

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دو فصلنامه علمی تخصصی



دوره چهارم، شماره ششم، بهار و تابستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: مرکز مدیریت حوزه علمیه خراسان مدرسه علمیه اسلام شناسی

حضرت زهرا سلام الله علیها

مدیر مسئول: صدیقه رضایی

سر دبیر: عزت السادات میرخانی

دبیر اجرایی: جلیله صالحی

برگردان چکیده انگلیسی: جلیله صالحی

ویراستار ادبی، طراح و صفحه آرا: جلیله صالحی

هیئت تحریریه:

عزت السادات میرخانی، سهیلا پیروزفر، محسن بدره،

بی بی حکیمه حسینی حکمت، مریم مهاجری، علی اکبر نوایی،

سیده زینب طلوع هاشمی، حلیمه خاتون حیدری

مدیریت پژوهش و توسعه علمی حوزه علمیه خراسان،

اداره برنامه ریزی و ارزیابی پژوهش

تلفن تماس: ۰۵۱۳۲۰۰۸۱۵۷

ارزیابان و مشاوران علمی این شماره:

عزت السادات میرخانی (عضو سابق هیئت علمی دانشگاه تهران و دانشگاه امام صادق علیه السلام)

مصطفی رفسنجانی مقدم (استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه آزاد مشهد)

مریم مهاجری (استادیار دانشکده علوم و خانواده دانشگاه تهران)

مجید اسمعیلی (استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان)

بی بی حکیمه حسینی دولت آباد (استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم مشهد)

سیده زینب طلوع هاشمی (دبیر گروه علمی رشته تفسیر مرکز مدیریت خراسان)

حلیمه خاتون حیدری (استاد حوزه علمیه خراسان و استاد جامعه المصطفی العالمیه)

نجمه سلیمانی (استاد حوزه علمیه، مربی دانشگاه علوم اسلامی رضوی)

فرزانه طالقانی (استاد حوزه و پژوهشگر حوزه علمیه خراسان)

جلیله صالحی (استاد حوزه و پژوهشگر حوزه علمیه خراسان)

آرای نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه مجله نیست.

نقل مطلب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

نشانی: مشهد مقدس، خیابان امام خمینی (ره) ۴۹، شهید علمی نژاد ۴، شهید خاکباز ۴

مدرسه علمیه اسلام شناسی حضرت زهرا سلام الله علیها، واحد پژوهش

تلفن تماس: ۰۵۱۳۸۵۹۷۷۲۷

به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی، پروانه انتشار

نشریه پژوهش های اسلامی زن و خانواده در زمینه مطالعات خانواده (تخصصی) به زبان فارسی و

ترتیب انتشار دو فصلنامه، با گستره سراسری و نوع انتشار مجله ای، به نام مدیریت حوزه عملیه

خراسان - مدرسه علمیه اسلام شناسی حضرت زهرا سلام الله علیها، در تاریخ ۱۳۹۸/۰۴/۱۷ به شماره

ثبت ۸۵۴۳۹ از سوی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید.

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

الف) شرایط عمومی

رعایت نکات زیر برای تنظیم مقاله الزامی است:

مقاله بایستی در سطح علمی- پژوهشی، مستند و دارای نوآوری علمی باشد. مقالات ارسالی نباید کپی برداری از آثار چاپ شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ یا برای نشریه دیگر یا همایش‌ها و... به طور همزمان ارسال شده باشد. مقالات دریافتی نخست توسط هیأت تحریریه بررسی شده و در صورت انطباق با معیارهای مجله به منظور ارزیابی به صورت بی‌نام برای دو تا سه نفر از داوران صاحب نظر ارسال می‌شوند.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- عنوان مقاله: مختصر و متناسب با محتوا (فارسی و انگلیسی)
- نام و نشانی نویسنده / نویسندگان: نام، نام خانوادگی، درجه علمی آدرس محل کار، رایانامه و تلفن همراه (فارسی و انگلیسی)
- چکیده: حداقل ۱۵۰ کلمه و حداکثر ۲۵۰ کلمه در یک پاراگراف (تا ۱۰ خط) چکیده انعکاس دهنده محتوای کلی مقاله است؛ شامل: هدف، روش، بدنه مقاله، یافته‌ها و نتیجه‌گیری.
- واژه‌گان کلیدی متشکل از حداقل ۳ کلمه تا حداکثر ۵ واژه
- طرح مسأله: بیان مسأله، مبانی نظری، پیشینه پژوهش، روش پژوهش، اهداف، سؤال (ها) یا فرضیه (های) پژوهش و یافته‌ها (نتایج پژوهش و دستاوردها).
- بدنه اصلی: مقاله بایستی نوآوری داشته باشد. در بدنه اصلی مقاله لازم است ماهیت، ابعاد و زوایای مسأله توصیف و تحلیل شود، آراء و دیدگاه‌ها به همراه ادله به طور مستند بیان و تجزیه و تحلیل گردد، نظریات رقیب، به طور مستدل نقد و ارزیابی شود و نظریه مقبول ابداع یا اختیار و سپس تبیین و توجیه کافی از آن به عمل آید.
- نتیجه‌گیری: بررسی نتایج پژوهش و تبیین یافته‌ها، بیان پیشنهادها و محدودیت‌ها (مطابق با سؤالات پژوهش تنظیم گردد).

- مقاله ارسالی از حداقل ۴۰۰۰ کلمه کمتر و حداکثر از ۷۰۰۰ کلمه (۲۵ صفحه ۲۵۰ کلمه ای) بیشتر نباشد.

- تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱-۲-۳... و زیر مجموعه آن‌ها با ۱-۱-۱-۲... مشخص شود.
- ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره جلد، صفحه) (طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۸۴) نوشته شود.

- در تمام ارجاعات، نام خانوادگی نویسنده ذکر شده و از به کارگیری کلماتی از قبیل «همان» اجتناب شود.

- منابع لاتین به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه، جلد، سال انتشار، نام خانوادگی) نوشته شده و در ارجاع بعدی از نوشتن «Ibid» خودداری شود.

- شکل لاتینی نام‌های خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
یادداشت‌های توضیحی توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد در پاورقی درج شود.
- ارجاع در یادداشت‌ها به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.

- منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:

کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، تاریخ انتشار (برای سال‌های قمری «ق» و میلادی «م» استفاده شود)، نام کتاب (بلد و ایتالیک)، نام مترجم محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیازی نیست)، محل نشر: نام ناشر.

مقاله: نام خانوادگی، نام، (نویسنده، نویسندگان)، تاریخ انتشار، «عنوان مقاله» داخل گیومه، نام نشریه (بلد و ایتالیک)، دوره، سال، شماره جلد.

پایگاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، تاریخ نشر، «عنوان موضوع» داخل گیومه، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.

- مقاله باید با توجه به آیین نگارش زبان فارسی نوشته شود و معادل لاتین اصطلاحات و اسامی مؤلفان در پایین هر صفحه پانویس شود.

- مقاله پس از تایپ، ذخیره سازی با فرمت ۲۰۰۳-۹۷ Word در صفحه A۴، فونت BZar۱۳ برای کلمات فارسی و عربی و ۱۱ Time New Roman برای کلمات انگلیسی، حداکثر در ۲۵ صفحه در سامانه به نشانی iwf.journals.hozehkh.com بارگذاری شود.
 - جدول ها و نمودارها باید دارای عنوان باشند. عنوان جدول در بالای جدول و با قلم BZar ۱۰ پررنگ و عنوان نمودار در پایین نمودار با B Zar ۱۰ پررنگ قرار گیرد. مطالب و ارقام داخل جدول با قلم B Zar ۱۱ تنظیم شوند.
 - به مقالاتی که بدون راهنمایی و نام اساتید حوزوی سطوح عالی و یا اساتید دانشگاهی (استاد، دانشیار و استادیار) باشد ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- * حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.



فهرست مقالات

- | | |
|---|-----|
| سخن سردبیر | ۱ |
| نقش اساسی زنان در تحقق اهداف مقاومت در اندیشه‌های امامین انقلاب اسلامی | |
| امکان سنجی تحقق چندوالدی در شیوه نوین تولید مثلی ترمیم تخمک و جنین | ۱۳ |
| فاطمه بهروز، غلامرضا نور محمدی، زهرا سادات میر هاشمی | |
| قضازدایی از دعاوی حوزه خانواده؛ آسیب‌ها و راهکارها | ۳۷ |
| مریم مهاجری | |
| رسالت زنان در ساخت «امت اسلامی» و الزامات حقوقی آن | ۵۹ |
| علی اکبر نوایی | |
| اشتغال زوجه در فضای مجازی بدون اذن خروج از منظر فقهی و حقوقی | ۸۷ |
| عصمت گلشنی، ریحانه میرکی حسن آباد | |
| تحلیل تربیتی احکام تمکین زوجین در فقه و نقش آن در استحکام روابط خانواده | ۱۲۱ |
| سید علی اصغر یعقوبی، رقیه سادات مؤمن | |
| بررسی تأثیر ویژگی‌های روان‌شناختی و جسمی بر مسئولیت کیفری زنان | ۱۴۹ |
| زینب وجدی، سید باقر محمدی | |
| چکیده انگلیسی | ۱۸۱ |

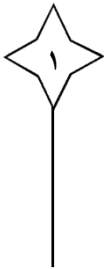
نقش اساسی زنان در تحقق اهداف مقاومت

در اندیشه‌های راهبردی امامین انقلاب اسلامی

(تفکر توحیدی، نفی استضعاف و مبنای مقاومت)

«وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا؛ و چرا (ای مومنین) در راه خدا، و در حمایت از مردان و زنان و کودکانی که (به دست ستمگران) تضعیف شده‌اند، پیکار نمی‌کنید؟! همان افراد (ستم‌دیده‌ای) که می‌گویند: «پروردگارا! ما را از این شهر، که اهلش ستمگرند، بیرون ببر! و از طرف خود، برای ما سرپرستی قرار ده؛ و از جانب خود، یار و یابری برای ما تعیین فرما!» (نساء، ۷۵)

عوامل استکبار بعد از این حوادث (سوریه) اظهار خوشحالی می‌کنند، به خیال این که با سقوط دولت سوریه که طرفدار مقاومت بود، جبهه مقاومت دیگر ضعیف شده است. به نظر بنده این‌ها سخت در اشتباه هستند. جبهه مقاومت گسترده‌تر، ایران قوی مقتدرتر می‌شود، جبهه مقاومت یک سخت‌افزار نیست که بشکند یا از هم فرو بریزد یا نابود شود. مقاومت یک ایمان است، یک تفکراست، یک تصمیم قلبی و قطعی است. مقاومت یک مکتب است، یک مکتب اعتقادی است، انگیزه افراد جبهه مقاومت و عناصر جبهه مقاومت با دیدن خباثت‌ها قوی‌تر و دامنه مقاومت گسترده‌تر می‌شود. مقاومت این‌جوری است. مصیبتی که بر حزب‌الله وارد شد شوخی بود؟ کسی مثل «سیدحسن نصرالله» را حزب‌الله از دست‌داد؛ این چیز کمی بود؟ حملات حزب‌الله، قدرت حزب‌الله، مشت محکم حزب‌الله بعد از این بیشتر از قبل شد.



این را دشمن هم فهمید و قبول کرد. حزب الله ایستاد، با کمال قدرت کاری کرد که خود آن‌ها آمدند گفتند آتش بس! مقاومت این است.

غزه را ببینید؛ الان یک سال و چند ماه است که غزه را دارند بمباران می‌کنند، افراد برجسته غزه همانند «یحیی سنوار» را شهید کردند. این ضربه‌ها را وارد کردند، در عین حال مردم ایستاده‌اند و من به شما عرض می‌کنم به حول و قوه الهی گستره مقاومت بیش از گذشته تمام منطقه را فرا خواهد گرفت... من عرض می‌کنم که به حول و قوه الهی، باذن الله تعالی، ایران قوی مقتدر!

اگر دستگاه خلقت پیام موحدین و انبیاء و اولیای الهی را در یک جمله بخواهد به گوش جهانیان برساند و خفتگان و بی‌خبران را از خواب غفلت بیدار نماید، تا شور ثور و انقلاب را درک و برپا کنند، اگر از آزادگان و اندیشمندان دردمند جهان بیرسند رمز عزت و عظمت ملت‌ها در چیست؟ آیا جز پیام مقاومت مستضعفین در برابر مستکبرین چیزی ارایه می‌نمایند؟ و اگر اکنون دردمندانه بخواهیم به صدای ملت‌ها و آوای فطرت آنان در طول مسیر تاریخ گوش فرا دهیم، یا بخواهیم فریاد مستضعفین و ستم‌دیدگان را به دیگران برسانیم و بالاخره در معرکه کنونی و سلطه‌جویی کفر و صهیونیسم عنود، موأخذه مردم غزه و اطفال بی‌گناه آن را - که هنوز چشم به دنیا باز نکرده طعم تلخ جنایات ظالمین و مستکبرین را باید بچشند- به جهان ابلاغ نماییم، آیا غیر فریاد مقاومت و مقابله با ظلم سخن دیگری به گوش می‌رسد؟

اکنون باید غیرتمندان ملل و اقوام، قلم به دستان توانا و صادق، هنرمندان بیدار دل، تاریخ نویسان به دور از اغماض و تحریف و بالاخره راست قامتان مقاومت، معرکه نابرابر عصر کنونی را که همراه با آخرین مدل جنایات مدرن و رنگین‌سازی زمین به گلگونی خون زنان و کودکان معصوم است، با تمام توان هنرترسیم و چهره مقاومت را تبیین نمایند و بر بازتاب آثار جهانی آن همت گمارند. این امر چه در تحقق و چه در ترسیم جز با باور توحیدی و منطق و حیانی قابل توصیف نیست.

آری تأمل در آیاتی چون: «كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره، ۲۴۹)؛ دلیل روشنی بر این مدعاست. این گونه آیات تأثیر کمی مؤونه را در مقابله عزت مدارانه، بر تسلیم ذلت مدارانه به خوبی ترسیم می‌کند.

اکنون این سؤال مطرح است که: دلیل این امر در تفکر توحیدی چیست؟ یقیناً بایستی باورداشت که سامانه خلقت باید قدرت و قلم حکمت و منطق عدالت رقم خورده و اگر جن و انس دست در دست هم دهند و بخواهند قوانین و سنت‌های الهی را وارونه کنند هرگز نتوانند آری قضیه؛ «أَمَّا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (یس، ۸۲ و ۸۳) تذکر این منطق توحیدی است. اراده او بر این تعلق گرفته که زمین جایگاه صالحان و مصلحان است نه مفسدان و ظالمان. این را کراراً انبیا گوشزد کرده‌اند که «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء، ۱۰۵)

در منطق وحی کراراً به (جنگ نرم و گرم اراده‌ها) یعنی تقابل اراده انسان‌های کافر و معاند و به‌ویژه فراعنه با اراده الهی تصریح می‌نماید که از آن جمله: «يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْئُهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (صف، ۸) در این گونه آیات ناتوانی و عجز اراده بشر در مقابله با اراده الهی را بیان می‌کند. و صراحتاً غلبه حق بر باطل را گوشزد و نور الهی را غالب و تلاش بشر فرو رفته در ظلمت را محکوم به نابودی و زهوق می‌شمارد. مسأله طرح کبرای کلی «إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» و مسأله «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (رعد، ۱۶)

برای چیست؟ و ده‌ها مسأله دیگر که تنبه و بیداری جامعه بشری را مطالبه می‌کند. این مسأله عبرت‌آور بایستی در جان انسان‌ها عجین و یقینی شود. باور سنت‌های الهی خود امری است رسیدنی که بشر بایستی به این امر توجه تام نماید.

نکته قابل توجه آن است که؛ لازم است اذعان نمود که ظلم ستیزی و فریاد مقاومت اختصاص به اسلام یا اندیشمند اسلامی ندارد. این همان فریاد وجدان بشری است که در کلام خالق خلقت و بدیع فطرت آمده و آن همان منطق رشید قرآن کریم است که: «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنِ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (بقره، ۲۵۶) تصریح بر این امر که؛ مسیر رشد و پویایی و حیات عزت مدار از مسیر ذلت تمکین سلطه و استکبار طواغیت جدا و برای همه جهانیان روشن است. یعنی این امر از بدیهیات و واضحات زندگی انسانی فارغ از ملیت و قومیت و فرهنگ منطقه‌ای حتی دین است، چون قرآن زبان جهانی و منطق جامع انسانی دارد.

بر همین اساس قرآن کریم در این کریمه به دنبال اثبات شیوه مقاومت نیست، بلکه در صدد تبیین نتیجه است، بدین معنا که مسیر اندیشه توحیدی از گذرگاه پشت به طاغوت و تخلیه ذهن از هر گونه وابستگی و دلبستگی به طاغوت می‌گذرد. اول عرصه اندیشه بایستی از آلودگی پاک گردد تا عرصه انگیزه، ایمان و اندیشه توحیدی قوام یابد.

اکنون سؤال این است که چرا با قوام این اندیشه در بلاد اسلامی چرا امروز دنیای اسلام با این مشکلات عظیم و جانکاه روبه روست؟ امام خمینی (رحمت‌الله‌علیه) از همان روزهای اول انقلاب مسأله فلسطین و آزادی قدس شریف را یک درد جهانی و برای عالم اسلام یک وظیفه مقابله همگانی می‌شمردند. تأسیس روز قدس و فراخوانی ملل اسلامی برای دفاع از ملت فلسطین و دفع این غده سرطانی از مهم‌ترین‌ها عالم اسلام بود.

ایشان در پیام روز قدس در ۴۲ سال قبل می‌فرماید: «مسئله قدس یک مسئله شخصی نیست، و یک مسأله مخصوص به یک کشور و یا یک مسأله مخصوص به مسلمین جهان در عصر حاضر نیست، بلکه حادثه‌ای است برای موحدین جهان و مؤمنان اعصار گذشته و حال و آینده، از روزی که مسجدالاقصی پی‌ریزی شد تا آنگاه که این سیاره در نظام هستی در گردش است، و چه دردناک است برای مسلمانان جهان در عصر حاضر که با داشتن آن همه امکانات مادی و معنوی، در مرئی و منظر آنان به پیشگاه خداوند متعال و رسولان عالی قدرش این چنین جسارت واقع شود، آن هم از یک مشت اوباش جنایتکار، و چه ننگ است

برای دولت‌های اسلامی که با در دست داشتن شریان حیاتی ابرقدرت‌های جهان بنشینند و تماشاگر باشند که آمریکا ابرجنایتکار تاریخ، یک عنصر فاسد بی‌ارزش را در مقابل آنان علم کند و با عده‌ای ناچیز عبادتگاه مقدس و قبله گاه اول آنان را از آنان غصب نموده و با کمال وقاحت در مقابل همه آنان قدرت نمایی کند، و چه شرم آور است سکوت در مقابل این فاجعه بزرگ تاریخ، و چه زیبا بود که بلندگوهای مسجدالاقصی از همان روز که اسرائیل این عنصر خبیث دست به کار این جنایت عظیم شده بود، به صدا در می‌آید.

اکنون که مسلمانان انقلابی و شجاع فلسطین با همتی عالی و با آوای الهی از معراجگاه رسول ختمی (صلی الله علیه و آله وسلم) خروش برآورده و مسلمانان را به قیام و وحدت دعوت نموده‌اند... امید است خداوند منان بر بشر منت فرموده و وعده قرآنی خود را هر چه زودتر انجاز فرماید و مستضعفان جهان را بر مستکبران غلبه دهد. درود بر قدس و مسجدالاقصی! درود بر ملت‌های به پا خواسته در مقابل اسرائیل و درود بر مسلمانان و مستضعفان جهان! (صحیفه نور، ج ۱۶، ص ۱۹۰) و این پیام بنیانگذار نظام اسلامی در سال ۱۳۶۱ است.

در اندیشه مردان الهی ایستادگی از کمترین تعداد، اما بیشترین مقاومت آغاز می‌شود. لذا خمینی کبیر (رحمت الله علیه) آغاز حرکت مبارزه خود را با «قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفَرْدِي ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيِ سُبَا» (۴۶) آغاز نمود. ایشان باور داشت که: چه بسا عده اندکی که درد تحقق عدالت و نفی استضعاف دارند و اندیشه و انگیزه «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا» (فصلت، ۳۰) دارند، بر عده کثیر و اهل باطل غلبه خواهند نمود. در نظام فکری ابراهیم گونه زمان ما بنیانگذار انقلاب اسلامی خمینی کبیر که جهانی را با فریادش از خفتگی بیدار نمود، تحقق گفتمان و حیانی مذکور از عمده‌ترین وظایف متفکر و فقیه مسلمان است.

تفکر کلامی و دیدگاه‌های فقهی و اصلاحی ایشان در عرصه تحولات اجتماعی آمیزه‌هایی از دیانت همراه با سیاست مقاومت و عزت آفرینی است.

ایشان از اهم وظایف فقیه مسأله تأسیس حکومت و حفظ نظام را از اوجب واجبات برای امت اسلامی می‌شمردند.

امر افتاء در دیدگاه امام (رحمت‌الله‌علیه) مرتبه سوم از رسالت فقیه قرار دارد و وابستگی و رجوع به حکام جور در دعاوی ممنوع و مصداق سحت منبث از فقه جعفری می‌شمردند. ایشان در کتاب «البیع» بر این امر تصریح می‌فرماید که: «الاسلام هو الحکومه بشئونها. والاحکام قوانین الاسلام و هی شان من شئونها. بل الاحکام مطلوبات بالعرض و امور آلیه لاجرائها و بسط العداله، فکون الفقیه حصنا للاسلام کحصن سور المدینه له الا کونه والیا له... من الولایه علی جمیع الامور السلطانیه (ر.ک: کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۰-۴۸۰)، ایشان در همین کتاب می‌فرماید: «از واضحات مذهب تشیع آن است که امام معصوم حجت خدا و عبارت اخیری از منصب الهی و ولایت او بر امت اسلامی در تمامی شئون است».

همچنان که در کتاب مکاسب با استواری تمام بر تدارک واجبات نظامیه و تعلق اجرت بر آن فتوی می‌دهند. نه اینکه چون واجب است اجرت به آن تعلق نمی‌گیرد. بر همین اساس بر وجوب حفظ نظام و حرمت اخلال به آن نظر صریح می‌دهند (ر.ک: المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۳۰۴).

همچنین در کتاب «ولایت فقیه»، و کتاب «البیع فقیهان» را امینان مرام انبیاء در روی زمین می‌شمارند مادامی که در منش و روش سالک مسیر انبیا هستند، که خالی از تعلقات دنیایی است. یعنی رسالت فقیه در جامعه اسلامی تحقق جامع اهداف انبیاء و تأسیس حکومت و مقابله با حاکمیت طاغوت است. تفکر مقاومتی ایشان نه تنها در تئوری ولایت فقیه که حتی در تبیین «قواعد فقه» این تفکر به خوبی نمایان بود. در قاعده لاضرر ایشان در میان ادله (لاضرر) به آیه تخریب مسجد ضرار و حکم حکومتی پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله وسلم) تصریح و نظارت بر امور جمعی مسلمین را وظیفه، و ضرر و ضرار را ضرر فردی صرف نمی‌شمارند. بلکه اگر از مسجد به عنوان ابزاری برای توسعه تفکر کفر و تفرقه و باز کردن جای پای دشمن باشد که موجبات ضرر جمعی و معاندت با تحقق احکام اسلامی باشد، بایستی ولی فقیه بنابر رسالت حفاظت از نظام و



تصریح آیه: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ» (توبه، ۱۰۷).

از هر گونه اختلال و رد پای کفر و نفاق در نظام جلوگیری نماید. از سویی وقتی از قاعده نفی سیل از سوی کفار سخن می گوید، در تبیین این قاعده می فرماید: خداوند در عالم تکوین هم سلطه را برای کافر قرار نداده، و بر همین اساس مقابله با سلطه و مقاومت در برابر آنان یک فریضه اسلامی است.

ایشان در طول مبارزات خود علیه جهان استکبار نه تنها براهمیت مسأله فلسطین تأکید و وجوب دفاع و حمایت را بر همه جهان اسلام لازم می شمردند، بلکه در صدد ایجاد یک نهضت تحولی و فکری در جهان بودند و روشنگری افکار در توده های مردمی اعم از زنان و مردان بودند، تا آنجا که در تمامی خطابات بین المللی بر بیداری ملت ها تأکید داشتند. در پیام ایشان به کنگره بین المللی حج این گونه است: «هان ای مسلمانان جهان و مستضعفان تحت سلطه ستمگران به پا خیزید و دست اتحاد به هم دهید و از اسلام و مقدرات خود دفاع کنید و از هیاهوی قدرتمندان نهراسید که این قرن به خواست خداوند قادر قرن غلبه مستضعفان بر مستکبران است»^۱.

همچنان که در طول دوران تبعید نمایندگانی از سوی خود به اقصی نقاط فرستاده و این خطر مهلک را برای جهان اسلام بازگو می کردند.

انتظار ایشان از جهان اسلام در بیاناتشان این بود که؛ «تمام مسلمین عالم در هر جای دنیا که هستند نسبت به قضیه ی فلسطین باید احساس مسؤولیت کنند. کسانی که در داخل و یا از خارج، واقعاً با حکومت غاصب صهیونیست در جنگند - نه مدعیان آزادی خواهی که دستشان در دست آمریکا و دشمنان اسلام است - باید از طرف ملت و دولت ما و ملت ها و دولت های مسلمان دیگر با پول و سلاح و تبلیغات کمک بشوند، هر طوری که امروز ممکن است، باید کمک بشوند.

۱. پیام امام خمینی (رحمت الله علیه) به زائرین حج بیت الله الحرام در سال ۶۰.

ما چون خودمان با فلسطین همسایه نیستیم تا مبارزه‌ی رویارویی با اشغالگران، بکنیم و دیگرانی که یا همسایه نیستند، یا به هر دلیلی توانایش را ندارند باید مبارزان را تجهیز کنند، این یک وظیفه‌ی شرعی و حتمی برای همه مسلمانان است». این تفکر در شاگردان ایشان نیز چون شهید مطهری و بهشتی‌ها و سید علی‌ها تداوم و به نصرالله‌ها و سلیمانی‌ها و نیلفرشان‌ها و بابایی‌ها می‌انجامد.

از سوی دیگر حرکت امام خمینی (رحمت الله علیه) و انقلاب اسلامی موجباتی را برای وحدت و همدلی و بیداری اسلامی فراهم ساخت که نمادی از آن هم در حرکت توده‌های مردم و هم در تلاش اندیشمندان مسلمان آشکار گردید. به ویژه در منطقه جبل عامل و عراق و ایران و شاخ آفریقا تحرک خاصی آشکار و فقیهان احیاگر فرهنگ تحول و مقاومت که دیانت آنان عین سیاست برخاسته از اندیشه دینی بود.

جنبش‌های مردمی را هدایت و حمایت و آثار فراوانی در منطقه و جهان به جا گذاشتند. مثل حرکت امام موسی صدر و شهید چمران در لبنان و شهید محمد باقر صدر و خواهر مجاهد و مقاوم او شهیده بنت الهدی صدر.

این تحرکات در منطقه خاورمیانه کم کم جبهه مقاومت و حزب الله را تقویت و زمینه را برای مقابله با اشغالگران صهیونیست و حامیان‌شان شدت بخشید، و طوفان الاقصی حاصل همین اندیشه و تلاش بود.

این حرکت‌ها علاوه بر تحولاتی اساسی و مبارزاتی در مقابله جبهه ایمان و کفر، زمینه حرکتی نمادین در عرصه زنان و رشد سیاسی و مبارزاتی آنان بگردید و روز به روز بر گرمی و قدرت معنوی و توان ظاهری آنان افزود و جهاد جبهه حزب الله و غزه حاصل همین حرکت بود.

نظریه صریح امام خمینی (رحمت الله علیه) در وجوب دفاع بر زنان و ترغیب ایشان در تظاهرات قبل انقلاب و بعد آن، ابتدا مبداء تحول و بروز فعالیت‌های زنان در درون انقلاب و مقابله و مقاومت جدی را با نظام سلطه فراهم و ارتش بیست میلیونی از توده‌های مردمی از زنان، حاصل همین امر و تشکیل و خدمات متعددی از سوی بانوان در جبهه و پشت جبهه

شکل گرفت و سپس به الگویی برای جهان اسلام و انسان های آزاده مبدل شد.

ایشان در کتاب «الدفاع تحریر الوسیله» فرمود: دفاع بر دو قسم است یکی دفاع از کیان اسلام و حریم آن و دوم؛ دفاع از نفس مال و ناموس؛ ایشان در بخش اول فرمود: اگر بلاد مسلمین و مرزهای آنان را دشمن مورد تعدی قرار دهد به گونه ای که خوف برکیان و یکپارچگی مسلمین برود واجب است، بر همه آنان دفاع از این حریم به هر وسیله ممکن از بذل اموال و نفوس در این جا این دفاع مشروط به حضور امام و اذن او نیست و حتی اذن نایب خاص یا عام. سپس ایشان می گوید: «فیجب الدفاع علی کل مکلف بأیه وسیله بلا قید و شرط» (خمینی، ۱۳۹۰ق، الجزء الاول، ج ۱، ص ۴۸۵). ایشان همچنین در دفاع جمعی که از ضرورت های دنیای کنونی اسلام است می گوید: «لو خیف علی إحدى الدول الاسلامیه من هجمه الاجانب یجب علی جمیع الدول الاسلامیه الدفاع عنها بأی وسیله ممکنه کما یجب علی سائر المسلمین» (خمینی، ۱۳۹۰ق، الجزء الاول، ج ۱، ص ۴۸۶). اگر یکی از دولت های اسلامی مورد هجمه اجانب قرار گیرد و یا خوف تجاوز به آن ها برود بر همه دولت های مسلمان دفاع از آنها به هر وسیله ممکن واجب است همچنان که بر ملت ها نیز این چنین است. مضاف بر آن که فقیهان دفاع انسان ها را از خویشتن نیز از واجبات شمرده اند چنانچه محقق در شرایع چنین می گوید: «للإنسان أن يدفع عن نفسه و حریمه و ماله ما استطاع و یجب اعتماد الاسهل» (محقق، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۷۶). حاصل این حرکت سیاسی و فقهی حضور جدی زنان در جبهه مقاومت و حتی تشکل های زنانه در عرصه مقاومت بود. اکنون حرکت پیروز مندان زن مسلمان در عرصه مقاومت در تاریخ معاصر بی بدیل است.

آری این مرام انقلابی بنیانگذار نهضت اسلامی در ایران، در تداوم اندیشه و راه ایشان، از سوی رهبری حکیمانه مقام معظم (حفظه الله تعالی)، شاکله جامع تری را در باب مسائل زنان فراهم ساخت. ایشان در چند دهه اخیر اقدامات و تأملات بسیار مهم و جدی را درباره زنان هم به مسئولین و هم به خود ایشان گوشزد و مطالبه جدی می نمودند.

از دیدگاه ایشان وضعیت موجود اصلاً متناسب با موقعیت زنان نیست. در تعبیری در این زمینه می فرماید: «زن در جامعه ما نه از لحاظ حقوق اجتماعی و نه از لحاظ تمکن و

قدرت تصرف فردی، نه از لحاظ قوانینی که با او ارتباط پیدا می‌کند، هنوز در آن سطح وسیعی که اسلام خواسته است قرار ندارد. (ر.ک: خامنه‌ای، زن ریحانه آفرینش)

ایشان در تداوم مسیر مقاومت حرکت امام «(رحمت الله علیه) پیوسته تصریح داشتند که «بر کمک همه جانبه به مردم فلسطین و حمایت کامل از آنان واجب کفائی بر همه‌ی مسلمانان است دولت‌هایی که به جمهوری اسلامی ایران و برخی دیگر از کشورهای مسلمان بخاطر کمک به فلسطین خرده می‌گیرند، خود متحمل این کمک و حمایت شوند تا تکلیف اسلامی از دیگران ساقط شود، و اگر همت و توان و شجاعت آن را ندارند بهتر است به جای خرده‌گیری و کارشکنی، قدرشناس قدرشناس اقدامات مسئولانه و شجاعانه‌ی دیگران باشند. (بیانات آیت الله خامنه‌ای؛ ۱۳۸۷/۱۲/۱۴)

ایشان درباره‌ی اهتمام امام بر تعیین روز قدس از می‌فرماید: «روز جهانی قدس، ابتکار و یادگار ماندگار بنیانگذار فقید انقلاب اسلامی ایران، حضرت امام خمینی (رضوان الله تعالی علیه) است و امسال، با حملات بی‌رحمانه و نسل‌کشی رژیم اشغالگر قدس علیه مردم مظلوم و روزه‌دار غزه‌ی مصادف شده‌است. زخم کهنه‌ی اشغال فلسطین در شرایطی سرباز کرده که مجامع بین‌المللی، مدعیان حقوق بشر و رسانه‌های غربی در مقابل این جنایات سکوت کرده‌اند و البته سکوت سران عرب در برابر کشتار ملت فلسطین تلخ‌تر و خفت‌بارتر است». ایشان در گفتمان‌های متعدد بر این امر باور داشتند که: «مقاومت، واکنش طبیعی هر ملت آزاده و باشرف در مقابل تحمیل و زورگویی است؛ هر ملتی که برای شرف خود، برای هویت خود، برای انسانیت خود ارزش قائل است، وقتی ببیند یک چیزی را می‌خواهند به او تحمیل بکنند، مقاومت می‌کند، امتناع می‌کند، ایستادگی می‌کند؛ خود این، یک دلیل مستقل و قانع‌کننده است». (بیانات آیت الله خامنه‌ای؛ ۱۳۹۸/۳/۱۳)

همچنین باور ایشان است که: «هزینه تسلیم در مقابل دشمن بیشتر است از هزینه مقاومت است... هزینه مادی هم دارد، هزینه معنوی هم دارد».



به عنوان نمونه: «رژیم پهلوی در مقابل آمریکا تسلیم بود... هم باج می داد، هم توسری می خورد! امروز دولت سعودی هم همین جور است؛ هم پول می دهد، هم دلار می دهد، به او می گویند «گاو شیرده»! (بیانات آیت الله خامنه ای؛ ۱۴۰۱/۳/۷)

از سوی دیگر دغدغه مندی ایشان - همان گونه که اشاره رفت - نسبت به مسائل زنان در نوع خود بی بدیل است. ایشان در پیام خود به سمیناری که حدود ۲۸ سال قبل در مشهد برای حل مسائل فقهی، پزشکی، تشکیل می گردد؛ اینگونه می فرماید: «... به نظر من احکام مخصوص زنان را مردها درست نمی توانند تنقیح کنند، برای تنقیح درست مسائل زنان باید پزشکان متخصص زن، موضوع را برای فقههای زن تشریح نمایند و این طور به نظر می رسد که فتوای زن، حداقل در این مورد برای زن، حجت باشد.» (ر.ک: کتاب نقد شماره ۲) تأسیس دفتر پاسخگویی زنان در بیت ایشان به دستور صریح ایشان در ۲۳ سال قبل، تأکید فراوان در اجتهاد زنان، امر به تشکیل مجمع فراقوای، تشویق زنان به امور مهمه مرتبط با آنان در عین مدیریت خانواده و تربیت فرزندان و رهنمونی همسران و تقریظ مکرر کتاب های نوشته از سوی زنان و خانواده های شهیدان، پیام ایشان در کنگره نشست زنان شهیدان در سال ۱۳۹۰ و تأکید بر الگوی سوم و طراحی آن برای زنان جهان. دیدار صمیمی ایشان و بیان اهمیت جایگاه همسران شهدا در تداوم راه آنان و... بیانگر نگاه کلامی و اندیشمندانه ایشان به جایگاه زن و نقش بی بدیل اوست.

گفتمان هایی مؤکد از این مقوله: «به نظر من بزرگ ترین مقصر در این قضیه خود خانم ها هستند، یعنی خانم های باسواد و تحصیل کرده، خانم های اهل معرفت که باید وارد یک میدان مبارزه صحیح برای مسأله زن بشوند، به نظر من کوتاهی می کنند، کار را دست عامی، بی اطلاع و احیاناً کسانی که دلشان می خواهد فقط حرف بزنند، رها کنند، این درست نیست. باید کار، صحیح و دست افراد سنجیده، عاقل و حکیم بیافتد» (بانکی پور، زن از دیدگاه رهبری، ص ۱۰۸).

از سوی دیگر درباره مظالم مردانه در خانواده «مرد به خاطر اینکه قدرتمند و قوی بوده زور گفته و ظلم کرده و زن یک ستم تاریخی دارد. - التفات کنید - قضیه، قضیه مبارزه

با یک ستم تاریخی است. لذا اگر این مبارزه با عجله، با خام‌نگری، بدون تعمق و بدون ملاحظه این که می‌خواهیم چکار بکنیم، انجام بگیرد بدون شک مبارزه را عقب خواهد انداخت. پیروزی این مبارزه را عقب خواهد انداخت. لذا باید خیلی با پختگی منتهی دائم باید کار بشود» و بالاخره نقش زنان در پیروزی و مقاومت چه در جنگ هشت ساله و چه در نبرد دلخراش مردم مظلوم غزه گفتمان‌ها و پیام‌های ایشان پیوسته مشوق زنان مسلمان و نیز غیر مسلمان بود مثل: «...ما در جنگ و انقلاب مشاهده کردیم که نقش خانم‌ها اگر از مردها بیشتر نبود، کمتر نبود.

اگر زن‌ها حماسه جنگ را نمی‌سرودند و جنگ را در میان خانه‌ها به عنوان یک ارزش تلقی نمی‌کردند، مردها اراده و انگیزه رفتن به میدان جنگ را پیدا نمی‌کردند. البته نحوه عملکرد مادران ایرانی در تربیت فرزندان با ایمان، تشکیل هسته‌های مقاومت و پشتیبانی و ... در پیروزی انقلاب و دفاع مقدس، نشان‌دهنده الگوبرداری این بانوان از شیوه زندگی حضرت زهرا (سلام‌الله‌علیها) و زینب کبری (سلام‌الله‌علیها) است.

حضرت فاطمه (سلام‌الله‌علیها) به عنوان اسوه ایثار و مقاومت، همواره حق‌طلبی را بر نادیده گرفتن، تحرک را بر درجا زدن و مبارزه در برابر باطل را بر سکوت ترجیح دادند و تاریخ رفتار سیاسی آن حضرت چنان بر جهان اسلام تأثیر داشت که جریان انحرافی اموی نتوانست به اهدافش - تغییر ماهیت قرآن و اسلام - برسد. حضرت زینب (سلام‌الله‌علیها) نیز با حضور در کربلا علیه ظلم و ستم مبارزه کرد و روحیه ظلم‌ستیزی و حق‌مداری را در تاریخ نهادینه نمود».

اکنون این حرکت بایستی با تمام همت و عزت و کرامت ادامه یابد تا زمینه ظهور عدالت در جهان فراهم آید.

عزت السادات میرخانی



امکان سنجی تحقق چندوالدی

در شیوه نوین تولید مثلی ترمیم تخمک و جنین

فاطمه بهروز^۱

غلامرضا نور محمدی^۲

زهرا سادات میرهاشمی^۳

چکیده

انجام برخی شیوه‌های نوین تولیدمثلی، مانند ترمیم تخمک با استفاده از محتوای ژنتیکی تخمک بیگانه، تا حد زیادی از بروز نواقص ژنتیکی جنین و «مرده‌زایی» پیشگیری می‌کند. اما در عین حال، وضعیت نسب کودکان حاصل از این شیوه‌ها را با ابهامات روبرو می‌سازد، به ویژه که در این روش گاه به دلیل نقص رحم زن متقاضی طفل، از رحم جایگزین برای حمل جنین استفاده می‌شود؛ و این یعنی مشارکت سه زن در تولد و تربیت کودک. از آنجایی که معیارهای سنتی فقه برای تعیین نسب مشروع محدودیت‌هایی دارد، این پژوهش با بازنگری در ملاکات نسب، به دنبال ارائه راه‌حلی در جهت رفع ابهامات مربوط به مشروعیت نسب این کودکان و حل معضلات فقهی و حقوقی ناشی از آن است. این پژوهش با روشی کتابخانه‌ای و رویکردی توصیفی-تحلیلی و انتقادی به بررسی و نقد دو دیدگاه کلی مربوط به ملاک نسب پرداخته است. با توجه به مشروعیت اجرای این شیوه تولید مثلی در موارد لزوم، زن صاحب هسته «سلول جنسی» قطعاً مادر اصلی و نسبی کودک است، و صاحب سیتوپلاسم «سلول جنسی» با توجه به نقش غیرمستقیم آن در کمک به روند تصحیح تقسیمات سلولی و نقش تغذیه‌ای در رشد جنین، در کنار زن صاحب رحم در حکم مادر رضاعی کودک تلقی می‌شود. بنابراین، چنین کودکی چند والد اصلی و فرعی خواهد داشت.

واژگان کلیدی: سلول جنسی، مداخلات ژنتیکی، نسب، قرابت، چندوالدینی.

۱. سطح ۴ حوزه، مؤسسه عالی رفیع‌المصطفی (م)-استاد حوزه علمیه تهران (نویسنده مسئول) behroozmail57@gmail.com

۲. دکترای پزشکی، استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم پزشکی تهران dmrmohammadi@yahoo.com

۳. دکترای فقه و حقوق خصوصی، دانشیار دانشگاه الزهرا سلام الله علیها - تهران z.mirhashemi@alzahra.ac.ir

طرح مسأله

با پیشرفت دانش بشری و ابداء شیوه‌های نوین تولید مثلی بخش عظیمی از معضلات منجر به ناباروری زوجین حل گردیده است و دیگر آرزوی فرزنددار شدن، آرزویی دست نیافتنی برای زوجین نابارور نیست. به ویژه که امروزه از تلقیح مصنوعی علاوه بر درمان ناباروری، با مداخلات و تغییرات ژنتیکی سلول جنسی برخی بیماری‌های مادرزادی سخت و منجر به مرگ جنین نیز مرتفع می‌شود. در برخی از این روش‌ها با استفاده از برخی اجزای سلول جنسی اهدایی و جایگزین کردن آن به جای برخی دیگر از اجزای سلول جنسی یا جنینی اقدام به ترمیم نواقص ژنتیکی سلول جنسی برای تصحیح روند تقسیمات سلولی جنین برای تشکیل و تولد کودکی سالم می‌شود. لازم به ذکر است در برخی موارد ممکن است علاوه بر این اقدامات به دلیل وجود نقص رحمی در زوجه متقاضی فرزند، استفاده از رحم جایگزین نیز ضرورت داشته باشد. حال این سؤال مهم مطرح می‌شود که والدین اصلی یا نسبی کودکان حاصل از این شیوه‌ها چه کسانی هستند؟ بنابراین، با توجه به انواع روش‌های تلقیح مصنوعی و ضرورت آن برای کمک به باروری زوجین نابارور و نیز اصلاح جنین‌های دارای نواقص ژنتیکی که تحولی در درمان بیماری‌های مادرزادی محسوب می‌شود، لازم است ضمن تدقیق ملاک عرفی و شرعی نسب، وضعیت نسب کودک متولد شده از این شیوه مورد بررسی قرار گیرد.

با جستجو در منابع نگارش یافته، مقالات و کتب متعددی در زمینه جواز و عدم جواز انواع روش‌های تلقیح مصنوعی و رحم جایگزین و نیز ملاک نسب یافت می‌شود. عمده تفاوت این مقاله با سایر آثار نگارش یافته، امکان سنجی فقهی تحقق چند والدی و حل معضلات فقهی و حقوقی ناشی از آن است.

۱. مفهوم شناسی نسب و قرابت

۱-۱. نسب

نسب در لغت؛ به معنای نژاد، اصل، قرابت و خویشاوندی (معین، ۱۳۹۱، ص ۴۷۱۴؛ فراهیدی، ق، ج ۷، ص ۲۷۱، صاحب بن علاد، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۴۳) و نسب را به دلیل اتصالش به چیزی یا اتصال چیزی به او نسب می‌نامند (احمد بن فارس بن زکریا، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴۲۳).

نسب در اصطلاح؛ برخی فقها نسب را اتصال شخص به دیگری با ولادت با منتهی شدن یکی از آنها به دیگری یا دو نفر به شخص ثالث تعریف کرده‌اند (نجفی، ۱۴۱۴ه، ج ۲۹، ص ۲۳۸) اما غالب فقها به تعبیری مانند «نسب با نکاح صحیح و شبهه ثابت می‌شود و با زنا ثابت نیست» اکتفا نموده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۲۰۲). برخی فقها معتقد هستند تقسیم نسب به شرعی و غیر شرعی به لحاظ حکم وطی است، والا نسب امر اعتباری نیست تا به حسب عرف به آن اعتراف شود و به حسب شرع منتفی باشد یا دارای حقیقت شرعیه باشد بلکه نسب «علقه تکوینی» است (بحرانی، ۱۴۲۹ه، ج ۲، ص ۱۴۷). مرحوم «مامقانی» می‌نویسد: فقهای شیعه به عدم ثبوت (اعتبار) نسب ناشی از زنا تصریح کرده‌اند. برای آن دلیلی نیافتم، اقوا برابری ولد زنا و حلال زاده در همه احکام نسب است، جز ارث که به علت نص خاص بین زن‌زاده و خویشان او توارث نیست (مامقانی، بی تا، ص ۳۵۵). در حقوق نسب شامل هر نوع رابطه خونی موجود بین دو نفر است، اعم از اینکه رابطه مزبور قرابت در خط مستقیم یا قرابت در خط اطراف، با واسطه یا بی واسطه باشد (امامی، ۱۳۳۹، ج ۵، ص ۵۱).

اما این تعریف، تعریف قرابت نسبی است نه تعریف نسب. برای روشن شدن مطلب؛ لازم است نسب عام و نسب خاص به صورت جداگانه تعریف شوند. «نسب عام» یا به تعبیری «قرابت نسبی» عبارت است از علاقه و رابطه خونی و حقوقی موجود بین دو نفر که در اثر تولد یکی از آنها از دیگری یا تولد هر دو نفر از شخص ثالث بوجود آمده است؛ در حالی که «نسب خاص» عبارت است از علاقه و رابطه خونی و حقوقی موجود بین دو نفر که در اثر تولد یکی از صلب یا بطن دیگری بوجود آمده است (امامی، بهار ۱۳۹۲، ص ۳۱).

۱-۲. قرابت

«قرابت» به معنای خویشاوندی در قانون مدنی به سه قسم «قرابت نسبی»، «قرابت سببی» و «قرابت رضاعی» تقسیم شده است. «قرابت نسبی» قرابت ناشی از خویشاوندی خونی، «قرابت سببی» قرابت ناشی از ازدواج و «قرابت رضاعی» قرابت ناشی از رضاع یا شیرخوردن با شرایط خاص است (صفایی و امامی، ۱۳۹۵، ص ۲۹۴). قرابت رضاعی در اسلام مستند به قرآن و سنت و اجماع است. قرآن در آیه ۲۳ سوره نساء در بیان زنانی که ازدواج با آنها حرام است می‌فرماید: «...وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ...» بر اساس این آیه، قرابت رضاعی مانند قرابت نسبی به خط عمودی و اطراف تقسیم می‌گردد. این قرابت قبل از اسلام نیز میان قوم عرب وجود داشت. بنابراین قرابت رضاعی از نهادهای امضایی است.

۲. بررسی امکان توسعه در نسب مشروع

نسب بیولوژیک مبتنی بر رابطه‌ی طبیعی میان والدین و کودک است و منشأ این رابطه‌ی بیولوژیک یا «سلول‌های جنسی» است و یا «حمل». نظریات متعددی درباره نسب مطرح شده است، اما در اینجا تنها به دو دیدگاه عمده که به نظر می‌رسد، می‌تواند تلاش‌هایی در جهت توسعه نسب محسوب شود، اشاره می‌شود و سعی می‌شود ضمن تحلیل و نقد ادله این نظریات امکان توسعه در نسب شرعی مورد بررسی قرار گیرد.

۲-۱. نظریه نسب اعتباری و حکمی

این نظریه از سوی برخی اندیشمندان غیرمسلمان (King AE, 1995; 5(2) 329-99) مطرح شده است و برخی حقوق‌دانان (راسخ، ۱۳۹۵، ص ۵۴-۶۶) با توجیه حل معضلات حقوقی نسب کودکان حاصل از شیوه‌های نوین، در صدد تبیین و اثبات آن به عنوان راه حلی برای این معضلات برآمده‌اند. در ادامه ضمن تبیین ادله این نظریه به تحلیل و نقد آن پرداخته خواهد شد.

۲-۱-۱. اراده طرفین

هدف اهداکنندگان سلول جنسی، تولید فرزند برای خودشان نیست، بلکه آنها می‌خواهند در فرایند درمان زوجین نابارور مشارکت کنند. همچنین صاحب رحم با پرورش جنین در رحم خود، تولید فرزند برای دیگری را اراده نمی‌کند، بلکه فرزند را برای خود می‌خواهد. بدیهی است اراده طرفین منشأ اثر است و عدم تأثیر، دلیل می‌خواهد. به لحاظ مبانی فقهی و حقوقی چشم پوشی مالک از اموال خود به قصد ترک مالکیت موجب می‌شود مال مورد اعراض جزو مباحات گردد، هرچند که اعراض کننده قصد اباحه آن را نداشته باشد و اثر مستقیم اعراض، ساقط کردن سلطه مالکانه است. از آنجا که اعراض نوعی ایقاع است، لذا اعراض از مال سبب بلامالک بودن مال می‌شود» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ص ۴۷۸).

برخی فقها بر اساس همین مبنا فتوا داده‌اند که: «امتزاج اسپرم زوج با تخمک زن دیگری در خارج و تلقیح آن به زوجه یا زن مذکور یا زن ثالث، ظاهراً مانعی ندارد؛ چون زنا نمی‌باشد و وارد نمودن منی در رحم زن اجنبیه هم نیست و اگر با این روش بچه‌ای متولد شود، به مرد ملحق می‌شود و مادر بودن زنی که تخمک به وی تعلق دارد، در صورتی که اختلاط نطفه و تخمک با خواست آن زن بوده و از تخمک اعراض ننموده ظاهراً ثابت است» ایشان همچنین درباره پدر طفل معتقدند: «صاحب اسپرم در صورتی که از نطفه خود اعراض نکرده باشد، پدر محسوب می‌شود. آری در صورتی که مرد اجنبی از نطفه خود اعراض کرده باشد (مثلاً نطفه را در بانک اسپرم قرار داده تا هر کس خواست از آن استفاده کند) پدر محسوب نمی‌شود» (صانعی، ۱۳۸۰، صص ۶۴-۶۶).

۲-۱-۲. رعایت مصلحت

اگر ملاک ارزیابی مصلحت یا عدم مصلحت کودک نیاز عاطفی وی باشد، در این صورت، رابطه ژنتیک و بیولوژیک، نقشی ضروری در این زمینه ایفاء نمی‌کند؛ بلکه آنچه اهمیت دارد وجود یک رابطه‌ی مستمر و با ثبات عاطفی میان والدین و کودک است (King AE, 1995; 5(2): 329-99).

بنابراین مصلحت اقتضا می‌کند طفل به دریافت کنندگان جنین یا سلول جنسی نسبت داده شود زیرا مصالح گوناگون کودک و والدین (به ویژه اقتضات روانشناختی و بهداشت روانی آنان) ایجاب می‌کنند که رابطه‌ی منسجم، مستمر و استواری میان آن‌ها وجود داشته باشد این ادعا در مورد زوجین اهداء گیرنده به مراتب حساستر خواهد بود (راسخ، ۱۳۹۵، ص ۵۴-۶۶).

۲-۱-۳- عدم ملازمه بین رابطه ژنتیکی و نسب

دلیل دیگری که ایشان ارائه می‌کنند این است که؛ رابطه ژنتیکی و نسب ملازم یکدیگر نیستند. در ماده ۱۱۶۷ ق.م. به صراحت آمده: «طفل متولد از زنا ملحق به زانی نمی‌شود». به عبارت دیگر «نسب طبیعی» با «نسب شرعی» مطابقت ندارد. صاحب جواهر می‌نویسد: «مطلق پیدایش از نطفه سبب نسب شرعی نمی‌شود؛ زیرا بدیهی است عنوان در نسب، پیدایش از ماء نیست» (نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق، ج ۴۱، ص ۳۹۸). بنابراین صرف اینکه تخمک و اسپرم منشأ پیدایش طفل است، دلیل بر انتساب طفل به صاحبان تخمک و اسپرم نمی‌شود.

۲-۱-۴. مطابقت نظریه با قانون فرانسه

مطابق قانون سال ۱۹۹۴ فرانسه، طفل به زوجین درخواست کننده ملحق می‌شود و تمام آثار نسب مشروع از جمله ارث، نفقه، نکاح، حضانت، ولایت و... بر آن مترتب می‌شود (al.5C.CivArt.311-20). این نگرش قانون فرانسه برخلاف قواعد سنتی، ناشی از واقعیت طبیعی و زیست شناختی نیست و می‌تواند نکته قوتی بر این نظریه باشد. از نظر صاحبان این نظریه؛ لزومی ندارد ماهیت اهدای جنین را یکی از عقود معین و معهود دانست. زیرا اهدای جنین صرفاً بخشی از فرایند درمان نازایی زوج‌های نابارور است. در چنین وضعی لزومی برای اثبات نسب شرعی یا انکار آن بر پایه‌ی مبانی سنتی فقه باقی نمی‌ماند و با وضع قانون می‌توان به جای نسب شرعی یا نسب تکوینی، با نسب قانونی مسائل مربوط به طفل حاصل از اهدای جنین را حل و فصل نمود. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۴، صص ۱۸۰-۱۷۹).

* نقد و تحلیل ادله نظریه

تحلیل این نظریه مبتنی بر تبیین نظر فقها درباره نوع رابطه انسان با اعضاء بدن است. اگر این رابطه آنچنان که برخی از فقها گفته اند، از نوع حق سلطنت باشد (فیاض، ۱۴۲۶ق، ص ۱۸۱)، انسان حق دارد در صورت مصلحت آن عضو را به دیگری منتقل یا از آن اعراض کند. برخی فقها نیز با تکیه بر آیاتی «...النبی اولى بالمؤمنین من انفسهم» (احزاب: ۶) و «...سَخَّرَ لَکُم مافی الارض» (حج: ۶۵) معتقدند قدر مسلم از ادله شرعی، ولایت انسان بر اعضای خویش است (حسینی شیرازی، بی تا، ج ۵، ص ۷۰-۷۱) همچنین اگر این رابطه آنچنان که برخی دیگر از فقها با استناد به سلطه تکوینی انسان بر بدن خود یا با استناد به اعتبار عقلا از نوع مالکیت باشد و یا لااقل انسان مالک بهره گیری از اعضای خود باشد (خوئی، ۱۴۱۳ه، ج ۲، ص ۴-۵). بر این اساس برخی مدعی شده اند انسان در هر صورت می تواند مالکیت یا ولایت گامت اهدایی را به دیگری منتقل یا به طور کلی از آن اعراض نماید. لذا طفل حاصل از اهدای جنین باید به دریافت کنندگان؛ یعنی صاحب رحم و همسر وی نسبت داده شود نه به صاحبان اسپرم و تخمک؛ زیرا در فرآیند «اهدای جنین» صاحبان اسپرم و تخمک از سلول های جسمی خود اعراض کرده اند (فتاحی معصوم، ۱۳۸۰، صص ۲۲۳-۲۲۶-۳۱۰-۳۰۹).

در نقد این ادعا باید گفته شود؛ از نظر فقها اینکه اعراض سبب خروج از ملکیت و انتقال ملکیت به آخذ باشد مورد اختلاف است (بحر العلوم، ۱۴۰۳ه، ج ۲، ص ۷۵)، به فرض تحقق انتقال، اعراض از جسم سلول نمی تواند به منزله تحقق اعراض از آثار و رابطه نسبی و ژنتیکی کودک باشد. زیرا سلول جنسی به منزله ماده اولیه تکنون جنین دارای منشأیی است که بدون وجود آن منشأ خود این سلول جنسی وجود خارجی پیدا نمی کرد و نفی و قطع این منشأ با توجیه اعراض برای حل معضل ناباروری زوجین نابارور قابل پذیرش نیست و رابطه نسبی کودک با صاحبان یا منشأ پیدایش آن را نمی توان انکار نمود.

