



مطالعات فقهی حقوقی زن و خانواده

دوفصل نامه علمی - تخصصی

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سرمدیر: جواد حبیبی تبار

جانشین سرمدیر: اعظم خوش صورت موفق

مدیر داخلی: ندا دولت آبادی فراهانی

هیئت تحریریه:

استادیار گروه جامعه شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه	حسین بستان
استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی جامعه المصطفی العالمیه	اکبر ترابی شهرضایی
استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم و دانشیار گروه فقه و حقوق قضایی جامعه المصطفی	جواد حبیبی تبار
استادیار گروه ادیان ابراهیمی دانشگاه ادیان و مذاهب	بهروز حدادی
استاد گروه فقه و حقوق پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی	محمود حکمت نیا
استاد درس خارج حوزه و عضو گروه فقه خانواده جامعه المصطفی	سید منذر حکیم
استادیار گروه حقوق خانواده دانشگاه ادیان و مذاهب قم	اعظم خوش صورت موفق
استادیار گروه مذاهب فقهی دانشگاه ادیان و مذاهب	حسین رجبی
استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه و مدرس دانشگاه	عباس رفعتی نائینی
استادیار گروه جامعه شناسی دانشگاه الزهرا	منصوره زارعان
دانشیار گروه مسائل فقهی و حقوقی پژوهشکده فقه و حقوق	سیف الله صرامی
استادیار گروه مبانی نظری مرکز مطالعات زنان	فریبا علاسوند
دانشیار گروه حقوق دانشگاه تهران	سید علی علوی قزوینی
استادیار گروه مذاهب فقهی دانشگاه ادیان و مذاهب	سید محسن فتاحی
استادیار گروه حقوق خصوصی دانشگاه قم	سید حسن وحدتی شبیری
استادیار گروه فقه و حقوق پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی	فرح الله هدایت نیا گنجی

مشاوران علمی:

احمد احمدی تبار، ماهرو غدیری، علیرضا پنداشته پور، مجید دهقان، سید مهدی دادمرزی، سید مهدی سجادی امین.

ویراستار: مصطفی حقانی فضل

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: اشرف هاشمی

ویراستار چکیده‌های عربی: احمد حاتمی

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: مسعود موسوی

نشانی: قم، شهرک پردیسان، مقابل مسجد امام صادق (علیه‌السلام)، دانشگاه ادیان و مذاهب

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۰۱۳-۳۲۸۰۲۶۱۰، دورنگار: ۳۲۸۰۲۶۲۷

نشانی اینترنتی: urd.ac.ir، رایانامه: wfmags@urd.ac.ir

راهنمای تدوین و شرایط پذیرش و انتشار مقالات

از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که برابر با شیوه‌نامه ذیل تهیه نشده است خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی ارزیابی می‌شود که مطابق شیوه‌نامه نگاشته و ارسال شده باشد. نشریه زن و خانواده فصل‌نامه‌ای در زمینه مطالعات خانواده است. قلمرو مسائل این نشریه اعم از مباحث حقوقی، فقهی، جنسیتی و اجتماعی است.

نویسندگان برای ارسال مقالات باید شرایط زیر را رعایت کنند:

- مقالات ارسالی باید صیغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی داشته باشد و مستند و مستدل باشد، با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگاشته شده، در آن به عرضه مطلب یا نظریه‌ای بدیع در زمینه تخصصی مطالعات زنان و خانواده پرداخته شده باشد. فصل‌نامه از چاپ مقالات که گردآوری یا ترجمه باشد معذور است.
- نویسندگان مقالات حق ارسال هم‌زمان یک مقاله به دو نشریه را ندارند. بنابراین، صرفاً مقاله‌هایی در این مجله ارزیابی می‌شود که در نشریه‌های داخلی و خارجی چاپ یا عرضه نشده باشد.
- نویسندگان محترم لازم است مشخصات ذیل را در تکمیل کنند: عنوان مقاله؛ نام و نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان (معرفی نویسنده مسئول در صورت تعدد نویسندگان)؛ رتبه علمی، جایگاه سازمانی و نشانی رایانامه نویسنده / نویسندگان؛ آدرس پستی، تلفن، دورنگار نویسنده مسئول (تماماً به زبان‌های فارسی و انگلیسی). همچنین، نویسنده باید متعهد باشد، مقاله پیش از این در نشریه علمی دیگری به چاپ نرسیده یا هم‌زمان به نشریه دیگری ارسال نشده است و تا زمان اعلام نتیجه از طرف دفتر نشریه، به نشریه دیگری ارسال نخواهد شد.
- مقالات دانشجویان و دانش‌پژوهان مقاطع تحصیلات تکمیلی در صورتی پذیرش و ارزیابی می‌شود که اسم استاد / استادان راهنما نیز در صدر مقاله ذکر شده باشد.
- از آنجایی که سه داور، که اطلاعاتی از مشخصات نویسنده ندارند، مقاله را ارزیابی خواهند کرد، هیچ یک از اطلاعات مربوط به نویسنده در خلاصه و اصل مقاله ذکر نشود.
- حجم مقاله از ۴۵۰۰ کلمه کمتر و از ۶۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد و در صفحات کاغذ A4 یک‌رو، با فاصله تقریبی میان سطور ۱/۵ سانتی‌متر، ترجیحاً با قلم میتر و فونت ۱۳ در برنامه Word حروف‌چینی شود.
- مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد: عنوان، چکیده (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلیدواژه (حداکثر ۵ واژه)، مقدمه، ساختار اصلی، نتیجه و فهرست منابع.
- چکیده مقاله باید شامل عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق، مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژگان کلیدی باشد و جداگانه ضمیمه مقاله شود. ترجمه انگلیسی عنوان، چکیده، و کلیدواژه‌های مقاله ضروری است.
- پس از پذیرش و انتشار مقاله، حق چاپ آن برای نشریه محفوظ است و نویسنده مقاله مجاز به چاپ آن در جای دیگر نیست.
- فصل‌نامه حق رد یا قبول و اصلاح و ویرایش مقالات را برای خود محفوظ می‌دارد و از بازگرداندن مقالات دریافتی معذور است.
- فصل‌نامه حداکثر تا دو ماه پس از دریافت مقالات، نتیجه را به نویسنده / نویسندگان اطلاع می‌دهد.
- مطالب مندرج در فصل‌نامه مبین اندیشه‌ها و دیدگاه‌های نویسندگان است و از این بابت مسئولیتی متوجه فصل‌نامه نیست.

شیوه استناد

ارجاعات درون‌متنی مقاله به شیوه زیر باشد:

- برای ارجاع به منابع، بلافاصله، پس از نقل قول مستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار، شماره جلد، و صفحه منبع مد نظر درون کمانک آورده شود. مثال: (حقیقی، ۱۳۶۶: ۲۱۰/۱).
- برای ارجاع به منابع، بلافاصله، پس از نقل قول غیرمستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار و شماره جلد، و صفحه منبع مد نظر درون کمانک آورده شود. مثال: (حقیقی، ۱۳۶۶: ۲۱۱-۲۵).

- ارجاعات درون متنی دیگر متون (غیر از فارسی و عربی)، به شیوه قبل و به زبان اصلی آورده شود. مثال: (Nelson, 2003: 115).
- اگر از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر منتشر شده باشد، با درج حروف الف، ب، ج، د، و ...، در زبان فارسی و عربی، و حروف a، b، و ...، در زبان‌های غیر از فارسی و عربی، پس از سال انتشار، آثار از هم متمایز شوند.
- در ارجاعات درون متنی به فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آنها نویسنده مستقل دارد، نام نویسنده مقاله، سال انتشار، شماره جلد و صفحه و نیز نام مدخل آورده شود. مثال: (انواری، ۱۳۷۳: ۶/ ذیل «ابومحمد صالح»).
- در ارجاعات درون متنی به فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، نام فرهنگ / دانش‌نامه، سال انتشار، شماره جلد، و نام مدخل مد نظر (در گیومه) آورده شود. مثال: (دایرةالمعارف فارسی، ۱۳۸۰: ذیل «ابن‌سینا»).
- در ارجاعات درون متنی، هر گاه دو بار پیاپی یا بیشتر از یک منبع استفاده شود، به جای تکرار منبع، از واژه «همان» (و در منابع انگلیسی: Ibid.) استفاده می‌کنیم و در صورتی که دو اثر از نویسنده‌ای واحد به صورت پیاپی بیاید، به جای تکرار نام نویسنده، از واژه «همو» (و در منابع انگلیسی: Ibid.) استفاده می‌کنیم.
- اگر اثری کمتر از سه نویسنده داشته باشد در ارجاع درون متنی نام هر سه ذکر می‌شود، اما اگر بیش از سه نویسنده داشته باشد، نام نویسنده اصلی بر اساس شناسنامه کتاب ذکر می‌شود و به سایر نویسندگان با تعبیر «و دیگران» اشاره می‌کنیم.
- ارجاعات پایان‌متنی مقاله یا همان فهرست منابع به شیوه زیر تنظیم شود:
- ارجاعات تکراری کامل آورده شود و از ترسیم خط به جای نام مؤلف خودداری گردد.
- ابتدا منابع فارسی و عربی، و سپس منابع دیگر زبان‌ها، بر اساس نام خانوادگی نویسنده، به ترتیب حروف الفبا و به صورت زیر آورده شود:
- **کتاب:** نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان، نام نویسنده / نویسندگان (تاریخ انتشار). نام کتاب به صورت ایتالیک (ایرانیکی)، نام سایر اشخاص دخیل (مترجم، مصحح، گردآورنده و ...)، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد.
- **مقاله:** نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به صورت ایتالیک (ایرانیکی)، سال یا دوره نشریه، شماره نشریه و شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- **منابع اینترنتی:** نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ دسترسی). عنوان مطلب، مقاله یا کتاب، نام وبسایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی، جلد، سال، و شماره)، صفحه، و آدرس اینترنتی.
- در ارجاع اگر سال نشر، محل نشر یا ناشر مشخص نباشد، به ترتیب در جای خود بی‌تا، بی‌جا و بی‌نا درج می‌شود.
- ارجاع به قرآن: (نام سوره: شماره آیه) مانند (نساء: ۱۶). اگر در ترجمه آیات از ترجمه خاصی استفاده شده باشد مشخصات کتاب‌شناختی آن ترجمه باید در کتاب‌نامه بیاید.
- ارجاع به کتاب‌های مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مانند (متی، ۲: ۱۲) یا (یسنا، ۳: ۱۴).
- ارجاع به کتب مشهور یا کتاب‌هایی که نویسنده آنها معلوم نیست: (نام کتاب: جلد / ص) یا (نام کتاب: بخش) مانند (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۷).
- اگر ارجاع نقل به مضمون یا برای مطالعه و تحقیق بیشتر باشد: (نک: نام نویسنده، سال: صفحه یا فصلی از کتاب).
- قلم ارجاعات دو سایز کوچک‌تر از قلم متن باشد.
- معادل اسامی خاص، اصطلاحات و واژگان تخصصی در مقابل آن کلمه، به زبان اصلی، داخل کمانک و دو سایز کوچک‌تر از قلم متن ذکر شود.
- مطالب توضیحی به صورت پی‌نوشت درج شود.

فهرست مقالات

- ۷ محرمانگی در اسناد هویتی کودکان آزمایشگاهی
سید علی علوی قزوینی
- ۲۹ ظرفیت‌های فقه امامیه و به‌روزرسانی فقه خانواده
فرج‌الله هدایت‌نیا
- ۵۳ مقابله با روند عرفی‌شدن در ایران با تأکید بر ظرفیت‌های نهاد خانواده
حسین بستان (نجفی)
- ۸۳ بازپژوهی فقهی حقوقی شرایط اعمال حق حبس زوجه در عقد نکاح
محمد نوذری فردوسی، محمدمهدی عباس حمید
- ۱۱۱ مضاجعه و چالش‌های آن در فقه امامیه
لیلا ثمنی
- ۱۳۷ جنسیت و ارزشمندی؛ نکوهش گفت‌وگو با زنان در روایات
زهره رجیبیان
- نقش قاعده نفی عسر و حرج در قوامیت مرد در خانواده از نگاه فقه شیعه و حقوق
ج.۱.۱
۱۵۵
سید موسی موسوی، محسن ملک افضلی اردکانی
-

محرم‌انگی در اسناد هویتی کودکان آزمایشگاهی

سید علی علوی قزوینی*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۱۰]

چکیده

اسناد سجلی از مهم‌ترین اسناد رسمی برای معرفی هویت و تشخیص ممیزات اشخاص طبیعی‌اند. در میان ممیزات اشخاص طبیعی، نام خانوادگی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بر اساس مقررات قانونی، اعطای نام خانوادگی بر اساس نسب پدری کودک انجام می‌گیرد؛ از این رو این اسناد در دعاوی حقوقی مترتب بر نسب می‌توانند به عنوان دلایل اثباتی مورد استناد قرار گیرند. بنابراین تنظیم صحیح این اسناد و مطابقت آنها با واقع، تأثیر مستقیم در حقوق صاحبان سند و نیز حقوق اشخاص ثالث خواهد داشت. با ظهور و توسعه فن‌آوری مدرن استفاده از روش‌های کمک باروری، سؤالات گوناگونی در زمینه‌های مختلف حقوقی، از جمله وضعیت ثبت اسناد سجلی کودکان متولد شده از طریق اهدای جنین، مطرح شده است. بیشتر کشورهای غربی روش اهدای ناشناخته جنین (محرم‌انگی) را برگزیده‌اند و تعدادی از کشورها نیز به اهدای شناخته جنین تمایل پیدا کرده‌اند.

این مقاله تلاش دارد با مطالعه دلایل اهدای ناشناخته جنین، به این سؤال پاسخ دهد: آیا اهدای ناشناخته جنین با قواعد و مقررات فقهی و حقوقی سازگاری دارد؟ در صورت منفی بودن پاسخ، چه راه حل مناسبی برای حل این معضل حقوقی می‌توان ارائه کرد؟

کلیدواژه‌ها: اسناد سجلی، اهدای جنین، نام خانوادگی، نسب، محرم‌انگی، اسناد هویتی، باروری‌های پزشکی.

مقدمه

به موازات پیشرفت چشم‌گیر دانش پزشکی در استفاده از روش‌های کمک باروری (ART) و استقبال زوج‌های نابارور از این فن‌آوری نو، موضوعات و مسائل متعددی در حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی، روان‌شناسی، اخلاق و به‌ویژه حقوق (از قبیل ارث، نفقه، محرمیت، ولایت و حضانت) به منصفه ظهور و بروز رسیده است که خوشبختانه در سال‌های اخیر کتاب‌ها و مقالات متعددی از سوی صاحب‌نظران در این علوم به رشته تحریر درآمده است.

از موضوعات حقوقی مطروحه درباره این پدیده نو پزشکی، مسئله کیفیت تنظیم اسناد سجلی کودکان متولدشده از طریق اهدای جنین است. آیا لازم است اطلاعات شخصی اهداکنندگان جنین از زوجین گیرنده (والدین حکمی) و کودک متولدشده مخفی بماند و اسناد سجلی کودک به نام زوجین گیرنده جنین ثبت شود؟ یا برعکس، باید اطلاعات و مشخصات فردی اهداکنندگان جنین در اختیار زوجین گیرنده یا کودک متولدشده قرار گیرد و در اسناد سجلی طفل متولدشده نیز ثبت شود؟ آیا دانستن منشأ تکوین کودک برای او یک حق شرعی محسوب می‌شود تا محرمانه بودن اطلاعات شخصی اهداکنندگان سبب تضییع این حق شود یا خیر؟

امروزه قانون رسمی بیشتر کشورهای جهان، از جمله فرانسه، دانمارک و اسپانیا، مبتنی بر استفاده از روش اهدای ناشناخته است. در آمریکا نیز هرچند تا سال ۱۹۹۸م قانونی رسمی در این زمینه وجود نداشت، دستورالعملی برای اهدای گامت وجود داشت که ناشناخته بودن اهداکننده را توصیه می‌کرد. در انگلستان نیز اصل بر استفاده از روش اهدای ناشناخته است، مگر اینکه دهنده دیگری وجود داشته باشد یا علی‌رغم مشاوره کامل و دقیق با دهنده و گیرنده، آنها باز هم تمایل به استفاده از روش اهدای شناخته شده داشته باشند. در مقابل، برخی از کشورها تمایل به استفاده از روش اهدای شناخته شده جنین دارند؛ سوئد اولین کشوری بود که استفاده از این روش را توصیه کرد. از سال ۱۹۸۴م نیز بر اساس قوانین این کشور، فرزندان حاصل از اهدای گامت می‌توانند بعد از رسیدن به ۱۸ سالگی جهت دریافت اطلاعات راجع به منشأ ژنتیکی و شناخت والدین بیولوژیکی خود به پرونده‌های بیمارستانی خود مراجعه کنند (یاوری و متوسلی، ۱۳۸۴: ۳۹۴).

اهمیت این موضوع در حقوق ایران از آن جهت است که بر اساس قانون ثبت احوال (تبصره ماده ۴۱ ق.ث.ا)، تنظیم اسناد سجلی و اعطای نام خانوادگی به کودک بر اساس رابطه نسب پدری صورت می‌گیرد؛ از این رو این اسناد در دعاوی مترتب بر نسب، مانند ارث، ولایت و نفقه، می‌توانند به عنوان دلیل اثباتی مورد استناد قرار گیرند. به این جهت تنظیم صحیح و واقعی اسناد سجلی کودکان متولدشده از طریق اهدای جنین و اعطای نام خانوادگی مناسب به آنها تأثیر مستقیم بر حقوق کودک و اشخاص ثالث خواهد داشت.

در این مقاله سعی شده است ضمن مطالعه دلایل محرم‌انگی اطلاعات شخصی اهداکنندگان جنین از گیرندگان و کودک متولدشده و نیز اعتبار و وجاهت شرعی محرم‌انگی از منظر فقه امامیه، وضعیت نام خانوادگی کودکان حاصل از اهدای جنین در حقوق ایران بررسی شود. در پایان نیز به منظور جلوگیری از بروز پیامدهای منفی و غیر شرعی و تضييع حقوق اشخاص پیشنهاداتی را ارائه کرده‌ایم.

۱. محرم‌انگی در اهدای جنین

در این بخش به اجمال مفهوم محرم‌انگی، مبانی و دلایل و اعتبار آن و نیز اعتبار آن از منظر شریعت اسلامی را بررسی می‌کنیم.

۱-۱. مفهوم محرم‌انگی و رازداری

راز در لغت به معنای مطلب پوشیده و پنهان است و رازدار به کسی گفته می‌شود که امری را از دیگران مخفی نگاه دارد. در زبان عربی سرّ (جمع: اسرار) مقابل معنای راز قرار دارد که به معنای کارپوشیده، مخفی و پنهان آمده است (معین، ۱۳۸۶: ج ۲). در دنیای علم و تکنولوژی نیز رازداری و محرم‌انگی مطرح است، در تعریف سازمان بین‌المللی استانداردسازی (ISO) از محرم‌انگی آمده است: «اطمینان از اینکه اطلاعات تنها برای کسانی که مجاز به داشتن آنها هستند، در دسترس باشد». در این تعریف نیز در دسترس نبودن، که همان پوشیده بودن بر همه افراد است، در تعریف اخذ شده است. بنابراین می‌توان گفت که محرم‌انگی عبارت است از حفظ و نگهداری سرّ و راز از دیگران؛ سرّ و راز امری است که نباید عموم افراد از آن آگاه شوند.

محرمانگی در اهدای جنین، که از آن به اهدای ناشناخته نیز تعبیر می‌شود، آن است که خصوصیات و اطلاعات فردی و بیولوژیکی اهداکنندگان جنین، مانند نام و محل سکونت، از گیرندگان و کودک حاصل پوشیده بماند. پس از تبیین مفهوم محرمانگی در اهدای جنین، دلایل نظریه محرمانگی در اهدای جنین و اعتبارسنجی آن از منظر فقهی و اسلامی را بررسی می‌کنیم.

۱-۲. دلایل طرفداران نظریه اهدای ناشناخته (محرمانگی)

طرفداران نظریه محرمانگی معتقدند نسب واقعی کودک راز و سری است که باید از کودک و دیگران پنهان نگاه داشته شود و افشای آن نوعی دخالت آشکار در حریم خصوصی افراد است که اخلاق انسانی آن را، به لحاظ پیامدهای منفی‌اش، عملی نکوهیده می‌شمارد؛ از این رو باید اصل و قانون را بر محرمانگی قرار داد (عبدالله‌زاده و همکاران، ۱۳۸۶: ۳۶۳). این گروه افزون بر دلیل یادشده، به دلایل دیگری نیز استناد کرده‌اند؛ برخی از آن دلایل عبارت‌اند از:

۱. ناشناخته بودن والدین بیولوژیکی کودک سبب ایجاد فاصله میان خانواده‌های اهداکننده و گیرنده جنین خواهد شد که استقلال خانواده گیرنده جنین در تربیت طفل را در پی دارد و از دخالت‌های احتمالی اهداکنندگان در فضای خانوادگی و تربیتی کودک جلوگیری می‌کند.

۲. کاهش ارتباط کودک با اهداکنندگان جنین سبب حذف احساس دین‌گیرندگان در برابر اهداکنندگان خواهد شد که می‌تواند جایگاه والدینی آنها را به نحو مطلوب‌تری حفظ کند.

۳. ناشناخته بودن اهداکنندگان سبب سلب مسئولیت آنان در برابر کودک خواهد بود، در حالی که در صورت شناخته شدنشان ممکن است مسئولیت‌های اجتماعی یا قانونی متوجه آنان شود که منجر به کاهش تمایل عمومی به اهدای جنین خواهد شد.

۴. ناشناخته بودن اهداکنندگان موجب می‌شود تا نظام تربیتی واحدی برای کودک به کار گرفته شود و طفل از سرگردانی در رشد هویتی نجات یابد؛ چراکه ممکن است کودک پس از آشنایی با اهداکنندگان دچار اختلال چندهویتی شود.

۵. به طور کلی زوجین گیرنده جنین غالباً تمایل دارند که ویژگی‌های یک خانواده طبیعی را برای کودک فراهم کنند و اهدای ناشناخته می‌تواند زمینه ایجاد محیط خانواده طبیعی را بهتر مهیا سازد؛ از این رو اهدای ناشناخته منطبق با مصالح کودک است و بیشتر خانواده‌های گیرنده جنین به روش اهدای ناشناخته تمایل و رغبت نشان می‌دهند (متوسلی و همکاران، ۱۳۸۴: ۳۹۶).

آشکار است که دلایل فوق افزون بر نداشتن وجاهت فقهی و قانونی — چنانکه در مباحث آینده به آن اشاره خواهیم کرد — به لحاظ کلی نیز قابل ایراد است؛ زیرا اولاً نسب اشخاص از مصادیق حریم خصوصی که شایستگی کتمان از دیگران را داشته باشد نیست؛ چراکه به روشنی مشاهده می‌کنیم که انسان‌ها در گذشته و حال به شناخت و معرفی نسب و دودمان خود تمایل داشته‌اند. در تاریخ شاهد تفاخر اقوام و ملل به نیاکان و اجداد خود هستیم و امروزه نیز این امر در جوامع مختلف بشری دیده می‌شود.

بر اساس تعالیم اسلامی، تنها معیار کرامت و ارزش انسان تقوای الهی است و تفاخر به نیاکان امری مذموم شمرده است. در شأن نزول آیه «الهیکم التکائر * حتی زرتم المقابر» (تکائر: ۲) آمده است که اعراب جاهلی برای تفوق بر یکدیگر به سراغ مرده‌های خود در قبرستان‌ها رفته، با آنها به یکدیگر تفاخر می‌کردند که قرآن کریم این عمل را به شدت نهی کرده است. این امر شاهد این مدعا است که انسان‌ها همواره به بیان و روشنگری نسب خود تمایل و رغبت داشته‌اند؛ از این رو افشا و اعلان آن دخالت در حریم خصوصی تلقی نمی‌شود. با این ملاحظه است که در آموزه‌های دینی به اعلان نکاح ترغیب شده تا نسب افراد از گم شدن و اشتباه مصون بماند؛ چنانکه از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است که «و لا نکاح الا بولی و شاهدی عدل؛ نکاح نیست، مگر با اذن ولی و حضور شهود» (نوری، ۱۴۰۷: ۳۱۷/۱۴).

ثانیاً نسب از اموری است که مقتضی بیان و روشنگری است؛ زیرا آثاری که نسب به لحاظ ژنتیکی، حقوقی و اخلاقی در زندگی و تعاملات افراد ایجاد می‌کند، مسلم و بدیهی است و کتمان آن مشکلات جدی و پیامدهای منفی جبران‌ناپذیری را به دنبال خواهد داشت که ضررش کمتر از پیامدهای ادعایی ناشی از عدم محرم‌انگی نیست.

برای مثال کتمان نسب باعث اختلال در امنیت ژنتیکی کودک شده، در سلامت جسمی کودک و شناخت بیماری‌ها و فرآیند درمان تأثیر منفی خواهد داشت؛ چنانکه به لحاظ حقوقی و اخلاقی نیز کتمان نسب ممکن است به تضییع حقوق کودک و افراد ثالث منجر شود، مانند ارث از غیر مورث حقیقی یا محروم شدن وارث حقیقی از ارث. همچنین محرمانه بودن نسب ممکن است به نتایج غیر اخلاقی، از قبیل نکاح محارم، منجر شود؛ از این رو با توجه به این ملاحظات، امروزه تمایل خانواده‌ها و قوانین برخی از کشورها به اهدای شناخته‌شده جنین است.

۳-۱. دلایل نظریه اهدای شناخته‌شده جنین

در مقابل نظریه استفاده از روش اهدای جنین ناشناخته (محرمانگی) گروهی معتقد به ضرورت استفاده از روش اهدای شناخته‌شده هستند. این گروه برای اثبات نظریه خود به دلایلی استناد کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. حق طبیعی هر انسانی است که از منشأ وجودی خود آگاهی یابد، چنانکه در ماده ۷ کنوانسیون حقوق کودک نیز این حق برای کودک به رسمیت شناخته شده است (صفایی، ۱۳۸۴: ۱۷۱)؛ از این رو جامعه و والدین حکمی کودک نباید با کتمان نحوه باروری و منشأ ژنتیکی کودک، وی را از این حق مسلم محروم کنند.

۲. هر گاه کودک متولد شده از طریق اهدای جنین دارای مشکلات وراثتی باشد، با روش اهدای شناخته‌شده می‌توان اهداکننده را شناسایی کرد و وی را از اهدای گامت بازداشت.

۳. با روش اهدای شناخته‌شده جنین از بروز رابطه نامشروع میان فرزند حاصل از اهدا و محارم نسبی او پیش‌گیری خواهد شد.

۴. مخفی نگه داشتن یک راز در محیط خانواده برای همیشه امری خطرناک و غیر ممکن به نظر می‌رسد؛ چراکه ممکن است شرایط متفاوتی به وجود آید که موجب افشای راز شود، از جمله جدایی والدین، فوت یکی از والدین، نیاز فرزند به شناخت منشأ ژنتیکی خود در صورت بروز بیماری‌های خاص و تفاوت‌های ظاهری بارز میان کودک و والدین حکمی که می‌تواند برای کودک و دیگران سؤال‌برانگیز باشد. افشای

راز از زبان دیگران موجب احساس بی‌اعتمادی کودک به والدین و بروز مشکلات روحی و روانی شدید برای او می‌شود تا حدی که ممکن است موجب سلب اعتماد به نفس کودک و بروز احساس بی‌هویتی شود.

۵. اطلاع از منشأ ژنتیکی کودک در تأمین سلامت جسمی وی مؤثر است؛ زیرا در صورت نیاز کودک به هر گونه درمان اساسی (مانند پیوند) شناخت منشأ ژنتیکی وی و یافتن فرد دارای خصوصیات ژنتیکی مشابه ضروری است (متوسلی و همکاران، ۱۳۸۴: ۳۹۶).

۱-۴. محرمانگی از دیدگاه شریعت اسلامی

آیا نظریه اهدای ناشناخته جنین (محرمانگی) و اینکه گیرندگان جنین والدین طفل حاصل از این روش دانسته شوند، با آموزه‌های دینی سازگاری دارد؟

بدون شک تبیین دیدگاه شریعت اسلامی درباره محرمانه بودن اهدای جنین ارتباط مستقیم با وضعیت نسبی کودکان متولدشده از این طریق دارد و از آنجا که بحث تفصیلی درباره نسب کودکان آزمایشگاهی از موضوع مقاله حاضر خارج است، در این فراز پس از اشاره‌ای مختصر به مسئله نسب این کودکان، دیدگاه اسلام درباره محرمانگی اهدای جنین را بیان می‌کنیم.

از منظر فقه اسلامی، نسب رابطه‌ای حقوقی میان اشخاصی است که ولادت یکی به دیگری منتهی شود (مانند والدین و اولاد) یا تولد هر دو به یک منشأ بازگردد (مانند برادر و خواهر). مطابق آموزه‌های قرآنی، نسب یک رابطه اعتباری و قراردادی محض نیست که وجود یا عدمش تابع میل و اراده اشخاص باشد، بلکه رابطه‌ای حقوقی است که از یک منشأ واقعی و تکوینی انتزاع می‌شود؛ به این معنا که ولادت یک شخص از دیگری یا اشتراک اشخاص متعدد در منشأ ولادت سبب انتزاع رابطه نسبی است. بنابراین در مورد اشخاصی که هیچ‌گونه رابطه خونی و تکوینی ندارند، نسب منتفی است. با همین ملاحظه است که فرزندخواندگی در اسلام به شدت نفی شده است؛ چراکه میان فرزندخوانده و والدین حکمی او هیچ‌گونه رابطه تکوینی و بیولوژیکی وجود ندارد. از این رو خداوند در قرآن کریم فرزندخواندگی را سخنی بی‌اساس معرفی

می‌کند: «ما جعل أديعاءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل» (احزاب: ۴)؛ «خداوند فرزندان خوانده‌های شما را فرزند حقیقی شما قرار نداده است؛ این سخن شما است که به زبان جاری می‌کنید (سخنی پوچ و بی‌اساس). فقط خداوند حق را می‌گوید و تنها او به راه راست هدایت می‌کند».

حال با عنایت به ماهیت نسب، این سؤال مطرح است که «از منظر فقهی و اسلامی، پدر و مادر طفل متولدشده از طریق اهدای جنین چه کسانی هستند؟» و «آیا زوجین گیرنده والدین شرعی و قانونی طفل حاصل از اهدا هستند یا زوجین اهداکننده جنین پدر و مادر واقعی کودک محسوب می‌شوند؟».

درباره نسب پدری کودک، نظریه غالب میان فقهای شیعه و اهل سنت آن است که کودک به صاحب اسپرم (زوج اهداکننده جنین) منتسب است، رابطه نسبی میان او و کودک ایجاد خواهد شد و او پدر شرعی و قانونی طفل حاصل از اهدا خواهد بود؛ بنابراین زوج گیرنده جنین هیچ رابطه نسبی با طفل مزبور نخواهد داشت، چراکه میان آنها هیچ‌گونه ارتباط تکوینی و بیولوژیکی وجود ندارد.

فقه‌ها و صاحب‌نظران اسلامی درباره نسب مادری کودک متولدشده از طریق اهدا نظریات گوناگونی دارند. برخی معتقدند مادر کودک، زن صاحب تخمک است (خمینی، بی‌تا: ۵۷۶/۲)، گروهی زن گیرنده جنین را، که کودک را در رحم خود پرورش می‌دهد و او را متولد می‌سازد، مادر طفل خوانده‌اند (خویی، ۱۳۷۵، مسئله ۴۳ و تبریزی، ۱۴۱۶: ۳۶۲) و برخی دیگر هر دو زن صاحب تخمک و زن صاحب رحم را مادر طفل دانسته‌اند (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۰: ۳۶۳). به عقیده نگارنده، زن صاحب رحم مادر شرعی طفل است که دلایل آن را در سایر مکتوبات خود به طور مشروح بیان کرده‌ایم (علوی قزوینی، ۱۳۸۶: ۱۸۶)؛ ولی نظریه غالب میان فقها و حقوقدانان آن است که زن صاحب تخمک (زن اهداکننده جنین) مادر طفل است. از ایراد شورای نگهبان به پیش‌نویس تبصره ماده ۳ قانون اهدای جنین به زوجین نابارور مصوب ۱۳۸۸ نیز به دست می‌آید که از نظر این شورا نیز طفل متولدشده از طریق اهدای جنین به زوجین اهداکننده جنین منتسب است. ابتدا در تبصره ماده ۳ قانون مزبور مقرر شده بود که «حقوق و تکالیف زوجین اهداگیرنده جنین و طفل متولدشده از لحاظ نگهداری و تربیت و نفقه و احترام نظیر

وظایف و تکالیف اولاد و پدر و مادر است» که متعاقباً این تبصره مورد مخالفت شورای نگهبان قرار گرفت. در نظریه شورای نگهبان آمده است: «اگر مقصود از مفاد ماده ۳ ترتب کلیه آثاری است که برای فرزند واقعی می‌باشد، خلاف شرع است و اگر مقصود دیگری است مشخص شود تا اظهار نظر گردد» (مرکز تحقیقات شورای نگهبان، ۱۳۸۳: ۱۵۷).

با عنایت به مطالب پیش گفته، آشکار می‌شود که بر اساس نظریه غالب در مورد نسب کودکان آزمایشگاهی، والدین شرعی و قانونی طفل متولدشده از طریق اهدای جنین همان زوجین اهداکننده جنین (والدین بیولوژیکی کودک) هستند و طفل مزبور هیچ‌گونه رابطه نسبی با زوجین گیرنده (والدین حکمی) ندارد؛ البته اگر زن صاحب رحم را مادر کودک بدانیم، طفل مزبور تنها با وی رابطه نسبی خواهد داشت.

با توجه به مطلب بالا، آیا محرمانه بودن خصوصیات اهداکنندگان جنین از گیرندگان و کودک و نیز اعطا و ثبت نام خانوادگی زوجین گیرنده به عنوان والدین طفل در اسناد سجلی کودک از وجاهت شرعی برخوردار است؟ در پاسخ باید گفت که مستفاد از برخی آیات قرآن کریم و نیز روایات منقوله از معصومان (ع) آن است که پنهان ساختن نسب اشخاص و الحاق افراد به غیر والدین شرعی، حرام و ممنوع است؛ به این جهت، محرمانه ماندن خصوصیات زوجین اهداکننده و به دنبال آن انتساب کودک به زوجین گیرنده مخالف حکم شارع مقدس است. برخی از آیات و روایات به این قرارند:

۱-۴-۱. آیات

الف) «ما جعل أدياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل» (احزاب: ۴)؛ «خداوند فرزندخوانده‌های شما را فرزند حقیقی شما قرار نداده است؛ این سخن شما است که به زبان جاری می‌کنید (سخنی پوچ و بی‌اساس). فقط خداوند حق را می‌گوید و تنها او به راه راست هدایت می‌کند».

ب) «ادعوهم لأبائهم هو أفسط عند الله فإن لم تعلموا آبائهم فإخوانكم في الدين و موالیکم و لیس علیکم جناح فیما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبکم و کان الله غفوراً رحیماً» (احزاب: ۵)؛ «آنها را به نام پدرانشان بخوانید که این کار نزد خدا عادلانه‌تر است و اگر پدرانشان را نمی‌شناسید، پس آنها برادران و دوستان دینی شما هستند و بر شما

گاهی نیست در جایی که در نسبت دادن اشتباه کنید؛ اما گناه آن است که دل‌های شما به عمد نسبت دهد و خداوند آمرزنده و مهربان است».

خداوند در این آیات، که در مورد نفی فرزندخواندگی نازل شده‌اند، با صدور حکم مولوی الزامی خطاب به جامعه اسلامی، مسلمانان را به ضرورت انتساب و نام‌گذاری فرزندان به نام پدران حقیقی آنان فرامی‌خواند و دستور می‌دهد در صورت نشناختن پدر واقعی افراد، آنان را برادر دینی خطاب کنند که در غیر این صورت مرتکب گناه و معصیت خداوند شده‌اند.

خداوند متعال در این آیات دو فرض را مطرح و برای هر یک نیز حکمی معین کرده است. حکم فرض نخست، یعنی موردی که پدر واقعی طفل معلوم است، با جمله «ادعوهم لأبائهم...» و حکم فرض دوم، یعنی جایی که پدر حقیقی کودک شناخته نیست، با جمله «فإن لم تعلموا آبائهم فإخوانکم فی الدین...» بیان شده است؛ بنابراین از نظر منطق قرآن کریم، راه سوم وجود ندارد که بتوان بر اساس آن کودک را با نسب جعلی و غیر واقعی معرفی کرد. با عنایت به صراحت آیات ذکرشده روشن می‌شود که آیات شریفه قرآن محرمانه گذاشتن نسب واقعی کودک حاصل از اهدای جنین و به دنبال آن معرفی او با نسب جعلی و غیر واقعی را طرد و منع کرده، محرمانگی را شیوه‌ای ناصواب و برخلاف حق دانسته و با بیانی صریح فرمان به افشای نسب واقعی داده است.

۱-۴-۲. روایات

الف) از امام صادق (ع) به دو سند روایت شده است که فرمودند: «کفر بالله العظیم من تبرأ من نسب و إن دق؛ کفر به خداوند بزرگ ورزیده است، کسی که از نسب خود بی‌زاری جوید؛ هرچند آن نسب به دیده نیاید» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/۳۵۰، ح ۱ و ۲).

ب) از امام محمد باقر (ع) و امام صادق (ع) روایت شده که «کفر بالله العظیم الإنتفاء من حسب و إن دق؛ کفر به خدای بزرگ است نفی نسب، اگرچه به دیده نیاید» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/۳۵۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰/۳۷۷).

علامه مجلسی در *بحار الانوار* درباره معنای «وإن دق» در دو حدیث فوق می‌گوید: «معنای حدیث آن است که نفی نسب، کفر به خداوند است؛ هرچند تبری از نسب به

لحاظ دوری آن یا به لحاظ پستی و خواری نسب باشد». وی در این باره دو احتمال دیگر نیز بیان کرده، ولی آنها را بعید دانسته است: ۱. بیزاری با اشاره و کنایه باشد؛ ۲. بیزاری از نسب هرچند که نسب خیلی روشن و واضح نباشد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۸/۷۱). شدت منع از این عمل (تبری از نسب) از ذیل حدیث به خوبی آشکار است؛ زیرا امام (ع) برای نشان دادن شدت منع و قبح ویژه تبری از نسب، حکم کفر را به مصداق پنهان آن نیز تسری داده و فرموده است: «اگرچه این نسب (به سبب دوری رابطه نسبی یا به جهت پستی و خواری نسب) به دیده نیاید».

از این دو حدیث معتبر نیز استفاده می‌شود که محرمانه گذاشتن نسب واقعی کودک و انتساب آن به بیگانه، هرچند پرورش‌دهنده کودک باشد، از مصادیق بارز تبری و بیزاری از نسب است که افزون بر نهی و منع شدید از آن، کفر به خدای بزرگ نیز شمرده شده است.

ج) از امام صادق (ع) روایت شده است که «من ادعی إلی غیر آبیّه، فهو کافر بما أنزل الله عزّ و جلّ، و من ادعی إلی غیر موالیه فعلیه لعنة الله» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۷۵/۷). واژه «من ادعی» به لحاظ ادبی، فعل متعدی و نیازمند مفعول بدون واسطه است که مفعول آن در کلام به دلیل وضوح، حذف شده است و با توجه به سیاق کلام می‌توان گفت که واژه محذوف کلمه «ابناً» یا «رجلاً» است. در این صورت معنای حدیث چنین خواهد بود: «هر کس فرزندی را به غیر پدرش منتسب کند، کافر است به آنچه خدا نازل کرده است».

بنا بر حدیث فوق نیز محرمانه بودن نسب واقعی کودک و انتساب او به متقاضی گامت‌اهدایی، حرام و مبعوض شارع است و کفر عملی به احکام خدا شمرده می‌شود. د) از متون دینی استفاده می‌شود که کودک حق دارد پدر و مادر حقیقی خود را بشناسد. امام سجاد (ع) در رساله حقوق خود ضمن اشاره به این مطلب می‌فرماید: «و اما حق ولدک فان تعلم انه منک و مضاف إلیک فی عاجل الدنیا بخیره و شره؛ و اما حق فرزند آن است که بداند منشأ پیدایش او از تو (پدر) است و در خوبی‌ها و بدی‌های دنیا به تو منتسب می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۴/۶).

از آنجا که رابطه پدر و فرزند دو سویه است، وجود چنین حقی برای کودک، این حق را نیز برای پدر ایجاد می‌کند که از سرنوشت فرزندش مطلع شود و بتواند فرزندش را به خود منتسب کند؛ به همین دلیل امام (ع) در توضیح آن فرموده است: «و أما حق أبیک فأن تعلم أنه أصلک و أنه لولاه لم تکن؛ و اما حق پدر تو آن است که بداند که اصل و منشأ تو (فرزند) است و اگر او نبود تو هم وجود نداشتی».

با توجه به حق مزبور روشن می‌شود که محرمانگی نسب کودکان حاصل از اهدای جنین و به دنبال آن انتساب طفل به متقاضی جنین، نوعی تضییع حقوق کودک و پدر واقعی او است. شاید بر اساس همین ملاحظات است که در برخی کشورها، مانند سوئد، ضمن به رسمیت شناختن این حق، به کودک حاصل از اسپرم اهدایی اجازه داده شده است که پس از ۱۸ سالگی بتواند از هویت پدر بیولوژیک خود مطلع شود (مجموعه مقالات و گفتارهای دومین سمینار دیدگاه‌های اسلام در پزشکی: ۶۹۳).

با عنایت به مطالب پیش گفته آشکار می‌شود که نظریه محرمانگی، افرون بر اینکه مخالف حکم شرع است، ممکن است به نتایج غیر اخلاقی (مانند نکاح با محارم) یا تضییع حقوق اشخاص ثالث (مثل ارث از غیر وارث) منجر شود.

۵-۱. محرمانگی اهدای جنین در حقوق ایران

در قانون اهدای جنین به زوجین نابارور مصوب ۱۳۸۲، درباره محرمانه بودن اهدای جنین مطلبی بیان نشده است؛ ولی در مواد ۳، ۶ و ۱۰ آیین‌نامه اجرایی این قانون مقرراتی آمده که با بی‌نام یا محرمانه بودن اهدای جنین منطبق است. در ماده ۳ این آیین‌نامه آمده است: «اهدای جنین در مراکز تخصصی با احراز هویت اهداکنندگان و به صورت کاملاً محرمانه انجام می‌گیرد». بند «ت» ماده ۶ نیز دریافت، نگهداری و انتقال جنین‌های اهدایی را در شرایط کاملاً محرمانه مجاز دانسته، تبصره ذیل آن مقرر می‌دارد: «اطلاعات مربوط به جنین‌های اهدایی جزو اطلاعات به کلی سری طبقه‌بندی می‌شوند». همچنین به موجب ماده ۱۰ این آیین‌نامه، «ارائه مدارک مربوط به اهداکنندگان و دریافت‌کنندگان جنین اهدایی تنها با رعایت قوانین مربوط به حفظ و نگهداری اسرار دولتی و به مراجع قضایی صلاحیت‌دار مجاز می‌باشد».

به نظر می‌رسد آیین‌نامه مزبور ایراداتی داشته باشد:

الف) اساساً آیین‌نامه اجرایی هر قانون فقط باید راهکار و شیوه اجرای قانون را مشخص کند و اگر آیین‌نامه دولتی خلاف قانون، شرع یا خارج از حدود اختیارات نظام تصویب‌کننده باشد، ابطال‌پذیر است (ماده ۱۳ ق. عدالت اداری، مصوب ۱۳۸۵). از آنجا که محرمانه بودن اهدای جنین مستلزم مخفی ماندن نسب اشخاص و احیاناً انتساب طفل به غیر والدین حقیقی خود است و منجر به سلب و تضییع حقوق قانونی اشخاص در مسئله ارث و مانند آن می‌شود، این مصوبه خلاف مقررات شرعی و قابل شکایت و ابطال در دیوان عدالت اداری است.

ب) چنانکه در ماده ۱۰ این آیین‌نامه آمده است، ارائه مدارک مربوط به اهداکنندگان و دریافت‌کنندگان جنین اهدایی تنها با رعایت قوانین مربوط به حفظ و نگهداری اسرار دولتی و مراجع قضایی صلاحیت‌دار مجاز است.

شایان ذکر است که در نظام حقوقی ایران، درباره اسناد محرمانه و سرّی دولتی، تنها «قانون مجازات انتشار و افشای اسناد محرمانه و سرّی دولتی مصوب ۱۳۵۳/۱۱/۲۹» و آیین‌نامه «طرز نگهداری اسناد سرّی و محرمانه دولتی و طبقه‌بندی و نحوه مشخص نمودن اسناد و اطلاعات مصوب ۱۳۵۴/۱۰/۱» وجود دارد که افزودن بر تعریف اسناد دولتی سرّی و اسناد محرمانه، کیفیت نگهداری از اسناد مزبور را نیز مشخص کرده است. مطابق ماده ۱ این قانون، اسناد سرّی دولتی اسنادی هستند که افشای آنها مغایر با مصالح دولت یا مملکت باشد و اسناد دولتی محرمانه اسنادی هستند که افشای آنها مغایر با مصالح خاص اداری سازمان‌های مذکور در این ماده باشد (شهری و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۴۵۹/۱).

