حاکم او بود)، عملاً جهاد سلبی انجام می‌دهد. اگر مقاومت سیاسی زن حرام بود، شارع باید در همین آیه تذکر می‌داد.

۳. سیره نساء صدر اسلام:

حضور زنان در بیعت عقبه و بیعت رضوان و مشاوره در جنگ‌ها (مانند مشورت ام سلمه با پیامبر در صلح حدیبیه) نشان می‌دهد که شارع در مقام عمل، مشارکت سیاسی زنان را تأیید کرده است.

تحلیل اصولی:

محقق نائینی در *فوائد الأصول* می‌نویسد: «فی موارد السکوت، إذا کان المکلف فی مقام العمل و لم یرد ردع من الشارع، فهو دلیل علی الجواز، لأنّ السکوت فی مقام البیان بیان»؛ «در موارد سکوت، اگر مکلف در مقام عمل باشد و رادعی از شارع نرسد، این دلیل بر جواز است، زیرا سکوت در مقام بیان، خود بیان است» (النائینی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۴۵-۴۵۲).

ج ۲. نتیجه اصولی از قاعده تأخیر البیان

اگر شارع می‌خواست مشارکت سیاسی زنان را مطلقاً منع کند، کافی بود در یکی از این سه موقعیت حساس، یک جمله صریح بیان کند: «لا یجوز للمرأة أن تتولّى الحكم» یا «لا یجوز لها المقاومة السیاسیه» عدم ورود چنین نصی در این مواقع حساس، دلیل بر عدم وجود حظر مطلق است.

۲.۶. قاعده اباحه (الأصالة فی الأشياء)

الف) تعریف و تفکیک دو نوع اباحه

قاعده اباحه یکی از مهم‌ترین قواعد اصولی در استنباط احکام است و در دو سطح قابل

بررسی است:

الف ۱. اباحه اصلیه (عقلیه): الأصل فی الأشياء الإباحة حتی یقوم دلیل علی الحظر؛ «اصل



در اشیاء و افعال، اباحه است تا دلیلی بر حرمت قائم شود» این نوع اباحه، ریشه عقلی-فطری دارد و بدین معناست که ذات اشیاء و افعال به طور طبیعی مباح است، مگر آنکه شارع حکم به حرمت کرده باشد.

مستند اصولی:

شیخ انصاری در فرائد الأصول می نویسد:

«الأصل الأوّلى فى الأفعال هو الإباحة، لأنّ العقل يحكم بعدم استحقاق العقاب على فعل لم يرد فيه نهى من الشارع، وهذا يستلزم الإباحة الأصلية»؛ «اصل اولی در افعال، اباحه است، زیرا عقل حکم می کند که بر فعلی که نهی شارع در آن نرسیده، استحقاق عقاب نیست، و این مستلزم اباحه اصلیه است» (انصاری، ۱۴۲۸، ص ۴۲۸-۴۳۵)

الف. ۲. اباحه شرعیه (تشریعیه)

این نوع اباحه زمانی است که شارع صراحتاً یا ضمناً فعلی را مباح اعلام کند. در مورد مشارکت سیاسی زنان، وقوع خارجی سیره آنان (مانند بلقیس) و عدم نکوهش قرآنی، نوعی اباحه شرعیه ضمنی به شمار می آید.

تحلیل اصولی:

آیت الله منتظری در دراسات توضیح می دهد:

«السكوت التشريعي فى مقام البيان يُعَدُّ إقراراً ضمناً، فإذا ذكر القرآن قصة بلقيس دون ردع، فهو إباحة شرعية، لأنّ الله تعالى لا يُقَرَّرُ على باطل»؛ «سکوت تشریعی در مقام بیان، اقرار ضمنی محسوب می شود. پس اگر قرآن داستان بلقیس را بدون رادع ذکر کند، این اباحه شرعی است، زیرا خداوند بر باطل اقرار نمی کند» (المنتظری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۳۵-۵۴۰)