در نهایت با فرض تحقق اعراض و مشروعیت انتقال جنین یا سلول جنسی به متقاضیان آن، ایشان به عنوان سرپرستان قانونی کودک، حضانت این کودک را عهده دار می‌شوند. در مورد عدم تلازم بین رابطه ژنتیکی با نسب شرعی، مشهور فقها نافی رابطه طبیعی و ژنتیکی کودک با زانی نیستند و نفی شرعی نسب را مستلزم نفی نسب طبیعی و ژنتیکی کودک نمی‌دانند. حتی برخی فقها تمام آثار نسب شرعی را برای «ولدالزنا» نیز ثابت می‌دانند (روحانی، ۱۴۱۳، ص ۲۲۱؛ مامقانی، ۱۳۱۶، ص ۳۵۵).

لازم به ذکر است، قائلین به این نظریه به نقل از سعدی از «رسالة الصغیر» سید عبدالرزاق سامرایی، فتوایی از آیت‌الله محسن حکیم را نقل می‌کند که ایشان در نسب طفل، بین موردی که اسپرم به وسیله عضو تناسلی یا در اثنای رابطه جنسی وارد رحم شود و سایر موارد، تفاوت قایل شده و تنها در صورت نخست، طفل را به صاحب اسپرم نسبت می‌دهد (سعدی، ۱۴۱۰ ه، ج ۱، ص ۱۰۸؛ حکیم، ۱۳۴۰ ه، ج ۲، ص ۳۰۰). نگارنده با تاکید بر دلیل نفی تبنی در قرآن معتقد است، این دلیل محکم قرآنی به ما این اجازه را نمی‌دهد که جنین اهدایی یا سلول جنسی اهدایی را منسوب به دریافت‌کنندگان آن بدانیم، چرا که تفاوتی بین جنین اهدایی و کودک بی‌سرپرست در مسأله تبنی نیست و ادله نظریه نسب اعتباری در مورد کودکان سرراهی و برخی کودکان که والدین آنها را به پرورشگاه می‌سپارند نیز می‌تواند صادق باشد، حال آنکه گفته شد نفی صریح تبنی مانع قبول چنین نسب اعتباری برای فرزند خوانده است.

۲-۲. نظریه نسب طبیعی با منشأیت حمل

برخی از فقها معتقدند مادر حقیقی کودک زنی است که جنین را حمل نموده و در فرایند زایمان، کودک از او متولد شده است. برخی از ایشان برای صاحب تخمک نقشی قائل نیستند و برای اثبات این حکم به آیه ۴ از سوره مجادله استناد نموده و می‌فرماید: «...إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا الَّتِي وَلَدْنَهُمْ» مادرشان فقط کسی است که ایشان را زائیده است (خوئی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۲۰).

در توجیه این نظر گفته شده، گرچه مفسران قائلند حصر در آیه اضافی و در رد کسانی است که با «ظهار» زنانشان را مادرانشان می‌پنداشتند، اما در علم اصول ثابت شده که مورد مخصص یا مقید نیست و نزد عقلاً ظهور کلام معتبر است. یعنی از آیه استفاده می‌شود که تمام موضوع پرورش در رحم است (سید علی میرابراهیمی و دیگران، ب ی تا، ص ۱۷۱؛ قندهاری، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۹۱).

برخی برای اثبات این نظر به آیه ۱۵ از سوره احقاف «... حملته اُمّه کرهاً و وضعته کرها» و آیه ۱۴ از سوره لقمان «... حملته اُمّه وهناً الی وهن...» استناد نموده‌اند که خداوند در این آیات مادر را این گونه توصیف فرموده است: «مادر کسی است که حمل و زایمان می‌کند و رنج و مشقت بارداری را تحمل می‌کند» و با توجه به مفهوم مخالف این وصف، اگر زنی کودک را در رحم حمل نکند و به تبع مشقت‌های حمل و زایمان را تحمل نکند، مادر نسبی کودک محسوب نمی‌شود (خالد منصور، ۱۴۱۹ه، ص ۱۰۶).

برخی دیگر معتقدند برای پیدایش طفل دو عامل تأثیرگذار است، یکی پیدایش طفل از تخمک و دیگری حمل و ولادت و دارندگان این دو عامل هر دو مادر هستند (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۸، ص ۵۵۸). بنابراین هم صاحب تخمک و هم صاحب رحم هر دو مادر مشروع کودک محسوب می‌شوند. ایشان معتقدند گرچه روایات به مواردی انصراف دارد که نطفه توسط خود زن صاحب رحم تولید شده باشد اما در مواردی که زن صاحب رحم، صاحب تخمک نیست، باید احتیاط شود و او را نیز مادر تلقی نمود و بنابراین فرزندان متولد شده از این شیوه‌ها دو مادری هستند و هر دو زن صاحب تخمک و صاحب رحم، مادر واقعی و نسبی کودک هستند.

فقیه دیگری معتقد است؛ نطفه زن صاحب تخمک مُعَدّه است، برای زن صاحب رحم که این (همسر) دومی جزو اخیر علت تامه به دنیا آمدن بچه بوده است. پس اولاد ملحق به دومی است لکن مراعات احتیاط به رعایت علم اجمالی ترک نشود و اجراء حکم امومت هر دو از باب علم اجمالی ترک نشود و انتساب به پدر مسلم است و اصل این عمل جایز است (اراکي، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۹۸). البته ایشان در استفتائی دیگر می‌گویند: «اگر نطفه شوهر با

زن اجنبیه‌ای که نطفه‌اش «تخمک» دارد ترکیب شود و به همسر او که «تخمک» ندارد تزریق شود، الحاق ولد مشکل است. همچنین اگر از نطفه مرد و زن اجنبی ترکیب شده و به رحم زن وارد شود، الحاق ولد به صاحب نطفه و صاحب رحم مشکل است» (اراکي، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۸۰). بنابراین ایشان حکم مادری صاحب رحم را منحصر به موردی می‌داند که نطفه حاصل از تلقیح تخمک و اسپرم زوجین باشد و صاحب رحم نیز زوجه مرد باشد و الا الحاق نسب مشکل است. همچنین برخی دیگر گفته‌اند؛ بر اساس آیه ۶ از سوره زمر: «...يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِى ظِلْمَاتٍ ثَلَاثٍ ..» و آیه ۸ سوره رعد: «اللّٰهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَ مَا تُغِیْضُ الْآرْحَامُ وَ مَا تَزْدَادُ.....»؛ خداوند انسان را در شکم مادر آفرینشی پس از آفرینشی در تاریکی‌های سه گانه (مشمیه، رحم، شکم) خلق کرد و خداوند آنچه را هر حیوان ماده‌ای در رحم حمل می‌کند و سقط می‌کند و آنچه را می‌افزاید، همه را می‌داند. گویا خداوند در این آیه کاهش و افزایش در جنین را به رحم زن منتسب می‌کند. با این وصف نمی‌توان فقط زن صاحب تخمک را مادر نامید و نقش زن صاحب رحم را به یک پرورش دهنده و ظرف تقلیل داد (ر.ک: غفاری، ۱۳۸۸).

* نقد و تحلیل نظریه

استناد به آیه ۴ مجادله صحیح نیست زیرا اولاً؛ این آیه اطلاق ندارد و صرفاً در مقام رد نظر کسانی است که تصور می‌کردند با ظاهر، زناشان مانند مادرانشان می‌شوند پس نکاح زناشان بر ایشان حرام می‌شود. بنابراین آیه در مقام بیان مفهوم شرعی «ام» نمی‌باشد (علوی قزوینی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۰-۲۲۱). ثانیاً؛ در این آیه خداوند زنی را که بچه می‌زاید «مادر» می‌نامد؛ اما این منافاتی ندارد که غیر او از زنانی که کودک را نزائیده‌اند، نیز مادر باشند، مانند آنچه در مورد مادر رضاعی آمده است «و امهاتکم اللاتى ارضعنکم» (نساء: ۲۳) کما اینکه گفته شده واژه «ام و اب» اعم از واژه «والد و والده» یا پدر و مادر حقیقی است که کودک از آنها بوجود آمده است (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۲۴۳). استدلال به آیات ۱۵ از سوره احقاف و ۱۴ از سوره لقمان نیز صحت ندارد؛ زیرا این آیات صرفاً در صدد تذکر به این نکته است که وقتی جنین بودید، مادر شما را با سختی حمل و زایمان کرده است، پس از نیکی در

حق او و تشکر نمودن از او دریغ نورزید. حاصل آنکه این آیات در مقام بیان مفهوم شرعی «أم یا مادر حقیقی» و تطبیق آن بر زنی که شخص را زائیده نیست. به ویژه که فقها متفق اند عناوین پدری، مادری با همان معانی و مفاهیم عرفیشان موضوع احکام نسب قرار گرفته اند (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ص ۵۲) و دارای معنای شرعی نیستند. همچنین استناد به دو ویژگی حمل و زایمان در این آیات صرفاً از باب غلبه است، به این معنا که غالباً مادر کودک را در رحم خود حمل و پرورش داده و او را می زاید، یعنی همان زنی که کودک از سلول های جنسی او تولید شده، همو نیز کودک را در رحم خود پرورانیده و می زاید بویژه که در آن زمان تنها راه تولد کودک همین بوده است. (ر.ک: میر ابراهیمی و دیگران. بی تا). ملاک انتساب طفل به مادر، منشاء تگون بودن اوست. با این دلیل که «أم» در لغت به معنای ستون و اصل هر چیز است (ابن منظور، ۱۴۱۴ه.ق، ج ۱، ص ۴۵) و به زنی که کودک را به دنیا می آورد، از این جهت «ام» می گویند که اصل جنین از اوست و به لحاظ عرفی ملاک مادر بودن، همانند ملاک پدر بودن است، چرا که هر دوی ایشان به لحاظ ماده اولیه (تخمک و اسپرم) در نخستین مرحله آفرینش و ایجاد و پیدایش جنین سهم دارند و صفات وراثتی کودک از ایشان به کودک منتقل می شود. سایر مراحل تغذیه، پرورش و رشد جسمانی و روحی جنین نقشی جز استمرار و بقاء و رشد همان سلول اولیه نیست؛ درست مانند اینکه کودک پس از تولد از شیر مرزعه تغذیه می کند و مرزعه قطعاً مادر حقیقی کودک محسوب نمی شود. بنابراین صرف تکامل یافتن و گذراندن مراحل رشد در رحم نمی تواند سبب تحقق نسب باشد. (رضانیای معلم، بی تا؛ خامنه ای، ۱۳۹۴، ص ۲۸۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۹، ص ۸۶) در گذشته عرف راه تشخیص پیدایش و تگون فرزند را زایمان و زائیدن می دانست و ملاک عرفی و اماره ظاهری در تشکیل جنین، رحم زن دانسته می شد، اما با پیشرفت دانش پزشکی و کشف این واقعیت علمی که نطفه منشاء پیدایش کودک است، اماریت زایمان مطلق دانسته نشد. در آیه ۲ از سوره انسان نیز می خوانیم: «اَنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةٍ امْشَاجٍ» ما انسان را از نطفه امشاج خلق کردیم. امشاج به معنای اخلاط (ابن منظور، ج ۲، ص ۳۶۷) همان سلول زایگوت حاصل از ترکیب اسپرم و تخمک است که در اصطلاح

مشرعه و فقه از آن تعبیر به نطفه می‌شود. آیات و روایات دیگری هم با همین مضمون وجود دارد که منشاء تکون انسان را نطفه معرفی می‌کنند و این آیات و روایات دقیقاً همسو با نظریات مکشوفه در علم پزشکی است که منشاء پیدایش اولیه‌ی سلول تخم، را همان سلول‌های جنسی یعنی اسپرم و تخمک معرفی نموده است. بنابراین هرچند رحم زن در حفظ، تغذیه و رشد جنین مؤثر است، ولی در هیچ یک از کتب پزشکی رحم زن به عنوان نقش اول یا سازنده جنین معرفی نشده است، بلکه به عکس این نقش به تخمک زن نسبت داده شده است (ر.ک: غفاری، ۱۳۸۸). بی‌شک نقش مادر جایگزین و رنج حمل و پرورش کودک از مرحله رویانی تا مرحله درد وضع حمل کودک بر هیچکس پوشیده نیست اما اینکه به این دلایل کودک به لحاظ طبیعی منتسب به او دانسته شود، به سختی قابل پذیرش است و اگر این مناقشات پذیرفته نشود و اصل در مادری هم به جهت نقش ماده حیوانی اولیه (سلول جنسی) و هم به لحاظ ظرف و مأمونی برای پروریدن اوصاف ژنتیکی و به کمال رسیدن آنها باشد، دیگر در مادری صاحب رحم و توسعه یا تحول در مفهوم نسب تردیدی نخواهد بود. اما پذیرفتن این امر، با توجه به امکان پروریدن جنین در رحم‌های مصنوعی و آزمایشگاهی و یا در رحم حیوانی غیر انسانی یا در محیطی غیر از رحم، موجب تردید و مناقشات دیگری است که پذیرش این نظریه را با اشکالات بیشتری مواجه می‌کند. تطبیق نظریات فوق بر شیوه نوین ترمیم سلول جنسی یا سلول تخم به این نتایج منتهی می‌شود که اگر نسب صرفاً اعتباری و حکمی باشد و نوع رابطه انسان با اجزای بدن از نوع مالکیت دانسته شود و اعراض از جسم سلول و تمام آثار آن پذیرفته شود؛ در این صورت چندوالدی بودن کودک از ناحیه پدر و مادر فرض ندارد زیرا بر اساس این نظریات کودک ملحق به دریافت کنندگان «سلول جنسی» خواهد بود و البته نگارنده این دو نظریه را نپذیرفت و مورد مناقشه قرار داد.

همچنین اگر مادری صاحب رحم پذیرفته نشود و نوع رابطه انسان با اجزای بدن از نوع مالکیت دانسته شود و در مسأله اعراض از سلول جنسی در قالب اهدا یا معامله جنین یا سلول جنسی، تنها اعراض از جسم سلول مورد قبول واقع شود؛ در مورد صاحب

سیتوپلاسم یا هسته سلول جنسی اهدایی، اگر در اصلاح جنین زوجین متقاضی از سیتوپلاسم سلول اهدایی بهره گرفته شود، انتساب کودک به صاحب سلول اهدایی، با توجه به نقش تغذیه‌ای سیتوپلاسم نسبت به هسته با قابلیت تقسیم و تبدیل شدن به جنین، در حد قرابت و مادری رضاعی است نه نسبی و بنابراین معضلات فقهی و حقوقی چون ادعای نفقه و توارث میان کودک و صاحب سلول اهدایی قابل پذیرش نیست. اما اگر از هسته سلول اهدایی برای اصلاح جنین بهره گرفته شده باشد، در این صورت کودک ملحق به صاحب سلول جنسی اهدایی خواهد بود و با وجود استفاده از رحم زوجه برای پرورش این کودک اصلاح شده، کودک ملحق به اهداء کننده سلول جنسی خواهد بود و فرض تحقق چندوالدی نسبی با توجه به قبول نظر مشهور (مختار) محقق نمی‌شود. اما در عین حال در این دو فرض کودک دارای یک مادر نسبی (صاحب هسته) و دو مادر شبه رضاعی (صاحب رحم یا صاحب سیتوپلاسم) خواهد بود. کما اینکه اگر این شیوه در مورد سلول اسپرم قابلیت اجرا داشته باشد، فرض چند والدی نسبی و رضاعی از ناحیه پدر نیز امکان تحقق دارد.

اما پذیرش نظریه مادری صاحب رحم آنچنان که از سوی برخی فقهای معاصر مطرح شده، منجر به تحول در مفهوم نسب و به معنای پذیرش مالکیت انسان بر اجزای بدن و به معنای اعراض از سلول جنسی و انتقال تمام آثار تکوینی سلول جنسی به دریافت کننده آن است. هر چند بر اساس این قول نیز چندوالدی بودن کودک اصلاح شده اتفاق نمی‌افتد، زیرا بر اساس نظر ایشان تنها زن صاحب رحم مادر کودک محسوب خواهد شد و نقش زن صاحب تخمک در حد علت معده دانسته می‌شود.

اما بر اساس نظریه‌ای که هم صاحب رحم و هم صاحبان سلول جنسی را والد می‌دانستند؛ گویا رابطه انسان با اجزای بدن از نوع حق دانسته شده است و اعراض از سلول جنسی به منزله اسقاط حق انتفاع یا حق اختصاص نسبت به سلول جنسی معنا می‌شود، که در این صورت احتمال توسعه و تحول در مفهوم نسب غیر ممکن نیست و بر اساس این نظریه، کودک چندوالدینی محسوب شده و کودک با دو زن صاحب رحم و صاحب سلول جنسی رابطه نسبی خواهد داشت، در این فرض تفاوتی بین صاحب هسته یا

سیتوپلاسم سلول جنسی اهدایی وجود ندارد و کودک دارای دو یا سه والد نسی خواهد بود. نگارنده ضمن مناقشه ادله این دو نظریه تحقق چندوالد نسی را مورد تردید می‌داند، بویژه که تبعات اجتماعی این نظریه را در باب مصلحت حریم خانواده با اشکالاتی مواجه می‌داند که در جای خود قابل تأمل است.

۳. بررسی امکان توسعه در قرابت رضاعی

در اینجا با بررسی امکان تنقیح مناط از شرط اثر در رضاع و الغاء خصوصیت از رضاع و شیرخوارگی، امکان توسعه و تحول در قرابت رضاعی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در کتب روایی شیعه روایات زیادی درباره قرابت رضاعی و شرایط تحقق رضاع و آثار آن وجود دارد. در کتاب وسائل - ابواب مایحرم بالرضاع - به بیش از ۵۰ روایت درباره رضاع و شرایط تحقق رضاع اشاره شده است (عاملی، ۱۴۰۹ه، ج ۲۰، ص ۳۷۱ به بعد). فقها با استناد به همین روایات که در میان آنها روایات صحیحه و موثقه زیادی نیز به چشم می‌خورد، چندین شرط برای تحقق قرابت رضاعی، مطرح کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ه، ج ۲۹، ص ۲۶۷ به بعد). در قانون مدنی ماده ۱۰۴۶ نیز به طور اجمال به بیان این شرایط می‌پردازد:

شرط اول؛ «شیر زن از حمل مشروع حاصل شده باشد». بنابراین اگر از راه آمیزش غیرشرعی شیردار شود موجب نشر حرمت نیست. این شرط مطابق با فتوای مشهور فقهاء امامیه است. اما ابو حنیفه معتقد است شیر حاصله از زنا نیز موجب قرابت رضاعی و حرمت نکاح می‌گردد (علامه حلی، بی‌تا، ص ۶۱۴). برخی فقها معتقدند؛ ملاک رضاع بعد از وضع حمل است؛ اما برخی دیگر شیر حاملگی را برای نشر حرمت کافی دانسته‌اند. علامه حلی در بعضی از تألیفات (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۱) خود نظریه اول را تأیید و در برخی دیگر (علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۴۴۸) دومین نظر را تقویت نموده است. به نظر می‌رسد قانون مدنی از نظریه دوم پیروی نموده است.

شرط دوم؛ «شیر مستقیماً از پستان مکیده شده باشد». پس اگر شیر را در دهانش چکانده باشند یا با وسیله دیگری مانند شیشه به صورت غیر مستقیم شیر خورده باشد، این حالت سبب نشر حرمت نمی‌شود. مبنای فقهی این موضوع مطابق نظریه مشهور فقهاء این

است که: واژه «ارتضاع» در نصوص از باب افتعال بوده و اقتضای چنین مفهومی را دارد. در روایت زراره از حضرت صادق علیه السلام نیز همین موضوع تصریح شده است (صدوق، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۵۱؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ ه ق، ج ۲، ص ۴۴۸).

شرط سوم؛ «طفل لا اقل یک شبانه روز یا پانزده دفعه متوالی شیر کامل خورده باشد، بدون اینکه در بین آن رضعات، غذای دیگر یا شیر زن دیگر را بخورد». مبنای فقهی این شرط نظر مشهور فقهاء است، حتی در مورد آن ادعای اجماع شده است.

نصوص متواتره نیز مؤید این نظریه می باشد (طوسی، ۱۳۹۰ ه ق، ج ۳، ص ۱۹۳). علی رغم اجماع فوق الذکر، در مورد حدّ شیر و معیار آن بین فقهاء سه نظر وجود دارد: برخی نظرشان بر این است که معیار اثر است و برخی دیگر معیار را مدت و برخی دفعات شیر خوردن را ملاک قرار داده اند. همچنین برخی اثر را اصل و آن دو مورد را کاشف از آن می دانند، اما مشهور فقهاء اثر را علامت مستقلاً در مقابل عدد و زمان می دانند، و جواهر آن را اصح اقوال بر می شمارد (نجفی، ۱۴۰۴ ه ق، ج ۲۹، ص ۲۷۵). قانون مدنی در ماده ۱۰۴۶ فقط معیارهای دوم و سوم (مدّت و دفعات) را ملاک قرار داده و از معیار اوّل به علّت سخت بودن تشخیص آن، صرف نظر کرده است.

شرط چهارم؛ «شیر خوردن طفل قبل از تمام شدن دو سال از تولد او باشد». برخی فقهاء معتقدند، علاوه بر آن باید سنّ بچّه خود مرضعه نیز بیش از دو سال نباشد (نجفی، ۱۴۰۴ ه ق، ج ۲۹، ص ۲۹۷).

شرط پنجم؛ «شیر از یک زن و شوهر باشد». بنابراین اگر مردی دو زن داشته باشد و طفل مرتضع از هر دو زن شیر بخورد، موجب حرمت نیست. همچنین «پانزده دفعه شیر یا یک شبانه روز کامل، متعلق به فحل واحد باشد» پس اگر طفل شیرخوار در قسمتی از مدّت یک شبانه روز یا بعض دفعات، شیر متعلق به شوهر دیگر را بخورد، احکام رضاع بر آن بار نمی شود.

مشهور فقهاء عقیده دارند منظور از «فحل» کسی است که حمل زن و شیر او، ناشی از آن شخص باشد؛ هر چند که هنگام رضاع، شوهر بالفعل زن شیر دهنده نباشد. بنابراین

اگر زنی پس از ازدواج با مردی و حامله شدن از او در حالی که هنوز پستانش شیر دارد به علت طلاق یا فوت یا علل دیگر از شوهرش جدا شود، مادام که زن ازدواج جدیدی نکرده باز هم «صاحب اللبن» یا «فحل»، همان شوهر سابق است (محقق داماد، بی تا، ص ۷۸). بلکه اگر ازدواج کند و باردار شود و احراز شود که شیر هنوز منتسب به شوهر اول است، «صاحب شیر» یا «فحل» شوهر اول خواهد بود (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۶۶). ولی گروه دیگری عقیده دارند معیار وضع حمل است و تا حمل متولد نشود، شیر مربوط به شوهر قبل، و بعد از وضع حمل متعلق به شوهر جدید است (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۳۳۹).

۳-۱. توسعه قرابت رضاعی با تنقیح مناط از شرط حصول شیر از حمل مشروع
با توجه به شروط پیش گفته درباره تحقق قرابت رضاعی و اینکه شیر باید حاصل از طی مشروع و بعد از ولادت باشد، چه توجیهی برای توسعه قرابت رضاعی با شیر حاصل از تلقیح آزمایشگاهی نطفه زوجین یا تلقیح با نطفه شخص بیگانه یا حمل در رحم اجاره‌ای وجود دارد؟

نگارنده معتقد است؛ آنچنان که برخی اعظم فقها نیز اذعان داشته‌اند و طی در کلام اصحاب امامیه از باب غلبه است و خصوصیتی ندارد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۶۴۵-۶۴۴)، بنابراین مطلق انعقاد نطفه به هر طریق مشروعی (ولو به صورت آزمایشگاهی) در صورتی که انتساب نطفه به شوهر معلوم و مشخص باشد مشمول شرط اول (شیر حاصل از حمل مشروع) است و می‌تواند در صورت وجود سایر شرایط رضاع در تحقق قرابت رضاعی موثر باشد. همین ملاک در رحم جایگزین نیز محقق است به این توجیه که اگر صاحب رحم بعد از وضع حمل، کودک را از شیر حاصل از این حمل شیر دهد، می‌تواند در حکم مادر رضاعی کودک باشد. زیرا آنچه معیار قرابت رضاعی است، حصول شیر از باروری مشروع است. به همین دلیل برخی فقها بر اساس روایات رضاع شیر حاصل از «وطی به شبهه» را در تحقق قرابت رضاعی کافی می‌دانند. اما شیر حاصل از «سفح» و «زنا» را محقق قرابت رضاعی نمی‌دانند (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۸۱؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۱، ص ۳۵۹).

۳-۲. توسعه قرابت رضاعی با تنقیح مناط از شرط اثر در رضاع

به فرض عدم رضاع مرتضع توسط صاحب رحم، آیا امکان تحقق قرابتی شبیه به قرابت رضاعی در موارد استفاده از رحم جایگزین یا جنین اهدایی وجود دارد؟

به نظر می‌رسد پاسخ این سوال نیز مثبت باشد. زیرا با دقت در روایات و نظرات فقها در باب تحقق رضاع درمی‌یابیم در بسیاری از این روایات و فتاوا تحقق قرابت رضاعی معلل به «انبات لحم» یا «اشتداد عظم» شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۳۸۲). این یعنی مهمتر از شروطی همچون (شیر خوردن مستقیم از سینه) و یا (تعدد دفعات و مدت رضاع) تأثیری است که بواسطه شیر در گوشت و استخوان کودک ایجاد می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴، ه.ق، ج ۲۹، ص ۲۷۵).

از همین جا این نکته به ذهن متبادر می‌شود که اگر شیردهی چندباره یا یک شبانه روز و تأثیر آن بر رشد و نمو استخوان و گوشت کودک، موجب تحقق قرابت رضاعی می‌شود؛ به طریق اولی با تنقیح مناط از اثر (انبات لحم و اشتداد عظم) به عنوان مناط اصلی و الغاء خصوصیت از شیر، باید چنین قرابتی برای زنی که جنینی را ماهها در رحم خود حمل و نگهداری نموده و از شیر و جودی خود او را پروریده است، محقق باشد. بنابراین ادعای توسعه قرابتی شبه رضاعی برای زن صاحب رحم دور از نظر نیست. کما این که برخی فقها (فاضل، بی‌تا، ص ۱۰۴؛ مکارم، ۱۴۲۹، ص ۷۸-۷۶) و حقوقدانان (امامی، ۱۳۹۲، ص ۴۳۹-۴۴۰) به آن اشاره داشته‌اند.

همچنین با همین ملاک می‌توان زنی را که از محتویات سیتوپلاسمی تخمک او برای اصلاح تخمک زوجه بهره گرفته شده است، در حکم مادر رضاعی تلقی نمود. زیرا رشد سلول تخم اصلاح شده و تبدیل آن به رویان و جنین و کودکی سالم، ماحصل مواد مغذی موجود در سیتوپلاسم سلول جنسی اهدایی این زن است. بنابراین ادعای قرابتی شبیه قرابت رضاعی و محرمیت او با کودک، ادعای گزاف نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

الف: امکان توسعه و تحول در مفهوم نسب به این معنا که انتساب «طبیعی» نفی شود و نسب «حکمی و اعتباری» باشد و یا بر اساس نظریه نسب حکمی و اعتباری کسانی غیر از صاحبان نطفه به عنوان پدر و مادر نسبی کودک تعیین شوند، با استناد به نفی صریح «تَبْنی» در قرآن منتفی است. اما توسعه و تحول به این معنا که ملاک انتساب طبیعی باشد و در مورد زن انتساب منحصر به الحاق به صاحبان سلول‌های جنسی نباشد، بلکه ملاک انتساب «حمل» باشد، از سوی برخی فقهای معاصر مطرح شده است و با پذیرش این نظریه امکان توسعه و تحول در نسب قابل فرض است. بگونه‌ای که بر اساس نظریه امومت صاحب تخمک (مشهور)، امکان توسعه و تحول مفهوم نسب منتفی است. بر اساس نظریه امومت صاحب رحم به تنهایی، تحول در مفهوم نسب منتفی نیست؛ و بالاخره بر اساس نظریه امومت صاحب تخمک و رحم، در مساله مورد پژوهش ما در صورت استفاده از رحم جایگزین و یا سلول جنسی اهدایی هر یک از صاحبان سلول جنسی و صاحب رحم والدین نسبی جنین اصلاح شده خواهند بود. اما بر اساس نظریه مشهور (نظر مختار نگارنده) قرابت کودک با صاحبان سیتوپلاسم سلول جنسی اهدایی و رحم جایگزین تنها از نوع قرابتی شبه رضاعی است و قرابت نسبی بین کودک با ایشان نیست.

ب: همچنین با «الغاء خصوصیت» از «شیر» در قرابت رضاعی و «تنقیح مناط» از شرط اثر در رضاع یعنی «رویش گوشت و محکم شدن استخوان» و محقق بودن این اثر بوسیله محتویات و مواد مغذی موجود در سیتوپلاسم سلول جنسی اهدایی زن بیگانه و مواد مغذی موجود در خون زن صاحب رحم که کودک در دوران حمل از آن تغذیه می‌کند و موجب رویش گوشت و محکم شدن استخوان در جنین و کودک است، امکان وجود قرابتی شبه رضاعی در این قسم کودکان با صاحبان رحم جایگزین و سیتوپلاسم سلول جنسی اهدایی وجود دارد و این به معنای امکان توسعه در قرابت رضاعی است.

بر این اساس کودک حاصل از این شیوه اصلاحی کمک باروری دارای یک والد و یک والده نسبی (یعنی صاحبان هسته سلول جنسی) و دو والده فرعی شبه رضاعی (یعنی صاحبان

سیتوپلاسم و رحم جایگزین) خواهد بود و این یعنی تحقق چندوالدی که آثار فقهی و حقوقی مربوط به قرابت نسبی (ولایت، حضانت، نفقه و ارث و حرمت نکاح) بین کودک و والدین نسبی برقرار است و در عین حال آثار قرابت رضاعی (محرمیت) بین کودک با والدین فرعی نیز ثابت است.

با توجه به بحران جمعیت در کشور و تقاضای زوجین نابارور برای حل مشکل ناباروری و نیز با توجه به اشکالات متعدد حقوقی و فقهی ناشی از اهدای جنین یا سلول اهدایی، یکی از بهترین شیوه‌ها در موارد نقص ژن‌های سلولی اصلاح نقص سلول جنسی با کمک محتوای ژنتیکی سلول اهدایی است، زیرا با توجه به اینکه در فرایند لقاح هسته دو سلول جنسی با هم ممزوج می‌شوند، تردیدی در الحاق کودک با زوجین متقاضی نخواهد بود. بنابراین به لحاظ قرابت نسبی بسیاری از مشکلات و دعاوی حقوقی بین زوجین متقاضی کودک با اهدا کنندگان سلول جنسی که سابقاً مواردی از آن در دعاوی قضائی رخ داده است، منتفی خواهد بود.

پیشنهادهات

با توجه به شبیه نسب در موارد تلقیح نطفه دو بیگانه در برخی شیوه‌های کمک باروری و معضلات و دعاوی حقوقی ناشی از آن و به منظور توسعه نسب مشروع، در تعریف نسب مشروع گفته شود: کودک حاصل از باروری مشروع باشد. با این تعریف دایره نسب نامشروع محدود به کودکان حاصل از زنا و سفح می‌شود و به عکس دامنه نسب مشروع وسیع‌تر شده و کودکان حاصل از شیوه‌های نوین کمک باروری تلقیح آزمایشگاهی نطفه دو بیگانه را نیز شامل خواهد شد.

با توجه به مزایای شیوه اصلاح و مداخلات ژنتیک سلول جنسی و به حداقل رسیدن مشکلات حقوقی ناشی از نسب، در مقایسه با سایر شیوه‌های کمک باروری، لازم است قبل از ورود این شیوه باروری به کشور با حل مشکلات فقهی و حقوقی احتمالی ناشی از این شیوه و تصویب قوانین موثر در اجرای صحیح و فنی آن در مراکز تخصصی - به منظور پیشگیری از هر نوع سوء استفاده - و نیز فراهم نمودن امکانات فنی انجام این شیوه نوین

کمک باروری، اقدامات قانونی و فنی برای اجرایی شدن آن صورت گیرد تا در حل مساله بحران جمعیت و نیاز زوجین نابارور متقاضی گام موثری برداشته شود.

برای پیشگیری از رخ دادن دعاوی حقوقی بین زن صاحب سلول اهدایی و زوجین متقاضی کودک باید با قانونمند کردن و پیش بینی دعاوی احتمالی و تصویب قوانین سخت گیرانه و گرفتن تضمین‌هایی فرصت سوء استفاده برای ادعاهای حقوقی مربوط به نفقه و ارث گرفته شود.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ هـ.ق. *لسان العرب*، ۱۵ جلد، سوم، بیروت - لبنان: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، دار صادر.
۲. امامی، اسدالله، بهار ۱۳۹۲، *مطالعه تطبیقی نسب و تغییر جنسیت در حقوق ایران و فرانسه*، چاپ دوم، تهران: نشر میزان.
۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۱۱ق، *رساله فی الرضاع*، چاپ اول، تهران: منشورات دارالذخائر.
۴. بحرالعلوم، محمد بن علی، ۱۴۰۳، *بلغة الفقیه*، چاپ چهارم، تهران: مکتبه الصادق علیه السلام.
۵. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، بی تا، «مبسوط در ترمینولوژی حقوق»، تهران: کتابخانه گنج دانش.
۶. جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۴، «*هدای گامت و جنین در درمان ناباروری*»، چاپ اول، تهران: انتشارات سمت.
۷. حسینی شیرازی، سید محمد، بی تا، *ایصال الطالب الی المکاسب*، ۱۶ جلد، تهران منشورات اعلی.
۸. حکیم طباطبایی، محمد سعید، ۱۴۳۳ هـ.ق، *منهاج الصالحین* (حکیم)، جلد: ۳، چاپ اول، قم: دار الهلال.
۹. حکیم طباطبایی، محسن، ۱۳۹۷، *منهاج الصالحین* (حکیم)، چاپ سوم، قم: دار الرساله.
۱۰. خامنه ای، سید علی حسینی، ۱۳۹۴، *اجوبه الاستفتائات*، چاپ سوم، تهران: ناشر فقه روز.
۱۱. خوئی، سید ابوالقاسم، مصباح الفقاهه، بی تا، بی جا: مقرر محمد علی توحیدی.
۱۲. خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۶ق، *المسائل الشرعیة* (نسخه الکترونیکی)، چاپ اول، قم: مؤسسه الخوئی الاسلامیه. (<http://alkhoei.net>)
۱۳. راسخ محمد و همکاران، تیر ۱۳۹۵، «تحول مفهوم نسب در پرتو فناوری های نوین درمان ناباروری»، *مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی*، دوره نهم، شماره ۲.
۱۴. رضایا معلم، محمدرضا، «*باورهای پزشکی از دیدگاه فقه و حقوق*» - به نقل از محمد جواد مغنیه، *مجله تحقیقات حقوقی*، شماره ۱۹.



۱۵. روحانی، سید محمد صادق، ۱۴۱۲ ه.ق، *فقه الصادق*، (۲۶ جلدی) قم: مؤسسه دار الکتاب.
۱۶. سعدی، عبدالملک عبدالرحمن، بی‌تا، (نسخه الکترونیکی: ۱۴۱۰ هجری ۱۹۸۹م) *«العلاقات الجنسية غیر الشرعية و عقوباتها فی الشریعة و القانون»*، بغداد: دارالانبار (الطبعة الثالثة، کتابخانه دیجیتال نور)
۱۷. سلطانی اراکی، محمدعلی، ۱۳۸۹، *رساله توضیح المسائل*، استفتائات (نسخه الکترونیکی، مدرسه فقهات)، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۸. صانعی، یوسف، ۱۳۸۰، *«استفتائات پزشکی»*، چاپ چهارم، قم: میثم تمار.
۱۹. طوسی (شیخ طوسی)، محمد بن حسن، ۱۳۹۰ ه.ق، *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*، ۴ جلد، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۰. علوی قزوینی، سیدعلی، ۱۳۸۰، *آثار حقوقی تلقیح مصنوعی انسان، مجموعه مقالات روش های نوین تولید مثل انسانی از دیدگاه فقه و حقوق*، چاپ اول، تهران: انتشارات سمت.
۲۱. عاملی اصفهانی، سید صدرالدین محمد بن صالح، ۱۴۱۹ ه.ق، *منظومه فر الرضاع- الارجوزه الرضاعیه و شرحها*، مصحح: محمدعلی خادمی، قم: موسسه انصاریان.
۲۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، بی‌تا، *تذکره الفقهاء*، (ط القدیمیة) تهران: مکتبه مرتضویه.
۲۳. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ ه.ق، *قواعد الاحکام*، مصحح گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۰ق، *تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه (ط- حدیثه)*، مشهد: موسسه آل البيت عليهم السلام.
۲۵. فتاحی معصوم، سید حسین، ۱۳۸۰، *«مجموعه مقالات و گفتارهای دومین سمینار دیدگاه‌های اسلام در پزشکی»*، مشهد: دانشگاه علوم پزشکی.
۲۶. عاملی (شیخ حر)، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ه.ق، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۲۷. فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۹۶ ه.ش *تفصیل الشریعه*، مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام). تصحیح: محرر محسن برهان مجرد و سلمان علوی و محسن بوالحسنی، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام).
۲۸. عاملی (شیخ حر)، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ه.ق، *وسائل الشیعه*، ۳۰ جلد، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

۲۹. عاملی (شهیدثانی)، زین الدین بن علی، ۱۴۱۰ق، *الروضه البهیة*، قم: کتابفروشی داوری.
۳۰. عاملی (شهیدثانی)، زین الدین بن علی، ۱۴۱۰ق، ۱۴۱۳ق، *مسالك الافهام الى تنقيح شرايع الاسلام*، قم: المعارف الاسلامیه.
۳۱. غفاری، معرفت، ۱۳۸۸، *سخنرانی ارائه شده در نخستین سمپوزیوم مسائل فقهی و حقوق انتقال جنین*، تهران: دانشگاه تهران.
۳۲. فاضل، محمد جواد (موحدی)، بی تا، احکام پزشکان و بیماران، بی جا. (نسخه الکترونیکی موجود در نرم افزار جامع فقه اهل البيت (علیهم السلام))
۳۳. فیاض کابلی، محمد اسحاق، ۱۴۲۶ ه ق.، *المسائل المستحدثة*، یک جلد، چاپ اول، کویت: موسسه مرحوم محمد رفیع حسین معرفی.
۳۴. قرشی، سید علی اکبر، ۱۴۱۲ ه ق، *قاموس قرآن*، ۷ جلد، ششم، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۵. مامقانی، محمد بن حسن بن الملا عبد الله، ۱۳۱۶ ه ق، *غایه الامال فی شرح کتاب المکاسب*، ۳ جلد، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.
۳۶. محسنی قندهاری، محمد آصف، ۱۴۲۴ ه ق، *الفقه و المسائل الطبیة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۷. محقق داماد یزدی، سید مصطفی، بی تا، *بررسی فقهی حقوق خانواده - نکاح و انحلال آن*، در یک جلد، قم: مرکز نشر علوم اسلامی.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۹ ه ق، *احکام پزشکی (مکارم)*، در یک جلد، چاپ اول، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۳۹. موسوی خمینی، سید روح الله، ۱۴۱۸ ه ق، *التقریرات للخرم آبادی* (مقرر سید حسن طاهری خرم آبادی)، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۰. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم، ۱۳۸۸، *رساله توضیح المسائل*، چاپ نهم، قم: انتشارات نجات.
۴۱. موسوی بجنوردی، محمد حسن، ۱۳۷۷ش، *القواعد الفقهیه*، محقق مهدی مهریزی، محمد حسین درایتی، قم: نشر الهادی.
۴۲. منصور محمد خالد، ۱۴۱۹ ه، *الاحکام الطبیة المتعلقة بالنساء فی الفقه الاسلامی* (نسخه الکترونیکی)، اردن: دار النفائس.

۴۳. میرابراهیمی سید علی و دیگران، ۱۳۹۵، «بررسی فقهی نسب درباروری‌های پزشکی»، قم :

مجموعه مقالات اولین کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه‌ی دینی.

۴۴. نجفی، محمد حسن، ۱۴۰۴ هـ.ق، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، ۴۳ جلد، چاپ

هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۵. نجفی، کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر ۱۴۲۲ هـ.ق، *أنوار الفقاهة (کتاب النکاح)*، چاپ

اول، نجف: مؤسسه کاشف الغطاء.

46.King AE. Solomon revisited: assigning parenthood in the context of collaborative reproduction. *UCLA Women's L J* 1995; 5(2): 329-99.

47.Art. L.2141-5; L-1211-5 C.S.P et Art.16-8 c.civ.; cf.T, op.cit., n939,



قضازدایی از دعاوی حوزه خانواده؛ آسیب ها و راهکارها

مریم مهاجری^۱

چکیده

چنانچه یکی از زوجین علیه دیگری در دادگاه اقدام به طرح دعوی نماید، معمولاً این امر باعث شکل گیری کینه و عداوت بین زوجین و افزایش اختلافات آنان می شود. از سویی دیگر، پرونده هایی که در دادگاه های خانواده طرح می شود، زیاد بوده و منجر به اطاله دادرسی شده است. یکی از راهکارهایی که برای حل این مشکلات ارائه شده، قضازدایی است. استفاده از ظرفیت نهاد داوری و مشاوره، دو شیوه مهمی است که می تواند نتایج مثبتی در راستای قضازدایی در پی داشته باشند، اما در نظام قضایی جمهوری اسلامی ایران، این دو نهاد با ضعف های قانونی و اجرایی متعددی همراه بود که موجب شده نتایج مورد انتظار از این دو نهاد، به دست نیاید. نگارنده در پیش رو با روشی توصیفی-تحلیلی این ضعف ها را مورد بررسی قرار داده و به این نتیجه دست یافته که مشاوره به نهادی تشریفاتی تبدیل شده است. داوری نیز امروزه تبدیل به پدیده ای حرفه ای شده و داوان به دلیل فقدان ویژگی های لازم برای داوری، چندان سعی در ایجاد سازش بین زوجین ندارند. نگارنده در نهایت، راهکاری جهت بهره گیری بهتر از نهاد مشاوره و داوری ارائه نموده است. مطالعه پژوهش پیش رو برای قضات دادگاه های خانواده، پژوهشگران، فعالان و مشاوران عرصه خانواده مفید می باشد.

واژگان کلیدی: قضازدایی، مشاوره، داوری، سازش، اطاله دادرسی.

۱. استادیار حقوق، گروه سیاست گذاری خانواده محور، دانشکده علوم خانواده، دانشگاه تهران، تهران، ایران ؛ دانش آموخته سطح ۳ رشته فقه و اصول mohajeri.m@ut.ac.ir

طرح مسأله

خانواده نهاد مقدسی است که استحکام و سلامت آن، تا حد زیادی می‌تواند سلامت جامعه را تضمین کند، به همین دلیل همه قوانین و مقررات باید به نحوی تنظیم شوند که آسیبی به خانواده وارد نیاورد.

این مدعا بدین نحو در اصل (۱۰) قانون اساسی نیز پذیرفته شده است: «از آنجا که خانواده واحد بنیادی جامعه اسلامی است، همه قوانین و مقررات و برنامه‌ریزی‌های مربوط باید در جهت آسان کردن تشکیل خانواده، پاسداری از قداست آن و استواری روابط خانوادگی بر پایه حقوق و اخلاق اسلامی باشد».

بر این اساس، از نظر حقوقی مراقبت و حمایت از خانواده تکلیف قانونی است. انجام این تکلیف، نیازمند برنامه‌ریزی‌های همه‌جانبه بوده و همه نهادها اعم از دولتی و غیردولتی که به‌نحوی با امور خانواده ارتباط دارند، باید در اقدامات و برنامه‌های خود این مهم را در نظر داشته و در راستای پاسداری از کیان خانواده و استواری آن برنامه‌ریزی نمایند (نجفی، ۱۳۹۵، ص ۱۰).

اگر زوجین به جای آن که اختلافات خود را در درون خانواده حل کنند، آن را به بیرون از خانواده خصوصاً به دادگاه بکشانند، معمولاً اختلافات آن‌ها تشدید می‌شود. با مراجعه به دادگستری به دلیل شکسته شدن حریم احترام و روابط عاطفی زوجین و فروریختن قبح مراجعه به محاکم که در بین جامعه ایرانی، رجوع زن به دادگاه را امری ناپسند تلقی می‌کنند، امکان سازش تا حد زیادی کاهش پیدا می‌کند.

جامعه‌شناسان بقای جامعه را در گرو بقای خانواده و موفقیت و شکست جامعه را در سلامت و یا گسستگی نهاد خانواده یافته‌اند (بهادری، ۱۳۹۰، ص ۲۳۵)؛ مدیریت کردن اختلافات خانوادگی و جلوگیری از کشاندن این اختلافات به مراجع قضایی امر مهمی است (نجفی، ۱۳۹۵، ص ۱۰).

افزایش دعای مطروحه در محاکم خانواده، دستگاه قضا را با مشکلاتی روبرو کرده است. کند شدن روند دادرسی و اطاله پرونده‌ها از مهم‌ترین مشکلات پیش‌روی دعاوی

خانوادگی است. اطلاع دادرسی، کیفیت دادرسی را تحت تأثیر قرار می دهد. دکترین حقوق برای جلوگیری از اطلاع دادرسی و بهبود هر چه بیشتر کیفیت دادرسی، همواره در پی راهکارهایی هستند که باعث تسریع در روند دادرسی می شود؛ البته منظور از تسریع در روند دادرسی این است که حتی الامکان در دادرسی گام هایی سریع برداشته شود؛ بدون این که حقوق اساسی فرد، مانند اصل برائت، حق دفاع و نظم قضایی صدمه ای ببیند (خزایی، ۱۳۷۶، ۱۴۳). قضازدایی، یکی از راهکارهایی است که جهت حل مشکل اداره دادرسی ارائه شده است. البته قضازدایی در زمینه دعاوی مطروحه در دادگاه خانواده، صرفاً برای حل مشکل اطلاع دادرسی نیست، بلکه گاهی می تواند مانع تشدید اختلافات خانوادگی و حتی حل و فصل اختلافات گردد.

نگارنده در پژوهش پیش رو، در صدد است که با روشی توصیفی-تحلیلی و با جمع آوری داده ها از طریق شیوه کتابخانه ای، راهکارهای بکارگرفته شده در زمینه قضازدایی در دعای خانوادگی را مورد نقد و بررسی قرار دهد. در این راستا لازم است به این سؤال ها نیز پاسخ داده شود؛ که چه راهکارهایی برای قضازدایی وجود دارد؟ تاکنون، نظام حقوقی ما چه اقداماتی در راستای قضازدایی از دعاوی خانواده انجام داده است؟ در انتها نیز پیشنهادهایی جهت کاهش انتقادات وارده بر قضازدایی در دعاوی خانوادگی ارائه می شود. شایان ذکر است که تا به حال پژوهش های متعددی با محوریت قضازدایی انجام شده، لیکن بیشتر پژوهشگران به بعد جزایی قضازدایی تمایل داشته اند و به ابعاد حقوقی آن را کمتر توجه کرده اند. پژوهش هایی هم که درخصوص قضازدایی در حوزه خانواده بوده، غالباً به ضرورت، اهمیت و فواید آن پرداخته اند. با عنایت به اینکه اثر حاضر، با هدف آسیب شناسی و ارائه راهکار سامان یافته، دارای نوآوری می باشد.

۱. مفهوم شناسی قضازدایی

واژه قضازدایی به صورت ترکیبی در کتب لغت معنا نشده است. قضا در لغت به معنای حکم کردن، ادا کردن و گزاردن آمده (عمید، ۱۳۸۱، ص ۹۷۷) و زدودن نیز به معنای پاک کردن و دفع نمودن می باشد (دهخدا، ۱۳۷۳، ص ۳۰۴). مراد از قضازدایی خارج ساختن

عملیات مربوط به رسیدگی و حل و فصل دعاوی ناشی از دعاوی - که معمولاً در صلاحیت مقامات قضایی است - از گردونه اقدامات رسمی است. نکته اساسی در این گونه اقدامات در برخی موارد، خارج ساختن رسیدگی به دعاوی از مدار عدالت قضایی و حتی از مداخله پلیس است؛ یعنی قطع و فصل دعوا به وسیله بخش اجتماعی (بهادری، ۱۳۹۰، ص ۴).

شایان ذکر است که قضا‌دایی در حوزه دعاوی خانواده به معنی احاله تمامی دعاوی خانوادگی به مراجع غیر قضایی و سلب، ماهیت قضایی داشتن از همه آنها نیست، چرا که پاره ای دعاوی خانوادگی نفیاً و اثباتاً مستلزم ابزارهایی است که بدون ورود قاضی، امکانپذیر نمی‌باشد (اربابی، ۱۳۹۷، ص ۷)؛ لذا قضا‌دایی صرفاً ناظر به برخی از دعاوی خانوادگی است، نه همه دعاوی.

۲. شیوه‌های جایگزین یا غیرقضایی حل اختلاف

شیوه‌های جایگزین یا غیرقضایی حل و فصل اختلافات، به روش‌هایی اطلاق می‌شود که به وسیله آن‌ها، در خارج از دادگاه اختلافات طرفین دعوی خاتمه می‌یابد. با به کارگیری این شیوه‌ها، اختلافات به وسیله شخص یا اشخاص ثالث و مطابق با آیین دادرسی مورد توافق طرفین حل و فصل می‌شود.

استفاده از روش‌های غیررسمی حل اختلاف مانند داوری و میانجی‌گری پیش از شکل‌گیری دولت‌های مدرن و سازمان‌های قضایی نیز رایج و متداول بوده، اما استفاده از آن‌ها به نحو کنونی که دارای قواعد مشخصی است، از دهه ۱۹۷۰ به بعد روایج یافته و هر روز که می‌گذرد، طرفداران بیشتری پیدا می‌کند. فواید متعددی که توسل به این شیوه‌ها به همراه دارد، موجب شده که دولت‌ها با بکارگیری برخی تدابیر و انجام اقداماتی از جمله وضع و اصلاح قوانین و مقررات و تأسیس مؤسسات مربوط، بستر مناسبی را برای رواج و استفاده بیشتر از روش‌های غیرقضایی حل اختلاف فراهم آورند (رنه دیوید، ۱۳۷۵، ص ۸۲).

در کنار مزایا و فواید متعدد توسل به شیوه‌های غیرقضایی، تنوع این شیوه‌ها نیز این امکان را برای طرفین اختلاف فراهم می‌آورد که یکی از راه‌های مناسب را برای حل و فصل اختلافات موجود بین خود و گاه اختلافاتی که ممکن است در آینده حادث شود، اتخاذ

نمایند. شیوه‌های جایگزین یا غیرقضایی حل و فصل اختلافات متعدد هستند. در این قسمت دو مورد از مهم‌ترین آن‌ها مختصراً معرفی می‌شود:

۲-۱. داوری

داوری در لغت به معنای حکومت میان مردم، قضاوت و خصومت آمده و داور کسی است که میان مردم حکم و رفع دعوی کند (معین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۵۹). داوری روشی برای حل اختلاف است که در آن طرفین به جای رجوع به نهاد قضایی، اختلاف خود را به یک یا چند داور مورد اعتماد ارجاع می‌دهند. داوران برخلاف مراجع قضایی مکلف به رعایت قوانین و تشریفات زمان بر آیین دادرسی نیستند و در نتیجه سرعت رسیدگی به دعوی افزایش می‌یابد و هزینه کمتری نیز بر اصحاب دعوی تحمیل می‌شود. گاهی هم عدم اعتماد به بی‌طرفی دادگاه‌ها یا تخصص و دقت قاضی موجب می‌شود که طرفین دعوی، به سوی نهاد داوری سوق داده شوند. در داوری سنتی، پس از حدوث اختلاف، طرفین دعوای خود را به نزد داور می‌برند، اما در داوری مدرن، طرفین پیش از حدوث اختلاف، بر داوری توافق می‌کنند؛ یعنی طرفین قرارداد در زمان انعقاد قرارداد با درج شرطی تحت عنوان شرط ارجاع به داوری توافق می‌کنند که هر گونه اختلافی را که در رابطه با تفسیر یا اجرای قرارداد به وجود آید، به جای مراجعه به مراجع قضایی، به داور مراجعه نمایند (رنه دیوید، ۱۳۷۵، ص ۸۲).

۲-۲. میانجی‌گری

میانجی‌گری از جهت لغوی به معنای شفاعت، وساطت و میانه‌گیری میان اشخاص است (دهخدا، ۱۳۷۳، ص ۴۳۲۱) و به همین ترتیب میانجی‌گری نیز به معنای شفیع، داور، حکم، مصلح و کسی که بین دو تن واسطه شود، آمده است (معین، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۸۶۹). در حقوق اسلامی نیز واژه میانجی‌گری به معنای وساطت بین دو طرف متخاصم، به منظور رفع اختلافات و ایجاد صلح و سازش بین آنان است. هدف میانجی تسهیل مبادله اطلاعات، تحریک تفاهم میان طرفین و ارائه راه حل‌های مؤثر و سازنده است (Kovach, 2005, 304).

به این ترتیب که میانجی پای صحبت آن‌ها می‌نشیند و آنان را تشویق می‌نماید که به طور داوطلبانه راه حل مشترک برای اختلاف خود بیابند (هدایت‌نیا، ۱۳۸۴، ص ۵۷). یا این که پس از بررسی راه‌حل‌های ممکن با رعایت حقوق منافع دوطرفه راه حلی مناسب را پیشنهاد می‌کند (نجفی، ۱۳۹۵، ص ۱۴).

۳. دعاوی خانوادگی قضازدایی شده

نظام قضایی جمهوری اسلامی ایران، تاکنون موفق شده که از برخی دعاوی خانوادگی تا حدودی قضازدایی کند؛ همان دعوایی که تا پیش از این به آن‌ها صرفاً در مراجع قضایی رسیدگی می‌شد. در این قسمت به این دسته دعاوی و شیوه‌های به کارگیری قضازدایی در مورد آن‌ها پرداخته می‌شود:

۳-۱. دعوای مطالبه مهر

مطابق ماده (۴) قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۹۱ دعوای مطالبه مهریه در صلاحیت دادگاه خانواده است. با توجه به این که تعداد زیادی از بانوان مهریه خود را از دادگاه تقاضا می‌کردند و پرونده‌های زیادی در این زمینه در محاکم طرح می‌شد. تا این که قانون برنامه پنج ساله ششم توسعه در ۱۴ اسفند ۱۳۹۵ به تصویب رسید و تغییراتی را در نحوه مطالبه مهریه ایجاد نمود. بند «ب» ماده (۱۱۳) این قانون می‌دارد: «مفاد اسناد رسمی لازم‌الاجراء از طریق ادارات اجرای مفاد اسناد رسمی لازم‌الاجراء سازمان ثبت اسناد و املاک کشور اجراء می‌شوند. ادارات مذکور مکلفند بلافاصله پس از تقاضای اجرائیه نسبت به شناسایی و توقیف اموال مدیون اقدام کنند. چنانچه مرجع مذکور نتواند ظرف مدت دو ماه از تقاضای اجراء، نسبت به شناسایی و توقیف اموال متعهد سند، اقدام کند یا ظرف مدت شش ماه نسبت به اجرای مفاد سند اقدام نماید، متعهد سند می‌تواند با انصراف از اجرای مفاد سند به محاکم دادگستری رجوع نماید».

میزان و شرایط دریافت مهریه در سند ازدواج درج می‌شود و این سند، از اسناد رسمی لازم‌الاجرا است؛ لذا مطابق ماده فوق‌الذکر مهریه بایستی ابتدا در سازمان ثبت اسناد و املاک کشور مطالبه شود و زنان نمی‌توانند بدون طی این مرحله و در همان بدو امر،

دعوی مطالبه مهر را در دادگاه خانواده طرح نمایند. چنانچه اداره ثبت اسناد و املاک نتواند در مدت معین شده، نسبت به شناسایی و توقیف اموال زوج، اقدام کند یا نتواند در مدت معین نسبت به اخذ مهرالمسمی اقدام نماید، آن گاه زوج می تواند به دادگاه خانواده مراجعه نماید.

این تدبیر قانونگذار موجب شده که برخی از بانوان بتوانند در اداره ثبت به مهریه دست یابند و نیازی به طرح دعوی در دادگاه خانواده نباشد. با توجه به این که روند مطالبه مهر در اداره مذکور بسیار کوتاه تر از زمانی است که این دعوی در دادگاه اقامه شود، تا حد قابل توجهی مانع اطاله دادرسی و موجب رضایت شهروندان شده است.