برابر ماده ۱ آیین‌نامه «طرز نگهداری اسناد سرّی و محرمانه دولتی و طبقه‌بندی و نحوه مشخص نمودن اسناد و اطلاعات مصوب ۱۳۵۴/۱۰/۱»، اسناد سرّی و محرمانه دولتی، به اعتبار میزان مراقبت در حفظ آنها، به چهار طبقه تقسیم می‌شوند:

طبقه اول: اسنادی که افشای غیر مجاز آنها به اساس حکومت و مبانی دولت ضرر جبران‌ناپذیر برساند؛

طبقه دوم: اسنادی که افشای غیر مجاز آنها منافع عمومی و امنیت ملی را دچار مخاطره کند؛

طبقه سوم: اسنادی که افشای غیر مجاز آنها نظام امور سازمان‌ها را مختل و اجرای وظایف اساسی آنها را ناممکن کند؛

طبقه چهارم: اسنادی که افشای غیر مجاز آنها موجب اختلال امور داخلی یک سازمان شود یا با مصالح اداری آن سازمان مغایر باشد.

اسناد سرّی در طبقه اول و دوم، و اسناد محرمانه در طبقات سوم و چهارم قرار می‌گیرند. اسناد طبقه اول با عنوان «به کلی سرّی»، اسناد طبقه دوم با عنوان «سرّی»، اسناد طبقه سوم با عنوان «خیلی محرمانه» و اسناد طبقه چهارم با عنوان «محرمانه» مشخص می‌شوند (همان: ۲۴۰۸/۱).

بر این اساس، اطلاعات مربوط به جنین از شمول تعاریف مندرج در «قانون مجازات انتشار و افشای اسناد محرمانه و سرّی دولتی مصوب ۱۳۵۳/۱۱/۲۹» خارج است و هیئت دولت نیز شأن قانون‌گذاری ندارد تا با تصویب ماده مزبور (ماده ۱۰ آیین‌نامه قانون اهدای جنین به زوجین نابارور)، حکم اسناد محرمانه و سرّی دولتی را به این اسناد تسری دهد. به علاوه، این پرسش جدی وجود دارد که بر اساس کدام معیار و ضابطه اطلاعات راجع به اهدای جنین در زمره اسنادی قرار داده شده که افشای آنها به اساس حکومت و مبانی دولت ضرر جبران‌ناپذیر می‌رساند؛ چراکه افشای اطلاعات مربوط به جنین کاملاً فردی و مرتبط با مصالح فردی اهداکنندگان، گیرندگان و کودک است، در حالی که آنچه در اسناد سرّی دولتی مورد حمایت قرار گرفته، مصالح دولت، مملکت یا مصالح خاص سازمان‌های دولتی است. بنابراین این آیین‌نامه از منظر حقوقی ایراد دارد و ابطال‌پذیر است.

پس از تبیین نظریه محرمانگی از دیدگاه فقهی و حقوقی، وضعیت حقوقی نام خانوادگی کودکان حاصل از اهدای جنین را بررسی می‌کنیم.

۲. نام خانوادگی کودکان آزمایشگاهی

شناسنامه یکی از مهم‌ترین اسناد ثبت احوال است که برابر تبصره ماده ۱۳ قانون ثبت احوال باید برای هر طفل ایرانی صادر و تسلیم شود. شناسنامه مهم‌ترین سندی است که اشخاص می‌توانند در مواقع مختلف به کمک آن اهلیت و وضعیت مدنی خود را اثبات کنند.

برابر ماده ۳۶ ق.ث.ا.ح، مندرجات شناسنامه از روی دفاتر ثبت کل وقایع صادر می‌شود. دفتر ثبت کل وقایع، که از جمله اسناد ثبت احوال به شمار می‌رود، سندی است که در آن بدواً ولادت، وقایع مربوط به ازدواج، طلاق، رجوع و بذل مدت و وفات همسر، ولادت و وفات اولاد و مرگ صاحب سند، از روی مندرجات اسناد ولادت و مرگ و اعلامیه‌ها و سایر مدارک ذی ربط ثبت می‌شود (ماده ۱۰ اصلاحی قانون ثبت احوال).

مطابق ماده ۳۶ اصلاحی قانون ثبت احوال، شناسنامه هر فرد باید حاوی مشخصات فردی او — از قبیل نام و نام خانوادگی، تاریخ تولد و شماره شناسنامه — باشد و به موجب تبصره ماده ۴۱ قانون یادشده، نام خانوادگی فرزند، همان نام خانوادگی پدر خواهد بود. از این رو برخورداری طفل از نام خانوادگی پدر از حقوق قانونی کودک است که به هیچ وجه نمی‌توان او را از این حق مسلم و قانونی محروم کرد. بدیهی است که مفاد ماده فوق درباره اطفال مشروعی که از طریق متعارف متولد می‌شوند، جاری می‌شود. حال باید دید وضعیت نام خانوادگی کودکانی که از طریق اهدای جنین متولد می‌شوند، چگونه است.

متأسفانه در قانون نحوه اهدای جنین به زوج‌های نابارور (مصوب ۱۳۸۲)، این موضوع تعیین تکلیف نشده و فقط به این مطلب بسنده شده که وظایف و تکالیف زوجین اهداگیرنده جنین و طفل متولدشده، از لحاظ نگهداری و تربیت و نفقه و احترام نظیر وظایف و تکالیف اولاد و پدر و مادر است (ماده ۳ قانون نحوه اهدای جنین به زوجین نابارور). روشن است که اخذ شناسنامه و کیفیت تعیین نام خانوادگی طفل، جزو هیچ‌یک از وظایف و تکالیف احصاشده در این ماده نیست.

شاید به این لحاظ است که قانون‌گذار در قانون حمایت از کودکان بی‌سرپرست (مصوب ۱۳۵۳) با وجود ماده ۱۱ این قانون — که عیناً مطابق با مفاد ماده ۳ قانون نحوه اهدای جنین به زوجین نابارور است — خود را بی‌نیاز از تعیین تکلیف وضعیت نام خانوادگی طفل مورد سرپرستی ندانسته و در ماده ۱۴ این قانون مقرر داشته است: «مفاد حکم قطعی سرپرستی به اداره ثبت احوال ابلاغ و در اسناد سجلی زوجین سرپرست و طفل، درج و شناسنامه جدیدی برای طفل فقط با مشخصات زوجین سرپرست و نام

خانوادگی زوج صادر خواهد شد». حال با عنایت به تعیین نشدن تکلیف این امر در قانون اهدای جنین به زوجین نابارور (مصوب ۱۳۸۸)، سؤالاتی درباره اسناد سجلی این کودکان مطرح می‌شود:

الف) بر اساس قوانین و مقررات فعلی ثبت احوال چه کسی موظف به اعلام واقعه ولادت به اداره ثبت احوال و امضای اسناد مربوطه است؟

ب) نام چه کسانی به عنوان والدین کودک در شناسنامه او درج خواهد شد؟

ج) در صورت تطبیق قوانین موجود بر اطفال مزبور، آیا نتیجه آن با قواعد و مقررات ماهوی مربوط به نسب این کودکان هماهنگی و تطابق خواهد داشت؟

د) در صورت بروز ناهماهنگی میان مندرجات شناسنامه با قواعد ماهوی مربوط به

نسب، چه راه حل قانونی‌ای برای اصلاح و تغییر مندرجات شناسنامه وجود دارد؟

پاسخ آنکه اگر زوجین نابارور با استفاده از گامت اهدایی پذیرای کودکی در کانون خانواده خود باشند، به نظر می‌رسد بر اساس مقررات موجود، وظیفه اعلام ولادت بر عهده مادر جانشین است؛ زیرا بر اساس ماده ۱۵ قانون مزبور «ثبت ولادت باید مستند به تصدیق پزشک یا مامای رسمی یا مؤسسه‌ای که طفل در آنجا متولد گردیده است، باشد؛ در غیر این صورت واقعه به تصدیق دو نفر گواہ ثبت می‌شود».

توضیح آنکه شهادت باید بر مبنای امری محسوس و خارجی که به راحتی بتوان برایش گواہ یا گواهی پزشک متخصص ارائه کرد، استوار باشد و در محل بحث، وضع حمل و زایمان، مادی و محسوس است که پس از رشد جنین در رحم زن به هنگام ولادت طفل در خارج به وقوع می‌پیوندد و با شهادت و ارائه پزشک قابل اثبات است. برخی از اساتید حقوق نیز در این خصوص اظهار نظر کرده‌اند که «شهود باید آبستنی و زایمان مادر را گواهی کنند و تأیید نمایند که زنی که مادر معرفی شده است طفل مورد نظر را به دنیا آورده است» (کاتوزیان، ۱۳۷۵: ۴۷/۲). از سویی نیز تنها دلیلی که در نزد نماینده اداره ثبت احوال به اثبات نسب مادری دلالت می‌کند، واقعه زایمان و وضع حمل است که به تصدیق مامای رسمی یا پزشک متخصص یا گواهان رسیده باشد. بنابراین می‌توان گفت که مستفاد از ظاهر مواد قانون ثبت احوال در خصوص اعلام ولادت (ماده ۱۶ ق.ث.ا) آن است که «مادر» تنها بر زنی اطلاق می‌شود که کودک را به دنیا

آورده باشد؛ در نتیجه، مادر جانشین موظف به اعلام واقعه ولادت به نماینده ثبت احوال است که البته ارائه گواهی مامای رسمی یا پزشک متخصص به همراه مدارک مربوط به تلقیح مصنوعی نیز ضروری است (ماده ۱۹ ق.ث.ا.ج). از آنجا که مطابق فرض، شناسنامه مادر جانشین حاکی از رابطه زوجیت میان او و شوهرش است، امکان دارد شناسنامه طفل با اسامی مادر جانشین و شوهرش، به عنوان والدین قانونی طفل، تنظیم شود.

سؤالی که در این فرض مطرح است آن است که اگر قائل به انتساب طفل به صاحب اسپرم (پدر بیولوژیکی) باشیم (چنانکه در گذشته اشاره شد)، با عنایت به محقق نشدن نسب پدری میان طفل و زوج گیرنده جنین، چگونه می‌توان ناهماهنگی میان مندرجات شناسنامه طفل با قواعد ماهوی نسب پدری و مادری را برطرف کرد تا از بروز نتایج نامطلوب آن در آینده جلوگیری شود. برای پاسخ به این سؤال و ارائه راه حل قانونی و تصحیح شناسنامه در خصوص نسب پدری طفل، به نظر می‌رسد با توجه به ماده ۹۹۵ قانون مدنی — که مقرر می‌دارد: «تغییر مطالبی که در دفاتر سجل احوال ثبت شده است، ممکن نیست مگر به موجب حکم دادگاه» — و با عنایت به ماده ۱۷ قانون ثبت احوال — مبنی بر اینکه تصحیح اسامی فرضی یا تکمیل مشخصات ناقص به موجب اقرارنامه موضوع ماده ۱۲۷۳ قانون مدنی یا حکم دادگاه یا مدارک حصر وراثت به عمل خواهد آمد و نام خانوادگی بر طبق مقررات اصلاح خواهد شد — صاحب اسپرم می‌تواند با طرح دعوای اثبات نسب از طریق تقدیم دادخواست به انضمام مدارک پزشکی و گواهی‌های صادره از طرف پزشکان متخصص در خصوص اهدای جنین او به زوجین گیرنده و نیز ارائه گواهی ولادت کودک و اقرارنامه موضوع ماده ۱۲۷۳ قانون مدنی، از دادگاه تقاضای تصحیح شناسنامه طفل مزبور و اعلام نام او به عنوان پدر قانونی طفل را مطرح کند. دادگاه پس از احراز مراتب فوق و احراز نسب پدری میان او و کودک، حکم به تصحیح مندرجات شناسنامه خواهد کرد. سازمان ثبت احوال نیز با توجه به حکم دادگاه ملزم به صدور شناسنامه جدید با نام خانوادگی پدر بیولوژیکی طفل خواهد بود.

با توجه به نظریات سه‌گانه در تحقق نسب مادری، وضعیت شناسنامه طفل را در

خصوص نسب مادری بررسی می‌کنیم:

۱) مادر جانشین (زن صاحب رحم) را مادر قانونی طفل بدانیم: در این فرض چنانچه بر اساس قوانین ثبت احوال نام خانوادگی مادر جانشین (زن صاحب رحم) به عنوان مادر در شناسنامه طفل ثبت شود، هماهنگ و مطابق با ضوابط و مقررات شرعی در خصوص نسب مادری است و نیازی به تصحیح نام خانوادگی مادر کودک نیست.

۲) زن صاحب تخمک را مادر طفل بدانیم: در این فرض اگر نام مادر جانشین بعنوان مادر در شناسنامه طفل ثبت شده باشد و شناسنامه طفل نشانگر آن باشد که مادر جانشین مادر قانونی طفل است، بر خلاف واقع و فرض است که زن صاحب تخمک را مادر شرعی و قانونی طفل می‌داند؛ از این رو مفاد شناسنامه باید تغییر کند. بر این اساس زن صاحب تخمک باید به استناد ماده ۹۹۵ ق.م.طی دادخواستی به انضمام مدارک پزشکی مربوط به اهدای جنین و تلقیح مصنوعی، گواهی‌های پزشکان متخصص، گواهی ولادت کودک و اقرارنامه موضوع ماده ۱۲۷۳ ق.م. از دادگاه درخواست کند که شناسنامه کودک مورد نظر تصحیح و نام و نام خانوادگی او به عنوان مادر قانونی در شناسنامه طفل ثبت شود. دادگاه نیز با احراز مراتب فوق و پذیرش مبنای مذکور در خصوص نسب مادری، باید با تقاضای زن صاحب تخمک موافقت و حکم به تغییر مندرجات شناسنامه را صادر کند. همچنین سازمان ثبت احوال با توجه به حکم دادگاه، ملزم به تغییر مندرجات دفاتر سجلی احوال طفل و صدور شناسنامه با نام خانوادگی زن صاحب تخمک به عنوان مادر قانونی طفل خواهد بود.

۳) طفل دارای دو مادر قانونی باشد: در این فرض علی‌رغم اینکه زن صاحب تخمک نیز یکی از دو مادر قانونی طفل است، اثری از نام وی در شناسنامه طفل نیست. از این رو می‌تواند طی دادخواست مشابه با دادخواست فرض قبل، تقاضای ثبت نام خانوادگی خود را در شناسنامه طفل مطرح کند؛ ولی در این فرض باید ملاحظه کرد که بنا بر این مبنا (دو مادری بودن طفل)، دادگاه نام کدام از دو مادر را باید در محل نام خانوادگی مادر طفل ثبت کند.

ممکن است گفته شود با توجه به وجود رابطه زوجیت میان زن صاحب تخمک و صاحب اسپرم — که نامش، پس از ارائه دادخواست، به عنوان پدر در شناسنامه طفل ثبت شده یا خواهد شد — و با عنایت به اینکه مصلحت کودک در این است که نام

کسانی به عنوان پدر و مادر در شناسنامه‌اش — که انعکاس صحیح اطلاعات زوجیت پدر و مادر طفل از طریق آن صورت می‌گیرد — درج شود که رابطه زوجیت داشته باشند، بهتر است دادگاه حکم به تصحیح شناسنامه و ثبت نام خانوادگی زن صاحب تخمک به عنوان مادر قانونی طفل را صادر کند؛ سازمان ثبت احوال نیز، مانند فروض گذشته، موظف به اجرای حکم دادگاه خواهد بود.

در خاتمه پیشنهاد می‌شود در صورتی که شناسنامه طفل حاصل از اهدای جنین به نام زوجین گیرنده تنظیم شود، به منظور ثبت صحیح اطلاعات و جلوگیری از بروز نتایج نامطلوب، مانند ازدواج میان اقارب نسبی، در شناسنامه این افراد این اطلاعات درج شود: ۱. زن، مادر جانشین است و ۲. طفل از مادر جانشین متولد شده است. از آنجا که این اطلاعات باید در دسترس باشند تا بتوان از طریق شناسنامه طفل به هویت مادر جانشین و از طریق شناسنامه مادر جانشین به هویت طفل دسترسی یافت، مناسب است که مراتب مادر جانشین و مسئله اهدای جنین در دفتر ثبت وقایع سازمان ثبت احوال در مورد طفل و مادر جانشین درج شود. همچنین برای جلوگیری از کسر شخصیت یا احیاناً سرافکندگی طفل نیز می‌توان در قسمت توضیحات شناسنامه‌های آن دو کد معینی را قید کرد تا از طریق آن توجه صاحب شناسنامه به رجوع به دفتر ثبت وقایع جلب شود. از سوی دیگر، می‌توان صاحبان این‌گونه شناسنامه‌ها را در هنگام ازدواج ملزم به رجوع به دفتر ثبت وقایع کرد تا ممنوع نبودن نکاح شخص با کسی که قصد ازدواج با او را دارد احراز شود.

با توجه به مطالب فوق، به نظر می‌رسد لازم است قانون‌گذار با تصویب قانون مناسب در این باره حکم مسئله را به طور شفاف و قطعی روشن کند. تکلیف این مسئله در نظریه مشورتی اداره کل حقوقی و تدوین قوانین قوه قضائیه مورخ ۸۳/۵/۷ تعیین شده و آمده است: «چنانچه بین اسپرم زوج و اوول زوجه لقاح صورت گرفته باشد (چه در داخل رحم، چه در خارج آن) طفل حاصل از آن ملحق به زوجین است که با عنایت به ملاک ماده ۴ قانون نحوه اهدای جنین به زوجین نابارور مصوب ۱۳۸۲/۴/۲۹، با احراز این امر و تأکید آن از سوی دادگاه خانواده، صدور شناسنامه به نام پدر و مادر حقیقی (والدین صاحب جنین) بلاشکال است؛ ولی آشکار است که

نظریات مشورتی اداره کل حقوقی قوه قضائیه الزام آور نیست و لازم است این امر در قالب قانون یا دستورالعمل‌های اجرایی به ادارات کل ثبت احوال ابلاغ شود.

نتیجه

محرمانگی در اهدای جنین و به دنبال آن تنظیم اسناد سجلی کودکان ناشی از اهدا به نام زوجین گیرنده، با ضوابط شرعی و نیز قواعد ماهوی حقوقی مربوط به نسب ناسازگار است و چه بسا این امر منجر به نتایج غیر اخلاقی و تضييع حقوق اشخاص ثالث شود؛ از این رو لازم است ضمن اصلاح و حذف آیین‌نامه قانون اهدای جنین در خصوص محرمانگی، اسناد سجلی کودکان به نام والدین حقیقی آنها ثبت و تنظیم شود یا در صورت درج نام زوجین گیرنده در شناسنامه این کودکان به عنوان والدین طفل، از طریق کدگذاری یا درج عبارت «توضیحات دارد» مراتب را در دفتر ثبت وقایع منعکس کنند تا در وقت ازدواج، ارث و سایر مسائل مرتبط با نسب، از هر گونه تضييع حقوق یا بروز ازدواج میان محارم و مسائلی از این دست جلوگیری شود.

منابع

- تبریزی، میرزا جواد (۱۴۱۶ق)، *صراط النجاة فی اجوبة الاستفتائات*، قم.
- خمینی، سید روح الله (بی تا)، *تحریر الوسیله*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- خوبی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۵ش)، «مستحدثات المسائل»، چاپ شده در *پایان توضیح المسائل*، قم: انتشارات انصاریان.
- صفایی، سید حسین (۱۳۸۴ش)، «نارسایی های قانون ایران درباره اهدای گامت و جنین با توجه به حقوق تطبیقی»، *مجموعه مقالات اهدای گامت و جنین در درمان ناباروری*، جمعی از نویسندگان پژوهشکده ابن سینا و سمت، تهران.
- عبدالله زاده، آزاده و همکاران (۱۳۸۶ش)، «محرمانگی در درمان ناباروری»، فصلنامه *پایش*، سال ششم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۸۶.
- علوی قزوینی، سید علی (۱۳۸۶ش)، *نسب ناشی از لقاح خارج رحم و آثار حقوقی آن*، رساله دکتری حقوق خصوصی دانشگاه تهران.
- قانون اهدای جنین به زوجین نابارور، مصوب ۱۳۸۲.
- قانون ثبت احوال
- قانون عدالت اداری، مصوب ۱۳۸۵.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۵ش)، *حقوق خانواده*، چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشار.
- کلینی، یعقوب (۱۳۶۵ش)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الأئمه الأطهار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجموعه مقالات و گفتارهای دومین سمینار دیدگاه های اسلام در پزشکی.
- مرکز تحقیقات شورای نگهبان (۱۳۸۳ش)، *مجموعه نظریات شورای نگهبان*، دوره ششم، سال سوم، تهران: نشر دادگستر.
- معاونت حقوقی و توسعه قضایی قوه قضائیه (۱۳۸۸ش)، *مجموعه تنقیح شده قوانین و مقررات حقوقی*، جلد اول، چاپ دوم.
- معین، محمد (۱۳۸۶ش)، *فرهنگ فارسی معین*، جلد دوم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- موسوی اردبیلی، عبدالکریم، به نقل از: قربان نیا (۱۳۸۰ش)، «حکم تکلیفی و وضعی انتقال جنین تکون یافته از اسپرم و تخمک زن و شوهر قانونی به رحم زن دیگر، بر اساس نظریات آیت الله موسوی اردبیلی...»، *مجموعه مقالات روش های نوین تولید مثل انسانی از دیدگاه فقه و حقوق*، جمعی از نویسندگان پژوهشکده ابن سینا و سمت، تهران.

نوری، میرزا حسین (۱۴۰۷ق)، *مستدرک الوسایل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث.

باوری، ندف، متوسلی، الهه (۱۳۸۴ش)، «رازداری در اهدای گامت»، *مجموعه مقالات اهدای گامت و جنین در درمان ناباروری*، جمعی از نویسندگان پژوهشکده ابن‌سینا و سمت، تهران.

ظرفیت‌های فقه امامیه و به‌روزرسانی فقه خانواده

فرج‌الله هدایت‌نیا*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۱۰]

چکیده

قواعد کلی فقه اسلامی و نیز ملاکات احکام دو ظرفیتی هستند که به کمک آنها فقه اهل بیت رشد یافته و بالنده شده است. فقها با استفاده از ظرفیت‌های هر یک از این عناوین کوشیده‌اند حکم موضوعات مستحدثه یا نیازهای نوپدید را تبیین کنند و فقه اهل بیت(ع) را به‌روز نگه دارند. مسائل جدید فقه خانواده نیز با استفاده از ظرفیت‌های یادشده به‌روزرسانی شده و احکام آن بیان شده است. نتیجه این تلاش‌ها توسعه کمی و کیفی فقه خانواده بوده است، به‌گونه‌ای که امروز کمتر مسئله‌ای وجود دارد که در فقه، حکم آن روشن نشده باشد. این نوشتار می‌کوشد ضمن تبیین ظرفیت‌های فقه شیعه در به‌روزدن و پاسخ‌گویی به نیازهای نوپدید، تحولات حقوق خانواده و به‌روزدگی آن را تبیین کند.

کلیدواژه‌ها: فقها، شیعه، مسائل مستحدثه، فقه، خانواده.

مقدمه

در یک نگرش کلی، موضوعات فقهی به جاری و جدید تقسیم می‌شوند. هر موضوعی که سابقه‌ای از آن در کتاب و سنت وجود نداشته باشد، جدید یا مستحدثه شمرده می‌شود. نیز هر موضوع قدیمی که مسائل تازه‌ای درباره آن مطرح شود و حکم آن در منابع فقه بیان نشده باشد، جدید یا نوپدید خوانده می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲: ۱۳۳؛ همو، ۱۴۲۷: ۴۵۹). حرکت علمی خیره‌کننده و پیشرفت‌های چشم‌گیر دانش بشر، مسائل تازه‌ای را فراوری فقه اسلامی در حوزه عبادات و معاملات قرار داده است و هر روز بر تعداد آنها افزوده می‌شود. فقه خانواده از حوزه‌هایی است که مسائل نوپدید فراوانی را در خود جای داده و به همین دلیل از جذابیت ویژه‌ای برخوردار شده است. بخش قابل توجهی از مسائل نوپدید فقه خانواده، معلول پیشرفت‌های علم پزشکی است؛ زیرا موضوع فقه خانواده، انسان در روابط خانوادگی است و به همین دلیل، یافته‌های جدید علم پزشکی، انسان را وارد دنیای خیره‌کننده‌ای ساخته و روابط وی را با اطرافیان دگرگون ساخته است. مسائلی مانند نابارورسازی زنان، کنترل جمعیت و تنظیم خانواده، تغییر جنسیت، اجاره رحم، تلقیح مصنوعی، کودکان آزمایشگاهی، بانک شیر، درمان‌پذیری عیوب و بیماری‌ها، و شناسایی بیماری‌های جدید از جمله موفقیت‌های علم پزشکی است که هر کدام مسائل تازه‌ای را در فقه پزشکی ایجاد کرده و فقه خانواده را با پرسش‌های متعددی مواجه ساخته است، و این همه آغاز راه است و به یقین مسائل جدید فراوانی پیش روی فقه خانواده قرار دارد.

خوشبختانه کوشش فقها در پاسخ‌گویی به مسائل جدید، فقه اسلامی را در حوزه‌های مختلف به‌روز و پویا نگه داشته، و فقه خانواده نیز در نتیجه این تلاش‌ها تحولات فراوانی به خود دیده و پا به پای علوم روز پیش رفته است. نتیجه این تلاش‌ها توسعه کمی و کیفی فقه خانواده بوده است. مسئله مهمی که نوشتار کنونی آن را بررسی می‌کند این است که فقها چگونه و با استفاده از چه روش‌ها یا ظرفیت‌هایی به مسائل جدید پاسخ داده و می‌دهند. روشن است که بررسی ظرفیت‌های به‌روزرسانی فقه اهل بیت (ع) و تطبیق آن بر همه موضوعات و مسائل جدید فقه خانواده، در یک نوشتار

کوتاه نمی‌گنجد؛ به همین دلیل نگارنده از میان مسائل جدید فقه خانواده، بعضی از آنها را برگزیده و بررسی کرده است، مسائلی مانند عیوب و بیماری‌های جدید، عده زنان نابارور به علت خارج کردن رحم، اسقاط جنین ناقص یا جنینی که سلامت مادر را در معرض خطر قرار داده است. این نوشتار کوشیده است ضمن تبیین ظرفیت‌های فقه شیعه در به‌روزرسانی، احکام بعضی مسائل مستحدثه در فقه خانواده را بررسی و آرای فقهای شیعه را در این تلاش علمی مطالعه کند.

قواعد کلی فقه و ملاک‌های احکام دو ظرفیت مهم فقه امامیه برای حل مسائل نوپدیدند. بر این اساس، نوشتار کنونی در دو مبحث کلی می‌کوشد تحولات فقه و حقوق خانواده در بعضی مصادیق آن را با استفاده از ظرفیت‌های یادشده بررسی کند. این بررسی‌ها نشان می‌دهد دیگر مسائل مورد ابتلای فقه خانواده نیز با استفاده از همین ظرفیت‌ها قابل حل‌اند.

مبحث یکم: به‌روزرسانی فقه خانواده از طریق قواعد فقهی

قواعد کلی فقه اسلامی، ظرفیت بسیار مهمی است که به کمک آن احکام بسیاری از مسائل نوپدید استنباط می‌شود. نخست تعریفی کوتاه از قواعد فقه و منابع آن ارائه می‌شود، سپس نقش آن در تحولات فقه خانواده تبیین می‌گردد.

۱. ظرفیت قواعد فقهی در حل مسائل نوپدید

مقصود از «قواعد» در فقه اسلامی «احکام فقهی عامی هستند که در ابواب مختلف فقه جریان پیدا می‌کنند» (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۲۳/۱)؛ به عبارت دیگر، قاعده فقهی یک قضیه کلی و قابل انطباق بر مصادیق متعددی است، مثل منطبق کردن کلی طبیعی بر افرادش. با این خصوصیت، «قاعده فقهی» متمایز از «مسئله فقهی» و «مسئله اصولی» خواهد بود (نک: نائینی، ۱۴۰۴: ۴/۳۰۸؛ فاضل لنکرانی، بی‌تا: ۱۶). پس از اشاره‌ای کوتاه به قواعد کلی در منابع فقهی، نقش آنها در به‌روزرسانی فقه شیعه تبیین می‌شود.

الف) قواعد فقهی در قرآن و سنت

قواعد فقهی مانند مسائل فقهی از قرآن و سنت استخراج می‌شوند و بسیاری از آنها منصوص‌اند؛ مانند قاعده عسر و حرج (حج: ۷۸)، قاعده اضطرار (بقره: ۱۷۳)، حدیث معروف لاضرر (کلینی، ۱۳۶۵: ۵/ ۲۹۲)، حدیث معروف رفع (صدوق، ۱۴۰۳: ۲، ۴۱۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۵/ ۳۶۹) و موارد دیگر. ممکن است برای یک قاعده فقهی نصی وجود نداشته باشد، بلکه از تعدادی آیات یا احادیث استنباط شده باشد. به چنین قاعده‌ای در اصطلاح «قاعده اصطیادی» گفته می‌شود؛ مانند قاعده «منع اضرار به غیر» که از کنار هم قراردادن آیاتی از قرآن به دست می‌آید، مانند آیه ۲۳۱ و ۲۳۳ بقره، آیه ۶ طلاق و آیاتی دیگر. این آیات هر کدام مبین حکم خاصی‌اند و به تنهایی قاعده نمی‌سازند؛ ولی از مجموعه آنها معلوم می‌شود «منع اضرار به غیر» یک قاعده کلی در شریعت اسلامی است.

هم‌اکنون به همت فقها، قواعد کلی فقه اسلامی از قرآن و سنت استخراج و گردآوری شده است. هرچند آمار دقیقی از قواعد کلی فقه قابل ارائه نیست، اجمالاً بیش از یکصد قاعده فقهی هم‌اکنون در دسترس است و مدام بر شمار آنها افزوده می‌شود.^۱

ب) کارکردهای قواعد فقهی

به کمک قواعد فقهی، مسائل فقهی سازماندهی می‌شوند و از پراکندگی نجات می‌یابند؛ به عبارت دیگر قواعد فقهی می‌توانند مسائل فقهی را به یک مجموعه نظام‌مند تبدیل کنند. همچنین قواعد فقهی فرآیند آموزش مسائل فقهی و توجیه آن را آسان می‌کنند. با این همه، مهم‌ترین کارکرد قواعد فقهی، نقش آنها در پاسخ‌گویی به نیازهای جدید است. این مطلب مستند به حدیثی از امام رضا(ع) است که می‌فرماید: «عَلَيْنَا إِقَاءُ الْأُصُولِ وَ عَلَيْنَا التَّفْرِيعُ» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۴/ ۲۷، ۶۲). از امام صادق(ع) نیز نقل شده است: «إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَ عَلَيْنَا أَنْ تُفَرَّغُوا» (جزائری، ۱۴۰۸: ۱/ ۲۰۹). امامان معصوم(ع) نحوه استخراج احکام جزئی از اصول و قواعد کلی را نیز به شاگردان خود آموزش داده‌اند؛ برای نمونه امام صادق(ع) در پاسخ پرسشی درباره

نحوه مسح بر ناخن پایی که مجروح شده و بر آن پارچه‌ای گذاشته شده، چنین فرمود: «این مورد و نظایر آن از کتاب خدا فهمیده می‌شود. خداوند فرموده است: خداوند در دین کار دشوار بر شما قرار نداده است؛ بنابراین بر همان پارچه (جیره) مسح کن» (کلینی، ۱۳۶۵: ۳/ ۳۳). امام حکم مسئله را از آیه نفی حرج به عنوان یک حکم کلی استنباط کرده است.

بدین ترتیب معلوم می‌شود فقیه در استنباط مسائلی که حکم آنها را در نصوص قرآنی و روایی نمی‌یابد، از طریق اصول و قواعد کلی فقهی به نتیجه می‌رسد و نیازی نیست چونان فقهای اهل سنت به قیاس، استحسان و دیگر مصادر ظنی اجتهاد روی آورد (جناتی، ۱۳۸۸: ۳۱۳).

۲. نقش قواعد فقه در به‌روزرسانی فقه خانواده

الف) بیماری‌های جدید

در زمان ما بیماری‌های فراوانی حقوق و روابط همسری را تحت تأثیر قرار می‌دهند که عمده آنها در دو دسته کلی «اختلال جنسی» و «امراض مقاربتی» قابل طبقه‌بندی هستند. اختلال جنسی (Sexual disorder) به معنای نابسامانی در قوه جنسی شخص و مفهومی مقابل سلامت جنسی (Sexual health) است. این اصطلاح کلی سه نوع اختلال را شامل می‌شود.^۲ این سه عبارت‌اند از: اختلال عملکرد جنسی (Sexual Dysfunction) (نظیر میل جنسی کم‌کار یا پرکار و زودانزالی یا دیرانزالی)، اختلال انحراف جنسی (Abnormal Sexual Behavior/ Paraphilia) (نظیر خودارضایی یا هم‌جنس‌گرایی)، و اختلال هویت جنسی.^۳ مقصود از بیماری‌های مقاربتی یا هم‌جنس‌گرایی (STD: Sexually transmitted disease) بیماری‌هایی هستند که از طریق تماس یا فعالیت جنسی به دیگری منتقل می‌شوند (واگمن، ۱۳۸۵: ۱/ ۶۹۹). بیماری‌های مقاربتی مصادیق متعددی دارد که بعضی از آنها مشترک میان زن و مرد و بعضی دیگری اختصاصی هر یک از این دو است. شمار بیماری‌های مقاربتی به صورت تدریجی در حال افزایش است و نمی‌توان فهرست کاملی از آنها را معرفی کرد. این بیماری‌ها به لحاظ ماهیت میکروبی که باعث انتقال آنها می‌شود، به ویروسی (مانند ایدز و

هیأتیت)، باکتریایی (مانند سوزاک و سیفلیس)، و انگلی (مانند شپش شرمگاهی) طبقه‌بندی شده‌اند.

یکم: احکام ضرری و حرجی بیماری‌های جدید در روابط همسری

در صورتی که روابط زناشویی به علت ابتلای یکی از زوجین به نوعی بیماری، مخاطره‌آمیز یا مشقت‌بار شود، این وضعیت باعث سلب تکلیف طرفین در ایفای وظایف زناشویی می‌شود. صاحب عروة با اشاره به این مسئله می‌نویسد: «و یجوز ترکه مع رضاها أو اشتراط ذلك حين العقد علیها و مع عدم التمكن منه لعدم انتشار العضو و مع خوف الضرر علیه أو علیها» (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹: ۲ / ۸۱۰).

در عبارت بالا، به چهار علت جواز ترک هم‌بستر شدن اشاره شده است. این چهار علت عبارت‌اند از: رضایت زن، توافق زن و شوهر به صورت شرط ضمن عقد، عدم انتشار عضو، و ترس از ضرر رسیدن بر شوهر یا زن. مقصود از عدم انتشار عضو، «عنن» است که امروزه اختلال جنسی شمرده می‌شود (هدایت‌نیا، ۱۳۹۶: ۶۷). ترس از ضرر نیز می‌تواند ناشی از بیماری مقاربتی باشد. تفاوت ناتوانی جنسی با رابطه جنسی ضرری یا حرجی در آن است که در فرض نخست اساساً فرد قادر به رابطه جنسی نیست، در حالی که در فرض دوم با تحمل ضرر و حرج رابطه جنسی ممکن خواهد بود. شوهر در این‌گونه موارد، تکلیفی در عمل به وظیفه زناشویی ندارد. در مقابل، اگر زوجه به علت ابتلا به نوعی بیماری قادر به ایفای وظیفه زناشویی به صورت متعارف نباشد، عذر وی موجه است و ناشزه به شمار نمی‌آید (موسوی خمینی، ۱۳۹۰: ۲ / ۳۱۴).

به طور کلی تعهد زن و شوهر در امور زناشویی به مصادیق و حدود متعارف آن محدود است. بعضی فقها در مورد این پرسش که «اگر مرد در جماع افراط می‌کند، به طوری که برای سلامتی زن یا شوهر مضر است، آیا زن می‌تواند تمکین نکند» پاسخ داده‌اند: «در جایی که خوف ضرر عقلایی باشد، می‌تواند تمکین نکند» (بهجت، ۱۴۲۸: ۴ / ۷۱). احکام مسائلی که به آنها اشاره شد، از قواعد کلی نفی ضرر و حرج استخراج می‌شوند و نبود نصّ مشکلی ایجاد نمی‌کند.

دوم: تأثیر بیماری‌های جدید در انحلال نکاح

طلاق و فسخ دو سبب انحلال نکاح‌اند. تأثیر بیماری‌های جدید در فسخ نکاح در مبحث دوم بررسی خواهد شد و در اینجا تأثیر آن را بر طلاق بیان خواهیم کرد. در فرض مبتلابودن شوهر به نوعی بیماری زینبار یا مشقت‌بار، زن می‌تواند به استناد اصل منع امساک اضرائی در روابط همسری تقاضای طلاق کند. منع امساک اضرائی موضوع تعدادی از آیات قرآن کریم است. مهم‌ترین آنها آیه ۲۳۱ سوره بقره است. این آیه درباره طلاق و خطاب به زوج فرموده است: «هنگامی که زنان را طلاق دادید و مدت آنان سر رسید، یا به طرز صحیحی آنان را نگاه دارید یا به طرز پسندیده‌ای آنان را رها سازید؛ و هیچ‌گاه برای زیان‌رساندن و تعدی کردن، آنان را نگاه ندارید. کسی که چنین کند، به خویشتن ستم کرده است».^۴ در آیات ۲۲۹ سوره بقره و دوم سوره طلاق نیز همین معنا با اندکی تفاوت در عبارت دیده می‌شود. در خصوص آیات مذکور، رویکردهای فقهی متمایزی وجود دارد. هرچند بعضی فقها آیات بالا را مبین یک مسئله فقهی دانسته‌اند، بعضی دیگر از آن یک اصل کلی فقهی استنباط کرده‌اند. بعضی نوشته‌اند: این آیات درصدد بیان یک حکم کلی‌اند و آن این است که هر کس در زندگی مشترک خویش ناچار است که یکی از دو راه را طی کند: یا به طور کامل به حقوق زوجیت اقدام کند یا اینکه همسرش را رها کند تا به راه خود برود (حلی، ۱۴۱۵: ۱۸۶). به بیان بعضی از اندیشمندان، این آیات تکلیف همه مردان را در هر حال در برابر همسرشان روشن می‌کند (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۹ / ۲۹۰). مردی که همسرش را در زوجیت خود نگه می‌دارد ولی به حقوق وی اعتنا نمی‌کند و او را معلق و معطل نگه می‌دارد، از اختیار خود در حق طلاق سوءاستفاده کرده است و این مشکل به دست حاکم و از طریق طلاق قضایی به آسانی قابل حل است (همان: ۲۸۷ / ۱۹).

با توجه به آنچه گذشت، از آیات مزبور می‌توان یک اصل کلی استخراج کرد و به استناد آن به لزوم رفع ضرر ناشی از بیماری‌های جدید یا گسست نکاح فتوا داد. برای این نظریه مؤیداتی از فقه اسلامی وجود که از بیان آن خودداری می‌شود (نک: هدایت‌نیا، ۱۳۹۱: ۱۱۳).

گفتنی است تسریح به احسان زمانی مطرح می‌شود که رفع ضرر یا حرج به روش دیگری ممکن نباشد. در نتیجه هرگاه بتوان از طریق درمان اختلال‌ها یا امراض مقاربتی، زمینه ضرر و حرج را از بین برد و خانواده را حفظ کرد، نوبت به تسریح نمی‌رسد و شوهر مکلف به درمان خواهد بود.

ب) سقط درمانی

مقصود از «سقط‌درمانی» سقط جنین با هدف درمان است. برای این مقصود، سقط جنین تا قبل از ولوج روح روا شمرده می‌شود. مبنای فقهی این مسئله، قواعد نفی ضرر و حرج است. بسیاری از مراجع معاصر در پاسخ به استفتایی راجع به آن، فتوا به جواز داده‌اند و پاسخ را مقید به قبل از دمیده‌شدن روح کرده‌اند. در پاسخ پرسشی در خصوص زنی که ادامه حاملگی برای وی به تشخیص متخصص، خطر فساد عضو را به دنبال دارد، بعضی اظهار کرده‌اند: «در فرض مذکور با تجویز دکتر مورد وثوق قبل از ولوج روح سقط مانع ندارد» (موسوی خمینی، ۱۴۲۲: ۳/ ۲۹۱). نیز در پاسخ پرسش مشابهی بیان شده است: «در صورتی که از گفته متخصصین یقین یا خوف خطر یا ضرر مهمی حاصل شود، اقدام به سقط جنین جایز است (مادامی که به صورت انسان کاملی درنیامده باشد...)» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ۱/ ۴۵۷؛ همو، ۱۴۲۲: ۲۹۴). دیگران نیز مشابه همین پاسخ را بیان کرده‌اند (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۵: ۶۶).

ج) عده زنان نابارور

از نظر فقهی زن مطلقه یا بیوه باید مدتی را عده نگه دارد تا بتواند مجدداً ازدواج کند، مگر اینکه یائسه، غیرمدخوله یا صغیره باشد. این مطلب از گذشته مطرح بوده است؛ اما مسئله‌ای که جدید محسوب می‌شود، وضعیت زنانی است که به دلایلی مانند نداشتن رحم به طور قطعی بارور نمی‌شوند. گروهی از زنان به کمک علم پزشکی، رحم خود را تخلیه می‌کنند و طبیعتاً قاعدگی ندارند. آیا این قبیل زنان نیز مانند زنان یائسه معاف از نگهداری عده‌اند؟

بعضی از فقها کوشیده‌اند از روایات موجود قاعده‌ای استخراج کنند و آن این است که هر زنی که امثال او حیض نمی‌بینند، از عده معاف است؛ مانند روایتی که در منابع متعدد از محمد بن مسلم از امام باقر(ع) نقل شده است. در این روایت آمده است زنی که مانندش باردار نمی‌شود، عده‌ای بر او نیست: «الَّتِي لَا تَحْبَلُ مِثْلَهَا لَا عِدَّةَ عَلَيْهَا» (کلینی، ۱۳۶۵: ۶/۸۵؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۸/۶۷). گاهی باردارنشدن زن، در اثر پدیده‌ها و بیماری‌های ویژه‌ای است که چه بسا با گذشت زمان از میان برود و همواره احتمال برطرف‌شدن آن وجود دارد. اگر نازایی از این‌گونه موارد باشد، تأثیری در از میان برداشتن حکم عده ندارد؛ ولی گاهی نازایی در پی چیزی است که اگر در هر زنی یافت شود، آن زن آبستن نخواهد شد و می‌توان گفت که همسانش باردار نمی‌شود و این، همان چیزی است که در حدیث، موضوع حکم است؛ بنابراین زنی این‌گونه و همسان‌های او، هرگاه طلاق داده شوند، عده‌ای بر آنان نیست (مؤمن قمی، ۱۳۷۴: ۸۸).

گفتمنی است برخلاف قواعد کلی، نظیر نفی ضرر یا حرج که قبلاً به آن اشاره شد، قاعده «معافیت از عده زنی که امثال او حیض نمی‌بینند» یک قاعده اختصاصی است که کاربرد آن محدود به باب عده است.

مبحث دوم: به‌روزرسانی فقه خانواده از طریق ملاک‌های احکام
ملاک‌های احکام و تنقیح مناط، روش دیگری است که فقه اسلامی را بالنده می‌سازد. در اینجا مانند مبحث قبل، نخست شرحی کوتاه از ملاک‌های احکام و انواع آن ارائه می‌شود، سپس امکان تسری احکام عیوب موجب فسخ نکاح به عیوب و بیماری‌های پرخطر بررسی خواهد شد.

۱. ملاک‌های منصوص و مستنبط احکام اسلامی

ملاک احکام همچون قواعد فقهی، ظرفیتی است که به کمک آن می‌توان فقه را به‌روز نگه داشت و حکم مسائل جدید را از آن استنباط کرد. به شرحی که در ادامه می‌آید، ملاک‌های احکام به دو نوع «منصوص» و «مستنبط» تقسیم می‌شوند.

الف) ملاک منصوص

در بعضی موارد، ملاک حکم در دلیل آن ذکر شده و تشخیص آن آسان است؛ مثل اینکه گفته شود: «الخمْرُ حرامٌ لانه مُسکَرٌ». در این گزاره، «خمر» موضوع و «حرام» حکم و «مسکر» علت آن است. در آیه ۹۰ سوره مبارکه مائده بر لزوم اجتناب از «خمر» و «قمار» تأکید و علت آن نیز ذکر شده است. در این آیه آمده است: «...إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ...»؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شراب و قمار و بت‌ها و ازلام پلیدند [و] از عمل شیطان‌اند؛ پس، از آنها دوری گزینید». مطابق این آیه، علت فرمان اجتناب از خمر و قمار، «رجس» و «شیطانی بودن» آن است؛ از این رو گفته می‌شود حکم گفته‌شده منصوص العله است. در این قبیل موارد، مجتهد می‌تواند حکم مورد نظر را به هر مورد دیگری که ملاک مورد نظر ثابت باشد، سرایت دهد. این همان قیاس منصوص العله است و در حجیت آن نزد اصولیان تردیدی وجود ندارد (مظفر، بی‌تا: ۴/ ۱۸۶ و ۱۸۷). همچنین هرگاه ثابت شود علت منصوص به صورت اشدّ و اقوی در مورد دیگری وجود دارد، حکم به فرع سرایت می‌کند. این همان قیاس اولویت است که اصولیان امامیه از آن به «مفهوم موافق» یا «فحوای خطاب» یاد کرده‌اند و اعتبار آن را پذیرفته‌اند (همان: ۳/ ۱۸۳).