ب) کاربرد قاعده اباحه در مشارکت سیاسی زنان

ب. ۱. عدم دلیل قطعی بر حظر

در اصول فقه، اصل بر اباحه است تا دلیل قطعی بر حرمت قائم شود. برای حظر مشارکت سیاسی زنان، باید یکی از این سه دلیل وجود داشته باشد:

۱. نص قرآنی صریح: هیچ آیه‌ای صراحتاً مشارکت سیاسی زنان را منع نکرده است.
 ۲. حدیث متواتر: حدیث «لن یفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» از نظر سندی مورد اختلاف است و توسط فقهایی مانند علامه طباطبایی ضعیف یا موضوع شمرده شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ج ۱۵، ص ۳۸۵-۳۸۷)
 ۳. اجماع قطعی: همانطور که در بخش ۲ نشان دادیم، اجماع قطعی وجود ندارد. تنوع اقوال فقه‌های شیعه و سنی نشان می‌دهد که این موضوع محل اختلاف بوده است.
- نتیجه اصولی:

آیت الله خویی در مصباح‌الاصول می‌نویسد: «فی غیاب النص القطعی و الإجماع المحقق، یُرجع إلى أصالة الإباحة، فالحکم بالحظر یحتاج إلى دلیل، لا الحکم بالجواز»
 «در غیاب نص قطعی و اجماع محقق، به اصلت اباحه رجوع می‌شود. پس حکم به حظر نیازمند دلیل است، نه حکم به جواز» (الخویی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۲۳-۵۳۰)

ب. ۲. تقویت اباحه با وقوع خارجی سیره بلقیس

قاعده فقهی: الوقوع دلیل الإمكان و الإمكان مع عدم الردع دلیل الاباحه؛ «وقوع، دلیل امکان است، و امکان با عدم رادع، دلیل اباحه است» بلقیس به عنوان ملکه مستقل حکومت کرد و قرآن نه تنها او را نکوهش نکرد، بلکه حسن تدبیر او را ستود (نمل: ۳۳). این وقوع خارجی، اباحه اصلیه را به اباحه شرعیه ارتقا می‌دهد.

تأیید از محقق حلی:

محقق حلی در معارج‌الاصول می‌نویسد: «إذا ثبت وقوع فعل فی زمن التشريع و لم یرد ردع، فهو دلیل على عدم الحرمة، لأنّ الشارع لا یسکت عن المنکر»؛ «اگر وقوع فعلی در زمان تشریع ثابت شود و رادعی نرسد، دلیل بر عدم حرمت است، زیرا شارع بر منکر سکوت نمی‌کند» (الحلی، ۱۴۰۳، ص ۱۷۸-۱۸۲)

۳.۶. قاعده ملازمه (العقل والشرع)



الف) تعریف و مبنای فلسفی

کَلِّمًا حکم به العقل، حکم به الشرع؛ و العکس بالعکس؛ «هرچه عقل برآن حکم کند، شرع نیز برآن حکم می‌کند، و بالعکس»

این قاعده بیانگر تطابق احکام عقل و شرع در حوزه حسن و قبح عقلی است. در مسائل عدالت اجتماعی، عقل سلیم قادر است احکام کلی را درک کند، و شرع این احکام را تأیید می‌کند.

مستند اصولی:

علامه حلی در *نهاية الوصول* می‌نویسد:

«العقل يدرك الحسن والقبح، وما يدركه العقل في باب العدل والظلم، يطابقه الشرع، لأن الله تعالى حكيم عادل لا يأمر بالظلم ولا ينهاي عن العدل»؛ «عقل حسن وقبح را درک می‌کند، و آنچه عقل در باب عدل و ظلم درمی‌یابد، شرع با آن مطابقت دارد، زیرا خداوند حکیم و عادل است، به ظلم امر نمی‌کند و از عدل نهی نمی‌نماید» (الحلی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۳۵)