۲-۳. دعای طلاق

طلاق یکی از موضوعاتی است که اصولاً نباید نسبت به آن قضازدایی صورت گیرد، لیکن مراحل مقدماتی آن می تواند در مراجع غیرقضائی انجام شود. در ماده (۲۵) قانون حمایت خانواده پیش بینی شده که چنانچه زوجین متقاضی طلاق توافقی باشند، لازم است که پیش از طرح دعوی در محکمه یا پس از آن، حتماً به مرکز مشاوره مراجعه نمایند. این ماده مقرر نموده: «در صورتی که زوجین متقاضی طلاق توافقی باشند، دادگاه باید موضوع را به مرکز مشاوره خانواده ارجاع دهد. در این موارد طرفین می توانند تقاضای طلاق توافقی را از ابتدا در مراکز مذکور مطرح کنند. در صورت عدم انصراف متقاضی از طلاق، مرکز مشاوره خانواده موضوع را با مشخص کردن موارد توافق جهت اتخاذ تصمیم نهائی به دادگاه منعکس می کند».

اگر زوجین قبل از مراجعه به دادگاه، به مرکز مشاوره مراجعه نمایند، احتمال انصراف آن ها از طلاق وجود دارد و از طرح دعوی در دادگاه - که در این حالت امری عبث و بیهوده است - جلوگیری می شود. به این نحو بر تعداد پرونده های مفتوحه در شعب دادگاه های خانواده افزوده نمی شود و بر کینه و عداوتی بین زوجین نیز افزوده نمی شود. علاوه بر نهاد مشاوره که در قضازدایی مؤثر است، در ماده (۲۷) قانون حمایت خانواده نهاد دیگری تحت عنوان نهاد داوری پیش بینی شده است. این ماده تصریح نموده: «در

کلیه موارد درخواست طلاق، به جز طلاق توافقی، دادگاه باید به منظور ایجاد صلح و سازش موضوع را به داوری ارجاع کند. دادگاه در این موارد باید با توجه به نظر داوران رأی صادر و چنانچه آن را نپذیرد، نظریه داوران را با ذکر دلیل رد کند».

البته این داوری که در ماده فوق از آن بحث شده، با داوری که در دعاوی مالی مرسوم از آن‌ها بهره برده می‌شود، تفاوت‌هایی بنیادین دارد (مهاجری، ۱۴۰۰، ص ۱۱۵)، لیکن بهره روی هر دو در راستای قضازدایی و کاهش دعاوی مطروحه در محاکم خانواده می‌تواند مؤثر باشند.

۴. نقد روش‌های رایج قضازدایی در دعاوی خانواده

مراجعه به اداره ثبت، مشاوره و داوری راهکارهایی است که در نظام قضایی ما در راستای قضازدایی در دعاوی مطروحه در دادگاه خانواده اجرا شده‌است. مراجعه به اداره ثبت، راهکاری بوده که برای اسناد رسمی لازم الاجرا از جمله مطالبه مهر اجرا شده‌است و این ظرفیت را ندارد که بیش از این مانع طرح دعوی در محکمه گردد. اما مشاوره و داوری ظرفیت‌های گسترده‌ای داشته و این قابلیت را دارند که در دعاوی متعددی به کار گرفته شده و منجر به قضازدایی شوند، لیکن با این حال، به اندازه مورد انتظار موفق نبوده‌اند. بنابراین در این قسمت به نقد این دو نهاد پرداخته می‌شود:

۴-۱. نقد نهاد مشاوره

هدف مراکز مشاوره، تحکیم مبانی خانواده، جلوگیری از افزایش اختلافات خانوادگی و سعی در ایجاد صلح و سازش می‌باشد؛ زیرا ورود زوجین به مراکز مشاوره امکان واقع‌بینی و دوری از احساسات زودگذر را فراهم می‌آورد و افراد را از تصمیم‌گیری در شرایط نامساعد باز می‌دارد.

با این وجود، نهاد مشاوره در کشور ما چندان که مورد انتظار است، کارایی نداشته‌است. اهم دلایل ناکارآمدی نهاد مشاوره در کاهش اختلافات زوجین و کاهش دعاوی خانوادگی عبارتند از:

۴-۱-۱. بهره‌گیری ناقص از ظرفیت مراکز مشاوره خانواده

یکی از دلایلی که موجب شده کارکرد مراکز مشاوره خانوادگی منتفی یا کم‌رنگ شود، این است که به موجب ماده (۱۸)^۱ قانون حمایت خانواده، تبعیت از نظرات کارشناسانه مرکز مشاوره برای دادگاه الزامی نیست؛ از این رو این مراکز، صرفاً نقش مشورتی دارند (امیرحسینی، ۱۳۹۶، ص ۴۹). به عبارتی دیگر کارشناسان نهاد مزبور، به قضات دادگاه صرفاً می‌توانند مشاوره دهند و قضات اصلاً ملزم به تبعیت از نظرات آنان نیستند. این نقد وقتی اهمیت می‌یابد که بدانیم در بسیاری از اوقات، نظراتی که این کارشناسان ارائه می‌دهند، با دقت بالایی همراه است و نقش بسزایی در تحکیم نهاد خانواده و جلوگیری از ضعف و اضمحلال آن به همراه دارد.

این موضوع که قضات به هیچ وجه ملزم به تبعیت یا حتی توجه به نظر کارشناسان مراکز مشاوره نیستند، با مصالح نهاد خانواده همخوانی ندارد. البته زمانی که زوجین تقاضای طلاق توافقی داشته باشند، وفق ماده (۲۵) قانون حمایت خانواده، محکمه بایستی حتماً ایشان را به مراکز مشاوره ارجاع دهد و نمی‌تواند بدون ارجاع به مشاوره، اقدام به صدور حکم طلاق کند؛ لذا قانون‌گذار در راستای کاهش طلاق توافقی، ارجاع به نهاد مشاوره را الزامی نموده است؛ زیرا چنانچه زوجین، پس از مراجعه ابتدایی به مرکز مشاوره، از تقاضای خود مبنی بر طلاق صرف نظر کنند، اصلاً مراجعه‌ای به دادگاه رخ نداده و این موضوع با عنایت به فرهنگی که بر جامعه ما حکمفرماست، برای استحکام و بقای نهاد خانواده مناسب‌تر است. بنابراین مبنای مراکز مزبور در طلاق توافقی امکان صلح را فراهم نموده و با آموزش دادن به زوجین و افزایش مهارت‌های زندگی، امکان وقوع طلاق را کاهش می‌دهند و درصدد تحکیم بنیان خانواده برآمده و از فروپاشی آن جلوگیری به عمل آورند. لیکن متأسفانه برخی مراکز مشاوره فعلی در سازمان بهزیستی، کارکرد خود را به خوبی ایفا

۱. ماده (۱۸) قانون حمایت خانواده مقرر می‌دارد: «دادگاه خانواده می‌تواند در صورت لزوم با مشخص کردن موضوع اختلاف و تعیین مهلت، نظر این مراکز را درباره امور و دعاوی خانوادگی خواستار شود».

نمی‌کنند و صرفاً به صورت تشریفاتی گواهی عدم انصراف از طلاق برای زوجین جهت ارجاع به دادگاه صادر می‌نمایند (مهاجری، ۱۴۰۰، ص ۱۰۰).

۴-۱-۲. الزامی نبودن رجوع به مشاوره در برخی طلاق‌ها

آسیب دیگری که در قوانین موجود باید مورد توجه جدی دولت قرار بگیرد، آن است که قانون‌گذار میان طلاق توافقی با سایر طلاق‌ها در رجوع به مراکز مشاوره تفاوت قائل شده است. همان‌گونه که در ماده (۱۸) این قانون ملاحظه می‌شود، اصل ارجاع به مراکز مشاوره خانواده، در اختیار دادگاه است و فقط در یک مورد ارجاع به مرکز مشاوره خانواده را الزامی و نظریه آن مرکز را دارای اعتبار می‌داند.^۱ در حالی که ارجاع کلیه طلاق‌ها به مراکز مشاوره، زمینه را برای بازگشت زوجین و افزایش خودآگاهی ایشان فراهم می‌نماید و از اعمال تصمیمات عجولانه و یا سوءاستفاده از اختیارات ناشی از شروط ضمن عقد جلوگیری می‌کند (امیرحسینی، ۱۳۹۶، ص ۵۰).

بنابراین قانونگذار باید با اتخاذ سازکارهای مناسب، اثربخشی مراکز مشاوره خانواده را تقویت نموده و جایگاه آن را از حالت یک نهاد تشریفاتی به حالت یک نهاد تأثیرگذار ارتقا دهد؛ چراکه این نهاد، قابلیت آموزش و بالا بردن رشد فکری شهروندان را دارا بوده و با بهره‌گیری از ظرفیت‌های آن می‌توان در بسیاری از موارد، از متلاشی شدن نهاد خانواده جلوگیری نمود.

مضافاً این که دولت نباید صلاحیت این نهاد را برای ارجاع فقط به طلاق توافقی منحصر کند، بلکه در برخی دعاوی دیگر و از جمله کلیه طلاق‌ها در جهت تقویت و تحکیم نهاد خانواده از ظرفیت این نهاد بیشترین بهره را ببرد.

۴-۱-۳. مجمل بودن آیین نامه اجرایی قانون حمایت خانواده

در مواد قانون حمایت خانواده از مراکز مشاوره واقع در نهادهای بهزیستی نامبرده شده، اما در آیین‌نامه اجرایی قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۹۳ هیچ اسمی از این نهاد و نحوه

۱. به موجب ماده (۲۵) قانون حمایت خانواده، در طلاق‌های توافقی دادگاه باید موضوع را به مرکز مشاوره خانواده ارجاع دهد.

عملکرد آن و... بیان نشده است؛ به طور مثال در مواد ۵ و ۵۱ آئین نامه به این مراکز جایگزین و نحوه اقدام و حدود آن و... هیچ گونه اشاره ای نشده است.

۴-۲. نقد داوری

نهاد داوری در خانواده که در متون فقهی به آن حکمیت گفته می شود، مورد تأیید دین مبین اسلام است. خداوند متعال در آیه ۳۵ سوره مبارکه نساء فرموده: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا»^۱. با توجه به بالا بودن میزان مراجعات زوجین به محاکم قضایی و حجم زیاد پرونده ها در محاکم، نهاد داوری در دعای طلاق می تواند نقش زیادی در کاستن میزان مراجعات به محاکم دادگستری داشته باشد. این در صورتی است که اثرگذاری این نهاد در گام اول در قوانین و مقررات و در مرحله بعدی در اجرا، پررنگ باشد. حال آن که داوری در نظام حقوقی کشور، به درستی مورد عمل قرار نمی گیرد. داوران در ایجاد سازش و اصلاح موفقیت نداشته اند این امر نشانگر آن است که داوری به نحو تشریفاتی انجام شده و از کارکرد این نهاد ویژه به درستی استفاده نمی شود. (خدادادپور و جلالی، ۱۳۹۳، ص ۱)؛ علاوه بر این که اختلاف در رویه قضایی در ارجاع امر به داوری در محاکم خانواده موجب تشتت رویه ها گردیده است.

در حالی که مطابق ماده (۲۷) قانون حمایت خانواده مصوب سال (۱۳۵۳)، اجرای داوری در دعای طلاق قبل از انشای هرگونه رأیی الزامی است. در این راستا دیوان عالی کشور، آرای دادگاه هایی که در آن ها حکم داوری وجود نداشته را رد نموده است.^۲ (دفتر مطالعات

۱. یعنی: و اگر از جدایی میان آن دو زن و شوهر بیم دارید، پس داوری از خانواده مرد و داوری از خانواده زن تعیین کنید. پس اگر سر سازگاری دارند، خدا میان آن دو سازگاری خواهد داد.

۲. در این خصوص دادنامه شماره (۹۱۰۹۹۷۰۹۰۶۱۰۰۶۵۶) صادره از شعبه ۲۴ دیوان عالی کشور قابل توجه است: «قبل از آن که دادگاه تصمیم به رد یا طلق اتخاذ نماید ارجاع به داوری باید صورت گیرد تا چنانچه اصلاح ذات البین ممکن باشد شقاق برطرف گردد و با رد دعای طلاق از سوی دادگاه اختلاف بین زوجین حل می شد و نیازی به رسیدگی در دادگاه نمی بود. استدلال دادگاه بدوی مبنی بر این که تا موجبات قانونی طلاق برای زوج در دادگاه محرز نشود موجبی برای ارجاع به داوری نخواهد داشت، توجیه شرعی و قانونی ندارد (گروه پژوهشی انتشارات چراغ دانش، ۱۳۹۵: ۴۰۴۱) همچنین دادنامه شماره (۱۳۳۵ مورخ ۱۳۸۵/۶/۸) صادره از شعبه ۲۶ دادگاه تجدیدنظر تهران می گوید: «حتی اگر دادگاه صادر کننده رای بدوی عقیده ای بر صدور گواهی عدم امکان سازش به لحاظ احراز عدم شقاق نداشته باشد لیکن چون همین مقدار اختلاف

و تحقیقات دیوان عالی کشور، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۱۷). به نظر می‌رسد علل ناکارآمدی نهاد داوری موارد ذیل می‌باشد:

۴-۲-۱. فقدان رابطه قرابت بین حکمین و زوجین

در قوانین فعلی رعایت اصل قرابت بین حکمین و زوجین الزامی نیست. این درحالی است که اهمیت اصل قرابت به حدی است که خداوند در آیه ۳۵ سوره مبارکه نساء شرط قرابت را برای حکمین متذکر شده است؛ اما در عمل به این شرط در محاکم توجه شایانی نمی‌شود.

از ظاهر این آیه استفاده می‌شود که عبارت «من اهل» و «من اهلها» تأکید ویژه‌ای برای حل و فصل اختلافات در محیط خانواده از طریق داوران خانوادگی دارد؛ بنابراین داور یا حکم باید از خانواده زوجین انتخاب گردد؛ زیرا اعضای خانواده به ویژگی‌ها و روحیات ایشان و منشأ ناسازگاری بین آن دو آگاه‌تر بوده و در تشخیص مصلحت و حل اختلاف موفق‌تر خواهند بود. قطعاً داوران خویشاوند احساس مسئولیت بیشتری نموده و دلسوزانه‌تر عمل می‌نمایند و به داوری ایشان بیشتر می‌توان اعتماد کرد. از طرف دیگر بستگان زوجین اطلاع بیشتری از خصوصیات زوجین داشته و از مشکلات احتمالی آنان بیشتر مطلع هستند و این امر به کشف مشکلات کمک بیشتری می‌کند (مهاجری، ۱۳۹۸، ص ۱۹۱).

مسلم است که در چنین وضعیتی نباید انتظار داشت داور بیگانه، تلاش زیادی در جهت رفع اختلاف و ایجاد صلح و سازش میان زوجین بنماید؛ بنابراین از آسیب‌های مهم این نهاد عدم انطباق نهاد داوری با نهاد حکمیت در قرآن کریم است؛ زیرا نهاد داوری در وضعیت فعلی، قرابت چندانی با نهاد حکمیت در نظام حقوقی اسلام ندارد. به این ترتیب نه تنها بار پرونده‌ها در دستگاه قضا کاهش چشم‌گیری نداشته بلکه قداست نهاد خانواده حفظ نمی‌شود (هدایت‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۲۶۰-۲۶۱).

زوجین سبب کدورت شده دادگاه بدوی تکلیف داشته با ارجاع امر به داوری از طریق اقران مصلح جهت رفع کدورت و اختلاف اقدام کند؛ بنابراین چون دادگاه بدوی این مهم را ترک نموده است، دادگاه رأی صادره را ماهیتی تلقی نمی‌نماید (زندى، ۱۳۹۱: ۱۰۹۱۱).

۴-۲-۲. انتخاب نادرست حکمین

برخی محاکم خانواده توجه چندانی به قابلیت ها و توانمندی های حکمین نمی کنند این درحالی است که اصلاح ذات البین امر مهمی است و نیازمند آگاهی و خبرگی ویژه ای در یافتن علل اختلاف و راه های حل آن است.

انتخاب حکمین به ترتیبی که در ماده (۲۸) قانون حمایت خانواده مصوب (۱۳۹۱)^۱ آمده، به این صورت است که انتخاب داور توسط زوجین و در مرحله بعد در صورت عدم معرفی، توسط دادگاه انتخاب شود. این شیوه انتخاب داور قابل انتقاد است؛ زیرا زوجین اکثراً تمایلی به معرفی داور ندارند و از این کار امتناع می ورزند. گاهی نیز دآوری را به دادگاه معرفی می کنند که همچون وکیل خواسته های آنان را دنبال نماید. انتخاب حکمین توسط دادگاه نیز راهکار خوبی نیست؛ زیرا غالباً شناخت کافی نسبت به خانواده طرفین نداشته و به همین دلیل نتیجه مطلوبی حاصل نمی شود. خصوصاً که با توجه به تراکم پرونده ها و کمبود نیرو، دادگاه نیز فرصت تحقیق درباره داوران را ندارد؛ بنابراین، باید در مقررات مربوط به نحوه انتخاب داوران بازنگری صورت گیرد (صفایی، ۱۳۹۴، ص ۹۲؛ مصطفی زاده و باقری، ۱۳۹۴، ص ۵۱-۵۰).

۴-۲-۳. فقدان انگیزه اصلاحی در حکمین

همان گونه که در قسمت پیشین بیان شد، در اکثر موارد زوجین تمایل به معرفی داور ندارند و به همین دلیل نیز دادگاه دآوری را به افراد معینی که دآوری را به عنوان یک شغل برگزیده اند، محول می کند. معمولاً این اشخاص انگیزه ای برای ایجاد آشتی و سازش بین زوجین ندارند و با اهداف مالی و برای اخذ حق الزحمه از زوجین، مبادرت به پذیرش

۱. در ماده (۲۸) قانون حمایت خانواده مصوب (۱۳۹۱) چنین آمده است: «پس از صدور قرار ارجاع امر به دآوری، هریک از زوجین مکلف اند ظرف یک هفته از تاریخ ابلاغ، یک نفر اقارب متأهل خود را که حداقل سی سال داشته و آشنا به مسائل شرعی و خانوادگی و اجتماعی باشد به عنوان داور به دادگاه معرفی کنند.»

در تبصره «۲» این ماده آمده که در صورت نبود فرد واجدالشرائط در بین اقارب یا عدم دسترسی به ایشان با استکفاف آنان از پذیرش دآوری، هر یک از زوجین می توانند داور خود را از بین افراد واجد صلاحیت دیگر تعیین و معرفی کنند. در صورت امتناع زوجین از معرفی داور یا عدم توانایی آنان دادگاه، خود یا به درخواست هر یک از طرفین به تعیین داور مبادرت می کند. از این رو، در این قانون انتخاب داور در مرحله نخست برعهده زن و شوهر می باشد و در صورت ناتوانی یا امتناع زوجین از معرفی داور دادگاه باید داور را انتخاب کند.

حکمت می‌نمایند. این رویه باعث شده که نهاد داوری تأثیر خاصی در راستای کاهش آمار طلاق به همراه نداشته باشد. این درحالی است که اگر داوران از خانواده زوجین انتخاب شوند، تأثیر به سزایی در کاهش میزان طلاق خواهند داشت. براین اساس نهاد داوری طبق قانون کنونی، تبدیل به نهادهی تشریفاتی شده که برخلاف هدفی که قانونگذار از ایجاد آن داشته، نمی‌تواند برای فروپاشی از نهاد خانواده گام‌های مؤثری بردارد (ذبیحی و اسدی، ۱۳۹۴، ص ۱۳).

۴-۲-۴. شکل‌گیری پدیده داوری حرفه‌ای

برخی عوامل همچون عدم تعریف ساختار قانونی برای داوری، فقدان نظارت قضات بر انجام فرآیند داوری، عدم تشکیل جلسات داوری به نحو واقعی، عدم ارتباط بین قاضی و داور و... موجب شکل‌گیری پدیده‌ای تحت عنوان «داوران حرفه‌ای» شده که داوری را به پدیده‌ای صوری تبدیل کرده است. داوران حرفه‌ای بدون هدف اصلاح و سازش بین زوجین، بیش از هرچیزی در پی تکمیل اوراق مربوط به داوری در پرونده‌هایی هستند که از سوی دادگاه به آنان ارجاع شده است (اسدی و شکری، ۱۳۹۱، ص ۲۳۶)؛ برای جبران این نقص، لازم است که ابهامات مربوط به داوری در قانون مرتفع شده و اختیارات محکمه در زمینه تعیین داور نیز افزایش یابد؛ زیرا تجربه نشان می‌دهد که در حال حاضر داوری نتیجه مورد انتظار را به دنبال ندارد؛ بنابراین بر قوه قضائیه از طریق ارائه لایحه قضایی لازم است با ایجاد تمهیداتی در حوزه اجرای احکام داوری در دعاوی و اختلافات خانوادگی، برای وصول به هدف مزبور اقدام نماید.

۴-۲-۵. عدم بهره‌گیری از ظرفیت داوری در برخی طلاق‌ها و سایر دعاوی خانواده

دعای طلاق انواعی دارد. در بعضی موارد متقاضی زوج است و در برخی موارد زوجه و همچنین ممکن است طلاق توافقی باشد. ماده واحده قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق مصوب (۱۳۷۱)، بین انواع طلاق فرقی نگذاشته است؛ بدین ترتیب کلیه دعاوی طلاق به

نهاد داوری ارجاع می‌شد؛^۱ اما بعد از تصویب قانون حمایت خانواده مصوب (۱۳۹۱)، کلیه دادخواست‌های طلاق ارجاع به داوری نمی‌شود و طلاق توافقی را از ارجاع به داوری خارج نموده است؛ بنابراین قانون حمایت خانواده مصوب (۱۳۹۱)، به قانون تشکیل دادگاه مدنی خاص^۲ بازگشت که قلمرو داوری را محدودتر از قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق مصوب سال (۱۳۷۱) دانست؛ به‌عنوان نمونه در ماده (۲۷) قانون حمایت خانواده، قانون‌گذار امر کرده که در همه مواردی که یکی از زوجین از دادگاه درخواست طلاق دارد، به‌جز در طلاق توافقی، با هدف ایجاد صلح و سازش، دادگاه موضوع را باید به داوری ارجاع دهد؛ بنابراین در طلاق توافقی ارجاع به داوری الزامی نیست؛ البته در ماده (۲۵)^۳ این خلأ را با ارجاع امر در صورت تقاضای طلاق توافقی به مراکز مشاوره پر نموده است (اسدی و شکری، ۱۳۹۱، ص ۱۹۸). این در حالی است که نهاد داوری، نقش زیادی در کاستن از میزان مراجعات زوجین به دادگاه خانواده در طلاق توافقی دارد؛ لیکن متأسفانه در قانون حمایت خانواده فعلی نهاد داوری نسبت به طلاق توافقی حذف شده و این یکی از آسیب‌هاست. با توجه به فلسفه داوری که ایجاد صلح و سازش بین زوجین است و حضور هر دو طرف در جلسه داوری ضروری به‌نظر می‌رسد؛ دقیقاً بهترین مصداق برای انجام داوری و حکمیت، طلاق توافقی است که زوجین حضور دارند و امکان مذاکرات اصلاحی و ریشه‌یابی علت اختلاف موجود است. به‌عبارت دیگر حکمیت و داوری به طریق اولی در طلاق توافقی که بین زوجین اختلاف به وجود آمده و هریک مدعی سوء رفتار طرف مقابل می‌باشد، کارایی دارد؛ بنابراین اگر قلمرو داوری در طلاق توسعه

۱. قانون مذکور، حتی دعوای طلاق به‌دلیل غیبت زوج یا دادخواست طلاق به‌دلیل عسر و حرج زوج را استثنا نکرده بود.

۲. در لایحه قانونی تشکیل دادگاه مدنی خاص نیز، داوری مخصوص دادخواست‌هایی بوده که از سوی زوج به دادگاه ارائه می‌شده و در سایر انواع طلاق (طلاق به‌درخواست زوج و طلاق توافقی) داوری تشکیل نمی‌شده است.

۳. ماده (۲۵) قانون حمایت خانواده مصوب سال (۱۳۹۱): «در صورتی که زوجین متقاضی طلاق توافقی باشند، دادگاه باید موضوع را به مرکز مشاوره خانواده ارجاع دهد. در این موارد طرفین می‌توانند تقاضای طلاق توافقی را از ابتدا در مراکز مذکور مطرح کنند. در صورت عدم انصراف متقاضی از طلاق، مرکز مشاوره خانواده موضوع را با مشخص کردن موارد توافق جهت اتخاذ تصمیم نهایی به دادگاه منعکس می‌کند.»

یابد و طلاق توافقی را شامل شود موجب کم شدن طلاق توافقی خواهد شد. علاوه بر این - که کارکردی را که نهاد داوری که متشکل از خویشان زوج و زوجه است و با هدف ایجاد صلح و سازش می باشد، نهاد مشاوره در دعاوی طلاق توافقی ایفا نمی کند (هدایت‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۱۴۲-۱۴۳).

از سوی دیگر حل و فصل اختلافات خانوادگی و ارجاع به داوری، تنها منحصر به وضعیتی نمی شود که زوجین در آستانه طلاق هستند، بلکه در هر موردی که موجب شقاق و جدایی زوجین رود باید به داوری ارجاع شود؛ زیرا مبنای ارجاع اختلافات به داوری در دادگاه خانواده، آیه (۳۵) سوره نساء مبنی بر ترس از ایجاد هرگونه اختلافی (شقاق) بین زوجین است؛ لذا مبتنی بر این آیه، این وضعیت تنها شامل فرض طلاق نمی شود؛ زیرا قلمرو شقاق گسترده تر از طلاق است. تعبیر آیه وقوع نشانه‌های اختلاف و دوگانگی بین زوجین و ایجاد بیم از ریشه دار شدن اختلاف و جدایی ایشان است. بر این اساس هر اختلافی که خوف شقاق و دوگانگی بین زوجین ایجاد کند در قلمرو آیه قرار می گیرد (هدایت‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۱۴۹؛ جلالی و خدادادپور، ۱۳۹۳، ص ۶۴)؛ بنابراین باید در قوانین و مقررات مربوط به نحوه انتخاب داور، شمول داوری در دعاوی طلاق و رفع اختلافات خانوادگی بازنگری جدی صورت گیرد؛ از این رو مناسب است قوه قضائیه با بررسی همه جانبه‌ی خود، مقررات جامعی راجع به لزوم حکمیت و داوری در اختلافات خانوادگی وضع نماید و با رفع نواقص مقررات فعلی و اصلاح روش‌های کنونی گام مؤثری در تحکیم خانواده‌ها بردارد. انتظار می رود با عنایت به لزوم و اهمیت داوری در دادگاه‌های خانواده، دولت توجه و اهتمام بیشتری در جهت فعال نمودن این نهاد داشته و در جهت خارج شدن آن از حالت انفعالی اقدامات مؤثری صورت گیرد (مهاجری، ۱۴۰۰، ص ۱۱۰).

۵. راهکارهای پیشنهادی قضازدایی از دعاوی خانواده

همانگونه که در قسمت پیشین مطرح گردید، قانونگذار ایران در خصوص دعاوی طلاق و مهریه به قضازدایی روی آورده است، لیکن به نظر می رسد که در برخی دعاوی دیگر

نیز می تواند به سمت قضازدایی حرکت کند. همچنین تدابیر دیگری نیز می تواند اتخاذ نماید که منجر به قضازدایی شود. در این قسمت به همین موضوع پرداخته می شود:

۵-۱. الزامی شدن داوری در دعاوی خانوادگی مالی

بر پژوهشگران و فعالان عرصه خانواده پوشیده نیست که گاهی طرح یک دعوا در دادگاه خانواده منجر به طرح دعاوی متعدد دیگری و شعله ور شدن آتش کینه بین زوجین می گردد؛ به گونه ای که هم زوج و هم زوجه از عواقب امر ناخشنود می شوند. اگر که زوجین درخصوص همان دعوا به مشاور یا داور مراجعه کنند، تا حدی از طرح دعاوی متعدد جلوگیری خواهد شد.

پیشنهاد نگارنده آن است که در تمامی دعاوی مندرج در ماده ۴ قانون حمایت خانواده که ذاتاً مالی هستند - نه آن دعاوی که ممکن است آثار مالی در پی داشته باشد- سازکارهایی اتخاذ شود که این دسته از دعاوی به داوری ارجاع شود؛ مثلاً در شروط چایی مندرج در سند ازدواج، ذکر گردد که چنانچه زوجین در این دسته از دعاوی اختلاف داشته باشند، باید به داور مراجعه نمایند. بدین ترتیب دعوایی همچون نفقه، جهیزیه و اجرت المثل ایام زوجیت و... با مداخله قضایی کمتری مختمه می شود.

۵-۲. الزامی شدن رجوع به مشاور در دعاوی خانوادگی غیرمالی

پیشنهاد نگارنده درخصوص حدوث اختلاف زوجین در زمینه امور غیرمالی آن است که دادگاه در اکثر دعاوی، آنان را به مشاور ارجاع دهد و در صورتی که مشاور موفق به ایجاد صلح و سازش بین آنان نگردد، آنگاه دادگاه به به دعوی ورود نماید. بدین ترتیب احتمال این که دادگاه نیاز نباشد به دعوایی مانند حضانت و ملاقات طفل، تمکین و نشوز، ازدواج مجدد و... رسیدگی کنند، بلکه قبل از ورود محکمه، اختلاف زوجین حل شده باشد، افزایش می یابد.

۵-۳. افزایش مراجعه به نهاد داوری و مشاوره

چنانکه گذشت، داوری و مشاوره صرفاً در زمینه طلاق در قانون حمایت خانواده پیش بینی شده است و مراجعه به این دو نهاد، در سایر دعاوی الزامی نیست. همچنین، در صورتی

که زوجین خواستار طلاق توافقی باشند، به داوری مراجعه نمی‌کنند. این در حالی است که در شرع اسلام، نهاد حکمیت - که داوری برداشتی از آن محسوب می‌شود - برای مطلق اختلافات تجویز شده است. لذا پیشنهاد می‌شود که بر تعداد دعاوی خانواده که لازم است طرفین به مشاوره و داوری مرتجع کنند، افزوده شود.

۵-۴. توجه قضات به نظرات مشاوران

نظرات مرکز مشاوره جنبه مشورتی دارد و قضات ملزم نیستند که حکم دعوی را مطابق نظر مشاوران صادر نمایند. شاید دلیل این امر آن است که مشاور، حقوقدان نیست و ممکن است نظری که ارائه می‌دهد با موازین قانونی مغایرت داشته باشد. با این وجود، از آنجایی که مشاوران، معمولاً مصالح خانوادگی را بهتر تشخیص می‌دهند، بی‌توجهی به نظر آنان در صدور رأی ممکن است به ضرر زوجین منتهی شود. پیشنهاد نگارنده این است که چنانچه قاضی خلاف نظر مشاور را اعتقاد داشته باشد و بر اساس نظر خود اقدام به صدور رأی نماید، بایستی نظر مشاور را نیز در دادنامه درج نماید.

نتیجه گیری

۱. امروزه قضاودایی مورد توجه دستگاه قضائی قرار گرفته و تمهیدات و تدابیری نیز به این منظور اندیشیده شده است. رایج ترین شیوه های غیرقضایی حل و فصل اختلافات که در بسیاری از نظام های حقوقی و از جمله کشور ما نیز مورد توجه قرار گرفته، داوری و میانجی گری است.

۲. در نظام حقوقی ما در زمینه قضاودایی از دعاوی حوزه خانواده نیز اقداماتی صورت گرفته؛ از جمله این که بانوان برای مطالبه مهر ابتدا بایستی به اداره ثبت اسناد و املاک مراجعه کنند و در صورتی که نتیجه مد نظر در مدت معینی حاصل نشود، آنگاه می توانند به دادگاه خانواده مراجعه کنند. همچنین در دعوی طلاق، نهاد مشاوره و داوری پیش بینی شده است.

۳. علیرغم این که نهاد مشاوره و داوری می توانند در قضاودایی اثرات مهمی را به دنبال داشته باشند، اما برخی موضوعات باعث شده که نتایج مورد انتظار حاصل نشود؛ از جمله این که مشاوره کامل جنبه مشورتی و تشریفاتی دارد و صرفاً در طلاق توافقی، مراجعه به مشاور الزامی است.

۴. نهاد داوری نیز بنا به دلایلی موفق نبوده از جمله این که گاهی بین داور و زوجین قرابتی وجود ندارد و داوران، فاقد صفات و ویژگی های لازم برای داوری هستند. چنین داورانی در حقیقت انگیزه ای برای ایجاد صلح و آشتی بین زوجین ندارند. در حقیقت، آنچه مدنظر شرع مقدس اسلام و قانونگذار بوده، حاصل نشده، بلکه داوری جنبه صوری به خود گرفته و حتی بعضاً جلسه داوری نیز برگزار نمی شود. برطرف نمودن اشکالاتی که در حال حاضر به نهاد داوری و مشاوره وارد است، هم منجر به کاهش اختلافات زوجین و هم موجب کاهش تعداد پرونده محاکم خانواده می شود.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم

۱. اربابی، علیرضا، ۱۳۹۷، *قضایز دایی از دعاوی خانواده و تأثیر آن بر جامعه*، پایان نامه دوره کارشناسی ارشد حقوق خصوصی، نور: دانشکده اقتصاد و علوم اداری دانشگاه علامه محدث نوری.
۲. اسدی، لیلاداد و فریده شکری، ۱۳۹۱، *آیین دادرسی ویژه دعاوی و امور خانوادگی*، تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
۳. اسدی، لیلاداد، ذبیحی، عاطفه، ۱۳۹۴، «جایگاه و ضرورت اخلاق محوری در تقنین قوانین و مقررات مربوط به خانواده»، *پژوهش‌نامه اخلاق*، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، ش ۲۷.
۴. امیرحسینی، امین، ۱۳۹۶، *آسیب‌شناسی آیین دادرسی دعاوی خانواده با تأکید بر قانون حمایت خانواده*، پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد، تهران: دانشکده معارف اسلامی و حقوق دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
۵. بهادری، نعمت الله، ۱۳۹۰، *قضایز دایی و فقه امامیه*، چاپ اول، تهران: خرسندی.
۶. خدادادپور، منیره و محمود جلالی، ۱۳۹۳، «واکاوی دآوری در حل و فصل اختلافات خانوادگی با رویکردی بر قانون حمایت خانواده (مصوب ۱۳۹۱)»، *مطالعات راهبردی زنان*، تهران: شورای فرهنگی اجتماعی زنان، ش ۶۴.
۷. خزایی، منوچهر، ۱۳۷۶، «بررسی نظری و عملی تسریع آیین دادرسی کیفری»، *مجله تحقیقات حقوقی*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ش ۱۹ و ۲۰.
۸. دفتر مطالعات و تحقیقات دیوان عالی کشور، ۱۳۸۹، *مشروح مذاکرات و آراء هیأت عمومی دیوان عالی کشور*، ج ۳، تهران: هیأت عمومی دیوان عالی کشور، اداره وحدت رویه و نشر مذاکرات.
۹. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، *لغت نامه*، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۰. زندی، محمدرضا، ۱۳۹۱، *رویه قضایی دادگاه‌های تجدیدنظر استان تهران در امور خانواده*، تهران: جنگل.

۱۱. نجفی، ایمان، ۱۳۹۵، *قضای از دعاوی خانواده با مطالعه فقهی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، اصفهان: دانشکده الهیات و حقوق دانشگاه شهید اشرفی اصفهانی.
۱۲. رنه دایوید، ۱۳۷۵، *مفهوم و نقش داوری در بازرگانی بین المللی*، بی جا.
۱۳. صفایی، طاهره، ۱۳۹۴، *مسئولیت دولت اسلامی در قبال خانواده از منظر فقه با تطبیق بر قانون حمایت خانواده*، پایان نامه دوره کارشناسی ارشد، قم: دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم.
۱۴. صفایی، سید حسن، ۱۳۷۷، *سخنی چند درباره نوآوری ها و نارسایی های قانون داوری تجاری بین المللی، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، شماره ۴۰.
۱۵. عمید، حسن، *فرهنگ فارسی عمید*، ۱۳۸۱، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۶. گروه پژوهشی انتشارات چراغ دانش، ۱۳۹۵، *آرای وحدت رویه دیوان عالی کشور؛ دعاوی طلاق در رویه دادگاه ها*، تهران: چتر دانش.
۱۷. مصطفی زاده، فهیم و محمد حسن باقری، ۱۳۹۴، *قانون حمایت خانواده (مصوب ۱۳۹۱) در پرتو نظرات شورای نگهبان*، تهران: پژوهشکده شورای نگهبان.
۱۸. معین، محمد، ۱۳۸۶، *فرهنگ فارسی*، تهران، انتشارات آدنا، چاپ چهارم.
۱۹. مهاجری، مریم، ۱۴۰۰، *دولت و خانواده*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
۲۰. مهاجری، مریم، ۱۳۹۸، *مبانی، قلمرو و سازوکارهای حقوقی مداخله مطلوب دولت در نهاد خانواده در جمهوری اسلامی ایران*، رساله مقطع دکتری رشته حقوق عمومی، انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
۲۱. هدایت نیا گنجی، فرج الله، ۱۳۸۴، *نقد داوری در دعاوی خانوادگی؛ از مقررات تا اجرا، مجله مطالعات راهبردی زنان*، شماره ۲۷.
۲۲. هدایت نیا گنجی، فرج الله، ۱۳۸۶، *داوری در حقوق خانواده*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

23. Kovach, K. K., 2005, 'Mediation', the handbook of dispute resolution, Michael L. moffit and Robert C. bordon, jossey-bass.
24. van Houtte; Hans, (2002), "the Law of international trade", second edition, London , p385.
25. Redfern, A; Hunter, M, (1991), " Law and practice of internation commercial 137rbitation ", second edition, London, p58.



رسالت زنان در ساخت «امت اسلامی» و الزامات حقوقی آن

علی اکبر نوایی^۱

چکیده

تشکیل «امت اسلامی» مرهون تعهدات و تعلقات دیرینه آموزه‌های اسلامی است، مسلم است که علیرغم این تأکیدات، تحقق این مهم تا کنون به مرحله اثبات عینی در واقعیت اجتماعی و تاریخی نرسیده است، که باید گسل‌های مانع چنین پیمودنی از سر راه برداشته شود. «امت»، جمع متشکل، منسجم، متحد و خلل‌ناپذیر، و غیرقابل رخنه و نفوذ است؛ که به غایت نضج، پختگی و بلوغ معرفتی و علمی در همه ساحت‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و ... دست یافته است. این امر وجهی جهانی دارد و فراتر از فرد و جمع مسلمین است. در این تشکل و هویت‌یابی جمعی، جنسیت جایگاهی ندارد؛ امری فرازنا و مردانه است و هر دو به یک اندازه در آن سهیم هستند. بلکه بعضاً سهم زنان فوق مردان است. تشکیل «امت»، پروژه‌ای الهی است که زن مسلمانی و انقلابی پیشرو، با تعهد آن را بر عهده می‌گیرد. طی این فرایند، مستلزم الزاماتی است که بیشتر صبغه حقوقی دارد؛ همچون تشریک و تسهیم حقوقی، اجتماعی و تاریخی که نمودهای روشنی در تاریخ اسلامی یافته‌اند. همچون شرکت در مسأله هجرت، بیعت و شرکت در جهاد، و نیز الزام واگذاری مسئولیت و نقش به زنان در این رهپویه مقدس، بالا بردن اعتبار مادری در سیر امت‌سازی اسلامی، و شرکت همه‌جانبه زن مسلمان انقلابی در تبلیغ تهاجمی و ترکیبی، و در عرصه تبیین‌گری در صحنه جهانی و بین‌المللی؛ که با تحقق چنین الزاماتی، زن مسلمان انقلابی خواهد توانست در فرآیند «امت» سازی، پیشران، مشوق، مربی و برآورنده این گفتمان عظیم الهی باشد، که انتظار این امر بعید نیست.

واژگان کلیدی: امت اسلامی، نقش زنان، الزامات حقوقی، مشارکت اجتماعی، زن مسلمان انقلابی

^۱ استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان، عضو هیأت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مربی گروه معارف اسلامی دانشگاه

aliakbar_navaei@yahoo.com

فردوسی مشهد - ایران.

طرح مسأله

ساخت «امت» اسلامی در گذر تاریخی، آرمانی الهی، انبیایی و دینی است که در تعاقب و توالی تاریخی حرکت اسلامی، باید بالضروره ایجاد گردد. زیرا اجرایی شدن آرمان‌ها و ارزش‌ها و اهداف عالی و غایی اسلامی، بستگی تام و تمامی به آن دارد. قوت، سطوت، قدرت و عزت، نتیجه طبیعی و قهری آن است. این آرمان بلند، از عصر ظهور دین، محور توجه قرار داشته و در گذر زمان، به عنوان مقصد و غایت حرکت قرار داشته و تاکنون محقق نگردیده و همچنان بسان آرمانی مقدس در درون تفکر دینی قرار داشته و دارد و غایت حرکت دینی انسان را تعیین می‌نماید. «امت»، همان جامعه دارای هدف و مقصد و غایت سیر مشترک با رهبری قائد و پیشاهنگی واحد است که به عنوان پیکره‌ای به وحدت رسیده است. در برابر همه مظاهر الحاد و کفر و زندقه، موجودیت عظیم و غرور آفرین خود را اعلام نموده و به رخ جهانیان کشیده و موجودیت مقتدر خویش را به نمایش نهاده است.

ساخت «امت» اسلامی در گستره پهناور جغرافیایی و سرزمین اسلامی، حادثه‌ای دفعی و شعاری بی‌روح و محتوا و حادثه‌ای تصادفی و اتفاقی نیست. بلکه حقیقتی است ملموس و عینی که باید در واقعیت اجتماعی و تاریخی، با همه مظاهر و تجلیاتش بروز و ظهور و عینیت بیابد و آثار حضور این «امت» در صحنه عینی جهان، با همه آثار و نمودهایش محسوس و مشهود گردد و مظاهر و مرائی آن، با همه تعلقات و عناصرش موجود باشد و در برابر همه مظاهر و نمودهای کاذب عالم کفر و الحاد، لسان یک حیثیت غیر قابل انکار، در صحنه عالم اداراک گردد.

حقیقت آن است که تشکیل چنین «امت» عظیم و مقتدری به واسطه اتفاق عقیده و وحدت آرمان و عقیده و راه مشترک و منش و رفتار واحد، پدید می‌آید و در خلا محقق نمی‌گردد. تحقق این مسأله امر است نهادی و عینی که هنوز شکل نیافته و هویت حقیقی خود را ظاهر نگردانیده، نشانه آن، فقدان‌ها و ضعف و فتورهای عالم اسلامی با همه

کثرات جمعیتی خویش است و مسلمین طعم شیرین و رایحه خوش آن را احساس نکرده‌اند و هزاران افسوس که در تغافلِ سهمگین روزگار سپری می‌کنند.

این راه مقدس و دشوار، باید پیموده شود، و امر صریح الهی که باید شما به امتی مقتدر و شاهد در میانه عالم تبدیل شوید، به دلیل ضرورت‌های ذاتی، عینی و زمانی و ازلیش، لسان هویتی علم و نشانه و شاخص، باید به مرحله اثبات اجتماعی و تاریخی دست یابد. چه این که همه تذکارهای قرآن مجید، سیره نبی اعظم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و سیره آرمانی همه سلف صالح و امل‌آمال همه عالمان زبده و بیدارالهی در پهنه تاریخی، گواهی روشن بر ضرورت‌های یاد شده است و حکم همه این قافله عظیم، آن است که باید گسل‌های مانع چنین پیمودنی از سر راه برداشته شوند. گسل‌هایی که اگر زدوده نگردند و همچنان فعال باشند، دیگر عبور از آن ناممکن و نتیجه آن، هلاک قافله اسلام خواهد بود در نتیجه باید مانع‌ها را زدود و به روشنگری و انسجامی شکوهمند دست یافت و گسل‌ها و مانع‌ها در ادعاها را از سر راه قافله اسلامی سترد و «امت» را از یک آرمان، به حقیقتی عینی و مرحله تحقق و عمل رساند.

در این مسیر الهی و مقدس، همه نقش آفرینند و باید باشند. اکنون پرسش آن است که در این رهپویه نورانی و عظیم، زنان مسلمان در جامعه‌های مسلمین، چه رسالت و وظیفه‌ای بر عهده دارند؟ در صورت داشتن رسالت و وظیفه، چه الزامات حقوقی را باید پیش‌رو داشته باشند، تا به وسیله آن، الزامات را به قراراتی برای این مشارکت و تسهیم، تبدیل نموده و حقوق کثیره از دست رفته‌شان در همه بلاد اسلامی، به آنان سپرده و مستردگردد تا این نقش حاصل آید و زنان در سیری تاریخی، به تحرکی نوین اقدام کنند، تا امتی شایسته و مقتدر و متشکل به وجود آید و رسالت زن مسلمان در این رهپویه مقدس، روشن و نتیجه آفرین گردد.

در این راستا پژوهش حاضر در پی پاسخ به سؤالات زیر است:

۱. نقش زنان در فرآیند امت‌سازی اسلامی چیست و الزامات حقوقی ایفای این نقش

کدام‌اند؟

۲. «امت اسلامی» در منابع دینی و گفتمان انقلاب اسلامی چه ویژگی‌هایی دارد؟
۳. مشارکت زنان در رویدادهای تاریخی مانند هجرت، بیعت و جهاد چه نقشی در امت‌سازی ایفا کرده است؟
۴. الزامات فقهی و حقوقی حضور زنان در ساخت امت اسلامی چیست؟
۵. چگونه می‌توان جایگاه مادری، تربیت‌گری و تبلیغ‌گری زنان را در فرآیند امت‌سازی تقویت کرد؟
۶. نقش زنان در تبلیغ تهاجمی و تمدن‌سازی اسلامی چه ویژگی‌هایی دارد؟
۷. چگونه می‌توان زمینه‌های اجتماعی و حقوقی مشارکت زنان در امت‌سازی را در جوامع اسلامی تقویت کرد؟

پیشینه تحقیق

- پژوهش‌های قرآنی و فقهی در باب امت و مشارکت زنان: تفسیرهای قرآن کریم مانند «المیزان» علامه طباطبایی بارها به مفهوم «امت وسط» و جایگاه زن در جامعه دینی پرداخته‌اند.
- پژوهش‌های فقهی در آثار فقهای مانند صاحب جواهر، شیخ طوسی، و علامه حلی، در زمینه بیعت زنان، هجرت، جهاد، و مشارکت در مسائل اجتماعی دارای نکات مهمی درباره وظایف و حقوق زنان هستند.
- دیدگاه‌های رهبران انقلاب اسلامی: بیانات امام خمینی (رحمت الله علیه) و مقام معظم رهبری درباره اهمیت نقش زنان در خانواده، جامعه و تمدن‌سازی اسلامی، پشتوانه نظری مهمی برای تحلیل الزامات حقوقی مشارکت زنان فراهم کرده‌اند.
- خصوصاً تأکید بر اینکه زنان در انقلاب اسلامی ایران نه تنها هم‌پای مردان بلکه در مواردی پیشگام بوده‌اند.
- اسناد رسمی جمهوری اسلامی:

منشور حقوق و مسئولیت‌های زنان در نظام جمهوری اسلامی ایران (۱۳۸۳)* سند مهمی در تبیین حقوق سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و تمدنی زنان است که به مشارکت در ساخت امت اشاره دارد.

- مطالعات انتقادی پیرامون فمینیسم و غرب‌زدگی:

آثار روشنفکران مانند جلال آل احمد و همچنین نظریه‌پردازانی مانند ژوسلین سزاری و فرانتس فانون، نقدهایی بر ساختارهای غرب‌محور ارائه کرده‌اند که در مقاله نیز بازتاب یافته است.

روش پژوهش

روش پژوهش در این مقاله، روشی کیفی با رویکرد تحلیلی-تفسیری است که با بهره‌گیری از منابع اصیل اسلامی از جمله آیات قرآن، روایات، سیره معصومین، و دیدگاه‌های فقیهان و اندیشمندان اسلامی، به بررسی جایگاه و نقش زنان در فرایند «امت‌سازی» اسلامی پرداخته است.

نگارنده با تحلیل محتوای متون دینی و بهره‌گیری از بیانات امام خمینی (رحمت‌الله‌علیه) و مقام معظم رهبری (حفظه‌الله‌تعالی)، تلاش کرده است الزامات حقوقی نقش‌آفرینی زنان را در تحقق امت واحد استخراج و تبیین نماید. در این راستا، از روش استنباطی برای استخراج احکام و وظایف و از روش اسنادی برای گردآوری داده‌های نظری استفاده شده است.

۱. تحلیل مفهومی «امت»

مفهوم «امت» یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم اجتماعی-دینی در قرآن کریم و گفتمان اسلامی است که از ریشه «آم» به معنای قصد، هدف‌مندی، حرکت آگاهانه و جهت‌دار مشتق شده است. این واژه در کاربرد قرآنی، دلالت بر یک جمع انسانی دارد که با رهبری واحد، هدفی الهی و سلوکی مشترک، مسیر تحقق ارزش‌های توحیدی را طی می‌کنند. «امت»، نه صرفاً به معنای یک جامعه، قوم یا ملت، بلکه به معنای جامعه‌ای مؤمن، هماهنگ و متعهد در چارچوب یک گفتمان الهی است که از لحاظ معرفتی، اخلاقی، سیاسی و اجتماعی به بلوغ و انسجام رسیده است.

در قرآن کریم، واژه «امت» در معانی گوناگونی همچون کیش و آیین (بقره، ۱۲۸)، مردم دارای هدف و وحدت فکری (بقره، ۲۱۳)، و جامعه نمونه (بقره، ۱۴۳) به کار رفته است، اما معنای اصلی و محوری آن، جامعه‌ای هدف‌دار، با پیوند اعتقادی و تعهد جمعی در سایه رهبری الهی است. چنین جامعه‌ای، برخلاف جوامع متفرق و هویت‌باخته، از انسجام درونی، روحیه جمع‌گرایی، مشارکت فعال و تعهد نسبت به مسئولیت‌های دینی و اجتماعی برخوردار است.

از منظر قرآن، «امت» جامعه‌ای است که «وسط» است؛ یعنی متعادل، متوازن، الگو و گواه بر دیگر جوامع؛ «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...» (بقره، ۱۴۳). این آیه به خوبی نشان می‌دهد که «امت اسلامی» باید در جایگاهی قرارگیرد که هم شاخص عدالت و هدایت باشد، هم معیار ارزیابی و داوری بر دیگر جوامع.

از منظر اندیشه اسلامی، امت، یک واحد صرفاً انسانی و قراردادی نیست، بلکه حقیقتی اجتماعی و دینی است که با پیوندی قدسی و ولایی شکل می‌گیرد. بنابراین، عوامل طبیعی مانند نژاد، قومیت، مرزهای جغرافیایی یا زبان، اساس شکل‌گیری امت نیستند، بلکه ایمان، تعهد دینی، ولایت‌پذیری و مشارکت در یک گفتمان تمدنی مشترک، شالوده آن را تشکیل می‌دهند.

افزون بر این، «امت» در منطق دینی، نه فقط ساختاری حقوقی یا سیاسی، بلکه مقوله‌ای وجودی، هویتی و آرمانی است که به‌عنوان «مطلوب‌نهایی حرکت تاریخی جوامع مؤمن» مطرح می‌شود. از این رو، امت در نگاه قرآنی، پروژه‌ای جهانی، تمدنی، مشارکتی و فرامذهبی است که مأموریت آن مقابله با سلطه کفر و الحاد، ایجاد عدالت جهانی، و تحقق اراده الهی در تاریخ بشر است.

در چنین چارچوبی، همه آحاد جامعه مؤمن، اعم از زن و مرد، بدون تمایز جنسی، در شکل‌گیری و پیشبرد این پیکره واحد نقش دارند؛ همان‌گونه که قرآن کریم فرمود: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ... أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (احزاب، ۳۵).

این مشارکت همگانی، نه صرفاً دعوت به باور، بلکه دعوت به کنش و حضور در همه عرصه‌های حیات امت است: سیاست، تربیت، تبلیغ، جهاد، حکومت‌داری و تمدن‌سازی. در نتیجه، «امت» در تحلیل مفهومی خود، یک ساختار تاریخی-اجتماعی نیست، بلکه یک حقیقت اعتقادی-تمدنی است که می‌طلبد در پرتو ایمان، رهبری الهی و مشارکت مسئولانه، تحقق یابد. این ساختار، بر محور انسان کامل یا ولی الهی استوار است و با پیروی آگاهانه از او، به حیات طیبه‌ای دست می‌یابد که غایت همه ادیان الهی و هدف نهایی تاریخ بشر است.

۲. لزوم پیشگامی زنان در «امت‌سازی»

در طریق «امت‌سازی حرکت انقلاب اسلامی و پیروزی غرورآفرین آن، در حقیقت آغازی گرانقدر است که با رهبری امام خمینی؛ تا سال ۱۳۶۸ از سه دهه پیش از آن آغاز شد و هم اکنون توسط خلف صالح، عادل، و متقی و سیّاس و فقیه آن با قوت و قدرتی تمام به پیش می‌رود و به نوعی الهام بخش تشکیل «امت واحد» جهانی با صبغه اسلامی است.

در حقیقت تشکیل «امت» با این شاکله، بسان اجتماعی مبارز است که در عرصه عالمی و جهانی در حال اعلام حضور و اعلام موجودیت است. ما باید اذعان کنیم، پس از فروپاشی اتحاد شوروی اسلام «امت» آخرین، به منزله دشمن سیاسی نوین غرب شناخته می‌شود. «اولاً؛ اسلام نوعی ایدئولوژی منسجم و یوتوپیاگرایانه است که بنیانی برای انتقاد از جوامع صنعتی و غربی به دست می‌دهد ثانیاً؛ ایدئولوژی اسلامی با ایدئولوژی غربی در تضاد است. این ویژگی‌ها در ترکیب با یکدیگر اسلام را از ریزه‌کاری و ظرافت‌های آن عاری می‌سازند و واژگان اسلام سیاسی را تحکیم می‌بخشند» (ژوسلین سزاری، ۱۳۹۹، ص ۲۷۳).

خصلت‌های یاد شده در اسلام برانگیزاننده هستند که لزوماً باید در جوامع مسلمانان آموزش داده شوند و همگان بر اساس این خصلت‌های عالی تربیت شوند. واضح است که آغاز این آموزش نهاد خانواده است و پیشران و موجد این تربیت، زنان هستند که فرزندان را تربیت می‌کنند و شوهران و هم‌کیشان خود را در این حرکت الهی تشویق می‌کنند.

آنان حکم نوعی رهبری را پیدا می‌کنند که در قالب کلان حرکت اجتماعی ظهور و بروز می‌یابد. رهبری خردمند انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (حفظه‌الله تعالی)، در این باره می‌فرمایند:

«علت اینکه اسلام این قدر به نقش زن در داخل خانواده اهمیت می‌دهد، همین است که زن اگر به خانواده پایبند شد و علاقه نشان داد، به تربیت فرزند اهمیت داد، به بچه‌های خود رسید، آن‌ها را شیرداد، آن‌ها را در آغوش خود بزرگ کرد، برای آن‌ها آذوقه‌های فرهنگی، قصص، احکام، حکایت‌های قرآنی، ماجراهای آموزنده فراهم کرد و در هر فرصتی به فرزندان خود مثل غذای جسمانی چشاند، نسل‌ها در آن جامعه بالنده و رشید خواهند شد، این هنر زن است. منافاتی هم با درس خواندن و درس گفتن و کار کردن و ورود در سیاست و امثال این‌ها ندارد» (سیاهپوش و آقاپور، ۱۳۸۹، ص ۲۹۲).

باید به این نکته باور و اذعان داشت، که در تاریخ نورانی اسلام زنان زیادی، اسوه و الگوی «امت» آفرینی و «امت»‌سازی شده‌اند. زهرا (علیها سلام) و مادرش خدیجه کبری و دخترش زینب کبری (علیها السلام) و زنان بسیار دیگر در این امر ورود داشته‌اند که هر کدام فصلی مشعشع از نوشتار را به خود اختصاص می‌دهند.

۳. الزامات حقوقی ساخت «امت» توسط زنان

حضور در این فرآیند از پیشینه‌ای کهن برخوردار است ولی باید امروز به مثابه یک واقعیت غیرقابل اغماض مورد نگرش نهادهای اجتماعی و حکومتی و صاحبان اندیشه و به خصوص عالمان دین و نظریه‌سازان اندیشه‌های دینی قرار گیرد.