ب) ملاک مستنبط

گاهی ملاک حکم در دلیل آن ذکر نشده و فقیه آن را کشف و استنباط می‌کند. برخلاف نظریه کسانی که عقل را در درک ملاکات احکام ناتوان می‌دانند (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱/ ۱۳۱)، بیشتر اصولیان امامیه امکان کشف ملاک حکم به کمک عقل را پذیرفته‌اند (علیدوست، ۱۳۸۸: ۱۸۱). ملاکی که مجتهد از دلیل حکم شرعی کشف می‌کند، ممکن است قطعی یا ظنی باشد. اگر مجتهد بتواند به روش قطعی به ملاک حکم پی ببرد و نیز به روش اطمینان‌آوری ثبوت آن را در غیر مورد نصّ احراز کند، می‌تواند حکم منصوص را به غیر مورد آن تسرّی دهد. از این روش در ادبیات اصولیان به «تنقیح مناط قطعی» تعبیر می‌شود. تنقیح در لغت به معنای تهذیب یا پاکسازی و حذف زواید است (جوهری، ۱۴۱۰: ۱/ ۴۱۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۲/ ۶۲۴) و تنقیح مناط در اصطلاح اصولیان عبارت است از

تمییز علت حکم از اوصافی که در حکم دخالت ندارند (حکیم، ۱۳۹۰: ۳۱۵). بسیاری از فقها بر اعتبار تنقیح مناط قطعی تصریح کرده‌اند. محقق می‌نویسد: «جمع بین اصل و فرع گاهی به عدم فارق است و این تنقیح مناط نامیده می‌شود. اگر مساوات اصل و فرع از هر جهت معلوم شود، تعدی حکم به مساوی جایز است و اگر تفاوت معلوم یا محتمل باشد، تسرّی حکم جایز نخواهد بود» (حلی، ۱۴۰۳: ۱۸۵). فاضل تونی نیز می‌نویسد: «اگر معلوم شود که جهت اخذشده در حکم، علت حکم است و اوصاف دیگر مدخلیتی ندارند، حکم به همان علت، منوط می‌شود و بقیه اوصاف حذف می‌شوند». وی سپس اضافه می‌کند این روش، تنقیح مناط قطعی نامیده می‌شود (فاضل تونی، ۱۴۱۲: ۲۳۷؛ قمی، بی‌تا، ۱۶۸). حتی صاحب حدائق که احکام شرعی را توقیفی می‌داند و عقل را در پی‌بردن به ملاکات احکام ناتوان می‌شمرد، ذیل عنوان «لحن الخطاب و فحوی الخطاب و دلیل الخطاب» می‌نویسد: آن‌گاه که کسی به امام می‌گوید با نجاست نماز خوانده‌ام، امام فرمان می‌دهد که نماز خود را دوباره بخوان: «أعدّ صلاتک». از پاسخ امام به دلالت تنبیه و ایما فهمیده می‌شود که علت حکم اعاده، نجاست است. پس در هر جایی که نجاست محقق شود، اعاده واجب می‌شود. وی سپس می‌نویسد: این یکی از دو قسم تنقیح مناط است و محقق در کتاب معتبر به حجیت آن حکم کرده است که حق همین است. چه اینکه مدار استدلال در اغلب احکام شرعی بر تنقیح مناط است؛ زیرا اگر خصوصیت پرسش‌کننده یا واقعه لحاظ شود، هیچ حکم کلی در مسئله شرعی جز در موارد نادر ثابت نخواهد شد (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱/۵۶). مقصود وی این است که اگر همه خصوصیت‌های احتمالی را در حکم دخیل بدانیم، تمامی روایات، قضایای خارجیه‌ای خواهند شد که از آنها نمی‌توان حکم کلی استخراج کرد.

اگر ملاکی که مستنبط آن را از دلیل حکم به دست می‌آورد قطعی نباشد، نمی‌توان به آن اعتماد کرد؛ زیرا این همان «قیاس ظنی» است که در اصول فقه شیعه به نفی اعتبار آن تأکید می‌شود. قیاس ظنی در حقیقت نوعی «تمثیل منطقی» یعنی سرایت دادن حکم یک امر جزئی به امر جزئی دیگر، به دلیل وجود نوعی از مشابهت میان آنها است. نتیجه استدلال تمثیلی قطعیت ندارد (مظفر، ۱۳۸۶: ۳/۱۸۶) و این‌طور نیست که اگر مقدمات

استدلال صادق باشند، نتیجه استدلال نیز حتماً صادق باشد؛ از این رو در تمثیل نتیجه را همراه با لفظ «احتمالاً» ذکر می‌کنند. خلاصه اینکه قیاس ظنی، که از آن به «قیاس خفی» نیز تعبیر می‌شود (علم الهدی، بی‌تا: ۲۸۴)، علم‌آور نیست. از سوی دیگر، دلیلی از کتاب و سنت بر اعتبار این نوع قیاس در دست نیست، بلکه در روایات اهل بیت (ع) به شدت از قیاس نهی شده است و قدر متیقن از روایت «ان دین الله لا یصابُ بالعقول» (نوری، ۱۴۰۸: ۲/ ۲۶۲) همین قیاس ظنی است.

۲. ظرفیت ملاک‌های احکام در به‌روزرسانی عیوب فسخ نکاح

مشهور فقها در عیوب موجب فسخ نکاح، به مورد نص اکتفا می‌کنند و سرایت دادن حکم به غیر مورد نص را روا نمی‌شمارند (طباطبایی، ۱۴۱۸: ۱۱/ ۴۵۱)، بلکه بعضی آن را اجماعی خوانده‌اند (سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۵/ ۱۱۷).^۵ با این حال، گروهی از فقها تسری حق فسخ به دیگر عیوب و بیماری‌ها را محتمل دانسته‌اند، بلکه بعضی به آن فتوا داده‌اند که به آرای بعضی از آنها در ادامه نوشتار اشاره خواهد شد. به شرحی که خواهد آمد، دیدگاه اخیر با روش تنقیح مناط قابل اثبات است.

الف) امکان درک ملاکات احکام

صرف نظر از اشاعره که اساساً منکر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد بوده‌اند، گروهی از فقها نیز منکر توانایی عقل در درک ملاکات احکام‌اند. صاحب حدائق می‌نویسد: «عقل را به طور کلی راهی به احکام شرعی نیست و احکام تابع نصوص شرعی‌اند» (بحرانی، ۱۴۰۵: ۵/ ۳۶۵). وی همچنین می‌نویسد: «احکام فقهی اعم از احکام عبادی و غیر آن، توفیقی و نیازمند بیان شارع‌اند» (همان: ۱/ ۱۳۱). شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۱۹: ۱/ ۶۲)، محقق خویی (موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۳/ ۷۰) و جمعی دیگر از بزرگان بر همین عقیده‌اند (نک: علیدوست، ۱۳۸۸: ۱۷۶). بر مبنای این نظریه، تلاش عقل برای پی‌بردن به ملاک حکم، نتیجه‌ای جز گمان ندارد، در حالی که قرآن کریم ما را از تبعیت گمان نهی کرده است (نجم: ۲۸).

در مقابل نظریه بالا، جمع بسیاری از اصولیان و فقهای بزرگ توان عقل را در درک ملاکات احکام شرعی پذیرفته‌اند. بنابر سخن بعضی از اندیشمندان، بیشتر اصولیان شیعه و گروهی از اهل سنت چنین نظریه‌ای دارند، بلکه این دیدگاه را باید به تمام کسانی که عقل را در فهرست اسناد معتبر استنباط قرار داده یا از قانون ملازمه درک عقل با حکم شرع یاد کرده‌اند، نسبت داد (علیدوست، ۱۳۸۸: ۱۸۲). حتی کسانی که نامشان در شمار منکران توان عقل در درک ملاکات احکام ذکر شد، مانند شیخ انصاری و محقق خوئی، نیز در مواردی به درک عقل ترتیب اثر داده‌اند (همان).

ادعا این نیست که عقل می‌تواند به طور قطعی به ملاک تمام احکام شرعی پی ببرد، بلکه سخن در این است که در ابواب معاملات، تعبد محض حکمفرما نیست و تا حدودی ملاکات احکام روشن‌اند. در برخی موارد، با دقت در جوانب حکم و ملاحظه مناسبت حکم و موضوع و قرینه‌ها و شواهد دیگر می‌توان مناط اصلی موضوع حکم را به دست آورد. پس از به دست آوردن مناط اصلی حکم، می‌توان در موضوع حکم توسعه داد یا گستره آن را کاهش داد. همچنین می‌توان پس از کشف قطعی مناط اصلی حکم، آن را به موارد مشابه سرایت داد.

انکار توان عقل در درک ملاکات احکام و توقیفی شمردن آن لوازمی دارد که التزام به آن دشوار است. مطابق این نظریه، در هر مورد باید دنبال نص باشیم و هر جا که آن را نیافتیم، واجب است توقف و احتیاط کنیم و به ندای عقل اعتنایی نکنیم (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱/ ۱۳۱). احتمالاً در گذشته فقیه با مسائل نوپدید روبه‌رو نبوده یا کمتر به آن مبتلا بوده است؛ ولی در زمان ما که مسائل جدید فراوانی فراروی ما قرار گرفته و جز با بهره‌جویی از حکم عقل نمی‌توان احکام آنها را استنباط کرد، قول به وجوب توقف و کنار گذاشتن حکم عقل، به ناکارآمدی دین در اداره امور می‌انجامد؛ بنابراین خطر تعطیلی عقل و حذف آن از فهرست منابع استنباط اگر بیشتر از عمل به ظنون نباشد، کمتر نیست. آری؛ اگر مقصود کسانی که توان عقل را در راهیابی به ملاکات احکام انکار می‌کنند، درک منطقی و فلسفی باشد که ذره‌ای احتمال خلاف در آن نمی‌رود و صد در صد کاشف از واقع است. این درجه از علم البته گوهر گران‌بهایی است که به‌ندرت به دست خواهد آمد؛ اما یقین روان‌شناختی در درک ملاکات احکام کفایت می‌کند.^۶

ب) کشف ملاک حکم فسخ در عیوب موجب فسخ

ملاک حکم فسخ در عیوب منصوص قابل کشف است. حتی کسانی که منتقد تسری حکم فسخ به عیوب غیرمنصوص‌اند، در بعضی آرای خود به این مبنا اشاره کرده و به آن ترتیب اثر داده‌اند. در اینجا به بعضی از عبارات فقهی اشاره می‌شود:

۱. صاحب جواهر پس از طرح مسئله «جنون ادواری»، با استناد به ادله نفی ضرر و حرج، حق فسخ را می‌پذیرد. ایشان می‌نویسد: «جنون دائمی یا ادواری شوهر سبب تسلط زن بی‌خبر از وجود آن بر فسخ نکاح خواهد شد؛ اعم از اینکه سابق بر عقد بوده یا مقارن با عقد ایجاد شده باشد؛ به دلیل نفی ضرر و ضرار و غرور و تدلیس» (نجفی، بی‌تا، ۳۱۸/۳۰ و ۳۱۹؛ عاملی، ۱۴۱۳: ۸/۱۰۵). ایشان همچنین در مورد «جنون عارض» پس از عقد، چه پیش از وطی و چه پس از آن، با استناد به همین عنوان، فسخ را ثابت دانسته است (نجفی، بی‌تا، ۳۰/۳۲۱).

۲. در مورد مردی که بعد از وطی دچار عارضه عنن شود، بیشتر فقهای امامیه منکر وجود حق فسخ برای همسرش شده‌اند (عاملی، ۱۴۱۳: ۸/۱۰۵)؛ ولی بعضی از آنان بر مبنای «ضرر» قایل به حق فسخ شده و نوشته‌اند: «أن لها الفسخ أيضا، للاشتراك في الضرر الحاصل بالیأس من الوطء» (همان).

۳. در مورد جُبِّ (مقطع بودن آلت تناسلی) گفته شده با توجه به اینکه زن حق طلاق ندارد، تنها راه انحلال نکاح برای وی فسخ است؛ چراکه اگر مرد مجبوب باشد و همسرش حق فسخ نداشته باشد، متضرر خواهد شد و ضرر هم در شریعت مقدس اسلام نفی شده است. بعضی از فقها با اشاره به این مطلب نوشته‌اند: «لزوم الضرر بالمرأة علی تقدیر عدم إثبات الخيار لها، و هو منفي» (بحرانی، ۱۴۰۵: ۲۴/۳۴۹).

ج) احراز ملاک حکم فسخ در بیماری‌های جدید

ملاک حکم فسخ در عیوب منصوص، یعنی ضرر و حرج، عیناً یا بیشتر در بعضی مصادیق اختلال‌های جنسی و بیماری‌های مقاربتی نیز وجود دارد. در اینجا به آرای بعضی از فقها در تمسک به تنقیح مناط یا قیاس اولویت برای اثبات خیار فسخ در عیوب جدید و پرخطر اشاره می‌شود:

۱. ابن‌براج و ابن‌جنید «برص» و «جذام» را جزو بیماری‌های مشترک زوجین به شمار آورده‌اند و برای هر دو به صورت متقابل حق فسخ قائل شده‌اند. علامه حلی با اشاره به رأی ابن‌براج در این مسئله و استدلال وی می‌نویسد: «برص و جذام جزو بیماری‌های مسری‌اند و این بیماری‌ها که در زن عیب است، در مرد به طریق اولی عیب است؛ زیرا زن مانند مرد از حق طلاق برخوردار نیست و اگر حق فسخ نداشته باشد، راهی برای خلاصی ندارد» (حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳: ۱۷/ ۱۹۶). او سپس سخن ابن‌براج را نیکو می‌شمرد و می‌نویسد: «و کلام ابن‌البرّاج حسن لا بأس به» (همان).

۲. در بند قبل در عبارت علامه حلی، اولویت به این بیان ثابت شد که برای مرد راه‌هایی به وسیله طلاق وجود دارد، ولی برای زن راهی جز خیار نیست؛ در نتیجه او به طریق اولی حق فسخ خواهد داشت. شهید ثانی افزون بر این جهت، به خصوصیت دیگری نیز اشاره کرده و آن این است که ضرر منفی در جذام و برص قوی‌تر است؛ زیرا این دو بیماری نسبت به عیوب منصوص تنفرآورتر هستند و ناسازگاری آن با حق استمتاع بیشتر است. بنابراین در برص و جذام به طریق اولی حق فسخ ثابت است (عاملی، ۱۴۱۳: ۸/ ۱۱۱). همین استدلال در منابع دیگر نیز مشاهده می‌شود (کرکی، ۱۴۱۴: ۱۳/ ۲۶۹).

۳. بعضی از فقهای معاصر نیز به همین نظریه گرایش نشان داده و نوشته‌اند: «این عیوبی که ذکر شد، جنبه تعبدی ندارد، بلکه اجمالاً معلوم است که ملاک چیست. از طرف دیگر فرض کردیم که اولویتی در کار است؛ یعنی عیوبی داریم که از عیوب منصوصه اشدّ است. با قیاس اولویت (از اضعف به اقوی رسیدن) که از تنقیح مناط (از مساوی به مساوی رسیدن) بالاتر است، حصر احادیث را شکسته و این عیوب را داخل می‌دانیم» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۵/ ۱۲۲).

د) شواهد روایی بر محصورنبودن عیوب

از آنچه تا کنون بیان شد، نتایجی به دست می‌آید. یکی از نتایج آن است که حکم فسخ به عیوب یا بیماری‌هایی که ملاک مزبور عیناً در آنها وجود دارد، سرایت می‌کند و اشکال برخی که می‌گویند تسری حکم فسخ به عیوب جدید به این صورت، قیاس

است و قیاس نزد ما اعتباری ندارد (سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۵/۱۲۴)، وارد نخواهد بود؛ زیرا تنقیح مناط و قیاس اولویت غیر از قیاس ظنی در فقه اهل سنت است و به شرحی که گذشت، حجت است. نتیجه دیگر مطالب مذکور این است که اگر بر اثر پیشرفت علم پزشکی، عیوب منصوص به آسانی درمان شوند، دلیلی بر بقای حق فسخ وجود نخواهد داشت. به تعبیر بعضی از فقها «اگر دقت کنیم می‌بینیم فلسفه و حکمت اینکه عیوب منصوصه موجب فسخ است، این است که مانع زندگی است؛ ولی اکنون مشکل حل شده و این عیوب درمان شده‌اند و دیگر مانع نیستند. در این صورت حق فسخ نیست و اطلاعات از چنین موردی منصرف است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۵/۱۲۳).

اکنون مناسب است بعضی شواهد و قراین موجود در روایات که این نتایج را تأیید می‌کنند، ذکر شوند:

۱. در روایت ابن‌بکیر از بعضی اصحاب، در پرسشی از امام صادق (ع) راجع به مردی که با زنی ازدواج کرده است که مبتلا به جنون، برص و عیوبی از این دست است، امام می‌فرماید: مرد ضامن مهر زن است: «قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ بِهَا الْجُنُونُ وَالْبَرَصُ وَشِبْهُ ذَا فَقَالَ هُوَ ضَامِنٌ لِلْمَهْرِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۱/۲۱۲).

این روایت مرسله است؛ ولی ابن‌بکیر از اصحاب اجماع است. به همین دلیل می‌توان به مفاد آن استدلال کرد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۵/۱۲۱). هرچند در روایت بالا از فسخ سخنی به میان نیامده است، تعبیر «هُوَ ضَامِنٌ لِلْمَهْرِ» نشان می‌دهد که مسئله مربوط به فسخ نکاح پس از وطی است. شاهد مدعا تعبیر «و شِبْهُ ذَا» در حدیث است. این جمله نشان می‌دهد که عیوبی مانند جنون و برص یا بالاتر از آن، مشمول حکم فسخ‌اند، مگر اینکه گفته شود مقصود از آن، دیگر عیوب منصوص‌اند (همان).

۲. از بعضی روایات باب عیوب، ملاک حکم فسخ قابل استنباط است. حسن بن صالح از امام صادق (ع) راجع به مردی می‌پرسد که با زنی ازدواج کرده و وی را قرناء^۷ یافته است. امام می‌فرماید: وی حامله نمی‌شود و کسی که شوهرش از وی فاصله می‌گیرد، به خانواده‌اش بازگردانده می‌شود: «هَذِهِ لَأَ تَحْبِلُ [تُرَدُّ عَلَيَّ أَهْلِهَا مَنْ] يَنْقَبِضُ زَوْجَهَا عَنْ مُجَامَعَتِهَا تُرَدُّ عَلَيَّ أَهْلِهَا...» (کلینی، ۱۳۶۵: ۵/۴۰۹).

از این بیان همان مبنای ضرر قابل کشف است؛ زیرا عبارت «هَذِهِ لَأَ تَحْبَلُ...» به منزله علت است و ظاهر این است که هر یک از دو سبب بالا یعنی «لَأَ تَحْبَلُ» و «يَنْقَبِضُ زَوْجُهَا عَنْ مُجَامَعَتِهَا» برای رد کفایت می‌کند؛ پس هر عیبی را که موجب انقباض و تنفر شوهر است، شامل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۵/ ۱۲۲).

۳. از امام باقر(ع) درباره مردی که با زنی ازدواج کرده است و پس از آمیزش در او عیبی یافته، روایت شده است که امام فرمود: «إِذَا دُكِّتِ الْعَفْلَاءُ وَالْبُرْصَاءُ وَالْمَجْنُونَةُ وَالْمُقْضَاةُ وَمَنْ كَانَ بِهَا زَمَانَةٌ ظَاهِرَةً فَإِنَّهَا تُرَدُّ عَلَى أَهْلِهَا مِنْ غَيْرِ طَلَاقٍ وَيَأْخُذُ الزَّوْجُ الْمَهْرَ مِنْ وَلِيِّهَا الَّذِي كَانَ دَلَّسَهَا...» (کلینی، ۱۳۶۵: ۵/ ۴۰۸).

در روایت بالا، امام(ع) پس از عیوب عفل،^۸ برص، جنون، و افضاء،^۹ با واو عطف این عبارت را اضافه می‌کند: «وَمَنْ كَانَ بِهَا زَمَانَةٌ ظَاهِرَةً». در مورد واژه «زمانه» دو احتمال وجود دارد: احتمال نخست آن است که به معنای بیماری مزمن یا بیماری‌ای باشد که موجب ضعیف‌شدن قوای بدن می‌شود. این معنای عام شامل تمام بیماری‌های خطرناک می‌شود. احتمال دیگر آن است که به معنای زمین‌گیرشدن باشد؛ در این صورت تعبیر دیگری از عیب، زمین‌گیری خواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۵/ ۱۲۳).

۴. از روایات مربوط به عیب عنن معلوم است که اگر درمان‌پذیر باشد، شوهر یک سال مهلت دارد خود را درمان کند و اگر درمان شد، زن حق فسخ نخواهد داشت؛ مانند روایت ابی‌الصباح از امام صادق(ع) که در آن آمده است: «إِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ وَهُوَ لَا يَقْدِرُ عَلَى النِّسَاءِ أَجَلَ سَنَةٍ حَتَّى يُعَالِجَ نَفْسَهُ» (طوسی، ۱۳۹۰: ۳/ ۲۴۹).

بنا بر روایتی دیگر، امام علی(ع) به عنین از روز مرافعه یک سال مهلت می‌داد؛ اگر شخص نمی‌توانست خود را از این آسیب خلاص کند، زن حق فسخ می‌داشت (همان). حال سخن در این است که آیا حکم، مخصوص عنن است یا چون عنن در زمان صدور احادیث قابل درمان بود، حکم آن بیان شده است. در فرض دوم، می‌توان با الغای خصوصیت از عنن، حکم را به دیگر عیوب سرایت داد. نتیجه این تحلیل آن است که عیوب منصوص در فرض درمان‌پذیری موجب فسخ نخواهند بود. در مقابل، اگر عیب درمان‌پذیر نباشد و شوهر قادر بر جماع نباشد، زن حق فسخ خواهد داشت. این مطلب

قرینه‌ای است بر اینکه میان مبنای عیوب و حکم فسخ به لحاظ ایجابی و سلبی رابطه وجود دارد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۵/۱۲۴). شیخ طوسی با اشاره به همین مطلب درباره زن رتقاء^{۱۰} می‌نویسد: «اگر زن خود را درمان کند، خیار زوج ساقط می‌شود؛ زیرا وقتی حکم بر علتی معلق شود، با زوال علت، حکم نیز منتفی می‌شود» (طوسی، ۱۳۸۷: ۴/۲۵۰). در منابع اهل سنت نیز نظیر این مطلب دیده می‌شود (ابن‌النووی، بی‌تا: ۲۷۰).

در مقابل شواهد روایی گفته‌شده، ممکن است از بعضی روایات شواهدی دال بر حصری بودن عیوب استنباط شود. در حدیثی از امام صادق(ع)، آن حضرت نایبایی از یک چشم را موجب حق فسخ ندانسته و با کلمه حصر «انما» فرموده است: «إِنَّمَا يُرَدُّ النِّكَاحُ مِنَ الْبَرَصِ وَ...» (صدوق، ۱۴۱۳: ۳/۴۳۳)؛ اما در بعضی نقل‌های این حدیث، واژه «انما» وجود ندارد (کلینی، ۱۳۶۵: ۵/۴۰۶)؛^{۱۱} بنابراین معلوم نیست این کلمه جزو حدیث باشد. در روایت دیگری از امام صادق(ع) آن حضرت پس از شمارش عیوب زن و حق فسخ مرد می‌فرماید: و اما غیر اینها پس حق فسخ نیست: «تُرَدُّ الْمَرْأَةُ مِنَ الْعَقْلِ وَالْبَرَصِ وَالْجُدَامِ وَالْجُنُونِ وَ أَمَّا مَا سِوَى ذَلِكَ فَلَا» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۱/۲۰۷). انتهای جمله ظهور در حصر دارد؛ اما باید توجه داشت که در این حدیث همه عیوب زن ذکر نشده است؛ بنابراین حصر در این حدیث نمی‌تواند حصر حقیقی باشد و باید آن را اضافی به شمار آوریم (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۵/۱۲۰).

نتیجه

آنچه در نوشتار حاضر بررسی شده، روش‌ها یا ظرفیت‌های به‌روزرسانی مسائل نوپدید فقه خانواده است. در این باره به نقش قواعد کلی فقه و ملاکات احکام در به‌روزرسانی فقه خانواده پرداخته شده است. نتیجه بررسی‌های این نوشتار به شرح زیر است:

۱. فایده قواعد فقهی تنها سازماندهی مسائل پراکنده فقهی نیست، بلکه یکی از کارکردهای مهم آن پاسخ‌گویی به مسائل جدید و مورد نیاز است. نفی ضرر، نفی حرج، منع امساک اضرائی در روابط همسری و نفی عده از زنی که همسان‌های وی حیض نمی‌بینند، قواعد یا اصولی هستند که به کمک آنها احکام مسائل جدید فقه خانواده استنباط می‌شود. از جمله آنها بیماری‌های جدید (اختلال‌های جنسی و امراض

مقاربتی)، سقط جنینی که سلامت مادر را تهدید می‌کند و عده زنانی که به علت تخلیه رحم به صورت قطعی بارور نمی‌شوند است.

۲. در بعضی احکام منصوص، ملاک حکم به طور صریح ذکر شده است. نیز در بعضی از آنها ملاک حکم به صورت اطمینان‌آوری قابل استنباط است. بر این اساس، با استفاده از ملاک‌های منصوص یا مستنبط و به روش تفتیح مناط، می‌توان احکام بعضی مسائل نوپدید را استنباط کرد. از جمله این مسائل در فقه خانواده عیوب و بیماری‌های جدید و تأثیر آنها در فسخ نکاح است. به باور گروهی از فقها، ملاک حکم فسخ در عیوب منصوص، رفع ضرر و حرج است. با توجه به اینکه این دو ملاک در بعضی عیوب و بیماری‌های جدید عیناً به صورت شدیدتر و قوی‌تر وجود دارد، حکم فسخ به آنها قابل تسری خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. مانند کتاب *مأة قاعدة فقهية* تألیف سیدمحمدکاظم مصطفوی که یکصد قاعده فقهی را به اختصار بررسی کرده است.
۲. برای دیدن تفصیل مطلب و توصیف هر یک از اختلال‌ها نک: فرج‌الله هدایت‌نیا، *اختلال جنسی و حقوق خانواده*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
۳. ادارک شخص از خود به عنوان زن یا مرد، هویت جنسی (Gender Identity) خوانده می‌شود. مرد باید خود را مرد بشمارد و زن نیز خود را عضوی از جامعه زنان به شمار آورد. با وجود این، ممکن است هویت جنسی فرد با جنسیت طبیعی وی مغایرت داشته باشد. این حالت را اختلال هویت جنسی گویند. اگر مردی با وجود داشتن نشانه‌های مردانه و یک جفت کروموزوم «XY» احساسات زنانه داشته باشد، یا زنی با وجود علائم زنانه و یک جفت کروموزوم «XX» احساسات مردانه داشته باشد، مبتلا به اختلال هویت جنسی (Gender Identity Disorder) است. امروزه اصطلاح ترانسکشوال (Transsexual) به همین عارضه یعنی اختلال هویت جنسی اشاره دارد.
۴. «وَ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا...».
۵. با وجود مخالفان این نظریه، تحقق اجماع مورد تردید است و بر فرض احراز، این اجماع مدرکی است و مدرک آن نصوص موجود است. از این‌رو اصالت با خود نصوص است و اجماع دلیل مستقلی نخواهد بود.
۶. منطوق‌دانان یقین را به «یقین بالمعنی الاعم» و «یقین بالمعنی الاخص» تقسیم می‌کنند. مقصود آنان از یقین بالمعنی الاعم، همان یقین روان‌شناختی و مرادشان از یقین بالمعنی الاخص، یقین منطقی است. یقین به معنای اعم یا روان‌شناختی، همان اطمینان خاطر به حکمی است که شخص آن را حق

می‌پندارد، اعم از اینکه مطابق با واقع باشد یا چنین نباشد؛ در حالی که یقین منطقی مطابق با واقع است (نک: علی‌تبار، ۱۳۹۱: ۱۱۱-۱۰۵).

۷. قرن استخوان زائدی در آلت تناسلی زن است که مانع نزدیکی کردن می‌شود.

۸. عفل گوشت زائدی در آلت تناسلی زن است که مانع نزدیکی کردن می‌شود.

۹. یکی شدن یا پاره شدن راه پس و پیش زن است.

۱۰. بسته بودن راه آمیزش زن.

۱۱. «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ إِلَى قَوْمٍ فَإِذَا أَمْرَاتُهُ عَوْرَاءٌ وَلَمْ يَبِينُوا لَهُ قَالَ يَرُدُّ النِّكَاحُ مِنَ الْبَرَصِ وَالْجُدَامِ وَالْجُنُونِ وَالْعَقْلِ».

منابع

- ابن النوی، محیی‌الدین (بی‌تا)، *المجموع فی شرح المهذب*، [بی‌جا]: دار الفکر.
- ابن منظور (۱۴۰۵ق)، محمد بن مکرّم، *لسان العرب*، ج ۱، [بی‌جا]: دار احیاء التراث العربی.
- انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۹ق)، *فرائد الأصول*، ج ۱، قم: مجمع الفکر السلامی.
- بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵ق)، *الحدائق الناظرة*، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- بهبخت فومنی گیلانی، محمدتقی (۱۴۲۸ق)، *استفتائات*، ج ۱، قم: دفتر حضرت آیت‌الله بهبخت.
- جزائری، سید نعمت‌الله (۱۴۰۸ق)، *کشف الأسرار فی شرح الاستبصار*، ج ۱، قم: مؤسسه دار الکتاب.
- جناتی، محمدابراهیم (۱۳۸۸ش)، *مصادر اجتهاد از منظر فقیهان*، ج ۱، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق)، *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة*، ج ۱، بیروت: دار العلم للملایین.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعة*، ج ۱، قم: مؤسسه آل‌البتی علیهم السلام.
- حکیم، سید محمدتقی (۱۳۹۰)، *الأصول العامة للفقهاء المقارن*، ج ۲، [بی‌جا]: مؤسسه آل‌البتی.
- حلی (محقق)، جعفر بن حسن (۱۴۰۳ق)، *معارض الأصول*، ج ۱، [بی‌جا]: مؤسسه آل‌البتی.
- حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۳ق)، *مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة*، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- حلی، حسین (۱۴۱۵ق)، *بحوث فقهیة*، ج ۴، قم: مؤسسه المنار.
- سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق)، *مهذب الأحكام*، ج ۴، قم: مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیت‌الله سبزواری.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی بن احمد عاملی (۱۴۱۳ق)، *مسالك الافهام الى تنقیح شرائع الاسلام*، ج ۱، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
- صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۴۱۵ق)، *استفتائات پزشکی*، ج ۱، قم: دار القرآن الکریم.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین (۱۴۰۳ق)، *الخصال*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سیدعلی (۱۴۱۸ق)، *ریاض المسائل*، ج ۱، قم: مؤسسه آل‌البتی (ع) لإحیاء التراث.
- طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۰۹ق)، *العروة الوثقی*، ج ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن (۱۳۹۰)، *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن (۱۳۸۷)، *المبسوط فی فقه الإمامیة*، ج ۳، تهران: المكتبة المرتضویة.
- طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن (۱۳۶۵)، *تهذیب الأحكام*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

علم الهدی، سیدمرتضی (بی تا)، الذریعه الى اصول الشریعه، تصحیح، مقدمه و تعلیقات: ابوالقاسم گرجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

علی تبار، رمضان (۱۳۹۱ش)، مفهوم‌شناسی علم و یقین، ج ۱، تهران: انتشارات کانون اندیشه جوان.
علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸ش)، فقه و مصلحت، ج ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
فاضل تونی (بشروی خراسانی)، مولی عبدالله بن محمد (۴۱۲ق)، الوافیة، ج ۱، [بی کجا]: مؤسسه اسماعیلیان.

فاضل لنکرانی، محمد (بی تا)، القواعد الفقهیة، [بی جا]: [بی نا].
قمی، میرزا ابوالقاسم (بی تا)، قوانین الأصول، چاپ سنگی قدیمی.
کرکی عاملی (محقق ثانی)، علی بن حسین (۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
مصطفوی، سیدمحمدکاظم (۱۴۲۱ق)، مائة قاعدة فقهیة، ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۴ش)، مجموعه آثار، ج ۶، تهران: انتشارات صدرا.
مظفر، محمدرضا (بی تا)، اصول الفقه، قم: انتشارات چاپخانه علمیه.

مکارم شیرازی، ناصر (۴۲۷ق)، مجموعه استفتائات جدید، تهیه و تنظیم: ابوالقاسم علیان‌نژادی، ج ۲، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۱ق)، القواعد الفقهیة، ج ۳، قم: مدرسه الامام امیرالمؤمنین.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۲ق)، بحوث فقهیة هامة، ج ۱، قم: مدرسه الامام امیرالمؤمنین.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴ق)، کتاب النکاح (سلسله مباحث خارج فقه)، ج ۱، قم: مدرسه الامام امیرالمؤمنین.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ق)، دائرة المعارف فقه مقارن، ج ۱، قم: مدرسه الامام امیرالمؤمنین.
موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۲۲ق)، استفتائات، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۹۰ش)، تحریر الوسیلة، ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
موسوی خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۰ق)، محاضرات فی أصول الفقه، ج ۳، قم: مؤسسه النشر اسلامی.
موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۱ش)، استفتائات، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

مؤمن قمی، محمد (۱۳۷۴)، «بررسی فقهی حکم عده زنان بدون رحم»، مجله فقه اهل بیت عليهم السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عليهم السلام، ش ۲.
نائینی، محمدحسین (۱۴۰۴)، فوائد الاصول، به تقریر: محمدعلی کاظمی خراسانی، مؤسسه النشر الإسلامي.

نجفی، محمدحسن (بی تا)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ظرفیت‌های فقه امامیه و به‌روزرسانی فقه خانواده / ۵۱

نوری (محدث)، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، چ ۱، بیروت: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.

واگمن، ریچارد (۱۳۸۵ش)، *دائرة المعارف پزشکی و بهداشت خانواده*، ترجمه رشاد مردوخ، تهران: انتشارات علم.

هدایت‌نیا، فرج‌الله (۱۳۹۱ش)، «منع امساک اضرائی در روابط خانوادگی»، *فصلنامه تماشگاه راز*، س ۱، ش ۲، تابستان ۱۳۹۱.

هدایت‌نیا، فرج‌الله (۱۳۹۶ش)، *اختلال جنسی و حقوق خانواده*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقابله با روند عرفی شدن در ایران با تأکید بر ظرفیت‌های نهاد خانواده

حسین بستان (نجفی)*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۱۰]

چکیده

عرفی شدن از مسائل بنیادی جوامع معاصر، از جمله ایران است، که توجه و اهتمام شمار چشم‌گیری از جامعه‌شناسان دین را به خود معطوف کرده است. با این حال، رویکردها به این مسئله عموماً توصیفی و تبیینی‌اند و به‌سختی می‌توان آثاری با رویکرد مداخله‌ای در این زمینه شناسایی کرد. این مقاله با رویکردی مداخله‌ای و با توجه به مبانی و مهارت‌های سیاست‌گذاری کوشیده است ظرفیت‌های نهاد خانواده در مقابله با روند عرفی شدن در ایران را تحلیل کند. بدین منظور بر اساس مقارنه‌ای بین عوامل عرفی شدن و کارکردهای خانواده و پس از تعیین اهداف شش‌گانه گسترش و تحکیم سنت ازدواج در جامعه، بهبود روابط جنسی همسران، بهبود روابط عاطفی همسران، توانمندسازی خانواده برای ایفای کارکرد حمایتی خود، اصلاح الگوی فرهنگ‌پذیری در خانواده و کارآمدتر شدن سازوکارهای نظارتی خانواده، بررسی راهکارهای سیاستی مقابله با عرفی شدن در ضمن هفت محور آموزش، مشاوره، درمان، حمایت، فرهنگ‌سازی، قانون‌گذاری و نظارت صورت گرفته است.

کلیدواژه‌ها: خانواده، عرفی شدن، عرفی‌زدایی، کارکردهای خانواده، عرفی شدن در ایران.

مقدمه

عرفی شدن معادل اصطلاح انگلیسی سکولاریزاسیون (secularization) است. ابهامات مفهومی این اصطلاح موجب عرضه تعاریف مختلفی از آن شده است که بررسی آنها به تحقیق جداگانه‌ای نیاز دارد و جزء اهداف این مقاله نیست. بنابراین بدون پرداختن به مباحث مفهومی، ترکیبی از دو تعریف همیلتون و ویلسون را مفروض می‌گیریم که بر حسب آن، عرفی شدن به معنای زوال یا ناپدید شدن باورداشت‌ها و نهادهای مذهبی (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۹۰) یا کاهش تأثیر دین در کارکرد نظام اجتماعی است (دابلیو، ۱۳۹۰: ۲۲۲). بر اساس این تعریف، دو مفهوم «عرفی شدن» و «ضعف دینداری» به رغم مغایرت اجمالی، ارتباط منطقی و وثیقی با یکدیگر دارند و می‌توان ادعا کرد افول دینداری در سطح کلان از افول اجتماعی دین یا همان عرفی شدن منفک نیست؛ زیرا افول دینداری در این سطح هنگامی روی می‌دهد که باورها و نهادهای دینی نابود یا ناپدید شده، یا تأثیر و جاذبه پیشین آنها برای پیروان کاهش یافته باشد.

اما درباره واقعیت عرفی شدن در ایران باید گفت وضعیت کنونی جامعه، نشانه‌های نگران‌کننده‌ای را از آینده دینی آن بازتاب می‌دهد، تا جایی که برخی حتی از احتمال فروپاشی نظام دینی سخن می‌گویند. گرچه موضعی از این قبیل را می‌توان اغراق‌آمیز و توأم با سیاه‌نمایی تلقی کرد، اهمیت مسئله به حدی است که حتی احتمال ضعیف وقوع آن نیز توجه جدی می‌طلبد. از این گذشته، به رغم آنکه هویت اسلامی مهم‌ترین عنصر هویتی جامعه ایران و انقلاب آن بوده است، نوعی حالت یأس، بی‌اعتنایی و تسلیم در برابر روند عرفی شدن در بخش چشم‌گیری از مردم و مسئولان دیده می‌شود، که در تقویت این روند نقش داشته است.

از سوی دیگر، به رغم آنکه بسیاری از جامعه‌شناسان در مباحث گوناگون با عبور از مرز توصیف و تبیین، که مقتضای اولیه رشته تخصصی آنها است، به حوزه مطالعات تجویزی و راهبردی وارد می‌شوند، در زمینه بحث عرفی شدن به دلیل غلبه نگرش‌های جبرگرایانه، زمینه چندان‌ی برای گسترش این نوع مطالعات پدید نیامده است؛ چراکه مفروض این بوده که با واقعیتی اجتناب‌ناپذیر که قابلیت سیاست‌گذاری ندارد مواجهیم و بنابراین فقط باید به توصیف و تبیین آن قناعت کرد. به علاوه، در فضای فکری و سیاسی

ایران در سه دهه اخیر، همواره مخالفت‌هایی با مداخله حاکمیتی در حوزه دین و فرهنگ ابراز شده که در کاهش اقبال پژوهشگران به این نوع مطالعات بی‌تأثیر نبوده است.

این در حالی است که قرآن و روایات اسلامی به دلیل رویکرد اصلاحی و هدایتی خود ظرفیت بسیار وسیعی در جهت بسط مباحث راهبردی در زمینه تقویت دینداری و مقابله با عرفی‌شدن دارند. این به ضمیمه بطلان مبنای جبرگرایی در اندیشه اسلامی از یک سو و وظیفه‌گرایی دینی در قالب وجوب امر به معروف و اصلاح جامعه از سوی دیگر، توجیه لازم را برای ورود به این‌گونه مطالعات فراهم می‌کند.

بی‌گمان، مقابله همه‌جانبه با عرفی‌شدن بدون بهره‌گیری از ظرفیت نهادها و مؤسسات اجتماعی گوناگون، اعم از آموزشی، فرهنگی، اقتصادی و حکومتی، امکان‌پذیر نیست و به یقین، نهاد خانواده از مهم‌ترین آنها به شمار می‌رود؛ زیرا چنانکه خواهد آمد، دو موضوع خانواده و عرفی‌شدن در چندین محور از جمله در محور انتقال و تغییر فرهنگ با یکدیگر پیوند می‌خورند. یکی از وجوه اصلی اهمیت خانواده برای مطالعات دینداری و عرفی‌شدن آن است که خانواده مهم‌ترین مکان انتقال بین‌نسلی باورها و اعمال دینی است و از این جهت برای پایداری و تداوم سنت‌ها و اجتماعات دینی اهمیت حیاتی دارد. تحقیقات در کشورهای غربی نشان می‌دهد تعلقات و ترجیحات دینی افراد عمدتاً به جامعه‌پذیری اولیه در خانواده وابسته است و نقش والدین در انتقال فرهنگ دینی بسیار پررنگ‌تر از نقش نهادهای دیگر، مانند مدارس و اجتماعات دینی، است (Vermeer, 2014: 403). با این حال، خانواده با توجه به کارکردهای عاطفی، جنسی، حمایتی و نظارتی آن، ظرفیت‌های مهم دیگری به جز جامعه‌پذیری دینی برای تقویت جایگاه دین در جامعه دارد.

بر این اساس، پرسش اصلی مقاله این است که: «خانواده ایرانی در مقابله با روند عرفی‌شدن از چه ظرفیت‌هایی برخوردار است؟».

چنانکه اشاره شد، غلبه نگرش جبرگرایانه موجب بی‌توجهی یا کم‌توجهی به مطالعات سیاست‌پژوهانه و مداخله‌محور در مبحث عرفی‌شدن شده است. بنابراین به‌سختی می‌توان منابعی را در خصوص مسئله عرفی‌شدن با رویکرد مداخله‌محور، به‌ویژه در حوزه خانواده، به عنوان پیشینه این تحقیق شناسایی کرد. با این حال، درباره

توصیف و تبیین نقش خانواده در دینداری فرزندان کم‌وبیش تحقیقاتی صورت گرفته که به سه نمونه از آنها اشاره می‌کنیم.

تحقیق سفیری و غفوری (۱۳۸۸) نشان داده است که در خانواده‌هایی که والدین پای‌بندی بیشتری به مؤلفه‌های ملی و دینی دارند، جوانان آنها هم از هویت ملی و دینی قوی‌تری برخوردارند، ضمن آنکه عملکرد والدین در زمینه آموزش جوانان در دو بعد ملی و دینی با هویت ملی و دینی جوانان رابطه مستقیم و مثبت دارد. همچنین تحقیق رستگار خالد (۱۳۹۲) به طور کلی بر تأثیر مثبت تعاملات و انسجام روابط خانوادگی بر افزایش دینداری جوانان و کاهش گرایش آنان به اشکال غیرستی دینداری تأکید دارد. آن را به منزله فرصتی در دست سیاست‌گذاران و مجریان امور فرهنگی کشور می‌داند. ورمیر (2014) نیز با مرور تحقیقات انجام‌گرفته در کشورهای غربی در زمینه تأثیر خانواده بر دین، سه عامل اصلی اثرگذار در انتقال دین به نسل جدید را در این تحقیقات شناسایی کرده است:

۱. تربیت دینی فرزندان تحت نظر والدین، به‌ویژه از طریق آموزش، گفت‌وگو و الگودهی عملی؛

۲. روابط مثبت والدین و فرزندان که مفهومی متشکل از دو مفهوم «حمایت» و «کنترل» است؛

۳. ساختار خانواده با تأکید بر یافته‌هایی از این قبیل که پرورش‌یافتن در خانواده‌های ازهم‌گسیخته یا تک‌سرپرست، بر انتقال بین‌نسلی دین اثر منفی دارد و برعکس، پرورش‌یافتن در خانواده‌های هسته‌ای تحت نظر والدین ازدواج‌کرده، احتمال تبعیت دینی فرزندان از والدین را به طور چشم‌گیری افزایش می‌دهد.

رویکرد تحقیق

برخی (Bunge, 1998: 335) مسیری را که به طراحی سیاست‌های اجتماعی می‌انجامد، در قالب مراحل شش‌گانه زیر ترسیم کرده‌اند:

داده‌های تجربی ← قضاوت‌های ارزشی ← اهداف ← فرضیه‌ها ← تکنیک‌ها ← اصول

عام یا هنجارهای سیاسی

مقابله با روند عرفی‌شدن در ایران با تأکید بر ظرفیت‌های نهاد خانواده / ۵۷

در این مرحله‌بندی صرفاً عناصری که حضور مستقیم و آشکارتری در سیاست‌پردازی دارند، مد نظر بوده است، نه اینکه قصد احصای همه عناصر دخیل در سیاست‌پردازی در کار بوده باشد. به طور کلی، سیاست‌ها از سه منبع معرفتی تغذیه می‌شوند: اطلاعات و دانش‌های تجربی، پیش‌فرض‌های فراتجربی و احکام هنجاری که برای طراحی سیاست‌ها باید عناصر ذیل را در این سه منبع جست‌وجو کرد:

- مبانی فلسفی یا ایدئولوژیک که ذیل پیش‌فرض‌های فراتجربی قرار می‌گیرند؛
- شش عنصر نظریه، مدل، فرضیه‌ها، تکنیک‌ها، قضایای خارجی و قضایای شخصیه که از منبع اطلاعات و دانش‌های تجربی به دست می‌آیند؛
- سه عنصر ارزش‌ها، احکام فقهی و حقوقی و ارزش‌دواری درباره موضوع در دست مطالعه که منبع سوم، یعنی احکام هنجاری، آنها را در بر می‌گیرد (نک: بستان نجفی، ۱۳۹۰ ب: ۱۸۰-۱۸۱).