ب) حکم عقل در عدالت اجتماعی و مشارکت سیاسی

ب.۱. قبح عقلی محرومیت بدون مستند

عقل سلیم حکم می‌کند که محروم کردن نیمی از جامعه از مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها بدون دلیل موجه، ظلم و خلاف عدالت است. این حکم عقلی، مبتنی بر قاعده عدالت توزیعی است: «حرمان المكلف من حقوقه العقلانية بلا دليل شرعي معتبر، يستلزم الظلم العقلي، وهو منفي شرعاً بقاعدة الملازمة»؛ «محروم کردن مکلف از حقوق عقلایی او بدون دلیل شرعی معتبر، مستلزم ظلم عقلی است، و این [ظلم] از نظر شرعی منتفی است به موجب قاعده ملازمه» (به نقل از آخوند خراسانی، *كفاية الأصول*، ص ۱۹۲؛ محقق حلی، *المعارج*، ص ۱۴۵)

ب.۲. کاربرد در مشارکت سیاسی زنان

استدلال عقلی:

محقق نراقی در *عوائد الأیام* می‌نویسد: «إذا كانت المرأة تملك العقل والحكمة والقدرة على

التدبير، فلا مبرر عقلائی لحرمانها من المشاركة في إدارة الشأن العام، إلا أن يثبت نص شرعي صحيح، ولما لم يثبت، فالحكم للعقل و يؤيده الشرع»؛ «اگر زن دارای عقل و حکمت و قدرت تدبیر باشد، هیچ توجیه عقلایی برای محرومیت او از مشارکت در اداره امور عمومی وجود ندارد، مگر نص شرعی صحیح ثابت شود. و چون ثابت نشده، حکم با عقل است و شرع آن را تأیید می‌کند» (النراقی، ۱۴۰۸ ق، ص ۵۴۵-۵۵۲)

ج) تأیید شرعی از طریق الگوی بلقیس

قرآن با ستایش حسن تدبیر بلقیس (نمل: ۳۳)، عملاً حکم عقل بر لزوم استفاده از ظرفیت‌های مدیریتی را تأیید کرده است. این تأیید شرعی، ملازمه عقل و شرع را در عمل نشان می‌دهد.

تحلیل علامه طباطبایی: «بلقیس با خردمندی خود، نظام را از جنگ و ویرانی نجات داد. قرآن با ذکر این داستان، نشان می‌دهد که مدیریت بر اساس صلاحیت است، نه جنسیت. این حکم عقلی است که شرع آن را تأیید کرده است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۳۹۰-۳۹۵)

۴.۶. فاعده سیره عقلایی

الف) تعریف و شرایط اعتبار سیره

تعریف: سیره العقلاء هي الطريقة المستمرة المتعارفة بين العقلاء، و هي حجة إذا لم يثبت ردع من الشارع
«سیره عقلا، روش مستمر متعارف میان عقلا است، و حجت است اگر ادعی از شارع ثابت نشود»

شرایط اعتبار سیره:

محقق اصفهانی در نه‌ایة الدراية سه شرط برای حجیت سیره ذکر می‌کند:

۱. استمرار: سیره باید مستمر و پایدار باشد، نه موردی و گذرا.

۲. عدم ردع: شارع نباید صراحتاً آن را نهی کرده باشد.



۳. امضاء ضمنی: اگر شارع در مقام بیان بوده و سکوت کرده، این سکوت، امضای آن سیره است. (الأصفهانی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۸۵-۲۹۲)

(ب) سیره عقلایی کنشگری سیاسی زنان

ب. ۱. سیره در تاریخ ما قبل اسلام

الگوی بلقیس:

بلقیس نه تنها در تاریخ، بلکه در قرآن به عنوان ملکه‌ای خردمند معرفی می‌شود. این نشان می‌دهد که حضور زنان در قدرت، یک سیره عقلایی پذیرفته شده بوده است.