در جانمایه طرح سیاسی اسلام و در مباحث حقوق اساسی و سیاسی، یک رویکرد و طرح هدفمندانه و هوشمندانه است و جایگاه زن در این طرح سازنده، جایگاهی کلیدی و محوری است و به مثابه عاملی پیشران در مبانی دینی، از کتاب الهی (قرآن) و سنت تفسیری قرآن (روایت و سیره اهل بیت علیهم السلام) محسوب می‌گردد.

این مسئله در کلیه نظامات اسلامی، اعم از نظام حقوقی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و ... به عنوان راهبردی‌ترین مسئله مطرح است که زن از سوی همه این نظامات

محور قرار دارد و در این مسئله هیچ گونه شک و تردید و انکاری جای ندارد و همین نظامات هستند که پس از شکل گیری و نفوذ در اندیشه‌ها و خرده‌ها و رویکردهای نظری و عملی انسان‌ها در درون اجتماع، قادر است، آرمان موجودیت کند «امت اسلامی» یا «امت واحد» اسلامی را به منصه عینیت و عمل برساند.

الزام‌های طی چنین فرآیندی در مرحله نقش آفرینی زن در «امت» سازی هم ریشه در ساختمان کلی دین دارد و هم اساساً یک مسئله حقوقی است که در اکثر ممالک اسلامی به حقی فراموش شده و بعضاً حقی نادیده گرفته شده است که در نتیجه آن، بسیاری از دولت‌های مسلمین، به تبعیت از آموزه‌های غربی و به دلیل فاصله فراوان حاکمان کشورهای مسلمین از حقایق نورانی اسلامی، در تقابل با آن قرار می‌گیرند. که نتیجه‌ای جز عقب ماندگی حقوق زنان در کشورهای مسلمین (تأکید می‌ورزم، کشورهای مسلمین و نه اسلامی، به دلیل عدم حاکمیت اسلام در اکثر این ممالک)، نداشته است و امروز، همچنان با چالش‌ها و افت‌های فراوانی روبه‌رو است.

۴. نقش «امت‌سازی» زنان در مستندات اسلامی

این مسئله از منظر فقه اسلامی مورد توجه تأکید قرار دارد که زنان می‌باید در حرکت‌های مهم اجتماعی، تاریخی، نقش بیافرینند.

یکی از عمده‌ترین این نقش‌ها، نقش «امت» سازی است. اما متأسفانه علی‌رغم گذشت ۴۷ سال از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، هنوز در باب مبانی و رویکردهای مسئله «امت» آفرینی به طور عام و نقش زنان به طور خاص در این رویکرد مبنايي، سخن و یا نظریه روشنی بیان نشده است؛ که باید این نوع مطالعات در دامن فقه اسلامی صورت گیرد و هر اندازه در این باب سستی و اهمال شود فاصله ما از غایت تفکر اسلامی، سنگین‌تر و طولانی‌تر خواهد شد.

به هر روی، این مسئله جای بحث‌های فقهی، حقوقی و نظری بسیاری را برمی‌تابد که عالمان و فقیهان با توجه به ظرفیت عظیم فقه اسلامی آن را پی‌گیرند و راهی روشن و آمیخته با معارفی والا را فرا روی زن مسلمان انقلاب اسلامی بنهند تا رسالت آنان (هم

عالمان و فقیهان در عرصه تبیینی) و (هم زنان در عرصه عملی سازی شکل‌گیری «امت» به خوبی ایفا گردد. اکنون به چند الزام حقوقی آن، که باید در فقه اسلامی، به صورت روزآمد و پاسخگو به آن پرداخته شود را مورد اشاره قرار می‌دهیم:

۴-۱. تسلیم و تشریک زنان در «امت سازی» اسلامی

واگذاری سهم و میزان مشارکت زنان در فرآیند «امت سازی، امری است که هم حق طبیعی و هم حق ذاتی و هم حق مشروع زنان است.

ممکن است در این مسئله، حساسیت‌هایی وجود داشته باشد و آن، این است که لازمه این تسهیم و تشریک، ارتباط با مردان است. آیا قرآن مجید و روایات و آموزه‌های فقه اسلامی، این ارتباط را تأیید می‌کنند یا به تقابل با آن می‌پردازد؟

پاسخ اجمالی آن این است؛ شریعت اسلامی (آیات، روایات، فقه دریافت شده از آنها)، حضور اجتماعی زن و در صورت نیاز برای ارتباط با مردان، در دایره شریعت و با رعایت مقررات اسلامی آن را تأیید می‌کنند مضاف بر این، موارد بسیاری در فرآیند «امت» آفرینی وجود دارد که نیاز چندانی به ارتباط با مردان در آن موارد وجود ندارد. یعنی برخی موارد مشترک مردان و زنان است که با رعایت مقررات اسلامی انجام می‌شود و موارد خاص خود جامعه زنان است. این مسئله در شریعت اسلامی مورد تأیید و حتی تأکید و در صورت تخلف مکلف، مورد سؤال و استنطاق شریعت هم قرار می‌گیرد.

نمونه‌های فراوانی هست که در تاریخ اسلامی، این سهم و مشارکت مورد عنایت اسلام قرار گرفته است، که ذیلاً نام می‌بریم پیغمبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) که در همه این موارد، زنان را سهیم فرموده و تشریک آنان را عملی فرموده است. همه این موارد را هم در فقه اسلامی به عنوان سنت رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و عمل آن حضرت، معیار و شاخص فقه اسلامی قرار گرفته است.

۴-۱-۱. مشارکت زنان در مسأله هجرت

هجرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، مهم ترین حرکت سیاسی آن حضرت بود که به دستور الهی صورت گرفته و مبنای تشکیل «امت اسلامی» قرار گرفت. در سوره مبارکه نساء در آیه ۹۷، چنین می بینیم.

«...قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» (نساء، ۹۷-۹۸).

فرشتگان (به آنانی که جانشان را گرفته اند) به آنان می گویند: در چه حالی بودید و چگونه؟ چرا به دین الهی پایبند نبودید؟

می گویند: ما در این سرزمین تحت سیطره کفر و شرک، ناتوان شمرده شده بودیم، فرشتگان می گویند مگر زمین خدا گسترده نبودید که در آن هجرت کنید و به سرزمینی بروید که بتوانید خود را ننگه دارید؟ جایگاهشان دوزخ است و آن، بد بازگشت گاهی است. - مگر آن مردان و زنان و کودکان زبون شده ای که نمی توانند برای رهایی خود چاره ای بیندیشند و راهی برای خروج از تحت سیطره کافران نمی یابند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۹۴).

در این آیات، اقدام هدفمندانه به هجرت است که زنان و مردانی (هر دو) در آن سهیم بوده و باید این نقش بزرگ آفریده گردد و در جریان «امت سازی»، حرکتی مشهود و عینی صورت پذیرد.

در سوره ممتحنه می فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَأَ هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكَ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»

(ممتحنه، ۱۰)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، زمانی که زنان با ایمان به مدینه هجرت کردند و نزد شما آمدند و آنان را در مورد هجرت و ایمان بیازمایید، خداوند به ایمانشان دانایتر است. پس اگر با ایمانشان یافتید، به آنان را به کافران باز نگردانید، نه زنان با ایمان بر مردان کافر حلالند و نه کافران بر زنان با ایمان، (چرا که با ایمان‌آوری زنان، پیمانشان گسسته است) و باید به شوهران آنها مهریه‌های را که داده‌اند بپردازید و بر شما گناهی نیست که با این زنان ازدواج نمایید به شرط آنکه مهرشان را بپردازید و شما بعد از ایمان آوردنتان نباید زنان کافر را در همسری نگه دارید و اگر همسر شما به کافران پیوست، از آنان مهریه‌های را که به همسرانتان داده‌اید، بستانید و کافران نیز حق دارند اگر همسرانشان به شما پیوستند و مهریه آنها را از شما بستانند. این است حکم خدا که میان شما را داوری می‌کند و خداوند دانا و با حکمت است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۶، ص ۵۵۰).

در این زمینه، ذیل سوره مبارکه ممتحنه مفسران سخن‌ها بسیار گفته‌اند و در مبانی فقهی توسط فقیهانی همچون «صاحب جواهر» استدلال‌های فقهی پرارزشی شده که به جهت خودداری از تطویل، به آنها نمی‌پردازیم.

در خصوص همین امر الهی است که حضرت زهرا (سلام الله علیها)، در ماجرای هجرت حضور یافتند و بسیاری از زنان مؤمنه دیگر به ایشان پیوستند و در فرآیند «امت» آفرین سهیم و شریک گردیدند؛ که در مسیر این هجرت، مورد هجوم مشرکان قرار گرفتند که با رشادت و غیرت حمیت الهی علی (علیه السلام) از آنان رفع خطر گردید.

دو قافله کوچک، شب را در میانه راه مکه و مدینه (سرزمین الضنجان) اقامت کرده و با دعا و عبادت شب را به صبح رساندند این شب زنده‌داری، نزول آیه ۱۹۵ سوره آل عمران را در پی داشت (بهرام، ۱۳۹۹، ص ۸۲).

«فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنُ الثَّوَابِ» (آل عمران، ۱۹۵)؛ پس خداوند دعایشان را اجابت فرمود، به آنان پاسخ داد که من

عمل نیک هیچ عمل کننده‌ای از شما را مرد باشد باز ن و آگاه نمی‌سازم و پاداش آن را به طور کامل می‌دهم، شما همه از یکدیگر بگریزید و برخی بر دیگران برتری ندارند پس هنگامی که هجرت کردید و از دیار خود بیرون رانده شدند و در راه من آزار دیدند و جنگیدند و کشتند و کشته شدند، گناهانشان را از آن‌ها می‌زدایم و می‌پوشانیم و آنها را در بوستان‌های بهشت که نه‌های آبی از زیر آنها جاری است در می‌آوریم، این، پاداش آنها است، پاداشی از نزد خدا و خداوند است که بهترین پاداش‌ها در نزد او است.

۴-۱-۲. تسهیم و مشارکت زنان در امر بیعت

در تاریخ پر افتخار پر فروغ اسلامی، بیعت، شکوهمندترین حرکتی بوده که در آغاز این لحظات تاریخ اسلامی رقم خورده است بیعتی که آغاز یک فصل شکوهمند تاریخی است و اسلام را در شرایط نوینی قرار داده است، که اگر نبود، حرکت‌های بعدی تاریخ رسالت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) رقم نمی‌خورد. مفهوم والای بیعت نشانگر این حقیقت عالی و راهگشا است؛ که در مسیر آفرینش «امت» و به صحنه آوردن آن، به عنوان یک کلیت اجتماعی و تاریخی و سیاسی، بیعت کنندگان تعهد می‌سپارند که در هر شرایط و موقعیتی از اوامر امام و رهبر جامعه اسلامی اطاعت نمائید و در راستای اوامرش از خود هیچ اختیاری را نخواهند و مطیع خالص بی شائبه رهبری باشند. «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمِيسُورٌ إِلَيْهِ أَجْرًا عَظِيمًا» (فتح، ۱۰). به راستی کسانی که با تو بیعت می‌کنند، همانا با خدا بیعت می‌کنند دست تو به منزله دست خدا است که برای بیعت بالای دست آنها قرار دارند، پس هر کس بیعتش را با تو بشکند، بیعت با خدا را شکسته است. هر کس بر پیمانی که با خدا، بسته وفادار بماند، به زودی خداوند پاداشی بزرگ به او عنایت خواهد کرد. بیعت زنان، فرایند «امت» سازی را تقویت نمود و مشارکت آنان در این امر مشوقی بزرگ برای نو مسلمانان گردید.

ماجرای بیعت زنان در سوره ممتحنه، بسیار با شرایط و شکوه و برنامه جذابی تصویر گردیده؛ که به غرض خودداری از تطویل، آن را باز نمی‌گوییم مواردی این چنین در

سیره رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم)، به عنوان برهان سنت و مورد عمل قرار گرفته که به ذکر نام آنها بسنده می‌نمایم:

۱. استقلال دادن به زنان در کسب درآمد (تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۸، ص ۴۱۱).
 ۲. تصرف زنان در اموال خود (حلی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۵۹).
 ۳. میدان دادن به فعالیت‌های اقتصادی نظیر بافندگی (معزی، ۱۳۹۲، ص ۷۱۵).
 ۴. آرایشگری (همان) عطر فروشی (حکیمی، ۱۳۸۰، ص ۳۷۷).
 ۵. شرکت در آیین‌های مذهبی و مراسم حج (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ج ۱).
- و... که همه این‌ها نشانگر تسهیم، تشریک و میدان دادن به فعالیت‌های زنان در مسیر ساخت جامعه و «امت» اسلامی است.
- این گونه نگاه، نتیجه‌مند است، نخست آنکه، زن را از حاشیه‌ای بودن و فرعی پنداشتن و یا چنانکه در جریان تفکر لیبرالی غرب با رویکرد فمینیستی مشهود است، به شیئی بودن خارج نموده و وی را میدان‌دار حرکت اجتماعی می‌سازد و او را توانمند فعال و نقش‌آفرین به بار می‌آورد و در هنگامه تبلور در صحنه جهانی، او را در فرایند ساخت «امت اسلامی» یا «امت معموره» و به عبارتی «امت واحده و خالده» حساس، فعال و پیشگام و نقش‌آفرین به بار آورده و میدان‌داری این امر مقدس را به او می‌سپارد و دوم آنکه ساختار فکری زنی را در جهت نقش‌آفرینی در تبلیغ حقیقت و «بلاغ مبین» فعال پویا و در بسیاری موارد، مهاجم به اندیشه‌های انحرافی به بار می‌آورد.

۴-۲. حق واگذاری نقش و مسئولیت به زنان

در نگاهی حقوقی به مسئله زنان، به خوبی در می‌یابیم که در اندیشه فقهی و حقوقی اسلام، «زن» مظهر جمال جمیل الهی است و از این حیث در راستای نقش‌آفرینی آنان، حق واگذاری مسئولیت به آنان حقی طبیعی، فطری، ذاتی و قراردادی است که باید به آنان وا نهاده شود.

این مسئله در همه ساحت‌ها مطرح است، مانند تربیت، اداره زندگی، نقش‌آفرین تربیتی، هداگیرانه معیشتی، اقتصادی، فرهنگی و اما آنچه که در بحث ما، مورد نظر است

واگذاری نقش و دادن مسئولیت به زنان در خصوص آفرینش «امت»، در گستره فراگیر اجتماعی و جهانی است. در منشور حقوق و مسئولیت‌های زنان در نظام جمهوری اسلامی مصوب ۱۳۸۳/۰۶/۳۱، در شورای عالی انقلاب فرهنگی، به مسئولیتها و نقش آفرینی‌های زنان در نظام جمهوری اسلامی ایران با الهام از مبانی فقهی و حقوقی شریعت اسلامی مطرح شده و در آن ۱۴۸ حق که تلفیقی از حقوق طبیعی، فطری، الهی، اعتباری منوط به شریعت و ذاتی است، درج گردیده که اگر در عناوین فوق و یاد شده دقت شود، خود این منشور، نوعی از نقش آفرینی زن را در فرایند «امت‌سازی و ساخت امت اسلامی توضیح می‌دهد حقوقی مانند مسئولیت‌های سیاسی زنان در فصل چهارم ماده الف و مانند حق کسب آگاهی مشارکت در امور جامعه، آزادی قلم و بیان در محدوده مسئولیت، تأسیس احزاب، آگاهی از مسائل سیاسی جهان، ارتباطات حق شرکت در مجامع بین‌المللی، مسائل سیاسی جهان اسلام، تقویت همبستگی توسط آنان و تحکیم عادلانه صلح جهانی، همه از اموری هستند که مسئولیت زنان را در فرایند «امت» به خوبی توضیح می‌دهد (منشور حقوقی و مسئولیت‌های زنان در جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۳/۰۶/۳۱). در این منشور؛ که نشانگر عظمت دیدگاه نظام اسلامی به زن می‌باشد، زن را در فرایند امور و در راستای تأسیس جمعیت‌ها و تشکل‌ها دارای حق و نقش می‌داند، از جمله دستاوردهای آن، حداقل دو امر مهم است.

۱- قدرت واژگونی و وضعیت‌های نابهنجار تاریخی و اجتماعی و...

۲- قدرت تدوین، تأسیس و نهاد سازی درونی و جهانی

این دو دستاورد، می‌تواند محور نوشتارهای فراوانی قرار گیرد، که در این جستار به ذکر عنوانش اکتفا می‌کنیم، پر واضح است که این دو دستاورد؛ «امت» آفرینی را در روح حرکت‌های هدفمندانه زنان قرار می‌دهد.

۴-۳. بالا بردن اعتبار مادری و وانهادن سهم بالای تربیت به زنان

اعتلا بخشی به اعتبار والای مادری نسبت به زنان و مادران و وانهادن سهم بالای تربیت به زنان، نقش کم‌نظیر در جریان ساخت «امت معموره و خالده و اسلامی» ایفا می‌کند. زیرا ساخت امت اسلام، دارای منطق، روش و سیری معقول است که متأسفانه مغفول است.

تربیت انسان شایسته الهی زن و اعتلای نقش مادری، و دیدن و وانهادن سهم اصلی به مادران و زنان برای امر تربیت؟ به طور قهری و منطقی می‌تواند سیر «امت» سازی را آغاز، تسریع، تقویت و فتح و پر نتیجه بنماید، که اندکی را در این باب، توضیح می‌دهیم:

نکته‌ای را در این موقعیت اشاره می‌کنیم و آن این است که در نظام سرمایه‌داری و مبتنی بر دموکراسی لیبرال، هنگامی که درباره فمینیسم صحبت می‌شود، بحث درباره «نقش زن» و اعتبار او مطرح می‌گردد. رویکرد غالب در این گفتگو، نقش زن در تولید و اقتصاد است و نهایتاً بحث به سمت لذت و سود مردان متمایل می‌شود که این مطالب از طریق منابع و متون علمی و اجتماعی قابل دریافت است.

اما در اندیشه اسلامی به نقش مادری و سهم زن در فرایندهای اجتماعی را هاله‌ای از کرامت و قدسیت و معنویت و عقلانیت فرا گرفته، نقشی که مردان را به آسمان قدسیت و کرامت و جامعه را به تارنمای رنگ الهی و رهایی بخشی انسان و اعتلای انسانیت پیوند می‌زند.

در تفکر غربی، فمینیسم شاخه‌ای از تفکر لیبرالیسم است که کاملاً مبنای نفس‌مدارانه دارد و به رهایی از قید مذهب و دین و حتی دولت می‌انجامد (فرد انگاری رادیکال موجود در (فمینیسم)، لیبرالیسم، نافی مفاهیمی از قبیل نوع‌دوستی است تضارب منافع و حرص و آزمندی به منظور کسب نفع شخصی، انسان را مبدل به «گرگ انسان» می‌کند) (زارعی، ۱۳۹۵، ص ۳۸).

درنحله‌های فمینیستی (لیبرال، مارکسیستی، سوسیالیستی)، مسائلی چون نگاه ابزاری و طفیلی به زن، قائل شدن ذات مردانه و زنان، جدایی از نهاد خانواده، ترویج بی‌بندباری شده باری، تخریب مبانی اخلاق و فراموشی کرامت ذاتی زن و... را در پی دارند.

اما در اندیشه متعالی اسلامی، آزادی زن در بی‌بندباری محکوم گردیده و با الگوی الهی و فطرت محور، زن را موجودی الهی و مظهری از جمال خود معرفی می‌نماید که در این الگو زن و مرد با یکدیگر ازدواج می‌کنند فرزندان از آنها به وجود می‌آید و در تربیت، وجودی الهی می‌یابند که تا ملکوت خداوند به پیش می‌روند وزن، در این ماجرا اصل و قاعده است.

در تفکر اسلامی اعتبار مادری والاترین است و این مسئله را در رتبه نخست حرکت زن و حیات فردی و اجتماعی او قرار داده است. بالا بردن اعتبار مادری به مفهوم «حمایت» از جامعه زنان در راستای ایجاد تعادل بین نقش زن در نهاد خانواده و بالا بردن همین اعتبار در جامعه است؛ که در این خصوص حمایت‌های معنوی، مالی، اجتماعی و قانونگذاری به گونه‌ای که حقوق آنان در هنگام بارداری و بعد از آن تضمین گردد تا آنان با خاطری آسوده به نقش تربیتی، هدایتی انقلابی خودشان بپردازند که لزوماً تغییر نگرش‌ها اجتماعی در حق آنان نیز با همین نحوه رفتار، صورت گیرد این مسئله یک ضرورت اجتماعی است که نهاد حاکمیت، جامعه علمی (حوزه های علمی، دانشگاه‌ها، نهادهای فرهنگی و وخیل) در این مسئله باید دست اندر کار اینگونه حمایتی باشند.

در این نوع رویکرد حمایتی از زن، در او احساسی عالی رقم خواهد خورد و آن احساس «شرکت در یک فرایند» فرایند ساخت دیگران و تیران و تاثیرگذاری بر آنان، که در چنین روندی تنها حفظ و پرورش جسم کودکش مطرح نیست، بلکه تکامل بخشی به انسان کلی، هر کسی که باشد، از هر نژاد و گروه اجتماعی و... که باشد. او را به تکامل رساندن و به درون یک مجموعه مقدس (امت) وارد نمودن، و با این نوع نگرش، اعتبار مادری در اندیشه اسلامی، اعتباری در حد والای قهرمان ساختن است. همچون فاطمه زهرا (علیها سلام)، قهرمان مادری و انسان‌سازی در گونه حسین بن علی و وحسن بن علی (سلام الله علیها) ساخت دختری همچون زینب (علیها سلام) که همه‌شان است «امت» آفرین شدند. این که در قرآن مجید، زنان بزرگی به عنوان اسوه و الگور همه (مردان - زنان) معرفی شده‌اند، به دلیل همین خصوصیت ممتاز بوده است. فاطمه سلام علیها کوثر معرفی می‌شود: در «انا اعطیناک الکوثر» (کوثر، ۱) ما به تو خیر کثیر عنایت کردیم، و در سوره تحریم آیه ۱۱ و ۱۲ دو زن را الگو معرفی فرموده است: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِّنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (تحریم، ۱۱) و خداوند برای مؤمنان به همسر فرعون (آسیه) مثل زده است، آنگاه

که گفت: خدایا خانه‌ای برای من نزد خودت در بهشت فراهم فرما و مرا از فرغون و کارهای او نجات ده و مرا از ستمگران خلاصی عنایت فرما.

«وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ» (تحریم، ۱۲) و به مریم دختر عمران مثلی زده که دامن خویش را پاک داشت و ما از روح خود در آن دمیدیم و کلمات خدا را تصدیق نمود و نیز کتاب‌های خدا را تصدیق کرد و از مطیعان امر الهی بود.

۴-۴. تشریک و تسهیم زنان در تمدن‌سازی اسلامی

تمدن در لغت به معنای شهرنشینی، خوی شهری گزیدن و انتقال از حالت بربریت و توحش به انس و پیشرفتگی و معرفت و خروج از جهل است، که غرض نهایی، نوعی از سیری تکاملی همگرایی انسانی، رشد و کمال جامعه انسانی در ابعاد مختلف علمی، ارزشی، اخلاقی، معرفتی و فرهنگی است.

تمدن؛ «مجموعه تدابیری است که انسان برای استفاده از مواهب هستی به کار می‌برد» (شمیم، ۱۳۴۴، ص ۳۰۵) و «زندگی توأم با نظم علمی، با تجربیات خوب زندگی، استفاده از پیشرفت‌های زندگی است» (بیانات امام خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۱۱/۱۴).

در روند تاریخی پیدایش تمدن اسلامی، زن حضوری جدی داشته و با توجه به تغییرات فرهنگی جوامع انسانی و حرکت‌های استعماری در جهان، امروزه نقش زن در این مقوله پررنگ‌تر می‌نماید، خصوصاً اینکه مجموعه جهان اسلام، نیاز به بازسازی تمدن اسلامی دارد و باید نقش زن فعال‌تر و گسترده‌تر و پرمحتواتر از گذشته خود را نشان بدهد و زن بسان عاملی مؤثر در تغییر نگرش‌ها، ارزش‌ها و تولید علوم دانش‌ها و صدور آن به جهان معاصر، نقش کلیدی و محوری خود را ایفا نماید در خصوص این آفرینش تمدنی، زدودن نابرابری جنسیتی است که در ذات تفکر و اندیشه اسلامی نهفته شده، اما امروز می‌طلبد که زن را پیشگام آفرینش این تمدن قرار داد و زمینه‌ها و معادات و لوازم این نقش آفرین را پررنگ‌تر مطرح نمود.

اسلامی هم اکنون از طیف وسیعی از آسیب‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، علمی و معرفتی و... رنج می‌برد که همگی مسلمانان را بدون ملاحظه جنسیتی، از نقش آفرینی مناسب باز داشته‌است.

مواجهه با تحریفات و تبلیغات مسموم، واژگونه سازی نقش زن در دوره معاصر تبلیغات گسترده علیه اندیشه اسلامی در مورد زنان که از ناحیه مخالفان تمدن اسلامی مطرح می‌شود و رسالتی سهمگین و بزرگ را بر عهده مسلمانان در طلیعه آن، زنان قرار می‌دهد که این نقش اسلامی، معنوی والهی را تثبیت و ایفا نمایند.

«در ایجاد تمدن نوین اسلامی یک حکمرانی خوب و منوط به برقراری برابری جنسیتی و احقاق حقوق زنان است؟ در تمدن اسلامی اگر حقوق زنان برای تحصیل مناسب و شغل و دیگر آفرینش‌ها، نادیده گرفته شود. و تعادل (وجودی) تمدن اسلامی آسیب می‌بیند و مانع توانایی در فرایند جامعه سازی می‌شود.» (آخمتو، ۲۰۱۶م، ص ۲) در آفرینش این نقش بزرگ تمدنی، زنان باید در عرصه‌های علمی، اقتصادی، فرهنگی، مادی و معنوی و نقش مادرانه جامعه‌سازی، راه اندازی مراکز آموزشی، علمی و کلیه واقعیت‌های ی که ساخت تمدن اسلامی را برآورده می‌سازد. مشارکت فعال و سهمی والا را به خود اختصاص دهند.

۴-۵. رسالت زن در تبلیغ تهاجمی و ترکیبی

عنوان تبلیغ تهاجمی و در راستای آن، تبلیغ و جنگ ترکیبی در برابر دشمنان اسلام، چیزهایی هستند که در تعبیر حضرت آیه الله امام خامنه‌ای، به عنوان راهبرد نوین تبلیغی حوزه‌های علمیه مطرح شده‌اند، این، نوعی از مهندسی فرهنگی نوین جامعه اسلامی است. تبلیغ تهاجمی، در واقع تهاجم در برابر تهاجم است. یعنی تهاجمی است بر اساس ارزش‌ها، اصول و مبانی مترقی اسلام در برابر تهاجم فرهنگ مقبول و فاسد غربی در این دو گانه، ما به عنوان کلیت و واقعیت اسلامی در برابر فرهنگ مهاجم غربی به عنوان مدعی، صاحب حق و به عنوان دفاع از کلیت خویش در برابر مهاجمانی بی‌منطق، فاقد فکر و اندیشه انسانی مطالبه‌گری می‌کنیم و به مبانی مبتدل کلیت غرب، هجوم فکری فرهنگی می‌بریم و در یک روی آورد، سه کار بزرگ را انجام می‌دهیم:

۱- مطالبه حقوق از دست رفته، به صورتی مجدانه دائمی

۲- ارائه فرهنگ غنی اسلامی به جهان تحت سلطه، و در معرض فریب‌های شیطانی غرب

۳- هجوم به یک کلیت مبتدل

حقیقت تاریخی این است که از زمان پیدایش غرب به عنوان کلیتی استعماری و سلطه‌گر همواره در برابر جهان غیرغرب خصوصاً جهان اسلامی، غرب، مهاجم بوده و چنان در جهان اسلامی به وسیله عوامل و ایادی داخلی غرب در کشورها و ممالک اسلامی تبلیغ کردند که خودی در جبهه بیگانه و حتی قوی‌تر از او قرار گرفت.

«ژان پل سارتر» در مقدمه‌ای که بر کتاب «مغضوبین زمین»، اثر روشنفکر آفریقایی، «فرانتس فانون» نوشته است، چنین می‌نگارد: «ما عده‌ای از جوانان آفریقایی و آسیایی را چند ماهی به آمستردام، پاریس، لندن و پروکسل... می‌آوریم و می‌گردانیم، پس از چند روزی لباس اروپایی می‌پوشانیمشان و اصطلاح اروپایی را به دهانشان می‌ریزیم و از محتویات فرهنگی خودشان خالی‌شان می‌کنیم، آنگاه این‌ها شکل بلندگوهای پوک و پوچی می‌گردند، که باید به کشورهایشان بازگردانیم، ... و اینها مثل یک دره، مثل یک آب انبار هر چه را که بگویم، بی‌آنکه معنایش را بفهمند؛ باز می‌گویند و آنچه بکنیم، در حد ادا در آوردنی می‌کنند و می‌پندارند که خودشانند که دارند می‌گویند و می‌کنند. این‌ها آسمیلیه^۱ هستند» (پل سارتر، بی‌تا، ص ۱).

و در موردی دیگر از قول «فانون» می‌نویسد: «وقتمان را با ورد خوان‌های دور و دراز و بیهوده و تقلیدهای تهوع‌آور تلف نکنیم بیاید این اروپایی را که دائم از انسان حرف می‌زند، در حالی که در گوشه و کنار جهان هر جا انسانی را بیاید کشتار می‌کند ترک گوئیم... قرن‌ها است که این اروپا، به نام «انسانه معنوی» ادعایی، تمامیت انسانیت را خفه می‌کند» (فانون، بی‌تا، ص ۱).

متأسفانه عده کثیری پژواک دوبله صدای غریبها شدند و در ممالک اسلامی، ضدیت با فرهنگ خودی اسلامی و غربی‌شدی را ترویج کردند و هر چه را که غربی بر ضد اسلام

^۱ به معنای تشبیه به بیگانه است. «من تشبیه بقوم فهو منهم»

در یافت و شریعت و استقلال و عزت و عظمت و خودیت ملی، فرهنگی، تاریخی و اسلامی بود را مضمحل کردند و وابستگی‌های متنوعی را ایجاد کردند، و به قول جلال آل احمد ما را مضمحل کردند» (آل احمد، ۲۵۳۶ شانشاهی، ص ۲۸).

حضرت آیت الله خامنه‌ای (حفظه الله تعالی) در دیدار با بانوان نجبه کشور، جمله رسا و تعبیری هوشمندانه را بیان فرمودند: «من یک وقتی گفتم: از من سؤال کردند که شما در مقابل آنچه که غربی‌ها درباره مسئله زن در کشور می‌گویند چه دفاعی دارید؟ من گفتم: ما دفاع نداریم، ما هجوم داریم! ما در مسئله زن از غرب طلبکاریم ما مدعی غریبیم، آنها هستند که دارند به زنان ظلم می‌کنند، زن را تحقیر می‌کنند، جایگاه زن را پایین می‌آورند، به اسم آزادی، به اسم اشتغال و به اسم مسئولیت دادن پایین آنها را مورد فشارهای روحی، روانی، عاطفی و اهانت شخصیتی و شأنی قرار می‌دهند، آنها باید جواب بدهند» (خامنه‌ای، ۱۳۸۹، ص ۲۲۲).

در همین راستا و بانگاهی حتی فراتر از آن، رهبری حکیم و فقیه و فرزانه انقلاب اسلامی، مسئله تهاجم در تبلیغ یا تبلیغ تهاجمی را مطرح فرمودند، به این معنا که باید در برابر فرهنگ‌های معارض با اسلام، خصوصاً فرهنگ مبتذل غربی، موضع تهاجمی داشتن در تبلیغ را مطرح فرمودند.

۵. جایگاه زنان در انقلاب اسلامی ایران

حقیقت مشهود و محسوس و نمایان در انقلاب مبارک اسلامی این است که در انقلاب اسلامی ایران، زنان همدوش مردان و حتی جلوتر از آنان به عنوان روندی و پیشران مطرح بوده و می‌باشند.

در این انقلاب مبارک، تحول فکری و روحی زنان، حضور در صحنه‌های غرور آفرین انقلابی، وجود انگیزه‌های مقدس والا در زنان، حضور زن در عرصه‌های عملی، اقتصادی، سیاسی، تاریخی، حضور در عرصه‌های نظامی، جنگ و سرنوشتی نظام وابسته شاهنشاهی، حق رأی و انتخابات، حضور به عنوان نماینده در مجلس شورای اسلامی و ... همه از مظاهر رفعت و بلندی شأن والای زن در انقلاب اسلامی و نظام اسلامی است.

امام خمینی (رحمت‌الله‌علیه)؛ در بیانی والایی می‌فرماید: «بانوان ایران در این نهضت و انقلاب، سهم بیش‌تری از مردان دارند... در تربیتی که اشتغال دارند، باز سهم بزرگی در این انقلاب دارند» (امام خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱۴، ص ۳۵۵).

نیز فرموده‌اند: «زن یکتا موجودی است که می‌تواند از دامن خود افرادی به جامعه تحویل دهد که از برکاتشان یک جامعه، بلکه جامعه‌ها به استقامت و ارزش‌های والای انسانی کشیده شوند» (امام خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱۶، ص ۱۹۲).

در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (حفظه‌الله‌تعالی)، رهبری حکیم و هوشیار انقلاب اسلامی، زن در انقلاب اسلامی به جایگاه اصیل خودش بسیار نزدیک شده و نقش‌آفرینی‌های بسیاری نموده است. در بخشی از بیانات خودشان فرموده‌اند:

«بعد از پیروزی انقلاب درباره زن و تلاش برای دفاع از حقوق زنان، فعالیت‌های زیادی شده است، پیش‌قراول این تجلیل هم امام بزرگوار بود که با همه وجود برای زن ایرانی مسلمان ارزش و احترام قائل بود، همین بینش بود که موجب شد زنان کشور در انقلاب اسلامی ایران سهم بزرگی را ایفا کردند، به طوری که اگر حضور زنان در نهضت انقلابی ملت ایران نمی‌بود، به احتمال زیاد این انقلاب به این شکل پیروز نمی‌شد، یا اصلاً پیروز نمی‌شد، یا مشکلات بزرگی در سر راه آنان پدید می‌آمد» (ایل زکی، ۱۳۹۶، ص ۸۲-۸۱).

با توجه به حرکت عظیم و دوران‌ساز انقلاب اسلامی و نقش‌آفرینی زن مسلمان در این آفرینش بزرگ، امروز زن مسلمان انقلابی در ایران، باید پرچم نهضت آزادی‌بخش زنان، چه در دنیای اسلام و چه در دنیای غرب را بردوش بگیرد و در واقع نهضت دفاع از حقوق زن مسلمان و زنان در کشورهای غربی را راهبری نماید تا صحنه‌های رهایی‌بخش در طریق «امت» سازی رقم بخورد.

«حرکت در جهت احقاق حقوق زنان در جوامع اسلامی و در جامعه ما حتماً باید انجام گیرد، منتها بر مبنای اسلامی و با هدف اسلامی، یک عده نگویند که این چه نهضتی است. این چه حرکتی است. مگر زن در جامعه ما چه کم دارد؟ متأسفانه ممکن است بعضی اینگونه فکر کنند. این، ظاهر بینی است. زن در همه جوامع از جمله جامعه ما، گرفتار ستم

و دچار کمبودهایی است که بر او تحمیل می‌شود. اما این کمبود، کمبود میدان‌ها و فرصت‌ها برای علم و معرفت و تربیت اخلاقی و پیشرفت و شکوفایی استعدادها است، نه کمبود آزادی به معنای بی‌بندوباری اگر جامعه اسلامی بتواند زنان را با الگوی اسلامی تربیت کند. یعنی الگوی زهرایی، الگوی زینبی، زنان بزرگ، زنان با عظمت، زنانی که می‌تواند دنیا و تاریخی را تحت تاثیر قرار دهند. آن وقت، زن به مقام شامخ حقیقی خود نایل آمده است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۷/۳۰).

۶. تمرکز تهاجم غرب به اسلام با محوریت زن

بیشترین حجم تبلیغ و تهاجم ارزشی و فرهنگی غرب به اسلام با محوریت زن صورت یافته است. به گفته «جلال آل احمد» بیشترین گنبدگی و از خود و انهادگی فرهنگی ما، منحصر به مسئله زن شده است و نخستین ریشه تضادها را به دلیل تفکر سرمایه سالاری و امپریالیسم اقتصادی را دارد و از زن بیشترین سود سرمایه سالاری را می‌برد و به استقلال کشیدن زن، آسمیلیه کردن وی و دوری از تفکر حجابی زن، دوری از نقش مادری در نهاد خانواده و بردن او به بیرون، طنازی و عشوه‌گری و و ابزار و شیئی قرار گرفتن وی در دست هر هوسبازان سرمایه‌گرا و سرمایه سالار و... این‌ها ریشه بیماری غرب‌زدگی جهان سلام بوده است و با این ابزار آنها درماندگی ما را به تصویر کشیده و عملی ساخته‌اند، و لذا می‌نویسد: «آیا اکنون نرسیده است نوبت آنکه ما نیز در تقابل قدرت غرب احساس خطر و نیستی کنیم و برخیزیم و سنگر بگیریم و به تعرضی پردازیم؟» (آل احمد، ۲۵۳۶ شاهنشاهی، ص ۶۰)

ما باید رعب و حرمت غرب را یکجا بریزیم و به یک سونهم، بزرگی و عظمت دروغینش را زیر پایمان له کنیم و طلسم غرب را بشکنیم، به خودمان، فرهنگ و صنعت و روش خودمان توجه کنیم، در مقابل کلیت غرب، تهاجم گونه قرار گیریم و تبلیغان مهاجمانه و بر باد دهنده بنیادهای فرهنگی غرب باشد.

یک مسئله کلی را بسازیم، مسائل دیگر راحت، تر گشوده می‌شود و آن، جلالت و عظمت زن است، بر آن پای بفشاریم تثبیتش نمایم، و به قول جلال از تفکر «فمینیستی گذر کردن» (آل احمد، ۲۵۳۶ شاهنشاهی، ص ۱۴۲) است.

اجمالاً اصلی‌ترین محور تهاجم غرب، مسئله زن و خانواده شده می‌بینیم که اخیراً این مسئله در شعارهای شیطانی قرار می‌گیرد و به عنوان «آزادی زن» مطرح می‌شود.

مشارکت در هجمه به غرب، تبیین ماهیت شیطانی فرهنگ غرب و تبیین عظمت‌های رویکرد اسلامی به زن، ورود زنان را در این عرصه می‌طلبد و بایسته است که در تبلیغ تهاجمی و تبیین جهادگرانه اسلامی، تقابلی روشنگرانه، معرفتی با عرصه تحریف و افکار حقایق، قلب واقعیت، پنهان‌نمایی‌های عظمت‌های تفکر اسلامی، پنهان‌نمایی‌های مزاحمت‌های تفکر غربی با تشکیل امت اسلامی، بزرگنمایی ضعف‌های جوامع اسلامی، شبه‌افکنی، شایعه‌پراکنی، کارشکنی، ایجاد یاس و هراس و نومیدی و تهمت و افترا و اعتشاش آفرینی، معنویت‌زدایی غربی، جنگ با ارزش‌ها، ایجاد عناد و تعارض با نظام اسلامی، زنان پیشگام حرکت تنویر افکار و ایجاد وحدت و همگرایی اسلامی شوند و مبارزه دائمی با باطل و دفاع از حق و زدودن دروغ‌های جبهه استکبار و ظرفیت و غنای تفکر اسلامی برای ساخت واقعیت اجتماعی امت توسط زنان، با شرکت در مجامع علمی و بین‌المللی و حضور در بین زنان کشورهای اسلامی و کشورهای غربی، این امر الهی، سخت و همراه با مشقت و این قو‌ثقیل را «انا سنلقى علیک قولاً ثقیلاً» با صبر و آگاهی و دقت، به پایان رسانند و رسالت الهی، فاطمی و ولایی خود را به اثبات رسانند و در جنگ بی‌امان ترکیبی دشمن، مشارکتی همه‌جانبه کنند و هسته‌های «امت»‌سازی اسلامی را به وجود آورند.

نتیجه گیری

۱. زنان مسلمان، در امت سازی نه فقط ناظر یا پیرو، بلکه عامل مؤثر و فعال هستند. ایفای این نقش مستلزم الزاماتی چون واگذاری مسئولیت های اجتماعی، شناسایی حقوق مستقل، مشارکت در تصمیم سازی و حمایت قانونی و اجتماعی در حوزه خانواده، سیاست، آموزش و فرهنگ است. این الزامات باید در فقه، قانون و سیاست گذاری بازتعریف و تثبیت شود.

۲. امت اسلامی در قرآن، جامعه ای «وسط»، متعهد، توحیدمحور، دارای رهبری واحد و مقصد مشترک است. در گفتمان انقلاب نیز، امت اسلامی تمدنی جهانی، مقاوم در برابر سلطه و تحقق بخش عدالت الهی تلقی می شود. امت، یک ساختار تمدنی - فرهنگی فراتر از مرزهای قومی و جغرافیایی است.

۳. زنان در صدر اسلام، به ویژه در ماجراهایی چون هجرت، بیعت با پیامبر، شرکت در جهاد فرهنگی و اجتماعی، نقشی هم سنگ مردان ایفا کرده اند. این مشارکت ها پایه های امت اسلامی را تقویت کرده و نشان داده که نقش زنان در مشروعیت بخشی اجتماعی و سیاسی امت، انکارناپذیر است.

۴. فقه اسلامی، با تأکید بر مشارکت فعال زنان، حضور آنان را در چارچوب ضوابط شرعی مشروع و واجب می داند. الزامات فقهی شامل حق مشارکت اجتماعی، تصدی مسئولیت، حق آموزش و تبلیغ، حق تصمیم سازی، و استقلال مالی و سیاسی زنان است.

۵. با تقویت اعتبار فرهنگی و اجتماعی نقش مادری، و نیز ارائه حمایت های قانونی، اقتصادی و معنوی از زنِ مربی و تربیت گر، می توان مشارکت زنان را از سطح فردی به سطح تمدنی ارتقا داد. زنِ مادر، هسته نخست امت را در خانواده می سازد و نسل امت را تربیت می کند.

۶. در مواجهه با جنگ نرم و تهاجم فرهنگی غرب، زنان می توانند با حضور در رسانه ها، مجامع بین المللی و فضای عمومی، گفتمان امت اسلامی را معرفی کنند و از ارزش های

دینی دفاع نمایند. زن مسلمان، نقش کلیدی در بازنمایی حقیقت دین و تمدن‌سازی اسلامی دارد.

۷. از طریق اصلاح ساختارهای حقوقی، نهادسازی فرهنگی، آموزش عمومی، تقویت فقه اجتماعی و حمایت‌های قانونی، می‌توان موانع تاریخی و اجتماعی را رفع کرد. گفتمان امت‌سازی نیازمند نگاهی تمدنی به زن و ظرفیت‌سازی عملی برای مشارکت گسترده او در ساختار جامعه اسلامی است.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم

۱. ابن عربی، ابوبکر محمد بن عبدالله، ۱۴۰۸ق، *احکام قرآن*، بیروت: دار الجیل.
۲. ایل زکی، اعظم، ۱۳۹۶، سایه وهابیت بر حقوق زنان عربستان، *فصلنامه مطالعاتی صیانت از حقوق زنان*، سال سوم، شماره ۸.
۳. آل احمد، جلال، ۲۵۳۶ شاهنشاهی، *غرب زدگی*، تهران: انتشارات رواق تهران.
۴. بهرام، فریده، ۱۳۹۹، فعالیت‌های اجتماعی زنان از دیدگاه فقه و حقوق، *نشریه خانواده و حقوق بین الملل*، دوره ۱، شماره ۳.
۵. پل سارتر، ژان، بی تا، *مقدمه کتاب مغضوبین زمین*، بی جا.
۶. ترکی، عبدالمجید، ۱۳۶۸، *اجماع امت مومنان، جوهر عقیدتی تا واقعیت تاریخی*، ج ۱، تهران، مرکز تحقیقات اسلامی.
۷. تهرانی، صادق، *الفرقان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
۸. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۰، *الحیات*، ترجمه احمد آرام، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
۹. حلی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف، ۱۴۱۰ق، *ارشاد الازدهان الی احکام الایمان*، ج ۷، قم: جامعه مدرسین.
۱۰. خامنه‌ای، علی، بیانات در دیدار با مسئولان نظام سفرای کشورهای اسلامی و مهمانان کنفرانس وحدت، ۱۴۰۳/۶/۳۱.
۱۱. خامنه‌ای، علی، *بیانات در دیدار جمعی از زنان، نقش زنان در دفاع مقدس*، ۱۳۷۶/۷/۳۰.
۱۲. خامنه‌ای، علی، *بیانات در دیار بانوان نخبه*، ۱۳۹۰/۳/۱.
۱۳. خامنه‌ای، علی، زن، *ریحانه آفرینش*، مجموعه سخنرانی‌های رهبری درباره زن، نشر هاجر، ۱۳۷۶.
۱۴. خمینی، روح الله، ۱۳۸۱، *صحیفه نور*، ج ۱۴ و ۱۶ و ۲۱ و ۲۷ تهران، موسسه نشر و تنظیم آثار.
۱۵. زارعی، مجتبی، ۱۳۹۵، «بررسی انتقادی فمینیسم لیبرال، با الگوی فطرت گرایانه در مطالعات زنان»، *دو فصلنامه علمی، پژوهشی، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت*، سال چهارم، شماره هفتم.

۱۶. سزاری، ژوسلین، ۱۳۹۹، *اسلام سیاسی چیست؟*، ترجمه عباس چنگ، تهران: شرکت سهامی انتشار.

۱۷. سیاهپوشی، امیر، علی آقاپور، ۱۳۸۹، *فرهنگ در منظر مقام معظم رهبری*، تهران: موسسه نشر شهر، تدوین مرکز پژوهش‌های فرهنگی صدا.

۱۸. شمیم، علی اصغر، ۱۳۴۴، *فرهنگ شمیم (علی اکبر)*، تهران: انتشارات مدی.

۱۹. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۵، *المیزان*، ترجمه محمدرضا صقوی، قم: نشر معارف.

۲۰. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۳، *المیزان*، المجله السادس عشر، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۲۱. فارسی، جلال الدین، ۱۳۵۷، *انقلاب تعاملی اسلام*، تهران: موسسه انتشارات آسیا.

۲۲. فانون، فرانکس، ۱۳۶۱، *مغضوبین زمین، یا دوزخیان روی زمین*، مترجم: ف. باقری، تهران: مولی.

۲۳. معزی، اسماعیل، ۱۳۹۲، *دانشنامه منابع فقه شیعه*، ج ۲۲، تهران: نشر فرهنگ سبز.

۲۴. منشور حقوق و مسئولیت‌های زنان در نظام جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۵۴۶ جلسه مورخ ۱۳۸۳/۶/۳۱، شورای عالی انقلاب فرهنگی.

1. Akhmetova, Elmira. (2016, October). Women in Islamic civilisation: their rights and contributions. *Islam and Civilisational Renewal*, vol. 7, no. 4, pp. 474-491.



اشتغال زوجه در فضای مجازی بدون اذن خروج از منظر فقهی و حقوقی

عصمت گلشانی^۱ریحانه میرکی حسن آباد^۲

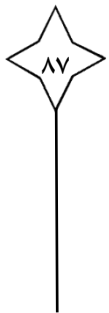
چکیده

اهمیت مادری و مصلحت خانواده، موجب شده است که شرع و مقررات، شرایط و محدودیت‌هایی را بر اشتغال زنان وضع کنند؛ برخی از این محدودیت‌ها ناشی از زوجیت و اصولاً مربوط به کار خارج از منزل زنان است. اما با گسترش کسب و کارهای فضای مجازی، این سؤال مطرح می‌شود که آیا محدودیت‌های مذکور در مورد اشتغال زنان در فضای مجازی نیز قابل اجرا است؟ وظایف زن، از جمله اطاعت از شوهر، رعایت مصلحت خانواده و تراحم بین اشتغال زوجه و حقوق اعضای خانواده، از مبانی اصلی محدودیت‌های اشتغال زنان است. در مقابل، مواردی مانند اصول عدم تبعیض، عدم ولایت بر انسان‌ها، حق بر فعالیت‌های اقتصادی و حق بر خورنداری از کار، همچنین جلوگیری از سوءاستفاده و سلطه‌گرایی زوج، تأکید بر معاشرت به معروف، رعایت مصلحت خانواده و حقوق اشخاص ثالث در قراردادهای کاری منعقدۀ توسط زوجه، در حمایت از اشتغال زوجه در فضای مجازی قابل طرح است. این مقاله با روشی توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای، با هدف بررسی وضعیت اشتغال زنان در فضای مجازی و مقایسه آن با فضای واقعی، و با توجه به مسئله‌ی اذن خروج شوهر تدوین شده است. در نهایت، به نظر می‌رسد باید رویکردی انعطاف‌پذیرتر در قبال اشتغال زوجه در فضای مجازی نسبت به فضای واقعی اتخاذ شود. لازم است در هر مورد اختلاف، مرجع صالح با نگاهی نوعی و شخصی، مؤلفه «عدم مفسده و مصلحت کلی خانواده» را در تصمیم‌گیری مدنظر قرار دهد.

واژگان کلیدی: اشتغال زنان، فضای مجازی، تعادل، ریاست مرد بر خانواده، مصلحت خانواده

۱. استادیار، گروه حقوق، دانشکده حقوق، پردیس خواهران، دانشگاه امام صادق (ع) تهران، ایران (توبسته مسئول) golshani@isu.ac.ir

۲. کارشناس، گروه حقوق، دانشکده حقوق، پردیس خواهران، دانشگاه امام صادق (ع) تهران، ایران reyhanehmiraki@isu.ac.ir



طرح مسئله

کارکرد و اهمیت اشتغال با توجه به وضعیت اقتصادی جامعه ایران و البته جهان، بر همگان روشن است. با این حال، فعالیت حرفه‌ای هر یک از زوجین پس از ازدواج می‌تواند به مرور زمان مشکلاتی را در زندگی خانوادگی ایجاد کرده و به تضعیف بنیان خانواده منجر شود. این موضوع به‌ویژه در مورد زنان برجسته‌تر است؛ چرا که آنان مسئولیت‌های گوناگونی نظیر مادری و همسری را هم به‌عهده‌دارند. این نقش‌های متنوع ممکن است با یکدیگر در تضاد قرار گیرند.

با این حال، مطالعات روانشناسان غربی نشان داده‌است که فعالیت زنان در مشاغل که نیازمند زمان طولانی و انرژی زیاد نیست، می‌تواند به بهبود رشد فرزندان و اعتماد به نفس بالاتر و روابط اجتماعی و خانوادگی قوی‌تر کمک کند (خورسندیان، ۱۳۹۰، ص ۲). امری که به لحاظ اجتماعی در دهه‌های اخیر به مطالبه جدی زنان در کشور نیز تبدیل شده‌است. «روند فزاینده میزان اشتغال زنان و مشارکت آنان در بازار کار یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های جوامع معاصر محسوب می‌گردد به طوری که از آن به‌عنوان یکی از مهم‌ترین جلوه‌های «انقلاب در نقش‌های جنسیتی» یاد می‌شود» (فروتن و شجاعی قلعه‌نی، ۱۳۹۸، ص ۳۳).

از سوی دیگر، با گسترش استفاده از اینترنت در دهه‌های اخیر، فضای مجازی به بستری برای فعالیت‌های اقتصادی اکثریت جامعه، به‌ویژه زنان، تبدیل شده‌است.

این فضا به‌دلیل انعطاف‌پذیری بالا و کاهش نیاز به منابع مالی، امکان دسترسی به بازارهای گسترده‌تر و ارائه خدمات یا محصولات به‌صورت آنلاین را فراهم می‌کند. به عنوان فرصتی اقتصادی، می‌تواند منجر به افزایش درآمد، استقلال اقتصادی زنان و بهبود وضعیت اقتصادی خانواده شود؛ به‌ویژه در جوامعی که دسترسی زنان به منابع مالی محدودتر است یا در مواردی که به دلایل مختلف، زنان از فرصت‌های شغلی دیگر محروم هستند، مانند زنان در مناطق روستایی که موقعیت جغرافیایی آنان ممکن است، امکان اشتغال به شکل‌های دیگر را محدود کند. در شرایط فعلی ایران، حاکمیت از یک طرف،

توانمندسازی زنان و افزایش مشارکت اجتماعی و اقتصادی ایشان را دنبال می‌نماید؛ مثلاً توسعه زیرساخت‌های تحصیل در دانشگاه‌ها که در نهایت زمینه‌کاریابی ایشان را تسهیل می‌کند. از طرف دیگر، سیاست تحکیم خانواده و افزایش جمعیت و فرزندآوری را نیز دنبال می‌کند و این در حالی است که به نظر می‌رسد گاه اشتغال زنان، به خصوص وقتی در بستر فضای مجازی مطرح می‌شود، تعارضاتی را با این سیاست‌ها در خود دارد. تعارضاتی که به لحاظ اجتماعی نیز خود را به طور جدی نشان می‌دهد: زنان از یک سو به دنبال یافتن جایگاه شغلی خود در جامعه هستند و از سوی دیگر صیانت از نقش زن در خانواده (مادری-همسری) مورد مطالبه خانواده و حتی خود زنان است. در این میان، وظیفه یک نظام حقوقی کارآمد این است؛ که با ارائه روش‌های مناسب، میان نقش‌آفرینی زنان در فعالیت‌های شغلی و اجتماعی و ایفای وظایف هر یک در خانواده و تحکیم این بنای ارزشمند تعادل برقرار سازد (خورسندیان، ۱۳۹۰، ص ۲).

مقاله حاضر به برقراری تعادل مذکور می‌پردازد و در این راستا محدود به مواردی است که حق اشتغال زوجه ضمن عقد نکاح شرط نشده‌است و زوج پس از عقد نکاح و به هنگام شروع فعالیت اقتصادی زن یا پس از شروع آن نیز رضایت خود مبنی بر کارکردن زن را ابراز نداشته‌است. لذا این دو مورد از قلمرو موضوعی مقاله حاضر خارج هستند. آثار پژوهشی زیادی در مورد حق اشتغال زنان در ادبیات موجود کشور نگارش شده‌است که پیش‌فرض نویسندگان آن‌ها، کار زن در محیطی واقعی است که مستلزم خروج از منزل است. اما در این مقاله، تحلیل مبانی و دلایل قیود وارد بر امکان اشتغال زنان با نگاه بر کار زن در فضای مجازی خواهد بود و همین امر وجه متمایز اثر حاضر با آثار پژوهشی پیشین است.

سؤالات تحقیق

الف: اشتغال زنان از طریق فضای مجازی، «خروج» از منزل محسوب می‌شود؟ و نیاز به اذن شوهر دارد یا خیر؟

ب: چه ضوابط و معیارهایی را می‌توان برای امکان اشتغال زوجه از طریق فضای مجازی یا محدود نمودن آن در نظر گرفت؟

ج: ملاک اشتغال زنان از طریق فضای مجازی، اراده شوهر است یا اراده شارع؟ در پژوهش حاضر ابتدا قیود وارد بر اشتغال زنان مطرح می‌شود. سپس مبانی و دلایل قیود جنسیت - زوجیت محور موجود بر اشتغال زنان بررسی می‌گردد و نهایتاً به مبانی و دلایل حمایت جنسیت - زوجیت محور موجود در مورد اشتغال زنان پرداخته خواهد شد.

۱. قیود اشتغال زن

حق اشتغال هر فرد در نظام حقوقی ایران به طور عمومی و فارغ از مرد یا زن بودن (جنسیت) با یک سری محدودیت‌های قانونی مواجه است؛ مانند: مخالفت شغل با احکام و موازین اسلام (اصول ۲۱، ۲۰ و ۲۸ ق.ا.)، نظم عمومی و اخلاق حسنه (ماده ۹۷۵ ق.م. و ماده ۶ ق.آ.د.م)، و مصالح عمومی و حقوق دیگران (اصل ۲۸ ق.ا.).

اما غیر از این ملاحظات عمومی، زن به واسطه جنسیتش با قیود دیگری نیز مواجه است؛ مثلاً ممنوع بودن از شغل قضاوت و صدور حکم در معنای خاص، براساس ماده واحده «قانون شرایط انتخاب قضات دادگستری» مورخ ۱۳۶۱/۲/۱۴: «قضات از میان مردان واجد شرایط زیر انتخاب می‌شوند....» یا ممنوعیت زنان از اشتغال در نیروهای مسلح در غیر از امور درمانی، بهداشتی، اداری و امور غیرنظامی، بر اساس ماده ۳۲ قانون ارتش جمهوری اسلامی ایران است: «ارتش می‌تواند فقط برای مشاغل درمانی و بهداشتی زنان را استخدام نماید.»