در نتیجه می‌توان مرحله‌بندی جامع‌تر ذیل را به عنوان مبنای این تحقیق برگزید:

۱. مبانی فلسفی ← ۲. نظام ارزشی ← ۳. نظریه تبیینی / مدل تجربی / فرضیه‌ها ← ۴. داده‌های تجربی ← ۵. قضاوت ارزشی ← ۶. وسایل و سازوکارها ← ۷. راهکارهای سیاستی

مباحث راهبردی و سیاست‌گذارانه سطوح مختلفی دارند که هر کدام استلزامات محتوایی و روشی خاص خود را دارد. آنچه در این نوشتار مد نظر است، سطح سیاست‌های کلی است که می‌توان آن را حلقه‌ای میان ایدئولوژی و راهبرد تلقی کرد. به این ترتیب، ضمن مفروض گرفتن و عبور از مباحث ناظر به اهداف و آرمان‌ها، قصد ورود به مباحث برنامه‌ریزی را نداریم، بلکه هدف صرفاً عرضه راهکارها و خط‌مشی‌های کلی به سیاست‌گذاران فرهنگی کشور به منظور مقابله با عرفی‌شدن است؛ راهکارهایی که از سویی مستند به مبانی و ارزش‌های اسلامی و از سوی دیگر، هماهنگ با واقعیات کنونی جامعه و برخوردار از پشتوانه‌های استدلالی و تجربی است.

در بررسی تحلیلی راهکارهای مزبور می‌توان علاوه بر نشان‌دادن فرآیند استنتاج آنها از منابع و مؤلفه‌های معرفتی یادشده، به محورهای متعدد دیگری در حد گنجایش این

مقاله توجه کرد. مهم‌ترین این محورها عبارت‌اند از: ۱. تجزیه راهکارهای کلی به راهکارهای جزئی‌تر؛ ۲. بررسی سازگاری راهکارهای پیشنهادی با اوضاع و احوال زمانی و مکانی؛ ۳. دلایل ترجیح راهکارهای پیشنهادی بر راهکارهای محتمل دیگر؛ ۴. یافتن نمونه‌های واقعی برای اجرای راهکارهای پیشنهادی یا راهکارهای مشابه از گذشته یا حال؛ ۵. آسیب‌شناسی اقدامات قبلی؛ ۶. پیش‌بینی پیامدهای بالقوه اجرای راهکارهای پیشنهادی؛ ۷. پاسخ به انتقادات احتمالی؛ ۸. شناسایی کلی ظرفیت‌های نهادی کشور برای اجرای راهکارهای پیشنهادی.

بحث و تحلیل

به منظور بررسی و تحلیل آن دسته از ظرفیت‌های نهاد خانواده که می‌تواند مبنای ترسیم راهکارهای مقابله با عرفی‌شدن در ایران قرار گیرد، هفت مرحله یادشده را محور بحث قرار می‌دهیم.

۱. مبانی فلسفی

در پژوهشی منتشرنشده با عنوان «نظریه عرفی‌شدن با رویکرد اجتهادی تجربی»، مجموعه‌ای از گزاره‌های مبنایی از متون دینی (قرآن و روایات اهل بیت (ع)) استنباط و به عنوان مبانی نظریه عرفی‌شدن عرضه شد که برخی از آنها، به‌ویژه دو گزاره ذیل، در تدوین راهکارهای سیاستی در این زمینه نیز مدخلیت دارد:

- عرفی‌شدن پدیده‌ای محتوم و اجتناب‌ناپذیر نیست؛ زیرا اثبات اختیار و نفی جبر در همه افعال انسان، از جمله در ایمان و دینداری (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۰/۱)، مستلزم نفی جبر اجتماعی و تأکید بر نقش اراده انسانی در تغییر جریان‌های اجتماعی، و در خصوص بحث عرفی‌شدن، مستلزم اعتقاد به حتمی‌نبودن این پدیده است.
- به مقتضای اصل اختیار انسان و به دلالت آیات قرآن و احادیث دینی، پدیده عرفی‌شدن بازگشت‌پذیر است (نور: ۵۵؛ توبه: ۳۱-۳۲؛ فتح: ۲۸؛ همچنین نک.: مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۴/۵۱-۶۴).

۲. نظام ارزشی

نظام ارزشی، چنانکه اشاره شد، عناصر متعددی همچون اصول اخلاقی، احکام فقهی و حقوقی، قوانین بالادستی و اهداف و آرمان‌های اجتماعی را در بر می‌گیرد. گزاره‌های ذیل تا حدودی می‌توانند چارچوب ارزشی حاکم بر مسئله عرفی‌شدن را منعکس کنند:

۱. عرفی‌شدن، از لحاظ ارزش‌گذاری دینی، پدیده‌ای منفی است؛ زیرا مستلزم تغییراتی نه فقط در شکل دین، بلکه در محتوای آن است، تغییراتی که دین با توجه به ادعاهایش در باب حقانیت، کمال و جاودانگی، آنها را برنمی‌تابد. اما این به معنای نفی مطلق دنیا و مخالفت با همه مظاهر آن نیست؛ زیرا آنچه در اسلام نکوهش شده، دنیاگرایی به معنای دلبستگی و اشتغال کامل قلب به دنیا است، اما اهتمام به دنیا با نگاه آخرت‌گرایانه تأیید و تشویق شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵/۷۰-۳۶). نقطه مقابل عرفی‌شدن، دینی‌شدن فرد و جامعه است که در آموزه‌های دینی، سفارش‌های فراوانی به کوشش همه‌جانبه در جهت تحقق آن شده است؛ مثلاً سفارش به احیای معنوی انسان‌ها به معنای خارج کردن آنها از مسیر گمراهی به هدایت (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱۰/۲-۲۱۱) و سفارش به احیای امر اهل بیت (ع) از طریق ترویج و نشر معارف و سیره ایشان (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۹۲/۲۷) می‌تواند از مؤلفه‌های مهم دینی‌سازی فرد و جامعه به شمار آید.

۲. برای مقابله با عرفی‌شدن می‌توان مبنا و استدلال فقهی مطرح کرد و آن فتوای ظاهراً غیراختلافی حرمت هر عملی است که موجب وهن دین یا مذهب، یعنی بی‌اعتباری و تضعیف جایگاه آن، شود (خامنه‌ای، ۱۴۲۰: ۶۱/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۶۳/۱). البته عنوان ثانوی «وهن دین» با «عرفی‌شدن» یکسان نیست؛ زیرا وهن دین ممکن است فقط در نگاه غیرمسلمانان اتفاق بیفتد، اما هنگامی که آن را در درون حوزه مسلمانان در نظر می‌گیریم، عرفی‌شدن می‌تواند تعبیر دیگری از آن قلمداد شود.

۳. جمهوری اسلامی بر طبق اصل دوم قانون اساسی، نظامی است بر پایه ایمان به خدای یکتا، وحی، معاد، امامت و ... بر طبق اصل سوم آن نیز دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است برای نیل به اهداف مذکور در اصل دوم، همه امکانات خود را در شانزده محور به کار گیرد که نخستین محور، ایجاد محیط مناسب برای رشد فضایل اخلاقی بر

اساس ایمان و تقوا و مبارزه با کلیه مظاهر فساد و تباهی است. بر طبق اصل چهارم قانون اساسی نیز کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و ... باید بر اساس موازین اسلامی باشد. بر این اساس، قوانین بالادستی نظام اسلامی تلویحاً بر لزوم متوقف کردن و بلکه معکوس کردن روند عرفی شدن در ایران دلالت دارند، به گونه‌ای که شاهد تقویت جایگاه دین و گسترش دینداری در جامعه باشیم.

۳. نظریه تبیینی / مدل تجربی / فرضیه‌ها

در این مرحله، توجه به دو موضوع اهمیت دارد: تبیین علی پذیرفتنی درباره عرفی شدن در ایران و نشان دادن ظرفیت‌ها و راه‌های اثرگذاری نهاد خانواده بر عرفی شدن. در خصوص موضوع نخست، باید به مدلی اشاره کرد که در پژوهش مربوط به نظریه عرفی شدن با تکیه بر گزاره‌های متون دینی تدوین شده است. بر حسب این مدل، مجموعه گسترده‌ای از عوامل فردی و اجتماعی در عرفی شدن جامعه ایران معاصر ایفای نقش می‌کند که در جدول ذیل نمایش داده شده است. ضمن آنکه در این میان، دو عامل اصلی «گسترش رفاه‌طلبی» و «لذت‌گرایی جنسی» به عنوان عوامل مسلط عرفی شدن در جامعه ایران شناسایی شدند:

عوامل عرفی شدن در ایران

نوع عامل	عامل بنیادین	متغیرهای مستقل
بینشی	۱. فقر معرفت دینی ۲. سست‌ایمانی	فقر معرفت دینی، حس‌گرایی، غفلت و فراموشی، نابخردی، زائل شدن قبح گناه، علم دنیاگرایانه، افول نقش دینداری در تعیین منزلت اجتماعی
	۳. ضعف انگیزه‌های اخلاقی ایمان ۴. موانع اخلاقی ایمان	موانع اخلاقی ایمان (کاهش حیا)، کاهش محبت به خدا و اهل بیت (ع)، ضعف خوف و خشیت، دنیا دوستی
رفتاری	۵. رفتارهای غیردیندارانه	گناهان و ترک واجبات، رویگردانی از دعا، کاهش مراجعه به عالمان دین، خوش‌گذرانی، کارهای بیهوده، ناهنجاری‌های جنسی، ازدیاد گناه، ارتکاب شبهات، ترک یا سبک‌شماری نماز، کسب و کار دنیاگرایانه، کاهش احترام عالمان دین

نوع عامل	عامل بنیادین	متغیرهای مستقل
فرهنگ دین اقتصادی سیاسی نظارتی	۶. اختلال در فرآیند انتقال فرهنگی	مجاورت، نقش دنیاپرستان، تبلیغات ضد دینی، گسترش نحله‌های مخالف دین، مهاجرت قرآن، رویگردانی از اهل بیت (ع)، رسانه‌ها، نقش والدین، نقش افراد صاحب نفوذ، آموزش اندیشه‌های باطل، ارتباط با فرهنگ‌های غیردینی
	۷. سوء عملکرد روحانیت	نقش علمای سوء، ضعف تبلیغ دین
	۸. اقبال دنیا ۹. اقبال به دنیا (رفاه‌طلبی)	آبادسازی دنیای مضموم، گشایش، گسترش کاخ‌نشینی
	۱۰. نقش منفی حکومت‌ها	سیاست‌های دشمنان اسلام، نقش حکومت غیرالاهی، تضییع حقوق متقابل مردم و حاکمان
	۱۱. ضعف نظارت	ترک امر به معروف و نهی از منکر، سستی پیوندهای اجتماعی، ناکارآمدی نظام کیفری

اما در خصوص موضوع دوم، چون نهاد خانواده در بسترسازی، ایجاد یا تقویت بسیاری از عوامل عرفی شدن نقش دارد، در بررسی سازوکار تأثیر این عوامل بر عرفی شدن، نمی‌توان نقش اعدادی، تسبیبی یا تقویتی خانواده را نادیده گرفت. به تعبیر دیگر، با توجه به جایگاه مهم خانواده در نظام اجتماعی ایران، چنانچه بخواهیم بدون در نظر گرفتن نقش‌آفرینی خانواده‌ها، به تبیین چگونگی تأثیر عوامل مزبور بر عرفی شدن بپردازیم، قطعاً تبیین‌های کم‌مایه‌ای به دست خواهد آمد.

بر این اساس، چون نهاد خانواده به خودی خود عامل عرفی شدن نیست و نسبت آن به عرفی‌سازی و دینی‌سازی فرد و جامعه نسبتی یکسان است، می‌توان از طریق توجه به اینکه خانواده کارکردهای اجتماعی خود را چگونه ایفا می‌کند، به بررسی تأثیر آن بر روند عرفی شدن یا دینی شدن پرداخت و نظر به اینکه جامعه‌شناسان خانواده کارکردهای اجتماعی گوناگونی را در زمره کارکردهای خانواده برشمرده‌اند (نک: بستان نجفی، ۱۳۹۰ الف: بخش سوم)، به نظر می‌رسد تنظیم رفتار جنسی، تأمین نیازهای عاطفی، حمایت، جامعه‌پذیری یا فرهنگ‌پذیری و کنترل اجتماعی مهم‌ترین کارکردهایی

هستند که می‌توانند ارتباط میان خانواده و عرفی‌شدن یا عرفی‌زدایی را به نمایش بگذارند.

به این ترتیب، با مقارنه‌ای میان کارکردهای خانواده از یک سو و عوامل عرفی‌شدن از سوی دیگر، می‌توان راه‌های گوناگون اثرگذاری نهاد خانواده بر عرفی‌شدن را به طور فرضی شناسایی و آنها را در قالب فرضیه‌های این تحقیق عرضه کرد. در نهایت، از درون همین فرضیه‌ها است که ظرفیت‌های خانواده برای مقابله با عرفی‌شدن استنتاج می‌شود و بر مبنای آنها راهکارهای سیاستی عرفی‌زدایی در حوزه خانواده مطرح خواهد شد. به نظر می‌رسد پنج فرضیه اصلی در این زمینه قابل طرح است:

۱. اختلال در کارکرد تنظیم رفتار جنسی در خانواده می‌تواند از طریق گسترش ناهنجاری‌های جنسی، زمینه مساعدی برای عرفی‌شدن فراهم آورد.
۲. اختلال در کارکرد عاطفی خانواده می‌تواند در گسترش ناهنجاری‌های جنسی و در نتیجه، در عرفی‌شدن مؤثر باشد.
۳. اختلال در کارکرد حمایتی خانواده می‌تواند در گسترش ناهنجاری‌های جنسی و در نتیجه، در عرفی‌شدن مؤثر باشد.
۴. اختلال در کارکرد فرهنگ‌پذیری اعضای خانواده موجب گسترش یا تقویت اثرگذاری عوامل فردی و اجتماعی عرفی‌شدن می‌شود و از این طریق نقش مهمی در عرفی‌شدن ایفا می‌کند.
۵. ضعف نظارت اعضای خانواده بر یکدیگر می‌تواند گسترش عوامل فردی عرفی‌شدن، به‌ویژه رفتارهای غیردیندارانه، و نیز گسترش یا تقویت اثرگذاری عوامل اجتماعی آن را در پی داشته باشد و از این طریق بر عرفی‌شدن اثر بگذارد.

۴. داده‌های تجربی

درباره کم و کیف عرفی‌شدن در ایران نمی‌توان ادعاهای قطعی داشت؛ زیرا نه داده و تحلیل روشنی از وضعیت دین در دوره‌های پیشین و نه شاخص‌های دقیق و پذیرفتنی برای سنجش و رصد آن در دوره کنونی در دست است. با این حال، با استناد به دو دسته از شواهد می‌توان ادعای وقوع درجه‌ای از عرفی‌شدن در ایران پس از انقلاب

مقابله با روند عرفی شدن در ایران با تأکید بر ظرفیت‌های نهاد خانواده / ۶۳

اسلامی، دست‌کم در میان بخش‌هایی از گروه‌ها و اقشار جامعه، را تا حدودی پذیرفتنی دانست: نخست، یافته‌های پاره‌ای تحقیقات تجربی که افول نسبی میزان دینداری ایرانیان، به‌ویژه در ابعاد مناسکی و پیامدی، را نشان داده است (وریج کاظمی و فرجی، ۱۳۸۲؛ سراج‌زاده، ۱۳۸۳؛ فرجی و کاظمی، ۱۳۸۸؛ طالبان و رفیعی بهابادی، ۱۳۸۹؛ کلاتری و کلاتری، ۱۳۹۱؛ رستگار خالد، ۱۳۹۲؛ قنبری برزبان و همتی، ۱۳۹۴)؛ دوم، مشاهدات عینی در زمینه‌هایی همچون افزایش اختلاط و تحریکات جنسی در محیط‌های عمومی و توسعه اقتصاد دنیاگرایانه و غیردینی.

۵. قضاوت ارزشی

عرفی شدن از نگاه ارزشی نویسنده این مقاله و اکثریت دیندار جامعه ایران، پدیده‌ای منفی و نادرست و منافی باورهای دینی تلقی می‌شود، همچنان که با آرمان‌های انقلاب اسلامی ایران در تضاد است و بر اساس همین قضاوت ارزشی است که مقابله با عرفی شدن ضرورت می‌یابد.

۶. وسایل و سازوکارها

بر اساس مقارنه‌ای که میان کارکردهای پنج‌گانه خانواده و عوامل عرفی شدن صورت گرفت، می‌توان پنج فرضیه اصلی و مجموعه‌ای از فرضیه‌های فرعی را مطرح کرد که به مثابه سازوکارهای تأثیر نهاد خانواده بر توقف یا تضعیف روند عرفی شدن قلمداد می‌شوند:

۱. بهبود روابط جنسی همسران می‌تواند در کاهش ناهنجاری‌های جنسی به عنوان یکی از عوامل اصلی عرفی شدن مؤثر باشد.
۲. بهبود روابط عاطفی میان همسران و میان والدین و فرزندان می‌تواند در کاهش ناهنجاری‌های جنسی به عنوان یکی از عوامل اصلی عرفی شدن مؤثر باشد.
۳. توانمندشدن خانواده در جهت ایفای هر چه بهتر کارکرد حمایتی خود می‌تواند به کاهش ناهنجاری‌های جنسی به عنوان یکی از عوامل اصلی عرفی شدن کمک کند.

(تأمین متقابل نیازهای معیشتی همسران و فراهم کردن زمینه ازدواج فرزندان دو شاخص مهم کارکرد حمایتی خانواده به شمار می‌رود).

۴. اصلاح شدن الگوی فرهنگ پذیری در خانواده می‌تواند موجب تضعیف عوامل فردی و اجتماعی عرفی شدن شود و از این طریق به توقف روند عرفی شدن کمک کند.

۵. کارآمدی نظارت خانواده بر اعضای خود، موجب کاهش رفتارهای غیردیندارانه و کم‌اثر شدن عوامل اجتماعی عرفی شدن می‌شود و از این طریق، در توقف روند عرفی شدن اثر می‌گذارد.

چنانکه مشخص است، در سه فرضیه نخست بر ظرفیت خانواده در جلوگیری از عرفی شدن از طریق کاهش ناهنجاری‌های جنسی و در دو فرضیه اخیر بر ظرفیت آن در کاهش رفتارهای غیردیندارانه و خنثا کردن اثر عوامل اجتماعی عرفی شدن تأکید شده است. از این رو برخلاف سه فرضیه نخست که ناظر به سازوکار واحدی هستند (کاهش ناهنجاری‌های جنسی)، دو فرضیه اخیر مجموعه گسترده‌ای از سازوکارها را در بر می‌گیرند که از جدول پیشین به دست می‌آید؛ از جمله تأثیر اصلاح شدن الگوی فرهنگ‌پذیری در خانواده بر توقف روند عرفی شدن از طریق ارتقای سطح معرفت دینی، تقویت عقلانیت، کاهش غفلت و فراموشی، گسترش اعتقاد به قبح گناه، همچنین کمک «کارآمدی نظارت خانواده بر اعضای خود» به توقف روند عرفی شدن از راه کاهش ارتکاب گناه و ترک واجب، کاهش خوش‌گذرانی‌های غفلت‌زا، کاهش ناهنجاری‌های جنسی و ...

بدیهی است سازوکارهای یادشده صرفاً ظرفیت‌هایی است که در اوضاع کنونی یا کاملاً جنبه بالقوه دارد یا به طور نسبی به فعلیت رسیده است. گواه این مطلب، فراوانی درخور توجه خانواده‌هایی است که خود به وسیله‌ای مؤثر و عاملی مهم برای گسترش عرفی شدن بدل شده‌اند. از این رو برای به فعلیت رساندن این ظرفیت‌ها به صورت حداکثری، توجه به راهکارهای سیاستی ضرورت می‌یابد.

۷. راهکارهای سیاستی

با توجه به فرضیه‌ها و سازوکارهای یادشده و با عنایت به اینکه آموزش، مشاوره، درمان، حمایت، فرهنگ‌سازی، قانون‌گذاری و نظارت، مؤلفه‌های اصلی مداخله در حوزه خانواده را تشکیل می‌دهند، مهم‌ترین راهکارهای مقابله با عرفی شدن، که نهادهای حاکمیتی و نهادهای مدنی پشتیبان و همسو مانند حوزه‌های علمیه، باید در این خصوص در پیش بگیرند، عبارت است از به‌کارگیری امکانات آموزشی، مشاوره‌ای، درمانی، حمایتی، فرهنگ‌سازی، قانون‌گذاری و نظارتی به منظور:

- گسترش و تحکیم سنت ازدواج و خانواده (هدف اول)؛
- بهبود روابط جنسی همسران (هدف دوم)؛
- بهبود روابط عاطفی همسران (هدف سوم)؛
- توانمندسازی خانواده برای ایفای کارکرد حمایتی خود (هدف چهارم)؛
- اصلاح الگوی فرهنگ‌پذیری در خانواده (هدف پنجم)؛
- کارآمدتر شدن سازوکارهای نظارتی خانواده (هدف ششم).

بخشی از راهکارهای یادشده محل اختلاف نظر و بحث صاحب‌نظران است و برخی دیگر محل وفاق است و چه بسا در گذشته حتی به اجرا درآمده باشد؛ هرچند اجرای آنها لزوماً رضایت‌بخش نبوده است. در ادامه، این راهکارها را در قالب مؤلفه‌های هفت‌گانه مداخله، دقیق‌تر می‌کاویم.

۷.۱. آموزش

به منظور مقابله با روند عرفی شدن در ایران لازم است نهادها و مؤسسات آموزشی، به‌ویژه مدارس، دانشگاه‌ها، حوزه‌های علمیه و رسانه ملی، در سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های خود، از میان شش هدف بالا تحقق پنج هدف، یعنی ترویج و تحکیم سنت ازدواج در جامعه، بهبود روابط عاطفی همسران، توانمندشدن خانواده‌ها برای ایفای کارکرد حمایتی، اصلاح الگوی فرهنگ‌پذیری در خانواده و کارآمدترشدن کارکرد نظارتی خانواده را در اولویت قرار دهند. در این خصوص یادآوری چند نکته لازم است:

- تحقق هدف دوم، یعنی بهبود روابط جنسی همسران، اغلب با اقتضائات نهادهای آموزشی ناسازگار است. از باب نمونه، رسانه‌ای شدن و در پی آن، حاشیه‌ساز شدن برخی مصاحبه‌ها و سخنرانی‌های آموزشی در این زمینه در سال‌های اخیر (<https://forum.hammihan.com>) صرف نظر از بازخوردهای موافق و مخالف، قطعاً نمی‌تواند خالی از پیامدهای منفی اجتماعی و فرهنگی باشد. از این‌رو این هدف باید بیشتر به وسیله راهکارهای مناسب‌تر، به‌ویژه راهکارهای مشاوره تخصصی و درمان، دنبال شود و چنانچه در جایی راهکار آموزش، مناسب تشخیص داده شد، باید ملاحظات اخلاقی و فرهنگی از قبیل آموزش از طریق معلم همجنس و جلوگیری از انتشار عمومی مطالب در آن رعایت شود.

- با توجه به جایگاه والای خانواده در نظام ارزشی ایرانیان، نهادها و مؤسسات آموزشی کشور نه تنها ظرفیت چشم‌گیری برای ایفای نقش مؤثر در زمینه آموزش خانواده‌محور دارند، بلکه این ظرفیت‌ها را تا حدودی به فعلیت رسانده‌اند که نمونه محسوس آن، حضور نسبتاً پررنگ موضوع خانواده در برنامه‌های رسانه ملی و همچنین توجه روزافزون مراکز آموزشی و پژوهشی حوزوی و دانشگاهی به مسائل نظری و کاربردی خانواده و تربیت پژوهشگران، مدرسان و معلمان متعهد در این حوزه است. بنابراین اگر کاستی‌هایی در این خصوص دیده می‌شود، به دلیل ضعف عملکرد است، نه اینکه ناشی از فقدان ظرفیت باشد.

- امروزه حتی در کشوری مانند آمریکا که افراد، به‌ویژه جوانان و نوجوانان، در معرض بمباران شدید تبلیغات جنسی قرار دارند، شاهد رشد روزافزون توجه به برنامه‌های «آموزش پرهیزکاری، عفاف و خودمهارگری جنسی تا زمان ازدواج» به نوجوانان در مدارس و تخصیص بودجه‌های دولتی و حمایت فراینده والدین و حتی نوجوانان از این برنامه‌ها به جای برنامه‌های آموزش جنسی هستیم (دوئل، ۱۳۹۴: ۱۶-۱۹). استفاده از این نوع تجارب برای تحقق هدف نخست، یعنی ترویج و تحکیم سنت ازدواج در جامعه، می‌تواند در دستور کار نهادها و مؤسسات آموزشی قرار گیرد.

- به سبب تنوع فراوان اقشار جامعه از نظر سن، جنس، تحصیلات، دین، مذهب، قومیت، پایگاه اجتماعی و ایدئولوژی سیاسی و نیز تنوع ظرفیت نهادها و مؤسسات آموزشی نمی‌توان انتظار داشت نهاد آموزشی واحدی قادر به تأمین نیاز آموزشی همه اقشار باشد. در نتیجه ضرورت دارد بر اساس یک نیازسنجی جامع، الگویی مشارکتی و عملیاتی برای آموزش همگان ترسیم شود؛ الگویی که سهم هر یک از نهادها و مؤسسات آموزشی در آن مشخص شود. به طور مشخص، این الگو تعیین می‌کند که مثلاً ظرفیت آموزشی مبلغان حوزوی و نیز ظرفیت آموزشی مدارس، رسانه ملی و ... در خصوص چند درصد از جمعیت کشور و کدام اقشار و گروه‌های جامعه می‌تواند فعال شود. همچنین سیاست‌ها و برنامه‌های بخشی و درون‌نهادی (مانند برنامه تربیت مبلغان کارشناس خانواده، برنامه آموزش ضمن خدمت در جهت تربیت معلمان کارشناس خانواده و برنامه‌های خانواده‌محور در صدا و سیما) و سیاست‌های کلان (مانند سیاست‌های مربوط به تخصیص بودجه و نظارت بر اجرای الگو) را در بر می‌گیرد.

- یکی از مهم‌ترین آسیب‌ها و معضلات در اجرای راهکارهای آموزشی در این زمینه، آسیب محتوایی است که از نفوذ اندیشه‌های فمینیستی در فضای فکری و فرهنگی کشور نشأت گرفته است. گسترش فمینیسم به معنای گسترش پارادایمی است که یا با اهداف یادشده مخالفت می‌کند یا تعاریف متفاوتی درباره ازدواج، روابط عاطفی همسران، کارکرد حمایتی خانواده، فرهنگ‌پذیری در خانواده و کارکرد نظارتی خانواده به دست می‌دهد و با نفوذ این پارادایم به بدنه نهادهای آموزشی، برخی نهادهای آموزشی، به‌ویژه مدارس و دانشگاه‌ها، از پذیرش نقش مؤثر در این زمینه سر باز می‌زنند؛ زیرا یا رسالتی برای خود در این خصوص تعریف نمی‌کنند یا رسالت خود را نادیده می‌گیرند و نهادی مانند رسانه ملی که نقش فعال‌تری در این خصوص ایفا می‌کند، دچار تعارض محتوایی در برنامه‌های آموزشی و برنامه‌های ترویجی می‌شود. به این معنا که از سویی در برنامه‌های آموزشی خود با بهره‌گیری از تخصص کارشناسان دینی خانواده، محتوای مقبولی را به مخاطبان عرضه می‌کند و از سوی دیگر، در بخش چشم‌گیری از برنامه‌های

ترویجی و تفریحی خود، به‌ویژه در مجموعه‌های نمایشی خارجی و داخلی، پیام‌هایی با مضامین فمینیستی و ضدخانواده به بینندگان منتقل می‌کند که از نمونه‌های آن می‌توان به ترویج معاشرت پیش از ازدواج دختر و پسر اشاره کرد.

تأثیر مضامین فمینیستی بر مخاطبان گاه در قالب لایه پنهان رسانه شکل می‌گیرد؛ مثلاً اینکه هنرمندان، هنرپیشه‌ها و ...، که رسانه ملی در مناسبت‌های گوناگون از آنها تجلیل و قدردانی می‌کند، در زندگی واقعی خود که دور از چشم مردم نیست، به آموزه‌های فمینیستی و ضدخانواده پای‌بند باشند.

به هر حال، گسترش و تعمیق مباحث خانواده‌گرایانه در مؤسسات آموزشی و پژوهشی و حوزه‌های علمیه و همچنین گسترش فضای سالم نقد و مناظره در سطوح تخصصی و عمومی، مناسب‌ترین شیوه‌ای است که برای مقابله با این معضل به ذهن می‌رسد.

۲.۷. مشاوره

توانمندسازی خانواده در تحقق‌بخشیدن به اهداف شش‌گانه از طریق توسعه و ارتقای مراکز مشاوره، از راهکارهای مؤثر در جهت مقابله با روند عرفی‌شدن است. در این زمینه نیز باید نکاتی را یادآور شد:

- نظام مشاوره با توجه به جنبه خصوصی و بینافردی‌بودن و امکان جلوگیری از افشای اسرار خانوادگی، برای تحقق‌بخشیدن به همه اهداف شش‌گانه در سطح خُرد تناسب داشته، در خصوص هدف بهبود روابط جنسی همسران اولویت دارد.
- گسترش روزافزون مراکز مشاوره دانشگاهی، حوزوی و خصوصی در سال‌های اخیر حاکی از آن است که فرهنگ عمومی جامعه به‌تدریج در حال پذیرفتن مشاوره به عنوان نیازی مهم است. با این حال، به نظر می‌رسد مشکل تأمین هزینه‌های مشاوره که بسیاری از خانواده‌ها با آن مواجه‌اند، مانعی اساسی در برابر فراگیرشدن آن است. بر این اساس، ضرورت دارد برای رفع این مشکل و فراهم‌شدن امکان دسترسی به مشاوره ارزان یا رایگان، به‌ویژه برای اقشار کم‌درآمد، ظرفیت‌های

حمایتی رسمی (تخصیص بودجه، یارانه، بیمه و ...) و غیررسمی (تخصیص وجوهات شرعی، کمک‌های خیران و ...) شناسایی شود و به مرحله فعلیت درآید.

- هدف از رجوع به مشاور نباید صرفاً رفع مشکل خانوادگی، آن هم در زمان حادث شدن مشکل باشد، بلکه پیش‌گیری نیز باید در دستور کار مراکز مشاوره قرار گیرد. این اقتضا می‌کند همان‌گونه که نهاد بهداشت و درمان، با نگاه پیش‌گیرانه مردم را به آزمایش‌های دوره‌ای تشویق می‌کند، در زمینه مشاوره خانواده نیز شاهد چنین رویکردی باشیم.

- آسیب‌محتوایی ناشی از نفوذ اندیشه‌های فمینیستی و ضدخانواده که در راهکار آموزش به آن اشاره شد، در خصوص مشاوره نیز به‌جد مطرح است. انتقاد اخیر یکی از پژوهشگران علوم اجتماعی گویای این مطلب است. وی مدعی شده بود توصیه‌هایی که گاه مشاوران خانواده به زوج‌های مراجعه‌کننده در جهت جداسدن از یکدیگر می‌کنند، یکی از عوامل مهم رشد آمار طلاق در سال‌های اخیر بوده است. ضمن آنکه مخالفان این ادعا نه در اصل آن، بلکه در میزان تعمیم‌پذیری‌اش مناقشه کردند (<http://www.farsnews.com>).

۳.۷. درمان

قلمرو فعالیت نهاد سلامت و درمان اقتضا می‌کند از میان اهداف شش‌گانه بر چهار هدف نخست، یعنی تحکیم سنت ازدواج در جامعه، بهبود روابط جنسی همسران، بهبود روابط عاطفی همسران و توانمندسازن خانواده‌ها برای ایفای کارکرد حمایتی خود، تمرکز کند. مهم‌ترین محورهای فعالیت مراکز درمانی به منظور تحقق این اهداف عبارت‌اند از: درمان اختلالات جنسی، درمان اختلالات روانی، درمان معلولیت‌ها و آسیب‌های جسمی، درمان ناباروری و درمان اعتیاد. در این زمینه باید به نکاتی توجه شود:

- با وجود تلاش‌های دولت در سال‌های اخیر، مشکل تأمین هزینه‌های درمان همچنان جدی و نیازمند توجه هرچه بیشتر است و راهکارهای حمایتی از قبیل

تخصیص بودجه، پرداخت یارانه، بیمه همگانی سلامت، تخصیص وجوهات شرعی، کمک‌های خیران و ... در محور درمان نیز باید محل توجه جدی قرار گیرد.

- گسترش نظام جامع غربالگری به منظور پیش‌گیری از بخش چشم‌گیری از اختلالات جنسی و روانی و معلولیت‌ها، یکی از اولویت‌هایی است که نهاد سلامت باید در جهت تحقق آن بکوشد.

- در خصوص اعتیاد، به دلیل آسیب‌های اجتماعی گسترده‌ای که در پی دارد، می‌توان سیاست درمان اجباری را در دستور کار قرار داد.

۴.۷. حمایت

راهکارهای حمایتی در خصوص همه اهداف شش‌گانه مصداق دارد، به‌ویژه اگر حمایت را به معنای وسیعی در نظر بگیریم که حمایت با واسطه را نیز شامل شود. بسیاری از راهکارهای آموزشی، مشاوره‌ای و درمانی هم به دلیل نیاز به تأمین مالی ممکن است در ردیف راهکارهای حمایتی قرار گیرند. یادآوری برخی نکات در این زمینه سودمند است:

- با وجود گستردگی ابعاد نیازهای حمایتی خانواده، سیاست‌های حمایت از خانواده در دهه‌های گذشته عمدتاً بر هدف نخست، یعنی گسترش سنت ازدواج در جامعه، تمرکز داشته و از پنج هدف دیگر تقریباً به طور کامل غفلت کرده است. این در حالی است که حتی در خصوص هدف نخست، از کارآمدی لازم برخوردار نبوده است و بسیاری از جوانان همچنان با مشکلاتی در زمینه دست‌یابی به وام ازدواج و سالن عروسی و جهیزیه ارزان‌قیمت روبه‌رو هستند (<http://www.hamshahronline.ir>) و این با قطع نظر از مشکلات اساسی‌تر جوانان در امکان برخورداری از اشتغال و مسکن مناسب است.

- ممکن است به نظر آید بزرگ‌ترین مانعی که نهادهای حاکمیتی را از حمایت مؤثر خانواده باز می‌دارد، ناکافی بودن درآمدها و کمبود اعتبارات عمرانی دولت است؛ اما در واقع، با مشکلات بنیادین دیگری در زمینه سیاست‌گذاری‌های کلان کشور مواجهیم. به طور خاص، پس از گذشت نزدیک به چهار دهه از پیروزی

انقلاب اسلامی هنوز اولویت‌بندی مشخصی از اهداف نظام اسلامی در اختیار نداریم و به تعبیر دیگر، در هیچ‌یک از قوانین یا اسناد بالادستی، نسبت تقدم و تأخر میان اهداف کلی نظام، از جمله تعالی معنوی آحاد جامعه، توسعه اقتصادی، توسعه اجتماعی، توسعه فرهنگی و اقتدار سیاسی و نظامی، به طور عملیاتی و بلکه حتی در سطح نظری روشن نشده است. در نتیجه، به هنگام تراجم اهداف، به دلیل کمبود بودجه کشور، هیچ دستورالعمل و راهبرد کلانی وجود ندارد که این باعث شده است تفسیرهای شخصی یا جناحی مسئولان مبنای عمل آنان در حوزه‌های قانون‌گذاری و اجرا قرار گیرد و متأسفانه آنچه همواره شاهد آن بوده‌ایم، به حاشیه رفتن اهداف فرهنگی بوده است؛ زیرا به نظر می‌رسد اکثر تصمیم‌گیران حکومتی، به رغم اختلاف دیدگاه‌های حزبی و جناحی، در اینکه عملاً به توسعه اقتصادی و پس از آن به توسعه فرهنگی اولویت می‌دهند، خط‌مشی یکسانی دارند، خواه آنان که از لحاظ نظری، دولت را مسئول و حافظ دین مردم نمی‌دانند (<http://mazandaran.farsnews.com>) یا آنان که دیدگاهی مخالف ابراز می‌کنند.

ولی مسئله اساسی این است که حد و مرز توسعه اقتصادی و اجتماعی یا توسعه مادی کجا است و حتی اگر این مبنا را بپذیریم که حد و مرزی ندارد یا حد و مرز آن دست‌یابی به بالاترین درجه رفاه و سعادت‌مندی دنیوی است (مبنایی که با اندیشه اسلامی سازگاری ندارد)، باز این پرسش مطرح است که با توجه به ذومراتب‌بودن توسعه مادی، آیا می‌توان گفت همه مراتب آن بر توسعه دینی و فرهنگی تقدم دارد یا باید بین مراتب آن تمایز قائل شد، به این صورت که در مراتب پایین‌تر توسعه مادی که به تأمین حداقل‌های معیشت و سلامت مردم مربوط است، باید به این توسعه اولویت داد، اما در مراحل بالاتر، توسعه مادی باید تابع توسعه فرهنگ و به طور خاص، فرهنگ دینی قرار گیرد. همچنان که قرآن کریم از میان وظایف گوناگون مردم و حاکمان در جامعه اسلامی بر اقامه نماز و پرداخت زکات و امر به معروف و نهی از منکر تأکید کرده است، آنجا که می‌فرماید: «الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ» (حج: ۴۱).

بدیهی است با تغییر نظام اولویت‌بندی اهداف اجتماعی، تغییرات شگرفی در سیاست‌گذاری‌های کلان کشور رخ خواهد داد و دیگر شاهد وضعیتی نخواهیم بود که در آن، نیازهای اجتماعی و اقتصادی درجه دوم و گاه درجه سوم و پایین‌تر، از قبیل نیاز به ایجاد مراکز و سالن‌های ورزشی و هنری و اماکن تفریحی، زیباسازی محیط‌های شهری، ارتقای جایگاه تیم‌های ملی در رقابت‌های جهانی، توسعه وسایل نقلیه مرفه و توسعه فناوری پیشرفته ارتباطات در اولویت قرار می‌گیرد و بودجه‌های هنگفت به آنها اختصاص می‌یابد، اما نوبت به حمایت از خانواده که می‌رسد، آسمان می‌تپد و حمایت از خانواده به پرداخت وام ازدواج تقلیل می‌یابد، آن هم مشروط به تأمین اعتبار و همراهی بانک‌ها و چک و سفته و ضامن و ... حال آنکه الگوی کامل زمامدار اسلامی، حضرت علی (ع)، وقتی جوان تنگ‌دستی را که خودارضایی کرده، نزدش می‌آورند، ابتدا او را تعزیر می‌کند، سپس هزینه ازدواجش را از بیت‌المال می‌پردازد (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۳۶۳/۲۸).

پیامد پیش‌بینی‌پذیر چنین تغییری در نظام اولویت‌بندی آن است که از شتاب پیشرفت در حوزه‌های با اولویت کمتر کاسته می‌شود. بر این اساس، لازم است در اسناد چشم‌انداز و برنامه‌های راهبردی، زمان دست‌یابی به اهداف مد نظر در آن حوزه‌ها طولانی‌تر لحاظ شود و مثلاً به جای بیست سال، سی یا چهل سال زمان برای تحقق یک هدف منظور شود. اما آنچه نباید از یاد برد، منافع بسیار مهمی مانند افزایش سرمایه اجتماعی است که از رهگذر این تغییر عائد نظام اسلامی می‌شود و تأخیرهای یادشده را جبران می‌کند.

۵.۷. فرهنگ‌سازی

فرهنگ‌سازی نیز از جمله راهکارهایی است که در همه اهداف شش‌گانه باید محل توجه قرار گیرد. به نظر می‌رسد چشم‌گیرترین فعالیت‌های نظام اسلامی در حوزه خانواده در قالب همین راهکار نمود یافته که از نشانه‌های آن می‌توان به حضور نسبتاً پررنگ موضوع خانواده در برنامه‌های رسانه ملی اشاره کرد. با این حال، یادآوری چند نکته سودمند است:

- مداخله حاکمیتی و مدنی در امور خانواده از طریق فرهنگ‌سازی، در مقایسه با مداخله قانونی و نظارتی، با معضلات فکری کمتری در میان صاحب‌نظران و متولیان امور کشور مواجه است، هرچند گاه مخالفت‌هایی در این زمینه نیز ابراز می‌شود؛ از جمله برخی جامعه‌شناسان از مداخله دولت در کارکرد تربیتی خانواده و واگذاری کارکرد تربیت اخلاقی به نهاد آموزش و پرورش انتقاد کرده‌اند (<http://mehrkhane.com>). با این حال منتقدان توضیح قانع‌کننده‌ای در این باره نمی‌دهند که در وضعیت نابسامان هنجاری جامعه ایران چگونه می‌توان از خانواده‌ای که خود دچار تعارض‌ها و آسیب‌های فرهنگی جدی است، انتظار داشت کارکردهای مطلوب تربیتی را به نحو احسن ایفا کند. نشان دادن نمونه‌های فراوان خانواده‌های آسیب‌دیده از بی‌دینی، اعتیاد و بزهکاری والدین که در آنها آموزش‌های دینی و اخلاقی فرزندان در مدارس، سدی در برابر تأثیر منفی تربیت نامناسب والدین ایجاد کرده است، کار دشواری به نظر نمی‌آید. بنابراین نباید در تأکید بر ارزشمندی و استقلال خانواده دچار افراط شویم و مداخله فرهنگی در خانواده را در هر سطحی و تحت هر شرایطی رد کنیم.

- چنانکه در بحث آموزش اشاره شد، رسانه ملی که از نهادهای فعال در این زمینه است، در برنامه‌های ترویجی خود تعارض محتوایی دارد؛ به این معنا که از سویی با بهره‌گیری از کارشناسان دینی خانواده، عملکرد نسبتاً خوبی در باب فرهنگ‌سازی داشته از سوی دیگر، در بخش چشم‌گیری از برنامه‌های ترویجی و تفریحی خود، پیام‌هایی با مضامین ضدخانواده به بینندگان منتقل می‌کند. به نظر می‌رسد این دوگانگی، در نگاه خوش‌بینانه، باعث می‌شود بخشی از مخاطبان رسانه با ارزش‌های خانواده‌گرایانه و بخشی دیگر از مخاطبان با ارزش‌های ضدخانواده هم‌نوایی کنند، اما در نگاه واقع‌بینانه موجب بی‌اثر یا کم‌اثر شدن برنامه‌های خانواده‌گرایانه برای همه مخاطبان می‌شود؛ زیرا به تعبیر برگر (Peter L. Berger)، ویژگی تکثرگرایی آن است که در بدیهی بودن یقین‌ها در همه حوزه‌های زندگی، از جمله در حوزه دین، تشکیک می‌کند (مرشدی، ۱۳۹۰: ۵۴).

- حوزه علمیه به عنوان دومین نهاد فعال در فرهنگ‌سازی خانواده، با وجود پیشرفت‌های شایان توجهی که در سال‌های اخیر داشته، همچنان تا رسیدن به وضعیت مطلوب فاصله دارد؛ زیرا مبلغانی که دارای مطالعات تخصصی در حوزه خانواده باشند و بتوانند علاوه بر اقشار سنتی جامعه با سایر اقشار، به‌ویژه جوانان، ارتباط مناسبی برقرار کنند و پاسخ‌گوی نیازهای فکری آنان باشند، درصد بالایی از کل مبلغان را تشکیل نمی‌دهند. از این‌رو گسترش مطالعات و دوره‌های تخصصی تربیت مبلغ خانواده در حوزه‌های علمیه ضروری به نظر می‌رسد.

- نهادهای یادشده، صرف نظر از کاستی‌های درونی، با معضلی بزرگ و بیرونی مواجه‌اند و آن پیدایش رقبای نیرومندی مانند رسانه‌های خارجی و ضدنظام است که به طور گسترده از طریق اشاعه شبهات و قبح‌زدایی از روابط نامشروع در جهت تضعیف و نهایتاً فروپاشی خانواده فعالیت می‌کنند. با توجه به اثرگذاری و نفوذ فراوان این رسانه‌ها لازم است مسئولان این تهدید را کاملاً جدی بگیرند و با پرهیز از حالت انفعال و سستی و ناامیدی، عزم جهادی خود را در نظارت هر چه دقیق‌تر بر این رسانه‌ها و کاهش تأثیر آنها جزم کنند که خداوند می‌فرماید: «وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ» (حج: ۴۰)؛ و قطعاً خداوند به کسی که [دین] او را یاری کند، یاری می‌دهد. بی‌شک، استفاده از تجربیات موفق سایر کشورها در زمینه نظارت بر فضای مجازی (<http://www.iribnews.ir>) و همچنین نظارت بر برنامه‌های ماهواره‌ای (<http://fa.euronews.com>) می‌تواند بسیار مؤثر باشد.

- اگرچه فرهنگ‌سازی برای دستیابی به همه اهداف شش‌گانه و برای مقابله با بیشتر عوامل عرفی شدن تناسب دارد، به نظر می‌رسد این عوامل باید در یک نظام اولویت‌بندی سامان داده شود تا بر اساس آن، برنامه‌های فرهنگ‌سازی بتوانند با تشخیص عوامل مؤثرتر در عرفی‌زدایی، از جمله بینش‌های صحیح اعتقادی و عوامل و انگیزه‌های اخلاقی، آنها را در اولویت قرار دهند. همچنین لازم است اهتمام ویژه‌ای به برخی عوامل که به‌رغم اثرگذاری بالا تقریباً مغفول مانده‌اند، مانند حیا و خشیت الهی و دل‌نبستن به دنیا، مبذول شود و زمینه تقویت این اخلاقیات در خانواده‌ها و در نتیجه، توانمندشدن خانواده‌ها در انتقال آنها به فرزندان فراهم شود.