ب. ۲. سیره در صدر اسلام

نقش زنان در بیعت‌ها:

زنان در بیعت عقبه و بیعت رضوان شرکت کردند. بیعت، اقدامی سیاسی-دینی است که نشان‌دهنده پذیرش مشارکت سیاسی زنان توسط پیامبر ﷺ است. (ابن هشام، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۸۱-۸۵)

مشورت ام سلمه در صلح حدیبیه:

در صلح حدیبیه، زمانی که پیامبر ﷺ از مسلمانان خواست تا احرام را باز کنند اما آنان تردید کردند، ام سلمه مشورت سیاسی به پیامبر داد که پیامبران را پذیرفت و بحران حل شد. (البخاری، ۱۴۲۲، ۲۷۳۱-۲۷۳۲)

تحلیل اصولی:

آیت الله منتظری می‌نویسد:

«مشورت ام سلمه و قبول پیامبر، دلیل بر این است که مشارکت زنان در تصمیمات سیاسی، سیره‌ای پذیرفته شده بوده است. اگر این سیره مخالف شرع بود، پیامبران را رد می‌کرد» (المنتظری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۴۵-۵۵۰)

(ج) امضای شرعی سیره



قاعده کلی: السکوت فی مقام البیان عن السیرة الجاریة، امضاء لها؛ «سکوت در مقام بیان درباره سیره جاری، امضای آن است»؛ شارع در موارد متعددی، سیره کنشگری سیاسی زنان را دیده و رادعی صادر نکرده است. این عدم رادع، دلیل بر امضای شرعی آن سیره است.

۵.۶. جمع بندی اصولی

جمع بندی چهار قاعده اصولی فوق به این نتیجه می‌رسد:

۱. تأخیرالبیان: عدم وجود نص حظر مطلق در زمان نیاز، دلالت بر عدم وجود آن دارد.
 ۲. اباحه اصلیه: ذات کنشگری سیاسی مباح است، مگر با دلیل قطعی منع شود.
 ۳. ملازمه: عقل حکم می‌کند که محرومیت نیمی از جامعه از اداره امور، خلاف عدالت است و شرع آن را تأیید نمی‌کند.
 ۴. سیره عقلایی: کنشگری فعال زنان در حوزه‌های اجتماعی و مدیریت بحران، ریشه در سیره پذیرفته شده دارد.
- نتیجه واحد اصولی: تمامی قواعد اصولی بر محوریت عدم وجود مانع شرعی حرکت می‌کنند و در غیاب نص قاطع بر حظر، حکم به جواز قطعی مشارکت سیاسی زنان می‌دهند.

۷. بررسی تطبیقی: تفسیر المیزان و تفسیر البسیط

مقایسه رویکرد علامه طباطبایی (المیزان) و ابوالحسن واحدی نیشابوری (التفسیر البسیط) در مواجهه با الگوهای زنان سیاسی، تصویر واضح‌تری از امکانات تفسیری ارائه می‌دهد.

۱.۷. تفاوت‌های مبنایی در معناشناسی مشارکت سیاسی

- التفسیر المیزان (نگاه حکمی-فلسفی): طباطبایی در تفسیر، بیشتر به دنبال کشف «نظام کلی» قرآنی است. او هنگامی که با بلقیس مواجه می‌شود، اصل حاکمیت او را در چارچوب نظام توحیدی سلیمان نقد می‌کند، اما ساختار اداری و تدبیر زنانه او را به عنوان یک ابزار الهی برای هدایت افراد می‌پذیرد. برای طباطبایی، بحث اشتراط جنسیت، فرع بر تحقق



هدف اصلی (توحید و فطرت) است. او تمایل دارد احکام فقهی را متأثر از غایات کلی و فلسفی ببیند.

- التفسیر البسیط (نگاه مأثور-نقلی): واحدی نیشابوری، به عنوان مفسر کلاسیک، بیشتر به جمع‌آوری روایات و گزارش‌های تاریخی می‌پردازد. اگر روایتی معتبر بر نکوهش مقام زن در سیاست وارد شود، او آن را با احتیاط بیشتری در چارچوب فقهی سنتی لحاظ می‌کند، اگرچه در تفسیر سیره قرآنی (مانند بلقیس)، وقوع آن را قبول دارد. رویکرد واحدی محافظه‌کارانه‌تر در پذیرش فروع فقهی مبتنی بر خبر واحد است.