اما در میان محدودیت‌های مبتنی بر جنسیت، زنان به واسطه ازدواج نیز از امکان اشتغال در برخی مشاغل محروم‌اند که در مقاله حاضر همین واسطه در مورد اشتغال در فضای مجازی مدنظر است. ماده ۱۱۱۷ ق.م. به زوج حق داده در شرایطی مانع اشتغال به کار همسر خود شود. اینکه محدودیت‌های ناشی از جنسیت - زوجیت زنان در مقررات ایران و شرع بر چه مبانی و دلایلی استوار است در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲. مبانی و دلایل قیود اشتغال زن در فضای مجازی

در ابتدا قیود شرعی یا قانونی بر اشتغال زن بیان خواهد شد و سپس برای هر مورد تحلیل انجام می‌شود؛ که آیا قید مذکور در مورد اشتغال زن در فضای مجازی نیز وجود دارد یا نه؟

لازم به ذکر است که برخی قیود وارد بر اشتغال زن ممکن است، در فضای مجازی هم وجود داشته باشد اما قابل تطبیق و تسری بر همه مصادیق نباشد؛ این موارد در ادامه مقاله به تفصیل تحلیل می‌شوند:

۲-۱. وظیفه اطاعت از زوج

طبق این مبنا و بر اساس آیه ۳۴ سوره نساء «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ عِزًّا وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...»؛ اصل ریاست مرد بر خانواده در راستای ممانعت از ایجاد نابسامانی در امور و حفظ مصالح خانواده، موجب محدودیت زن به اشتغال بر خلاف خواست مرد می‌شود. بر اساس همین اصل، وظیفه زوجه به اطاعت از زوج که در مفهومی، «تمکین» یا «حق الطاعة» نیز نامیده می‌شود (ر.ک: محمدی، ۱۳۸۳) بموجب ماده ۱۱۰۵ ق.م.مورد پذیرش قرار گرفته است: «در روابط زوجین ریاست خانواده از خصائص شوهر است.» متعاقب این ریاست، ماده ۱۱۱۷ ق.م. به صراحت مقرر می‌دارد: «شوهر می‌تواند زن خود را از حرفه یا صنعتی که منافی مصالح خانوادگی یا حیثیات خود یا زن باشد منع کند.» در نگاه اول این اختیار شامل تمامی انواع اشتغال، از جمله اشتغال در فضای مجازی، می‌شود. اما در ارتباط با این اصل، چند دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول) از نظر برخی، سرپرستی و ریاست مذکور، مشروط به رعایت حدود آن است.^۱ اگر از این حدود تجاوز شده و سبب ضرر و زیان گردد، ریاست برداشته می‌شود. مانند جایگاه سرپرستی حاکم جامعه بر مردم که تا زمانی استمرار دارد که در چهارچوب درست حرکت کند (مدرسی، ۱۳۸۰، ص ۱۹). بنابراین ریاست مرد به معنای

۱. دامنه ریاست مرد را نباید بی‌حد و حصر قلمداد کرد. زوج نمی‌تواند از ریاست خود بعنوان حربه‌ای جهت تضییع حقوق زوجه

سوء استفاده کند. (روشن؛ صادقی و حسینی، ص ۱۱۶)

اطاعت بی‌چون و چرای زن از وی نیست بلکه تکلیفی بر دوش مرد برای برنامه‌ریزی و اداره صحیح خانواده است (حیدری، ۱۳۸۶، ص ۲۹۶). این ریاست نوعی وظیفه اجتماعی است نه حق شخصی!

قانونگذار نخواسته مرد را بر زن برتری دهد؛ او از این جهت رئیس خانواده است که بهتر می‌تواند مسئولیت اداره آن را برعهده بگیرد و زن معاون و همکار اوست نه فرمانبر مطلق. (کاتوزیان، ۱۳۷۵، صص ۱۶۵-۱۶۶). به منظور حفظ کیان خانواده، شوهر مجازاست بر رفت‌وآمدهای زن نظارت داشته‌باشد و او را از رفتارهای احتمالاً مخل سلامت خانواده، بازدارد؛ ولی نمی‌تواند بدون دلیل موجه، زن را از انجام فرایض دینی، تکالیف اجتماعی و معاشرت با خویشان نزدیک، منع کند. هدف قانونگذار، رعایت مصلحت خانواده و حیثیت طرفین است و این اختیار باید در همین چارچوب اعمال شود (کاتوزیان، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۲۹).

محدود کردن اختیارات مرد در جریان ریاست، برای پیشگیری از سوءاستفاده‌های احتمالی وی نیز لازم است.^۱ ضمن آنکه در همان آیه ۳۴ سوره نساء که قوامیت مطرح می‌شود، نهی از «لا تبغوا علیهن سبیلاً» آمده یعنی حیطة قوامیت را شارع در آیات متعدد مثل «لَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَیْهُنَّ»^۲ بیان نموده و از نظر اصولی قوامیت مطلق نیست. ضمن آنکه در نفس قوامیت عدالت، مهارت، مسئولیت تام نهفته است.

دیدگاه دوم) برخی پا را فراتر گذاشته‌اند و خود اصل را با توجه به مقتضیات عصر کنونی مورد تردید قرار می‌دهند و معتقدند علی‌رغم اعتقاد برخی بر ریاست بی‌چون و چرای مرد، در تفسیر واژه «قوامون» با توجه به مقتضیات عصر حاضر و رشد شخصیت و توانایی‌های زنان در عرصه‌های متعدد، نمی‌توان گفت ریاست خانواده از خصایص شوهر

۱. امکان دارد مرد از حق خود سوءاستفاده نماید و با شغل زن حتی غیر مغایر با مصالح خانواده یا حیثیات زوجین نیز، مخالفت

نماید. (هدایت‌نیا گنجی، ۱۳۸۵، ص ۱۰)

۲. طلاق: ۶

است؛ امروزه بسیاری از زنان دارای قابلیت‌های قابل ملاحظه‌ای برای اداره خانواده هستند. (توجهی و حق محمدی فرد، ۱۳۹۰، ص ۵۱).

دیدگاه سوم) مشهور امامیه و بسیاری از حقوقدانان معتقدند: رضایت شوهر فقط موقع خروج نیاز است. شهید ثانی می‌نویسد: «از حقوق شوهر بر زن این است که بدون اجازه از منزلش خارج نشود، اگر چه نزد خانواده‌اش برود و حتی اگر بخواهد به عیادت بیماران از خانواده خود برود یا در تشییع جنازه آنان حاضر شده و برای تسلیت گویی آنان برود.^۱ از نظر فقهی، اصولاً خروج زن از خانه به هر منظوری که باشد، باید با موافقت شوهر باشد. بنابراین چنانچه زن در هنگام ازدواج شاغل نبوده و ازدواج هم با شرط اشتغال انجام نشده باشد، شوهر می‌تواند مطلقاً زن را از اشتغال به هر گونه حرفه در بیرون خانه منع کند.» (به نقل از محقق داماد، ۱۳۷۲، ص ۳۱۶؛ حایری شاه‌باغ، ۱۳۷۹، ص ۹۶۴).

البته برخی منابع هم خود نیاز به اجازه زوج برای خروج زوجه را مشروط می‌دانند:

الف) برخی مشروط به منافات خروج زن با حق استمتاع شوهر. (فضل الله، ۱۴۲۱ق، ص ۱۱۲؛ شمس‌الدین، ۱۹۹۶م، ص ۳۳)^۲ البته گروهی از این دسته، کسب اجازه به طور مطلق را موافق احتیاط دانسته‌اند (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۸۹؛ امام خمینی ۱۳۷۸ج ۱ و ۲، ص ۷۴۵).^۳ طبق این قید زن می‌تواند به هر شغلی که با وظایف زناشویی او تعارض نداشته باشد، اشتغال ورزد. با این حال، چنانچه شوهر به‌عنوان رئیس خانواده، طبق ماده ۱۱۰۵ ق.م.، شغل زن را با مصالح خانوادگی یا حیثیت زن منافی تشخیص دهد، می‌تواند زن را از آن منع نماید (امامی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۴۵۰). این دسته، ماده مذکور را تنها مستند حقوقی ریاست شوهر و آن را بر

۱. «و منه عدم الخروج من منزله بغير إذن و لو إلى بيت اهلها، حتى عیادة مرضاهم و حضور میتهم و تعزيتهم» (مکی عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۳۰۸). در تأیید این نظر، ببینید: نجفی، ۱۳۷۴، ج ۳۱، ص ۳۰۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۹۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۵۸؛ خمینی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۰۵؛ خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۸۹.

۲. اگرچه مشهور فقها اذن شوهر را بصورت مطلق لازم می‌دانند، ولی جمع قابل توجهی از فقهاء با نظر مشهور مخالفت نموده‌اند. (هدایت‌نیا گنجی، ۱۳۸۵، ص ۵)

۳. برخی فقها مستند به سیره مشرع، به ویژه سیره زنان متدین، به این نتیجه رسیده‌اند که اطاعت از شوهر واجب نیست (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۴۳۵). از این روایات که تنها به وجوب تمکین در امور جنسی و کسب اجازه برای خروج دلالت می‌کنند و اطلاق آنها بر استحباب تعمیری شود، می‌توان دریافت که اسلام به تثبیت جایگاه زوج در چهارچوب حقوق مسلم وی بر زوجه (یعنی حق بهره‌مندی جنسی و نظارت بر خروج) توجه ویژه دارد و نه به تحمیل محدودیت‌های بیشتر بر زنان (بستان، ۱۳۸۸، صص ۷۶-۷۵).

اساس تعبیر «روابط زوجین» در این ماده، فقط به امور زناشویی محدود می‌دانند (خورسندیان، ۱۳۹۰، ص ۱۴).

نظر این گروه را می‌توان ذیل عنوان «لاضرر نسبت به مرد» نیز به این صورت مشاهده کرد که پرداختن زنان به امور اجتماعی مانند اشتغال که مستلزم خروج ایشان و گذراندن بخشی از وقت در خارج از منزل و غیبت از جمع خانواده است، در عمل با حقوقی مانند امکان استمتاع مرد هر زمان که اراده نماید و مدلول روایاتی مانند «ولا تمنعه نفسها و إن كانت علی ظهر قتب» و «ولا تطولن صلوتکن ل تمنعکن ازواجکن» منافات داشته و چه بسا موجب ورود ضرر بر مرد باشد؛ زیرا طبق تعالیم اسلامی زن باید امکان بهره‌گیری جنسی را برای شوهرش بدون هیچ محدودیت زمانی یا مکانی فراهم نماید (شهید ثانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۸، ص ۴۳۹، کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۵۰۸؛ احسانی، ۱۴۰۵ ق، ج ۳، ص ۳۱۰).

ب) برخی با این شرط که اشتغال زن با حقوق و شئون شوهر منافات داشته باشد (موسوی اردبیلی، گنجینه آرای فقهی-قضایی، سوال ۹۰۷۷ و شبیری زنجانی، گنجینه آرای فقهی - قضایی، سؤال ۲۴).

ج) برخی با این شرط که کار زن متوقف بر بیرون رفتن باشد (سیستانی، گنجینه آرای فقهی-قضایی، سوال ۹۰۷۷).

د) برخی با این شرط که خروج زن برای کار، موجب برانگیختن فتنه و انحراف خود یا دیگران شود. در روایات از زنانی که خارج از منزل حریم خود را رعایت نمی‌کنند و به هنگام خواست شوهر در منزل نیستند، به «ولاجه» تعبیر شده است (حسینی خوانساری، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۴، ص ۱۶۶).

یکی از صاحب‌نظران می‌نویسد: چون افزایش روابط اجتماعی مردان و زنان و کاهش محدودیت‌های ارتباطی میان دو جنس تأثیر مستقیم بر افزایش میزان انحرافات جنسی دارد، یکی از اهداف تشریع چنین حکمی، تضمین هر چه بیشتر صیانت جنسی زنان بوده است. بنابراین در مواردی که مرد در منزل حضور ندارد و عملاً امکان استمتاع منتفی است، یا خروج زن برای کارهای مشروع و بی‌خطر است که مستلزم فتنه یا منافی مصالح و حیثیت زن یا خانواده نیز نیست، حق ندارد مانع خروج گردد (توجهی و

و) نهایتاً برخی کسب اجازه را نه لازم بلکه موافق احتیاط دانسته‌اند (تبریزی، گنجینه آرای فقهی-قضایی، سوال ۵۷۶).

در دیدگاه سوم، کار زن در فضای مجازی چون اکثراً نیاز به خروج ندارد و وی می‌تواند در هر مکان و زمان به فعالیت بپردازد، با هیچ‌یک از ملاحظات مطلق یا مقید مذکور، مواجه نمی‌شود. در واقع، عدم تحقق قید «خروج» در این موارد، از این حیث نمی‌توان زن را ممنوع از کار یا محدود به کسب اجازه از شوهرش دانست. پس کار از داخل منزل مانند اداره کردن آنلاین شاپ‌ها کمتر با حق استمتاع شوهر تعارض دارد.

آیت‌الله صافی نیز بیان می‌کند: «اگر شغل زوجه در خانه باشد و محتاج به خروج نباشد، زوج حق ممانعت ندارد^۱. آیت‌الله تبریزی و فاضل لنکرانی هم همین‌گونه فتوا داده‌اند» (صافی، گنجینه آرای فقهی-قضایی، سؤال ۹۰۷۷).

حتی در صورتی که گاهی خروج زن برای انجام برخی از این مشاغل نیاز باشد، منوط دانستن خروج به اجازه شوهر، موجب از دست رفتن اهمیت ماده ۱۱۱۷ ق.م می‌شود که حق اشتغال را برای زنان پیش‌بینی نموده است. زیرا درست است که بین اشتغال و خروج ملازمه‌ای وجود ندارد، اما عمده‌تاً در خارج از منزل تحقق می‌یابد (خورسندیان، ۱۳۹۰، ص ۱۴). اما از غیر از بحث خروج، مطرح در دیدگاه سوم، بطور کلی به نظر می‌رسد در رابطه با این مبنا، نیاز به بررسی موارد و مصادیق مختلف توسط دادگاه وجود دارد؛ یعنی تنها مشاغلی در فضای مجازی توسط زوجه، محدود یا ممنوع شود که با مصالح خانواده در تضاد باشد^۲ یا به اصطلاح مفسده داشته باشد، نه همه مشاغل و این معیار نه تنها در مورد کار زن بلکه در مورد کار مرد هم لازم‌الرعايه است؛ همین است که آشنایی با مکاسب محرمة چون قمار و فروش مسکرات و... برای هر شخصی که فعالیت اقتصادی می‌کند (زن

۱. همچنین ببینید: آیت‌الله تبریزی؛ و آیت‌الله لنکرانی، گنجینه آرای فقهی قضایی (نرم‌افزار)، دفتر آموزش روحانیون و تدوین متون

فقهی قوه قضائیه، معاونت آموزش قوه قضائیه، سوال ۹۰۷۷.

۲. در این باره در شماره ۳ توضیح داده خواهد شد.

یا مرد)، در حد نیاز لازم است. به خصوص اگر فعالیت‌های زن در فضای مجازی از لحاظ اقتصادی برای خانواده ضروری یا مهم باشد و آسیبی هم به مصالح خانواده وارد نکند؛ ماده هم ۱۱۱۷ از قید «حرفه یا صنعتی که منافعی مصالح خانوادگی یا حیثیات خود یا زن باشد» استفاده می‌کند و گویی حق زوج را فقط در مخالفت با بعضی مشاغل و نه مطلق اشتغال می‌داند. لازم به ذکر است که قوامیت، ولایت نیست بلکه مدیریت براساس شرایط خاص است که با اراده زن در بسیاری از امور مغایرت ندارد. مطلق دانستن ریاست مرد با واقعیت‌های اجتماعی هم تطابق ندارد (روشن، صادقی و حسینی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۶).

۲-۲. حفظ نظام، عدم مفسده و مصلحت خانواده

اهمیت حفظ نظام و رعایت مسائل شرعی (مثل جهات محرمیت و لمس و نظر حرام) و مصلحت خانواده و حاکمیت نظم در آن از دیگر دلایل و مبانی مطرح‌شده در محدود کردن اشتغال مغایر با مصالح خانواده از جانب زن، است.

در تعریف عدم مفسده و رعایت مصلحت، «به مجموع اموری که بشر را به سعادت می‌رساند مصلحت و به هرآنچه که او را از راه هدایت و سعادت باز می‌دارد یا منحرف می‌سازد مفسده گویند» (لطفی، ۱۳۸۰، ص ۳۴).

اشتغال زن در فضای مجازی، گاه برای خود او یا دیگران مفسده در پی دارد و موجب فتنه و انحراف می‌شود و لذا شرعاً مجاز نیست؛ مثلاً تبلیغ فروش محصولات با پوشش نامناسب.

گاهی هم اشتغال وی به معنای اخص، مفسده شرعی ندارد اما با مصلحت خانواده هم راستا نیست. با این توضیح که برخی ایفای نقش مادری و همسری را از وظایف اصلی و اساسی زنان می‌دانند.^۱ پارسونز در نظریه «تفکیک نقش‌ها» معتقد است اشتغال زنان و تغییر

۱. «جهاد زن، خوب همسرداری کردن است.» (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۹)؛ «هیچ شفاعت‌کننده‌ای برای زن موفق‌تر نزد خداوند از رضایت شوهرش نیست.» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۲۲)

در فرصت‌های شغلی و ایجاد برابری شغلی با مردان، وضع فرزندان و نظام خانواده را در خطر از هم پاشیدگی قرار می‌دهد^۱ (به نقل از: توجهی و محمدی فرد، ۱۳۹۰، ص ۴۸).

بدون قضاوت در مورد صحت عقیده مطرح‌شده، در مورد شغل منافعی با مصالح خانواده یا مفسده‌انگیز، ضابطه روشنی در قانون وجود ندارد و امر باید به عرف محول شود (کاتوزیان، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۳۳). ولی مواردی چون «سستی بنیان خانواده»، «اختلال در تربیت فرزندان»، «تنافی شغل با حیثیات زوجین» به عنوان ضابطه مطرح‌شده است که در ادامه مورد تحلیل قرار می‌گیرد:

الف) طبق ماده ۱۱۰۴ ق.م. «زوجین باید در تشییید مبانی خانواده و تربیت اولاد خود به یکدیگر معاضدت نمایند». پس تحکیم مبانی خانواده، مشترکاً وظیفه زوجین است؛ ممکن است فعالیت زن یا نوع شغل وی در فضای مجازی، موجب سست شدن بنیان خانواده شود. مثلاً اگر زن در راستای شغلش بیشتر وقت خود را در فضای مجازی صرف کند و به این واسطه تعاملات خانوادگی و ارتباطات عاطفی میان اعضای خانواده کاهش یابد، یا اگر فشار کاری، خستگی و استرس بیشتری برای زن ایجاد کرده و تأثیر منفی بر روابط خانوادگی بگذارد.

ب) تربیت فرزندان طبق مواد ۱۱۰۴ و ۱۱۶۸ ق.م. بر عهده والدین است. حال اگر شغل زن مانع از انجام وظایف قانونی وی در مورد فرزندان، باشد، زوج می‌تواند او را منع کند (هدایت‌نیا گنجی، ۱۳۸۵، ص ۲۲).

حالتی را تصور کنید که زن به عنوان بلاگر در شبکه‌های اجتماعی مشغول به کار است. نیاز به حضور آنلاین و تولید محتوای مداوم و نیز خستگی و اضطراب ناشی از این وضعیت، موجب می‌شود که او نتواند بدرستی به تربیت فرزندان پردازد. به علاوه، برخی

۱. به اعتقاد برخی، اشتغال بانوان موجب ایجاد اعتماد به نفس، استقلال مالی، ارتقای آگاهی‌های اجتماعی، بهره‌مندی از امکانات آموزشی، تخصصی و حرفه‌ای آنان شده و به زوال بینش تقدیرگرایی در زنان کمک می‌کند. از نظر بوعلی چنانچه زن بیکار باشد به فساد کشیده می‌شود، احساس پوچی می‌کند و خود را به امور بیهوده مشغول می‌سازد و لذا مرد باید همسر خود را به امور مهمه

مشغول سازد (ر.ک به منصور نژاد: ۱۳۸۱، صص ۱۳۹-۱۴۱)

۲. نگاهداری اطفال هم حق و هم تکلیف ابوبن است.

از فعالیت‌های مجازی می‌توانند به حریم شخصی فرزندان نیز لطمه بزنند. مانند فردی که آنلاین شاپ لباس کودک دارد و از فرزند خود به عنوان مدل کارهایش استفاده می‌کند. پس مشکلات ناشی از اشتغال زنان تنها به عدم حضور فیزیکی آنان در خانه محدود نمی‌شود؛ مشاغل مجازی می‌توانند به کاهش مشارکت و نظارت زنان در امور خانه و در نتیجه به تعارض با حقوق اعضای خانواده، منجر شوند.

این ضابطه ذیل عنوان «لاضرر نسبت به فرزندان» نیز مطرح شده است، ورود ضرر به علت کاهش نقش نظارتی مادر بر تربیت فرزندان و اداره امور خانواده به نحو احسن کاملاً محتمل است؛ زیرا امروزه خانه‌داری و انجام امور منزل کماکان از وظایف اصلی زنان است. هر نوع وابستگی خارج از خانه به معنای دزدی از فرصت‌های خانوادگی است که به تجویز قاعده لاضرر نامشروع تلقی شده است (توجهی و محمدی فرد، ۱۳۹۰، ص ۵۴).

ج) تنافی شغل با حیثیات زوجین: اگر زن بدون در نظر گرفتن موقعیت اجتماعی همسرش با حتی خودش، به فعالیتی اقتصادی در فضای مجازی اقدام کند، مرد می‌تواند با آن مخالفت کند. مثلاً اگر شغل خانم، تبلیغات در فضای مجازی و مستلزم به اشتراک گذاری زندگی خصوصی وی باشد. یا همسر یک استاد دانشگاه با هویت خودش در فضای مجازی به مدلینگ یا فروش لباس زیر مشغول شود.

دو نکته در این راستا باید مورد توجه قرار بگیرد:

۱- هیچ تفاوتی در شأن مرد و زن وجود ندارد، چرا که پس از ازدواج، شأن زوجین بطور ناگسستنی به یکدیگر پیوند می‌خورد.

۲- ارتباط مستقیمی بین مغایرت شغل با مصالح خانواده از جمله شأن زوجین و غیرشرعی بودن آن وجود ندارد؛ ممکن است شغلی شرعاً مجاز باشد، اما عرفاً با منافع خانواده یا شأن زوجین در تعارض قرار گیرد (هدایت‌نیا گنجی، ۱۳۸۵، ص ۲۲ و خورسندیان، ۱۳۹۰، ص ۱۶).

نهایتاً دادگاه باید با توجه به اخلاق حسنه، عرف جامعه و ویژگی‌های فردی و اجتماعی زوجین، مشخص کند که آیا شغل زن با مصالح خانواده مخالف است یا نه (کاتوزیان، ۱۳۷۱:

ج ۱، ص ۲۳۳). به همین جهت ماده ۱۸ قانون حمایت خانواده ۱۳۵۳، تشخیص منافات شغل با مصالح خانواده یا حیثیات زوجین را به «دادگاه» سپرده است و «لزوم تأیید دادگاه» تنها تفاوت این ماده با ماده ۱۱۱۷ ق.م. است.

۲-۳. تراحم

علاوه بر اصل مصلحت و قاعده لاضرر، قاعده تراحم نیز از جمله مبانی ممنوعیت یا محدودیت زوجه در اشتغال است. فعالیت‌های اقتصادی زنان گاه در تعارض یا تراحم با حق الهی یا حق الناس قرار می‌گیرد و محدودیت‌هایی مطلوب می‌یابد که اگر مورد توجه قرار نگیرد چه بسا از این همه تلاش، چیزی جز حب مال یا جاه باقی نمی‌ماند (آیت‌اللهی، ۱۳۸۰، ص ۱۹). از بارزترین احتمالات تراحم، تراحم فعالیت‌های اجتماعی زن با حقوق ناشی از زوجیت مانند حقوق مرد یا حیثیت و مصالح خانوادگی بدون تراحم با حقوق مرد است. مثلاً زنی به عنوان تولیدکننده محتوا در فضای مجازی، ممکن است، نیاز به تولید و ویرایش مداوم محتوا، فرصت کافی برای پرداختن به وظایف خانوادگی را نداشته باشد. این کاهش مشارکت می‌تواند به تعارض با حقوق زوج و ایجاد مشکلات در روابط خانوادگی منجر شود.

البته بطور کلی در رابطه با فعالیت‌های اجتماعی زن، امکان بروز دو ضرر متعارض وجود دارد که هر یک به نوعی حقوق زوجین را تهدید می‌کند: ضرری که از ناحیه اشتغال زن در فضای مجازی به مرد و خانواده وارد می‌شود و ضرر دیگر، ضرر وارده به زن در صورت منع وی از اشتغال توسط مرد که در برخی از موارد مستلزم ایراد ضرر به جامعه نیز می‌باشد. عدم مشروعیت ایراد ضرر به مکلفین، چه از جانب شرع چه از جانب افراد، مستلزم حل این تراحم است (توجهی و محمدی‌فرد، ۱۳۹۰، ص ۵۵).

تشخیص ضابطه برای رفع این تراحم به ترتیب با عرف و بسته به تفسیر قاضی است و البته در رفع این تراحم بایستی حقوق زن را نیز مدنظر داشت. بدیهی است هر فعالیت از جمله فعالیت اقتصادی در فضای مجازی، فواید و چالش‌هایی دارد؛ مهم این است که نسبت فواید، نسبت به توالی فاسدی در ارتباط با حقوق خانواده که ایجاد می‌کند بالاتر

باشد.^۱ مثلاً اگر کارکردن زن منجر به رفع مشکلات اقتصادی خانواده شود درحالی که مرد به تنهایی نتواند از پس تأمین معاش خانواده برآید، اختصاص بخشی از وقت زن در فضای مجازی برای کارکردن و کاهش زمان اختصاصی برای خانواده به این دلیل، می‌تواند توجیه داشته باشد.

۳. تفسیر مبانی و دلایل حمایت از اشتغال زن در فضای مجازی

در این مبحث، مبانی و دلایل مطرح در حمایت از اشتغال زن ذکر می‌شود. اصول ۲۱، ۲۸ و ۴۳ (بندهای ۲ و ۴) «قانون اساسی»، ماده ۲ «سیاست‌های اشتغال زنان در جمهوری اسلامی ایران»، مفهوم مخالف ماده ۱۱۱۷ «ق.م.»، مفهوم مخالف مواد ۷۵ و ۷۷ «قانون کار»، «قانون خدمت نیمه وقت بانوان»؛ ماده ۳۲ «قانون ارتش جمهوری اسلامی ایران»؛ ماده ۲۰ «قانون مقررات استخدامی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی»؛ ماده ۲۰ «قانون مقررات استخدامی نیروی انتظامی جمهوری اسلامی ایران»؛ تبصره ۵ «ماده واحده قانون اصلاح قانون الحاق پنج تبصره به قانون شرایط انتخاب قضات دادگستری»، «منشور حقوق و مسئولیت‌های زنان» از جمله مقررات موجد یا به رسمیت شناسنده حق اشتغال زنان در نظام حقوقی ایران هستند.

در ادامه، مبانی و دلایل حمایتی، بر فعالیت‌های اقتصادی زنان در فضای مجازی، تطبیق داده و تفسیر خواهد شد.

۳-۱. اصل عدم ولایت بر انسان‌ها

اگر اصل عدم ولایت بر انسان‌ها، مطرح در بینش اسلامی، پذیرفته شود، نمی‌توان برای زوج حق نظارت مطلق بر خروج زوجه را قائل شد. طبق این اصل، هیچ‌کس بر دیگری ولایت ندارد، مگر این که دلیل قطعی بر وجود ولایت موجود باشد و چنین دلایلی در مورد ولایت مرد بر همسر، صریح و قطعی نیست. عدم رعایت این اصل و تعدی و بغی از سوی زوج و سلب آزادی زن شوهردار در انجام فعالیت اقتصادی، بدون دلیل منطقی و به

۱. در علم اقتصاد به این امر نسبت ریسک به پاداش (Risk/Reward) گفته می‌شود. (این فواید در شماره ۱۳ این مقاله مورد بررسی قرار خواهد گرفت.)

بهانه اعمال ولایت، نه تنها با کرامت انسانی زن منافات دارد، بلکه مستلزم عسر و حرج زوجه نیز می باشد؛ محدود کردن حق اشتغال زن به صورت سخت گیرانه، امنیت روانی زنان به خصوص زنان جامعه امروزی را که شغل خود را به عنوان بخشی از هویت اجتماعی خویش شناخته اند، مختل می کند (اسدی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴). حال آنکه در اسلام، حرج نفی شده است (حج، ۷۸).

اگر چه بر اساس ادله شرعی مربوط به نقش زن در جامعه اسلامی، بالاترین وظیفه و نقشی که خداوند زن را برای آن مهیا نموده است، سامان بخشیدن به امور خانواده و تربیت فرزندان است، اما این ها تنها وظایف و نقش زن نیست. محبوس نمودن زن در خانه و محدود کردن او به بهانه تکالیف زناشویی، از او موجودی پژمرده و بی هویت خواهد ساخت که شأن او را در حد یک خدمتگزار به همسر و فرزندان تنزل می دهد (توجهی و محمدی فرد، ۱۳۹۰، ص ۴۲).

در بیانات رهبرانقلاب (حفظه الله تعالی) الگوی سوم زن مسلمان نیز، ترکیبی از پابندی به ارزش های دینی، مسئولیت پذیری خانوادگی و در عین حال حضور فعال اجتماعی به عنوان الگوی ویژه ای از زن ترسیم شده است.

۳-۲. سوءاستفاده از حق توسط زوج

طبق دیدگاه غالب با توجه به ماده ۱۱۱۷ ق.م. حق زوج در منع اشتغال زوجه، منوط به تنافی شغل با حیثیت زوجین و مصالح خانواده است (صفایی، و همکاران، ۱۳۸۴، ص ۱۸۴) نه ابزاری برای سلطه گری و تحکم! چون امروزه کار کردن امری متعارف است، اگر شوهر از اذن مضایقه کند، از حق خود سوءاستفاده کرده و اختیار او ساقط می شود (حیدرپور، ۱۳۸۵، ص ۱۵۰). در مورد اشتغال زن در فضای مجازی که عمدتاً نیاز به خروج هم نیست، به طریق اولی، منع توسط شوهر، اگر دلیل قانع کننده نباشد، از مصادیق سوءاستفاده از حق خواهد بود.

به خصوص اگر زن قبل از ازدواج به فعالیت اقتصادی در فضای مجازی یا واقعی مشغول بوده، مردی که با او ازدواج می کند، نبود همسر در منزل یا مشغول بودن وی در

منزل به کار در ساعاتی را به طور ضمنی پذیرفته است. در این حالت، ممانعت مرد از اشتغال زن، هم مخالف شرط ضمنی است و هم می تواند از مصادیق سوءاستفاده از حق باشد (اسدی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴).

۳-۳. اصل عدم تبعیض

قانون اساسی در اصول متعدد به حقوق مساوی برای تمامی افراد (زن و مرد)، تأکید کرده است. بند ۹ اصل ۳، رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه را برای همه در تمام زمینه ها را از وظایف دولت دانسته است و طبق بند ۱۲ همین اصل، رفع محرومیت در زمینه های مختلف از جمله اشتغال باید محقق گردد. تأمین حقوق همه جانبه افراد از زن و مرد، ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون نیز موضوع بند ۱۴ این اصل است. اصل ۲۰ همه افراد اعم از زن و مرد را یکسان در حمایت قانون قرار داده؛ اصل ۲۸ نیز به هر کس حق داده شغلی را برگزیند. با این وصف در قانون اساسی، منعی بر اشتغال دیده نمی شود.^۱

بنابر آموزه های اسلام نیز اشتغال به عنوان یک حق برای همه افراد پذیرفته شده است. بدین ترتیب، مشارکت در فعالیت های اقتصادی، در کنار اداره امور خانواده، از حقوق انکار ناپذیر زنان و ناشی از تساوی جایگاه زن و مرد در اسلام است؛ تا حدی که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) ترک آن را به مثابه خروج از دین انگاشته و فرموده اند: «کسی که به امور مسلمانان اهمیت ندهد، از آنها نیست.» (کلینی ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۶۳) اموری چون یاری طلبیدن حضرت زهرا (سلام الله علیها) از مهاجرین و انصار در حمایت از امیرالمؤمنین (علیه السلام) (مدرسی، ۱۳۸۰، ص ۲۹)، امر به معروف و نهی از منکر^۲، بیعت زنان با پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در عقبه اول و دوم و بیعت رضوان غدیر خم، شرکت زنان در جنگ های صدر اسلام (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۳۰۰)، آب رسانی و تهیه غذا برای رزمندگان، پرستاری و مداوای مجروحین، هجرت به حبشه و مدینه به همراه مردان، از جمله موارد نشان دهنده دیدگاه

۱. پاورقی شماره ۲۴ همین مقاله را نیز ببینید.

۲. بموجب آیات متعدد قرآن از جمله آیه ۷۱ سوره توبه بر مرد و زن و آیه ۱۲ سوره ممتحنه.

اسلام در مورد فعالیت‌های اجتماعی زنان است (توجهی و محمدی فرد، ۱۳۹۰، صص ۴۲-۴۳). امام خمینی (رحمت الله علیه) نیز بر این اصل تأکید داشتند: «این تبلیغات است که اگر اسلام پیدا شد مثلاً دیگر زن‌ها باید بروند توی خانه‌ها بنشینند یک قفلی هم درش بزنند بیرون نیایند! این حرف غلطی است که به اسلام نسبت می‌دهند. البته یک احکام خاص به مرد است که مناسب با مرد است؛ یک احکام خاص به زن است، مناسب با زن است. این نه این است که اسلام نسبت به زن و مرد فرقی گذاشته است» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، صص ۲۱۶-۲۱۷).

۳-۴. حق زنان بر فعالیت‌های اجتماعی-اقتصادی

فعالیت‌های اجتماعی، زیرمجموعه‌های متعددی از جمله فعالیت‌های اقتصادی را شامل می‌شوند. در منابع، هم حق زنان بر فعالیت‌های اجتماعی به‌طور کلی و هم به‌طور خاص بر فعالیت‌های اقتصادی به خصوص اشتغال مورد تأیید قرار گرفته است:

الف) حق زنان بر فعالیت‌های اجتماعی به‌طور کلی

در بینش اسلامی مرد و زن هر دو انسان و در بهره‌گیری از حقوق طبیعی برابر هستند. زن نیز حق دخالت در سرنوشت خویش را مانند مرد دارد. تفاوت‌های بین زن و مرد در بعضی از موارد به حیثیت انسانی آنها ارتباط ندارد. مسائلی که منافات با حیثیت و شرافت زن ندارد آزاد است (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۳۶۴). ایدئولوژی اسلام بر تثبیت جایگاه زنان، شکوفایی استعدادها و کمال مادی و معنوی و احیا و حفظ حقوق فردی و اجتماعی آنان، تجویز و ترویج دخالت زنان در مسائل اجتماعی و نکوهش عزلت‌گزینی و بی‌تفاوتی در مورد مسائل جامعه است.

در ایران نیز بعد از پیروزی انقلاب، زمینه فعالیت سالم زنان خصوصاً در دانشگاه‌ها و مراکز آموزشی، به صورت گسترده‌ای فراهم شده است.

امام خمینی (رحمت الله علیه) همواره بر حضور فعال زنان در عرصه‌های مختلف سیاسی اجتماعی و مشارکت در بنای جامعه اسلامی تأکید داشته و این مشارکت را حق و تکلیفی

می‌دانستند که زنان جامعه اسلامی مجاز به ترک آن نیستند.^۱

بند ۱ اصل ۲۱ ق.ا. نیز مقرر داشته است: «دولت موظف است حقوق زن را در تمام جهات با رعایت موازین اسلامی تضمین نماید و امور زیر را انجام دهد: ۱- ایجاد زمینه‌های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی او...».

بنابراین امروزه، فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی، از مهمترین عرصه‌های فعالیت‌های زنان و زمینه‌ساز شکوفایی استعداد ایشان است. به طور ویژه، در عصر دیجیتال، فضای مجازی به یکی از مهم‌ترین صحنه‌های فعالیت‌های اجتماعی-سیاسی زنان تبدیل شده و به زنان امکان می‌دهد تا بدون محدودیت‌های جغرافیایی و فرهنگی، در مسائل مهم مشارکت کنند و صدای خود را به گوش جهانیان برسانند؛ مانند زنی که به عنوان فعال حقوق بشر در فضای مجازی به دفاع از مردم غزه می‌پردازد و با استفاده از پلتفرم‌های مختلف به آگاهی‌بخشی مشغول است. فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی در فضای مجازی نه تنها موجب افزایش آگاهی و تأثیرگذاری خواهد شد، بلکه به تسریع تغییرات مثبت در جوامع نیز منجر می‌شود. لذا، حضور فعال زنان در این عرصه اهمیت بسزایی دارد.

ب) حق زنان بر فعالیت‌های اقتصادی به‌طور خاص

اشتغال به عنوان یکی از اساسی‌ترین جنبه‌های فعالیت اجتماعی زنان، اهمیت دارد. حق زنان بر فعالیت‌های اقتصادی در اسلام، قوانین کشور و منطق و مقتضیات عرفی جامعه مورد تأیید قرار گرفته است.

- طبق احکام اسلامی، زنان نه تنها مالک اموالی که از راه کسب مشروع یا ارث به دست آورده‌اند، شناخته می‌شوند؛ بلکه حق پرداختن به هر نوع تلاش سازنده اقتصادی را نظیر مردان دارند. اشتغال زنان صدر اسلام به فعالیت‌هایی چون تجارت، صنعت‌گری، شبانی، قابله‌گری، دایگی، بافندگی، آرایشگری، نوحه‌خوانی، صنایع دستی، شبانی و دامداری، تجارت و... نیز عملاً نشانگر پذیرش این حق است (فاضلی بیارجمندی، ۱۳۸۱،

۱. خانم‌ها حق دارند در سیاست دخالت کنند؛ تکلیف‌شان است. زن باید در سرنوشت خودش و مقدرات اساسی مملکت دخالت کند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۶، صص ۳۰۰-۳۰۱).

صص ۲۱۰-۲۱۴؛ طاهری‌نیا، ۱۳۸۳، ش ۸۳، ص ۷۲؛ قدیر، ۱۳۸۳، ش ۱۸، ص ۳.

خداوند در آیه ۳۲ سوره نساء می‌فرماید: برای مردان از آنچه کسب کرده‌اند بهره‌ای است و برای زنان هم از آنچه کسب کرده‌اند بهره‌ای است. این آیه علاوه بر بر پذیرش حق مالکیت برای زنان، جواز اشتغال آنان را نیز ثابت می‌کند؛ زیرا حلال بودن اکتساب و تحصیل درآمد مفروض گرفته شده و سپس درباره مالکیت درآمدهای حاصل از آن اظهار نظر شده است.

البته دلایل دیگری نیز، مبنی بر تأیید جواز کسب و کار، وجود دارند. به عنوان مثال، آیاتی از قرآن کریم که به ابتغاء فضل خداوند اشاره دارند: «و ابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ» (جمعه، ۱۰) یا «رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ...» (اسراء، ۶۶) یا «وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا مَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَآخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ...» (نحل، ۱۴). همچنین، آیه‌ای که ماجرای اشتغال دختران حضرت شعیب (علیه السلام) به چوپانی را نقل کرده است (قصص، ۲۳).

روایات متعددی نیز به اهمیت کسب و کار و تلاش برای تأمین معاش، تأکید دارند. (هدایت‌نیا گنجی، ۱۳۸۵، ص ۱۰)

در اسلام نه تنها فعالیت‌های اقتصادی جایز شمرده شده است، بلکه همگان به حضور فعال در صحنه اقتصاد دعوت شده‌اند (فاضلی بیارجمندی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۵)، از سوی دیگر می‌توان حق اشتغال را از لوازم تکلیف برای کسانی دانست که مکلف به تأمین وسایل حیات خود و وابستگان هستند (خورسندیان، ۱۳۹۰، صص ۳-۵).

- در قوانین، چه قانون اساسی و چه قوانین عادی و اسناد، مکرراً به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، به حق اشتغال اشاره شده است.^۱ در تحلیل مواد قانونی می‌توان گفت؛ که اطلاق و عموم مواد که خودش بر مبنای اطلاق و عموم آیات و روایات است، اشتغال نیز به عنوان یک امر مباح از حقوق انسان هم برای زن و هم برای مرد است و قانون اساسی یا صراحتاً به این اصل اشاره کرده و یا این موضوع از عموم اصولی مانند اصول ۲۱ و ۴۳ قانون

۱. ر. ک. به ص ۱۰ همین مقاله و پاورقی‌های آن.

اساسی دریافت می‌شود. (در تأیید این نظر، ببینید: خورسندیان، ۱۳۹۰، صص ۳-۵).

- تغییرات اجتماعی، منطق و مقتضیات جامعه کنونی نیز ایجاب می‌کند که در باب کارکردن زنان در فضای مجازی تساهل و تسامح بیشتری منظور شود. امروزه بر خلاف گذشته، زنان در اقتصاد خانواده سهم برجسته‌ای داشته و دیگر مصرف‌کننده نیستند. در جهان امروز در نقش و جنسیت مرد و زن تغییرات قابل ملاحظه‌ای به وجود آمده است. زنان بیشتری وارد بازار کار شده‌اند؛ عبارت «مرد خانه» در زبان رایج شده است؛ بسیاری از سازمان‌ها برای واگذار کردن مراقبت‌های اولیه نوزاد، تعبیر «پدر-مادری» را به جای تعبیر «مادری» بکار می‌برند (توجهی و محمدی فرد، ۱۳۹۰، صص ۴۷-۴۸).

در نگاه کلان، زنان به عنوان بخش متناهی از نیروی کار جامعه، با ورود به فضای کسب و کار می‌توانند به صورت معناداری عرضه نیروی کار را تحت تأثیر قرار دهند. از طرف دیگر با توسعه فناوری اطلاعات، دسترسی به فرصت‌های فعالیت‌های اقتصادی افزایش یافته است (مزینی، سحابی و ممالکی، ۱۳۹۸، صص ۳۰۲-۳۰۸) و منطقی نیست که از این فرصت‌ها به راحتی چشم پوشید. مثلاً طراحی و فروش محصولات دست‌ساز از طریق بسترهای مجازی به زنان امکان می‌دهد تا بدون ترک خانه و با مدیریت زمان، همزمان به فعالیت‌های اقتصادی و مسئولیت‌های خانوادگی خود بپردازند که موجب ایجاد تعادل بین حقوق خانوادگی و اجتماعی آنان می‌شود. به علاوه چنین مشاغلی برای دولت هزینه ندارند و می‌توانند به صورت مستقل و با استفاده از منابع و مهارت‌های فردی زنان توسعه یابند که باعث کاهش بیکاری و افزایش توسعه و بهره‌وری اقتصادی بدون نیاز به سرمایه‌گذاری دولتی خواهد شد.

با دیدی منصفانه باید تأیید کرد که ورود زنان به فعالیت‌های اجتماعی و به خصوص اقتصادی، تحولاتی را در ساختار خانواده و نقش زن در آن پدید آورده است که اگر موضع مناسبی برای آن اتخاذ نشود، می‌تواند منشأ بروز مشکلاتی برای خانواده و جامعه شود. به نظر می‌رسد دو قید «رعایت حریم‌های شرعی» و «حفظ مصلحت کلی خانواده» بر اساس معیار نوعی و شخصی، با تشخیص دادگاه در موارد اختلافی، می‌تواند موضع مناسب باشد.

سلب اختیار کارکردن از زن با وجود رعایت دو قید مذکور، با شأن انسانی زن و لزوم مداخله وی در امور اجتماع منافات داشته و مستلزم ورود ضرر مستقیم و غیرمستقیم به زن و جامعه است؛ زیرا محروم نمودن جامعه از خدمات حداقل نیمی از جامعه، به بهانه لزوم حضور زن در منزل، دور از عقل سلیم و نوعی کج‌اندیشی و نگاه ابزاری به زن و نهایتاً تعطیل شدن امور جامعه است (توجهی و محمدی فرد، ۱۳۹۰، ص ۵۵).

آمارها هم این فرهنگ غلطِ جاافتاده در کشور را تأیید می‌کنند. اتحادیه کشوری کسب و کارهای مجازی^۱ در شش ماه اول سال ۱۴۰۰، اقدام به صدور ۶۴۹ فقره پروانه کرده که ۹۰ پروانه (معادل ۱۴ درصد) توسط زنان و ۵۵۹ پروانه (معادل ۸۶ درصد) توسط مردان دریافت شده است (اتحادیه کشوری کسب و کارهای مجازی، ۱۴۰۰، ص ۷).

دادنامه شماره ۹۳۰۹۹۷۰۲۲۱۱۰۱۱۰۴ هم در تأیید، مقرر داشته: «در مورد اشتغال زوجه، منع کلی وجود نداشته و اگر محیط کاری مناسب بوده، اشتغال خارج از ساعات کاری اعلامی اداره نباشد و کار مربوط متناسب با رشته تحصیلی باشد، زوجه را نمی‌توان از اشتغال منع کرد».

با مشابه سازی می‌توان گفت در مورد کسب و کار زنان در فضای مجازی اگر محیط کاری مناسب باشد (مثلاً فضای کاری که خانم در صفحه مجازی خود ایجاد کرده متضمن نمایش ابعاد خصوصی زندگی وی یا لطمه زننده به حیثیت خانواده نباشد) و اشتغال خارج از ساعات متعارف با در نظر گرفتن وظایف خانوادگی زن نباشد، نباید بتوان وی را از اشتغال منع کرد. پذیرفتن این دیدگاه موجب برتابیدن تمایل به ازدواج دائم از سوی زنان شاغل می‌شود (روشن، صادقی و حسینی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۶).

۳-۵. مصلحت خانواده

در کنار وظیفه زن به تشیید مبانی خانواده، ذیل اصل مصلحت خانواده، به عنوان یکی از دلایل ممنوعیت وی از اشتغال، و ذیل همین اصل، اصل دیگری با عنوان «اصل لزوم

۱. این اتحادیه در راستای تحقق ماده ۸۷ «قانون نظام صنفی» و تأکید بر تشکیل اتحادیه کشوری کسب و کارهای مجازی، فعالیت خود را از ۱۳۹۶ آغاز کرده است.

معاشرت به معروف» با زن نیز قابل طرح است. طبق قرآن، مرد باید با همسرش معاشرت به معروف داشته باشد (نساء، ۱۹). لذا اگر شغل زوجه با مصالح خانواده منافاتی نداشته باشد، ممانعت زوج، با لزوم معاشرت به معروف مغایر است؛ به خصوص در مورد شغل‌های در بستر فضای مجازی که اغلب نیاز به خروج هم ندارند. همچنین و به خصوص که کارکردن، از نظر شخصیتی هم برای زن و خانواده مهم و مفید باشد. حتی سلب آزادی زوجه از اشتغال گاهی می‌تواند مستلزم عسرو حرج زوجه باشد. مثلاً اگر زنی دارای تحصیلات عالی، تصمیم بگیرد به عنوان مشاور بازاریابی دیجیتال در فضای مجازی فعالیت کند، اما همسرش به دلایلی که قانع‌کننده نیست، مانع او شود. زن نیز به علت عدم امکان بکارگیری تحصیلات خود دچار سرخوردگی و مشکلات روحی شود؛ این وضعیت می‌تواند مصداق عسر و حرج زوجه و منافی با اصل معاشرت به معروف باشد. به‌طور کلی، ارجح بودن مصالح خانواده بر مصالح اعضا امری پذیرفته‌شده است، اما نحوه اجرای ماده ۱۱۱۷ ق.م. و تفسیر رویه قضایی و دکترین از آن، مستلزم ضرر به زوجه است و تحمیل مسئولیتی بیش از آنچه شرع و قانون برای زن در نظر گرفته، بر اوست (اسدی، ۱۳۹۰، صص ۱۵۹-۱۶۰).

مثلاً طبق نظری، گرفتاری‌های شغلی زوجه نباید مانع اداره خانه و امور خانواده باشد (کاتوزیان، ۱۳۷۱، ص ۲۳۳؛ صفایی و امامی ۱۳۸۵، ص ۱۲۵؛ صفایی و همکاران، ۱۳۸۴، ص ۱۹۱) در حالی که مواد ۱۱۶۸ و ۱۱۰۴ ق.م.، حضانت و اداره امور خانواده را تکلیف هردوی زوجین قرار داده است. نیز در بند ۳۷ «منشور حقوق و مسئولیت‌های زنان»، «حق برخورداری از حمایت و مشارکت همسر در تربیت فرزند» از حقوق زنان معرفی شده است. از طرف دیگر برخی مشاغل مستلزم حضور در مکان‌های مردانه است که محدودیت‌هایی را از حیث مصلحت یا شأن خانواده برای زنان به وجود می‌آورد؛ فضای مجازی این فرصت را برای زنان فراهم می‌کند که با حضور در خانه و بدون نیاز به رودرویی با مردان و در کنار انجام مسئولیت‌های خانوادگی، به مشارکت اقتصادی بپردازند. (Daly, ۲۰۰۳)

۳-۶. قرارداد کار زوجه

یکی دیگر از دلایل مطرح در حمایت از اشتغال زوجه در فضای مجازی، تعهدات قراردادی زوجه به اشخاص ثالث است؛ فردی که در فضای مجازی فعالیت اقتصادی می‌کند، گاه خودش صاحب کسب و کار است مثلاً کالایی را تولید یا وارد کرده و در صفحه مجازی خودش آن‌ها را می‌فروشد ولی اغلب تبلیغات کالا یا خدمت متعلق به دیگری را در صفحه‌اش انجام می‌دهد. غالباً در مورد اخیر میان او و کارفرما، قراردادی حاوی حقوق و تعهدات طرفین منعقد می‌شود. حال فرض کنید بانوی طبق قراردادی تبلیغاتی، تولید و نمایش محتوایی تبلیغی در مورد کالایی را برعهده گرفته باشد و در اثنای اجرای قرارداد، همسر وی بدون رضایت ابتدایی، با ادامه کار او مخالفت کند. سؤال این است که این مخالفت چه اثری بر قرارداد می‌گذارد؟

برخی معتقدند مخالفت زوج، موجب ابطال تعهدات زوجه نسبت به آینده^۱ (خورسندیان، ۱۳۹۰، ص ۲۰) و لزوم جبران خسارت کارفرما توسط زن (مانند پرداخت مابه‌ازاء مالی تعهد یا پرداخت ضرر وارده در اثر عدم اجرای تعهد)^۲ می‌شود اما این نظر هم برای اقتصاد خانواده می‌تواند مشکل‌آفرین باشد و هم به‌هرحال موجب ایجاد مزاحمت برای اشخاص ثالث و عدم اعتماد آنها به انعقاد قرارداد با زنان در آینده می‌شود. لذا معتبر دانستن امکان اشتغال زن از حیث رعایت حقوق ثالث نیز مفید است.

بدیهی است در صورتی که زوج ابتدا با فعالیت اقتصادی همسرش در فضای مجازی موافق بوده و سپس در اثنای قرارداد مخالفت نماید و تنافی شغل با مصالح یا شأن خانواده

۱. نظر مخالف: امکان ابطال قراردادی که صحیحاً منعقد شده، وجود ندارد و فقط زنی که علی‌رغم حکم دادگاه بر ممنوعیت اشتغال، شغل خود را رها نمی‌کند و به اجرای تعهدات با کارفرما ادامه می‌دهد، ناشزه بشمار می‌رود بدون تغییر در سرنوشت قرارداد (لطیفی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۲)

۲. خساراتی که از این بابت به اشخاص ثالث وارد می‌شود، باید به وسیله زن جبران شود. تصمیم مرد و تأیید دادگاه در حکم قوه قاهره نیست و زن را از پرداختن خسارت عدم انجام تعهد معاف نمی‌کند (مواد ۲۲۹-۲۲۷ ق.م.ا). زیرا مانعی که او را از ایفاء تعهدات باز داشته‌است، علت خارجی نیست؛ بلکه خواسته او و ناشی از وضعی است که در اثر عقد نکاح پیدا کرده‌است (کاتوزیان، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۳۶).

«صدق قوه قاهره در این مورد بعلت قابل پیش‌بینی بودن منع زن از کار دشوار است» (صفایی، امامی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۴۵).

را در دادگاه هم اثبات نماید، حتی اگر هم بتوان، قرارداد زوجه را ابطال کرد، اما از حیث پرداخت خسارت به شخص ثالث (کارفرما)، دیگر زوج مسئول خواهد بود نه زوجه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۳۴ به نقل از: نوید تهرانی؛ معصومی؛ یاقوتی، ۱۴۰۲، صص ۹۰-۹۱). در مورد اخیر حتی زوج موظف است خسارات وارد به زوجه (مانند از دست رفتن منابع مالی زن) را نیز بپردازد از این جهت که با عهده‌شکنی خود مسبب خسارات شده است (شیری زنجان و مکارم شیرازی، گنجینه آرا فقهی قضایی، سؤال ۲۴؛ هدایت‌نیا گنجی، ۱۳۸۵، ص ۱۴؛ اسدی، ۱۳۹۰، صص ۱۷۲-۱۷۳). روشن است که اگر بعد از ازدواج شرایط زندگی به گونه‌ای تغییر کند که اشتغال زوجه مخالف با مصلحت و حیثیات خانواده بشود و زوج دادخواست منع اشتغال زوجه را دهد، در صورت تأیید، زوج مسئول جبران خسارت نیست.

نتیجه‌گیری

امروزه سهم‌خواهی زنان در کسب جایگاه بیشتر از بازار کار جامعه به مطالبه‌ای جدی تبدیل شده است. فضای مجازی هم با حذف تنگناهای مکانی و کاهش هزینه‌های شروع به کار، سهم زنان در بازار کار را افزایش داده است. از سوی دیگر، در شرع و قانون، قیود مختلف عام یا ناشی از زوجیت در مورد اشتغال زنان وجود دارد. اما قیود اخیر اصولاً برای اشتغال در فضای غیرمجازی مطرح شده است ولی در مقررات یا رویه قضایی، نسبت به کم و کیف آن‌ها در مورد فضای مجازی، موضع‌گیری نشده است؛ در حالی که اشتغال در فضای مجازی واجد مؤلفه‌هایی است که آن را متمایز می‌کند. توسعه بی‌سابقه کسب و کارها در فضای مجازی در عصر حاضر، ضرورت موضع‌گیری نسبت به این مسئله را توجیه می‌نماید.

بطور کلی، ۳ مورد به عنوان دلایل و مبانی اصلی مطرح شده در محدودیت اشتغال زن در فضای مجازی قابل بررسی است:

۱) وظیفه به اطاعت از زوج از سوی زوجه: نتایج حاصله نشان داد که فارغ از تنوع نظرات در خصوص اساس وظیفه زوجه به اطاعت از زوج یا مطلق بودن این وظیفه، عدم تحقق قید «خروج از منزل» در اغلب کسب و کارهای فضای مجازی، که به عنوان دلیل اصلی وظیفه به اطاعت از زوج مطرح شده، می‌تواند باعث رفع محدودیت زنان شود. لذا اشتغال زنان از طریق فضای مجازی، در اکثر موارد «خروج» محسوب نمی‌شود و نیاز به اذن شوهر از این حیث ندارد.

۲) حفظ نظام، عدم مفسده و رعایت مصلحت خانواده: اولاً «مصلحت خانواده» در مقابل «مفسده»، مفهومی چند متغیره است؛ یعنی مصلحت خانواده شامل رعایت مصلحت تمام اعضای آن از جمله زن است و همین مبنا در حمایت از اشتغال زن در فضای مجازی نیز قابل طرح است. ثانیاً ضابطه مشخصی در خصوص سنجش مصلحت وجود ندارد. البته «سستی بنیان خانواده»، «اختلال در تربیت فرزندان»، «تنافی شغل با حیثیات زوجین» به عنوان ضابطه عدم رعایت مصلحت از سوی زوجه قابل طرح است.