۶.۷. قانون‌گذاری

راهکار قانون‌گذاری نیز برای پی‌گیری هر شش هدف یادشده تناسب دارد. در این راهکار، از سویی اصلاح قوانین موجود که به‌نوعی اثر منفی بر کارکردهای خانواده دارد و از سوی دیگر، وضع قوانین جدید به منظور تقویت کارکردهای مؤثر در عرفی‌زدایی محل توجه قرار می‌گیرد. برخی نکات در این باره مهم است:

- مداخله حاکمیتی در خانواده از طریق قانون‌گذاری با مخالفت‌هایی از سوی برخی صاحب‌نظران مواجه شده است (<http://mehrkhane.com>). بر اساس بینش اسلامی، به نظر می‌رسد به جای تشکیک در اصل مداخله حاکمیتی در خانواده، باید بحث را بر کم و کیف آن متمرکز کنیم و از فقدان الگوی جامعی سخن بگوییم که وظایف هر یک از نهادهای اجتماعی (به‌ویژه دولت، تعلیم و تربیت، دین و رسانه) در قبال خانواده و شیوه تعامل آنها با یکدیگر را به طور مشخص نشان می‌دهد، نه اینکه به طور مطلق، ادعای تفکیک قلمروها میان این نهادها و لزوم تصمیم‌گیری مستقل خانواده برای خود را مطرح کنیم؛ زیرا از نگاه درون‌دینی روشن است که قرآن کریم نقش رسول اکرم (ص) در قانون‌گذاری خانواده، از جمله در مسائل ازدواج، طلاق و خشونت‌های خانوادگی، را بسیار پررنگ ترسیم کرده و این نقش که در سیره عملی پیامبر (ص) نیز نمود یافته و با توجه به حاکمیت دینی حضرت باید هم به عنوان وظیفه دینی و هم به عنوان وظیفه حکومتی ایشان تفسیر شود، بیانگر وجود عرصه‌هایی برای مداخله مشروع دین و دولت در قانون‌گذاری خانواده است.

از نگاه جامعه‌شناختی نیز قطع کامل مداخله دین و دولت در خانواده در آشفته‌بازار فرهنگی کنونی سیاست واقع‌بینانه‌ای نیست؛ چراکه خلاً دستورالعمل‌های لازم در بسیاری از تضادها و اختلافات خانوادگی را در پی خواهد داشت. در ضمن، این مسئله به کشور ما اختصاص ندارد و سایر کشورها که حتی جهت‌گیری غیردینی و ضدخانواده دارند، برای دستیابی به اهداف توسعه ملی خود، سیاست مداخله در قانون‌گذاری خانواده را پذیرفته و اجرا کرده‌اند (کلهر و ارحامی، ۱۳۹۲) که می‌توان به ترکیه به عنوان نمونه‌ای از مداخلات گسترده در این زمینه اشاره کرد (بروجردی و ویژه، ۱۳۹۴).

- آسیب مهم مداخله حاکمیت در قانون‌گذاری خانواده، نه در اصل مداخله، بلکه در کارشناسی‌های ضعیف و همچنین ناتوانی از ترکیب اجتهاد عمیق با درک اقتضائات دوران معاصر است که در نهایت به ناکارآمدی قوانین و مقررات و گاه حتی به تأثیر منفی آنها بر خانواده منجر می‌شود. با توجه به اینکه بنیان اصلی زندگی خانوادگی، عواطف و اخلاقیات است و حقوق باید در امتداد اخلاق و به عنوان مکمل آن در نظر گرفته شود، تغییر این نسبت و پررنگ‌شدن رویکرد حقوقی‌سازی خانواده به کارکردهای آن آسیب می‌زند. مثلاً افزایش قوانین کیفری در حوزه خانواده در سال‌های اخیر و مقررکردن ضمانت‌اجراهایی مانند شلاق یا زندان در مسائلی مثل ترک نفقه همسر یا پرداخت نکردن مهریه عندالمطالبه، با اهداف پیش‌گفته، به‌ویژه بهبود روابط عاطفی همسران و توانمندشدن خانواده‌ها برای ایفای کارکرد حمایتی، منافات دارد (هدایت‌نیا، ۱۳۸۶: ۵۴-۵۵). همچنین می‌توان به قوانینی اشاره کرد که در جهت حمایت از زنان خانه‌دار یا زنان سرپرست خانوار وضع شده، ولی به سبب غلبه نگاه فردگرایانه می‌تواند زمینه‌ساز افزایش تمایل زنان به طلاق و کاهش میل زنان مطلقه و بیوه به ازدواج مجدد شود (همان: ۳۱۲).

- مداخله حاکمیت در قانون‌گذاری خانواده لزوماً در قالب مداخله مستقیم در امور خانواده صورت نمی‌گیرد، بلکه می‌تواند و ترجیحاً باید جنبه غیرمستقیم داشته باشد؛ مثلاً چون طبق تحقیقات، تعاملات گرم والدین و فرزندان و نیز فعالیت‌های سازنده مشترک میان اعضای خانواده، زمینه مساعدتری برای انتقال ارزش‌ها و جامعه‌پذیری دینی فرزندان فراهم می‌کند (رستگار خالد، ۱۳۹۲: ۶۷-۶۸ و ۷۳) و از این گذشته، مادران نقش مؤثرتری در جامعه‌پذیری دینی در خانواده بر عهده دارند (همان: ۶۹)، قوانین و سیاست‌های رسمی باید با نگاهی خانواده‌گرایانه تدوین شود، به گونه‌ای که امکان حضور بیشتر و مؤثرتر والدین، به‌ویژه مادران، در کنار فرزندان افزایش یابد.

- اگرچه در بسیاری از مسائل مربوط به خانواده با خلأ قانونی روبه‌رو نیستیم، تحولات سریع اجتماعی، به‌ویژه در حوزه فناوری ارتباطات، پیوسته نیازها و

مقابله با روند عرفی شدن در ایران با تأکید بر ظرفیت‌های نهاد خانواده / ۷۷

معضلات جدیدی ایجاد می‌کند که به قانون‌گذاری نیاز دارد و کوتاهی در این خصوص، زمینه بسیاری از سوءاستفاده‌ها را فراهم می‌کند، مانند آنچه هم‌اکنون در خصوص شبکه‌های اجتماعی مجازی می‌بینیم.

۷.۷. نظارت

سرانجام از راهکار نظارت نیز می‌توان برای تحقق اهداف شش‌گانه استفاده کرد. محدوده این راهکار عمدتاً به اجرای قوانین و مقررات منحصر می‌شود. در این زمینه با دو مشکل مواجهیم: نخست، مشکل ساختاری ضعف نظام بازرسی و نظارت در کل جامعه که از مهم‌ترین عوامل گسترش آسیب‌ها، جرائم و انحرافات اجتماعی است. دوم، مشکل فرهنگی تمایل نداشتن به مداخله در مسائل خانوادگی به دلیل خصوصی تلقی شدن حریم خانواده به نظر می‌رسد سیاست مداخله حداقلی نهادهای نظارتی رسمی و غیررسمی در خانواده، با دیدگاه اسلام نیز هماهنگ است؛ زیرا مفروض آن است که خانواده در وضع مطلوب، نوعی سلول اجتماعی خودترمیم‌گر در نظر گرفته شود. ولی این تا زمانی است که خود اعضای خانواده خواهان حفظ حریم خصوصی خانواده خویش باشند، اما هنگامی که خود، این حریم را نقض می‌کنند و مسائل درون خانواده را به بیرون می‌کشاند، فعال‌شدن سازوکارهای نظارت رسمی (مداخله پلیس، دادگاه و ...) و غیررسمی (مداخله خویشاوندان، همسایگان و ...) نه تنها مانعی ندارد، بلکه باید به طور جدی و مؤثر پی‌گیری شود؛ چراکه در غیر این صورت، قوانین و مقررات مربوط نیز ناکارآمد خواهد شد. در روایات فراوانی بر وظیفه حاکم اسلامی در رسیدگی به دادخواهی‌های خانوادگی و احقاق حقوق مراجعان، به‌ویژه زنانی که شوهرانشان از ادای حقوق مالی یا جنسی آنان امتناع می‌ورزند، تأکید شده است (نک: بستان نجفی، ۱۳۸۸: ۱۸۰، ۲۴۵-۲۴۷، ۲۵۴)، در سیره حکومتی حضرت علی (ع) نیز تأییدی بر این نوع مداخله در امور خانوادگی دیده می‌شود (نوری، ۱۴۰۸: ۳۳۷/۱۲).

روشن است که نکته فوق‌ناظر به اهداف پنج‌گانه خانواده پس از تأسیس آن است، اما راجع به هدف نخست، یعنی گسترش سنت ازدواج در جامعه که مربوط به قبل از

تشکیل خانواده است، محدودیتی در نظارت وجود ندارد. لذا باید با دقت اعمال شود که نمونه آن، نظارت بر مراکز همسریابی در فضای حقیقی و مجازی است.

نتیجه

موضوع این مقاله از دو جهت بحث برانگیز است: نخست، از جهت اتخاذ رویکرد مداخله‌ای به نهاد خانواده و دوم، از جهت اتخاذ رویکرد مداخله‌ای به دین و دینداری؛ زیرا غلبه نگاه‌های به‌ظاهر علمی و در واقع ایدئولوژیک بر محافل دانشگاهی و کم‌رنگ شدن نگاه اصلاح‌گرایانه در علوم اجتماعی، موجب گسترش مخالفت با این رویکرد در هر دو حوزه دین و خانواده یا دست‌کم خودداری از آن در میان بسیاری از محققان این حوزه‌ها شده است.

با این حال، این مقاله با تأکید بر رسالت اصلاح‌گرایانه علوم اجتماعی و به‌رغم ضعف جدی پیشینه پژوهشی در این زمینه، با هدف برداشتن برخی گام‌های اولیه به این عرصه وارد شد، با این امید که در گام‌های بعدی، توفیق گسترش دادن این بحث به بررسی ظرفیت نهادهایی مانند آموزش و پرورش، روحانیت، رسانه‌ها، اقتصاد و سیاست در مقابله با مسئله عرفی‌شدن حاصل شود.

بر اساس مقارنه‌ای که بین عوامل عرفی‌شدن و کارکردهای خانواده صورت گرفت، نتیجه اصلی مقاله، تعیین شش هدف راهبردی در حوزه خانواده، شامل گسترش و تحکیم سنت ازدواج در جامعه، بهبود روابط جنسی همسران، بهبود روابط عاطفی همسران، توانمندسازی خانواده برای ایفای کارکرد حمایتی خود، اصلاح الگوی فرهنگ‌پذیری در خانواده و کارآمدتر شدن سازوکارهای نظارتی خانواده بود. به منظور تحقق این اهداف نیز یک بسته راهکارهای سیاستی مقابله با عرفی‌شدن در ضمن هفت محور آموزش، مشاوره، درمان، حمایت، فرهنگ‌سازی، قانون‌گذاری و نظارت پیشنهاد شد.

منابع قرآن کریم.

- «ازدواج آسان؛ کلید فراموش شده تشکیل خانواده» (۱۳۹۳/۷/۷). در:
- <http://www.hamshahrionline.ir/print/273387/Society/socialnews?model=WebUI.Models.Details.DetailsPageViewModel>
- «جمالات غیرعلمی حجة الاسلام حسین دهنوی در زمینه سکسولوژی»، (Jan 5, 2015)، در:
- <https://forum.hammihan.com/thread165135.html>
- «چین می‌گوید محدودیت پخش برنامه‌های ماهواره‌ای موفق بوده است»، (Jan 5, 2012). در:
- <http://fa.euronews.com/2012/01/05/china-curbs-racy-entertainment>
- «روحانی در ساری: مردم در روز جمعه تصمیم بزرگ خود را بگیرند» (۱۳۹۶/۲/۲۵). در:
- <http://mazandaran.farsnews.com/news/13960225001580>
- «فیاض: روان‌شناسان توصیه به طلاق می‌کنند! مظاهری: آمار نشان داده مشاوره به کاهش طلاق منجر شده است» (۱۳۹۵/۷/۳۰). در:
- <http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=13950730000207>
- «مداخله دولت در نهاد خانواده چگونه صورت گیرد؟» (۱۳۹۳/۲/۳). در:
- <http://mehrkhane.com/fa/news/10846>
- «نظارت بر فضای مجازی در کشورهای مختلف جهان» (۱۳۹۶/۳/۲). در:
- <http://www.iribnews.ir/fa/news/1642824>
- بروجردی، لیلی، ویژه، محمدرضا (۱۳۹۴ش)، «وضعیت نهاد خانواده در روند توسعه‌یافتگی کشور ترکیه»، *مطالعات توسعه اجتماعی ایران*، س ۷، ش ۳، ص ۹۷-۱۲۲.
- بستان نجفی، حسین (۱۳۸۸ش)، *اسلام و تفاوت‌های جنسیتی در نهادهای اجتماعی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دفتر امور بانوان وزارت کشور.
- بستان نجفی، حسین (۱۳۹۰ش الف)، *جامعه‌شناسی خانواده با نگاهی به منابع اسلامی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بستان نجفی، حسین (۱۳۹۰ش ب)، *گامی به سوی علم دینی (۲): روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- خامنه‌ای، سید علی (۱۴۲۰ق)، *أجوبة الاستفتاءات*، بیروت: الدار الاسلامیه.
- دابلر، کارل (۱۳۹۰ش)، «به سمت رویکردی جامع از فرآیندهای مرتبط با مفهوم توصیفی عرفی شدن»، ترجمه: مهدی حیدری، *تأملات جامعه‌شناختی درباره عرفی شدن: نظریه‌های عرفی شدن از فراز تا فرود*، به کوشش: ابراهیم حاجیانی، تهران: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی.
- دونل، کریستوفر (۱۳۹۴ش)، *بازگشت غرب به عفاف: بر اساس پژوهش مؤسسه رشد جوانان امریکا*، ترجمه: محمد زارعی توپ‌خانه و عباس علی هراتیان، کرج: تلاوت آرامش.

- رستگار خالد، امیر (۱۳۹۲ش)، «سرمایه اجتماعی خانواده و دینداری جوانان»، *تحقیقات فرهنگی ایران*، دوره ششم، ش ۳، ص ۵۵-۸۶.
- سراج‌زاده، حسین (۱۳۸۳ش)، *چالش‌های دین و مدرنیته: مباحثی جامعه‌شناختی در دینداری و سکولارشدن*، تهران: طرح نو.
- سفیری، خدیجه، غفوری، معصومه (۱۳۸۸ش)، «بررسی هویت دینی و ملی جوانان شهر تهران با تأکید بر تأثیر خانواده»، در: *پژوهش جوانان: فرهنگ و جامعه*، ش ۲، ص ۱-۲۷.
- طالبان، محمدرضا، رفیعی بهابادی، مهدی (۱۳۸۹ش)، «تحولات دینداری بر اساس تفاوت‌های نسلی در ایران (۱۳۵۳-۱۳۸۸)»، در: *مسائل اجتماعی ایران*، س ۱، ش ۲، ص ۸۵-۱۱۴.
- فرجی، مهدی، کاظمی، عباس (۱۳۸۸ش)، «بررسی وضعیت دینداری در ایران با تأکید بر داده‌های پیمایش‌های سه دهه گذشته»، *تحقیقات فرهنگی*، دوره دوم، ش ۶، ص ۷۹-۹۵.
- قنبری برزبان، علی، همتی، رضا (۱۳۹۴ش)، «هویت دینی در جامعه ایرانی: مرور نظام‌مند مطالعات انجام‌شده (۱۳۸۰-۱۳۹۲)»، *جامعه‌شناسی کاربردی*، س ۲۶، ش ۵۹، ص ۱۱۷-۱۳۸.
- کلانتری، میترا، کلانتری، عبدالحسین (۱۳۹۱ش)، «دینداری در نسل‌های مختلف: مطالعه موردی شهرستان ساری»، *مطالعات و تحقیقات اجتماعی*، دوره اول، ش ۲، ص ۱۷۳-۲۰۰.
- کلهر، سینا، ارحامی، آسیه (۱۳۹۲ش)، «ارزیابی تطبیقی سیاست‌های جمهوری اسلامی ایران با روندهای جهانی در حوزه خانواده»، *مطالعات راهبردی زنان*، دوره ۱۵، ش ۵۹، ص ۵۹-۱۰۴.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۴۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مرشدی، ابوالفضل (۱۳۹۰ش)، «از سکولارشدن تا متکثرشدن با تکیه بر آرای پیتربرگر در مورد فرآیند سکولارشدن»، *تأملات جامعه‌شناختی درباره عرفی‌شدن: نظریه‌های عرفی‌شدن از فراز تا فرود*، به کوشش: ابراهیم حاجیانی، تهران: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ق)، *الفتاوی‌الجدیده*، تحقیق: ابوالقاسم علیان‌نژادی و کاظم خاقانی، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی‌طالب (ع).
- نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل*، لبنان: مؤسسة آل‌البيت لاحیاء التراث.
- وریج کاظمی، عباس، فرجی، مهدی (۱۳۸۲)، «عرفی‌شدن و زندگی روزمره»، *نامه علوم اجتماعی*، ش ۲۱، ص ۲۴۳-۲۶۹.
- هدایت‌نیا، فرج‌الله (۱۳۸۶ش)، *فلسفه حقوق خانواده (۳)*: نقد و بررسی قوانین خانواده در ایران، تهران: روابط عمومی شورای فرهنگی اجتماعی زنان.
- همیلتون، ملکم (۱۳۷۷ش)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.

Bunge, Mario (1998), *Social Science under Debate: A Philosophical Perspective*, Toronto: University of Toronto Press.

Vermeer, Paul (2014), "Religion and Family Life: An Overview of Current Research and Suggestions for Future Research", *Religions*, April, pp. 402–421.

بازپژوهی فقهی حقوقی شرایط اعمال حق حبس زوجه در عقد نکاح

محمد نوزری فردوسی*

محمد مهدی عباس حمید**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۱۰]

چکیده

یکی از ثمرات تقسیم عقود به عقود معوض و غیرمعوض، امکان امتناع از انجام دادن تعهد یا تحویل موضوع معامله پیش از آن است که طرف مقابل تعهدش را انجام دهد، که اصطلاحاً از آن به عنوان «حق حبس» یاد می‌کنند. هرچند اصطلاح «حق حبس» از اصطلاحات مربوط به دو قرن اخیر است، اکثر فقهای امامیه و مذاهب مختلف آن را به رسمیت شناخته و در کتب فقهی به آن اشاره کرده‌اند. در این نوشتار، ابتدا حق حبس در عقد نکاح و ادله و دیدگاه‌های فقهای امامیه درباره آن و شرایط «اعمال حق حبس از جانب زوجه» بررسی می‌شود. سپس این موضوع در حقوق موضوعه و دیدگاه‌های حقوق دانان مطرح می‌شود و در پایان ضرورت بازبینی در تفسیر قانون مدنی موضوع حق حبس و صدور آرای وحدت رویه جدید نتیجه‌گیری می‌شود.

کلیدواژه‌ها: حق حبس، نکاح، معاوضی، حال، مؤجل، تمکین.

* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه قم (نویسنده مسئول)، m.nozari@qom.ac.ir
** دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه قم، abbas.hamid14@gmail.com

مقدمه

عقود عهدی، در مقابل عقود اذنی، به عقدهایی اطلاق می‌شود که در آنها تعهد و التزام وجود دارد؛ خواه از دو طرف، مانند بیع یا از یک طرف، مانند هبه. عقود عهدی خود به دو دسته تقسیم می‌شود: عقود تعلیقی که در آن مُنشأً بر چیزی معلق شده است، مانند جعاله و سبق و رمایه؛ و عقود تنجیزی، مانند بیع و اجاره که این‌گونه نیست. هر یک از آن دو به عقود تملیکی^۱ و غیرتملیکی و تملیکی به تملیک عین (مانند بیع)، و تملیک منفعت (مانند اجاره) و نیز به معاوضی (مانند بیع و صلح) و مجانی (مانند هبه) تقسیم می‌شود^۲ (الغروی النائینی، بی تا: ۸۲/۱).

یکی از ثمرات تقسیم عقود به عهدی و اذنی و نیز تقسیم عقود عهدی به معاوضی و غیرمعاوضی، امکان امتناع از انجام دادن تعهد، پیش از اجرای تعهد از سوی طرف مقابل، در عقود معاوضی است که این امتناع را اصطلاحاً «حق حبس» می‌نامند.^۳ اکثر فقهای امامیه و مذاهب مختلف این حق را به رسمیت شناخته و در مباحث فقهی خود، از جمله در بحث بیع و نکاح، به آن اشاره کرده‌اند.^۴ به عقیده فقها، در نکاح که از عقود معاوضی است،^۵ نظر به قصد و اراده طرفین عقد، تعهدی برای هر یک به وجود می‌آید و هر یک از طرفین می‌تواند انجام دادن تعهد مربوط به خود را به اجرای تعهد از طرف مقابل منوط کند؛ یعنی تا زمانی که دیگری به تعهد خود عمل نکرده، او هم می‌تواند از انجام دادن تعهد خود امتناع ورزد؛ مثلاً زن در صورت مطالبه مهر خود، تا زمانی که شوهر مهرش را نپرداخته، می‌تواند حق حبس خود را اعمال و از تمکین خودداری کند.

در صورت وجود حق حبس برای زوجه در عقد نکاح، فقها برای اعمال آن شرایطی قائل‌اند. از آنجا که عقد نکاح یکی از مهم‌ترین عقود عهدی به شمار می‌رود، بررسی شرایط اعمال آن در عقد نکاح از جانب زوجه، اهمیت بسیار دارد. از دیدگاه مشهور فقها، بقای حق حبس زوجه به اموری مانند تعیین مهر در عقد، معجل یا مؤجل بودن آن، موسر یا معسر بودن زوج و نیز تمکین یا عدم تمکین عام یا خاص زوجه وابسته است. به نظر می‌رسد پذیرش دو شرط اول طبق قاعده است؛ زیرا مهر از ارکان عقد نکاح نیست، اگرچه فی الجمله واجب است (البحرانی، ۱۴۰۸: ۴۷۶/۲۴). پس در صورت

تعیین نکردن آن، زوجه به عقدی رضایت داده که در آن بضع خود را بدون عوض به زوج تفویض کرده است. در صورت مؤجل بودن مهر نیز، زن با اختیار خود، حق مطالبه مهر و دریافت آن را که حق حبس مبتنی بر آن است، به زمان سررسید مهر در آینده موکول کرده است. گویا زن حق امتناع از تمکین و به اصطلاح حق حبس را تا فرارسیدن زمان مهر از خود سلب کرده است (سبزواری، ۱۴۲۳: ۲/۲۱۹).

برخی از فقها بقای حق امتناع را در صورت اعسار زوج و اطلاع زوجه از این اعسار نمی‌پذیرند (المحقق الحلی، ۱۴۰۹: ۲/۵۴۷؛ الشهید الثانی، ۱۴۱۶: ۸/۱۹۱)؛ زیرا اعطای حق امتناع به زن تا وقت ایسار زوج، موجب عسر و حرج وی می‌شود. در نتیجه حق امتناع از زوجه سلب می‌شود. اما بر فرض تعیین مهر و معجل بودن آن و ایسار زوج، مشروط کردن بقای حق حبس زوجه به عدم تمکین خاص، محل تأمل است، زیرا به نظر نگارندگان، صرف تمکین خاص نمی‌تواند مسقط حق حبس باشد. این مقاله درصدد بررسی شرایط اعمال حق حبس زوجه در عقد نکاح است و به این نتیجه می‌رسد که با وجود سایر شرایط، فقط تمکین تام^۶ مسقط حق حبس زوجه است.

۱. مفهوم‌شناسی حق حبس

«حبس» در لغت در معانی مختلفی از جمله منع و امساک (الزبیدی، ۱۹۹۴: ۸/۲۳۴)، منع از انبعاث (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷: ۲۱۶) بازداشتن و ضد رهاکردن (قرشی، ۱۳۷۷: ۱/۲۴۶) به کار رفته است.

حق حبس در اصطلاح عبارت از حقی است که به هر یک از طرفین عقد مجوز خودداری از انجام دادن تعهد را تا زمان عمل طرف دیگر به تعهد اعطا می‌کند. این حق در عقود معاوضی^۷ مانند بیع و نکاح وجود دارد. بنا بر نظر مشهور فقها، در این عقود، هر یک از متعاقدين می‌توانند تا زمانی که طرف مقابل به تعهد خود عمل نکرده، از انجام دادن تعهدی که متقابلاً بر عهده آنها است، امتناع ورزند؛ زیرا از تحلیل قصد مشترک متعاقدين به دست می‌آید که هر یک از آنها خود را در صورتی ملزم به تسلیم موضوع تعهد می‌داند که طرف دیگر هم حاضر به تسلیم موضوع تعهد باشد. بدیهی است حق حبس مختص به عقد بیع نیست، بلکه این قاعده حاکم بر همه عقود معاوض

است و البته بیع نیز به همین عنوان مشمول آن قرار می‌گیرد؛ زیرا فقهای امامیه حق حبس را اقتضای معاوضه می‌دانند و بر طبق سنت خود، در مهم‌ترین فرد آن، یعنی بیع، از آن یاد می‌کنند (کاتوزیان، ۱۳۹۴ ج: ۸۸/۴). بنابراین در عقد نکاح نیز این حق متصور است. بدین معنا که در صورتی زوجه حاضر به تمکین می‌شود که زوج مهریه وی را پرداخت کند. به عبارت دیگر، زن تا زمان دریافت مهر خود، با اعمال حق حبس، می‌تواند از تمکین خودداری کند. قانون‌گذار جمهوری اسلامی ایران نیز اگرچه حق حبس را تعریف نکرده، در قانون مدنی، هم در عقد بیع (ماده ۳۷۷)^۸ و هم در عقد نکاح (ماده ۱۰۸۵)^۹ به حق امتناع در صورت عدم ایفای تعهد از سوی هر یک از طرفین اشاره کرده است.

۲. ماهیت عقد نکاح از منظر فقها

مبنای اثبات حق حبس در عقد نکاح این است که این عقد را از عقود معاوضی بدانیم. به نظر اکثر فقهای امامیه، عقد نکاح در صورت ذکر مهر، نوعی معاوضه است و احکام عقود معاوضی در آن جاری خواهد بود. به همین دلیل، چنانکه گذشت، برای زوجین به طور متقابل حق حبس و امتناع از انجام دادن وظیفه قائل شده‌اند؛ زیرا در عقود معاوضی به دلیل رابطه متقابل عوضین، هر یک از متعاقدين حق دارد تا زمانی که طرف مقابل به موضوع تعهد خود عمل نکرده از انجام دادن موضوع تعهد خود امتناع کند. بنابراین همان‌طور که در عقد معاوضی، مانند بیع، هر یک از مشتری و بایع حق دارد از تسلیم مبیع یا ثمن خودداری کند تا طرف دیگر حاضر به تسلیم شود، در عقد نکاح نیز تا زمانی که زوج مهریه را نپرداخته، زوجه حق دارد از تمکین خودداری کند.

خوانساری عقد نکاح را عقدی معاوضی می‌داند و می‌گوید اگر در عقد نکاح مهر ذکر شود، مانند بیع یکی از عقود معاوضی به شمار می‌آید که هر یک از طرفین عقد تا عوض مقصود در عقد را قبض نکنند، می‌تواند از حق حبس استفاده کند و از ایفای به تعهد خود امتناع ورزد (الخوانساری، ۱۴۰۵: ۴۲۴/۴-۴۲۵).^{۱۰} نجفی نیز شبیه همین عبارت را در جواهر آورده و معتقد است نکاح با مهر با عقود معاوضی از جهت اینکه هر یک از متعاقدين می‌توانند تا تسلیم عوض از تسلیم معوض خودداری کنند، اتحاد معنایی دارد

بازپژوهی فقهی حقوقی شرایط اعمال حق حبس زوجه در عقد نکاح / ۸۷

(نجفی، ۱۳۶۶: ۳۱/۴۱-۴۵).^{۱۱} فیض کاشانی نیز به دلیل اینکه عقد نکاح را از عقود معاوضی می‌داند، معتقد است در این عقد باید تقابض صورت بگیرد؛ یعنی در صورت حال بودن مهر، زوج باید آن را به همسر خود تسلیم کند و در مقابل، زن هم باید خود را در اختیار زوج قرار دهد. در غیر این صورت هر یک از طرفین حق حبس دارد^{۱۲} (الفیض الکاشانی، ۱۴۰۱: ۲/۲۸۰). در مقابل، بحرانی در *الحدائق الناظرة* معتقد است عقد نکاح، به خلاف عقد بیع، از عقود شبه معاوضی است. وی می‌گوید عقد نکاح از عقود معاوضی حقیقی نیست که از هر جهت احکام آنها را داشته باشد، بلکه از جهاتی شبیه به عقود معاوضی است (البحرانی، ۱۴۰۸: ۲۴/۴۷۲).^{۱۳}

۳. وجود حق حبس در عقد نکاح از دیدگاه فقها

با مطالعه آثار و کتب فقهی می‌توان دریافت که مشروعیت حق حبس زوجه در عقد نکاح پذیرفته شده است؛ به طوری که فقها هنگام بحث از شرایط حق حبس، گویا اصل وجود حق حبس در نکاح را مفروغ دانسته‌اند و درباره شرایط آن دیدگاه‌های مختلفی را مطرح کرده‌اند. دلیل اصلی آنها اجماعی بودن مسئله و اقتضای معاوضی بودن عقد نکاح است. حلی حق امتناع از تمکین را با اعلام نظر شیخ طوسی و فقهای امامیه به رسمیت می‌شناسد و می‌نویسد: «شیخ طوسی و عده‌ای از فقهای امامیه می‌گویند در عقد نکاح، زن می‌تواند تا زمان دریافت مهر از حق حبس بهره برده، از تمکین و تسلیم خود به شوهر امتناع ورزد» (الحلی، ۱۴۱۸: ۷/۱۶۳).^{۱۴}

ابن زهره حلبی نیز معتقد به وجود حق حبس در عقد نکاح است و چنین می‌گوید: «زن تا زمان دریافت تمام مهر حق دارد از تسلیم خود به زوج خودداری کند» (ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷: ۳۴۸)^{۱۵} و محقق حلی هم در *المختصر النافع* به وجود این حق برای زوجه اذعان دارد و می‌گوید: «زن حق دارد از تمکین امتناع کند تا مهرش را بگیرد» (الحلی، ۱۴۰۲: ۱۹۰).^{۱۶} حلی در تحریر ضمن تأیید تبعیض در مهر از حیث حال و مؤجل بودن، معتقد است حق حبس تا زمان قبض مقدار حال از مهر وجود دارد؛ اما پس از قبض مهر حال حق حبس وی ساقط می‌شود^{۱۷} (الحلی، ۱۴۲۰: ۳/۵۵۷). به علاوه، برخی از فقها، از جمله نجفی و خوانساری در *جامع المدارک*، آن را از موضوعات اتفاقی می‌دانند.

نجفی معتقد است قبل از برقراری رابطه جنسی با شوهر، وجود حق حبس برای زن اجماعی است. وی می‌گوید زن قبل از عمل نزدیکی با شوهر می‌تواند از تسلیم خود به شوهر امتناع کند و این مطلب، چنانکه در کشف اللثام و غیر آن آمده، محل اتفاق فقها است (نجفی، ۱۳۶۶: ۴۱/۳۱-۴۵).^{۱۸} خوانساری نیز در این زمینه ادعای شهرت می‌کند و می‌گوید مشهور بین فقهای امامیه این است که زن قبل از انجام عمل زناشویی و دریافت تمام مهر، حق حبس دارد و می‌تواند از تسلیم نفس خود به شوهرش خودداری کند (الخوانساری، ۱۴۰۵: ۴۲۴/۴-۴۲۵).^{۱۹}

اما بحرانی معتقد است در عقد نکاح، برای زوجه حق حبس وجود ندارد؛ زیرا ۱. مقتضای عقد نکاح انتقال منفعت بضع به زوج و انتقال حق مهر به زوجه است و هیچ دلیلی به جز اجماع برای توقف دفع یکی از آن دو به دیگری وجود ندارد و حجیت این اجماع مخدوش است. بنابراین به محض وقوع عقد نکاح، زن باید خود را تسلیم شوهر کند. بله، اگر زوج توانایی پرداخت مهریه را داشته باشد ولی نپردازد، فقط مرتکب معصیت شده، ولی زن حق امتناع از انجام دادن وظایف زناشویی را ندارد. ۲. عقد نکاح از عقود معاوضی نیست که هر یک از طرفین عقد تا زمانی که عوض مد نظر در عقد را قبض نکرده، بتواند از حق حبس استفاده کند و از ایفای به تعهد خود امتناع ورزد. ۳. دلایلی وجود دارد که انجام دادن وظایف زوجیت و اطاعت از شوهر را، به جز در جاهایی که مانع شرعی وجود داشته باشد، مطلقاً برای زوجه واجب می‌داند. بنابراین هیچ دلیل شرعی بر اثبات حق حبس زوجه وجود ندارد (البحرانی، ۱۴۰۸: ۴۷۲/۲۴).^{۲۰}

یادآور می‌شود قانون مدنی ج. ۱۱. نیز در ماده ۱۰۸۵ به وجود حق حبس در عقد نکاح تصریح کرده است: «زن می‌تواند تا مهر به او تسلیم نشده از ایفای وظایفی که در مقابل شوهر دارد امتناع کند؛ مشروط بر اینکه مهر او حال باشد و این امتناع مسقط حق نفقه نخواهد بود» و در ماده ۱۰۸۶ به نحوه اسقاط این حق اشاره می‌کند و چنین مقرر می‌دارد: «اگر زن قبل از اخذ مهر به اختیار خود به ایفای وظایفی که در مقابل شوهر دارد قیام نمود دیگر نمی‌تواند از حکم ماده قبل استفاده کند، مع ذلک حقی که برای مطالبه مهر دارد ساقط نخواهد شد». اگرچه این دو ماده ابهاماتی دارد که بررسی خواهد شد.

۴. شرایط اعمال حق حبس در عقد نکاح

در صورت پذیرش حق حبس در عقد نکاح، نظر مشهور فقها این است که زوجه با شرایطی به شرح زیر می‌تواند این حق را اعمال کند:

الف) تعیین مهر در عقد

اگر در عقد نکاح، مهر تعیین نشده باشد در نظر گرفتن ضمانت اجرایی چون حق حبس برای مهری که تعیین نشده منطقی به نظر نمی‌رسد. ضمن اینکه در وجود حق حبس نیز به شرط تعیین مهر در زمان عقد توجه شده است. عده‌ای از فقها معتقدند تعیین مهر در عقد نکاح، امکان اعمال حق حبس زن را فراهم می‌آورد. ابن‌زهره حلبی در *غنیة النزوع* می‌گوید: «اگر در زمان عقد نکاح، مهر تعیین شده باشد زوجه می‌تواند تا همه آن را دریافت نکرده، از تسلیم خود به شوهر امتناع ورزد» (ابن‌زهره الحلبي، ۱۴۱۷: ۳۴۸).^{۲۱} شیخ مفید نیز می‌گوید. «اگر زنی خودش را به عقد نکاح مردی درآورد، در صورت معین بودن مهر، می‌تواند از حق حبس خود استفاده کند و تا زمان دریافت مهر از تمکین خودداری ورزد» (المفید، ۱۴۱۴: ۳۷).^{۲۲} البته بعضی از فقهای امامیه همچون شهید ثانی معتقدند حتی اگر مهر هم تعیین نشده باشد، حق امتناع زوجه ساقط نمی‌شود (الشهید الثانی، ۱۴۱۶: ۱۹۵/۸).

در میان حقوقدانان نیز گروهی قائل به حق حبس برای زوجه، حتی در صورت تعیین نشدن مهر هستند و اطلاق ماده ۱۰۸۵ ق.م. را دلیل بر وجود حق حبس می‌دانند و در مقابل، برخی از حقوقدانان معتقدند در صورت تعیین نشدن مهر در عقد نکاح، دیگر عقد نکاح عقد معاوضی به شمار نمی‌آید تا بتوان حق حبس را، که از خصوصیات عقود معاوضی است، در آن جاری کرد. این نظر در حقوق جدید هم پذیرفته شده است؛ زیرا حق حبس قاعده‌ای استثنایی است که نباید آن را به موارد مشکوک گسترش داد (صفایی و امامی، ۱۳۹۴: ۱۸۰).

بنابراین هر گاه در عقد نکاح مهر تعیین نشده یا عدم مهر شرط شده باشد، زن حق حبس ندارد؛ زیرا اولاً در صورت رضایت نداشتن طرفین به میزان مهر، زن در صورتی مستحق مهرالمثل است که بین آنها نزدیکی واقع شده باشد. به عبارت دیگر، سبب

استحقاق مهرالمثل نزدیکی است، نه عقد نکاح. بدیهی است که پس از نزدیکی، زن حق حبس نخواهد داشت. ثانیاً؛ در این فرض، اراده مشترک طرفین بر این بوده که تمکین قبل از تعیین مهر صورت گیرد؛ لذا گویا زن حق حبس خود را ساقط کرده است (ره‌پیک و جانباز سوادکوهی، ۱۳۹۱: ۷).

ب) حال بودن مهر (غیر مؤجل بودن)

یکی از مهم‌ترین شرایط جواز اعمال حق حبس از ناحیه زوجه، حال بودن مهر است. بسیاری از فقها شرط حال بودن مهر برای امتناع زن از تمکین و به اصطلاح اعمال حق حبس را شرط می‌دانند. سبزواری در کفایة الاحکام می‌گوید چنانچه مهر زن حال باشد، تا زمان قبض مهر می‌تواند از اینکه خود را در اختیار شوهر قرار دهد، امتناع کند. البته اعمال این حق را به نزدیکی نکردن نیز مشروط می‌کند (السبزواری، ۱۴۲۳: ۲/۲۱۸).^{۲۳} موسوی خمینی در تعلیقه خود بر کتاب وسیلة النجاة اصفهانی می‌گوید:

مهریه می‌تواند به طور کلی حال یا مؤجل باشد، یا بخشی از آن حال و بخش دیگرش مؤجل باشد. اگر مهر حال باشد، زوجه به شرط موسر بودن زوج می‌تواند مهر خود را مطالبه کند، بلکه بالاتر، اگر مهریه حال باشد، زوجه تا زمانی که مهرش را دریافت نکرده، می‌تواند از تمکین و تسلیم خود به شوهرش امتناع کند؛ خواه شوهرش موسر باشد یا معسر. اما اگر مهر کلاً مؤجل باشد یا قسمتی از آن مؤجل و قسمت دیگر آن حال باشد و زن مقدار حال آن را دریافت کرده باشد، حق ندارد از تمکین خودداری کند (الموسوی الاصفهانی، ۱۴۲۲: ۷۴۹).^{۲۴}

ابن‌ادریس نیز معتقد است اگر مهر غیر مؤجل باشد، زوجه تا زمان دریافت مهر می‌تواند با اعمال حق حبس از تمکین خودداری کند (ابن‌ادریس الحلی، ۱۴۱۰: ۲/۵۹۱).^{۲۵} حال پرسش این است که «اگر در عقد نکاحی مهر به صورت مطلق و بدون تعیین زمان ذکر شود، چه حکمی دارد؟».

شیخ طوسی، حلی و دیگران اطلاق مهر در عقد نکاح را دلیل حال بودن مهر می‌دانند و در صورت تعیین زمان در مهر، زن حق امتناع از تمکین و به اصطلاح حق حبس را تا

بازپژوهی فقهی حقوقی شرایط اعمال حق حبس زوجه در عقد نکاح / ۹۱

فرارسیدن زمان مَهْر از خود سلب می‌کند. شیخ طوسی در مبسوط چنین می‌گوید: «اگر در عقد نکاح مَهْر مطلق ذکر شود و به حال یا مؤجّل بودن مَهْر تصریح نشود، در حکم مَهْر حال است و در این صورت زن می‌تواند حق حبس خود را اعمال کند و از تمکین امتناع ورزد» (الطوسی، ۱۳۸۸: ۳۱۳/۴-۳۱۴).^{۲۶} حلی در تحریر الاحکام می‌گوید:

اطلاق عقد نکاح مقتضی تعجیل مَهْر است. در نتیجه طرفین عقد، چه حال بودن مَهْر را شرط کنند یا به حال یا مؤجّل بودن مَهْر اشاره نکنند، شوهر باید به مجرد عقد، در صورت مطالبه زن، مَهْر را پرداخت کند. البته اگر برای مَهْر مدت تعیین کنند، شوهر وظیفه‌ای برای پرداخت مَهْر ندارد و در این صورت خواه با زن نزدیکی کرده باشد یا نه، تا زمانی که مَهْر معجّل نشده، زن نمی‌تواند از حق حبس استفاده کند و از تمکین امتناع ورزد (الحلی، ۱۴۲۰: ۵۵۶/۳-۵۵۷).^{۲۷}

به عقیده برخی از حقوقدانان، شرط بهره‌مندی از حق حبس در همه عقود معاوضی حال بودن عوض است. کاتوزیان در تأیید این موضوع می‌نویسد: «تعیین اجل برای تسلیم ثمن یا مبیع نشانه این است که طرفین خواسته‌اند یکی از عوضین زودتر از آن دیگری تسلیم شود» (کاتوزیان، ۱۳۹۴: ۱۸۴/۱).

قانون مدنی ج.۱.ا. نیز شرط حق حبس در عقد نکاح را حال بودن مهریه دانسته است.^{۲۸} بر اساس ماده ۱۰۸۵ این قانون، هر گاه مَهْر مؤجّل (مدت‌دار) باشد زن حق حبس ندارد و هر گاه قسمتی از مَهْر حال و قسمتی مؤجّل باشد، حق حبس فقط نسبت به قسمتی که حال است حاصل می‌شود و پس از دریافت این قسمت، زن دیگر نمی‌تواند از ایفای وظایف زناشویی امتناع کند (صفایی و امامی، ۱۳۹۴: ۱۷۵). رأی وحدت رویه شماره ۷۰۸ در مقام اثبات بقای حق حبس در صورت تقسیط مهریه، مفاد ماده ۱۰۸۵ را تأیید می‌کند: «به موجب ماده ۱۰۸۵ قانون مدنی، زن می‌تواند تا مَهْر به او تسلیم نشده از ایفای وظایفی که در مقابل شوهر دارد امتناع کند، مشروط بر اینکه مَهْر او حال باشد».

درباره حال بودن مهریه‌های سنگین که معمولاً پرداخت آنها از توان زوج خارج است و طرفین نیز علم به ناتوانی در پرداخت این قبیل مهریه‌ها دارند، دو دیدگاه وجود دارد.

مشهور فقهای معاصر، از جمله سیستانی، خامنه‌ای، صافی گلپایگانی و فاضل لنکرانی، نظر به حال بودن چنین مهریه‌هایی داده‌اند. در مقابل، مکارم شیرازی و نوری همدانی این مهریه‌ها را حال ندانسته، بدین سبب، تمکین زوجه را مشروط به پرداخت تمام مهر نمی‌کنند. مکارم شیرازی می‌گوید در چنین موقعیت‌هایی که قرائن روشنی بر معجل بودن مهریه وجود دارد باید تقسیط شود و زوجه با اولین قسط باید تمکین کند (نک: پژوهش «اثر تقسیط مهریه و پرداخت اولین قسط بر حق حبس»، مؤسسه آموزشی و پژوهشی قضاء).

در سیستم قضایی نیز برخی محاکم اطلاع زوجه از ناتوانی زوج در پرداخت یکجای مهریه را موجب تردید در حال بودن مهریه قلمداد می‌کنند؛ مثلاً در بخشی از رأی الزام به تمکین مورخ ۱۳۹۵/۴/۸ آمده است:

نظر به اینکه اولاً خواننده در جلسه رسیدگی به صراحت در پاسخ به سؤال دادگاه مبنی بر اینکه زمانی که با خواهان عقد زوجیت می‌بستید و مهریه را ۱۱۰ سکه عندالمطالبه قرار می‌دادید، آیا اطمینان به توانایی زوج به پرداخت یکجای مهریه داشتید؟ بیان داشته: من فقط می‌خواستم با وی زندگی کنم و من می‌دانستم ایشان توانایی پرداخت یکجای مهریه را ندارند. با این فرض حال بودن مهریه محل تردید است و در هنگام تردید و تشکیک به قدر متیقن که عندالاستطاعه است باید رجوع کرد ... لذا حکم به محکومیت خواننده به حضور در زندگی مشترک و تمکین از خواهان را صادر و اعلام می‌دارد.

پرسش دیگر این است که: «اگر مهریه مدت‌دار باشد، ولی زوجه تا زمان سررسید، از انجام دادن وظایف زناشویی امتناع کند، آیا پس از حال شدن مهریه حق حبس ایجاد می‌شود».

نجفی، در فرض سؤال نظر مشهور فقها را نداشتن حق حبس می‌داند و می‌گوید اگر تمام مهر مدت‌دار باشد، به طور قطع و یقین، زن حق حبس ندارد؛ زیرا حق استمتاع مرد حال است. اما اگر به هر دلیلی زن از ایفای وظایف خود تا زمان سررسید مهر امتناع کرد، اکثر فقها معتقدند زن بعد از حلول مهر نیز حق حبس ندارد؛ زیرا اولاً

چون قبل از سررسید مهر، وجوب تسلیم بر زن مستقر شده بود، پس از حال شدن مهر، در صورت شک در بقای وجوب تسلیم، با جریان استصحاب، به وجوب تسلیم و سقوط حق حبس حکم می‌کنیم. ثانیاً در صورت مؤجل بودن مهر، طرفین به عقدی رضایت داده‌اند که تسلیم یکی از عوضین (منفعت بضع) متوقف بر تسلیم دیگری (مهریه) نشده است. بنابراین گویا زن با رضایت به این عقد نکاح که از عقود معاوضی است، حق امتناع خود را ساقط کرده است (نجفی، ۱۳۶۶: ۴۱/۳۱-۴۵).^{۲۹}

نجفی می‌گوید شیخ طوسی در کتاب *النهایه* با این نظریه مخالفت کرده، معتقد است بعد از حلول مدت، مهر حال می‌شود و زن باید حق امتناع داشته باشد (همان). کاتوزیان نیز نظر مشهور فقها را برمی‌گزیند و می‌گوید قرارداد مهلت به معنای انصراف از حق حبس است و فرارسیدن موعد پرداخت، حق ساقط شده را دوباره ایجاد نمی‌کند (کاتوزیان، ۱۳۹۴ الف: ۱۳۶/۱). امامی نیز معتقد است در صورت سررسید مهلت، حق حبس برای زوجه متصور نیست. وی می‌گوید هرگاه مهر در نکاح مؤجل بود و زن برخلاف قانون، از ایفای وظایف خود امتناع کرد یا آنکه شوهر تا زمان تسلیم و تأدیه مهر، درخواست ایفای آن را نداشت، زن حق ندارد به استناد حق حبس به امتناع خود ادامه دهد تا مهر را دریافت دارد؛ زیرا حق امتناع او در اثر قرارداد اجل برای تسلیم مهر، ساقط شده و موجبی برای پیدایش حق حبس موجود نشده است. بنابراین وضعیت سابق استصحاب می‌شود، علاوه بر آنکه آنان ضمناً تراضی کرده‌اند که تمکین قبل از تسلیم مهر به عمل آید (امامی، ۱۳۹۳: ۳۹۸/۴-۳۹۹).