۲.۷. تحلیل اختلافات روش‌شناختی

اختلاف اصلی در تحلیل‌های این دو مفسر، در درجه‌ای است که هرکدام برای احادیث آحاد خطر (موانع) وزن قائل می‌شوند.

طباطبایی غالباً احادیثی را که با اصول عقلی و روح کلی قرآن در تعارض به نظر می‌رسند، یا در مقام بیان مقام «تولی مطلق» (ولایت عامه در اوج قدرت) می‌دانند و نه «مشارکت فعال»، یا آن‌ها را محمول بر ضعف سندی / سیاقی تلقی می‌کند.

واحدی، اگرچه تلاش می‌کند اخبار را جمع‌آوری کند، اما در نهایت، سیره قرآن در بیان وقایع تاریخی (تأیید ضمنی کنشگران زن) را در اولویت قرار می‌دهد. در حقیقت، واحدی در تفسیر نقلی خویش، کمتر تحت تأثیر مبانی کلامی خاص قرار می‌گیرد و به بیان آنچه رسیده است بسنده می‌کند، اما این بیان به خودی خود، وجود یک امر واقع سیاسی را تأیید می‌کند.

۳.۷. نقاط اشتراک در تحلیل الگوهای زنان

نقطه اشتراک مهم این دو مفسر، پذیرش ظرفیت ممتاز زنان در مدیریت بحران (مادر موسی) و تدبیر عقلانی (بلقیس) است. هر دو دیده‌اند که قرآن، قید جنسیت را مانع از اعمال این ظرفیت‌ها در بستر تاریخی خود نکرده است. این اشتراک، نقطه قوت استدلال ماست؛ زیرا اگر دو رویکرد متفاوت تفسیری به این نتیجه می‌رسند که قرآن مانعی قطعی بر سر راه کنشگری

سیاسی زنان قرار نداده، احتمال خطر مطلق بسیار ضعیف می‌شود.

۴.۷. تأثیر مبانی کلامی و فقهی بر نتایج دو مفسر

مبانی کلامی طباطبایی (تأکید بر تزامن عقل و نقل در صورت تعارض ظاهری و تقدم عقل در حوزه نظام کلی) باعث می‌شود او به آسانی احادیث خطر را محدود و محدودتر سازد، در حالی که واحدی، به دلیل رویکرد سنتی‌تر مآثور، در چارچوب‌های فقهی رایج زمان خود، بیشتر محدودیت‌ها را می‌پذیرد، هرچند در تحلیل تفسیری، وقوع را به رسمیت می‌شناسد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با روش تطبیقی فقهی-تفسیری، به بررسی مشروعیت مشارکت سیاسی زنان در اسلام پرداخت. محور اصلی، تحلیل الگوهای چهارگانه قرآنی (بلقیس، آسیه، مادر و خواهر موسی) در تفسیر میزان علامه طباطبایی و تفسیر البسیط واحدی نیشابوری بود. یافته‌های محوری این پژوهش عبارتند از:

اول: تأیید ضمنی قرآنی، قرآن کریم حکومت بلقیس را بدون هیچ نکوهشی بازگو می‌کند و حتی تدبیر سیاسی او را می‌ستاید. همچنین مقاومت سیاسی آسیه علیه فرعون و نقش آفرینی مادر و خواهر موسی در تصمیمات حیاتی، همگی بدون منع شرعی رخ داده‌اند. این سکوت تشریعی در مقام بیان، خود دلیل بر عدم خطر مطلق است.

دوم: برتری قواعد اصولی، چهار قاعده بنیادین اصول فقه از جمله تأخیر البیان عن وقت الحاجة (عدم تأخیر بیان حکم در زمان نیاز)، اباحه اصلیه (اصل بر جواز تا اثبات منع)، ملازمه عقل و شرع (هماهنگی حکم عقل و شرع در عدالت)، و سیره عقلایی (رویه پیوسته مشارکت زنان در صدر اسلام)؛ همگی بر عدم وجود مانع شرعی دلالت دارند. روایات منفرد حافظ، در برابر این اصول محکم و وقوع‌های قرآنی، فاقد قدرت تخصیص‌اند.