۳) تزامم اشتغال زوجه با حقوق اعضای خانواده

در مقابل، موارد ذیل به عنوان دلایل و مبانی در حمایت از اشتغال زن در فضای مجازی قابل طرح است:

۱. اصل عدم ولایت (عدم ولایت شوهر بر زن).
۲. اصل عدم تبعیض در حق اشتغال براساس جنسیت.
۳. اصل عدم سوءاستفاده از حق توسط زوج در ممانعت از اشتغال زن.
۴. اصل معاشرت به معروف از سوی زوج نسبت به زوجه در جایی که کارکردن زن به لحاظ اقتصادی و رشد شخصیتی برای وی یا حتی خانواده مفیداست و ممانعت زن موجب عسر حرج وی می‌شود.
۵. اصل مصلحت خانواده به خصوص که کارکردن در فضای مجازی و عدم نیاز به حضور در مکان‌های مردانه در کنار انجام مسئولیت‌های خانوادگی، مصلحت یا شأن خانواده را نیز تأمین می‌نماید.
۶. حق زنان بر فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی.
۷. توجه به حقوق اشخاص ثالث در قرارداد کار منعقدۀ توسط زوجه.

پیشنهادهات

جهت کمک به اصلاح قانون به نظر می‌رسد بایستی چند نکته را مد نظر داشت:

الف) فضای مجازی برای هر شخصی، فارغ از جنسیت، واجد فرصت‌ها و البته مخاطراتی به خصوص از حیث آثار بر خانواده است و محدودیت زنان از کارکردن در این فضا بایستی با در نظر گرفتن این فرصت‌ها و مخاطرات باشد. باید دید ارزش فرصت‌های بدست‌آمده برای خانواده نسبت به توالی فاسد آن چیست.

ب) در راستای یک موضع‌گیری منصفانه، نباید با دید جانبدارانه از زنان به قضیه نگاه کرد؛ به این معنا که چون زن - به خصوص در نقش مادری - نقش کلیدی در رشد و کمال اعضای خانواده دارد، در بسیاری از موارد کار نکردن وی در خارج از منزل و تمرکز بر امور خانواده، در راستای حفظ کرامت وی و نیز مصلحت کلی خانواده است. لذا بر

اساس شریعت و اسناد بالادستی نیز آنچه اولویت دارد، مصلحت کلی خانواده و عدم مفسده است و این اراده شارع بر اراده افراد (از جمله اراده شوهر) مرجح است.

از دیگر سوی، به نظر می‌رسد با توجه به تغییرات فرهنگی و عرفی جامعه ایران در سال‌های اخیر و مطالبه زنان در خصوص اشتغال، بایستی خوانش جدیدی از قواعد شرعی و مقررات قانونی در مورد قیود اشتغال زنان داشت.

ج) باتوجه به چندمتغیره بودن مفهوم «مصلحت خانواده» و امکان تراحم مصلحت هر یک از اعضا با مصلحت سایرین، وظیفه مرجع صالح باید یافتن نقطه «تعادل» باشد به این معنا که در تصمیم‌گیری نقطه‌ای را بیابد که مصلحت مرد به عنوان رئیس خانواده، مصلحت زن و مصلحت فرزندان، همه دیده شود. مطلق‌انگاشتن قیود اشتغال زنان به بهانه مصلحت خانواده و نادیده گرفتن خود زن به عنوان عضوی از خانواده، همان مؤلفه «مصلحت خانواده» را با اختلال مواجه می‌کند.

د) خصوصیات ویژه فضای مجازی از یک سو و نبود مقررات قانونی و کمبود رویه قضایی که به اختلافات با توجه به این خصوصیات ویژه نگاه کرده باشد، تعیین ضابطه در مورد قیود اشتغال زنان خاص فضای مجازی را ایجاب می‌کند؛ در این راستا باید تنها مبادرت به انجام مشاغل در فضای مجازی توسط زوجه، ممنوع شود که «مفسده‌انگیز» و «با مصالح خانواده در تضاد باشد» و نه همه مشاغل؛ به خصوص اگر فعالیت‌های زن از لحاظ اقتصادی برای خانواده «ضروری» یا «مهم» باشد و «امکان رشد و کمال» وی در بستر خانواده فراهم باشد. با این توضیح که شرع، انجام شغلی از سوی زن که مخالف مصالح کلی خانواده یا مفسده‌انگیز باشد، را ممنوع قلمداد کرده، چه شوهر راضی باشد و چه نباشد. همچنان که اشتغال مرد نیز اگر به نحوی باشد که او را از وظایف خانوادگی‌اش باز دارد یا موجب انحراف و مفسده شود، ممنوع است و از این جهت میان مرد و زن در استفاده از تکنولوژی تفاوتی نیست.

به نظر می‌رسد که می‌توان رویکرد سهل‌گیرانه‌تری در مورد اشتغال زوجه در فضای مجازی نسبت به فضای واقعی اتخاذ کرد.

تا تعیین ضابطه روشن، در هر مورد اختلافی، مرجع صالح با نگاهی نوعی و شخصی با در نظر گرفتن معیارهای فوق‌الذکر تصمیم‌گیری کند.

دو ضابطه مذکور را به قانونگذار نیز می‌توان پیشنهاد داد. با توجه به اینکه بطور کلی در ارتباط با الزامات شغلی فعالیت در فضای مجازی، هیچ مقرره‌ای در کشور وجود ندارد و همین امر موجب تفاسیر مختلف از مواد پراکنده در خصوص اشتغال شده، پیشنهاد می‌شود قانون ویژه‌ای صرفاً در ارتباط با الزامات کاری در فضای مجازی تدوین شود و یکی از محورهای قانون، حل مسئله‌ی اشتغال زن با رویکرد سهل‌گیرانه باشد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

الف) قوانین، مقررات، اسناد؛

۱. «قانون اساسی ایران»

۲. «قانون ارتش جمهوری اسلامی ایران» (مصوب ۱۳۶۶)

۳. «قانون الحاق دو تبصره به قانون شرایط انتخاب قضات دادگستری» (مصوب ۱۳۶۱)

۴. «قانون شرایط انتخاب قضات دادگستری» مورخ ۱۳۶۱/۲/۱۴

۵. «قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب (در امور مدنی)» (ق.آ.د.م) (مصوب ۱۳۷۹)

۶. «قانون حمایت خانواده، مجلس شورای اسلامی» (مصوب ۱۳۵۳)

۷. «قانون خدمت نیمه وقت بانوان» (۱۳۶۲)

۸. «قانون سیاست‌های اشتغال زنان در جمهوری اسلامی ایران» (۱۳۷۱) شورای عالی انقلاب

فرهنگی

۹. «قانون کار ایران»

۱۰. «قانون مدنی ایران» (ق.م.)

۱۱. «قانون مقررات استخدامی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی» (۱۳۷۰)

۱۲. «قانون مقررات استخدامی نیروی انتظامی جمهوری اسلامی ایران» (۱۳۷۴)

۱۳. «قانون نظام صنفی» (۱۳۸۲)

۱۴. ماده واحده قانون اصلاح قانون الحاق پنج تبصره به قانون شرایط انتخاب قضات

دادگستری» (۱۳۷۴)

۱۵. «منشور حقوق و مسئولیت‌های زنان» (۱۳۸۳) شورای عالی انقلاب فرهنگی

۱۶. دادنامه شماره ۹۳۰۹۹۷۰۲۲۱۱۰۱۱۰۴ (۶ مهر ۱۳۹۳) شعبه ۱۱ دادگاه تجدیدنظر تهران،

(قابل دسترس در سامانه ملی آراء قضایی: <https://ara.jri.ac.ir>)

۱۷. گزارش اتحادیه کشوری کسب و کارهای مجازی (۱۴۰۰).

۱۸. الگوی گام سوم زن (۱۳۹۵)

ب) کتب

۱. احسانی، ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، *عوالی اللئالی*، ج ۳، قم: انتشارات سیدالشهداء.

۲. اسدی، لیلاسادات، ۱۳۹۰، «حق زوج بر منع اشتغال زوجه»، *مطالعات راهبردی زنان*، سال ۱۳،

ش ۵۱.

۳. آیت‌اللهی، زهرا، ۱۳۸۰، زن، دین، سیاست، تهران: سفیر صبح.

۴. بستان (نجفی)، حسین، ۱۳۸۸، *اسلام و تفاوت‌های جنسیتی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۵. توجهی، عبدالعلی؛ و حق محمدی فرد، زهرا، ۱۳۹۰، «فعالیت‌های اجتماعی زن و تزام آن با حقوق زوج با تاکید بر اندیشه‌های حضرت امام خمینی»، *پژوهشنامه متین*، دوره ۱۳، ش ۵۲ - ش پیاپی ۵۲.

ج) مقالات و گزارش‌ها

۶. حایری شاه‌باغ، سید علی، ۱۳۷۹، *شرح قانون مدنی*، تهران: کتابخانه گنج دانش.

۷. حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البیت.

۸. حسینی خوانساری، سید احمد، ۱۴۰۵ق، *جامع المدارک فی شرح مختصر المنافع*، جلد ۱۴، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدوق.

۹. حکیمی، محمد، ۱۳۸۳، *دفاع از حقوق زن*، چاپ چهارم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۱۰. حیدرپور، البرز، ۱۳۸۵، *حقوق خانواده - انعقاد ازدواج دائم - آثار و انحلال آن*، تهران: مه‌زیار.

۱۱. حیدری، احمد، ۱۳۸۶، *خانواده، عشق، استواری*، قم: انتشارات پرتو خورشید.

۱۲. خمینی، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، ج ۱ و ۲.

۱۳. خمینی، سید روح الله، ۱۳۸۵، *صحیفه امام (دوره ۲۲ جلدی)*، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۴. خمینی، سید روح الله، ۱۴۰۹، *تحریر الوسیله*، ج ۲، چاپ دوم، نجف الاشرف: نشر آداب.

۱۵. خورسندیان، محمدعلی، ۱۳۹۰، «وضعیت حقوقی اشتغال زوجین در قوانین موضوعه ایران و لایحه پیشنهادی حمایت خانواده»، *فقه و حقوق خانواده*، دوره ۱۶، ش ۵۴.

۱۶. خویی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۰ق، *منهاج الصالحین*، ج ۲، چاپ ۲۸، قم: مدینه‌العلم.

۱۷. رجایی، محمدعلی، ۱۳۹۹، «بررسی فقهی حق اشتغال زوجه و محدودیت‌های آن از منظر فقه و حقوق اسلامی»، *دوفصلنامه خانواده در آینه فقه*، دوره ۵، ش ۱.

۱۸. روشن، محمد؛ و صادقی، محمد؛ و حسینی، فاضله سادات، ۱۳۹۴، «حق زوجه بر اشتغال و رابطه آن با ریاست مرد بر خانواده در حقوق موضوعه ایران»، *فقه و حقوق خانواده*، سال ۲۰، ش ۶۲.

۱۹. شمس الدین، محمد مهدی، ۱۹۹۶م، *مسائل حرجه فی فقه المرأة- حقوق الزوجیه*، بیروت: مؤسسه الدولته للدراسات و النشر.
۲۰. شهید ثانی، زینالدین بن علی مکی عاملی، ۱۴۱۶ق، *مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام*، ج ۸، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۲۱. شیخ مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، *احکام النساء*، قم: کنگره شیخ مفید.
۲۲. صداقت، قاسم علی، ۱۳۸۶، «بررسی شرایط و محدودیت‌های کار زنان از منظر فقه و حقوق»، *نشریه معرفت*، سال ۱۶، ش ۱۱۸.
۲۳. صفایی، سید حسین؛ امامی، اسدالله، ۱۳۷۶، *بررسی تطبیقی حقوق خانواده*، ج ۴، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۴. صفایی، سید حسین؛ امامی، اسدالله، ۱۳۸۰، *حقوق خانواده*، چاپ هشتم، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۵. صفایی، سیدحسین؛ و همکاران، ۱۳۸۴، *بررسی تطبیقی حقوق خانواده*، تهران: دانشگاه تهران.
۲۶. صفایی، سید حسین؛ و اسدالله امامی، ۱۳۸۵، *مختصر حقوق خانواده*، چاپ دهم، تهران: میزان.
۲۷. طاهری‌نیا، احمد، ۱۳۸۳، «فعالیت اقتصادی زنان از دیدگاه قرآن»، *مجله معرفت*، سال ۱۳، ش ۸۳.
۲۸. علامه حلی، ابی منصور حسن بن یوسفین مطهر، ۱۴۱۳ق، *قواعد الاحکام*، ج ۳، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۹. فاضلی بیارجمندی، سید احمد، ۱۳۸۱، *نقش زنان شیعه در عصر امام علی*، قم: انتشارات میثم تمار.
۳۰. فروتن، یعقوب و شجاعی قلعه‌نی، مینا. ۱۳۹۸، «رویکرد اجتماعی به اشتغال زنان در ایران»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، سال ۲۰، شماره ۴.
۳۱. فضل‌الله، سید محمد، ۱۴۲۱ق، *تأملات اسلامیة حول المرأة*، بیروت: دارالماک.
۳۲. فنایی اشکوری، محمد، ۱۳۷۸، *منزلت زن در اندیشه اسلامی*، چاپ دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۳. قدیر، محسن، ۱۳۸۳، «اشتغال زنان از منظر اسلام و غرب» (۲)، *شمیم یاس*، ش ۱۸.

۳۴. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۱، حقوق خانواده، چاپ سوم، تهران: شرکت انتشار.
۳۵. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۵، دوره مقدماتی حقوق مدنی (خانواده)، تهران: نشر یلدا.
۳۶. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، ج ۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. گردآورنده: زعفرانچی، لیلاسادات، ۱۳۸۸، اشتغال زنان (مجموعه مقالات و گفتگوها)، تهران: مرکز امور زنان و خانواده نهاد ریاست جمهوری.
۳۸. گنجینه آرای فقهی قضایی، دفتر آموزش روحانیون و تدوین متون فقهی آموزش قوه قضائیه.
۳۹. لطفی، اسدالله، ۱۳۸۰، مبادی فقه، قم: هجرت.
۴۰. لطفی، اسدالله، ۱۳۸۸، حقوق خانواده، تهران: خرسندی.
۴۱. محقق حلی، ابو جعفر نجم الدین جعفر بن حسن، ۱۴۰۹ق، شرائع الاسلام، ج ۲، چاپ دوم، قم: نشر امیر.
۴۲. محقق داماد، سید مصطفی، ۱۳۷۲، بررسی فقهی حقوق خانواده، تهران: نشر علوم اسلامی.
۴۳. محمدی، مرتضی، ۱۳۸۳، «ازدواج، نفقه و تمکین»، مطالعات راهبردی زنان، ش ۲۵.
۴۴. مدرسی، سید محمدتقی، ۱۳۸۰، آزادی و مسئولیت زن، ترجمه محمدرضا آذری، تهران: نشر مطهر.
۴۵. مزینی، امیرحسین؛ و سحابی، بهرام؛ و ممالکی، مهرنام، ۱۳۹۳، «بررسی اثر توسعه فضای مجازی بر مشارکت زنان در اقتصاد ایران (مطالعه موردی اشتغال زنان و نرخ باروری)»، زن و جامعه، سال ۱۰، ش ۱ - ش پیاپی ۳۷.
۴۶. مقدادی، محمد مهدی، ۱۳۸۱، «ریاست مرد در رابطه زوجیت»، فصلنامه نامه مفید، سال ۸، ش ۳۳.
۴۷. مکی عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، ۱۴۱۳ق، مسالک الافهام، ج ۸، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۴۸. منصور نژاد، محمد، ۱۳۸۱، مسأله زن، اسلام و فمینیسم، تهران: انتشارات زیتون.
۴۹. نجفی، محمد حسن، ۱۴۱۲ق، جواهر الکلام، بیروت: موسسه المرتضی العالمیه.
۵۰. نجفی، محمد حسن، ۱۳۷۴، جواهر الکلام، ج ۳۱، چاپ چهارم، تهران: المکتبه الاسلامیه.
۵۱. نوید تهرانی، مرضیه؛ معصومی، جمشید؛ یاقوتی، ابراهیم، ۱۴۰۲، «خسارت ممانعت از حق

اشتغال زوجه، در روابط غیرمالی زوجین»، *مطالعات فقه اقتصادی*، دوره ۵، ش ۱- ش پیاپی ۱۶.
۵۲. هدایت‌نیا گنجی، فرج‌الله، ۱۳۸۵ «اشتغال زنان و مصلحت خانواده در ق.م.»، *مطالعات راهبردی زنان*، ش ۳۴.

1. Daly, J. A. 2003, ICT, Gender Equality, and Empowering Women. Development Gateway.

تحلیل تربیتی احکام تمکین زوجین در فقه و نقش آن در استحکام روابط خانواده

سید علی اصغر یعقوبی^۱

رقیه سادات مؤمن^۲

چکیده

حکم به تمکین زوجین از یکدیگر در اسلام بر اساس ضوابط و دستور العمل‌هایی است که مبتنی بر تفاوت‌های جنسیتی بوده، برخوردار از ساختاری نظام مند و مبتنی بر واقعیت‌های جنسیتی است. از این رو و با توجه به نقش جنسیت زوجین، در تشریح احکام مربوط به تمکین هر یک؛ این سؤال که: احکام مربوط به تمکین زوجین، از چه تحلیل تربیتی در استحکام و بهبود روابط زناشویی برخوردار است؟ مسأله‌ای است که در این تحقیق مورد بررسی قرار گرفته است. در این پژوهش با تحلیل و توصیف آیات، روایات و آداب اسلامی از خلال منابع کتابخانه‌ای، و در نتیجه تحلیل و بررسی احکام تمکین؛ این نکته استنتاج می‌شود که از آنجایی که تشریح و بیان احکام مربوط به تمکین زوجین و تمایزات جنسی و جنسیتی ایشان، در واقع تبیین الگوهای رفتاری مشخصی است که متناسب با جنسیت و خواسته‌های هر دو جنس بوده، به همین منظور فقه خانواده در خصوص مبحث تمکین احکامی را بیان نموده است که دارای خاستگاه‌های تربیتی و اخلاقی است و می‌توان از آنها به عنوان راهکارهای تربیت جنسی بهره برد. به نحوی که دانستن و عمل به آن، منجر به رضایتمندی زوجین از زندگی با یکدیگر، پیشگیری و کاهش آسیب‌های متعدد حوزه خانواده، بهبود تربیت فرزندان، درک متقابل زن و مرد از رفتارها و نیازمندی‌های جنسی و جنسیتی یکدیگر و واکنش مناسب در مقابل این رفتارها و متأثر از این موارد، تأمین امنیت اخلاقی جامعه خواهد شد.

واژگان کلیدی: نشوز، شقاق، زناشویی، رضایت زناشویی، تربیت جنسی، حسن معاشرت.

۱. دانشجوی دکتری فقه و علوم قضایی مؤسسه عالی فقه تخصصی، قم (نویسنده مسئول) amiralmumenin110@gmail.com

۲. دکترای تخصصی مطالعات زنان گرایش حقوق زن - استادیار دانشکده حقوق - دانشگاه امام صادق علیه السلام - تهران sadatmomen@isu.ac.ir

طرح مسأله

از آنجایی که احکام اسلام تابع مصالح و مفاسدی هستند که در واقعیات خارجی انعکاس می‌یابند، در معرفت‌شناختی از اعتبار و ارزش والایی در درک درست واقعیت‌ها، برخوردار هستند. از این رو تحلیل احکام شرعی در همه‌ی ابعاد عبادی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی - اجتماعی، بهترین راهکار و روش در فهم دقیق موضوعات خارجی و احکام مربوط به آن‌ها می‌باشد.

از احکام مهمی که در این باب قابل تأمل و تحقیق است، احکامی است که جنسیت به عنوان موضوع یا قیدی مهم و دخیل در موضوع، ملحوظ آن قرار گرفته‌است. در واقع مسأله کلی این است که جنسیت چه جایگاهی در شریعت اسلامی دارد؟ به عبارت دیگر آیا جنسیت می‌تواند متغیر قابل توجهی در تبدل و تغییر احکام باشد؟ در فرض ثبوت و اثبات، تفاوت جنسیت و به تبع آن تفاوت احکام، تکالیف و حقوق، چه آثاری در تنظیم معیشت و سعادت افراد با جنسیت‌های متفاوت خواهد داشت. البته هر چند این موضوع از دامنه و گستردگی بسیار زیادی برخوردار است و به جرأت می‌توان گفت در تمام ابواب فقه از عبادات، معاملات تا حدود و قصاص موارد بسیاری از احکام را می‌توان بر شمرده که جنسیت نقش تعیین‌کننده‌ای در تفاوت حکم دارد؛ لکن در این مختصر به این مسأله در محدوده احکام تمکین خواهیم پرداخت که با توجه به تفاوت جنسیت زوج و زوجه، احکام مربوط به تمکین زوجین، از چه تحلیل تربیتی در استحکام و بهبود روابط زناشویی برخوردار است؟

به طور کلی احکام شریعت اسلامی در خصوص موضوع جنسیت، بر این اصل مبتنی است که دو جنس مؤنث و مذکر از لحاظ ویژگی‌های بیولوژیک و نیز از حیث روانشناختی، تفاوت‌های قابل توجهی با یکدیگر دارند، اما آنچه شریعت اسلامی را از سایر مکاتب در خصوص موضوع جنسیت متمایز می‌سازد این نکته است که این تفاوت‌ها در شریعت اسلامی هرگز به معنای ارزش‌گذاری جنسیتی خاص نبوده و فقط تبیین‌گر

ابعاد حقوقی زندگی دو جنس برای تنظیم معیشت انسانی بوده و در عرصه‌های اخلاقی و انسانی اثری ندارند (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۲۱-۱۲۶).

از سویی نتایج پژوهش‌های دیوبند (۱۳۹۰) نجاتیان، باقری و شرقی (۱۳۸۳) و بارون و بایرون (۲۰۰۴) مؤید این مطلب هستند که قبول تفاوت‌های جنسیتی و شناخت و درک الگوهای رفتاری خود و طرف مقابل، در زندگی زناشویی، موجب افزایش رضایت زناشویی، کاهش خشونت‌های جنسی و ناسازگاری زناشویی می‌گردد.

همچنین این نتیجه مؤید پژوهش‌های رحمانی و همکاران (۱۳۹۰) بخشایش و مرتضوی (۱۳۸۷) رضایی پور و همکاران (۱۳۸۲) هانی و بائورنگ (۲۰۰۴) و اسمانتالیز و گوردون (۲۰۰۵) می‌باشد که نشان دادند رضایت از زندگی زناشویی به میزان زیاد با رضایت از درک نیازهای جنسی و جنسیتی زوجین در ارتباط است (ر.ک: راستگو، ۱۳۹۳).

در این پژوهش سعی شده در خلال احکام، آداب و توصیه‌های اسلامی به صورت جامع تری به نقش تمکین - به عنوان یک سیاست راهبردی مهم در لزوم شناخت و درک تمایزات جنسی و جنسیتی و نقش آن در کسب رضایت زناشویی و استحکام روابط خانواده- بررسی شود.

فرضیه این تحقیق بر این امر استوار است که تحلیل احکام و آداب صادره از شرع در خصوص تمکین زوجین و ارائه اطلاعات و تحلیل صحیح در خصوص تفاوت‌های زن و مرد در این زمینه و در ابراز عشق، نه تنها احتمال بهبود مهارت‌های عملی را افزایش می‌دهد بلکه باعث اصلاح بسیاری از باورها، اندیشه‌ها و رفتارهای نادرستی می‌شود که از مهمترین اسباب و عوامل نارضایتی جنسی و زناشویی است.

در مقابل عدم تبیین درست این تفاوت‌ها عموماً منجر به عدم قبول تفاوت‌های جنسی و جنسیتی، و انتظار و توقع تکالیف و حقوقی مساوی و برابر از سوی زوجین؛ خواهد شد که نتایج ناگوار متعددی در برخواهد داشت که از آن جمله، بی معنا شدن نقش مادری و همسری، کاهش جذابیت زن و مرد برای همدیگر، کم شدن انگیزه تشکیل خانواده، افزایش طلاق و... از جمله پیامدهای آن است.

۱. تمکین جنسی

تمکین در لغت به دو معنا است:

- سلطه و اختیار دادن به دیگری است: (تَمَكَّنَا) جَعَلْتُ لَهُ عَلَيْهِ سُلْطَانًا وَقُدْرَةً (تَمَكَّنَ) مِنْهُ (قیومی مفری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۹۸).

• مستقر کردن و تثبیت کردن: قوله (مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ) أَي ثَبَتْنَاهُمْ وَمَلَكْنَاهُمْ وَاسْتَمَكَّنَ الرَّجُلُ مِنَ الشَّيْءِ، وَتَمَكَّنَ مِنْهُ بِمَعْنَى أَي قَدَرَ عَلَيْهِ (طریحی، بی تا، ج ۶، ص ۳۱۷). اما در اصطلاح فقهی، آنچه شهرت یافته است: تمکین به اظهار اطاعت زوجه از زوج تعبیر می‌شود. البته در کارهایی که اطاعتش بر زوجه لازم است^۱ (هندی، بی تا، ج ۷، ص ۵۵۸). منظور از تمکین خاص زوجه اطاعت زن در مسائل مخصوص زناشویی می‌باشد که در صورت تقاضای استمتاع زوج، تسلیم شدن زن در برابر خواسته‌ی مرد می‌باشد زوج مکلف است که با رعایت مسائل شرعی، نیاز جنسی همسر خود را برآورده (مرتفع) سازد. بنابراین اگر در زمان یا مکان دلخواه خود یا طبق خواسته خویش، خود را در اختیار زوج قرار دهد، تمکین خاص محقق نخواهد شد. حتی اگر از جهت نوع رابطه زناشویی نیز تمکین کامل را نداشته باشد، مثلاً اگر مانع استمتاعات مختلف زوج از خویش گردد، به شکلی که زوج صرفاً مأذون در نوع خاص از استمتاع و بهره‌بری جنسی قرار گیرد، نیز ناشزه محسوب می‌گردد (نجفی الجواهری، ۱۳۶۲ش، ج ۳۱، ص ۳۰۳).

تمکین خاص در عقد ازدواج دائم قدر متیقن از اسباب وجوب نفقه بر مرد می‌باشد، و عدم تمکین خاص در چنین عقدی موجب نشوز و منع استحقاق نفقه خواهد شد. البته در بعضی از عذرهای شرعی اعم از حیض، نفاس، روزه واجب، عذرهای پزشکی؛ ترک منزل چنانچه بودن زن با شوهر متضمن «خوف ضرر بدنی یا مالی یا شرافتی باشد و وجود «امراض مقاربتی» در زوج صرفاً اگر پس از عقد حادث شده باشد، موجباتی هستند

۱. التَمَكُّنُ التَّامُّ هُوَ التَّخْلِيَةُ التَّامَّةُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ نَفْسِهَا كُلِّ حِينٍ، وَكُلُّ مَكَانٍ يَحُلُّ فِيهِ مَا يَرِيدُهُ مِنْهَا وَيَلِيقُ بِهَا.

که به رغم امتناع از تمکین خاص، مانع حق نفقه نخواهند بود (نجفی الجواهری، ۱۳۶۲ ش، ج ۳۱، ص ۳۰۳).

علاوه بر قیودی مانند عدم وجود مانع شرعی و عقلی در تمکین، برخی فقهاء مانع عرفی را هم دخیل دانسته‌اند با استناد به قاعده معاشرت به معروف نیز کیفیت و کمیت روابط جنسی زناشویی، باید متعارف و عقلایی و با لحاظ حفظ کرامت انسانی زوجه باشد. مثال عرفی منع عرفی: تمکین از دبر است، که مشهور فقهاء فتوا می‌دهند که بدون رضایت زوجه این کار کراهت شدید دارد^۱ (نجفی جواهری، ۱۳۶۲ ش، ج ۲۹، ص ۱۰۸؛ قمی، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۴؛ اصولی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۶۰) و بعضاً فتوی به حرمت آن داده‌اند^۲ (خویی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۳؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۶۰۶؛ اصولی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۶۰).

از نقطه نظر فقه تربیتی نیز وقتی رفتاری محکوم به کراهت شدید می‌شود، بالاخص در حوزه تعامل با دیگران، به خاطر مفاسدی است که موجب ایجاد تنش و اصطکاک بین آنان می‌گردد.

احکام تمکین زوجه شامل تمکین خاص و عام است که در ادامه به بیان و تحلیل تربیتی آنها خواهیم پرداخت. در مقابل به پرداخت نفقه به عنوان تکلیف متقابل زوج اشاره کرده و به تحلیل تربیتی آن می‌پردازیم.

۲. آثار رضایت از تمکین جنسی در استحکام و بهبودی روابط خانواده

دانشمندان بر این نکته تأکید کرده‌اند که «مسائل جنسی» در زناشویی، نقش مهمی را بازی می‌کنند و داشتن روابط جنسی مطلوب از ضروریات هر خانواده می‌باشد. تجربه ثابت کرده‌است اغلب اشکالات خانوادگی مستقیماً یا به طور غیرمستقیم معلول عدم تأمین درست نیاز جنسی بوده و عامل جنسی در سعادت زناشویی نقش مهمی را بازی می‌کند (جبل عاملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۹؛ بخشایش و مرتضوی، ۱۳۸۸، ش ۱۲، ص ۷۳).

۱. فالأحوط وجوباً ترک الہبوط فی الدبر مطلقاً؛ سیستانی: بنا بر احتیاط وطی زن در دبر اگر راضی نباشد، چه حائض باشد چه نباشد، جایز نیست.

۲. فالمتجه حینئذ حمل نصوص المنع علی الکراهۃ کما أوماً إلیه نصوص الجواز بلفظ «لا أحب» و «إنا لا نفعله» ونحو ذلک أو علی التقیۃ من العامۃ، فإنه مذهب من عدا مالکا وجماعۃ من الشافعیۃ.

در مقابل به گفته برخی کارشناسان، نارضایتی جنسی از مهم‌ترین عوامل طلاق است و بیش از ۵۰ درصد طلاق‌ها ناشی از مشکلات و اختلالات جنسی می‌باشد. برخلاف برخی گمان‌ها، رابطه‌ی جنسی زن و مرد نه تنها یک رابطه‌ی جسمی-شهوانی نیست بلکه آثار بسیاری در روابط زناشویی دارد، این رابطه برای مردان عاملی برای تقویت حس اعتماد به نفس، رهایی از تنش‌های روزانه، افزایش صمیمیت و بالابردن حس حمایت‌گری آنان از زنان است. تأثیر روابط جنسی در استحکام زناشویی به قدری است که برخی ابراز کرده‌اند با وجود علاقه‌ی بسیاری که به همسر خود دارند، دیگر قادر به ادامه زندگی با او نیستند؛ زیرا او همواره از برقراری رابطه‌ی جنسی طفره می‌رود. ناکامی جنسی در مردان آثاری از قبیل افسردگی، کم‌حرفی با همسر، افزایش احتمال روابط مشروع یا نامشروع با دیگران، تمایل به اعتیاد و بی‌انگیزگی را در پی خواهد داشت و این ناکامی در زنان به دلیل آنکه نیاز جنسی خود را به صراحت بیان نمی‌کنند احتمال ناسازگاری، بهانه‌جویی، سلطه‌گری، سرگرم کردن خود به امور مختلف، خودنمایی جنسی و حتی برقراری روابط نامشروع را افزایش می‌دهد (قاسمی، ۱۳۸۷، ص ۸۳).

نارضایتی از رابطه جنسی می‌تواند به مشکلات عمیق در روابط زوجین و ایجاد تنفر از همسر، دلخوری، حسادت، رقابت، حس انتقام‌گیری، تحقیر، نبود اعتماد به نفس و نظایر آن منجر شود. این مسائل توسط تنشها و اختلافات، تقویت شده یا در قالب آنها تجلی و بروز می‌یابد و به تدریج شکاف بین همسران را عمیق‌تر می‌سازد (ر.ک: شیخ الاسلامی و همکاران، ۱۳۹۵).

همچنین در مطالعه‌ای روی زنان متأهل ۱۸ تا ۵۰ سال دریافت شد؛ با افزایش میزان رضایت جنسی زنان، می‌توان به ادامه زندگی و سازگاری زناشویی زوجین کمک کرد. نتیجه پژوهشی درباره متقاضیان طلاق مراجعه‌کننده به مجتمع‌های قضایی خانواده ۱ و ۲ شهر تهران حاکیست؛ ۶۶/۷ درصد مردان و ۶۸/۴ درصد زنان از زندگی جنسی با همسران‌شان راضی نبودند (اخوان تقوی، ۱۳۹۰، ص ۲۸).

از این رو امر شارع به لزوم تمکین جدای از مصلحتی ویژه و خاص که شارع در آن دیده و به همان جهت، تمکین را برای زوجین الزامی دانسته است؛ از نگاه و بعد تربیتی نیز سبب رشد و بالندگی زوجین در ابعاد متعدد شخصیت انسانی من جمله مسئولیت پذیری، ایثار و از خود گذشتگی خواهد شد.

در این راستا باید گفت با توجه به آراء فقهی و فرمایشات حضرات معصومین، تمکین جنسی زن از شوهر، به لحاظ وجوب یا استحباب متفاوت است. همانطور که گذشت اصل کلی حاکم بر تمکین جنسی زن از شوهر آن است که بر زن واجب است به درخواست جنسی همسرش بدون وجود دلیل شرعی پاسخ منفی ندهد و مکلف است حق وی را در این باره به طور کامل ادا کند، اما توصیه های متعددی که مستحب است زوجه به آنها پایبند باشد، به تحکیم روابط زناشویی تاکید دارند.

نظر به روایاتی که در ادامه خواهد آمد، این توصیه ها بیشتر شامل «لزوم خودآرایی و ابراز اشتیاق زن در هنگام خلوت با همسر» «عرضه نمودن خود به شوهر» و «کاستن از حیا و خودداری و رفع موانع در برابر شوهر» است. رسول خدا در میان ویژگی های بهترین زنان می فرماید: «از بهترین زنان، زنی است که هنگامی که همسرش با وی خلوت کرد، آنچه را شوهر از او درخواست می کند، برآورده سازد و خودآرایی و اشتیاق را، آنچنان که مرد ترک می نماید، ترک نکند» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۸۹).

مهمترین توصیه در تمکین جنسی زن این است که در هیچ حالتی، حتی هنگامی که مرد اشتیاقی به سمت زن نشان نمی دهد، خودآرایی و زینت و همچنین بروز اشتیاق و آمادگی به سوی مرد با بهره گیری از حالاتی زیبا و نیکو را ترک نکند. به این مفاهیم در روایات دیگری نیز اشاره شده و زن را به افزایش اشتیاق و آمادگی، کم کردن حیا و نیز رفع موانع رابطه ی جنسی توصیه کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۲۴-۳۲۶؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۶۴).

چنین احادیثی حکایت از آن دارد که دین مبین اسلام وظیفه‌ی زن در تمکین جنسی را فراتر از رفع حاجت مرد می‌داند و از همین روست که بر تأثیر و نقش فعالانه‌ی زن در روابط زناشویی تصریح و تأکید می‌کند.

در واقع خودآرایی و زینت زن و محبت و اشتیاق وی موجب جلب توجه بیشتر مرد گردیده، باعث خواهد شد، مرد نیز به همان مراتب سعی در ایجاد اشتیاق و محبت نسبت به زن نماید. علاوه بر آنکه این تبادل محبت و اشتیاق مانع از آن خواهد شد که وی جذب زنانی شود که با خودآرایی و خودنمایی قصد در جلب توجه مردان دارند.

متأسفانه روزمرگی و عادت یکی از بزرگترین آسیب‌هایی است که زوجین دچار آن می‌شوند. ارتباط زوجین در ماه‌های اول آشنایی همواره مقرون به اهمیت آن دو بر توجه به ظاهر خود است. در ملاقات‌های اولیه از بهترین لباس، عطر و آرایش بهره می‌برند؛ لکن پس از چند سال از زندگی مشترک، به خاطر اشتغال به امور روزانه، این حساسیت و توجه به حداقل میزان خود می‌رسد. تا آنجا که فقط به مجالس عروسی یا مهمانی‌های ویژه خانوادگی خلاصه می‌شود.

از این رو اسلام به زن توصیه می‌کند، همواره متوجه نقش فعال خود در تازگی و زیبا ماندن خویش باشد. مبدا اشتغال به امور خانه و روزمرگی‌ها سبب شود، وی نسبت به آرایش و خودنمایی خود برای شوهر غفلت کند. همچنین نباید فراموش کرد که این تکلیف صرفاً نباید مستلزم درخواست مرد باشد؛ بلکه چه مرد خواستار رابطه باشد، چه نباشد، زن بایستی به صورت فعال مراقب زیبایی خود باشد. چرا که مردها به سبب اشتغال و خستگی ناشی از فعالیت‌های اقتصادی، ممکن است در طول هفته دو یا سه بار تقاضای رابطه جنسی داشته باشند. اما خودنمایی و زیبایی زن در طول هفته در مقابل شوهر سبب تازگی و طراوت بخشی به کانون خانه و خانواده خواهد شد.

همچنین توصیه‌های استجابی نیز به مردان مبنی بر لزوم نظافت، زینت و نیز انجام دادن امور مقدماتی در مباشرت با همسر دیده می‌شود که در راستای افزایش کیفیت

روابط زناشویی و توجه به نیازهای زوجه بوده و اهمیت نقش مرد در حفظ عفت زن را متذکر می‌گردد.

در این باره نقل شده که راوی می‌گوید: «بر حضرت امام هفتم وارد شدم که به رنگ سیاه خضاب بسته بودند ایشان فرمود: در خضاب پاداش و ثواب است، خضاب و زینت مرد بر عفت زنان می‌افزاید، همانا زنانی عفت خود را رها می‌کنند که شوهرانشان خود را زینت نکرده و ژولیده و کثیف ظاهر می‌شوند» (طبرسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۵۰).

همچنین در روایات اسلامی، به مردان در انجام مقدمات مقاربت توصیه‌های مؤکدی شده و ایشان را از انجام دادن روابط یک سویه که منجر به عدم تلذذ زن گردد، نهی فرموده است (حرالعالمی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۱۸).

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) نقل شده که فرمودند: «سه چیز است که جفا و ظلم‌اند... سوم: آمیزش قبل از شوخی و ملاعبه است»^۱ (حرعالمی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۱۹).

از این روایات این نکته به روشنی آشکار می‌شود که رابطه یک طرفه جنسی مردان، که در آن به نیاز جنسی زن توجهی نمی‌شود، از مصادیق ظلم و ناپسند شمرده می‌شود. قطعاً بی توجهی مستمر مرد به این نیاز زمینه بدخلقی، بهانه گیری، نزاع‌های متعدد، که عموماً دلیل موجهی ندارند؛ را از سوی زن موجب می‌شود.

توجه به این نکته به خاطر فرآیند متفاوت هر دو جنس زن و مرد در رسیدن به اوج لذت جنسی است. مردان برای رسیدن به اوج لذت جنسی به زمان متوسط ۲ تا ۵ دقیقه نیازمند هستند. این زمان در یک زن سالم به طور متوسط ۱۳ دقیقه است. از این رو به مردان توصیه‌های مؤکدی شده که ملاعبه و نوازش و... را به عنوان مقدمه انجام رابطه جنسی به کار بگیرند تا در رسیدن به اوج لذت جنسی با زن هماهنگ شوند. از این رو پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمودند: گاهی سر بر بالین همسرتان بگذارید، با او گفتگو

۱. عبدالله بن جعفر فی (قرب الاستاد): عن السندي بن محمد، عن أبي البختری، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه، عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ثلاثة من الجفا: أن يصحب الرجل الرجل فلا يسأله عن اسمه وكنيته، وأن يدعى الرجل إلى طعام فلا يجيب وأن يجيب فلا يأكل، ومواقعة الرجل أهله قبل الملاعبة.

کنید، کلمات سوزان و عاشقانه رد و بدل کنید و یکدیگر را در آغوش بفشارید چرا که عشق‌بازی با همسر سرگرمی مؤمن است (شیخ کلینی، ج ۵ ص ۵۰۸).

در واقع زن تمایل به شنیدن واژه‌های شیرین دارد تا نگاه کردن به شکل و اندام مذکر. حساسیت زن به شنیدن تعریف‌های بی نظیر چنان قوی است که حتی بعضی از زن‌ها هنگام شنیدن نغمه‌های عاشقانه از طرف محبوبشان چشمان خود را می‌بندند. در حالی که مرد از طریق چشم تحریک می‌شود. مغز مرد برای نگاه کردن به شکل و اندام مؤنث برنامه ریزی شده است.

همچنین مردان باید توجه داشته باشند که میل جنسی زن به طور قابل توجهی تحت تأثیر اتفاقات زندگی او است. اگر از زندگی زناشویی خود نفرت داشته باشد، رابطه جنسی برایش مفهومی نخواهد داشت. تنها چیزی که به آن نیازمند خواهد بود، تنهایی رفتن به رختخواب و خوابیدن است. از همین رو سفارش زیادی از سوی معصومین علیهم السلام نسبت به حسن برخورد با زن شده است. امام صادق (علیه السلام) از پدرش چنین روایت کرده است: «وقتی با زنی ازدواج می‌کنید، احترامش کنید، او، مایه آرامش شماست. زنان را آزار ندهید و حقوق آنان را ضایع نکنید» (مجلسی، ۱۳۷۸، ج ۱۰۰، ص ۲۲۴). حضرت علی (علیه السلام) می‌فرماید: «در هر حال با زنت مدارا کن و با او به نیکی رفتار نما؛ تا زندگی لبریز از صفا و صمیمیت باشد» (حرعاملی، ج ۷، ص ۱۲۰، باب ۸۷، ح ۳).

۳. اطاعت پذیری زوجه از زوج (تمکین عام)

نهاد خانواده یکی از موثرترین نهادهای تربیت نسل آینده برای جامعه است. از این رو داشتن فضایی بدون کشمکش و نزاع از ضروری ترین نیازهای کیان هر خانواده است. از سویی هر نهادی که که فاقد مدیر و سرپرست باشد، تنش و هرج و مرج، از عوارض حتمی و اجتناب ناپذیر آن خواهد بود. با تأمل در خصوصیات جنسیتی زن و مرد، می‌بینیم که زن از نظر عواطف، بر مرد برتری دارد و این برتری زن متناسب با فرزندپروری اوست، و مرد از نظر فکر، اندیشه و دوراندیشی بر زن برتری دارد و چون در اداره امور به تعقل و دوراندیشی نیاز است، عقل سلیم حکم می‌کند که بارسنگین و پر مسئولیت اداره خانواده

را باید برعهده مرد نهاد. از این رو بر زن لازم است که در خصوص مدیریت امور کلان خانواده تابع رأی و نظر همسر خویش باشد. لیکن براساس اصل مشورت در مدیریت که در مواردی قرآن بر آن تأکید دارد مثل امر رضاع که می‌فرماید: «فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ وَتَشَاوُرٍ» (بقره: ۲۳۲) و در سوره طلاق که می‌فرماید: «وَأَتِمُّوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ» (طلاق: ۶) بر مرد هم لازم است در امور مرتبط با مسائل درون خانه توجه تام به نظرات و نیازهای زوجه داشته باشد. زیرا مدیریت در نظام قانونگذاری بر پایه مشورت قرار دارد. این امر هم در مدیریت خارج منزل و هم در درون خانواده به طور مستند لحاظ گردیده. در بین فقها در تعیین دامنهی ریاست مرد بر خانواده مانند بسیاری از مسائل دیگر، اختلاف نظر وجود دارد، البته می‌توان آراء و نظرات آنان را در دو گروه عمده بیان کرد. گروهی از فقها قلمرو ریاست شوهر بر زن را محدود به روابط زناشویی دانسته‌اند و گروهی دیگر ریاست شوهر بر زن را به صورت عام دانسته و آن را مقید به رابطه‌ی زوجیت و امور زناشویی نمی‌دانند و هر کدام نیز دلایل و استدلال‌های خاص خود را مدنظر داشته‌اند.

امام خمینی (رحمت‌الله‌علیه) در این مسأله چنین فتوا دارند: «اگر زن بدون اجازه شوهر، سفری برود که بر او واجب نباشد، چنین سفری، معصیت است و باید نماز را تمام بخواند ولی اگر مثل سفر حج، واجب باشد، باید نماز را شکسته بخواند» (خمینی، ۱۳۶۸ق، ج ۳، ص ۱۴۸، س ۸۱۰).

آیت الله «خویی» (رحمت‌الله‌علیه) نیز بیان می‌دارد: «خروج زن از منزل بدون اذن شوهرش در صورتی که خروج وی منافی با حق استمتاع شوهر باشد، جایز نیست بلکه بنا بر احتیاط به طور مطلق نمی‌تواند بدون اذن شوهر از خانه خارج شود و اگر خارج شد ناشزه است» (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۸۸).

تمکین عام اطاعت زن از مرد است در امور زندگی زناشویی مثل قبول سکونت در خانه‌ای که شوهر انتخاب کرده و عدم خروج زن از خانه بدون اجازه شوهر و نیز تمکین عام عبارت است از حسن معاشرت زن با شوهر خود و پیروی از او در امور مربوط به زناشویی (شریف، ۱۳۷۶، ص ۵۶).

آیت الله مکارم شیرازی اما معتقد به دامنه مضیقی برای ریاست شوهر است:

سؤال: آیا اطاعت نکردن زن از شوهر در غیر مسائل واجب و مستحب حرام است؟

جواب: اطاعت زن از شوهر مربوط به حقوق زناشویی و بیرون رفتن از منزل است، در کارهای دیگر اطاعت بر او واجب نیست، هر چند بهتر است زن و مرد در تمام مسائل با هم تفاهم داشته باشند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹ ش، ج ۱، ص ۲۱۰).

از جمله لوازم اطاعت زوجه از زوج این است که با اذن زوج از منزل خارج شود و در این زمینه بر خلاف نظر زوج اقدام نکند.

اصل لزوم استیذان زوجه برای خروج از منزل، با استناد به روایاتی^(۹) از سوی فقهاء پذیرفته شده است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۲، ص ۳۳۴) و آنچه بحث و اختلاف نظر در آن وجود دارد این است که محدوده و قلمرو نیاز به اذن برای خروج از منزل چه مقدار است؟

بعضی از فقهاء در این خصوص احتیاط واجب دارند که زوجه باید در غیر مواردی که خروج با حق استمتاع زوج تنافی دارد نیز از زوجه اذن بگیرد.

به عنوان مثال آیت الله حکیم (رحمت الله علیه) در خصوص مسئله جلوگیری از بارداری؛ چنین فتوا دادند: «زوجه در خصوص عدم بارداری اگر امتناع از بارداری با استمتاع زوج تنافی داشته باشد، بدون رضایت زوج نمی تواند مانع استمتاع زوج گردد. اما در غیر این صورت باز احتیاط واجب است که از زوج کسب اجازه کند» (طباطبائی حکیم، ۱۴۳۰ ق، ج ۱، ص ۷۶).

بعضی از متأخرین از فقهاء نیز تصریح دارند که زوجه در حدود اختیارات خودش مستقل است و فقط زمانی این اختیارات محدود می شود که با حق استمتاع زوج تنافی داشته باشد (سزواری، بی تا، ج ۱۹، ص ۱۶۵).

البته همان طور که گذشت هر چند زوجه در غیر مواردی که خروج وی با حق استمتاع زوج منافات دارد، نیازی به کسب اذن ندارد؛ لکن تحصیل رضایت و اذن زوج در این موارد نیز مستحب است.

از سویی بسیاری از فقها بیان داشته‌اند که مستحب است شوهر به زن اجازه دهد که وی در مراسم سوگواری پدر و مادرش شرکت کند. صاحب جواهر بیان می‌کند که: «مستحب است شوهر اجازه دهد زن در مراسم تشییع پدر و مادرش شرکت کند زیرا در منع خروج زن از منزل برای حضور در این مراسم مشقت و نگرانی روانی و قطع رحم است و این گونه ممانعت‌ها اغلب از مصادیق ایجاد ضرر روحی و روانی بر همسر بوده و با آیه‌ی شریفه «عاشروهنّ بالمعروف» (نساء: ۱۹) به طور قطع سازگاری ندارد» (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۱، ص ۱۸۳).

به نظر می‌رسد تعلیل آیه ۳۴ سوره نساء، تا حدود زیادی بیانگر حدود ریاست شوهر بر خانواده است. آنجا که می‌فرماید: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» ریاست شوهر بر خانواده به خاطر دو علت است. یکی از آن جهت که مدیریت اقتصادی خانواده و تأمین معیشت آن به عنوان یک تکلیف بر عهده ایشان است، لذا این حق را نیز دارند که نسبت به آن اختیارات کامل داشته باشند. از این رو زن حق ندارد در خصوص تصرفات مالی بدون اجازه شوهر اقدامی انجام دهد. همچنین از آنجا که تکلیف به انفاق حق استمتاع و تمکین از زوجه را برای زوج ایجاد می‌سازد، زوجه موظف است نسبت به این حق تابع خواست و اراده شوهر باشد. در واقع از خصائص منحصر به فرد شریعت اسلامی در باب نکاح که سائر نظام‌های حقوقی آن را بر نمی‌تابند، این است که انفاق برای زوج و تمکین برای زوجه حکم شرعی و امر قانونی است که نمی‌توان بر خلاف آن توافق کرد.

از سویی در آیه اشاره به یک بعد و خصوصیت دیگری از مرد دارد که ناظر به همان بعد تفکر، تعقل و دوراندیشی مرد است، به نحوی که در اجتماع یک زن و یک مرد، این مرد است که صلاحیت تکفل و تدبیر امور را خواهد داشت. از این رو محدود دانستن حق ریاست شوهر بر روابط زناشویی هم بر خلاف ظاهر ایه است هم موجب لغو و عبث بودن تشریع ریاست شوهر خواهد شد. چرا که تمکین زوجه با ادله دیگری نیز قابل اثبات

است؛ و اگر بخواهیم حق ریاست شوهر را هم محدود به آن کنیم، تحصیل حاصلی خواهد بود که شارع حکیم از آن منزّه است.

۴. آثار اطاعت پذیری زوجه از زوج در استحکام روابط خانواده

اصولاً عزت و استقلال فردی می‌طلبد رأی و نظر هر کدام از اعضای خانواده از جایگاه خاص خود برخوردار بوده و احترام خود را دارا باشد. اما پروردگار جهان برای زوج نحوه‌ای از ریاست بر خانواده پیش بینی نموده است و این نیست مگر به جهت تفاوت‌های جسمی، وظایف اقتصادی که خداوند برای مردان نسبت به زنان قرار داده است، و همچنین به خاطر انفاق‌هایی که از اموال‌شان می‌کنند؛ «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (نساء: ۳۴) که البته این سرپرستی به این معنا نیست که در خانه، حرف، فقط حرف مرد باشد. بلکه سرپرست به معنای تکیه گاهی آرام و مطمئن برای دیگر اعضا خانواده در جهت رشد و تعالی همسر و فرزندان است.

بنابراین وظیفه زن و فرزندان است که اولاً: این اقتدار و استقلال را حق مسلم مرد دانسته و ثانیاً: آنرا رعایت نمایند.

غرض از قوام بودن مرد به معنای متکفل امر آنان است (ر.ک: مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق). بنابراین قوام به معنای تدبیر، اصلاح شئون، کوشش در حفظ و رعایت دیگری، متکفل امر او شدن است، و به معنای حاکمیت مطلق نیست بلکه تدبیر امور زن در همه شئون حتی رتق و فتق امور زناشویی، مصالح و منافع زن، رفع نیازهای او در همه جهات و حسن معاشرت با آنان است. از همین روی این امر به عنوان یک تکلیف قانونی بر عهده مرد قرار گرفته است. ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی: «در روابط زوجین ریاست خانواده از خصائص شوهر است. ریاست شوهر بر خانواده یک وظیفه اجتماعی است نه حق شخصی»، پس شوهر باید اختیار خود را به منظور حفظ سلامت و استحکام خانواده به کار ببرد. ریاست او بر خانواده به مفهوم کنونی خود از امور مربوط به نظم عمومی است و باید این حق و تکلیف را در جهت «تشید مبانی خانواده» اعمال نماید و نمی‌تواند از آن سوء استفاده نماید. از سویی اگر ریاست و اقتدار مرد که از ویژگی‌های درونی اوست توسط فرزندان و مخصوصاً همسر

حفظ و رعایت نشود مرد برای تأمین این نیاز دست به مقابله زده و از اهرم‌هایی مانند فریاد زدن استفاده نموده و یا خود خوری نموده و دچار خود کم بینی می‌شود و بدیهی است آثار مخرب این عدم تأمین نیاز، به همسر و فرزندان بازگشته، بچه‌ها در امر تربیت دچار دوگانگی می‌شوند. چون وقتی تکیه گاهی و اقتدار مرد توسط زن، رعایت نمی‌شود فرزندان نمی‌دانند در مسائل تربیتی خویش به چه کسی رجوع کنند. پدر یا مادر!

فلسفه این امر از این جهت است که او در بعد جسمی با زن تفاوت‌های دارد و به واسطه این تفاوت‌ها برای اداره خانواده توانایی بیشتری دارد. علاوه بر این، تأمین هزینه زندگی نیز بر عهده اوست. گرچه زن نیز از لحاظ عاطفی بر مرد غلبه دارد و هیچ کدام از این برتری‌ها، نشانگر نقص وجودی آن‌ها نیست. بلکه هر یک متناسب با جنسیت خود، توانایی‌های خاصی دارند و هماهنگ کردن این توانایی‌ها با مسئولیت‌ها، سعادت خانوادگی زن و مرد را تأمین می‌کند.

بر خلاف رویه مکاتب غیر انسانی و فتنه انگیز فمینیستی و غربی، که نقش سازنده مرد را در زندگی زیر سؤال می‌برند و اصول مسلم انسانی و دینی همچون غیرت را مخدوش می‌سازند، یکی از وظایف اصلی زن اطاعت از همسر خود در چهارچوب ضوابط شرعی و عقلی است.

بنابراین، باید گفت: منظور از فرمان برداری چیزی جز ایجاد محبت و صمیمیت در خانواده و از سوی دیگر، استحکام ارکان اساسی زندگی مشترک نیست که این رضایت الهی را در پی خواهد داشت. نه آنکه زن چون اسیری در چنگال مرد قرار گیرد و از حقوق اجتماعی خود محروم باشد.

رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) مردانی را که از این حق سوء استفاده کرده، بر زنان ظلم و ستم می‌کنند، مورد نکوهش قرار داده، می‌فرماید: «ملعون است، ملعون است کسی که اهل و خانواده خود را ضایع کند» (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۱۲۲).

در واقع، آن حضرت با گفتار خویش، از زنان خواسته‌است بر اساس مدیریت همه جانبه مردان بر خانواده به نظرات و خواهش‌های مطلوب آنان پاسخ دهند و مردان را نیز از تعدی به حقوق آنان و از بین بردن آزادی مورد نیاز آنها باز داشته‌است.

اسلام زنان را به حضور در خانه و پرداختن به امور خانه تشویق می‌کند، و پاداش جهاد را برای این کار آنان در نظر گرفته‌است (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۵۰۷).

این امر تا آنجا اهمیت دارد که رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در خصوص آن می‌فرماید: «همانا شوهرداری نیکوی زن، تحصیل خشنودی او و توافق در اصول و پیروی از او، ارزش و پاداشش معادل ارزش و پاداش همه جماعت‌ها و جهاد و حج مردان است» (حسون، ۱۳۳۸ق، ج ۱، ص ۶۷).

موضوع عدم خروج از خانه حتی در جایی که زن بخواهد برای اقامه نماز که امری عبادی است از خانه خارج شود، نیز باز تأکید شده‌است. پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌فرماید: «به تنهایی و در خانه نماز خواندن زن، مثل نماز در جمع است، درحالی‌که بیست و پنج درجه فضیلت دارد» (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۳۳).

امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید: «بهترین مساجد برای زنان شما، خانه‌هایشان است» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۲۳۸).

بنابراین توصیه اسلام به زن این است که محور فعالیت‌های خود را در خانه بجوید، زیرا اسلام کمال زن و نقش زن در زندگی و کانون خانواده را در این می‌بیند که وی به‌امور خانه، شوهرداری، و تربیت فرزندان پرداخته و امور مربوط به خارج از خانه را به مردان بسپارد.

پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌فرماید: بهترین زنان کسی است که فرزندآور، مهربان، عفیف، و در میان اهل خود، گرمی‌باشد؛ آنکه که با همسر خود نرم و آرام است و برای شوهرش زینت می‌کند و در قله‌های محکم عفت خود را حفظ می‌کند.

پر واضح است که اشتغالات به این امور جز در خانه محقق نخواهد شد.