پرسش دیگر این است که: «اگر در ضمن عقد نکاح پرداخت مهریه به زمان استطاعت همسر موکول شد، آیا وجود این قید، مهریه را از حال بودن خارج می‌کند و در نتیجه در صورت پذیرش پرداخت مهریه، عندالاستطاعه و علم زوجه به ناتوانی زوج در پرداخت مهریه، حق حبس وی ساقط می‌شود، یا این شرط تأثیری در حال بودن مهریه ندارد و حق حبس همچنان باقی است؟» فقها در این زمینه اختلاف نظر دارند. مکارم شیرازی، سیستانی، خامنه‌ای،^{۳۰} شبیری زنجانی، نوری همدانی، علوی گرگانی و گرامی معتقدند در صورتی که زوج در زمان عقد، استطاعت پرداخت مهریه را نداشته باشد، این شرط مهر را مؤجل کرده، بدین ترتیب زوجه مجوز استفاده از حق حبس را

نخواهد داشت. در این میان، صافی گلپایگانی حق حبس را در این فرض برای زوجه ثابت می‌داند (استفتاء مورخ ۱۳۹۵/۱۲/۳).

در نظام قضایی ایران نیز رویه یکسانی در این خصوص وجود ندارد. برخی از قضات معتقدند شرط «عند الاستطاعه» مهر را مؤجل می‌کند و در نتیجه زوجه حق اعمال حق حبس ندارد؛ اما گروه دیگری معتقدند قید «عند الاستطاعه» به معنای تعیین اجل برای دین نیست، بلکه چنین مهریه‌ای حال است و در نتیجه زن همچنان حق دارد در صورت پرداخت نشدن مهریه، از تمکین خاص خودداری کند. از باب نمونه برخی از آرای قضایی به شرح زیر ذکر می‌شود:

در خصوص تجدیدنظرخواهی آقای م. ب. با وکالت س. ح. به طرفیت خانم ب. م. نسبت به دادنامه شماره ۹۲۰۹۹۷۰۲۲۲۴۰۱۰۸۴ مبنی بر صدور حکم رد دعوی الزام زوجه به تمکین وارد است؛ زیرا با توجه به محتویات پرونده و ملاحظه لوائح طرفین رأی صادره / شهریار در پرونده کلاسه ۵۹۰ دادگاه بدوی بر اساس مستندات موجود در پرونده و مقررات مربوطه صادر نگردیده است؛ زیرا اولاً زوجین هنگام عقد نکاح با شرط ضمن عقد نکاح، مطالبه مهریه را عندالاستطاعه زوج مقرر نموده‌اند. عندالاستطاعه یک لغت عربی است و به معنای هنگام توانایی مالی داشتن زوج به معادل میزان مهریه مقرر در عقدنامه می‌باشد. به عبارت دیگر، هنگام عقد نکاح زوجه پذیرفته که زوج توان مالی پرداخت مهریه را در زمان انعقاد عقد نکاح ندارد و اگر زوجه بعد از آن اراده مطالبه مهریه خود را داشته باشد، ابتدای امر باید به واسطه معرفی مال یا ادله دیگر، تمکن مالی زوج را به اثبات رسانده، سپس مطالبه نماید. بنابراین در هیچ یک از کتب لغت و یا موازین حقوقی عندالاستطاعه به معنای حال بودن دین از جمله دین مهریه که عندالاستطاعه قید گردیده، نیامده است؛ زیرا حال بودن یک دین به معنای عدم مقید بودن به زمان یا قیود دیگر است. پس دائن به محض مطالبه دین خود از مدیون، مکلف به پرداخت آن است. ثالثاً نظر به اینکه زوجه با قید عندالاستطاعه بدون مهریه و پذیرفتن آن به عنوان شرط ضمن عقد، حق

حبس خود را زائل کرده است و نمی‌تواند با فرض مذکور از حق حبس استفاده نماید، این دادگاه با عنایت به مراتب مذکور به استناد ماده ۳۵۸ قانون آیین دادرسی مدنی رأی صادره دادگاه بدوی را نقض کرده، به استناد ماده ۱۰۸۵ قانون مدنی ناظر به ماده ۱۱۱۴ از همان قانون، زوجه را به مراجعه به منزل مشترک و تمکین در حق زوج محکوم می‌کند. این رأی قطعی است.

بدیهی است قاضی دادگاه بدوی با توجه به اینکه شرط ضمن عقد «عند الاستطاعه» با حال بودن مهریه منافاتی ندارد، دعوای زوج مبنی بر الزام زوجه به تمکین را رد می‌کند، در حالی که قضات دادگاه تجدیدنظر، برعکس، معتقدند این قید موجب مؤجل شدن مهریه و ساقط شدن حق حبس خواهد شد و در نتیجه رأی دادگاه بدوی را نقض و به نفع زوج حکم کرده، زوجه را محکوم به مراجعه به منزل مشترک و تمکین در حق زوج می‌کنند.

ج) موسر بودن زوج

در خصوص این شرط نیز بین فقهای امامیه اختلاف نظر وجود دارد. از نظر مشهور فقها، تا زمانی که زوج مهر را نپرداخته، زوجه می‌تواند از تسلیم خود به وی امتناع ورزد، خواه زوج معسر باشد یا موسر (السبزواری، ۱۴۲۳: ۲/۲۱۹). ابن‌ادریس (ابن‌ادریس الحلّی، ۱۴۱۰: ۲/۵۹۱) و بحرانی (البحرانی، ۱۴۰۸: ۲۴/۴۵۹-۴۶۵) و برخی از مراجع تقلید معاصر از جمله مکارم شیرازی، بهجت، موسوی اردبیلی و نوری همدانی، در صورت اعسار زوج، به سقوط حق حبس فتوا داده‌اند و دلیل اصلی ایشان تمسک به قاعده لاضرر و عسر و حرج زوج است (روزنامه رسمی، ش ۱۸۵۰۶، مورخ ۱۳۸۷/۶/۲۰). در مقابل، محقق حلّی، حتی در صورت اعسار زوج، حق حبس را برای زوجه ثابت می‌داند (الحلّی، ۱۹۸۳: ۲/۵۴۷). نجفی نیز اعسار زوج را فقط مسقط حق مطالبه مهریه تا زمان گشایش می‌داند و معتقد است این اعسار به حق حبس خدشه‌ای وارد نمی‌کند؛ زیرا این حق برآیند معاوضی بودن عقد نکاح است. در نتیجه دیدگاه ابن‌ادریس مبنی بر مانعیت اعسار در ثبوت حق حبس را تضعیف می‌کند (نجفی، ۱۳۶۶: ۳۱/۴۱-۴۵).^{۳۱} سید أبو الحسن

موسوی اصفهانی نیز معتقد است موسر و معسر بودن زوج مدخلیتی در حق حبس زوجه ندارد. بنابراین وی در هر صورت می‌تواند از این حق بهره‌برد و از تمکین امتناع کند (الموسوی الاصفهانی، ۱۴۲۲: ۷۴۹).^{۳۲} اراکی در پاسخ به این پرسش که «اگر زوج معسر و مهریه حال باشد، آیا زن می‌تواند از حق حبس خود استفاده کند و تا زمان متمول شدن زوج و پرداخت مهریه از تمکین خودداری ورزد یا چنین حقی ندارد، بلکه واجب است تمکین کند؟» می‌گوید استاد ما معتقد بود در این صورت باید بین مانع شرعی و مانع عرفی و نیز مانعی که امید برطرف شدن آن وجود دارد و غیر آن، تفصیل قائل شد، یعنی در جایی که فقدان تمکّن مالی زوج مانع پرداخت مهر شود و به طور معمول امیدی به پولدار شدن وی در آینده نزدیک نباشد، در این صورت اگر زوجه با علم و آگاهی از وضعیت مالی زوج، اقدام به ازدواج با وی کرده باشد، نمی‌تواند از حق حبس خود استفاده کند؛ زیرا با رضایت به چنین عقدی حق امتناع خود را ساقط کرده است، چراکه اگر حق خود را ساقط نکرده باشد به این معنا است که زوجه عقد نکاح را پذیرفته، ولی ملتزم شده تا زمان نامشخصی با شوهر خود هم‌خوابی نداشته باشد، در حالی که بعید است طرفین چنین خواست و اراده‌ای داشته باشند. پس وی با اقدام به ازدواج با چنین شرایطی، گویا از حق امساک خود چشم‌پوشی کرده است (الأراکی، ۱۴۱۵، ۵۳۶).^{۳۳}

بنابراین فقهای امامیه درباره تأثیر اعسار زوج در اسقاط حق حبس زوجه قائل به سه دیدگاه شدند. مشهور فقها معتقدند اعسار زوج مانع اعمال حق حبس زوجه نمی‌شود. برخی از فقها به استناد قاعده لاضرر و عسر و حرج معتقدند با اعسار زوج، حق امتناع زوجه ساقط می‌شود. برخی دیگر قائل به تفصیل شده، می‌گویند در صورت اطلاع زوجه از اعسار زوج در زمان عقد، گویا از حق امتناع خود چشم‌پوشی کرده است و در غیر این صورت، حق حبس زوجه به قوت خود باقی است و تا زمانی که مهریه خود را دریافت نکرده، می‌تواند از تسلیم خود به زوج خودداری کند.

رای وحدت رویه شماره ۷۰۸ که ناظر به اعسار زوج است، تقسیط مهر را موجب سقوط

حق حبس ندانسته، چنین مقرر می‌دارد:

به موجب ماده ۱۰۸۵ قانون مدنی، زن می‌تواند تا مهر به او تسلیم نشده از ایفای وظایفی که در مقابل شوهر دارد امتناع کند، مشروط بر اینکه مهر او حالاً باشد. ضمناً در صورت احراز عسرت زوج، وی می‌تواند مهر را به نحو اقساط پرداخت کند. با توجه به حکم قانونی ماده مذکور که مطلق مهر مورد نظر بوده و با عنایت به میزان مهر که با توافق طرفین تعیین گردیده، صدور حکم تقسیط که صرفاً ناشی از عسر و حرج زوج در پرداخت یک‌جای مهر بوده، مسقط حق حبس زوجه نیست و حق او را مخدوش و حاکمیت اراده وی را متزلزل نمی‌سازد، مگر به رضای مشارالیها؛ زیرا اولاً حق حبس و حرج دو مقوله جداگانه است که یکی در دیگری مؤثر نیست. ثانیاً موضوع مهر در ماده مزبور دلالت صریح به دریافت کل مهر داشته، اخذ قسط یا اقساطی از آن دلیل بر دریافت مهر به معنای آنچه مورد نظر زوجه در هنگام عقد نکاح بوده، نیست. بنا به مراتب رأی شعبه ۱۹ دادگاه تجدیدنظر استان اصفهان که موافق با این نظر است، منطبق با قانون تشخیص [داده] می‌شود (روزنامه رسمی، شماره ۱۸۵۰۶، مورخ ۱۳۸۷/۶/۲۰).

چنانکه ملاحظه می‌شود، این رأی مبتنی بر دو دلیل اصلی است: اول اعسار زوج و تقسیط مهر به سبب عسرت که حق حبس زن را در آنجا که مهر طبق اراده طرفین حالاً است، ساقط نمی‌کند؛ زیرا حق حبس زن و عسر و حرج شوهر دو مقوله جداگانه است و هیچ‌گونه ملازمه‌ای بین آن دو وجود ندارد. دیگر آنکه ماده ۱۰۸۵ قانون مدنی به صراحت دلالت دارد که حق حبس زن تا وصول تمامی مهر باقی است و دریافت بخشی از آن مسقط این حق نیست (صفایی و امامی، ۱۳۹۴: ۱۸۰).

شهیدی نیز با تمسک به اصل استصحاب، قائل به بقای حق حبس در صورت تقسیط مهریه است. وی می‌گوید قانون در جهت رعایت حال مدیون به دادگاه اختیار داده است که بتواند با اعطای مهلت یا تقسیط دین، مدیون را از شرایط نامساعد رهایی بخشد؛ اما دیگر در این مقام نبوده است که کلیه حقوق طلبکار را که از عقد ناشی شده،

نظیر حق حبس، را نیز از او سلب کند و در صورت تردید، بقای حق حبس استصحاب می‌شود (شهیدی، ۱۳۸۲: ۱۶۸).

در مقابل، برخی معتقدند تقسیط مهر چنانچه با رضایت زوجه صورت پذیرد، مسقط حق حبس وی است. یکی از قضات دیوان عالی کشور با مطرح کردن این پرسش که «آیا تقسیط مهریه موجب اسقاط حق حبس زوجه می‌شود یا خیر؟»، می‌گوید منطوق قسمت اخیر ماده ۱۰۸۵ قانون مدنی دلالت بر این دارد که حال‌بودن مهریه مبتنی بر توافق است و قهراً مفهوم آن هم که مؤجل‌بودن مهریه است بر مبنای توافق خواهد بود. پس اگر تقسیط مهریه بر مبنای توافق باشد، مسلماً پاسخ به این پرسش مثبت است؛ زیرا هنگامی که زن موافقت می‌کند مهریه خود را به اسقاط وصول کند، در حقیقت جزء جزء مهریه را مؤجل کرده است و توافق بر تقسیط از مصادیق مؤجل‌بودن مهریه و مسقط حق حبس خواهد بود.

دادستان محترم وقت، دری نجف‌آبادی، نیز در فرآیند صدور رأی وحدت رویه ۷۰۸، در صورت تقسیط، قائل به سقوط حق حبس بوده و چنین اعلام نظر کرده است:

پرداخت دین نقداً یا به اسقاط ممکن می‌باشد. تقسیط دین، اعم از مهر یا غیر آن، یا با توافق طرفین است و یا طبق قانون اعسار، که در این صورت مدیون باید مطابق قانون اعسار عمل نماید. اصل مهریه حق مکتسب است، نه حال‌بودن آن و پرداخت مهریه شرعاً و عرفاً منوط به مطالبه و عندالقدره و عندالاستطاعه است. ادعای توافق بر حال‌بودن در زمان عقد نیز اولاً صحت ندارد و به فرض صحت، شامل اثبات اعسار و تقسیط آن نمی‌شود. در عرف جامعه نیز اصل بر عدم حال‌بودن مهریه است، بلکه بر حال‌شدن مهریه عندالمطالبه دلالت دارد. این قبیل موارد احکام شرعی است و معیارهای شرعی بر آن حاکم است و نمی‌توان به بهانه اجمال یا ابهام قانون به تفسیرهای گوناگون استناد نمود. مصالح اجتماعی و تحکیم پیوندهای خانوادگی و پرهیز از طلاق و فساد نیز ایجاب می‌کند که با اثبات اعسار و تقسیط پرداخت مهریه زوجه به تکالیف و وظایفی که در مقابل

زوج دارد عمل نماید و تقسیط مهریه مجوز عدم تمکین زوجه نمی‌شود (روزنامه رسمی، ش ۱۸۵۰۶، مورخ ۱۳۸۷/۶/۲۰).

به نظر می‌رسد اعسار و عدم اعسار زوج دخالتی در ساقط شدن یا نشدن حق حبس زوجه ندارد؛ زیرا در عقود معاوضی، بهره‌مندی طرفین از عوض و معوض محل توجه است. بنابراین تا زمانی که زوجه منفعت بضع خود را در اختیار زوج قرار نداده و نیز زوج مهریه زن را پرداخت نکرده، و به اصطلاح قبض و اقباض صورت نگرفته، عقد ناقص است؛ زیرا قبض مهر همانند قبض منفعت بضع، متمم عقد نکاح است و در این زمینه اعسار یا عدم آن حکم واحدی دارد؛ یعنی پرداخت نکردن مهر خواه به دلیل نداری زوج باشد یا علی‌رغم دارا بودن به وظیفه خود عمل نکند، زوجه می‌تواند تا به حق خود نرسیده از تمکین خودداری کند. بدیهی است با توجه به وجود قواعد اولیه، تمسک به قواعدی نظیر لاضرر و لاجرح جایی ندارد.

د) عدم تمکین سابق

یکی دیگر از مهم‌ترین شرایط جواز اعمال حق حبس از ناحیه زوجه، عدم تمکین (خاص) سابق وی است. مشهور فقها معتقدند در صورت وقوع عمل زناشویی، حق حبس ساقط می‌شود (السبزواری، ۱۴۲۳: ۲/۲۱۹).^{۳۴} در مقابل، عده‌ای از فقها معتقدند حتی در صورت تمکین، همچنان حق حبس باقی است (نجفی، ۱۳۶۶: ۴۳/۳۱). محقق حلی در پاسخ به این پرسش که «آیا بعد از تحقق نزدیکی، زوجه حق دارد با تقاضای مهر و پرداخت نشدن آن از سوی زوج، از تمکین خودداری کند؟» می‌گوید دو دیدگاه در این زمینه وجود دارد. برخی قائل به بقای حق حبس‌اند و برخی دیگر معتقدند با نزدیکی، این حق ساقط می‌شود. سپس با این استدلال که استمتاع حقی است که با عقد نکاح، برای مرد ثابت می‌شود و ارتباطی با وقوع یا عدم وقوع نزدیکی ندارد، قول دوم را تأیید می‌کند و می‌گوید زن حق ندارد مرد را از این حق مسلم خود محروم کند (الحلی، ۱۹۸۳: ۲/۵۴۷).^{۳۵} شهید اول، برخلاف محقق حلی، از نظر مشهور فقها پیروی کرده، بقا یا سقوط حق حبس را دایره مدار تمکین و عدم تمکین کرده،

معتقد است انجام دادن عمل زناشویی یا تمکین سابق، حق حبس را ساقط می‌کند (الشهید الأوله ۱۴۱۱: ۱۷۲).^{۳۶}

برخی از فقها ضمن قبول نظریه سقوط حق حبس با تمکین، بین تمکین اختیاری و تمکین از روی اکراه تفاوت قائل شده‌اند. به عقیده فیض کاشانی، تمکین در صورتی موجب زوال حق حبس می‌شود که به اختیار زوجه باشد، ولی اگر مجبور به تمکین شده باشد، همچنان حق حبس وی باقی است (الفیض الکاشانی، ۱۴۰۱: ۲۸۰/۲)؛^{۳۷} زیرا قبض با اکراه، فاسد است و آثار قبض صحیح، از جمله سقوط حق حبس، بر آن مترتب نمی‌شود. اما نجفی معتقد است نباید بقا و سقوط حق حبس را دایره مدار اکراه یا اختیار زوجه در تمکین کرد؛ زیرا اقتضای عقود معاوضی این است که چنین حقی برای طرفین وجود داشته باشد و اکراه و اختیار در این اقتضا مداخلیتی ندارد. بنابراین چون به اعتقاد وی، عقد نکاح از عقود معاوضی است، تمکین اختیاری هم نمی‌تواند مسقط حق حبس باشد. پس زوجه، چه با اختیار و چه بی‌اختیار، تمکین کند، در صورت پرداخت نشدن مهر از سوی زوج، همچنان می‌تواند حق حبس خود را اعمال کند و از تمکین امتناع ورزد (نجفی، ۱۳۶۶: ۴۳/۳۱).^{۳۸}

به فرض پذیرش دیدگاهی که تمکین را مسقط حق حبس می‌داند، پرسش دیگری مطرح می‌شود و آن این است که «آیا یک بار تمکین (خاص) هم مسقط این حق است یا تکرار آن شرط است؟» محمدجواد مغنیه تصریح کرده است که لازم نیست تمکین تکرار شود، بلکه با یک بار نزدیکی نیز این حق ساقط می‌شود (مغنیه، ۱۳۷۹: ۳۱۲/۵).^{۳۹} در مقابل، نجفی در پاسخ به پرسش فوق، بعد از نقل نظر شیخ مفید در کتاب مقنع و شیخ طوسی در مبسوط، مبنی بر اینکه تمکین زوجه مسقط حق حبس نیست، می‌گوید به‌علاوه، با یک بار تمکین، اقباض منظور در عقد نکاح حاصل نمی‌شود تا مسقط حق باشد؛ زیرا یکی از عوضین در عقد نکاح، منفعت بضع است که چون تدریجی الحصول است، قبض همه آن به یکباره امکان‌پذیر نیست و از طرفی مهر در ازای جمیع این عوض پرداخت می‌شود. به همین دلیل یک بار تمکین مسقط حق حبس زن نیست. در نتیجه، زن می‌تواند تا زمان دریافت کل مهر، از تسلیم خود به شوهر امتناع کند (نجفی، ۱۳۶۶: ۴۴/۳۱).^{۴۰}

برخی از فقها سقوط حق حبس را متوقف بر تمکین کامل و تام^۱ کرده‌اند. اراکی در پاسخ به این پرسش که «آیا زوج به محض مطالبه زن، باید مهریه او را بپردازد یا پرداخت مهریه متوقف بر تمکین تام زوجه است؟» می‌گوید مقتضای قاعده، همانند بیع و اجاره، این است که تا تمکین تام تحقق نیابد و زوج مسلط بر منفعت بضع نشود، پرداخت مهریه بر او واجب نمی‌شود؛ زیرا زوج به دلیل علاقه خاصی که به آن زن داشته، حاضر به پرداخت چنین مهریه‌ای شده است و تا زمانی که عوض آن، یعنی منفعت بضع، در اختیار او قرار نگرفته، پرداخت مهر بر او واجب نیست و می‌تواند از وفای به تعهد خودداری کند (الأراکی، ۱۴۱۵: ۳۶۳).

رأی وحدت رویه ۷۱۸ هیئت عمومی دیوان عالی کشور نیز مؤید این دیدگاه است. زیرا مقرر می‌دارد: «مستفاد از ماده ۱۰۸۵ قانون مدنی این است که زن در صورت حال‌بودن مهر می‌تواند تا مهر به او تسلیم نشده از ایفای مطلق وظایفی که شرعاً و قانوناً در برابر شوهر دارد، امتناع نماید». دادستان کل کشور در تأیید این رأی می‌گوید: «با ایجاد علقه زوجیت، مهریه بر ذمه زوج مستقر می‌شود و طرفین مکلف می‌شوند به وظایف خود عمل نمایند». اداره حقوقی قوه قضاییه نیز در نظریه شماره ۷/۶۴۶۲ مورخه ۱۳۷۸/۹/۱۴ چنین اظهار نظر کرده است: «با توجه به مواد ۱۱۰۲، ۱۱۰۸ و ۱۰۸۵ قانون مدنی، زنی که مهر او حالاً باشد می‌تواند تا قبل از اخذ مهریه خود از ایفای کلیه وظایفی که در مقابل شوهر دارد، اعم از روابط یا تکالیف ناشی از زوجیت، خودداری کند» (شهری و همکاران، ۱۳۸۴: ۸۰۶).

قانون‌گذار نیز در ماده ۱۰۸۵ قانون مدنی، که ناظر به اعمال حق حبس در قبال وظایفی است که زن در مقابل شوهر دارد، به نحو عام تعبیر به «وظایف» کرده است. بنابراین چنانچه زن قبل از دریافت مهر خود به ادای همه وظایف زوجیت (تمکین تام) اقدام کند، حق حبس وی ساقط می‌شود و در غیر این صورت حق دارد مهر خود را دریافت نکند و از تسلیم خود به شوهرش امتناع ورزد. بدیهی است تمکین خاص یکی از وظایف زن است که نمی‌توان بقا یا سقوط حق حبس را دائر مدار آن کرد؛ چراکه اگر زوج قبل از دخول زن خود را طلاق دهد، باید نصف مهریه را به وی بپردازد. به علاوه، اگر زن مکلف باشد در تمام وظایف زوجیت، به جز عمل زناشویی، تسلیم مرد شود،

حیثیت فردی و اجتماعی وی مخدوش می شود. پس تمکین خاص مسقط حق حبس زوجه نیست. بنابراین، زنی که قبل از دریافت مهریه خود مدتی در خانه شوهر با او زندگی می کند و همه وظایف زوجیت، از جمله عمل زناشویی را انجام می دهد، حق حبس خود را ساقط کرده و در ادامه زندگی نمی تواند به بهانه دریافت مهر از انجام دادن تکالیف شرعی و قانونی خود امتناع ورزد. البته با وجود این، حق مطالبه مهر برای او همچنان باقی است و ساقط نخواهد شد.

نتیجه

چنانکه ملاحظه شد، از میان شرایط اعمال حق حبس زوجه در عقد نکاح، تعیین مهر و حال بودن آن در جواز اعمال حق حبس و امتناع زوجه از تمکین نقش اساسی دارند؛ زیرا بسیاری از فقها معتقدند بدون تعیین مهر در عقد نکاح، امکان اعمال حق حبس وجود ندارد. به علاوه، حال بودن مهر را نیز به عنوان شرط امتناع زن از تمکین و به اصطلاح اعمال حق حبس پذیرفته اند؛ زیرا در صورت مؤجل بودن مهر، زوجه به عقدی رضایت داده که تسلیم منفعت بضع خود را متوقف بر تسلیم مهریه نکرده است و با این اقدام، گویا زن با رضایت به عقد نکاحی که مهر آن مؤجل است، حق امتناع خود را ساقط کرده است. اما در خصوص دو شرط دیگر، یعنی ایسار زوج و تمکین (خاص) زوجه، دیدگاه های متعدد و گاه متعارضی از سوی فقها و حقوقدانان ابراز شده است. به نظر می رسد نه اعسار زوج و نه تمکین خاص زوجه، مسقط حق حبس زوجه نیست. اما علت اینکه در صورت اعسار زوج، حق حبس زن در جایی که مهر طبق اراده طرفین حال است ساقط نمی شود، این است که اولاً حق حبس زن و عسر و حرج شوهر دو مقوله جداگانه است و هیچ گونه ملازمه ای بین آن دو وجود ندارد. ثانیاً چون نکاح از عقود معاوضی است، قبض مهر همانند قبض منفعت بضع، متمم عقد نکاح است و در این زمینه اعسار یا عدم آن حکم واحدی دارد؛ یعنی پرداخت نکردن مهر، خواه به دلیل نداری زوج باشد یا به دلیل عمل نکردن او به وظیفه، مجوزی برای زوجه است تا مهر را به هر دلیلی نگیرد و خود را به زوج تسلیم نکند. اما دائر مدار کردن بقا یا سقوط حق حبس به تمکین خاص نیز بعید به نظر می رسد؛ زیرا اقدام به عمل

زناشویی یکی از وظایف زن است که با هدف لذت شهوانی و تولید و بقای نسل انجام می‌شود، حال آنکه ازدواج در اسلام پیوندی الاهی و ملکوتی است که تأمین‌کننده سعادت زن و مرد، سبب آرامش فکری، امنیت باطنی و زمینه‌ساز تحقق کمالات و شکوفایی استعدادهای زن و مرد و عاملی برای تداوم پاکی و تقوا و موجب حفظ کرامت و شرافت انسان می‌شود و او را از علل استحقاق عذاب الاهی می‌رهاند و از افتادن در بند شیطان مصون می‌دارد: «و من آياته أن خلقَ لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها و جعلَ بينكم مودةً و رحمةً انَّ في ذلكَ لآياتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم: ۲۱). با وجود این اهداف والا، منحصرکردن سقوط یکی از حقوق مسلم زن (حق حبس) به انجام دادن عمل زناشویی دور از انصاف است. به نظر نگارندگان، در صورت تعیین مهر در عقد نکاح و حال بودن آن، تنها شرط اساسی که بقا یا سقوط حق حبس زن دائر مدار آن است، تمکین تام است. با این توضیح که اگر زن، قبل از دریافت مهر خود به همه وظایف زوجیت، از جمله سکونت در منزل مد نظر شوهر، خارج نشدن از منزل بدون اذن او، قبول ریاست وی بر خانواده، حسن معاشرت با او، معاضدت در تشیید بنیان خانواده و تمکین، اعم از تمکین عام و خاص، قیام کند، حق حبس خود را ساقط کرده و دیگر نمی‌تواند از این حق علیه زوج استفاده و وی را از حقوق خود از جمله، تمکین خاص (که از نظر کسانی که عقد نکاح را عقد معاوضی می‌دانند و منفعت بضع را عوض قلمداد می‌کنند اهمیت ویژه دارد) محروم کند.

مواد ۱۰۸۶، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵ و ۱۱۱۴ قانون مدنی ج. ۱.۱. نیز مؤید این دیدگاه‌اند. به نظر می‌رسد با نصب‌العین قرارگرفتن این دیدگاه، بسیاری از ابهامات دو ماده ۱۰۸۵ و ۱۰۸۶ قانون مدنی که منجر به صدور آرای وحدت رویه‌ای شده و کار را برای قضات پیچیده تر کرده، مرتفع می‌شود. البته پیشنهاد می‌شود در مواد ۱۰۸۵ و ۱۰۸۶ قانون مدنی، واژه «همه» قبل از کلمه «وظایف» اضافه شود تا ابهامات احتمالی این مواد قانونی نیز برطرف شود. به عبارت دیگر، متن ماده ۱۰۸۵ به این شرح اصلاح شود: «زن می‌تواند تا مهر به او تسلیم نشده، از ایفای همه وظایفی که در مقابل شوهر دارد امتناع کند، مشروط بر اینکه مهر او حالاً باشد» و ماده ۱۰۸۶ نیز به این شرح تغییر یابد: «اگر زن قبل از اخذ مهر، به اختیار خود نسبت به ایفای همه وظایفی که در مقابل شوهر

دارد، قیام کرد، دیگر نمی‌تواند از حکم ماده قبل استفاده کند. مع ذلک حقی که برای مطالبه مهر دارد ساقط نخواهد شد».

پی‌نوشت‌ها

۱. این تقسیم بر اساس اصطلاح فقه امامیه است؛ زیرا در فقه، به عقدی که مفید تعهد باشد عهدی می‌گویند، هرچند این تعهد نتیجه غیرمستقیم عقد باشد که با این تعریف، عقود تملیکی هم عقد عهدی هستند. اما برخی از حقوقدانان عقود تملیکی را از عقود عهدی به شمار نمی‌آورند. آنان معتقدند عقد عهدی عقدی است که تعهد، موضوع مدلول مطابقی عقد را تشکیل دهد که بر این اساس، عقود تملیکی در مقابل عقود عهدی قرار می‌گیرند (نک: جعفری لنگرودی، ۱۳۷۷: ۴۵۹).
۲. ثم إن العقود تنقسم إلى إذنية و عهدية... والمراد بالعقود العهدية هي ما تشتمل على العهد والالتزام، و هي تنقسم إلى تعليقية و تنجزية والمراد بالتعليقية ما كان المنشأ معلقاً على أمر كالجعالة (بناء على كونها من العقود لا من الايقاعات) و كذا المسابقة والمراماة والوصية، والمراد بالتنجزية ما لم تكن كذلك. و كل واحد منهما ينقسم إلى تمليكية و غير تمليكية و التمليلية أيضاً تنقسم إلى ما يتعلق بالأعيان و إلى ما يتعلق بالمنافع، و كل واحدة منهما إما معوضة أو غير معوضة، فالمعوضة المتعلقة بالأعيان مثل الصلح والبيع، و غير المعوضة المتعلقة بها كالهبة.
۳. اصطلاح «حق حبس» از اصطلاحات مربوط به دو قرن اخیر است و در بیشتر منابع فقهی از «حق حبس» با عنوان «حق امتناع» یاد می‌شود.
۴. تا زمان محقق اردبیلی کسی در وجود حق حبس در نکاح تردید نکرده بود و بعد از اینکه وی آن را نامشروع دانست و برخی از محققان از او تبعیت کردند، سید عاملی در *مفتاح الكرامة* مجدداً تردیدهای محقق اردبیلی و دیگران را پاسخ داد و سایر محققان از وی تبعیت کردند (جهانگیری و یزدانی، ۱۳۹۱: ۲۳/۶-۴۶).
۵. به عقیده بحرانی، عقد نکاح از عقود معاوضی حقیقی نیست، بلکه شبه‌معاوضی است (البحرانی، ۱۴۰۸: ۲۴/۴۵۹).
۶. تمکین نام عبارت است از اینکه زوجه خود را به طور کامل در اختیار شوهر قرار دهد، به طوری که حتی راجع به محلی که مسکن اختیار کرده و وی را به آنجا منتقل کرده، اعتراضی نداشته باشد (مروارید، ۱۴۱۰: ۲۰۹/۱۸).
۷. ماده ۴۶۴ مقرر می‌دارد که: «معاوضه عقدی است که به موجب آن یکی از طرفین مالی می‌دهد به عوض مال دیگری که از طرف دیگر اخذ می‌کند، بدون ملاحظه اینکه یکی از عوضین مبیع و دیگری ثمن باشد».
۸. این ماده مقرر می‌دارد: «هر یک از بایع و مشتری حق دارد از تسلیم مبیع یا ثمن خودداری کند تا

بازپژوهی فقهی حقوقی شرایط اعمال حق حبس زوجه در عقد نکاح / ۱۰۵

- طرف دیگر حاضر به تسلیم شود، مگر اینکه مبیع یا ثمن مؤجل باشد، در این صورت هر کدام از مبیع یا ثمن که حال باشد باید تسلیم شود».
۹. طبق این ماده: «زن می‌تواند تا مهر به او تسلیم نشده از ایفای وظایفی که در مقابل شوهر دارد امتناع کند، مشروط بر اینکه مهر او حال باشد و این امتناع مسقط حق نفقه نخواهد بود».
۱۰. المعروف بین الأصحاب أن المرأة لها الامتناع من تسليم نفسها للزوج قبل الدخول حتى تقبض مهرها.
۱۱. لأن النكاح مع الاصداق معاوضة بالنسبة إلى ذلك، لاتحاده معها في الكفيفة المقتضية أن لكل من المتعاضين الامتناع من التسليم حتى يقبض العوض، و لخبر زرة عن سماعة سأله عن رجل تزوج جارية أو تمتع بها ثم جعلته في حل من صداقها يجوز أن يدخل بها قل أن يعطيها شيئاً؟ قال: نعم إذا جعلته في حل فقد قبضته منه.
۱۲. لها أن تمتنع من تسليم نفسها حتى تقبض مهرها، إلا إذا كان المهر مؤجلاً، وكذا العكس لان النكاح نوع معاوضة فيتقاضان معا.
۱۳. بأنه ليس من المعاوضات الحقيقية كما تقدم ذكره، وإنما له شبه بها في بعض الموارد، و مجرد المشابهة لا يقتضى أن يكون من كل وجه.
۱۴. مع أن الشيخ - رحمه الله - و جماعة الأصحاب قالوا: للمرأة الامتناع من تسليم نفسها حتى تقبض مهرها.
۱۵. و إذا عين المهر حالة العقد، كان للزوجة أن تمتنع من تسليم نفسها حتى تقبض جميعه.
۱۶. للمرأة أن تمتنع حتى تقبض مهرها.
۱۷. و لو كان بعضه حالاً و بعضه مؤجلاً، و جب تعيين الأجل و تعيين قدر المؤجل، و لها الامتناع حتى تقبض الحال، فإذا قبضته لم يجوز لها أن تمنع قبل حلول الباقي و لا بعده على ما تقدم.
۱۸. ف (- لها أن تمتنع) قبل الدخول بها (من تسليم نفسها حتى تقبض مهرها) اتفاقاً، كما في كشف اللثام و غيره.
۱۹. المعروف بين الأصحاب أن المرأة لها الامتناع من تسليم نفسها للزوج قبل الدخول حتى تقبض مهرها.
۲۰. اقتضى العقد انتقال البضع إلى الزوج، وانتقال حق المهر في الصورة المفروضة إلى الزوجة، وأنه لا دليل على توقف دفع أحدهما على الآخر إلا ما يدعى من الاجماع، و قد عرفت ما فيه في غير موضع مما تقدم، و لا سيما في بحث صلاة الجمعة من كتب العبادات، و ما يدعونه من أن النكاح من المعاوضات، و فيه ما عرفت أيضاً ما عدم الدليل على الامتناع في المعاوضات، و مع تسليم الدليل في المعاوضات، فحمل النكاح عليها قياس لا يناسب أصول المذهب سيما مع اعترافهم بأنه ليس من المعاوضات الحقيقية كما تقدم ذكره، و إنما له شبه بها في بعض الموارد، و مجرد المشابهة لا يقتضى أن يكون من كل وجه، و للأدلة الدالة على وجوب قيامها بحقوق الزوجية الواجبة عليها، و وجوب

إطاعته متى أَرادها، خرج من ذلك ما قام الدليل على خروجه، و بقى الباقي و هذا منه، حيث إنه لم يقيم هنا دليل شرعى على العذر لها فى الامتناع.

٢١. و إذا عين المهر حالة العقد، كان للزوجة أن تمتنع من تسليم نفسها حتى تقبض جميعه.

٢٢. إذا عقدت المرأة على نفسها لرجل عقد نكاح، فلها أن تمتنع نفسها منه حتى تقبض مهرها إن كان معيناً.

٢٣. و لها أن تمتنع من تسليم نفسها إلى الزوج قبل الدخول حتى تقبض مهرها إذا كان المهر حالاً.

٢٤. يجوز أن يجعل المهر كله حالاً أى بلا أجل و مؤجلاً، و أن يجعل بعضه حالاً و بعضه مؤجلاً، و للزوجة مطالبة الحال فى كل حال بشرط مقدرة الزوج واليسار، بل لها أن تمتنع من التمكين و تسليم نفسها حتى تقبض مهرها الحال سواء كان الزوج موسراً أو معسراً. نعم ليس لها الامتناع فيما لو كان المهر مؤجلاً كله أو بعضه و قد أخذت بعضه الحال.

٢٥. و للمرأة أن تمتنع من زوجها حتى تقبض منه المهر إذا كان غير مؤجل.

٢٦. فإن عقد على الاطلاق اقتضى إطلاقه أن يكون المهر كله حالاً، و إن شرط فيه التعجيل كان معجلاً بإطلاقه لا بالشرط، والشرط أفاد التأكيد. فإذا ثبت أنه يكون معجلاً فى هذين الموضوعين فلها أن تمتنع نفسها منه حتى يقبضها الصداق.

٢٧. إطلاق العقد يقتضى تعجيل المهر، فإن شرط الحلول أو أطلقاً، و جب دفعه إليها بالعقد مع المطالبة، و إن شرط التأجيل، و جب أن يكون الأجل محروساً من الزيادة والنقصان، فإن شرطاً أجلاً مجهولاً، فالوجه بطلان المسمى و ثبوت مهر المثل، و يجب دفع مهر المثل مع الدخول من غير تأجيل. و إذا سمياً أجلاً معيناً، لم يجب دفعه قبل الأجل، سواء دخل بها أو لا، و ليس لها الامتناع من تسليم نفسها قبل حلوله.

٢٨. طبق ماده ١٠٨٥: «زن می تواند تا مهر به او تسلیم نشده از ایفای وظایفی که در مقابل شوهر دارد امتناع کند، مشروط بر اینکه مهر او حال باشد و این امتناع مسقط حق نفقه نخواهد بود».

٢٩. من ذلك يعرف الحال فيما لو كان المهر كله مؤجلاً فإنه ليس لها الامتناع قطعاً، لثبوت حقه عليها حالاً، فإن امتنعت و حل المهر لم يكن لها الامتناع أيضاً وفاقاً لما عن الأكثر، لاستقرار وجوب التسليم عليها قبل الحلول، فيستصحب، و لأنهما عقدا و تراضيا على أن لا يقف تسليم أحد العوضين على تسليم الآخر، فبناء المعاوضة حينئذ على سقوط حق الامتناع بالنسبة إليها.

٣٠. شماره استفتاء JNaQ2KndJ88.

٣١. و على كل حال ذلك لها (سواء كان الزوج موسراً أو معسراً) ضرورة أن إعساره و إن أسقط حق المطالبة عنه بالأدلة الشرعية لكنه لا يرفع حقها المستفاد من المعاوضة، فما عن ابن إدريس - من منعها من الامتناع للاعسار المانع من المطالبة - واضح الضعف.

٣٢. لها أن تمتنع من التمكين ... سواء كان الزوج موسراً أو معسراً.

٣٣. أما لو كان معسراً و كان المهر حالاً، فهل لها الامتناع أيضاً حتى يحصل اليسار و يدفع إليها مهرها،

أو يجب عليها التمكين؟ قال شيخنا الأستاذ دام بقاءه: يمكن التفصيل في المسألة بين المانع الشرعي والعرفي، و بين المانع المرجو الزوال مؤقتاً و بين غيره، ففي ما إذا كان المانع من دفع الزوج عدم ثروته مع عدم رجاء ثروته في زمان قريب عادة لا يبعد أن يقال: ليس لها الامتناع من تسليم نفسها إذا كانت عالمة بالحال و أقدمت مع ذلك في العقد والمزاوجة معه، فإنها حينئذ قد أسقطت حقّ تسلّم مهرها منه عند تسليم نفسها إذ لو لم تسقط ذلك فمعناه أنّها أنشأت المزاوجة و تعهدت و التزمت بعدم المضاجعة معه إلى ما شاء الله، و هذا بعيد عن حال الطرفين ... فالمدعى أنّ الزوجة متى اطّلت على إفسار الزوج و مع ذلك أقدمت على المزاوجة معه فمعنى هذا أنّها أغمضت عن حقّ إمساكها الذي كان بمقتضى تبع العقد ثابتاً لها.

۳۴. و هل لها الامتناع بعد الدخول ما لم تقبض المهر؟ ذهب الأكثر إلى العدم.

۳۵. و هل لها ذلك بعد الدخول؟ قيل: نعم، و قيل: لا، و هو الأشبه، لأن الاستمتاع حقّ لزم بالعقد.

۳۶. للزوجة الامتناع قبل الدخول حتى تقبض مهرها إن كان حالاً، و ليس لها بعد الدخول امتناع.

۳۷. و هل لها الامتناع بعد الدخول؟ أقواله ثالثها الفرق بين تسليمها نفسها اختياراً أو كرها، فيسقط حق الامتناع في الأول دون الثاني، و هو الأقوى.

۳۸. لا وجه للتردد هنا ضرورة عدم دليل على سقوط حق الامتناع بالوطء حتى أنه يصدق مع الاكراه، و إنما هو حق اقتضته المعاوضة التي لا فرق في اقتضاؤها بين حالي الاختيار والاكراه.

۳۹. فإن كانت قد مكنته من نفسها، ولو مرة واحدة فلا يحق لها أن تمتنع بعد ذلك.

۴۰. (هل لها ذلك) أي الامتناع (بعد الدخول؟) قيل) والقائل المفيد فيما حكى عن مقننته، والشيخ فيما حكى من مبسوطه: (نعم) لها ذلك، لأن أحد العوضين و هو منفعة البضع تتجدد لا يمكن قبضه جملة، والمهر بإزاء الجميع، فبالسليم مرة لم يحصل الاقباض، فجاز الامتناع.

۴۱. تمكين تام عبارت است از اینکه زوجه خود را به طور کامل در اختیار شوهر قرار دهد، به طوری که حتی نسبت به محلی که مسکن اختیار کرده و وی را به آنجا منتقل کرده اعتراضی نداشته باشد (مروارید، ۱۴۱۰: ۲۰۹/۱۸).

منابع

قرآن کریم.

ابن إدريس الحلبي، محمد ابن احمد (۱۴۱۰ق)، *السرائر*، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ج ۲.

ابن زهرة الحلبي، حمزة بن علي (۱۴۱۷ق)، *غنية النزوع*، قم: مؤسسة الامام الصادق (ع).

الأراكي، محمدعلي (۱۴۱۵ق)، *كتاب النكاح*، قم: نور نگار.

اسماعيل بيگي، محمد (۱۳۹۰ش)، *پرسمان فقهی قضايی (پاسخ های تحقيقي به پرسش های حقوقی محاکم)*، قم: نشر قضا، ج ۳

امامی، سيد حسن (۱۳۹۳ش)، *حقوق مدنی*، تهران: انتشارات اسلاميه، ج ۴.

البحراني، يوسف (۱۴۰۸ق)، *الحدائق الناضرة*، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ج ۲۴.

جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۷ش)، *ترمينولوژی حقوق*، تهران: گنج دانش، چاپ نهم.

جهانگیری، محسن، یزدانی، غلامرضا (۱۳۹۱ش)، «تاریخچه و قلمرو حق حبس در فقه امامیه با نگاهی تطبیقی به فقه اهل سنت و حقوق غربی»، *آموزه های فقه مدنی*، ش ۶، ص ۲۳-۴۶.

الحلی، جعفر بن حسن (۱۳۷۱ش)، *الرسائل التسع*، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي.

الحلی، جعفر بن حسن (۱۴۲۰ق)، *تحریر الأحكام*، قم: مؤسسة الامام الصادق (ع)، ج ۳ و ۴.

الحلی، جعفر بن حسن (۱۹۸۳م)، *شرائع الاسلام*، بیروت: مؤسسة الوفاء، ج ۲.

الحلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۸ق)، *مختلف الشیعة*، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ج ۷

الحلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹ق)، *قواعد الأحكام*، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ج ۳.

الخوانساری، احمد (۱۴۰۵ق)، *جامع المدارک*، قم: مؤسسة إسماعیلیان للطباعة والنشر والتوزيع، ج ۴.