سوم: همگرایی دو رویکرد تفسیری، علیرغم تفاوت روش شناختی (طباطبایی با نگاه عقل محور و واحدی با نگاه نقل محور)، هر دو مفسر وقوع تاریخی مشارکت سیاسی زنان را



پذیرفته و نکوهش شرعی بر آن نیافته‌اند.

در نهایت مشارکت سیاسی زنان، اعم از حق رأی و حق نامزدی و تصدی مناصب مدیریتی، در صورت دارا بودن صلاحیت، فاقد مانع شرعی قطعی است. محدودیت‌های فقهی سنتی، غالباً مبتنی بر اخبار آحاد ضعیف یا اجماعات مدرکی بوده‌اند که در برابر اطلاقات قرآنی، قواعد اصولی، و سیره عملی صدر اسلام، قابل دفاع نیستند. رویکرد صحیح فقهی، «جواز مشروط به صلاحیت» است نه «حظر مطلق به دلیل جنسیت»، زیرا قرآن معیار را شایستگی و تقوا و نه جنس قرار داده است.

منابع و مآخذ

۱. ابن عربی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۴ق) / *أحكام القرآن* (جلد ۳) بیروت: دار الکتب العلمیة
۲. ابن هشام، عبد الملك (۱۴۱۱ق) / *السيرة النبوية* (جلد ۲) بیروت: دار الکتب العربی
۳. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۱۸ق) / *نهاية الدراية في شرح الكفاية* (جلد ۳) قم: مؤسسة آل البيت
۴. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق) / *مطارح الأنظار* قم: مجمع الفكر الإسلامي
۵. انصاری، مرتضی (۱۴۲۸ق) / *فرائد الأصول* قم: مجمع الفكر الإسلامي
۶. بخاری، محمد بن إسماعيل (۱۴۲۲ق) / *صحيح البخاري* (کتاب الشروط، حدیث ۲۷۳۱-۲۷۳۲) بیروت: دار طوق النجاة
۷. حلی، جعفر بن حسن [محقق حلی] (۱۴۰۳ق) / *معارج الأصول* قم: مؤسسة آل البيت
۸. (۱۴۰۸ق) / *شرائع الإسلام* (جلد ۴) قم: مؤسسة إسماعيليان
۹. حلی، حسن بن يوسف [علامه حلی] (۱۴۱۲ق) / *نهاية الوصول إلى علم الأصول* (جلد ۳) قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام
۱۰. خویی، أبو القاسم (۱۴۱۷ق) / *مصباح الأصول* (جلد ۲) قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخويي
۱۱. زمخشري، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق) / *الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل في الوجوه والنظائر* بیروت: دار إحياء التراث العربي
۱۲. صدر، سيد محمد باقر (۱۳۸۹) / *فقه الدولة والحكم في الإسلام* قم: دفتر تبليغات اسلامي
۱۳. (۱۴۰۱ق) / *اقتصادنا* بیروت: دار التعارف للمطبوعات
۱۴. طباطبائي، محمد حسين (۱۴۱۷ق) / *الميزان في تفسير القرآن* بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات
۱۵. طبرسي، الفضل بن الحسن (۱۳۸۶ق) / *مجمع البيان لعلوم القرآن* تهران: انتشارات فراهانی
۱۶. طبري، محمد بن جرير (۱۴۲۰ق) / *تفسير الطبري* بیروت: مؤسسة الرسالة