اما از سوی دیگر اسلام توصیه‌های فراوانی به مردان دارد که با خانواده و بالاخص زنان رفتاری با عطف و مهربانی داشته باشند. این فرمایش امام صادق علیه‌السلام؛ یک جمله «دوستت دارم» از ذهن و دل یک زن بیرون نمی‌رود (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۲۳). حکایت از روح و عظمت عاطفه‌ای است که خدا در وجود زن نهاده است. لذا این روحیه هرگز بر خورد خشونت آمیز و استبدادی را نمی‌تواند تحمل کرده و قطعاً دچار آسیب خواهد شد. خودخواهی و سخت‌گیری‌های بیجای مرد منجر به ایجاد روش استبدادی در خانواده می‌شود و به روابط سالم بین افراد خانواده و نیز تربیت صحیح فرزندان لطمه وارد می‌سازد. بی‌توجهی به این نکته و سخت‌گیری بیش از حد، عواقب زیان باری همچون از بین رفتن محبت، ایجاد نفرت، جدایی روحی و روانی و ایجاد محیط خفقان آور در خانه را در پی دارد.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) حتی از اینکه مرد در مورد غذا و نوع آن استبداد به خرج دهد نهی کرده و او را به همراهی و همدلی با همسران دعوت نموده است: مؤمن به میل همسر، و خانواده‌اش و خواسته او غذا می‌خورد (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۲۵۰). پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله وسلم) آزار و اذیت بانوان را در زندگی از بدترین گناهان می‌داند و در این باره، می‌فرماید: مردی که به همسرش ظلم کند، انفاق و عدل و حسنات او قبول نمی‌شود؛ تا آنکه همسرش راضی شود، و اگرچه روزها روزه باشد و شب‌ها شب زنده داری کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۳، ص ۲۴۴).

در واقع، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) اساس زندگی را بر لطف و محبت می‌داند و از هر کاری که موجب از بین رفتن عشق و علاقه بین زن و شوهر می‌شود، نهی کرده و این از نکات ویژه تربیتی در همسرداری است. ارضای جنسی، مدارا، عدالت ورزی و غیرت دینی از وظایف دیگری است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) آنها را به عنوان حقوق زن بر شوهر بیان نموده است^۱ (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴، ص ۱۲۰).

۱. باب جمله من آداب عشرة النساء.

این در حالی است که جریان‌های فکری در عصر حاضر در حال شیوع حتی در جوامع اسلامی است، که در آن برخی سعی دارند بنیاد خانواده را درهم بکوبند، روابط خوب زن و شوهر را به هم بریزند و آن را طرد کنند.

نظام سرمایه داری برای دست یابی هر چه بیشتر به مال و ثروت، زنان را از خانه‌ها بیرون کشید و به کارخانه‌ها گسیل داشت و این امر، در رسانه‌ها با فریبی تحت عنوان، «حق آزادی به زنان» و تساوی حقوق با مردان، چنان بیچارگی و فلاکتی برای خانواده بوجود آورده که وصف ناپذیر است! امروز شاهدیم که خانواده‌ها دچار درگیری‌های زیادی هستند؛ درگیر مسائلی همچون: روابط سست و متزلزل و خالی از صفا و صمیمیت، طلاق و جدایی با آمار بالا و سرسام آور، فرزندان لایبالی و خالی از تربیت صحیح، سرباز زدن مردان از ازدواج دایمی، از بین رفتن غیرت ناموسی، افزایش فرزندان نامشروع و هزاران مشکل دیگر از این نوع که متأسفانه دامن گیر جوامع اسلامی نیز شده است.

گفتارها و رهنمودهای زیبای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در این بحبوه نابسامانی‌های خانواده و روابط نامطلوب بین همسران، می‌تواند بهترین راهگشای مشکلات خانواده‌ها باشد.

۵. عهده داری تامین اقتصادی خانواده (انفاق زوج)

از تعریفی که از نشوز زوج ارائه شد، می‌توان چنین استظهار کرد که عموماً تمکین خاص زوج عبارت از پرداخت نفقه می‌باشد. کما این که در مبانی منهاج الصالحین، پیش بینی دادخواست الزام به تمکین از سوی زوجه چنین مقرر گشته است که در صورت نشوز زوج، زوجه می‌تواند در قدم اول با وعظ از وی مطالبه کرده و در صورت امتناع از پرداخت حقوق وی، از وی نزد حاکم شرع شکایت کند تا وی زوج را به اعطای حقوق زوجه ملزم سازد (طباطبائی قمی، ۱۳۰۱، ج ۱۰، ص ۲۲۰).

در میان فقهای شیعه نیز وجوب پرداخت نفقه زن، امری اجماعی و متفق علیه به شمار می‌رود بلکه این امر به گفته مؤلف «جواهرالکلام» در بین امت اسلامی اجماعی است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۱، ص ۳۰۱).

اما اینکه نفقه شامل چه مواردی و تا چه میزانی هست؛ در فتاوای فقهی اندکی اختلاف وجود دارد.

در «جواهرالکلام» بیان شده: «مایحتاج زن از جمله غذا، البسه، مسکن، خادم و وسائل آشپزی که به طور متعارف با وضعیت زن در آن شهر متناسب باشد» (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۱، ص ۳۳۱). بعضی از فقها، مصادیق دیگری به آن اضافه نموده‌اند، همانند: «وسائل تنظیف و آرایش از جمله شانه، کرم، صابون و هزینه حمام در صورت نیاز» (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۴۶۹).

مرحوم محقق حلی، در «شرایع الاسلام» در این باره می‌نویسد: «اما ضابطه در اندازه نفقه، تأمین آن چیزی است که زن به‌ان احتیاج دارد مانند: غذا، لباس، مسکن، خدمتکار، وسیله روغن [وسیله آرایش] که در این موارد از آنچه در زنان مانند او در میان اهالی متداول است تبعیت می‌شود» (محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، ص ۵۱۹).

اما در بخش اندازه و مقدار نفقه، حدّ متعارف و معروف مذکور در عبارات فقها که نمونه آن گذشت؛ نسبت به چه کسی و کجا باید لحاظ شود؟
سه دیدگاه در میان فقها وجود دارد:

- ۱- آنچه متناسب با شأن و منزلت اجتماعی زن است. صاحب جواهر در بیان مقدار نفقه، معیار را زوجه و شان و منزلت اجتماعی وی می‌داند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۱، ص ۳۳۰).
- ۲- آنچه در جامعه معروف و متعارف است.

صاحب جواهر در بیان اقوال فقهاء در تبیین نوع عرفی که نفقه براساس آن باید پرداخت شود از شیخ طوسی نقل می‌کند که معیار قوت غالب شهر زوجین هست (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۱، ص ۳۳۱).

- ۳- آنچه با توان مالی مرد تناسب دارد.

صاحب جواهر در ادامه نقل فتاوای فقها می‌فرماید: «اگر زوج قادر به تأمین قوت غالب شهر نبود، پس بر وی همان چیزی که توان تأمین آن را دارد، واجب است. چرا که خداوند هیچ نفسی را به‌آنچه بدان قادر نیست، تکلیف نمی‌کند. صاحب کنز العرفان نیز معتقد است

اگر معیار حال زوجه باشد، نه توانایی زوج، در بعضی اوقات موجب می‌شود که خدا زوج را تکلیف بما لایطاق کند، چرا که ممکن است زوجه دارای منزلت اجتماعی بالایی باشد، و زوج انسانی از طبقه ضعیف باشد» (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۱، ص ۳۳۳).

در انتها به جمع بندی اقوال پرداخته می‌فرمایند؛ که معیار در تعیین میزان و نوع نفقه زوجه، شان و منزلت اجتماعی زوجه است، و حتی قولی که قوت غالب شهر را معیار قرار داده بود، به نوعی بازگشت به منزلت اجتماعی زن می‌باشد که در آن بلاد زندگی می‌کند، اما اگر زوج معسر شود، در این صورت طبق آیه شریفه مذکور، معیار شرایط اقتصادی زوج خواهد بود.

۶. آثار تأمین اقتصادی خانواده در استحکام و بهبود روابط خانواده

هر چند عمده هدف از ازدواج تأمین نیازهای روانی، عاطفی و جنسی زوجین است، با این وصف، بسیاری از دعاوی مربوط به دعاوی خانواده مربوط به دعوی ترک انفاق، و دعاوی مالی خانواده است. انسان دارای سلسله مراتب نیازهایی است که نیاز به غذا، پوشش مناسب و مسکن از عمده‌ترین نیازهای اولیه وی محسوب می‌شود. در بهداشت روان زمانیکه نیازهای اولیه و پایه‌ای انسان‌ها تأمین نشود، سلامت روان او در معرض خطر قرار می‌گیرد که نتیجه این موضوع ایجاد اختلال و بیماری‌های روانی یا جسمانی است، بنابراین درآمد مناسب و تأمین بودن از نظر اقتصادی پاسخ‌گوی بسیاری از نیازهای افراد بوده و طبیعی است، زمانی که زوجین در امور اقتصادی دارای مشکلات جدی هستند، در تنگنا قرار گرفته که استرس ناشی از این تنگناها خانواده را دچار مشکل و حتی بحران می‌کند و عوارض منفی برای خانواده به همراه دارد.

به همین جهت تلاش مرد برای تأمین نفقه و مایحتاج خانواده - به عنوان تکلیفی که در برابر زن دارد - در منابع روایی از ارزش، اجر و ثواب ویژه‌ای برخوردار است.

امیرالمؤمنین کسب روزی حلال و ایجاد توسعه و رفاه در زندگی خانواده را از مصادیق حسن خلق مرد بر می‌شمارند (مجلسی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۹۵).

از امام هفتم (علیه السلام) نقل شده است که فرمود: «کسی که در جستجوی رزق و روزی از راه حلال آن باشد تا خود و خانواده خود را اداره کند، همانند کسی است که در راه خدا جهاد کند» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۱۱، ح ۴).

مرد به عنوان کسی که نفقه بر عهده اوست، باید تمام توان خود را به کار بگیرد. معنی دقیق آیهی «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا أَلًا وَ سَعَهَا» این است که «از همه‌ی وسع و توان خودت باید استفاده کنی تا تکلیفت را انجام بدهی». معمولاً مرد اگر تلاشگر خوبی باشد، در خانم‌ها و زندگی مشترک اعتراض و ایراد و دلخوری وجود نخواهد داشت. معمولاً خانم‌ها و فرزندان همین که شاهد تلاش و زحمت واقعی مرد باشند، دیگر سخت نمی‌گیرند. غالباً غر زدن، گلایه‌مندی و توقعات وقتی مطرح می‌شود که گمان می‌کنند در برنامه‌ریزی پدر یا همسر خانواده خلأیی وجود دارد و خلأها تبدیل می‌شود به طرح توقعات و مسائلی که ممکن است خدای ناکرده مشکلات بعدی را به وجود بیاورد. هر چند ممکن است در طول زندگی مشترک زنان توقعات و انتظارات نابجایی پیدا کنند و با دلخوری، گلایه‌مندی و اعلان نارضایتی از وضع موجود، عرصه را بر مرد تنگ نمایند.

لذا مهمترین اثر تربیتی این احکام و روایات اخلاقی این است که زوج احساس می‌کند، نه صرفاً برای زوجه و فرزندان که برای کسب رضایت الهی و قرب به وی است که رنج و مشقت تأمین نفقه را متحمل می‌شود، و چنین انگیزه و نیتی بهترین مشوق برای بالابردن کیفیت تأمین مایحتاج زندگی خانواده محسوب خواهد شد.

از آن سودر روایات اسلامی، سپاسگزاری از همسر در هنگام وفور نعمت و رضایتمندی و سازش با همسر در هنگام تنگدستی وی از ارزش‌های مؤکد برای زنان در خانواده به شمار می‌روند.

امام صادق (علیه السلام) در این باره می‌فرماید: «از بهترین زنان شما کسی است که هنگامی که نعمتی به او می‌رسد، شکرگزار باشد و هنگامی که نعمتی از او سلب می‌شود، راضی باشد» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۱۶۱).

بنابراین می‌توان اذعان کرد، درحالی که مرد در پرداخت نفقه‌ی همسر خویش دعوت به تلاش هر چه بیشتر و رسیدگی شایسته به امور خانواده شده، زن نیز به صبر و سازش با وی در هنگام تنگدستی و شرایط سخت زندگی زناشویی و التزام به میانه روی و قناعت، توصیه شده‌است و این گونه بر توازن، همکاری و وحدت هر چه بیشتر زوجین تأکید شده‌است.

آنچه بیش از همه از این روایات به وضوح می‌توان فهمید این است که زن و مرد به قصد انجام فرامین الهی سعی در انجام وظیفه خود نسبت به یکدیگر هستند، و این نیت و قصد تقرب و معنویت بهترین آویزه و ریسمانی است که روابط بین زوجین را بیش از هر عامل دیگری، مستحکم تر می‌سازد.

نتیجه گیری

در تحلیل تربیتی احکام تمکین زوجین در فقه اسلامی و نقش آن در استحکام روابط خانواده، یافته‌های پژوهش به صورت سلسله وار و منسجم به شرح زیر قابل بیان است:

- تمکین زوجین، به عنوان یک حکم اساسی در فقه اسلامی، مبتنی بر تفاوت‌های جنسیتی و نقش‌های متمایز زن و مرد در خانواده است. این تفاوت‌ها صرفاً ناظر به تنظیم حقوق و تکالیف متقابل زوجین بوده و در عرصه اخلاقی و انسانی، ارزش گذاری خاصی میان آنان ایجاد نمی‌کند.

- تمکین خاص زوجه، به معنای پاسخ گویی به نیازهای جنسی زوج، واجب شمرده شده و رعایت آن از سوی زن، زمینه ساز رضایت زناشویی، تقویت اعتماد متقابل و کاهش تنش‌های خانوادگی است. عدم تمکین خاص، از مهم ترین عوامل بروز نارضایتی، اختلافات خانوادگی و تضعیف روابط عاطفی میان همسران به شمار می‌رود.

- تمکین عام زوجه، به معنای همکاری و اطاعت در امور کلان خانواده و پذیرش مدیریت شوهر در چارچوب ضوابط شرعی است. این نوع تمکین، نقش مهمی در ایجاد نظم، آرامش و اقتدار در ساختار خانواده دارد و موجب سامان دهی بهتر زندگی مشترک می‌گردد.

- ریاست مرد بر خانواده، محدود به مسائل زناشویی نبوده و در اداره امور خانواده نیز جاری است. با این حال، اصل مشورت و توجه به نیازها و دیدگاه‌های زن، از الزامات مدیریت صحیح خانوادگی در فقه اسلامی به شمار می‌رود. این ریاست، به معنای استبداد نبوده و مرد موظف است در جهت حفظ سلامت و استحکام خانواده عمل نماید.

- وظایف عاطفی و رفتاری زوجین نسبت به یکدیگر، از منظر فقه تربیتی، بسیار متنوع و هدفمند بوده و هماهنگ با فطرت انسانی است. مصادیقی چون حفظ کرامت همسر، همکاری در امور دنیوی و اخروی، آراستگی برای یکدیگر، حسن معاشرت و

پرهیز از رفتارهای آزاردهنده، از جمله این وظایف است که در استحکام روابط خانوادگی نقش کلیدی دارد.

- عدم رعایت تمکین و وظایف متقابل، اعم از خاص و عام، می‌تواند منجر به بروز آسیب‌های اجتماعی و اخلاقی، افزایش اختلافات، کاهش حس مسئولیت‌پذیری، و تضعیف بنیان خانواده شود. در مقابل، رعایت این احکام، موجب تقویت ایثار، محبت و مسئولیت‌پذیری میان زوجین و تربیت نسل سالم خواهد شد.
- توصیه‌های اخلاقی اسلام به هر دو جنس، اعم از رعایت نظافت، زینت، حسن معاشرت، و توجه به نیازهای عاطفی و روانی همسر، در تحکیم روابط خانوادگی و ایجاد محیطی آرام و امن برای رشد و تعالی اعضای خانواده تأثیرگذار است.
- در نهایت، تحلیل تربیتی احکام تمکین زوجین نشان می‌دهد که رعایت این احکام، نه تنها زمینه‌ساز تحقق آرامش و امنیت اخلاقی در خانواده است، بلکه موجب پایداری و استحکام نهاد خانواده در جامعه اسلامی نیز می‌گردد.
- این یافته‌ها، پاسخگوی سؤالات اصلی و فرعی مقاله در خصوص جایگاه، ابعاد و آثار تربیتی احکام تمکین زوجین از منظر فقه اسلامی است.

منابع و مأخذ

• قرآن کریم

۱. اعرافی، علی رضا، ۱۳۹۱ش، *فقه تربیتی*، قم: مؤسسه اشراق.
۲. بحرانی، یوسف بن احمد، بی تا، *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۳. بخشایش، علیرضا و مرتضوی، مهناز، ۱۳۸۸ش، «رابطه رضایت جنسی، سلامت عمومی و رضایت زناشویی در زوجین»، *فصلنامه روانشناسی کاربردی*، شماره ۴، پیاپی ۱۲.
۴. تبریزی، میرزا جواد، ۱۳۸۵ش، *صراط النجاة فی أجوبة الاستفتاءات*، قم: دار الصدیقه الشهیده.
۵. جبل عاملی، جلال، ۱۳۸۶ش، «بررسی مشکلات زندگی زناشویی با تأکید بر روابط جنسی»، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۶. حرّ عاملی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعة*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
۷. حسون، محمد، ۱۳۳۸ق، *اعلام النساء المومنات*، قم: دارالاسوه للطباعة و النشر.
۸. حکیم، السید محمد سعید، ۱۴۱۵ق، *منهاج الصالحین*، بیروت: دار الصفوة.
۹. راستگو، ناهید، ۱۳۹۳ش، «اثربخشی افزایش دانش جنسی بر رضایت زناشویی زنان متأهل»، *فصلنامه مطالعات روانشناسی بالینی*، شماره هفدهم.
۱۰. رفیعی، بهروز، ۱۳۸۸ش، *آراء دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*، بی جا: مؤسسه چاپ سبحان.
۱۱. سبزواری، السید عبد الأعلى، بی تا، *مذهب الاحکام فی بیان حلال و الحرام*، قم: دارالتفسیر.
۱۲. سیدکاظم فروتن، محمدحسین اخوان تقوی، ۱۳۹۰ش، «بررسی نقش سلامت جنسی در خانواده ایرانی»، *نشریه قضاوت*، پیاپی ۷۱.
۱۳. شریف، دکتر علی، ۱۳۷۶ش، *نقشه و تمکین در حقوق خانواده*، تهران: انتشارات بشارت.
۱۴. شهید الثانی، زین الدین بن علی، بی تا، *مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام*، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

۱۵. شیخ الاسلامی، علی و همکاران، ۱۳۹۵، «پیش بینی تعهد زناشویی براساس رضایت جنسی» *دین و سلامت*، دوره ۵، شماره ۱.
۱۶. شیخ صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، قم: موسسه نشر اسلامی.
۱۷. شیخ طوسی، محمد بن حسن بن علی بن حسن طوسی، ۱۳۸۷ق، *المبسوط فی فقه الایمائیة*، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.
۱۸. شیخ عباس قمی، بی تا، *غلیة القصوی فی ترجمه العروة الوثقی*، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.
۱۹. طباطبائی قمی، سید تقی، ۱۳۰۱ق، *مبانی منهاج الصالحین*، قم: منشورات قلم شرق.
۲۰. طباطبائی الحکیم، السید محمد سعید، ۱۴۳۰ق، *فقه المرأة المسلمة*، طبقاً لفتاوی السید محمد سعید الطباطبائی الحکیم، قم: دار الهلال.
۲۱. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم، ۱۴۲۷ق، *العروة الوثقی مع تعالیک بعض الأعظم*، قم: مؤسسه فقه الثقلین.
۲۲. طبرسی، حسن بن فضل، ۱۴۱۲ق، *مکارم الأخلاق*، قم: شریف رضی.
۲۳. طریحی، فخر الدین، ۱۳۶۲، *مجمع البحرین*، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران: طراوت.
۲۴. غزالی، محمد، ۱۳۶۲، *مکاتیب فارسی*، تصحیح: عباس اقبال آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
۲۵. فاضل الهندی، بهاء الدین محمد بن تاج الدین، بی تا، *کشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحکام*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
۲۶. فیومی، أحمد بن محمد، ۱۴۱۸هـ، *المصباح المنیر*، بیروت - لبنان؛ المكتبة العصرية.
۲۷. قاسمی، هاجر السادات، ۱۳۸۷، «آسیب شناسی روابط زوجین: لایه های زیرین ناسازگاری»، *فصلنامه حوراء*، ش ۲۹.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۷، *اصول الکافی*، الجزء: ۵، تصحیح و تعلیق: علی أكبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۹. محقق حلی، شیخ نجم الدین جعفر بن الحسن، ۱۴۰۹ق، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*، تهران: نشر استقلال.

۳۰. محقق داماد، سید مصطفی، ۱۳۸۶ش، *بررسی فقهی حقوق خانواده، نکاح و انحلال آن*، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۳۱. مدرسی، السید محمد تقی، ۱۳۸۳ش، *الوجیز فی الفقه الاسلامی، عقود المنفعة و عقود الشریکة*، قم: میراث ماندگار.
۳۲. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالفکر.
۳۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳ش، *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران: صدرا.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۹ش، *احکام خانواده*، قم: امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۳۵. موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۶۸، *تحریر الوسیله*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ره.
۳۶. نجفی الجواهری، الشیخ محمد حسن، ۱۳۶۲ش، *جواهر الکلام*، بیروت-لبنان: دار إحياء التراث العربی.
۳۷. نورانی پور، رحمت الله؛ بشارت، محمدعلی؛ یوسفی، اسکندر، ۱۳۸۶ش، «بررسی رابطه دانش و نگرش جنسی با رضایت زناشویی» *تازه‌ها و پژوهشهای مشاوره*، ش ۲۴.
۳۸. نوری، میرزا حسین، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل*. قم: مؤسسه آل‌النبی (علیه السلام).
۳۹. هاشمی‌شاهرودی، محمود، ۱۴۳۲ق، *موسوعة الفقهية المقارن*، قم: انتشارات مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی.



بررسی تأثیر ویژگی‌های روان‌شناختی و جسمی

بر مسئولیت کیفری زنان

زینب وجدی^۱

سید باقر محمدی^۲

چکیده

در این پژوهش، تفاوت‌های احکام کیفری زنان در مسئولیت کیفری در جوامع اسلامی و محافل فمینیستی بررسی شده است. هدف، تحلیل علت‌ها و جنبه‌های این تفاوت‌ها و ارائه نگاهی نو به عدالت جنسیتی در حقوق کیفری اسلام است. در این راستا، رویکرد تشابه در نظام حقوقی خانواده نقد شده و نظریه تکمیلی و تعدیلی اسلام تبیین می‌گردد، که بر مبنای آن، زن و مرد با حفظ تفاوت‌هایشان، مکمل یکدیگر در خانواده و زندگی هستند. این نظریه مبتنی بر مفاهیمی چون تعادل، تکمیل، تنظیم و تناسب است. مطالعه با روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، تفاوت‌های مسئولیت کیفری زنان و مردان در پنج بخش شامل سن مسئولیت، نوع و میزان مجازات، زمان ارتکاب جرم و اجرای مجازات مورد بررسی قرار گرفته است. یافته‌ها نشان می‌دهد این تفاوت‌ها به منظور اعطای تخفیفات و تسهیلات برای زنان و اعمال تفاوت‌گذاری مثبت است، و علت آن ویژگی‌های خاص زنان مانند بارداری و قاعدگی است که منجر به تعدیل مسئولیت کیفری می‌شود. این امر نشان‌دهنده توجه اسلام به عدالت در مجازات‌ها بر اساس تفاوت‌های خلقت زنان و مردان است، امری که در گفتمان فمینیستی غالباً نادیده گرفته شده است. هدف نهایی ارائه تصویری دقیق‌تر از جایگاه زن در نظام حقوقی اسلام و ارائه راهکارهای عملی برای تحقق عدالت جنسیتی در خانواده بر پایه «نظریه تکمیلی» می‌باشد.

واژگان کلیدی: مسئولیت کیفری زنان، جرم زنان، مجازات زنان، ویژگی‌های روانشناختی،

ویژگی‌های جسمی زنان

mzroghaye99@gmail.com

۱. طلبه سطح ۳ مدرسه علمیه اسلام شناسی حضرت زهرا سلام الله علیها - مشهد، ایران.

sb.muhammadi@gmail.com

۲. استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان، سطح ۴ فقه و حقوق، مشهد، ایران.

طرح مسأله

در دهه‌های اخیر، انتقاداتی از سوی فمینیسم به قوانین اسلامی، به‌ویژه در حوزه حقوق کیفری، مطرح شده است. این انتقادات، عمدتاً بر وجود نگرش‌های تبعیض‌آمیز جنسیتی در این قوانین استوار بوده و بر نابرابری در مجازات‌ها و مسئولیت‌های کیفری زنان و مردان تأکید دارند. در این میان، سؤالات اساسی در مورد مبانی و دلایل این تفاوت‌ها مطرح می‌شود. آیا می‌توان استدلال کرد که قوانین اسلامی، با در نظر گرفتن تفاوت‌های ماهوی میان زنان و مردان، در پی تحقق عدالت بوده‌اند؟ آیا رویکردهای روانشناختی و بیولوژیکی نوین، می‌توانند توجیهی علمی برای این تفاوت‌ها ارائه دهند؟ در پاسخ به این چالش‌ها، این مقاله با رویکردی بین‌رشته‌ای، به بررسی نگرش تبعیضی فمینیسم در قبال قوانین اسلامی می‌پردازد. استدلال اصلی این پژوهش، بر پایه انطباق قوانین شریعت با قوانین طبیعت استوار است. به این معنا که خالق هستی، با آگاهی کامل از تفاوت‌های جسمی و روانی زنان و مردان، قوانینی را تشریع کرده است که متناسب با ویژگی‌های منحصر به فرد هر جنس باشد. هدف این پژوهش، ارائه پاسخی علمی و مستدل به انتقادات فمینیستی، با بهره‌گیری از یافته‌های روانشناختی و بیولوژیکی نوین است. به‌طور خاص، این مقاله به سؤالات زیر می‌پردازد: آیا می‌توان سن مسئولیت کیفری دختران را، با توجه به تفاوت‌های رشدی و روانشناختی آنان با پسران، مورد بازبینی قرار داد؟ آیا این تفاوت‌ها توجیهی برای تفاوت در میزان، نوع، زمان و نحوه اجرای مجازات‌ها ارائه می‌دهند؟ نظریه‌های فمینیستی تا چه میزان به این تفاوت‌های بنیادین توجه کرده‌اند؟

این پژوهش با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی (واسطی، ۱۳۸۲، ص ۵۷) و با اتکا به منابع کتابخانه‌ای در حوزه‌های فقه، روانشناسی، و فیزیولوژی، ابتدا به طور اجمالی به توصیف نظریه فمینیست پرداخته و ضمن بررسی دیدگاه‌های گوناگون فقهی و مواد قانونی مرتبط، به واکاوی ابعاد روان‌شناختی و زیست‌شناختی مسئله در ارتباط با زنان پرداخته است و در نهایت، یافته‌ها با رویکردی تحلیلی مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند. به عنوان نمونه، در مورد مجازات ارتداد، تفاوت حکم مرتد ملی و فطری مرد با زن (اعدام در مقابل حبس ابد) قابل بررسی

است. آیا می‌توان استدلال کرد که این تفاوت، با توجه به تأثیرپذیری بیشتر زنان از احساسات و باورها، نوعی احتیاط شرعی برای جلوگیری از تحمیل مجازات سنگین اعدام بر آنان است؟

اگرچه تحقیقاتی در گذشته به وجود تمایزات جنسیتی پرداخته‌اند. همانند، مقاله «مبنای تفاوت مجازات‌ها و اجرای آن‌ها بر اساس معیار جنسیت» نظرزاده (۱۳۹۴)، «نقش جنسیت در مجازات مجرم»، یزدیان جعفری (۱۳۸۸) و «وجوه تخفیف مجازات زنان در فقه و قوانین موضوعه ایران»، مصطفی بخرد، سید ابوالفضل موسویان، محمدعظیم درویشی (۱۳۹۷). اما به نظر می‌رسد این تحقیقات به صورت کامل به تمام ابعاد مسأله نپرداخته‌اند از جمله بیان دیدگاه فمینیسم و تطبیق آن بر تفاوت‌گذاری مسئولیت کیفری زنان و مسائلی چون تأثیر بلوغ و زمان ارتکاب جرم بر سن مسئولیت کیفری، اما این پژوهش در نظر دارد با بررسی علل و ابعاد گوناگون این تمایزات از جمله جنبه‌های روانشناختی و جسمی، گامی فراتر در جهت تبیین بیشتر این موضوع بردارد.

۱. بررسی اجمالی نظریه فمینیسم درباره جرم‌شناسی

قبل از بیان بررسی‌های انجام شده در این مقاله خوب است به طور اجمال نظریه فمینیسم را درباره جرم‌شناسی بدانیم. به طور کل نظریه فمینیسم دیدگاهی یک دست نیست و دیدگاه‌های مختلفی تحت عنوان فمینیسم وجود دارد که هر کدام شامل فرضیات گوناگون درباره‌ی منبع نابرابری جنسیتی و ستم بر زنان و مسئولیت کیفری آنان هستند که ما یک مورد از آنرا بررسی خواهیم کرد.

۱-۱. لیبرال فمینیست‌ها

فمینیست‌ها درباره‌ی برابری و تفاوت تبیین‌های مختلفی دارند تبیین نخست از آن کسانی است که تنها به وجود تفاوت‌های محدود بدنی معتقدند و تفاوت‌های روانی میان زنان و مردان را انکار می‌کنند. این رویکرد را فمینیست‌های لیبرال در موج دوم فمینیسم مطرح

کرده‌اند، آنان معتقد بودند، تفاوت اندکی که میان زن و مرد وجود دارد به نقش زن در تولید مثل منحصر است.

دیگر تفاوت‌های ادعا شده به عناصر فرهنگی و آموزشی باز می‌گردد که در حوزه‌ی خانواده و اجتماع به فرد تلقین می‌شود. براین مبنا، باور به حقوق نابرابر کاری نارواست. اینان معتقد بودند که باید با ایجاد فرصت‌های برابر جامعه را برای ارائه حقوق یکسان به زنان و مردان آماده ساخت (استوارت میل، انقیاد زنان، ۱۳۷۹، ص ۳۲ و ۸۲). اصول لیبرالیسم مقتضی برابری حقوقی میان مرد و زن است و آن‌ها مدعی دفاع از حقوق یکسان شهروندی برای همه آحاد هستند؛ در نگاه اینان حتی نقش زن در تولید مثل و موقعیت او در خانواده نباید مانع برخورداری از وضعیت مساوی باشد (علاسوند، ۱۳۹۷، ص ۷۳).

دیدگاه لیبرال فمینیست‌ها که اجتماعی شدن نقش جنسیتی را به عنوان اولین منشأ ستم بر زنان می‌دانند؛ به عبارت دیگر نقش‌های اجتماعی مردان به عنوان مثال رقابتی و پرخاشگر بودن نسبت به نقش‌های اجتماعی زنان مراقبتی و منفعل بودن بیشتر حاصل وضعیت و قدرت اجتماعی هستند در نتیجه بر برابری اجتماعی قانونی سیاسی و اقتصادی بین زنان و مردان تأکید می‌نمایند. در جرم شناسی لیبرال فمینیست‌ها جرائم زنان را نتیجه اجتماعی شدن نقش جنسیتی می‌دانند و دلیل ارتکاب جرم در زنان نسبت به مردان نوع اجتماعی کردن آن‌هاست که برای زنان فرصت‌های کمتری برای ارتکاب عمل انحرافی فراهم می‌کند (درازی، ۱۳۹۸، ص ۶).

*** نقد:** فمینیسم لیبرال دچار تناقض بزرگی است: پذیرش تفاوت‌های زیستی مردان و زنان و در عین حال اعتقاد به برابری کامل آنان در عرصه اجتماعی. چگونه ممکن است زنانی که نقش ویژه‌ای در تولیدمثل دارند یا حداقل در دوره‌ای خاص روانی شکننده‌تر و قوای بدنی ضعیف‌تری دارند، بتوانند به‌طور برابر با مردان رقابت کنند؟

به دلیل ناتوانی در برابری در عرصه رقابت از همه‌جنبه‌ها، لیبرالیست‌ها پیوسته درباره حقوق خاص زنان، به‌ویژه حقوق مرتبط با دوران بارداری و شیردهی، سخن می‌گویند (علاسوند، ۱۳۹۷، ص ۴۲۲).

در این مقاله ثابت خواهیم کرد که شارع مقدس با توجه به تفاوت‌های جسمی و روانی زنان، مسئولیت کیفری آنان را متفاوت از مردان قرار داده است. در حالی که فمینیست‌ها خواستار مجازات‌های یکسان و مسئولیت کیفری برابر هستند، آیا واقعاً نادیده‌انگاری تفاوت‌های زنان به نفع آنان است؟

۲. تفاوت‌های زنان و مردان

قبل از بیان تفاوت خوب است بدانیم که زن و مرد از یک ریشه واحد و یک اصل سرچشمه می‌گیرند.

آیات قرآن نیز این موضوع را تصریح کرده‌اند به عنوان مثال در آیه اول سوره نساء می‌بینیم که خداوند مرد و زن را از یک نفس واحد خلق کرده است «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً» (نساء، ۱).

اما این دو جنس در مواردی با یک دیگر تفاوت‌هایی دارند که همین تفاوت در خلقت، باعث اختلاف در احکام آن‌ها شده است که خداوند در قرآن صریحاً این موضوع را بیان می‌کند: «وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (نساء، ۳۲). با توجه به این آیه خداوند می‌فرماید گمان نشود که این تفاوت حقوق و احکام موجب تبعیض است! خیر بلکه همه این‌ها احکامی است که خداوند به حسب نوع آفرینش مرد و زن و توانایی‌های آنان برایشان قرار داده است.

۲-۱. تفاوت‌های جسمی

تفاوت‌هایی همچون اختلاف در کروموزوم‌ها (تکینسون ریتال، ۱۳۷۳، ص ۳۷۸ و ۶۷۹)، تفاوت در هورمون‌ها، غدد و میزان ترشح آن‌ها (کارل، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰)، تفاوت در نوع سلول‌ها (خدا رحیمی، ۱۳۷۷، ص ۴)، تفاوت دستگاه تناسلی و پیچیدگی آن نزد زنان (آیزاک، ۱۳۷۲، ص ۱۸۸)، تفاوت در طول عمر؛ زیرا عمر زنان بیشتر از مردان است (لطف آبادی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۹). تفاوت در استخوان بندی به خصوص جمجمه و استخوان‌های لگن (گان، ۱۳۷۵، ص ۴)، زنان جثه کوچکتری نسبت به مردان دارند (ساگان، ۱۳۶۸، ص ۵۶). تفاوت در

قاعدگی، شیردهی، بارداری (لی روی، ۱۳۷۷، ص ۲۴) و مواردی از این قبیل که در این بحث نمی‌گنجد چه بسا همه‌ی این موارد در مسئولیت کیفری تأثیر گذار باشد.

۲-۲. تفاوت‌های روحی و روانی

مردان در محاسبه مسائل مربوط به فضا و ریاضیات، به خصوص در هندسه، تجسمی موفق‌تر از زنان دارند و دختران در یادگیری زبان‌های خارجی و ظرائف هنری، توانمندتر از پسران هستند (پیره، ۱۳۷۰، ص ۱۰۴). علاوه بر این مردان در دریافت و تحلیل مفاهیم انتزاعی بهتر از زنان‌اند (رحمتی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۰)، مغز پسران برای واکنش به اشیاء و اشکال و مغز دختران برای حساسیت در برابر انسان‌ها و چهره‌ها طراحی شده است (باربارا آلن، ترجمه ۱۳۸۳، ص ۲۲۳).

مردان عصبانیت خود را غالباً به صورت خشونت‌های فیزیکی اعمال می‌کند و به رقابت میل بیشتری دارند اما زنان عصبانیت خود را بیشتر به شکل غیرمستقیم، یعنی مقاومت منفی که گاه به شکل قهر، کینه‌توزی، سکوت یا شایعه پراکنی است، ظاهر می‌سازند (بارون کوهن، ۱۳۸۶، ص ۷۴).

علاوه بر این موارد، تفاوت روانی مهم دیگری نیز بین زنان و مردان وجود دارد: تسلط بر خود و کنترل عواطف برای تفکر صحیح و قضاوت درست ضروری است. زنان به دلیل شدت عواطف، ممکن است با دشواری بیشتری این کنترل را داشته باشند و از دیدگاه منطقی دور شوند. برعکس، مردان با عواطف کمتر، به راحتی می‌توانند بر خود تسلط یابند و واقعیت‌ها را بهتر تحلیل کنند. در نتیجه، تفکر واقعی و عمیق نیازمند فضای خالی از عواطف است، و این امر برای زنان دشوارتر است (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸، ص ۲۹).

۳. تأثیر ویژگی‌های روان‌شناختی زنان بر سن مسئولیت کیفری

با توجه به ماده ۱۴۷ ق.م.ا. سن مسئولیت کیفری (در حدود) در ایران همان سن بلوغ شرعی قرار داده شده است که به تبعیت از نظر مشهور فقهای شیعه در ماده ۱۲۱۰ ق.م. برای پسران ۱۵ سال تمام قمری و برای دختران ۹ سال تمام قمری مقرر گردیده است. با توجه به ویژگی‌های روان‌شناختی بین زنان و مردان، دختران زودتر از پسران به بلوغ می‌رسند،

چون این مسئله در مسئولیت کیفری زنان تأثیرگذار است، در ادامه تفصیلاً این مورد را بررسی خواهیم کرد.

۳-۱. تعریف مسئولیت کیفری

در واقع مسئولیت کیفری در معنای انتزاعی و مجرد قبل از ارتکاب جرم در افراد قابل احراز است و با این معنا مسئولیت کیفری به معنای قابلیت یا اهلیت شخص برای تحمل تبعات رفتار مجرمانه خود است؛ به عبارت دیگر مسئولیت کیفری، الزام شخص به پاسخگویی آثار و نتایج جرم می‌باشد (میرسعیدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲).

۳-۲. علل کمتر بودن سن مسئولیت کیفری دختران نسبت به پسران با توجه سن بلوغ آن‌ها

در این بخش باید بررسی کنیم که چه علل روانشناختی و جسمی در دختران وجود دارد که باعث شده سن بلوغ جسمی آن‌ها کمتر از پسران باشد و آیا این علل می‌تواند توجیه‌کننده کمتر بودن سن مسئولیت کیفری دختران باشد؟

الف) تفاوت در زمان شکوفایی عقل

اندیشه و عقل دختران زودتر از پسران شکفته می‌شود. دلیلش آن است که دختران قبل از پسران زبان می‌گشایند و زودتر از آنان آغاز به سخن می‌کنند و توان بیشتری در یادگیری زبان خارجی دارند (لطف آبادی، ۱۳۷۳، ص ۲۴۸ و ۲۴۹) مهارت سخن گفتن با تجزیه و تحلیل ذهنی همراه است. اگر فردی خوب سخن بگوید، سریع‌تر نیز معنی واژه‌ها و ارتباط جمله‌ها را درک می‌کند بنا بر شواهد روانشناختی، این توان در دختران بیشتر است. به کمک زبان انسان می‌تواند اطلاعات اندیشه‌ها، نگرش‌ها و هیجان‌هایش را به دیگری بفهماند یا درک کند، به همین نسبت دختر زودتر می‌تواند مسئولیت رفتار خویش را بپذیرد و بار اعمال عبادی خود را به دوش بکشد (علاسوند، ۱۳۹۷، ص ۱۶۶).

ب) تفاوت زیستی و هورمونی

بلوغ شرعی همان چیزی است که به سن تکلیف نام برده می‌شود و براساس یک سری عوامل طبیعی تشخیص داده می‌شود. بلوغ طبیعی دختران معمولاً زودتر از پسران آغاز

می‌شود، که این تفاوت به دلایل زیستی و هورمونی مرتبط است. از این رو، بلوغ شرعی دختران نیز به‌طور متناسب با این واقعیت‌های طبیعی تنظیم شده‌است، تا هماهنگی میان قوانین دینی و شرایط زیستی برقرار شود. این رویکرد به دنبال انطباق اصول دینی با واقعیت‌های طبیعی و اجتماعی است تا حقوق و وضعیت هر فرد به درستی رعایت شود (فلسفی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۳۲).

بلوغ و تکلیف دختران پیش از آن که مسئله‌ای تشریعی و اعتباری باشد، حقیقتی تکوینی و فیزیولوژیک است. صاحب جواهر در این زمینه می‌فرماید: «بلوغ، مانند عبادات، امری شرعی نیست بلکه پدیده‌ای طبیعی است که باید از راه لغت و عرف آن را شناخت» (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۶، ص ۵).

بنابراین، بلوغ یک امر تکوینی در انسان‌ها، اعم از دختر و پسر است. این که در برخی روایات، خشن شدن موهای اطراف آلت تناسلی یا ترشح غدد جنسی را از نشانه‌های بلوغ می‌داند، مؤیدی بر این مطلب است که بلوغ امری تکوینی، فیزیولوژیک و پسیکولوژیک است.

به عبارت دیگر ساختار وجودی دختران به گونه‌ای است که پیش از پسران به مراحل از رشد و کمال جسمی (فیزیولوژیک) و روحی و روانی (پسیکولوژیک) می‌رسند. از مجموع آراء پزشکی درباره بلوغ این نکات به دست می‌آید:

۱. پزشکان اتفاق نظر دارند که رویدن موهای اطراف شرمگاهی یا زیر بغل یا رویدن ریش در پسران و یا حاملگی و حیض شدن در دختران و زنان کاشف از بلوغ است و بلوغ قبل از این علائم آغاز شده است.

۲. سن بلوغ در دختران و پسران، بسته به این که از چه زمانی هورمون‌های زنانگی و مردانگی شروع به ترشح می‌کند متفاوت است. همین طور بلوغ در مناطق گرمسیری با مناطق سردسیری متفاوت است، رسیدن به بلوغ در مناطق گرمسیر زودتر از مناطق سردسیر است.

۳. بلوغ در زنان زودتر از مردان اتفاق می‌افتد (الجواهری، ۱۳۸۸، ص ۷۱).

سنجش این موارد با معیار بلوغ در شرع، حاکی از آن است؛ که شارع مقدس برای تعیین سن بلوغ به موارد طبیعی و فیزیولوژیک بدن توجه ویژه‌ای داشته است.

۳-۳. بررسی اجمالی سن بلوغ دختران در فقه شیعه

با توجه به اماراتی که درباره سن بلوغ وجود دارد مسئله این است که آیا شارع، سن را اماره تعبیدی می‌داند یا خیر؟ اگر سن اماره تعبیدی است، چه سنی ملاک است؟ بیشتر فقها به طور ضمنی ملتزم‌اند که سن وارد شده در روایات اماره تعبیدی و قرارداد شرعی است (مهریزی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۸). برخی بر این مطلب تصریح کرده‌اند؛ همانند صاحب جواهر که در ضمن مطلبی درباره بلوغ می‌فرماید: «لکن این مطلب خلاف راه اصحاب است که سن بلوغ را بلوغ شرعی می‌دانند» و برخی مانند «سید محمدحسن مرعشی» اماریت تعبیدی را نمی‌پذیرند به نظر ایشان: «دختران در نه سالگی هر چند ممکن است تکامل جنسی و غریزی پیدا کنند. اما با توجه به این که غالباً دختران در این سن به حد بلوغ نمی‌رسند و بلوغ در نه سالگی یک بلوغ زودرس می‌باشد نمی‌توان نه سالگی را اماره بلوغ دانست زیرا اماره، وقتی می‌تواند یک اماره محسوب گردد که یا دائمی باشد و یا حداقل غالبی بوده باشد. اشتباهی که در بلوغ دختران رخ داده است از این جا ناشی می‌شود که در بعضی از روایات نه سالگی ذکر شده و فقهای عظام رضوان الله علیه هر چند توجه داشته‌اند که بلوغ مطلقاً بلوغ جنسی و غریزی است، اما فکر کرده‌اند که به دلیل بعضی روایات نه سالگی می‌تواند اماره تعبیدی بر بلوغ بوده باشد و ما در این مقاله به اثبات رساندیم که هر چند دختران می‌توانند در نه سالگی بلوغ جنسی پیدا کنند، بلکه چه بسا قبل از رسیدن به این سن هم دیده شده که به حد بلوغ جنسی رسیده‌اند.

اما چون بطور نادر اتفاق می‌افتد نمی‌تواند اماره بر بلوغ طبیعی بوده باشد و اصحاب هر چند به روایات نه سالگی عمل کرده‌اند اما نمی‌توان در این چنین مسائل از آنان تعبداً تبعیت کرد، بلکه نمی‌توان به این روایات عمل نمود زیرا اولاً؛ با روایات دیگر سازگار نیستند و ثانیاً؛ با واقعیت خارجی غالباً محتوا مطابقت ندارد و ثالثاً؛ با ملاکی که در قرآن برای بلوغ ذکر شده است که رسیدن به حد احتلام باشد هماهنگ نمی‌باشد» (مرعشی، ۱۳۷۱، ص ۶۹-۶۰).

درمسأله سن بلوغ آراء و اقوال فقها به چند دسته تقسیم می‌شود:

۳-۳-۱. پایان نه سال قمری: مشهور فقها پایان نه سالگی را سن بلوغ دختران می‌دانند (علاسوند، ۱۳۹۷، ص ۱۶۳)، برای نمونه «ابن‌ادریس حلی» می‌گوید ظاهر مذهب آن است که نه سال، سن بلوغ است (ابن‌ادریس حلی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۶۷) و همچنین صاحب جواهر می‌نویسد: نظر مشهور فقهای امامیه بر نه سالگی است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۶، ص ۳۸-۳۹).

۳-۳-۲. ده سال قمری: آراء دیگری وجود دارد که ده سالگی را سن بلوغ دانسته‌اند مانند شیخ طوسی در مساله روزه ۱۰ سالگی را به عنوان سن بلوغ پذیرفته است (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۶۶). همچنین ابن حمزه (ابن حمزه طوسی، ۱۴۰۸ ه.ق، ص ۳۰۱) و یحیی بن سعید حلی این نظریه را پذیرفته‌اند (حلی، ۱۴۹۵ ه.ق، ص ۱۵۳) ولی هر سه نفر از آن عدول کرده‌اند (ابن حمزه طوسی، ۱۴۰۸، ص ۳۰۱، حلی ۱۴۵۹ ه.ق، ص ۳۶۰، شیخ طوسی، ۱۴۰۷ ه.ق، ج ۳، ص ۲۸۲).

۳-۳-۳. سیزده سال قمری: برخی مانند آیت‌الله «یوسف صانعی» سیزده سالگی را سن بلوغ می‌دانند؛ ایشان اعتبار سن را در احراز بلوغ می‌پذیرند و آن را در دختران از نه سال به سیزده سال افزایش می‌دهند واجبات را تابع سن بلوغ می‌دانند. اما در مورد مسئولیت کیفری قائل به تفکیک هستند و اجرای حدود را تابع سن بلوغ و سایر مجازات‌ها را تابع ضابطه تمیز می‌دانند و در اجرای حدود نیز معتقدند اگر بلوغ مشکوک باشد باید به تعزیر اکتفا نمود (صانعی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۱۸-۶۱۵ به نقل از سواد کوهی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۳).

۳-۳-۴. هر تکلیفی سنی را اقتضا می‌کند و سن بلوغ در هر تکلیفی فرق می‌کند: فیض کاشانی در «مفاتیح الشرائع» می‌نویسد: جمع میان اخبار، اقتضا می‌کند، بلوغ سنی، نسبت به تکلیف‌های گوناگون، مختلف باشد. چنان که از پاره‌ای روایات باب روزه ظاهر می‌شود، روزه گرفتن بر دختر پیش از سیزده سالگی کامل، واجب نیست، مگر این که پیش از این سن، خون حیض ببیند، و از پاره‌ای روایات باب حدود استفاده می‌شود، حدود کامل بر دختر و به سود دختر جاری می‌گردد، آن گاه که نه سال او کامل شود، و نیز در

پاره‌ای دیگر از روایات آمده‌است: وصیت شخص ده ساله و برده آزاد کردن او، درست است (کاشانی، ۱۴۰۱، ص ۱۴).

همچنین به نظر آیت الله مکارم شیرازی: بلوغ به حسب ادله شرع، چهار مرحله دارد: الف) بلوغ به معنای سن تکلیف و رعایت واجب و حرام و انجام نماز و مانند آن. ب) بلوغ به معنای آمادگی برای روزه به طوری که مایه ضرر و زیان و بیماری پسران و دختران نشود. ج) بلوغ برای ازدواج، به طوری که دختران از نظر جسمی آمادگی کافی داشته باشند و خطر إفضاء و نقائص دیگری در کار نباشد. د) بلوغ و رشد برای مسائل اقتصادی و مالی، به طوری که در معاملات مغبون نشوند (مکارم، ۱۳۸۶، ص ۲۰۶).

اما برخی فقها با این نظریه مخالف هستند صاحب جواهر در اشکال بر این سخن نوشته است؛ آن چه فیض کاشانی گفته، با اجماع علما، مخالف است؛ زیرا ایشان با این که در حد بلوغ سنی، اختلاف دارند، بر این نکته اجماع دارند که با همان بلوغی که حَجَر از بین می‌رود، تکلیف ثابت می‌شود، و با همان بلوغی که تکلیف ثابت می‌شود، و با همان بلوغی که تکلیف در عبادات ثابت می‌گردد، تکلیف در غیر عبادات نیز ثابت می‌شود و این نکته، در شریعت روشن است و از شیوه فقهای شیعه و سنی دانسته می‌شود که تفاوتی میان نماز و دیگر عبادات نیست، و از هیچ‌یک از فقها شنیده نشده که کودکان را برابر اختلاف مراتب سن، تقسیم کنند و بگویند: برخی از ایشان در مورد نماز، بالغ و در مورد زکات، نا بالغ، یا در عبادات، بالغ و در معاملات، نا بالغ، یا در عبادات و معاملات بالغ، ولی در حدود، نا بالغ‌اند. این نیست مگر به سبب این که بلوغ سنی، تنها یک چیز است و پذیرای تجزیه و اختلاف نیست (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۶، ص ۱۴).

۳-۵. قرار دادن شرط رشد علاوه بر بلوغ، در برخی مسائل: در نظر فقها، دومین

شرط برای واگذاری اموال به کودک پس از بلوغ، رسیدن به سن رشد است (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۳؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۷).

همچنین، اثبات رشد کودک با بلوغ او صورت نمی‌گیرد (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۲۰؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۱، ص ۱۱۹). از سوی دیگر، «محقق حلی» معتقد است رسیدن به سن رشد، دومین شرط برای واگذاری اموال به کودک است (محقق حلی، ۱۴۰۸ هـ.ق، ج ۲، ص ۸۵). به نظر علامه حلی، مسئولیت کیفری اشخاص علاوه بر بلوغ، مشروط بر «رشد» نیز هست؛ و بنابراین، این نظریه مطرح شده است که مقصود علامه از «رشد» در مسئولیت کیفری، رشد به معنای عقل (در مقابل جنون) است نه معنای مصطلح و رایج آن (علامه حلی، بی تا، ج ۲، ص ۲۴۹؛ هاشمی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۴). اما به نظر می‌رسد، با دقت در عبارات علامه حلی در همان صفحه و کل کتاب، می‌توان به وضوح درک کرد که منظور ایشان از قید «رشد» در مسائل کیفری، رشد به معنای عقل (در مقابل جنون) است و منظور ایشان معنای رایج و مصطلح آن نبوده است (هاشمی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۴).

*تحلیل و بررسی

الف) قیاس اولویت و تأثیر شرایط زیستی

با توجه به مطالبی که بیان شد، مشخص می‌گردد در بحث سن بلوغ، چه در مورد اینکه آیا اماره‌ای تعبدی یا تکوینی است، و چه در مورد این که سن خاصی برای آن مطرح بوده باشد، اختلاف نظر وجود دارد. اما با توجه به قیاس اولویت، می‌توان نتیجه گرفت؛ زمانی که در مسائل مالی، به علت ماهیت و احکام خاص خود، اهمیت کمتری نسبت به مسائل کیفری دارند و در آن‌ها افزون بر بلوغ، رشد نیز قید شده است، پس به طریق اولی در مسائل کیفری نیز باید علاوه بر بلوغ، رشد شرط باشد. در ادامه، این سؤال مطرح می‌شود؛ که با توجه به عقل، چگونه می‌توان مجازات حدی را برای کودک ۹ ساله صحیح دانست؟ از طرف دیگر، تمایزات در بلوغ و تأثیر شرایط زیستی و محیطی در بلوغ، در حالی که احکام اسلامی برای تمام نقاط جهان تشریع شده است، نمی‌توان رسیدن به سن بلوغ

که سن تکلیف عبادی است را برای مسائل کیفری نیز شرط دانست. حتی اگر سن بلوغ شرعی را همان سن رشد عقلی و کیفری محسوب کنیم، باز هم نمی‌توان سن ۹ سال را برای دختران قبول کرد؛ زیرا با توجه به تحقیقات انجام شده، به ندرت دختران در آن سن به سن رشد و تمیز از لحاظ کیفری می‌رسند (کاظمی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۲).

زیرا بلوغ جسمی و رشد عقلی، دو پدیده متفاوت هستند، و رسیدن به سن بلوغ جسمی به معنای رسیدن به سن مسئولیت کیفری نخواهد بود. رشد عقلی از بلوغ جسمی جدا است، و مسئولیت کیفری زمانی محقق می‌شود که فرد از نظر قوای دماغی تکامل یافته، آگاهی داشته باشد و به مرحله تمیز حسن و قبح ضرر و زیان برسد؛ اصطلاحاً، زمانی فرد رشید است که از نظر جزایی مسئولیت‌پذیر باشد (کاظمی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۲).

ب) قاعده «درأ»

قاعده «درأ»، که از قواعد فقهی مسلم و مورد توافق فقها است، به معنای آن است که در صورت وجود شبهه در تحقق جرم، مجازات نباید اجرا شود. به عبارت دیگر، در موارد تردید در اثبات وقوع جرم، احراز شرایط مجازات (مانند بلوغ، عقل، قصد و...)، یا در تطبیق مجازات بر مورد خاص، باید از اجرای حد یا تعزیر خودداری کرد. برای نمونه، فرض کنید دختری ۹ ساله مرتکب عملی شده است که می‌تواند مصداق سرقت باشد؛ اما به دلیل سن کم و فقدان بلوغ عقلی و عاطفی او، شبهه وجود دارد که آیا آگاهانه عمل کرده و قصد ارتکاب جرم داشته یا نه، و آیا قادر به درک پیامدهای عمل خود بوده است؟ در چنین مواردی، قاعده «درأ» حکم می‌کند که مجازات سرقت (مانند قطع دست) بر او جاری نشود. حتی اگر عمل او مصداق جرم باشد، به دلیل وجود شبهه در تحقق شرایط مسئولیت کیفری، اجرای مجازات منتفی می‌گردد.

ج) اصل «عدالت»

عدالت، به عنوان یک اصل کلی و حاکم بر تمامی احکام و تکالیف شرعی، اقتضا می‌کند که میان افراد با شرایط و توانایی‌های متفاوت، رفتاری متناسب صورت گیرد. این اصل، به معنای برقراری توازن و تناسب میان حقوق و تکالیف افراد، و همچنین بین جرم و مجازات

است. در تعیین مسئولیت کیفری، عدالت ایجاب می‌کند که بین افراد بالغ و نابالغ، عاقل و مجنون، و همچنین بین مرتکبان جرایم مختلف، تفاوت قائل شد. در مورد دختران، اصل عدالت ایجاب می‌کند که میان آن‌ها و مردان بالغ در مسئولیت کیفری، تفاوت قائل شد.