الراغب الاصفهانی، حسین (۱۴۲۷ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، قم: طلیعه نور.

رهپیک، سیامک، جانباز سوادکوهی، علی (۱۳۹۱ش)، «اثر تمکین عام در سقوط حق حبس زوجه»، *نقد رأی*، ش ۱، ص ۱-۱۲.

الزبیدی، سید مرتضی (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس*، بیروت: دار الفکر، ج ۸.

السبزواری، السید عبد الأعلى (۱۴۱۷ق)، *مهذب الأحكام فی بیان الحلال والحرام*، قم: الهادی، ج ۲۵.

السبزواری، محمدباقر (۱۴۲۳ق)، *کفایة الأحكام*، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ج ۲.

بازپژوهی فقهی حقوقی شرایط اعمال حق حبس زوجه در عقد نکاح / ۱۰۹

شهری، غلامرضا، و همکاران (۱۳۸۴ش)، مجموعه تنقیح شده قوانین و مقررات حقوقی، تهران: نشر روزنامه رسمی، ج ۱.

شهیدی، مهدی (۱۳۸۲ش)، آثار قراردادهای و تعهدات، تهران: انتشارات مجد.

صفایی، سید حسین؛ امامی، اسدالله (۱۳۹۴ش)، مختصر حقوق خانواده، تهران: نشر میزان.

الطوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۸ش)، المبسوط، نجف الاشرف: المطبعة الحیدریة، ج ۴.

عاملی (الشهید الأول)، محمد بن مکی (۱۴۱۱ق)، اللمعة الدمشقیة، قم: منشورات دارالفکر.

عاملی (الشهید الثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۱۶ق)، مسالك الأفهام، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة، ج ۸.

الغروی النائینی، میرزا محمد حسین (بی تا)، تقریر أبحاث للآملی، کتاب المکاسب والبیع، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ج ۱.

الفیض الکاشانی، محسن (۱۴۰۱ق)، مفاتیح الشرائع، قم: مجمع الذخائر الاسلامیة، ج ۲.

قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷ش)، مفردات نهج البلاغه، تهران: نشر قبله، ج ۱.

کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۴ش الف)، حقوق مدنی (خانواده)، تهران: شرکت سهامی انتشار، ج ۱.

کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۴ش ب)، قواعد عمومی قراردادهای، تهران: شرکت سهامی انتشار، ج ۴.

کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۴ش ج)، عقود معین، تهران: شرکت سهامی انتشار، ج ۱.

المحقق الحلّی (۱۴۰۲ق)، المختصر النافع، تهران: قسم الدراسات الاسلامیة فی مؤسسة البعثة.

مروارید، علی أصغر (۱۴۱۰ق)، الینایع الفقهیة، بیروت: دار التراث، ج ۱۸.

مغنیة، محمد جواد (۱۳۷۹ش)، فقه الامام جعفر الصادق (ع)، قم: مؤسسة أنصاریان للطباعة والنشر، ج ۵.

المفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق)، أحكام النساء، بیروت: دار المفید للطباعة والنشر والتوزیع.

الموسوی الاصفهانی، السید أبو الحسن (۱۴۲۲ق)، وسیلة النجاة (تعليق الامام الخمينی)، تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی.

نجفی (جواهری)، محمدحسن (۱۳۶۶ش)، جواهر الکلام، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ج ۳۱.

مضاجعه و چالش‌های آن در فقه امامیه

لیلا ثمنی*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۱۰]

چکیده

یکی از عوامل طلاق عاطفی زوجین، عدم اهتمام آنها به در کنار هم بودن است. یکی از مهم‌ترین مکان‌ها و زمان‌هایی که زوجین امکان در کنار هم بودن را دارند و از نظر علوم طبیعی و روان‌شناسی نیز به تأثیرات مهم آن توجه شده است، رختخواب و زمان خواب است. در فقه امامیه نیز به تبعیت از آیه ۳۴ سوره نساء، «مضاجعه» مورد توجه قرار گرفته است. گروهی از فقها منکر وجوب مضاجعه شده‌اند، گروهی دیگر وجوب مضاجعه را مقید به دو امر تعدد زوجات و شروع مضاجعه دانسته‌اند و گروهی نیز قائل به وجوب مطلق مضاجعه با انعقاد عقد نکاح شده‌اند. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و به صورت کتابخانه‌ای - اسنادی ماهیت مضاجعه و مسائل پیرامونی آن در فقه امامیه را بررسی کرده و با ارائه دلایل و مستندات، قول به وجوب مضاجعه با انعقاد نکاح را اقوی دانسته است. همچنین بر این مینا، هر یک از زن و شوهر را در اتخاذ بستر مشترک دارای حق و تکلیف دانسته است.

کلیدواژه‌ها: مضاجعه، حقوق زوجین، قسم، زوجه واحد، نشوز.

مقدمه

«مضاجعه» واژه‌ای است که قرآن (نساء: ۳۲) به‌طور صریح به آن اشاره و ترک آن را راهکاری برای شوهر، در صورت نشوز زن و در جهت حفظ کانون خانواده معرفی کرده است. بر این اساس، شوهر مجاز می‌شود که در صورت خوف نشوز زن، پس از احراز بی‌تأثیری نصیحت وی، به عنوان دومین ضمانت اجرای نشوز، رختخواب زن را ترک کند. این امر حاکی از آن است که در اسلام، حتی به خوابیدن زوجین در یک بستر هم توجه شده است. طبق این آیه، شوهر فقط در صورتی اجازه ترک رختخواب زن را دارد که زن ناشزه شده باشد یا خوف نشوز او وجود داشته باشد و موعظه و اندرز او مفید فایده نباشد.

تحقیقات نشان می‌دهد که در وضعیت کنونی جامعه، منشأ بسیاری از مشکلات روحی - روانی، بی‌وفایی، طلاق، به‌خصوص طلاق عاطفی زوجین، بی‌محبتی و بی‌توجهی زن و شوهر به یکدیگر است (نک: ابراهیمی، ۱۳۹۱؛ صدرالاشرفی، ۱۳۹۱؛ حاجی‌زاده میمندی، ۱۳۹۵؛ رضایی، ۱۳۹۶). خداوند متعال برای حفظ مودت و رحمت میان زوجین علاوه بر جعل تشریحی آن، راهکارهای متعددی، مانند لزوم مضاجعه، را تدبیر کرده است؛ از این رو به نظر می‌رسد تبیین حق مضاجعه و حمایت از آن با اشاعه عرفی و فرهنگی آن در خانواده‌ها، کمک شایانی به بهبود روابط زوجین و در نتیجه تحکیم خانواده می‌کند.

برای حمایت از کانون خانواده در اسلام، قوانین ایران نیز به این امر اهتمام ورزیده‌اند؛ برای مثال اصل دهم قانون اساسی و نیز اسناد بالادستی پیرامون خانواده، مانند مصوبه ۱۳۸۴/۴/۷ شورای عالی انقلاب فرهنگی، با عنوان «اهداف و اصول تشکیل خانواده و سیاست‌های تحکیم و تعالی آن»، اشاره دارند که در تحقق تحکیم خانواده لازم است دیدگاه اسلام در خصوص اهمیت، جایگاه، منزلت و کارکردهای خانواده در نظام اسلامی محقق شوند. به‌یقین تبیین دیدگاه اسلام و راهکارهای موجود در منابع اصیل اسلامی، به‌خصوص قرآن، تنها راه زمینه‌ساز تحقق آن اهداف است. از مهم‌ترین کارکردهای خانواده که به صراحت و تکرار در قرآن آمده، ایجاد آرامش، اعم از روانی و جنسی، با تحقق معاشرت مطابق معروف (نساء: ۱۹؛ بقره: ۲۲۸)، جعل مودت و رحمت

(روم: ۲۱) و لباس بودن (بقره: ۱۸۷) زوجین برای یکدیگر است که زمینه‌ساز بسیاری از ملزومات زندگی بشری، مانند اعتماد به نفس، عزتمندی و تعلق به خانواده است. با توجه به نیاز جامعه به شناخت علمی کارکردهای خانواده بر اساس مبانی اسلامی، تحلیل مسائل خانواده، از جمله روابط زناشویی، شناخت راهکارهای ایجاد تحکیم و ارتقای ساختار خانواده و کاهش آسیب‌ها و مشکلات زناشویی، ضرورت بازخوانی و تبیین مفاهیم کلیدی و دقیق قرآنی از واژگانی همچون مضاجعه در تعاملات زوجین احساس می‌شود.

اگرچه در برخی کتب فقهی، به خصوص کتب فقهی امامیه مانند *جواهرالکلام* (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۴۸/۳۱)، *مسالك الافهام* (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۴۰۴/۵) و *النکاح* (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۶۷)، به حق مضاجعه اشاره شده است، در قانون ایران و حتی در عرف افراد مذهبی جامعه کمتر به این حق توجه شده و بی‌اطلاعی از آن، منجر به اهتمام نداشتن زوجین در رعایت آن شده است. علاوه بر کتب فقهی، در دروس خارج فقه نکاح برخی مراجع، همچون آیت‌الله حسین مطهری در اسفند ۱۳۹۱ و آیت‌الله رضازاده در شهریور ۱۳۹۲، نیز به این موضوع توجه شده است؛ اما مقاله یا کتاب مستقل و مکفی مشاهده نشد که علاوه بر توصیف مضاجعه و تبیین تفاوت آن با قسم، دیدگاه‌های مختلف در وجوب یا عدم وجوب مضاجعه، زمان تحقق وجوب آن، حق یا حکم بودن و مشترک یا مختص بودن آن را با نظر به تمام جوانب بحث، بررسی کرده باشد.

الف) ماهیت‌شناسی مضاجعه و ترک آن به عنوان ضمانت اجرای نشوز
«مَضَاجِع» جمع مضجع و اسم مکان است و در لغت به معنای خوابگاه، هم‌بستر شدن و خوابیدن در یک بستر است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۲۱/۸). مَضَاجِعَه یعنی با او هم‌بستر شد (مهیار، ۱۴۱۰: ۸۷). واژه مضاجعه در قرآن در عبارت «وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» (نساء: ۳۴) به این معنا است که با آنها به زیر یک لحاف نروید (طریحی، ۱۴۱۶: ۳۶۳/۴)، ولی فقها در شرح این عبارت ضمن بحث از نشوز، تعبیر مختلفی را مطرح کرده‌اند. شیخ انصاری معتقد است هجر مضجع به معنای رو برگرداندن و پشت کردن به زن در رختخواب است (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۶۹). بعضی دیگر آن را به معنای ترک کردن رختخواب

مشترک معنا کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۴۲/۲). با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی، مضاجعه با مواقعه، که به معنای برقراری رابطه جنسی است و وجوب آن یک بار در چهار ماه است، تفاوت دارد. بیتوته نیز غیر از مضاجعه و اعم از آن است. بیتوته به معنای شب ماندن در جایی است، مانند بیتوته در منا و عرفات که به معنای خوابیدن در منا و عرفات نیست؛ اگرچه معمولاً بخشی از بیتوته زوجین به مضاجعه و خوابیدن در یک رختخواب می‌گذرد.

نشوز مصدر ماده نشز نشزاً، به معنای ارتفاع است. جمع آن نواشز است و کسی که دارای این صفت باشد، ناشزه یا ناشز نامیده می‌شود (ابوجیب، ۱۴۰۸: ۳۵۲ و ۳۵۳). نشوز در اصطلاح فقها به معنای خروج از طاعت طرف مقابل است؛ یعنی هر یک از زن و شوهر که از یکدیگر اطاعت نکند و از استیفای حقوق طرف مقابل سر باز زند، نشوز کرده است (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۴۸/۳۱؛ مروارید، ۱۴۱۰: ۵۴۴/۱۹). نشوز، چنانکه از ظاهر تعریف برخی بزرگان برداشت می‌شود، اختصاصی به زنان ندارد (طوسی، ۱۴۰۰: ۵۳۰). بنابراین هر گاه هر یک از زن و شوهر از حقوق طرف مقابل سر باز زند و تکالیف خود در قبال همسرش را اطاعت نکند، ناشز شده است.

ضمانت اجرای نشوز شوهر، الزام حاکم به ایفای حق زن است، یعنی زن در این صورت می‌تواند به دادگاه شکایت کند (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۶۹) و ضمانت اجرای نشوز زن، با توجه به تعاریفی که ذکر شد، طبق تصریح آیه قرآن این است که ابتدا شوهر با زن صحبت کند و دلیل را جویا شود و سعی در اصلاح ذات‌البین کند. اگر همچنان نشوز ادامه داشت، مرد در مضجع، از زن دوری کند. چنانکه مشهود است، مراتب تعاملی شوهر در صورت نشوز زن، مانند مراتب امر به معروف و نهی از منکر، ترتیبی است و در دومین مرحله، شوهر می‌تواند هجر مضجع کند.

معانی مختلفی برای هجر مضجع مطرح شده است. جدا کردن جای خواب مرد از زن (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۳۸/۴)، پشت کردن به زن در رختخواب مشترک (نجفی، ۱۹۸۱: ۲۰۶/۳۱)، ترک سخن با زن (طبرسی، ۱۴۱۵: ۷۸/۳) و عدم آمیزش جنسی (به نقل از شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۳۵۶/۸) از جمله این معانی هستند. برخی نیز به بسیاری از معانی مذکور، بدون ترجیح، اشاره کرده‌اند (سیوری، بی‌تا: ۲۱۲/۲).

هجر به معنای ترک سخن، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا ترک تکلم در رختخواب نمی‌تواند معنای درستی داشته باشد و ارتباط تکلم و مضجع روشن نیست. شاید به همین دلیل علامه معنای ترک تکلم را بعید دانسته است (طباطبایی، بی‌تا: ۳۴۵/۴). ترک آمیزش جنسی نیز نادرست به نظر می‌رسد؛ زیرا هدف از هجر، بازگرداندن زن به اطاعت جنسی از شوهر است. از این رو شهید ثانی آن را قول نادر و ضعیف خوانده و فرموده شاید بتوان ملاک را در هجر، تلقی عرف دانست (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۳۵۶/۸). علامه حلی معتقد است با توجه به شرایط و با در نظر گرفتن هدف، یعنی بازگشت زن از نشوز، هر دو امر ترک رختخواب و پشت کردن را می‌توان برداشت کرد (کاظمی، ۱۳۶۵: ۲۶۰/۳).

با توجه به فرمایش امام باقر (ع) در تفسیر «واهجروهن فی المضاجع» به «یحول ظهره الیها»، یعنی به زن ناشزه پشت نماید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۹/۳)، و با نظر به ظهور کلام قرآنی به ترک در مضجع، نمی‌توان مضجع را به‌طور کلی ترک کرد، بلکه ترک باید در مضجع صورت گیرد؛ این امر با معنای پشت کردن هماهنگی و سازگاری بیشتری دارد. همچنین با توجه به اینکه فلسفه هجر مضجع، وارد کردن ضربه روحی به زن برای منصرف کردن او از نشوز است و ترک مضجع به جهت شدت و ضعف میزان ضربه در مرتبه دوم قرار دارد، نباید به‌طور کل رختخواب را جدا کند (طباطبایی، بی‌تا: ۳۴۵/۴). بنابراین معنای پشت کردن در رختخواب صحیح‌ترین معنا برای هجر به نظر می‌رسد.

ب) چالش‌های پیرامونی مضاجعه زوجین

گفته شد که پژوهش مستقلی درباره مضاجعه زوجین صورت نگرفته است. در فقه نیز ذیل مبحث قسم، اشارات کوتاهی به این موضوع شده است. همین امر موجب خلط و تلبس دو موضوع مضاجعه و قسم با یکدیگر شده است. از این رو مبحث مضاجعه با این چالش روبه‌رو می‌شود که «ارتباط منطقی آن با قسم از چه نوع است: تساوی، تباین یا عموم و خصوص؟» و «چرا در آرای فقها، احکام مضاجعه تحت‌الشعاع قسم و اقسام آن قرار گرفته است؟». چالش دوم بحث وجوب یا عدم وجوب مضاجعه با زوجه است، که به دلیل تسری دادن احکام قسم به مضاجعه، مسئله مضاجعه با زوجه در

صورت وحدت زوجه، دچار شبهه حکمیة وجوبیه شده است. همچنین حق یا حکم بودن مضاجعه و مختص یا مشترک بودن آن در صورت اثبات حق بودن، از دیگر چالش‌هایی است که در این پژوهش بررسی و با دلایل فقهی پاسخ داده خواهد شد.

چالش ارتباط مضاجعه و قسم

در آیه ۳۴ سوره نساء قرآن، در مقام بیان راهکار شوهر در صورت نشوز زن، به واژه مضاجعه اشاره شده است. در متون فقهی نیز ذیل مباحث قسم یا نشوز به آیه مذکور و مضاجعه اشاره شده است. قسم در قرآن نه به صورت مستقل و صریح، بلکه به دلالت آیه ۳ سوره نساء که در مقام بیان لزوم رعایت عدالت میان همسران (در صورت تعدد زوجات) است، مطرح شده است؛ ولی در فقه غالباً باب مستقلی را به خود اختصاص داده است (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۴۰۴/۵؛ نجفی، ۱۹۸۱: ۲۰۱/۳۱). لازم است رابطه این دو مشخص شود.

قسم به معنای تقسیم و دادن نصیب و بهره افراد است (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۴۰۴/۵؛ مصطفوی، ۱۴۰۲: ۲۶۱/۹). در واقع قسم به معنای تقسیم کردن شب‌ها میان زوجه‌ها است (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۴۶/۳۱). با اینکه به نظر می‌رسد در صورت وحدت زوجه، قسم و تقسیم شب‌ها موضوعاً منتفی باشد، برخی گفته‌اند اگر کسی یک زن دارد، از هر چهار شب، یک شب برای زن است و سه شب دیگر برای مرد که هر جا می‌خواهد برود؛ بنابراین قسم برای یک زوجه را به این شکل معنا کرده‌اند (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۵۲/۳۱).

به نظر می‌رسد واژه قسم در نتیجه ترکیب لزوم مضاجعه و رعایت عدالت میان همسران به منصفه ظهور رسیده باشد؛ زیرا مبنای قرآنی قسم، آیه لزوم رعایت عدالت در صورت تعدد زوجات است و رعایت مضاجعه یکی از موارد الزامی در جهت تحقق رعایت عدالت به شمار می‌رود. البته روایاتی که ناظر به قسم و وجوب قسمت کردن شب‌ها میان زنانند، بر اختصاص شب‌ها به زوجه دلالت دارند و ظهورشان لزوم مضاجعه در شب‌ها در کنار زوجه را می‌رساند. بنابراین علی‌رغم اینکه میان قسم و مضاجعه تفاوت ماهوی محرز است، شاید چون رعایت قسم و مضاجعه، نتیجه واحدی دارند، در بسیاری از موارد این اختلاف مغفول واقع شده و این دو واژه به صورت مترادف به کار رفته‌اند.

بحث از تبیین ارتباط میان قسم و مضاجعه و تعیین یکی از دو شکل تباین و تساوی و پرهیز از وحدت‌انگاری این دو واژه از آن جهت اهمیت دارد که مضاجعه و حکم آن، بدون اینکه به تمایز این دو توجه شود، تحت تأثیر دیدگاه‌های مختلف درباره قسم قرار گرفته و منجر به انکار لزوم مضاجعه زوجین در صورت وحدت زوجه شده است؛ تبیین مسئله، ذیل حکم تکلیفی مضاجعه روشن خواهد شد.

طبق قول مشهور، حق قسم یا قسمت با مضاجعه، یعنی خوابیدن کنار زن، حاصل می‌شود، نه صرف بیتوته در خانه زن (به نقل از سیستانی، ۱۴۱۵: ۱۰۵/۳، مسئله ۳۴۳)؛ بنابراین میان این دو، مضاجعه اصل است و وجوب قسمت به جهت رعایت مضاجعه است. با این حال، فقها به جای اینکه محور بحث را لزوم یا عدم لزوم مضاجعه بدانند، قسم را بررسی و بحث کرده‌اند که آیا در صورت وحدت زوجه هم قسم واجب است یا نه. دیدگاه فقها درباره اینکه حق قسم برای یکی از زنان از ابتدای ازدواج حاصل می‌شود یا پس از آن، متفاوت است و هر یک ادله خاصی دارد که به آنها اشاره می‌شود.

انتفای قسم، در صورت وحدت زوجه، به انتفای موضوع

چنانکه از معنای لغوی و اصطلاحی قسم روشن می‌شود، قسم (تقسیم کردن شب‌ها) در صورتی موضوعیت پیدا می‌کند که تعدد زوجات رخ داده باشد، یعنی مرد بیش از یک زوجه داشته باشد. بنابراین همان‌طور که از بیان صاحب‌جوهر نیز می‌توان استفاده کرد (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۵۲/۳۱)، به کار بردن واژه قسم در صورت وحدت زوجه، ناصحیح است و به بیان محقق، در صورت وحدت زوجه، بحث از قسم منتفی به انتفای موضوع خواهد بود؛ اما به دلیل یکی انگاشتن و اولویت دادن بحث از قسم بر مضاجعه، به این امر توجه نمی‌شود.

درباره زمان وجوب قسم دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. برخی معتقدند قسمت با انعقاد نکاح و به نحو مطلق واجب است. برخی قسمت را در صورتی واجب می‌شمرند که زنان بیش از یکی باشند که به جهت تحقق عدالت، لازم است زوج شب‌ها را به صورت مساوی تقسیم کند، یعنی قسمت تا زمانی که با یک زوجه شروع

نشده باشد، واجب نیست (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۵۴/۳۱). جالب اینکه صاحب جوهر پس از بیان این دیدگاه می‌فرماید بنا بر این دیدگاه، قسم برای زوجه واحده واجب نیست؛ چون موضوعی برای قسمت وجود ندارد. گویا منظور ایشان انتفای حکم به انتفای موضوع است. حال چرا در این دیدگاه، از حق انس زن که فلسفه قسمت دانسته شده (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۴۸/۳۱)، غفلت شده است؟

چنانکه گذشت، تقسیم‌بندی مذکور به حکم تکلیفی مضاجعه ارتباط دارد و مبنای تقسیم، تساوی در استیفای حقوق زوجین است. بنابراین اگر کسی یک زوجه داشته باشد، تقسیم منتفی است و اگر بیش از یک زوجه داشته باشد، باید از هر چهار شب، یک شب را به هر کدام اختصاص دهد و در بقیه شب‌ها مخیر است که کجا باشد. اگر چهار زوجه داشته باشد از هر چهار شب، یک شب را باید نزد هر یک باشد تا حق مضاجعه را استیفا کند. این بحث در ذیل دیدگاه‌های مختلف در حکم تکلیفی مضاجعه روشن خواهد شد.

اختلاف در حق مضاجعه زنان، ناشی از اختلاف در حق قسم

اگر مضاجعه را لازم بدانیم نیازی به بحث از قسم نیست و بحث باید بر اساس مضاجعه استوار شود و اگر مضاجعه را لازم ندانیم، باز هم نیازی به بحث قسم نیست؛ چون مضاجعه تنها مبرز و تمام قسم است. گاهی به نظر می‌رسد اهمیت دادن به قسم و بیان تمام فروعات عجیب و غریب و غیر متعارف آن (که علما هم به آن اذعان کرده‌اند)^۱ و بی‌توجهی به مضاجعه — که به صراحت در قرآن مطرح شده و تمام سازوکار خانواده بر آن استوار شده — جهت تسهیل تعدد زوجات برای مردان است.

بنابراین مضاجعه اگر واجب باشد، با انعقاد نکاح واجب می‌شود و اگر واجب نباشد، نمی‌توان برای رعایت عدالت میان زوجین، مضاجعه با یک همسر را دلیل واجب شدن مضاجعه با همسر دیگر دانست؛ از این رو لازم است وجوب مضاجعه، فارغ از اختلافاتی که درباره زمان وجوب قسم مطرح شده، بررسی شود.

چالش حکم تکلیفی مضاجعه زوجین

درباره حکم تکلیفی مضاجعه زوجین اختلاف نظر وجود دارد. اگرچه مطلب صریحی بر لزوم هم‌خوابی زن در بستر شوهر مشاهده نمی‌شود، درباره تحقق نشوز زن، در صورت عدم اجابت زوج مبنی بر دعوت به رابطه جنسی، اتفاق نظر وجود دارد. فقها گفته‌اند که علائم تحقق نشوز زن گاهی در گفتار و گاهی در کردار است. اینکه زن وقتی شوهرش صدایش می‌زند، پاسخ ندهد یا با آرامش سخن نگوید یا با زیبایی با او هم‌کلام نشود، از علائم نشوز در گفتار است. همچنین اینکه از شوهر دوری کند، هنگامی که شوهر او را می‌خواند زودتر به رختخواب برود و بخوابد، بستر شوهر را ترک کند یا برای استمتاع بهانه آورد و ناراحتی و کراهت نشان دهد، علامت نشوز در رفتار دانسته شده است^۲ (طرابلسی، ۱۴۰۶: ۲۶۴/۲). بر این اساس می‌توان گفت از آنجا که ممکن است ترک بستر شوهر، ترک مقدمه واجب (استمتاع شوهر) باشد، به لحاظ وجوب مقدمه واجب، بر زن واجب است که با شوهر در یک بستر بخوابد. بنابراین در صورت تحقق نشوز زوج، چه با نپرداختن نفقه و چه با رعایت نکردن حسن معاشرت و مانند اینها، اگر زن مضجع شوهر را ترک کند، خود نیز ناشزه می‌شود و در نتیجه، شقاق رخ می‌دهد؛ از این رو به نظر می‌رسد این ضمانت اجرا برای زن تعریف نشده است تا دور باطل حاصل نشود.

درباره حکم تکلیفی شوهر جهت مضاجعه با زن، دست‌کم سه دیدگاه وجود دارد:

۱. عدم وجوب مضاجعه؛ ۲. وجوب مطلق و ۳. وجوب مقید.

بر اساس دیدگاه اول، مضاجعه واجب نیست، ولی اصل ماندن در کنار زن بر شوهر واجب است. البته ماندن تا اندازه‌ای واجب است که عرفاً معلوم باشد زن شوهر دارد و از زنان مطلقه و بی‌شوهر تشخیص داده شود؛ یعنی جدایی زن و شوهر تا حدی باشد که معلوم شود این زن شوهردار است (خمینی، ۱۳۷۹: ۳۳۵/۱، مسئله ۲۴۱۷). این دیدگاه ناظر به آیه قرآن است که مفسران معلقه را به زنی معنا می‌کنند که نه طلاق داده شده و نه شوهردار است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۲۱/۲). بنا بر این نظریه، اگر مردی یک زن داشته باشد، همسرش علیه او حق مضاجعه نخواهد داشت، نه هر شب و نه یک شب از چهار شب، بلکه آنچه لازم است عدم هجر و ترک و رها کردن است، یعنی معاشرت زوجه باید به‌گونه‌ای باشد که زن مانند زنان مطلقه و بدون شوهر نباشد.

دیدگاه دوم، یعنی قول به وجوب مطلق، را شیخ انصاری به مشهور و چند تن از بزرگان فقها، همچون شیخ در مبسوط، محقق در شرایع، علامه در تحریر، شهید ثانی، صاحب کفایه و صاحب حدائق نسبت داده است (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۷۰/۱). بر اساس این نظر، مضاجعه حق زن است و بر مردی که زوجه دارد، واجب است یک شب از چهار شب را نزد همسرش بیتوته کند (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۲۷۹/۲). البته آنچه در مضاجعه لازم است، انس در شب است، نه مواقعه و نزدیکی. اخلال در مضاجعه بدون اذن زوجه یا سفر زوج، جایز نیست (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۶۷).^۲

دیدگاه سوم قول به تفصیل است؛ به این معنا که مضاجعه در صورت وحدت زوجه واجب نیست و وجوبش مقید به صورتی است که زنان متعدد باشند و شوهر مضاجعه با بعضی را شروع کند. در این صورت، جهت رعایت عدالت میان زوجات، مضاجعه با بقیه واجب می‌شود؛ یعنی اگر زوج یک شب نزد یکی از زوجات ماند، ماندن کنار دیگر زوجات واجب می‌شود و وقتی یک دور تمام شد، از سر گرفتن دور جدید واجب نیست (نراقی، ۱۴۲۲: ۳۷/۲، س ۱۳).

اختلاف متعارض گونه و ضد و نقیض دیدگاه فقها در چنین مسئله قابل توجهی، آن هم با در نظر گرفتن حکمت‌های تشریح نکاح، بسیار عجیب به نظر می‌رسد؛ از این رو در ادامه دلایل و مستندات هر یک از دیدگاه‌ها را مطرح و بررسی خواهیم کرد. دیدگاه اول را، نظر به اینکه خلاف مشهور است و ذیل دو دیدگاه دیگر درباره‌اش بحث و دلایل رد آن واضح می‌شود، به طور مجزا بررسی نمی‌کنیم تا از اطاله و تکرار مطالب پرهیز کرده باشیم.

دلایل قائلان به وجوب مطلق مضاجعه

مشهور فقها معتقدند با انعقاد صحیح عقد نکاح، بر شوهر واجب می‌شود که شب‌ها را در کنار همسرش در یک رختخواب صبح کند، امکان نزدیکی وجود داشته باشد یا نه — مثل اینکه زوج یا زوجه دچار بیماری باشند و توانایی مقاربت از آنان سلب شده باشد — حتی فرقی نمی‌کند که زوجین عاقل باشند یا مجنون (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۶۷)؛ بنابراین وجوب مضاجعه با انعقاد عقد نکاح محقق می‌شود (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۴۴۹/۱؛ همو،

۱۴۱۰: ۴۰۴/۵؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۵۹۱/۲۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۵۰/۲؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۳۲۵/۴؛ محقق حلی، ۱۴۰۸: ۳۳۵/۲؛ علامه، ۴۰/۲). در فقه عامه نیز بر مرد، بیتوته هر چهار شب یکبار نزد همسر واجب است و فرقی ندارد که شوهر به خانه همسرش برود یا زن را به مکان خود بخواند (شیرازی، ۱۴۲۱: ۶: ۱۲۸۷-۱۲۸۵).

۱. دلالت التزامی و مفهوم آیه نشوز بر لزوم مضاجعه

راه حل شارع در آیه «وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» برای بازگرداندن زنان ناشزه به اطاعت مردان، ترک مضاجع و خوابگاه آنان بعد از نصیحت کردن و مفید واقع نشدن آن است. از ظاهر آیه به دست می‌آید که شرط جواز ترک مضجع زن، نشوز او است و در صورت عدم نشوز، مرد حق این کار را ندارد^۴ (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۶۲/۳۱). با نظر به اطلاق آیه مذکور و ذکر جواز ترک مضجع، به عنوان دومین ضمانت اجرای نشوز زن به طور مطلق، سلب وجوب مضاجعه با زن موجب از بین رفتن این ضمانت اجرا می‌شود و ضمانت اجرایی آن را بیهوده می‌سازد که با اعجاز قرآن و حکیم بودن شارع تعارض دارد.

بنابراین مفهوم وصف و دلالت التزامی آیه فوق بر جایز نبودن ترک مضجع در صورت عدم خوف نشوز دلالت دارد. شیخ انصاری نیز پس از استدلال به مفهوم وصف آیه بر مطلوب، می‌فرماید این آیه در مقام محدود کردن صنفی از زنان است که ترک مضجع آنان جایز است و آیه «فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا» قرینه آن است (انصاری، ۱۳۱۴: ۴۷۳/۱).

دلالت التزامی این آیه، ضمن اینکه بیانگر اهمیت مضاجعه نزد شارع است، به وضوح بر لزوم مضاجعه در شرایط عادی و غیر از نشوز دلالت دارد. نتیجه اینکه مطابق این مفهوم و برای تحقق ضمانت اجرای مورد نظر شارع در مورد زنان ناشزه، باید وجوب مضاجعه مفروض دانسته شود. علاوه بر آن، عبارت ذیل همین آیه نیز قرینه‌ای بر عدم جواز ترک مضجع در صورت نشوز است. به همین دلیل برخی از فقها به صراحت حکم به وجوب مضاجعه داده و ترک آن را منوط به اجازه و رضایت زوجه دانسته‌اند.

۲. لزوم مضاجعه جهت تحقق معاشرت به معروف

مهم‌ترین و روشن‌ترین دلیل فقها بر وجوب مضاجعه، قول خداوند است: «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» با این بیان که این آیه بر وجوب معاشرت با زنان دلالت دارد و معاشرت در عرف، به مجرد انفاق و وطی چهار ماه یک بار صدق نمی‌کند، بلکه دالّ بر وجوب امر دیگری است که موجب صدق معاشرت می‌شود. از آنجا که به اجماع، امر دیگر نمی‌تواند غیر از مضاجعه باشد، این آیه وجوب مضاجعه را ثابت می‌کند (انصاری، ۱۳۱۴: ۴۷۲).^۵ شیخ انصاری با این استدلال، وجوب مضاجعه را به دلالت التزامی از آیه اثبات می‌کند.

در مقابل، برخی معتقدند تحقق معاشرت بدون مضاجعه نیز ممکن است. ممکن است معاشرت به معروف، با در کنار هم بودن در زمان بیشتر از زمان معین‌شده (یک شب در چهار شب) حاصل شود و در عین حال بیتوته نیز صورت نگرفته باشد^۶ (به نقل از انصاری، ۱۴۱۵: ۴۷۲)؛ مثلاً با دیدن و نفقه دادن و خوش‌اخلاقی و استمتاع در روز، یا در قسمتی از شب (نه تمام شب به نحوی که بیتوته باشد) هم معاشرت محقق می‌شود و هم مضاجعه‌ای رخ نداده است.

در پاسخ باید گفت از آنجا که در مضاجعه انس در شب واجب است، نه نزدیکی، هر زنی که به نکاح دائم درآمده باشد — اعم از بیمار، حائض یا نفساء — مستحق مضاجعه است و فقط وجوب مضاجعه با زن مجنون دائمی، ناشزه، زن مسافر بدون اذن شوهر و صغیره استثنا شده است (محقق حلی، ۱۴۰۹: ۵۵۸/۲)؛ از این رو مشهور فقها معتقدند با انعقاد صحیح عقد نکاح، بر شوهر واجب می‌شود که شب‌ها را در کنار همسرش در یک رختخواب به صبح برساند و فرقی ندارد که امکان نزدیکی داشته باشد یا نه (مثلاً دچار بیماری عنن باشد)، عاقل باشد یا مجنون و مانند اینها (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۶۷).

شیخ انصاری در مقام اثبات دیدگاه خود مبنی بر وجوب مضاجعه به دلالت لزوم حسن معاشرت، ضمن رد بیانات شهید در مسالک، دلایلی ارائه کرده است:

۱. به اجماع فقها، هیچ‌یک از این اموری که شهید نام می‌برد، غیر از انفاق، واجب نیست.

۲. عرف، مجرد انفاق یا انضمام، آن هم به کمترین حد واجب از وطی، را برای اطلاق معاشرت کافی نمی‌داند؛ بنابراین برای تحقق معاشرت، به جز مضاجعه، چیزی که صلاحیت واجب بودن را داشته باشد، باقی نمی‌ماند.

از این رو شافعی معتقد است دلیل اینکه زنی که از شوهرش امتناع می‌کند، حق نفقه و قسم ندارد، این است که خداوند ترک کردن مضجع آن زن را، با وجود امر به معاشرت به معروف، بر مرد حلال کرده است (شافعی، ۱۴۱۰: ۲۰۸/۵).

شاید گفته شود که امر به معاشرت به معروف مقتضی وجوب مبیت یک شب از چهار شب نیست، حتی اگر مرد یک زوجه داشته باشد؛ زیرا اگر مضاجعه را از مصادیق معاشرت به معروف محسوب کنیم، معلوم نیست که معاشرت طبق هر معروفی، مشمول عموم «و عاشروهن بالمعروف» شود. در پاسخ می‌توان گفت که خروج مضاجعه از معاشرت به معروف نیاز به دلیل دارد، به خصوص وقتی هیچ مصداق مشخص دیگری، که در قرآن به آن تصریح شده باشد، در این خصوص وجود ندارد.

۳. دلالت روایات بر لزوم مضاجعه زوجین به نحو مطلق

روایات متعددی که بر وجوب قسمت کردن و اختصاص شب‌ها برای زوجه دلالت می‌کنند، ظهور در حق مضاجعه برای زوجه دارند:

۱. مؤتقه عبدالرحمن از ابی عبدالله (ع): «للحرّة ليلتان و للأمة ليلة؛ دو شب برای زن آزاد و یک شب برای کنیز است» (حرعاملی، ۱۴۱۲، ۸۸/۱۵).
۲. صحیح ابن مسکان: «فإن تزوج الحرّة علی الأمة فللحرّة یومان و للأمة یوم» (حرعاملی، ۱۴۱۲، ۳۹۳/۱۴).
۳. صحیح حلبی:

قال سألت أبا عبد الله (ع) عن قوله تعالى «وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً» قال: «هي المرأة تكون عند الرجل فيكرهها فيقول لها: إني أريد أن أطلقك، فتقول لا تفعل إني أكره أن تشمت بي، و لكن انظر في ليلتي فاصنع بها ما شئت و ما كان سوى ذلك من شيء فهو لك، و دعني على حالي، فهو قوله تعالى (فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً) و هذا هو الصلح» (حرعاملی، ۱۴۱۲، ۹۰/۱۵).

شبهه شده که چون این قبیل روایات ظهور در روز دارند، مخالف اجماع‌اند؛ از این رو دلالتشان محدودش است. پاسخ آنکه اگرچه در برخی از این روایات به روز اشاره شده است، مشهور معتقدند که در روز حقی برای زن وجود ندارد. از طرفی نیز ترک ظهور روایات در بعضی موارد، دلیل عدم امکان استدلال به ظهور روایت در همه موارد نیست. علاوه بر آن، ماندن کنار زوجه در روز شبی که مختص به او است، از حقوق مستحبی زن است. البته با وجود این، برخی قیلوله کنار زوجه در روز مختص زوجه را از حقوق واجب او دانسته‌اند. بنابراین چیزی از روایات مخالف اجماع نیست (انصاری، ۱۳۱۴: ۴۷۶).

۴. دلالت عرف متشرعان بر لزوم مضاجعه زوجین

برخی از فقها معتقدند علی‌رغم اینکه نص خاصی بر خصوص وجوب مضاجعه وجود ندارد (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۶۲/۳۱؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵: ۹۴/۲)، مضاجعه در شب میان زوجین متعارف است؛ از این رو صاحب جواهر، به نقل از ابن جنید، آورده که اختلاف در الحاق روز به شب در وجوب بیتوته و معاشرت با زن است که با توجه به روایت حضرت رسول (ص) — «إِنَّهٗ كَانَ لَا يَتَوَضَّأُ فِي يَوْمِ إِحْدَاهُنَّ عِنْدَ الْآخِرَى؛ در روزی که متعلق به یکی از همسرانشان بوده، نزد دیگری حتی وضو نمی‌گرفته‌اند» — الحاق روز به شب از مصادیق کامل‌کننده عدالت و معاشرت به معروف و مستحب است (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۶۳/۳۱)؛ یعنی ایشان وجوب مضاجعه را مفروغ‌عنه دانسته است.

۵. لزوم ظهور عرفی شوهردار بودن زن در قرآن

کالمعلقه رها نکردن زن به این است که شوهر به‌گونه‌ای در کنار زن باشد و رفت‌وآمد کند که به اصطلاح عرفی، سایه‌اش بالای سر همسرش باشد. در عرف ایران اگر مرد مانع قابل قبولی، مانند مسافرت و شیفت شب، نداشته باشد، هر شب باید در کنار خانواده باشد تا گفته شود زن شوهردار است؛ اگرچه در شهرهای کوچک‌تر عرف‌ها مختلف است.

آیه «فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ» (نساء: ۱۲۹) به این معنا است که زوج نباید به یکی از زوجاتش به‌گونه‌ای تمایل یابد که دیگری به مثابه معلقه قلمداد شود،

یعنی مانند زنی که بدون شوهر یا مطلقه است. بنابراین آیه مذکور بر تحریم این‌گونه تمایل دلالت دارد؛ چراکه موجب رها کردن زن، مثل زنان مطلقه، می‌شود. بسیار واضح و بی‌نیاز از اثبات است که این غایت قطعاً در ترک کلی مضاجعه محقق خواهد شد.

۶. ترک مضاجعه مصداقی برای تنبیه

ترک مضاجعه برای عقوبت زنان ناشزه تشریح شده است. از این رو بعضی از فقهای عامه معتقدند که شوهر فقط برای اصلاح و ادب کردن زن می‌تواند خوابگاه همسرش را ترک کند (قرطبی، ۱۴۲۱: ۶۸۱/۵). آنان بر این اساس یکی از مراحل تأدیب زن ناشزه را ترک مضاجعه دانسته‌اند و عدم هجر را، مانند نفقه، از مصادیق حقوق زوجه شمرده و معتقد شده‌اند که زنان تحمل هجر ندارند؛ بنابراین ترک مضاجعه از بزرگ‌ترین و کارسازترین مرحله‌های ادب کردن به شمار می‌رود (کاسانی، ۱۴۱۷: ۳۳۴/۲) که خود این امر با مفهوم مخالفش، دلیل وجوب مضاجعه است.

درباره ترتیبی بودن مراحل امر به معروف و نهی از منکر و بازگرداندن زن از نشوز دلایلی مطرح شده که به دلیل ترتیبی بودن مراحل آن، بر لزوم مضاجعه نیز تأکید می‌شود؛ چراکه دومین مرحله، یعنی تنبیه، باید موضوعاً موجود باشد تا از کلام حکیم علی الاطلاق لغویت حاصل نشود (نجفی، ۱۹۸۱: ۲۰۳/۳۱).

۷. دلالت روایت امام باقر (ع) بر حق زن از نفس شوهر

امام باقر (ع) فرمود: «اگر قبل از نکاح با زن آزاده، کنیزی داشته باشد، حق قسم زن آزاد، دو سوم از مال و نفس مرد است و برای کنیز یک سوم از مال (نفقه) و نفس زوج خواهد بود» (حرعاملی، ۱۴۱۲، ۸۷/۱۵). به نظر می‌رسد دلیل استناد به این روایت همین تقسیم نفس زوج است، به این معنا که مرد باید علاوه بر تقسیم مال و وقت و توجه و محبت خود را نیز تقسیم کند که می‌توان مضاجعه را یکی از بارزترین مصادیق آن دانست.

شهید در مسالک استدلال به روایت مذکور را با دو دلیل رد می‌کند: ۱. سند روایت ضعیف است و ۲. دلالت آن ضعیف است؛ چراکه ظاهر روایت بر وجوب چیزی دلالت

دارد که به اجماع فقها واجب نیست؛ زیرا برای زن آزاد دوسوم از تمام اوقات و برای کنیز هم یکسوم از تمام اوقات، واجب نیست (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۴۸)؛ اما مرحوم شیخ اعظم، ضعف در سند و دلالت را رد می‌کند و معتقد است ضعف سند بر فرض پذیرش با شهرت جبران می‌شود. در دلالت نیز اگر چیزی از نظر اجماع واجب نباشد، دلیل نمی‌شود که روایت کنار گذاشته شود و تقیید و تخصیص در مطلقات و عمومات به واسطه اجماع، کار شایسته‌ای نیست. بنابراین همان‌طور که طبق تفسیر امام (ع) منظور از مال در روایت خصوص نفقه است، منظور از نفس نیز مضاجعه است؛ چون اجماع وجود دارد که غیر از مضاجعه چیز دیگری واجب نیست (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۷۴).

۸. لزوم مضاجعه و نفی ضرر زوجه

وقتی زنی به عقد نکاح دائم مردی درمی‌آید، نمی‌تواند شوهر دیگری اختیار کند؛ بنابراین با توجه به وجود نیاز به انس و الفت در خانواده و اینکه زوجین باید مایه مودت و رحمت یکدیگر باشند، قول به جواز مطلق ترک مضاجعه، موجب توجه ضرر به زوجه است. شیخ انصاری معتقد است مهم‌ترین دلیل بر وجوب مضاجعه با زن، ضرر بزرگی است که از ترک خوابگاه زوجه بر او وارد می‌شود که عموم آیه «لا ضرر و لا ضرار» این ضرر را نفی کرده است.

در بسیاری از موارد خیار فسخ زوجین و غیره به دلیل نفی ضرر استناد شده است، به خصوص که از بعضی از روایات حرمت ضرر رساندن مرد به زن و زن به مرد استفاده می‌شود. شیخ انصاری — که در کتاب مکاسب با استناد به این قاعده فقهی، که حاکم بر تمام احکام شریعت است، بسیاری از مباحث بیع و خیار و شروط را به انجام رسانده — معتقد است باید در روابط زوجین نیز قاعده لاضرر را ناظر و حاکم دانست (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۷۷).^۷ از این رو جواز مطلق ترک مضاجعه از مسائلی است که قاعده لاضرر بر آن حکومت و دایره موضوع آن را ضیق می‌کند. قدر متیقن این است که در صورت نشوز، ترک مضجع زن جایز است و بیش از آن نیاز به دلیلی مبین دارد.

دلایل دیدگاه دوم و قول به تفصیل

قائلان به تفصیل معتقدند مضاجعه با مضاجعه نزدیکی از همسران و به جهت لزوم رعایت عدالت، واجب می‌شود، نه با نکاح؛ از این رو در صورت وحدت زوجه، مضاجعه واجب نیست. صاحب‌جوهر معتقد است قسم در صورتی واجب است که زوجه متعدد باشد. وی با استناد به کلام فقها، ثابت کرده که زن واحد حق قسم ندارد: «ظاهر کلام شیخ مفید در *متنعه*، صریح کلام ابن حمزه و ظاهر *نهایه*، *غنیه*، *مهذب* و *جامع*، و *جوب* قسم در صورت تعدد زوجات است، نه در صورت وحدت» (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۵۴/۳۱). قائلان به این دیدگاه به دلایلی استناد کرده‌اند که در پی می‌آیند.