۱۷. طوسی، محمد بن حسن [شیخ طوسی] (۱۴۰۷ق) / المبسوط فی فقه الإمامیة (جلد ۸) تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية
۱۸. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ق) / الجامع لأحكام القرآن تهران: انتشارات ناصر خسرو
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ش) / نظام حقوق زن در اسلام تهران: انتشارات صدرا
۲۰. منتظری، حسین علی (۱۴۰۸ق) / دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الإسلامية (جلد ۱) قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامية
۲۱. نائینی، محمد حسین (۱۴۱۹ق) / فوائد الأصول (جلد ۱) قم: مؤسسة النشر الإسلامي
۲۲. نراقی، أحمد (۱۴۰۸ق) / عوائد الأيام قم: مكتب الإعلام الإسلامي
۲۳. واحدی نیشابوری، علی بن احمد (۱۴۱۵ق) / التفسیر البسيط ریاض: عمادة البحث العلمی، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

- 1- Analyzing the Effectiveness of the Arbitration Institution in Divorce Proceedings within the Iranian Legal System: Emphasizing Structural, Professional, and Institutional Challenges (A Case Study of Judges' and Judicial Actors' Perspectives)
Authors: Hamed Mohammadi, Roghaye Ansari,
- 2- In Search of an Indigenous Definition for "Sexual Health"
Author: Ebrahim Shafiei Sarvestani
- 3- A Critique of the Absolute Non-Liability Ruling in Cases of Ifta' (Vaginal Perforation) Caused by Intercourse with an Adult Wife
Authors: Morteza Motaharifard, Mohammad Pourhosseini
- 4- A Comparative Study of the Evolution of the Concept of Spousal Maintenance (Nafaqah) in Light of Customary and Economic Transformations in Imami Jurisprudence and Western Law
Authors: Neda Moghbelinasab, Mohammad Ali Safa, Rouhollah Afzali
- 5- A Legal and Criminological Analysis of "Networked Hijab Removal" as a Disruption of Public Order and National Security
Authors: Mohammad Shabani, Ali Akbar Jahani, Ali Akbar Izadifard
- 6- A Comparative Study of the Jurisprudential Evidence for Women's Political Participation in Tafsir al-Mizan and Tafsir al-Basit Based on Qur'anic Models of Women
Authors: Tahereh Setorg, Mohammad Akbari, Esmaeil Cheraghi Kootiani

In the name of Allah the compassionate the merciful
*The scientific journal New Research Journal of Jurisprudential
Legal Issues Related to Women and Family,"*
Vol. 7, No. 1, (Serial.24), Spring 2026
Publisher: "The specialized religious school of Hazrat Abdul Azim
(peace be upon him)"
Director: zohre Mansouri
Editor in Chief: Toubi Shakery Golpayegani
Managing Editor: KHadijeh hamed
Editorial Board (In Alphabetical Order):

Seyed Ali Ghazi Asgar.....Professor of
Jurisprudence and Principles, Custodian of the Holy Shrine of Hazrat
Abdul Azim (peace be upon him)
Abdulhossein Khosropanah.....Full Professor
(Institute for Cultural and Intellectual Studies of Islam)
Ali Nasiri..... Professor
(Full Professor, Alzahra University)
Mohammad Sadegh Jamshidi Rad..... Associate Professor
(Associate Professor, Payame Noor University)
Toubi Shakery Golpayegani Associate Professor
(Tarbiat Modares University)
ZohreSefatei Jurisprudent
Faeze Azim Zadeh Ardabili..... Associate Professor
(Imam Sadegh University)
Tahere sadat Naimi..... Full Professor
(Alzahra University)
Mahdi Miri (Head of the Research Management and Guidance
Center at Razavi University of Islamic Sciences)
Ahmad Saberi Majd..... (PhD in Fiqh and Principles of Islamic
Law, University of Tehran)

ed
Address Address: Tehran, Rey City, Martyr Modarres Square, Western side
of Hazrat Abdul Azim Shrine (peace be upon him)
"The specialized religious school of Hazrat Abdul Azim
(peace be upon him)"
Tehran, Iran
Telfax: 55952386 P.O. Box: 1876943113
Management of Scientific & Editorial Affairs: "The specialized religious
school of Hazrat Abdul Azim (peace be upon him)"
Phon: +98-21552386
Address of the Dedicated Journal System <https://jflw-rey.whc.ir/>
Email: hossnainfo@gmail.com