د) اصل «احتیاط از جانب قاضی»

علاوه بر موارد فوق، استناد به اصل احتیاط از سوی قاضی نیز می‌تواند مبنای دیگری برای عدم اعمال مجازات بر اطفال باشد. زیرا در صورت تردید قاضی درباره وجود عنصر مادی یا معنوی جرم، تردید به وجود یا عدم وجود مجازات برای متهم ایجاد می‌شود؛ یا به عبارت دیگر، تکلیف قاضی در اجرای حد است یا خیر؟ برای نمونه، ممکن است قاضی تردید کند که آیا متهم مستحق رجم است یا جلد، چرا که بر عهده او است که در چنین مواردی، با رعایت اصل احتیاط، مجازات را از متهم بردارد یا آن را به کیفر سبک‌تری تبدیل کند (محقق داماد، ۱۴۰۶ه ق، ج ۴، ص ۸۸). این استدلال، به‌ویژه در مورد اطفال و نوجوانان، از اهمیت بیشتری برخوردار است، زیرا اطفال از نظر رشد عقلی و روانی توانایی کامل درک ماهیت جرم و مجازات را ندارند و شبهه در عنصر معنوی جرم در مورد آن‌ها قوی‌تر است. بنابراین، اصل احتیاط ایجاب می‌کند هنگام صدور حکم، جانب احتیاط رعایت شده و از تحمیل مجازات‌های سنگین بر آنان خودداری شود.

۴. تأثیر ویژگی‌های روان‌شناختی زنان بر نوع مجازات

عوامل روان‌شناختی زنان در برخی موارد بر نوع مجازات آنان تأثیرگذار است و این موضوع باعث شده است که شارع در جرم‌های واحد برای زنان و مردان مجازات‌های متفاوتی مقرر کند، چرا که در نوع آفرینش و روحیات زنان مواردی وجود دارد که حکم متفاوتی را اقتضا می‌کند. در این بخش، چند تفاوت در نوع مجازات زنان را بررسی می‌کنیم.

۴-۱. زنای به عنف (زنای از روی اکراه)

در قانون مجازات اسلامی، حد زنای به عنف و اکراه برای مرد اعدام است؛ یعنی اگر مردی با زور و اکراه مرتکب زنا شود، حکم اعدام برای او اجرا می‌شود. ولی قانون در مورد زن

سکوت دارد؛ بنابراین، اگر زنی مرتکب این عمل شود، حد او صد ضربه شلاق است. در فقه اسلامی، چهار روایت وجود دارد که نشان می‌دهد حکم قتل در زنای به عنف تنها مربوط به مردان است، از جمله روایتی که «برید عجلی» می‌پرسد: «از ابو جعفر علیه‌السلام درباره مردی که زنی را با زور و اکراه مرتکب شده است، سؤال می‌شود، و امام می‌فرماید: «کشته می‌شود؛ چه محصن باشد یا غیر محصن» (الحر عاملی، ج ۱۸، ص ۳۸۱). این روایت نشان می‌دهد؛ که حکم قتل برای زنای به عنف فقط در مورد مردان است؛ ولی از آنجا که زنان تفسیر مضیق دارند، ممکن است استناد به این روایت در مورد آنان خارج باشد (توجهی و توکل پور، ۱۳۹۰، ص ۱۲).

آیت‌الله مکارم شیرازی نیز می‌گوید: «اگر زنی مردی را با تهدید اسلحه یا به صورت دیگری مجبور کند که با او زنا کند و مرد نیز واقعاً در حالت اکراه باشد، حکم مکره در این حالت اجرا نمی‌شود؛ یعنی حد زنای به عنف، که اعدام است، در این حالت فقط حد (رجم یا جلد حسب اختلاف موارد) دارد» (علیان نژادی، ۱۳۷۶، ص ۳۵۱).

۴-۱-۱. علت روان شناختی و جسمی

از دیدگاه روانشناختی، شدت اثرات تجاوز جنسی بر زنان بیشتر از مردان است، که علت آن به ویژگی‌های جسمی و روانی آنان برمی‌گردد؛ زنان ممکن است پس از تجاوز آسیب‌های جسمانی (حسینی و دیگران، ص ۴۰) و روانی بیشتری را تجربه کنند، زیرا اندام تناسلی زنان با مردان متفاوت است و این تفاوت‌ها می‌تواند نمود افسردگی در زنان را بیشتر کند (ارشدی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۲). در نتیجه، شارع مقدس در حکم زنان و مردان تفاوت قائل شده است، و با توجه به روایتی از امام صادق علیه‌السلام که می‌فرماید: «حیا جزء است که نه جزء آن برای زنان است و یک جزء آن برای مردان» (مجلسی، ج ۱۰۰، ص ۲۴۴-۲۴۵)، می‌توان استنتاج کرد چون خداوند سهم زیادی از حیا را برای زن قرار داده است، کسی که به حیای او خدشه وارد کند، از مجازات بیشتری برخوردار است.

عموماً، قربانیان اختلال استرس حاد پس از تجاوز، نشانه‌هایی مشابه اختلال استرس پس از آسیب را بروز می‌دهند، مانند عواطف شدیدی که ممکن است غیرقابل پیش‌بینی باشد؛

این نشانه‌ها معمولاً در ماه‌های پس از تجاوز ظاهر می‌شوند. دیگر علائم شامل احساس بی‌حالی، کمرختی، زوال شخصیت، احساس خواب‌رفتگی یا غیرواقعی بودن دنیا، دشواری در به خاطر آوردن بخش‌های مهم تجاوز، اجتناب از خاطرات، مکان‌ها، افکار یا احساساتی که تجاوز را یادآوری می‌کنند؛ اضطراب، مشکل در خوابیدن، تمرکز و... است. در یک سوم تا دو دوم قربانیان این نشانه‌ها پس از ماه‌ها ادامه یافته و ممکن است شرایط تشخیص اختلال استرس پس از آسیب را برآورده کند. به طور کلی، تجاوز و آزار جنسی عمده‌ترین عوامل بروز سندروم آسیب پس از حادثه در زنان هستند (افشار، ۱۳۹۹، ص ۸۰-۹۱).

۴-۲. زنا با نابالغ

اگر مردی که دارای شرایط احصان است، با دختر نابالغ زنا کند، مجازات او رجم و یا به جهت زنای به عنف، اعدام است. ولی اگر زنی که دارای شرایط احصان است، با پسر نابالغ زنا کند، حد زن صد ضربه شلاق است.

ماده ۲۲۵ ق.م.م. مقرر می‌دارد: «حد زنا برای زانی محصن و زانیه محصنه رجم است».

تبصره ۲ ماده ۲۲۴ ق.م.ا. نیز تصریح می‌کند: «حد زنا در موارد زیر اعدام است:

الف- زنا با محارم نسبی

ب- زنا با زن پدر که موجب اعدام زانی است.

پ- زنای مرد غیرمسلمان با زن مسلمان که موجب اعدام زانی است

ت- زنای به عنف یا اکراه از سوی زانی که موجب اعدام زانی است»

تبصره ۱: مجازات زانیه در بندهای (ب) و (پ) حسب مورد، تابع سایر احکام مربوط به زنا است.

تبصره ۲: هرگاه کسی در حال بیهوشی، خواب یا مستی با زنی که رضایت ندارد، زنا کند، رفتار او در حکم زنای به عنف است. در مواردی که زنا از طریق اغفال، فریب، ربایش، تهدید یا ترساندن دختر نابالغ صورت گیرد، حکم فوق جاری است. در این

تبصره، زنا از طریق اغفال و فریب دادن دختر نابالغ، زناى به علف و اکراه محسوب شده، و مجازات آن اعدام است.

همچنین، زناى زن محصنه با پسر نابالغ در ماده ۲۲۸ ق.م.ا. فقط صد ضربه شلاق دانسته شده است؛ ماده ۲۲۸ مقرر مى‌دارد: «در زنا با محارم نسبی و زناى محصنه، چنانچه زانیه بالغ و زانى نابالغ باشد، مجازات زانیه فقط صد ضربه شلاق است». از نظر امام خمینی (رحمه‌الله علیه): حد زن عاقل و بالغ، اگر پسر بچه با او زنا کند، چه زن محصنه باشد، چه نباشد، تازیانه است (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۹۴).

۴-۲-۱. علت روان‌شناختی و جسمی

همان دلیلی که در مورد زناى به علف گفته شد، در اینجا نیز مطرح می‌شود؛ زیرا شدت و اثر روانی که زناى یک زن با پسر بچه بر جای می‌گذارد، بسیار کمتر از فشار روانی و جسمانی است که زناى یک مرد با دختر بچه ایجاد می‌کند. زیرا تفاوت در اندام تناسلی مردان و زنان و اندازه آن‌ها باعث می‌شود که اثرات جسمی و روانی بر دختران نسبت به پسران بیشتر باشد، و مهم‌ترین عامل در این زمینه افضا است. از عوامل افضا، رابطه جنسی خشونت‌بار قبل از بلوغ است که شهید اول در لمعه، آمیزش زن و شوهر در صورتی که زن کمتر از سن بلوغ باشد را حرام دانسته است؛ زیرا موجب افضا می‌شود (نبطی جزینی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۷۴). این در حالی است که افضا در پسران رخ نمی‌دهد؛ و از سوی دیگر، دختران از نظر روحی مشکلات بیشتری نسبت به پسران تجربه می‌کنند (قائمى، ۱۳۷۱، ص ۱۰۸).

علاوه بر این، آزار جنسی کودکان در برخی موارد آثار جسمانی مانند زخم‌هایی در مثانه، مقعد، و واژن یا جراحتهایی در آلت تناسلی به جای می‌ماند؛ مطالعات نشان داده است مشکلاتی مانند درد در ناحیه سر، شکم، روده‌ها، و اختلال در خوردن و خوابیدن، از عوارض آزار جنسی کودکان است (راهب، ۱۳۸۸، ص ۸۸).

به طور کلی، سوء استفاده جنسی در دختران در دوران کودکی، مرحله‌ای را برای بروز اختلالات روان‌پزشکی تعیین می‌کند، زیرا سبب کاهش توسعه درک خود و ایجاد

مشکلات در روابط بین فردی می‌شود؛ و منجر به پاسخ‌های نادرست به رویدادهای استرس‌زا می‌گردد (رمضانی و شجری، ۱۴۰۲، ص ۷).

آمار نشان می‌دهد که معمولاً کودکان قربانی تجاوز دچار افسردگی می‌شوند؛ و علائم آن شامل غم شدید، کاهش انرژی، بی‌اشتهایی، بی‌خوابی و احساس یأس و ناامیدی است. اضطراب شدید و ترس از محیط اطراف در این کودکان دیده می‌شود که می‌تواند شامل ترس از رها شدن یا از دست دادن محبت دیگران باشد. نشانه‌های اختلال استرس پس از سانحه مانند کابوس‌های شبانه، وحشت‌زدگی، و بازگشت مکرر به خاطرات دردناک، از عوارضی است که تجاوز بر دختران نابالغ می‌گذارد (راهب، ۱۳۸۸، ص ۸۷-۸۸).

۳-۴. ارتداد

مجازات ارتداد برای مرتد ملی و فطری مرد اعدام است، ولی برای زن در هر دو فرض ارتداد ملی و فطری حبس ابد است. امام خمینی (رحمت الله علیه) می‌فرماید: «فالفطری لا یقبل إسلامه ظاهراً، و یقتل إن کان رجلاً، و لا تقتل المرأة المرتدة و لو عن فطره، بل تحبس دائماً ... و المرتد الملی یستتاب، فان امتنع قتل؛ اسلام مرتد فطری، در ظاهر (باطناً ممکن است خدا بپذیرد) پذیرفته نمی‌شود و اگر مرتد مرد باشد کشته می‌شود و مرتد زن حتی اگر مرتد فطری باشد کشته نمی‌شود و حبس ابد محکوم می‌شود. و در مرتد ملی، مرد، توبه داده می‌شود پس اگر از توبه امتناع کرد کشته می‌شود» (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۹۴).

۳-۴-۱. علت روان‌شناختی وجسمی

این تفاوت‌ها ناشی از ویژگی‌های روان‌شناختی زنان و مردان است. زنان به طور کلی احساساتی‌تر، دمدمی‌تر و زودتر تحت تأثیر قرار می‌گیرند و باورهای آنان نیز زودتر تغییر می‌کند (جهانگیری، ۱۳۸۵، ص ۳۵۲). شخصیت زن مانند موج در تلاطم است؛ بالا و پایین می‌رود (کری، ۱۳۷۸، ص ۱۳۲) و این بالا و پایین رفتن رفتارهای روانی زنان با نوع و فیزیولوژی بدن آنان در ارتباط است (روبن و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۱۶۸).

برعکس، هورمون‌های مردان ترشحی دائمی و یکنواخت دارند که باعث ثبات خلق و عاطفه می‌شود؛ در حالی که هورمون‌های زنان در نوسان است (امیر تیموری، ۱۳۷۶، ص ۳۹۹). در نتیجه، نوسان هورمونی حالت روانی مختلفی را در زنان پدید می‌آورد. خداوند حکیم، که به خصوصیات و ویژگی‌های روان‌شناختی زنان آگاه است، در احکام و مجازات‌ها نیز این تفاوت‌ها را در نظر گرفته است؛ بنابراین، مجازات زنان در ارتداد اعدام قرار نداده و راه توبه را برای آنان باز نگه داشته است.

۵. تأثیر ویژگی‌های روان شناختی بر میزان مجازات

همانطور که ویژگی‌های روان شناختی زنان در نوع مجازات تأثیرگذار بود، ویژگی‌های دیگری نیز می‌یابیم؛ که در میزان مجازات تأثیرگذار است. در ادامه چند نمونه از آن‌ها را بررسی می‌کنیم:

۵-۱. حد قوادی

ماده ۲۴۳ق.م.ا. مقرر می‌دارد: «حد قوادی برای مرد هفتاد و پنج ضربه شلاق است و برای بار دوم علاوه بر هفتاد و پنج ضربه شلاق به عنوان حد، به تبعید تا یک سال نیز محکوم می‌شود که مدت آن را قاضی مشخص می‌کند و برای زن فقط هفتاد و پنج ضربه شلاق است».

حکم شرعی قوادی (بنابر مشهور)؛ برای مرد، تبعید و سرش تراشیده می‌شود و در دید مردم گذاشته می‌شود ولی در زن، تبعید و تراشیدن سر قرار داده نشده است (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۷۱).

۵-۱-۱. علت روان شناختی و جسمی

شهید ثانی (رحمت الله علیه) می‌فرماید: «... ولا جزّ علی المرأة و لا شهرة و لا نفی للاصل و منافاة النفی لما یجب مراعاته من ستر المرأة» (شهید ثانی، ج ۳، ص ۲۶۵). ایشان تراشیدن موی سر زن را و گرداندن او در شهر را مخالف با اصل می‌دانند زیرا این کار کاملاً با اصل، که حفظ شئون زنانه است در تضاد است. (محمدی، ۱۳۸۲، ص ۳۰). به علاوه گرداندن زن در شهر

و مشهور نمودن او در میان مردم با اخلاق اسلامی منافات دارد و مخالف با مستور بودن زن است (موسوی اردبیلی، ۱۴۱۳ ه. ق، ص ۴۴۴).

به لحاظ روان شناسی مجازات تبعید برای زنان دردناکتر از مردان است. رنج انزوا و احساس تنهایی که دامنگیر بسیاری از زندانیان است در مورد زنان به اوج خود می‌رسد (بستان، ۱۳۸۸، ص ۲۰۸).

۵-۲. مجازات قصاص زنان و مردان

مردان به‌طور معمول در خانواده نقش مهمی در تأمین مالی و اقتصاد خانواده دارند و با فعالیت‌های اقتصادی خود، چرخ زندگی خانواده را به‌پیش می‌برند. از این رو، تفاوت میان از دست دادن یک مرد و یک زن از نظر اقتصادی و مالی به وضوح مشخص است.

اگر این تفاوت‌ها در نظر گرفته نشوند، خسارت قابل توجهی به بازماندگان مرد و فرزندان بی‌گناه او وارد خواهد شد، لذا اسلام در مسأله‌ی قصاص (زمانی که یک مرد زنی را به قتل برساند مرد را در صورتی قصاص می‌کنند که خانواده مقتول نصف دیه را به خانواده قاتل بپردازند) قانون پرداخت نصف مبلغ در مورد قصاص مرد به منظور رعایت حقوق همه افراد و جلوگیری از آسیب‌های اقتصادی به خانواده‌ها طراحی شده است.

این رویکرد به دنبال حفظ توازن و عدالت در جامعه است و تلاش می‌کند تا حقوق فرزندان و بازماندگان فرد قصاص شده را نیز در نظر بگیرد^۱ (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۴۷۵ و ۴۷۶).

۶. تفاوت در زمان ارتکاب جرم

۶-۱. تأثیر قاعدگی و سندروم پیش از آن در زمان ارتکاب جرم

برخی از احکام شرعی گواه بر این است که خداوند توجه ویژه‌ای به این دوران داشته است، حتی برخی از احکام در این دوران متفاوت است، مثلاً براساس ماده ۱۱۴۰ قانون مدنی «طلاق زن در مدت عادت زنانگی یا در حال نفاس صحیح نیست».

۱. البته این مسأله در جوامع مختلف متفاوت است.

بنابراین طلاق، در صورتی به طور صحیح واقع می‌شود که، در مدت عادت ماهیانه زن نبوده باشد شاید هدف از این حکم خداوند آن است که طلاق، در زمانی انجام شود که زن با آرامش روانی و به دور از هرگونه رنج و مریضی جسمی به این عمل فکر کند و تصمیم او ناشی از هیجانات منفی و خشم و افسردگی نباشد (جان قربان ولطیف نژاد، ۱۳۹۳، ص ۵۱). همچنین با توجه به ماده ۳۸ قانون مجازات اسلامی بند (ث) یکی از جهات تخفیف، بیماری یا وضع خاص متهم است.

۶-۱-۱. علت روان‌شناختی و جسمی

سندرم پیش‌از قاعدگی اختلالی شایع در میان زنانی است که در سنین باروری هستند. هم اکنون بسیاری از محققین سندرم پیش‌از قاعدگی را به عنوان یکی از شایع‌ترین اختلالات مزمن فعلی در جهان در نظر می‌گیرند نشانه‌های این سندرم بسیار گسترده است (تاراج و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۲۲). علایم روانی این سندرم، انزوایی، غیبت از کار، فقدان تمرکز، کاهش کارآیی، اجتناب از فعالیت اجتماعی، افزایش بروز حوادث رفتارهای جنایی و تمایل به خودکشی است.

مسئله‌ی رنج و آزاری که در دوران قاعدگی برای بانوان وجود دارد در قرآن کریم نیز اشاره شده است. همان‌طور که می‌بینیم خداوند در آیه ۲۲۲ سوره بقره می‌فرماید: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ...» و سؤال کنند تو را از عادت شدن زنان، بگو: آن رنجی است (برای زنان) در آن حال از مباشرت آنان دوری کنید (بقره: ۲۲۲).

کلمه‌ی «اذی» از لحاظ لغت: آزار و آنچه از او آزار یابند (ابن معروف، بی تا، ص ۲۴) و نوعی رنج، زحمت (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۶) و ناخوشایندی است (قرشی، ۱۳۷۱، ص ۵۸) و از لحاظ تفسیری دوره‌ای سخت (قراحتی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۹) و کلمه‌ی جامعی از عارضه‌ی اختلال آور، آزار رسان و ناراحت کننده است.

از سویی دیگر غلظت و عفونت و سوزندگی خاص این خون، موجب اختلال مزاج و تشنج اعصاب زن می‌شود (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۳۲).

با توجه به عوارضی که قاعدگی برای زنان ایجاد می‌کند و آثاری که بر روی جسم و روان زن می‌گذارد، می‌توان آن را همانند بیماری مشمول بند(ث) قانون ۳۸ قانون مجازات اسلامی دانست و قاعدگی موجب شود زنی که در دوران قاعدگی مرتکب جرمی می‌شود مشمول تخفیف مجازات شود.

۶-۲. تأثیر افسردگی زایمان در زمان ارتکاب جرم

طبق ماده ۱۴۹ قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲ «هرگاه مرتکب در زمان ارتکاب جرم دچار اختلال روانی بوده به نحوی که فاقد اراده یا فاقد تمیز باشد مجنون محسوب می‌شود و مسئولیت کیفری ندارد». فرضیه این که آیا افسردگی پس از زایمان می‌تواند تحت شمول این ماده قرار بگیرد یا نه قابل بررسی است. یافته‌های پزشکی نشان می‌دهد که، بلافاصله پس از زایمان سطح هورمون‌ها در بدن دچار نوسان می‌گردد، سطح استروژن و پروژسترون که به میزان زیادی طی حاملگی افزایش یافته است، به طور ناگهانی افت می‌کند این تغییر ناگهانی می‌تواند سبب افسردگی گردد علاوه بر این تغییرات سطح هورمون‌ها، فعالیت دستگاه ایمنی و سطح متابولیسم بدن، همگی پس از تولد کودک تغییر می‌کند و این تغییرات موجب خستگی و نوسانات احساسی در زن می‌شود (کیانی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۲).

این سندرم ترکیبی از ناخوشی‌های جسمی، روحی و تغییرات رفتاری است، که بعضی از زنان پس از تولد فرزند آن را تجربه می‌کنند. افسردگی پس از زایمان و ادله و ادامه اختلال و عدم تشخیص و درمان به موقع آن، منجر به عدم تطابق مؤثر مادر با کودک، همسر با خانواده و در نتیجه عدم توانایی انجام وظایف مادری و همسری می‌گردد که در صورت تشدید، منجر به خودکشی مادر یا فرزندکشی می‌گردد (رنجبر، ۱۳۹۴، ص ۷۵).

با توجه به موارد فوق اگر افسردگی پس از زایمان درمان نشود، اختلالات روحی روانی شدیدی در مادر ایجاد می‌کند و باعث می‌شود که مادر در شرایط خاص نتواند تشخیص و تصمیم صحیحی داشته باشد. خوب است قانون‌گذار این مورد را تحت شمول ماده ۱۴۹

قانون مجازات اسلامی قرار دهد. به طوری که حتی اگر موجب عدم مسئولیت کیفری نمی‌شود، حداقل موجب تخفیف مجازات بشود.

۷. تفاوت در زمان اجرای مجازات

اجرای مجازات زنان، با توجه به ویژگی‌های خاص آنان با مردان متفاوت است.

۱-۷. عوامل تأخیر در مجازات زنان

۱-۱-۷. بارداری و شیردهی

با توجه به ماده ۵۰۱ ق.آ.د.ک. «اجرای مجازات در موارد زیر به تشخیص و دستور قاضی اجرای احکام به تعویق می‌افتد: الف- دوران بارداری (ب)- پس از زایمان حداکثر تا شش ماه (پ)- دوران شیردهی حداکثر تا رسیدن طفل به سن دو سالگی».

مطابق با ماده ۴۳۷ قانون مجازات اسلامی زن بارداری که محکوم به قصاص است، اجرای حکم او مشروط به وضع حمل است. اگر چه پس از حمل نیز ترس تلف شدن طفل باشد، تازمانی که حیات طفل محفوظ بماند قصاص به تأخیر می‌افتد. این مؤید بر این است، که به نظر «محقق حلی» بر زن باردار، اجرای قصاص صورت نمی‌گیرد، تا جنین متولد شود هر چند بعد از استحقاق عقوبت باردار شده باشد (محقق حلی، ج ۴، ص ۲۱۶).

۲-۱-۱-۷. علت روان‌شناختی و جسمی

بارداری به همراه عوامل روان‌شناختی، فیزیولوژیکی و تأثیر ترشحات غدد درون ریز تأثیر زیادی بر جسم و روان زنان دارد و می‌تواند بر روند طبیعی زندگی شان تأثیر گذارد، افسردگی از شایع‌ترین بیماری‌های روانی است که می‌تواند با کاستن توانایی‌های افراد از پیشرفت و اعتلای فرد در انجام وظایفی که به عهده اوست جلوگیری نماید. ۱۰ تا ۱۵ درصد زنان در دوران بارداری دچار افسردگی می‌شوند که عامل خطر مهمی برای افسردگی بعد زایمان است (شب‌انگیز و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۲). بنابراین به نظر می‌آید شارع در زمان اجرای مجازات زنان به حالات روحی و جسمی او توجه ویژه‌ای داشته است البته غیر این مورد چون جان شخص ثالثی هم در میان است اگر بارداری برای زن مانع نبود با اصل شخصی بودن مجازات در تعارض بود.

۷-۱-۲. حیض

باتوجه به ماده ۵۰۱ ق.آ.د.ک. «اجرای مجازات شلاق در ایام حیض یا استحاضه انجام نمی‌شود» و مؤید بر این مطلب، در روایتی از امیر المومنین علیه السلام آمده است که: علاوه بر زن آبستن تا زمان وضع حمل و زن زایمان کرده تا زمان پاک شدن، بر زن حائض نیز تا زمانی که پاک شود حدی وجود ندارد» (برجردی، ۱۳۸۷، ص ۵۶۷).

۷-۱-۲-۱. علت روان‌شناختی و جسمی

زنان در طول حیض دچار نوسان هورمون‌ها می‌شوند که تأثیر بسزایی در روحیات و خلقیات آن‌ها دارد در روزهای آغازین قاعدگی نشانه‌های چون افسردگی، اضطراب، تحریک پذیری، خستگی، دردهای شکمی، عصبانیت و... دیده می‌شود (خدارحیمی، ۱۳۷۷، ص ۲۵) و تعادل ذهنی متوازن ندارند (گری، ۱۳۷۷، ص ۹۸) و همچنین در دوران قاعدگی زنان از لحاظ روانشناسی و پزشکی به حالت‌هایی مثل تغییرات ناگهانی خلق، بی‌حوصلگی، عصبی بودن، خستگی و ضعف دچار می‌شوند که همه این حالت‌ها در دوران (استحاضه، نفاس و...) وجود دارد که در قاعدگی شاید به طریق اولی وجود داشته باشد (یزدی، ۱۴۰۱، ص ۱۰۷). این موارد روانشناسی نشان می‌دهد که خداوند به نوسان‌هایی که زنان در دوران قاعدگی متحمل می‌شوند، توجه داشته‌است و از اجرای مجازات در آن زمان نهی کرده است.

۷-۲. شیوهی اجرای مجازات مخصوص زنان

مطابق با منابع شرعی و قانون در خصوص نحوهی اجرای حکم در مجازات‌های حدی میان زنان و مردان تفاوت‌هایی وجود دارد که این تفاوت‌ها در ضمن مواد ۱۰۲، ۱۰۰، ۱۷۶ ق.م.ا (مصوب ۱۳۷۰). مطرح شده است مثلاً در بحث شلاق مرد باید ایستاده باشد به طوری که به جز عورت لباسی بر تن نداشته باشد و زن نشسته باشد و لباس‌های او به بدنش چسبیده باشد. و همچنین در فقه زن نشسته و در حالی که لباس‌هایش تنش است تازیانه می‌خورد (امینی و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۶۰۲) و در مورد رجم مرد را تا نزدیکی کمر و زن را تا نزدیکی سینه در گودال دفن کنند آنگاه رجم نمایند (تبریزی، ۱۴۱۷، ق، ص ۱۴۱).

۷-۲-۱. علت روان شناختی جسمی

علت تفاوت در نوع اجرای این دو می تواند به خاطر تفاوت در جسم زن و مرد باشد به طوری که همه ی بدن زن عورت محسوب می شود. اما در مرد این گونه نیست لذا باید پوشیده باشد (مسعودی فر ۱۳۸۶، ص ۶۷). همچنین که در بدن زن و مرد تفاوت هایی وجود دارد و محیط سینه و شانه نسبت به قد نشسته و ایستاده در هر دو جنس متفاوت است (نصرتی، ۱۳۷۵، ص ۶۹۱). البته غیر از این مورد می شود به مورد دیگری نیز اشاره کرد؛ با توجه به اینکه قید شده لباس بر تن زن پیچیده شده باشد می تواند به این علت باشد؛ که درد کمتری بر زن وارد شود. زیرا خصوصیات روحی زن به گونه ای است که در این شرایط ترس و استرس زیادی بر او وارد می شود، شاید با بستن لباس ها به تن او موجب شود این تفاوت کمی مرتفع شود (یزدیان جعفری، ص ۱۳۸۸، ۱۰۶).

نتیجه‌گیری

تفاوت‌های میان زنان و مردان ناشی از آفرینش متفاوت آن‌ها توسط خداوند است. در این راستا، نظریات فمینیستی، به ویژه فمینیسم لیبرال، در تلاش برای ایجاد برابری کامل بین زن و مرد، به تناقضاتی دچار شده‌اند.

این نظریه‌ها نتوانسته‌اند تعادلی میان حقوق برابر و نیازهای خاص زنان برقرار کنند، در حالی که قانون اسلامی با در نظر گرفتن ویژگی‌های جسمی و روانی زنان، قوانین متمایزی را وضع کرده که بیشتر با واقعیت‌های انسانی سازگاری دارد.

در زمینه مسئولیت کیفری، مشخص شد که سن بلوغ به عنوان معیاری برای تعیین مسئولیت کیفری نمی‌تواند یکسان باشد. به ویژه، دختران به‌طور متوسط شش سال زودتر از پسران به سن بلوغ می‌رسند. حتی اگر سن بلوغ را نیز مسئولیت کیفری بدانیم اگرچه ممکن است در ظاهر به نفع مردان به نظر برسد، اما در بسیاری از مسائل دیگر، از جمله تصرفات و مسائل مالی، به نفع زنان تنظیم شده است علاوه بر آن با در نظر گرفتن اصل احتیاط از جانب قاضی این مسأله به طور کل حل شده است بحث تفاوت در مجازات‌ها، تفاوت‌های جسمی و روان‌شناختی زنان می‌تواند توجیهی برای تفاوت در میزان، نوع، زمان و نحوه اجرای مجازات‌ها باشد. ویژگی‌های خاص زنان، مانند آسیب‌پذیری عاطفی و تأثیرات هورمونی، سبب می‌شود که آن‌ها در شرایط خاصی نظیر دوران قاعدگی یا بارداری، توانایی کنترل رفتار خود را کاهش دهند. این عوامل می‌توانند به عنوان دلیلی برای اعمال تخفیف یا تغییر در نوع مجازات‌ها در نظر گرفته شوند. به علاوه، قوانین اسلامی در مواردی مانند زنا و ارتداد، مجازات‌ها را بر اساس این تفاوت‌ها، متفاوت تعیین کرده‌اند. این رویکرد به عدالت و انصاف در نظام کیفری کمک می‌کند و حقوق زنان را بهتر تأمین می‌سازد. همچنین، زمان ارتکاب جرم و تأثیرات روانی آن در رفتار زنان می‌تواند ابعاد جدیدی به مسئولیت کیفری بیفزاید. این تفاوت‌گذاری مثبت نه تنها به تأمین حقوق زنان کمک می‌کند، بلکه به شناسایی و احترام به ویژگی‌های خاص آن‌ها نیز می‌انجامد. در نهایت، این مقاله نشان می‌دهد که نظام حقوقی اسلام می‌تواند به عنوان

الگویی عادلانه و منصفانه در تعامل با زنان در حوزه مسئولیت کیفری عمل کند. به این ترتیب، نه تنها حقوق زنان تأمین می‌شود، بلکه عدالت اجتماعی نیز در این راستا تحقق می‌یابد.

منابع و مأخذ

- * قرآن کریم
- * قانون مجازات اسلامی جمهوری اسلامی ایران مصوب ۱۳۹۲.
- * قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران .
- * قانون آئین دادرسی کیفری جمهوری اسلامی ایران مصوب ۱۳۹۲.
- ۱. ابن ادریس حلی، محمد ابن احمد، *السرائر*، ۱۳۹۰، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه المدرسین.
- ۲. ابن معروف، محمد بن عبد الخالق و علوی نصر، رضا، بی تا، *فرهنگ کنز اللغات*، تهران: مکتبه المرتضویه.
- ۳. اتکینسون ریتال، ریچارد، ۱۳۷۳، *زمینه روانشناسی*، تدوین: محمد تقی براهنی، تهران: رشد.
- ۴. ارشدی، حمیدرضا؛ رجبی، سارا و طباطبایی، سید محمود، ۱۳۸۲، «بررسی ارزیابی و مقایسه تظاهرات گوناگون افسردگی در زنان و مردان مراجعه کننده به درمانگاه روانشناسی دانشکده علوم تربیتی مشهد در شش ماهه اول سال ۱۳۸۲»، *اصول بهداشت روانی*، ش ۱۹ و ۲۰.
- ۵. استوارت میل، جان، ۱۳۷۹، *انقیاد زنان*، ترجمه: علاءالدین طباطبایی، تهران: هرمس.
- ۶. افشار؛ نیلوفر، صداقتی فرد؛ مجتبی، ۱۳۹۹، «بررسی رابطه تفاوت‌های معنایی نقش جنسی و طرحواره‌های جنسی در دختران مجرد با تجربه تعرض جنسی در کودکی»، *فصلنامه روانشناس تحلیلی-شناختی*، سال ۱۱، شماره ۴۳.
- ۷. آزمایش، علی، ۱۳۸۴، *مجموعه مقالات زن و حقوق کیفری*، تهران: سلسیل.
- ۸. آسیموف، آیزاک، ۱۳۷۲، *اسرار مغز آدمی*، تدوین: بهزاد محمود، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۹. بارون، کوهن، ۱۳۸۶، *زن چیست مرد کیست؟*، تدوین: ناصری، گیسو، چاپ دوم، تهران: جلالی.
- ۱۰. بروجردی، سیدحسین، ۱۳۸۷، *منبع فقه شیعه*، تدوین: حسینی، سید احمد رضا و دیگران. تهران: فرهنگ سبز.
- ۱۱. بستان (نجفی)، حسین، ۱۳۸۸، *اسلام و تفاوت‌های جنسیتی در نهادهای اجتماعی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دفتر امور بانوان وزارت کشور.

۱۲. پیره، روژه، ۱۳۷۰، *روان‌شناسی اختلافی زن و مرد*، تدوین: سروری، محمد حسین، چاپ سوم، تهران: جان زاده.
۱۳. پیز، باربارا، آلن، ۱۳۸۳، *چرا مردان به حرف زنان گوش نمی‌دهند چرا زنان زیاد حرف می‌زنند و بد پارک می‌کنند*، دوم، تهران: دانش.
۱۴. تاراج، شیرین و همکاران، ۱۳۸۷، «تأثیر نشانگان پیش از قاعدگی بر عملکرد حافظه ای روز مره و رویدادی»، *پژوهش در سلامت روان شناختی*، شماره ۲.
۱۵. تبریزی، جواد، ۱۳۷۵، *اسس الحدود والتعزیرات*، قم: مهر.
۱۶. توجهی عبدالعلی، توکل پور محمدهادی، ۱۳۹۰، «وجوه تمایز زنا و تجاوز به عنف با تأکید بر شیوه اثبات»، *پژوهشنامه حقوق اسلامی*، شماره ۲.
۱۷. ثابت‌بیرجندی، سمانه؛ تدین نجف آبادی و دیگران، «مقایسه تأثیر علف چای و ویتامین B6 بر درمان سندروم پیش از قاعدگی»، *مجله تحقیقات علوم پزشکی زاهدان*، دوره ۱۳، شماره ۴.
۱۸. جان قربان، رکسانا؛ لطیف نژاد رودسری، رباب، ۱۳۹۳، «مروری بر مفهوم وساختار حقوقی باروری و جنسی در اسناد بین المللی حقوق بشر»، *مجله زنان*، شماره ۱۰۰، صص ۲۶-۱۶.
۱۹. جبعی عاملی، زین الدین، ۱۳۷۱، *روضه البیہ فی الشرح لمعه الدمشغیہ*، قم: وجدانی.
۲۰. جواهری، حسن، ۱۳۸۸، «اهلیت حقوقی، شناسایی سن بلوغ و تأثیر آن در تکلیف»، سال پانزدهم، ش ۵۹، ۵۸.
۲۱. جهانگیری، محسن، ۱۳۸۵، *بررسی تمایزهای فقهی زن و مرد*، قم: تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۲. حسینی، سیدهادی؛ علی احمد راسخ و حمید نجات، ۱۳۹۷، *کتاب زن*، تهران: امیرکبیر.
۲۳. خداحیمی، سیامک، ۱۳۷۷، *روان‌شناسی زنان*، اهواز: مردمک.
۲۴. خسروی حسینی، غلامرضا، و راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۴، *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن*، تهران: مرتضوی.
۲۵. خمینی، روح الله، ۱۳۸۵، *تحریر الوسیله (ترجمه فارسی)*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۶. خمینی، روح الله، *تحریر الوسیله*، چاپ دوم، ۱۳۹۰، نجف: دار الکتب العلمیه.

۲۷. درازی، سمیه وحاجی ده‌آبادی، محمدعلی، ۱۳۹۸، «نقد و بررسی جرم‌شناسی فمینیستی»، قم: دومین کنگره بین‌المللی نوآوری و تحقیق در علوم انسانی و اسلامی.
۲۸. راهب، غنچه؛ اقلیما، مصطفی؛ عباسی کمرودی و دیگران، ۱۳۸۸، «تأثیر روانی-اجتماعی کودک آزاری و نقش پلیس در پیشگیری از بروز آن»، نشریه *انتظام اجتماعی*، شماره ۲.
۲۹. رحمتی، محمد صادق، ۱۳۷۱، *روانشناسی اجتماعی معاصر*، تهران: سینا.
۳۰. رمضان، مرضیه؛ شجری، سیمین، ۱۴۰۲، «رابطه تجاوز جنسی و آثار آن بر سلامت روان با بروز رفتارهای مجرمانه»، *مقالات اولین همایش ملی روانشناسی جرم*، شیراز: موسسه آموزش عالی پشستازان شیراز و مؤسسه آموزش عالی هنر شیراز الکترونیکی سیویلیکا.
۳۱. رنجبر، مینو؛ حیدرزاده، مهدی و دیگران، ۱۳۹۴، «مقایسه افسردگی زنان در دوران بارداری و پس از زایمان»، *پژوهش‌های نوین روانشناختی روانشناسی دانشگاه تبریز*، دوره ۱۰، شماره ۴۰.
۳۲. روبن، دیوید؛ جورج رایلی و جانسون اریک وی، ۱۳۷۷، *دانستی‌های زناشویی*، تدوین: دانشور، کیومرث، دوم، کوشش.
۳۳. ساگان، کارل، ۱۳۶۸، *اژدهای بهشتی*، مشهد: اترک.
۳۴. سبزواری، سیدعبدالاعلی، ۱۴۱۳ق، *مذهب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام*، چاپ چهارم، قم: مؤسسه المنار.
۳۵. شب انگیز، افسانه؛ احسان پور، سهیلا، ۱۳۹۳، «ارتباط افسردگی دوران بارداری بانوع زایمان»، *مجله پزشکی هرمزگان*، سال هجدهم، دوره ۱۸، شماره ۲.
۳۶. شهید اول، ۱۴۱۰ق، *لمعه دمشغیه*، بیروت: دار العالم الاسلامی.
۳۷. شهید ثانی، ۱۴۱۳هق، *شرح لمعه*، قم: اسماعیلیان.
۳۸. شیخ صدوق، ۱۴۱۳، بابویه، ابوجعفر، *من لا یحضره الفقیه*، چاپ دوم، قم: اسلامی.
۳۹. صناعی، یوسف، ۱۳۸۴، *استفتات قضایی*، چاپ دوم، تهران: المیزان.
۴۰. طالقانی، سید محمود، ۱۳۶۲، *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۴۱. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان*، سوم، تهران: ناصرخسرو.
۴۲. طوسی، ابن حمزه، ۱۴۰۸هق، *الوسيله الی نیل الفضیله*، قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی مرعشی النجفی.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۷ هق، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تهران: مکتبه المرتضویه.

۴۴. علاسوند، فریبا، ۱۳۹۷، *زن در اسلام*، چاپ ششم، قم: هاجر.
۴۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، بی‌تا، «*تحریر الاحکام*»، قم: مؤسسه آل‌البیت (علیهم‌السلام) الإحياء التراث.
۴۶. فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۸۳، *تفصیل الشریعه*، قم: مرکز فقه ائمه اطهار.
۴۷. فلسفی، محمد تقی، ۱۳۸۷، *بزرگسال و جوان از نظر تمایلات و افکار*، چاپ دوم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴۸. فیض کاشانی، شاه مرتضی؛ رجایی، محمد مهدی، ۱۴۰۱ق، *مفاتیح الشرایع*، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.
۴۹. قائمی، علی، ۱۳۷۱، *دنیای نوجوانی دختران*، تهران: امیری.
۵۰. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، ۱۳۸۳، چاپ یازدهم، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۵۱. قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۵۲. کارل، الکسیس، ۱۳۹۰، *انسان موجودی ناشناخته*، تدوین: عنایت شکبایا پور، سیزدهم، تهران: انتشارات دنیای کتب.
۵۳. کاظمی، علی، سواد کوهی فر، سام، کاظمی، علی، ۱۳۸۸، «مسئولیت کیفری تدریجی دختران»، *مطالعات راهبردی زنان*، دوره ۱۲، سال دوازدهم.
۵۴. کری، جان، ۱۳۷۸، *مردان مریخی زنان ونوسی*، تدوین اشرف عدیلی، هفتم، تهران: علم.
۵۵. کریمی یزدی، نفیسه؛ یاقوتی، ابراهیم و جاوید، محمد جواد، ۱۴۰۱، «تأثیر قاعدگی بر حقوق کیفری زنان در ایران»، *فقه جزایی تطبیقی*، شماره ۶.
۵۶. کیانی، مهرزاد؛ فدایی، حسن و بیگ زاده، آناهیتا، ۱۳۸۷، «سایکوز پس از زایمان و بررسی موردی نوزادکشی ناشی از آن»، *مجله علمی پزشکی قانونی*، دوره ۱۴، شماره ۴.
۵۷. گان، کریستین، ۱۳۷۵، *استخوان شناسی و مفصل شناسی*، تدوین صوفیا، نقدی. تهران: نخل.
۵۸. لطف آبادی، حسین، ۱۳۷۳، *روان شناسی رشد (۲)*، تهران: سمت.
۵۹. لی روی، مارگارت، ۱۳۷۷، *سقط جنین*، تدوین: پرویز پهلوان، تهران: نشر البرز.
۶۰. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۱. محقق حلی، ۱۴۰۸ق، *شرائع الاسلام*، دوم، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۶۲. محقق داماد، سیدمصطفی، *قواعد فقه*، ۱۴۰۶ه ق، چاپ ۱۲، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.

۶۳. محمدحسن، امیر تیموری، ۱۳۷۶، *زمینه زیست شناختی روان شناسی*، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
۶۴. محمدحسن، نجفی، ۱۳۶۲، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*. تدوین: قوچانی، محمود، هفتم، بیروت: دار احیا التراث العربی.
۶۵. محمدی، عبدالعلی، ۱۳۸۲، «قانون و قوادی، تأملی برکاستی‌ها، *مجله مطالعات راهبردی زنان*، شماره ۱۲، سال دوازدهم
۶۶. مرعشی، سیدمحمدحسن، تحقیقی درباره سن بلوغ، ۱۳۷۱، *مجله حقوقی دادگستری*، دوره ۵۶، شماره ۴
۶۷. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۸، *معارف قرآن*، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۶۸. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶، *احکام بانوان*، تدوین: ابوالقاسم، علیان نژادی، چاپ یازدهم، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
۶۹. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶، *یکصد هشتاد پرسش و پاسخ*، چهارم، تهران: دارالکتب اسلامی.
۷۰. موسوی اردبیلی، عبدالکریم، ۱۴۱۳ق، *فقه الحدود والتعزیرات*، قم: مکتبه الامیر المومنین.
۷۱. میرسعیدی، سید مسعود، ۱۳۸۳، *مسئولیت کیفری قلمرو وارکان*، تهران: میزان.
۷۲. نصرتی، احمد، علی اکبر ولایتی و سید محمد میلانی، ۱۳۷۵، *درسنامه بیماری‌های کودکان*، تهران: تیمورزاده راستان.
۷۳. نظر زاده، مریم، ۱۳۹۴، *بنای تفاوت مجازات‌ها و اجرای آن‌ها بر اساس معیار جنسیت میان رشته ای، نشریه مطالعات علوم سیاسی*، حقوق و فقه زمستان ۱۳۹۴، شماره ۱.
۷۴. واسطی، عبدالحمید، ۱۳۸۲، *راهنمای تحقیق بر اساس نگرش اسلام به علم و هستی*، دوم، قم: موسسه انتشارات دار العلم.
۷۵. هاشمی، سیدحسین، ۱۳۸۳، «دختران سن رشد و مسئولیت کیفری»، *مطالعات راهبردی زنان*، سال ششم، شماره ۲۳.
۷۶. یحیی بن سعید، الحلّی، *الجامع للشرایع*، ۱۴۹۵هـ.ق، قم: موسسه سید الشهداء علیه السلام.
۷۷. یزدیان جعفری، جعفر، ۱۳۸۸، «نقش جنسیت در مجازات مجرم»، *مطالعات راهبردی زنان*، سال دوره ۱۲، شماره ۴۵.

English abstract

Feasibility of “polyparenthood” in the Novel Reproductive Method of Oocyte and Embryo Repair

Fatemeh Behrouz, Gholamreza Noormohammadi, Zahra Sadat Mirhashemi

De-judicialization of Family Disputes: Challenges and Strategies

Maryam Mohajeri

The Role of Women in Building the 'Islamic Ummah' and Its Legal Requirements

Ali Akbar Navaei

Employment of Wives in Cyberspace Without Husband’s Permission to Leave Home: A Jurisprudential and Legal Perspective

Esmat Golshani, Reyhaneh Mirki Hassanabad

An Educational Analysis of the Rulings on Marital Compliance in Islamic Jurisprudence and Its Role in Strengthening Family Relations

Seyyed Ali Asghar Yaqhoubi, Ruqaye Sadat Momin

Examining the Impact of Psychological and Physical Characteristics on Women's Criminal Responsibility

Zeinab Vajdi, Seyyed Baqer Mohammadi

Examining the Impact of Psychological and Physical Characteristics on Women's Criminal Responsibility

Zainab Vjadi¹

Seyyed Baqer Mohammadi²



Abstract

The disparities in women's criminal penalties concerning criminal responsibility present a complex issue in Islamic societies and feminist discussions. This research aims to investigate the causes and dimensions of these disparities and to provide a fresh perspective on gender justice in Islamic criminal law through a thorough analysis of this topic. In this context, while critiquing the approach of similarity in family law systems, Islam's complementary and modifying theory is elucidated. According to this theory, men and women, while acknowledging their differences, are complementary to one another in life and family. This theory is founded on principles such as modification and balance, completion and perfection, and regulation and proportionality. The present article, employing a descriptive-analytical method and library resources, explores the differences in the criminal responsibility of women and men across five sections: 1) age of criminal responsibility, 2) type of punishment, 3) extent of punishment, 4) time of committing the crime, and 5) time of executing the punishment. The research findings indicate that these differences aim to accept reductions and provisions for women while applying positive differentiation. The rationale behind these differences lies in the specific characteristics of women (such as emotionality, pregnancy, menstruation, etc.) that lead to the modification of their criminal responsibility. This illustrates Islam's focus on the fairness of punishments based on the inherent nature of men and women, a focus often overlooked in feminist discourse. This research aspires to present a more accurate depiction of the status of women within the Islamic legal system and to propose practical solutions for achieving gender justice in the family based on the "complementary theory."

Keywords: Women's criminal responsibility, women's crime, women's punishment, psychological characteristics, women's physical characteristic

1 . Level 3 student of Hazrat Zahra Islamic Studies Seminary, peace be upon her - Mashhad (responsible author) mzroghaye99@gmail.com

2 . Level 4 seminary, senior professor of Khorasan Seminary - Mashhad
mailto:sb.muhammadi@gmail.com

An Educational Analysis of the Rulings on Marital Compliance in Islamic Jurisprudence and Its Role in Strengthening Family Relations

Seyyed Ali Asghar Yaghoubi¹
Ruqaye Sadat Momen²

Abstract

The Islamic ruling on marital compliance between spouses is based on regulations and guidelines derived from gender differences, possessing a structured system grounded in gender realities. Therefore, considering the role of spousal gender in the legislation of rulings related to each spouse's compliance, the question arises: What educational analysis do the rulings concerning marital compliance provide in strengthening and enhancing marital relations? This issue is examined in this research. Through the analysis and description of verses, narrations, and Islamic customs from library sources, and subsequently the analysis and examination of the rulings on compliance, it is concluded that since the legislation and articulation of rulings related to spousal compliance and their sexual and gender distinctions, in reality, explain specific behavioral patterns that align with the gender and desires of both sexes, family jurisprudence has, for this purpose, outlined rulings regarding the concept of compliance that have educational and ethical origins and can be utilized as strategies for sexual education. Thus, understanding and acting upon them will lead to spousal satisfaction in cohabitation, prevention and reduction of numerous family-related harms, improvement of child-rearing, mutual understanding between men and women regarding each other's sexual and gender behaviors and needs, and appropriate responses to these behaviors. Influenced by these factors, it will ensure the moral security of society.

Keywords: Nashuz, Shiqaq, Marriage, Marital Satisfaction, Sexual Education, Good Conduct.

1. PhD student in Jurisprudence and Judicial Sciences, Higher Institute of Specialized Jurisprudence, Qom, Iran (Corresponding author) - amiralmumenin110@gmail.com

2. PhD in Women's Studies, Women's Law - Assistant Professor Faculty of Law, Imam Sadiq University, Tehran, Iran - sadatmomen@isu.ac.ir

Employment of Wives in Cyberspace Without Husband's Permission to Leave Home: A Jurisprudential and Legal Perspective

Esmat Golshani¹

Reyhane Miraki Hasanabad²

Abstract

The significance of motherhood and family welfare has led Islamic law and regulations to impose conditions and restrictions on women's employment. Some of these restrictions arise from the marital relationship and primarily pertain to women's work outside the home. However, with the growth of cyberspace businesses, the question emerges as to whether these restrictions also apply to women's employment in cyberspace.

A wife's responsibilities, including obedience to her husband, safeguarding family welfare, and the potential conflict between a wife's employment and the rights of family members, form the primary basis for restricting women's employment. Conversely, principles such as non-discrimination, the absence of guardianship over individuals, the right to engage in economic activity, and the right to work, along with preventing abuse and dominance by the husband, emphasizing good companionship, protecting family welfare, and the rights of third parties in employment contracts entered into by the wife, can be argued in favor of a wife's employment in cyberspace.

This article, employing a descriptive-analytical method and relying on library research, seeks to examine the status of women's employment in cyberspace and compare it with the real world, considering the issue of the husband's permission to leave home.

Ultimately, it seems that a more flexible approach should be adopted regarding a wife's employment in cyberspace compared to the real world. In any dispute, the competent authority should take into account the "absence of corruption and the overall welfare of the family" from both a general and personal perspective when making decisions.

Keywords: women's employment, cyberspace, balance, husband's headship of the family, family welfare

1. Assistant Professor, Department of Law, Faculty of Law, Sisters Campus, Imam Sadeq University (PBUH), Tehran, Iran (Corresponding Author)- golshani@isu.ac.ir

2. Expert, Department of Law, Faculty of Law, Sisters Campus, Imam Sadeq University (PBUH), Tehran, Iran- reyhanehmiraki@isu.ac.ir



The Role of Women in Building the 'Islamic Ummah' and Its Legal Requirements

Ali Akbar Navaei¹

Abstract

The formation of the "Islamic Ummah" depends on the enduring commitments and affiliations rooted in Islamic teachings. It is evident that despite these emphases, the realization of this significant matter has not yet reached the stage of objective proof in social and historical reality, and the obstacles hindering this path must be removed.

The "Ummah" is a structured, cohesive, united, and impenetrable collective, resistant to breaches and infiltration, that has attained the highest maturity and sophistication of knowledge and science across all social, political, economic, and other spheres. This matter has a global dimension and transcends the individual and the Muslim collective. In this collective formation and identity, gender has no place; it is a transcendent and humane issue, shared equally by both sexes. Indeed, sometimes women's contributions surpass those of men. The formation of the "Ummah" is a divine project undertaken with commitment by a pioneering Muslim and revolutionary woman.

This process involves requirements that are primarily legal in nature, including legal, social, and historical participation and sharing, which have clear manifestations in Islamic history.

Similar to involvement in the Hijrah (migration), pledging allegiance, and participating in Jihad (struggle), it also entails assigning responsibilities and roles to women in this sacred endeavor, elevating the status of motherhood in the development of the Islamic Ummah (nation), and the comprehensive participation of revolutionary Muslim women in proactive and integrated propagation, as well as in the arena of elucidation on the global and international stage. By fulfilling these obligations, revolutionary Muslim women can become the drivers, motivators, mentors, and fulfillers of this great divine discourse in the process of Ummah building, which is a realistic expectation.

Keywords: Islamic Ummah, the role of women, legal obligations, social participation, revolutionary Muslim woman

¹ Professor at Khorasan Seminary, faculty member at Razavi University of Islamic Sciences, instructor at the Islamic Studies Department at Ferdowsi University of Mashhad, Iran
aliakbar_navaei@yahoo.com

De-judicialization of Family Disputes: Challenges and Strategies

Maryam Mohajeri¹

Abstract

When one spouse files a lawsuit against the other in court, it often fosters resentment and hostility, thereby escalating conflicts between the parties. Conversely, the high volume of cases in family courts leads to lengthy and burdensome judicial proceedings. One proposed approach to address these issues is the de-judicialization of family disputes, aimed at reducing reliance on formal litigation.

The utilization of arbitration mechanisms and counseling services are two key methods that can facilitate positive outcomes in dispute de-escalation. However, within the judicial system of the Islamic Republic of Iran, both institutions suffer from numerous legal and procedural deficiencies, which hinder the realization of their full potential.

Using a descriptive-analytical methodology, the author examines these shortcomings and concludes that, in practice, counseling has devolved into a mere formal procedure.

While arbitration has become a more professionalized process, its effectiveness is often compromised due to arbitrators' lack of essential qualities and a reluctance to actively promote reconciliation.

Finally, the author proposes strategies to enhance the effective utilization of counseling and arbitration institutions in family disputes. This research provides valuable insights for family court judges, researchers, practitioners, and counselors engaged in the field of family law.

Keywords: De-judicialization, counseling, arbitration, reconciliation, Delay of proceedings.



¹ Assistant Professor of Law, Family-Centered Policy Department, Faculty of Family Sciences, University of Tehran. Iran; and Level 3 graduate in Jurisprudence and Principles mohajeri.m@ut.ac.ir

Feasibility of “polyparenthood” in the Novel Reproductive Method of Oocyte and Embryo Repair

Fatemeh Behrouz¹

Gholamreza Nour Mohammadi²

Zahra Sadat Mirhashemi³

Abstract

The implementation of certain novel reproductive methods, such as oocyte repair using the genetic material of a donor oocyte, significantly reduces the likelihood of genetic defects in the fetus and instances of "stillbirth." However, this also introduces uncertainties regarding the lineage of children conceived through these methods, particularly since a surrogate uterus may be employed due to a defect in the uterus of the woman requesting the child. This situation involves the participation of three women in the birth and upbringing of the child. Given that traditional jurisprudential criteria for determining legitimate lineage have limitations, this research aims to re-examine these criteria to provide solutions for the ambiguities surrounding the legitimacy of the lineage of these children and to address the resulting jurisprudential and legal challenges. Utilizing a library method alongside a descriptive-analytical and critical approach, this study has analyzed and critiqued two general perspectives related to the criterion of lineage. Acknowledging the legitimacy of employing this reproductive method when necessary, the woman who possesses the nucleus of the "sex cell" is unequivocally recognized as the primary and biological mother of the child. The owner of the cytoplasm of the "sex cell," due to its indirect role in facilitating cell division and its nutritional contribution to fetal development, is considered, along with the woman who carries the fetus, to fulfill the role of the child's foster mother. Therefore, such a child will have several primary and secondary parents

Keywords: Sex cell, genetic interventions, lineage, consanguinity, polyparenthood

1 . Level 4 Seminary, Rafieh Al-Mustafa Higher Institute (PBUH) - Professor of Tehran Seminary (Corresponding Author) behroozmail57@gmail.com

2 . Doctor of Medicine, Assistant Professor and Faculty Member of Tehran University of Medical Sciences -drnormohammadi@yahoo.com

3 . Associate Professor of department of Islamic Law, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. z.mirhashemi@alzahra.ac.ir



English abstract

Contents

187	Feasibility of “polyparenthood” in the Novel Reproductive Method of Oocyte and Embryo Repair
186	De-judicialization of Family Disputes: Challenges and Strategies
185	The Role of Women in Building the 'Islamic Ummah' and Its Legal Requirements
184	Employment of Wives in Cyberspace Without Husband’s Permission to Leave Home: A Jurisprudential and Legal Perspective
183	An Educational Analysis of the Rulings on Marital Compliance in Islamic Jurisprudence and Its Role in Strengthening Family Relations
182	Examining the Impact of Psychological and Physical Characteristics on Women's Criminal Responsibility