۱. عدم امکان استناد به روایات و اصل برائت

با انضمام اصل عدم وجوب به ضعف دلالت روایتی که سندش معتبر است و ضعف سند روایتی که دلالتش تمام است، باید قائل به تفصیل شد؛ یعنی مضاجعه را در صورت تعدد زوجات، واجب و در صورت وحدت زوجه، غیرواجب دانست. توضیح آنکه روایاتی که از نظر سند معتبرند، بر وجوب مضاجعه در صورت تعدد زوجات دلالت دارند و در صورت وحدت زوجه، قائل به حق قسم نیستند. از آنجا که اجماع مرکب ثابت نشده و دلالت روایاتی که بر عموم دلالت دارند و وجوب حق قسم برای زوجه را به صورت مطلق ثابت می‌کند، به صورت منع خلو است، لازم است در صورت تساوی دو دسته روایات، به اصل برائت استناد شود (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۷۸).

پاسخ این دلیل ذیل بحث از دلالت روایات بر لزوم مطلق مضاجعه زوجین آمده است.

۲. جواز ترک مضاجعه بر پیامبر (ص) و اصل اشتراک

پیامبر (ص) از برخی از زنان خود ناراحت شدند؛ اما از همه آنان تا یک ماه دوری کردند: «أنه غضب علی بعض نسائه فاعتزلهن أجمع شهرا». اگر مضاجعه واجب بود و فقط در صورت نشوز جواز ترک داشت، پیامبر (ص) تمام زنان، حتی غیر ناشزه‌ها، را از مضاجعه محروم نمی‌کردند. از طرفی نیز دلیلی وجود ندارد که جواز ترک مضاجعه

در غیر نشوز را به پیامبر (ص) اختصاص دهد، بلکه اصل اشتراک احکام میان پیامبر (ص) و مردم حاکم است؛ در نتیجه، مضاجعه جز برای لزوم رعایت عدالت میان همسران واجب نیست (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۵۲/۳۱).

پاسخ آنکه چون برای عدم وجوب قسم بر پیامبر (ص) دلیل خاص وجود دارد (همان: ۱۵۳)، تاسی به پیامبر (ص) در این مورد دلیلی ندارد و تخصصاً خارج است.

۳. تنظیر زوجه واحده با کنیز به دلالت قرآن

ظاهر قول خداوند در آیه ۳ سوره نساء «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» دلالت دارد که مثل کنیز، که حقی در قسم — که در آن عدالت معتبر است — ندارد، زوجه واحده نیز به اجماع مرکب، چنین حقی ندارد؛ یعنی قائلان به عدم وجوب قسم برای زوجه واحده، برای بیشتر از یک زن نیز قائل به وجوب ابتدایی نیستند، مگر در صورت شروع مضاجعه با یکی از زنان.

قیاس کنیز با زوجه واحده، مع الفارق و غیر حجت است؛ زیرا:

۱. این آیه دلالت ندارد که زوجه واحده مثل کنیز است و نمی‌توان عطف را دلیل بر اتحاد حکم این دو دانست.

۲. کنیز هرچند متعدد باشد، تمام منافعش متعلق به مولا است و بدون قسم ظلمی روا داشته نمی‌شود؛ چون این حق مختص خود زوج است.

۳. کنیز عرفاً مضاجعه ندارد تا در صورت نشوز بتوان آن را ترک کرد (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۷۸).

۴. حصر روایات دال بر حقوق زوجه در غیر مضاجعه

نصوص و روایات متعددی که حقوق زوجه بر زوج را می‌شمرند، به حق مضاجعه اشاره نکرده‌اند (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۵۲). این روایات همچنین حق زن را در لباس و خوراک منحصر کرده‌اند و بحثی از حق قسم به میان نیاورده‌اند؛ بنابراین نتیجه گرفته شده که حق مضاجعه مشروعیت ندارد. در پاسخ می‌توان گفت ممکن است مراد این روایات حقوق مختص به زوجه باشد؛ بنابراین انحصارشان خدشه‌ای به وجوب

مضاجعه — که قائلان به وجوب قسم آن را از حقوق مشترک زوجین می‌شمرند — وارد نمی‌سازد.

دیدگاه مختار

از جمع دلالت آیه نشوز بر مضاجعه زوجین و تنبیه بودن ترک آن با روایاتی که جواز تعدد زوجات را به تقسیم شب‌ها منوط می‌کنند، در کنار دیگر ادله، لزوم مضاجعه ثابت می‌شود. همچنین با نظر به روایاتی که قسم را در کنار نفقه، حق زنی که به نکاح درمی‌آید دانسته‌اند (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۴۴/۲۱)، شروع وجوب مضاجعه با تحقق نکاح به اثبات می‌رسد؛ همان‌طور که مشهور به علت تحقق معاشرت به معروف، قائل به آن شده‌اند (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۵۱/۳۱) و با توجه به مفهوم آیه قرآن، ترک مضاجعه را از مصادیق تنبیه و آزار زن به شمار آورده‌اند. اگر مضاجعه حق زن نباشد، چگونه ممکن است ترک آن، تنبیه و عامل بازگشت از نشوز محسوب شود؟ اگر ترک مضاجعه عامل ناراحتی و اذیت زن نباشد، نمی‌تواند ضمانت اجرای نشوز به شمار آید.

رد قول سوم نیز از بررسی کلام فقهای معلوم می‌شود که صاحب جواهر برای اثبات قول سوم به کلام آنها استناد کرده است؛ زیرا هیچ یک در مقام نفی مضاجعه برای یک زن برنیامده‌اند و در واقع، بحث از قسم برای یک زن، اصلاً موضوعیت پیدا نمی‌کند و منتفی به انتفای موضوع است. از این رو اولاً کلام همه فقهای مذکور دلالت بر وجوب قسم در مورد بیش از یک زن دارد و ثانیاً هیچ کدام قسم را برای یک زن اصلاً تصور نکرده‌اند، نه اینکه بیان و رد کرده باشند.

در منتفع شدن زوجه از مضاجعه اختلافی میان وحدت و کثرت نیست. بنابراین اگر زوجه یکی هم باشد، نیاز به انس دارد و مضاجعه لازم است؛ زیرا فایده آن انس گرفتن است (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۴۸/۳۱)، یعنی مضاجعه واجب است تا زوجین با یکدیگر انس بگیرند. بر این اساس، قدر متیقن از وجوب مضاجعه وقتی است که ترک آن منجر به ظلم بر زن یا آزار و اذیت او شود (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۵۳/۳۱).

مؤید وجوب ابتدایی مضاجعه، لزوم مضاجعه با زنی است که تازه به نکاح درآمده است که در صورت تعدد زوجات، در باکره به هفت روز و در ثیب به سه روز افزایش

می‌یابد؛ بنابراین برخی معتقدند حتی در روز آن هم باید همراه همان زن باشد: «الحاق تمام روز به شب برای ماندن نزد زن، احوط و افضل است» (بهبخت، بی‌تا: ۵۶۲/۳-۵۶۳؛ مروارید، ۱۴۱۰: ۱۹/۵۴۴). تمام این موارد بر وجوب توجه به زوجه و معاشرت با او دلالت دارند و نباید فقط به تمتع جنسی از زن اکتفا کرد، بلکه باید احتیاجات و نیازهای عاطفی و روانی او را نیز پاسخ داد تا از این حیث متضرر نشوند.

«لاتذروها کالمعلقه» را — هرچند برخی برای نفی وجوب مضاجعه به آن استناد کرده‌اند — اگر خارج از مقام ندانیم، بر لزوم مضاجعه دلالت دارد. در عرف متشرعان فقط شوهر در بستر زن می‌خوابد و اگر زنی همیشه تنها بخوابد، ظهور در مجرد او دارد. از این رو ظهور و بروز تحقق و ادامه زوجیت به هم‌بستری زوجین است و عرف هر زن و مردی را به صرف مواقعه یا زندگی در یک منزل زن و شوهر نمی‌داند، بلکه مردی را شوهر یک زن تلقی می‌کند که در بستر زن می‌خوابد.

در نهایت با توجه به دلایل و امارات مذکور، می‌توان گفت قول مشهور مبنی بر وجوب مضاجعه به نحو مطلق بهتر و به احتیاط نزدیک‌تر است (انصاری، ۱۴۱۵، ۴۶۷).

باید توجه داشت که بعد از قبول وجوب مضاجعه، قول به اختصاص یک شب از چهار شب در فرض وحدت زوجه، تالی فاسد دارد؛ زیرا اگر مردی دو زن داشته باشد، حق هر زن یک شب است و در شب‌های دیگر شوهر می‌تواند پیش هر کدام برود. در این صورت اگر یک شب را نزد زن نخست و سه شب دیگر را نزد زن دوم باشد، برخلاف اذعان برخی فقهای عظام، به خصوص با توجه به عرف و شرایط زمانی و مکانی ایران، به نظر نمی‌رسد عدالت را رعایت کرده باشد. مؤید آن این است که در این صورت زنی که یک شب سهم دارد به دلیل سهم کمتر از زنی که سه شب در کنار شوهر است، احساس حقارت، ظلم و ناراحتی می‌کند و در این موارد کانون خانواده‌ها غالباً در معرض تزلزل قرار می‌گیرد. بنابراین نمی‌توان گفت فقط یک شب از چهار شب واجب است و سه شب دیگر قانون خاصی ندارد و تابع میل مرد است. به همین دلیل اگر مردی چهار زوجه داشته باشد، شبی در اختیار خود ندارد و با توجه به تعداد زوجات، شب‌ها باید کامل میان آنها تقسیم شود. بر این اساس، قسمت بین زوجه‌ها هم حق و هم تکلیف شوهر است؛ زیرا فایده‌اش برای زوجین است. بنابراین اگر یک

زوجه داشته باشد، در صورت عدم اعتذار مثل سفر و بیماری (بہجت، بی‌تا: ۵۶۲/۵۶۳)، هر شب باید در کنار همسرش باشد.

۱. حق یا حکم بودن مضاجعه

حق و تکلیف دو روی یک سکه‌اند. هر شخص در مقابل شخص دیگر حقوقی دارد و در کنار این حقوق، به طور حتم تکالیفی هم بر عهده دارد که حقوق طرف مقابل را تأمین می‌کند. رابطه حق و تکلیف رابطه‌ای متقابل است. بعد از عقد و تشکیل خانواده نیز حقوق و تکالیف متقابلی بین زوج‌ها برقرار می‌شود که هر یک را مکلف به رعایت حقوق دیگری می‌کند. برخی ضمن تصریح به حق مضاجعه، حق ازدواج مجدد را منوط به رعایت حقوق زوجین، از جمله حق مضاجعه، کرده و آن را غیر از حق قسم دانسته‌اند (جوادی آملی، درس خارج فقه، ۹۵/۱۲/۱۶).

کسانی که قائل به وجوب مضاجعه هستند، به صراحت به حق بودن مضاجعه اشاره کرده (مظاہری، خارج فقه، ۹۱/۱۲/۹) و گفته‌اند یکی از حقوق زن بر شوهر حق مضاجعه یا هم‌خوابی است. البته قائلان این قول به اتفاق معتقدند حق هر زن است که یک شب از هر چهار شب را با شوهرش بیتوته کند، یعنی شب را تا صبح با او به سر برد؛ اما از آنجا که مضاجعه قابلیت صلح و عوض و اسقاط دارد، برای زن، حق و برای مرد، تکلیف است. به همین دلیل زوجه حق دارد که آن را اسقاط یا هبه کند یا مثل سایر حقوق، بر ترک طلاق مصالحه کند (مظاہری، خارج فقه، ۹۱/۱۲/۹)؛ زیرا نمی‌شود «ترک مضجع» به عنوان عامل بازدارنده و مجازات و عقوبت شمرده شود ولی امری عادی و متعارف باشد. قطعاً در صورتی ترک مضجع می‌تواند به عنوان عقوبت نشوز، مؤثر باشد که قبلاً حق زن بوده باشد و در واقع زن نیاز ضروری به آن داشته و جزء ارکان زندگی او باشد. قطعاً در صورتی محرومیت از هم‌خوابگی، مانند موعظه و ضرب، موجب بازدارندگی زن از نشوز می‌شود که مانند خوش‌رفتاری و عدم ضرب، از حقوق زن و از تکالیف مرد باشد. در غیر این صورت، هیچ اثری بر این محرومیت مترتب نخواهد شد و ضمانت اجرا شمرده نمی‌شود؛ در نتیجه، این راه حل از خداوند حکیم نعوذ بالله لغو خواهد بود، حال آنکه از حکیم علی‌الاطلاق لغو صادر نمی‌شود.

صاحب جوهر نیز علی‌رغم تقویت قول سوم، ترک خوابگاه را مصداق از بین بردن حق واجب زوجه و عقوبتی بر او می‌داند (نجفی، ۱۹۸۱: ۲۰۲/۳۱)؛ اما معلوم نیست چرا با این حال قائل به قول دوم نشده است.

۲. مختص یا مشترک بودن حق مضاجعه

قائلان به وجوب مضاجعه، آن را حق زوجه می‌دانند؛ اما غالباً قائل به مشترک بودن حق قسم هستند. اگر اثبات شود که در صورت ترک مضجع از سوی زنان، مردان نیز آسیب روحی می‌بینند، آیا باز هم می‌توان حق مضاجعه را مختص زنان دانست؟ نتیجه اینکه اگر مرد در مورد نشوز زن می‌تواند خوابگاه مشترک را ترک کند، یعنی زن و مرد هر دو موظف به خوابیدن در یک رختخواب هستند و هیچ‌یک حق ترک ندارد، مگر با دلیل شرعی، و چنانکه گذشت، حتی بیماری جنسی و مقاربتی یا موانع شرعی، مانند حیض و نفاس، نیز مانع لزوم مضاجعه نمی‌شوند.

لذا همانطور که گذشت کسی متعرض نشده است که در صورت نشوز زوج، زن حق دارد مضجع مشترک را ترک کند. این در حالی است که در کتب فقهی، ترک مضجع از سوی زن یکی از مصادیق نشوز شمرده شده است (علامه حلی، ۱۳۱۴: ۴۲/۲). بنابراین با توجه به اینکه نشوز به معنای عدم ایفای حقوق زوج است و مضاجعه نیز با مواقعه تفاوت دارد، ثابت می‌شود که مضاجعه از حقوق شوهر به شمار می‌رود. دلیل فقها بر اشتراک حق قسم این است که ثمره این حق برای هر دوی آنان است (محقق حلی، ۱۴۰۹: ۵۵۸/۲)؛ در نتیجه و به قیاس اولویت، ثمره مضاجعه مشترک است و می‌توان مضاجعه را نیز از حقوق مشترک زوجین دانست.

فقه‌های معاصر به اشتراک حق مضاجعه زوجین اعتقاد دارند و برخی به دلیل وضوح مسئله، به اطاله کلام بزرگانی همچون صاحب جوهر خدشه وارد و استدلال می‌کنند که حق مضاجعه، مثل حق جماع، مشترک است؛ یعنی همان‌طور که مرد در استمتاع از زن حق دارد، زن نیز حق استمتاع از شوهر را دارد (مظاهری، خارج فقه، ۹۱/۱۲/۹).

نتیجه‌گیری و پیشنهادات

حق مضاجعه به معنای حق زوجین برای خوابیدن در یک بستر است و علی‌رغم تفاوتی که با حق سکونت مشترک و حق قسم دارد، غالباً یکی فرض شده‌اند. دلایل متعددی بر وجوب مضاجعه، از بین دست‌کم سه دیدگاه، دلالت دارند. این وجوب با انعقاد صحیح عقد نکاح ایجاد می‌شود و هر یک از زن و شوهر مکلف‌اند در بستر مشترک بخوابند؛ از این رو هر دو حق مضاجعه دارند. وجوب مضاجعه اعم از این است که مرد زنان متعدد داشته باشد یا فقط یک زوجه داشته باشد. متقن‌ترین دلیل برای اثبات آن، حکومت قاعده لاضرر است. دلیل اثبات ضرر حاصل از ترک خوابگاه نیز صراحت آیه قرآن در ضمانت قرار دادن آن برای بازگرداندن زوجه از نشوز است.

باید توجه داشت که منظور از قسم، لزوم مضاجعه و انس حاصل از آن است؛ چون اولاً به یقین صرف تقسیم شب‌ها و حضور شوهر، بدون مضاجعه که مصداق بارز محبت و الفت زوجین است، ثمره‌ای نخواهد داشت و ثانیاً در بسیاری از موارد مذکور، مثل بیماری زوجه، تنها فایده ممکن از قسم، مضاجعه است. در نتیجه، بدیهی است که در این موارد فرقی میان یک یا چند زن نیست و حتی در صورت یکی بودن زوجه نیز توجیهی برای عدم وجوب مضاجعه وجود ندارد؛ از این رو یکی از موارد سقوط حق قسم زن، زمانی است که به دلیل از دست دادن مشاعر، قسم برای او فایده‌ای نداشته باشد و به انس و الفت زن و شوهر نینجامد.

بر این اساس، مهم‌ترین دلیل حکم مشهور فقها به وجوب قسم، وجود حق مضاجعه برای زوجین است. به این معنا که شارع تقسیم شب‌ها میان زنان را از آن جهت بر مردان واجب کرده که مصلحت زوجین را در معاشرت، هم‌خانگی و در کنار هم بودن می‌داند؛ از این رو حتی اگر هر یک از زوجین بیمار باشد یا به هر دلیل، امکان مقاربت یا تمتع وجود نداشته باشد (مثلاً معیوب به عیوب موجب فسخ باشند، اما طرف مقابل راضی باشد و از حق فسخ استفاده نکند) نیز مضاجعه واجب است و در صورت تعدد زوجات، زوج موظف است کنار هر کدام به طور مساوی و عادلانه بیتوته کند. در واقع حق قسم (که فقهای مذاهب بر آن اتفاق دارند)، راه حلی برای اجرای حق مضاجعه زوجات (دست‌کم به صورت جزء العله، اگر تمام علت آن نباشد) دانسته شده است.

حاصل آنکه مضاجعه حاصل از قسم، حق مشترک زوج و زوجه است و حتی با جنون یکی از آن دو ساقط نمی‌شود، مگر اینکه هدف قسم، یعنی انس، را تحت الشعاع قرار دهد. این امر چنانکه مورد توجه علم روان‌شناسی نیز قرار گرفته، موجب ایجاد انس و الفت میان زوجین می‌شود و مانع طلاق عاطفی و از مبانی مهم اسلامی برای تحکیم خانواده به شمار می‌رود.

در انتها پیشنهاد می‌شود علاوه بر بازخوانی و واکاوی مجدد مبانی تحکیم خانواده بر اساس کدهای مطرح شده در آیات و روایات ناظر بر خانواده و احکام خانواده، به معرفی، ترویج و تبیین ضمانت اجرا و آثار مفاهیم مرتبط با خانواده توجه خاصی شود. با وجود این پژوهش، مضاجعه نیز از این امر مستثنا نیست و هنوز به تحقیق و پژوهش‌های مختلف و جامع، به‌خصوص در ابعاد اجتماعی و روان‌شناسی، نیاز دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. شیخ طوسی به دلیل سرزنش عامه، مجبور بوده فروعاتی را در مبسوط بیاورد؛ اما مرحوم محقق و صاحب‌جوهر نباید این قدر در این باره طول و تفسیر می‌دادند (خارج فقه آیت‌الله مظاهری، کتاب النکاح، ۱۳۹۱/۱۲/۰۹).
۲. «اما القول: فمثل ان تكون المرأة تلبى الرجل إذا دعاها وتخضع له بالقول إذا كلمها ثم تمنع عن ذلك وعن القول الجميل عند مخاطبته. واما الفعل: فمثل ان كانت تقوم إليه إذا دخل عليها وتسارع الي فراشه إذا دعاها اليه، ثم تترك ذلك فتصير لا تقوم ولا تسارع الي فراشه، بل إذا دعاها الي ذلك صارت إليه بكرهة ودمدمة وأمثال ذلك، فاذا ظهر ما ذكرناه أو ما جرى مجراه».
۳. «الواجب المضاجعة والأنس ليلا خاصة دون الوقاع فذو الزوجة يبيت عندها ليلة من أربع و الثلاث يضعها أين شاء، و للثنتين ليلتان، و للثلاث ثلاث، و للأربع لكل واحدة ليلة، و لا يجوز الإخلال إلا بالإذن أو السفر...».
۴. «فی اشتراط ذلك بالنشوز، وأنه مع الطاعة ليس للزوج عليها هذا السبيل».
۵. «وعاشروهن بالمعروف» وجوب معاشرتة النساء فی الجملة، و لا یصدق عرفا بمجرد الإنفاق و لا بانضمام وطنها فی كل أربعة أشهر مرة واحدة بأقل ما یوجب الغسل، فدل علی وجوب شیء آخر یوجب صدق المعاشرة، و ليس غیر المضاجعة بالإجماع، فتعین وجوبها».
۶. «أن المعاشرة تتحقق بدون المضاجعة، بل بالإيناس و الإنفاق و تحسین الخلق و الاستمتاع بالنهار أو باللیل مع عدم استیعاب اللیلة بالمیبت، بل مع عدم المیبت علی الوجه الذی أوجبہ القائل، بل یمکن تحصیل المعاشرة بالمعروف زیادة فی الأوقات مع عدم میبته عندهن».
۷. «أن فی هجر الزوجة فی المضاجع ضررا عظیما علیها، نفی بعموم: «لا ضرر و لا ضرار الذی تمسکوا به کثیرا فی موارد خیار الفسخ للزوجین و غیرها، و بخصوص ما یمستفاد من بعض الروایات من حرمة مضارة الرجل المرأة، و المرأة الرجل».

منابع

ابراهیمی، سمیه و بنی‌فاطمه، حسین (۱۳۹۱ش)، «طلاق عاطفی و عوامل مرتبط با آن در شهر نقده»، مجله مطالعات جامعه‌شناسی، دوره ۵، شماره ۱۷، ص ۲۲-۷.

ابن حمزه طوسی، ابوجعفر (۱۴۰۸ق)، *الوسیله الی النیل الفضیله*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، چاپ اول

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دارصادر.

ابوجیب، سعدی (۱۴۰۸ق)، *القاموس الفقهی لغه و اصطلاحا*، دمشق: دارالفکر.

انصاری، مرتضی محمد بن محمد امین (۱۴۱۵ق)، *کتاب النکاح*، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم (۱۴۰۵ق)، *الحدائق الناظره فی احکام العترة الطاهره*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

بهجت، محمدتقی (بی‌تا)، *جامع المسائل*، قم: بی‌نا، چاپ اول.

جوادی آملی، درس خارج فقه، ۹۵/۱۲/۱۶، سایت مدرسه فقاها.

حاجی‌زاده میمندی، مسعود و همکاران (۱۳۹۵ش)، «بررسی عوامل اجتماعی مرتبط با طلاق عاطفی»، *مطالعات راهبردی زنان*، فصلنامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده، سال هجدهم، ش ۷۱، ص ۱۰۸-۸۵.

حرعاملی، محمدبن الحسن (۱۴۱۲ق)، *وسائل الشیعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۹ق)، *رساله توضیح المسائل*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ نهم.

رضایی، علی محمد و همکاران (۱۳۹۶ش)، «تعاملات عاطفی زوجین و نقش آن در طلاق عاطفی و اقدام به طلاق»، *خانواده‌پژوهی*، سال سیزدهم، شماره ۵۲، ص ۶۰۴-۵۸۵.

سیستانی، علی، (۱۴۱۵)، *منهاج الصالحین*، قم.

سیوری، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله (بی‌تا)، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، قم: منشورات المکتبه المرتضویه للاحیاء الآثار الجعفریه.

شافعی، محمد بن ادیس (۱۴۱۰ق)، *الام*، بیروت: دارالمعرفه.

شهید ثانی، زین‌الدین بن علی بن احمد عاملی (۱۴۱۰ق)، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، قم: داوری.

شهید ثانی، زین‌الدین بن علی بن احمد عاملی (۱۴۱۳ق)، *مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام*، قم: مؤسسه معارف اسلامی.

شیرازی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد (۱۴۲۱ق)، *المهذب* (در مروارید، علی اصغر، موسوعه المصادر الفقهیة، النکاح)، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه، چاپ اول.

- صدرالاشرفی، مسعود و همکاران (۱۳۹۱ش)، «آسیب‌شناسی طلاق (علل و عوامل) و راهکارهای پیش‌گیری از آن»، فصلنامه مهندسی فرهنگی، سال هفتم، شماره ۷۳ و ۷۴، ص ۲۶-۵۳.
- طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، سیدعلی (۱۴۱۲ق)، ریاض المسائل فی بیان أحكام الشرع بالدلائل، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طرابلسی، عبدالعزیز بن نحریر (قاضی ابن براج) (۱۴۰۶ق)، المذهب، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)، مجمع البحرین، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۳۸۷ش)، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران: مکتبه المرتضویه.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۰ق)، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ دوم.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (بی‌تا)، تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة، مشهد: مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام، چاپ اول.
- فاضل هندی، بهاء‌الدین محمد بن الحسن بن محمد اصفهانی (۱۴۰۵ق)، کشف اللثام، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- قرطبی، یوسف بن عبدالله (۱۴۴۱ق)، الکافی فی فقه اهل مدینه (در مروارید، علی‌اصغر، موسوعه المصادر الفقهیه، النکاح)، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
- کاسانی، علاء‌الدین بن مسعود (۱۴۱۷ق)، بدائع الصنائع، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کاظمی، فاضل (۱۳۶۵ش)، مسالک الافهام الی آیات الاحکام، انتشارات مرتضوی، تهران.
- محقق حلی، جعفر بن حسن محقق نجم‌الدین (۱۴۰۸ق)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- مروارید، علی‌اصغر (۱۴۱۰ق)، موسوعه المصادر الفقهیه، بیروت: دارالتراث، چاپ اول.
- مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز الکتب لترجمه و النشر.
- مظاهری، حسین، درس خارج فقه، ۹۱/۱۲/۹، مدرسه فقاقت.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۰ق)، المقنعه، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- مهیاری، رضا (۱۴۱۰ق)، فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، تهران: اسلامی.
- نجفی، محمدحسن (۱۹۸۱م)، جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام، تصحیح سید ابراهیم میانجی و تحقیق محمود قوچانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
- نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (۱۴۲۲)، رسائل و مسائل، قم: کنگره بزرگداشت ملا احمد نراقی.

جنسیت و ارزشمندی؛ نکوهش گفت‌وگو با زنان در روایات

زهرة رجیبیان*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۱۰]

چکیده

در برخی از احادیث، گفت‌وگو با زنان از اسباب دلمردگی شناخته شده است. از آنجا که برداشت ظاهری از این احادیث می‌تواند جایگاه ارزشی فرودستانه‌ای را برای زنان ترسیم کند، بررسی آنها اهمیت ویژه می‌یابد. این نوشتار پس از بررسی سند و متن این دسته از روایات به این نتیجه می‌رسد که برخی از نقل‌های این روایات دارای سند معتبر است؛ علاوه بر اینکه تعدد نقل نیز احتمال صدور روایت را تقویت می‌کند. بررسی شواهد و قرائن متنی، از جمله بررسی کاربرد ترکیب واژگانی «الحدیث مع النساء» یا «محادثة النساء» در عصر نص، نشان می‌دهد که مراد از این تعبیر بی‌مبالاتی در روابط محرم و نامحرم و ارتباطات کلامی مردان با زنان بیگانه است و برای اشاره به این رفتار، الفاظ دیگری نیز به کار می‌رفته است. بنابراین، این روایات درصدد هشدار به مردان درباره آسیب‌پذیری‌شان در مراوده و ارتباطات کلامی با زنان بیگانه و تأثیرات منفی آن بر ابعاد معنوی و روحی آنان‌اند؛ از این رو کلمه «النساء» شامل زنان محرم نمی‌شود. همچنین در برخی از نقل‌های حدیث، تصحیف رخ داده که با توجه به قرائن سیاقی می‌توان تا حد بسیاری نقل صحیح را مشخص کرد.

کلیدواژه‌ها: محادثة النساء، الحدیث مع النساء، گفت‌وگو با زنان، جنسیت، روایات تنقیصی.

* استادیار گروه مبانی نظری جنسیت مرکز تحقیقات و مطالعات زنان مرکز تحقیقات زن و خانواده،
rajabian@wrc.ir

بیان مسئله

در متون دینی عواملی در موت و حیات قلب مؤثر شناخته شده‌اند. در برخی روایات قرائت قرآن (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۲۲/۱۰)، یاد خداوند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۲/۱۲۷) و حدیث معصومان (ع) (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲: ۲۲/۱) سبب حیات قلب دانسته شده‌اند. همچنین از جمله عواملی که سبب مرگ دل شناخته شده، گفت‌وگو با زنان است. در احادیث متعددی از رسول خدا (ص) نقل شده که فرمودند: «سه چیز است که مجالست با آنها قلب را می‌میراند: همنشینی با انسان‌های فرومایه، گفت‌وگو با زنان و همنشینی با اغنیا». مراد از مرگ دل که مرگ حقیقی است، زنگار گرفتن قلب و در حجاب و پوشش قرار گرفتن آن است، به طوری که انسان از یاد خدا، مرگ و سختی‌های آخرت غافل و در لذات و شهوات زودگذر دنیوی غرق شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۳۲۱/۲).

در مورد گفت‌وگو با زنان که از عوامل دل‌مردگی شناخته شده، سؤالاتی وجود دارد؛ مراد از گفت‌وگو با زنان چیست؟ آیا این ویژگی مربوط به نوع زنان است و همه زنان، اعم از محرم و نامحرم و عالم و جاهل، را در بر می‌گیرد یا ناظر به روابط محرم و نامحرم است و مراد فقط گفت‌وگو و مجالست با زنان نامحرم است؟ از شرح و توضیح برخی از محدثان برداشت می‌شود که احتمال اول را ترجیح داده‌اند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۸۹/۱۱؛ خوانساری، ۱۳۶۶: ۳۰۱/۳). بر این اساس، این دسته از احادیث می‌تواند به نوعی نشانگر فروتری جایگاه ارزشی زنان باشد. از سوی دیگر، شواهد و مؤیداتی وجود دارند که احتمال دوم را تقویت می‌کنند. اگر احتمال اول صحیح باشد، این حدیث از احادیثی به شمار می‌رود که تفاوت قابل ملاحظه‌ای را بین مردان و زنان رقم می‌زند و نوعی تنقیص را متوجه زنان می‌سازد که همین نکته ضرورت بررسی آن را توجیه می‌کند؛ اما اگر احتمال دوم صحیح باشد، پیامد مذکور در حدیث ارتباطی به زنان ندارد و تنها هشدار است به مردان درباره آسیب‌پذیری‌شان در ارتباطات کلامی با زنان بیگانه و تأثیر آن بر روح و روانشان. این نوشتار درصدد است که علاوه بر سند، احتمالات فوق را نیز بررسی کند و مراد از متن را روشن سازد.

بررسی سند

برای بررسی سند، نقل‌های مختلف حدیث را بررسی می‌کنیم:

نقل کافی

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ سَمِعْتُ الْمُحَارِبِيَّ يَرَوِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ أَبِيهِ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «ثَلَاثَةٌ مُجَالَسَتُهُمْ تُمِيتُ الْقَلْبَ الْجُلُوسُ مَعَ الْأَنْدَالِ وَالْحَدِيثُ مَعَ النِّسَاءِ وَالْجُلُوسُ مَعَ الْأَغْنِيَاءِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۴۱/۲).

«عده من اصحابنا» در اول اسانید کافی شامل فرد ثقة است؛ چراکه اگر مراد از احمد بن محمد، احمد بن محمد بن عیسی اشعری باشد، مراد از «عده» احمد بن ادریس اشعری (نجاشی، ۱۳۶۵: ۹۲)، علی بن ابراهیم بن هاشم (همان: ۲۶۰) و محمد بن یحیی العطار (همان: ۳۵۳) خواهد بود که هر سه از ثقات روایت شیعه هستند و اگر مراد از احمد بن محمد، احمد بن محمد بن خالد برقی باشد، مراد از «عده» محمد بن یحیی العطار، محمد بن جعفر حمیری و علی بن محمد ماجیلویه خواهد بود که محمد بن یحیی العطار توثیق شده است (همان، ۳۵۳). احمد بن محمد مشترک بین احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی و احمد بن محمد بن خالد برقی است و هر دو ثقة‌اند (همان: ۷۷، ۸۳)؛ موسی بن قاسم بجلی نیز توثیق شده است (همان: ۴۰۵).

ذریح بن محمد محاربی را شیخ طوسی توثیق کرده است (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۸۹). علاوه بر آن، روایات متعددی در مورد او وارد شده که از بعضی از آنها می‌توان استفاده مدح کرد (کشی، ۱۴۰۹: ۳۷۲/۱-۳۷۳؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۴۹/۴؛ مامقانی، ۱۴۳۱: ۴۲۰/۱؛ شوشتری، ۱۴۱۰: ۳۰۴/۴)؛ بنابراین می‌توان سند را صحیح قلمداد کرد. علامه مجلسی در *مرآت العقول* این سند را صحیح دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۳۵/۱۲).

نقل من لا یحضره الفقیه

رَوَى حَمَّادُ بْنُ عَمْرٍو وَ أَنَسُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعًا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ - عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) - عَنِ النَّبِيِّ (ص) أَنَّهُ قَالَ لَهُ يَا عَلِيُّ

أوصيك بوصية فاحفظها فلما نزال بخير ما حفظت وصيتي يا علي من كظم غيظاً
وهو يقدر علي ... و ثلاثه مجالستهم تميت القلب مجالسة الأندال و مجالسة
الأغنياء و الحديث مع النساء (ابن بابويه، ۱۴۱۳: ۳۵۲/۴).

سند صحیح نیست؛ زیرا حماد و انس توثیق نشده‌اند.

نقل اول خصال

حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحُسَيْنِ
بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ الْبَجَلِيِّ عَنْ جَمِيلِ
بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْمُجَارِبِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ
عَنْ عَلِيِّ (ع) قَالَ قَالَ النَّبِيُّ (ص) ... وَ ثَلَاثَةٌ مُجَالَسَتُهُمْ تُمِيتُ الْقَلْبَ مُجَالَسَةُ
الْأَنْدَالِ وَ الْحَدِيثِ مَعَ النِّسَاءِ وَ مُجَالَسَةُ الْأَغْنِيَاءِ (ابن بابويه، ۱۳۶۲: ۸۷/۱).

سند صحیح نیست؛ زیرا احمد بن حسین (اهوازی)، ابی حسین بن حضرمی و محمد
بن سعید توثیق نشده‌اند.^۱

نقل دوم خصال

حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الشَّاهِ الْمُرُورُودِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو حَامِدٍ أَحْمَدُ
بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو يَزِيدَ أَحْمَدُ بْنُ خَالِدِ الْخَالِدِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا
مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ صَالِحِ التَّمِيمِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مُحَمَّدِ أَبِي
مَالِكٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع)
عَنِ النَّبِيِّ (ص) أَنَّهُ قَالَ فِي وَصِيَّتِهِ لَهُ ... ثَلَاثَةٌ مُجَالَسَتُهُمْ تُمِيتُ الْقَلْبَ مُجَالَسَةُ
الْأَنْدَالِ وَ مُجَالَسَةُ الْأَغْنِيَاءِ وَ الْحَدِيثِ مَعَ النِّسَاءِ (ابن بابويه، ۱۳۶۲: ۱۲۵/۱).

سند صحیح نیست؛ زیرا هیچ‌یک از روایات توثیق نشده‌اند و برخی ناشناخته‌اند.

نقل سوم خصال

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْسَنَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَرْبَعٌ يَمْتَنُ الْقَلْبَ الذَّنْبُ عَلَى الذَّنْبِ وَكَثْرَةُ مَنَاقِشَةِ النِّسَاءِ يَعْنِي مُحَادَثَتَهُنَّ وَ مِمَارَاةَ الْأَحْمَقِ تَقُولُ وَ يَقُولُ وَ لِمَا يَرْجِعُ إِلَى خَيْرٍ أَبَدًا وَ مُجَالَسَةَ الْمَوْتَى؛ فَقِيلَ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ (ص) وَمَا الْمَوْتَى، قَالَ كُلُّ غَنِيٍّ مُتْرَفٍ (همان: ۲۲۸).

محمد بن حسن بن احمد بن وليد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۸۳)، عبدالله بن جعفر حمیری (همان: ۳۰۴) و هارون بن مسلم (همان: ۴۳۸) توثیق شده‌اند؛ اما مسعدة بن صدقه در رجال شیخ، عامی مذهب (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۴۶) و در رجال کشی بتری توصیف شده است (کشی، ۱۴۰۹: ۳۹۰). علامه شوشتری معتقد است که وی ثقه است (شوشتری، ۱۴۱۰: ۵۴/۱۰) و این همان مسعدة ملقب به ربعی است که نجاشی در رجال وی را ثقه و عین دانسته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۵). این اشتباه از آنجا ناشی شده که نجاشی مسعدة بن صدقه را عبدی و مسعدة بن زیاد را ربعی توصیف کرده است، حال آنکه قضیه وارونه است و صاحب معجم الرجال خاطر نشان می‌سازد که هیچ روایتی نیافتیم که راوی آن مسعدة بن زیاد ربعی باشد؛ چنانکه هیچ روایتی وجود ندارد که راوی آن مسعدة بن صدقه عبدی باشد. از سویی دیگر، شیخ در موضعی از تهذیب و استبصار، روایاتی را از مسعدة بن صدقه ربعی نقل می‌کند (خویی، ۱۴۱۳: ۱۵۲/۱۹). بنابراین معلوم می‌شود که مسعدة حاضر در سند این روایت همان ربعی و ثقه است. بر این اساس می‌توان این روایت را صحیح به حساب آورد.

نقل روضة الواعظین

محمد بن احمد فتال نیشابوری در روضة الواعظین، مضمون حدیث اخیر را از پیامبر نقل می‌کند با این تفاوت که به جای واژه «مناقشة»، «مشاوره» می‌آورد (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۴۱۴/۲).^۲ روایات روضة الواعظین مرسل است؛ اگرچه مؤلف آن در مقدمه کتاب خاطر نشان می‌سازد که فقط احادیثی را نقل می‌کند که شیوع و رواج داشته‌اند و از این جهت نیازی به ذکر اسانیدشان نبوده است (همان: ۱/۱).

نقل غرر الحکم

تمیمی آمدی در غرر الحکم حدیثی را نقل می‌کند که در آن آمده است: «اقلل محادثة النساء یکمل لک السناء؛ گفت وگو با زنان را کم کن تا بلندی مرتبه برای تو کامل شود» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۳۲۱).^۲ سند این روایت مرسل و ضعیف است.

نقل دعائم الاسلام

در دعائم الاسلام آمده است: «عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (ع) أَنَّهُ قَالَ: حَدِيثُ النِّسَاءِ مِنْ مَصَائِدِ الشَّيْطَانِ؛ سخن گفتن با زنان از کمین‌گاه‌های شیطان است» (ابن حیون، ۱۳۸۵: ۲۱۴/۲). سند این روایت مرسل و ضعیف است.

در مجموع با توجه به اینکه توصیه به ترک محادثة النساء در احادیث متعددی وارد شده که در میانشان احادیث معتبر نیز وجود دارد، می‌توان به صدور این عبارت اطمینان یافت.

بررسی متن

محادثة از ماده حدث به معنای پدید آمدن است (فیومی، ۱۴۱۴: ۱۲۴/۲) و به هر چیز جدید، حدیث گفته می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۷۷/۳). به «حدیث» نیز حدیث گفته می‌شود، چون کلامی است که در آن الفاظ یکی پس از دیگری پدید می‌آیند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۶/۲) و محادثة از همین باب و به معنای گفت وگو است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۷۷/۲).

سؤالی که در زمینه روایات مورد بحث وجود دارد این است که آیا منظور از نساء همه زنانند یا حدیث ناظر به گفت وگو و مراوده با دسته‌ای از زنان و به عبارت دیگر، مربوط به روابط محرم و نامحرم است. برای هر دو احتمال شواهد و مؤیداتی یافت می‌شود.

شواهد احتمال اول

اطلاق حدیث

یکی از شواهدی که احتمال اول را تأیید می‌کند این است که این احادیث مطلق‌اند و پیامدی را برای گفت وگو با زنان به طور مطلق، اعم از محرم و نامحرم، بیان می‌کنند.

فهم شارحان حدیث

شاهد دوم کلام محدثان و کسانی است که در مقام شرح حدیث برآمده‌اند. آنان توضیحی را در شرح حدیث آورده‌اند که همه زنان، اعم از محارم و غیر محارم، را شامل می‌شود. مولی صالح مازندرانی، در شرح کافی می‌نویسد:

منظور این است که این سه دسته، انسان را از امر آخرت غافل ساخته، او را به سوی شهوات و جلوه‌های دنیا متمایل می‌سازند و دلیل آن ضعف عقل آنها و شدت میل آنها به دنیا است؛ لذا همنشین آنها از اینکه تحت تأثیر مکر آنها واقع شده، فریب بخورد، ایمن نیست (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۸۹/۱۱).^۴

روشن است تعلیل به ضعف عقل و میل به دنیا اختصاص به زنان بیگانه ندارد و تمام زنان را شامل می‌شود. نمونه دیگر مربوط به آقا جمال خوانساری در شرح بر غرر الحکم و درر الکلم است. وی در توضیح حدیث «اقلل محادثة النساء یکمل لک السناء» می‌نویسد:

و امر به کم کردن سخن گفتن با زنان به اعتبار این است که ایشان ناقص عقل‌اند و کسی که بسیار با ایشان سخن گوید و صحبت دارد نمی‌شود که نقص عقل ایشان به او هم سرایت نکند و بعضی از اوضاع و اطوار ایشان را کسب نکنند (خوانساری، ۱۳۶۶: ۳۰۱/۳).

فهم شارحان حدیث اگرچه فی حد نفسه حجت نیست، به دلیل آشنایی و انس آنان با مجامع حدیثی و اشرافشان بر روایات، می‌تواند قرینه‌ای بر برداشت صحیح از روایت باشد.

قرائن درون متنی

در برخی از نقل‌ها تعبیری وجود دارد که احتمال شمول حدیث را، حتی بر زنان محرم، تقویت می‌کند. در نقلی از کتاب خصال آمده است: «أربعٌ یمتنّ القلب الذنبُ علی الذنبِ وَ کثرةٌ مناقشةِ النساءِ یعنی مُحَادَثَتَهُنَّ» (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲: ۲۲۸). صرف نظر از اختلاف نقلی که در واژه «مناقشه» وجود دارد و مطرح خواهیم کرد، اگر کثرت مناقشه با زنان دارای

چنین پیامدی باشد، اختصاص به زنان نامحرم ندارد. همچنین در نقل دیگری آمده است: «وَ كَثْرَةُ مُشَاوَرَةِ النِّسَاءِ يَعْنِي مُحَادَثَتَهُنَّ» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۴۱۴/۲). با بیان فوق، این حدیث هم اختصاص به زنان نامحرم نخواهد داشت.

شواهد احتمال دوم

شواهدی وجود دارند که احتمال دوم را تقویت می‌کنند و نشان می‌دهند که محادثة النساء اشاره به یک الگوی رفتاری دارد که عبارت است از بی‌مبالاتی در ارتباط با نامحرم و گفت‌وگوهای غیر ضروری که احتمالاً همراه با ریه، مزاح و مفاکحه است و حدیث شریف از این گونه رفتار نهی می‌کند.

فهم برخی از محدثان

صاحب دعائم الاسلام به طور مرسل نقل می‌کند که پیامبر (ص) از گفت‌وگو با زنان نهی فرمود. وی سپس اضافه می‌کند که منظور از زنان، زنان نامحرم است و به دنبال آن احادیث دیگری در این زمینه نقل می‌کند، از جمله آنکه پیامبر فرمود: «هیچ‌گاه مردی با زنی خلوت نکند؛ چراکه در این صورت، شیطان سومین آنان خواهد بود» و از امام صادق (ع) نقل می‌کند که فرمود: «گفت‌وگو با زنان از کمین‌گاه‌های شیطان است» (ابن‌هیون، ۱۳۸۵: ۲۱۴/۲). قرار دادن این روایت در شمار روایات ناظر به روابط زن و مرد بیگانه، نشان می‌دهد که برداشت صاحب دعائم الاسلام از واژه «النساء»، زنان نامحرم است.

حر عاملی نیز در تبویب احادیث وسائل الشیعه این حدیث را در باب مربوط به ارتباط با زنان بیگانه درج کرده است (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۷/۲۰).

کاربرد واژگانی «محادثة النساء» یا «الحدیث مع النساء» در ادبیات عصر نص

از بررسی کاربرد این ترکیب واژگانی در منابع روایی، تاریخی و لغوی چه‌بسا استفاده می‌شود که «محادثة النساء» یا «الحدیث مع النساء» در فرهنگ ادبیات آن زمان، اشاره به رفتار شناخته‌شده و خاصی داشته است و هر نوع گفت‌وگویی را شامل نمی‌شود. در واقع مراد از این تعبیر و ترکیب واژگانی، گفت‌وگو و ارتباطات کلامی مرد با زن بیگانه

است که احياناً همراه با انگیزه‌های جنسی، مطایبه و مفاکحه صورت می‌گیرد، نه گفت‌وگو با محارم.

در سنن ابن ماجه آمده است که پیامبر (ص) فرمود: «شما بر زنانان حقی دارید و آنان نیز بر شما حقی دارند؛ اما حق شما بر زنان این است که فلأ یوطئن فُرُشکم مَنْ تکرهون». در حاشیه این عبارت، از قول خطابی نقل شده که «مراد آن است که زنان نباید به هیچ یک از مردان اجازه دهند داخل شده، با آنان سخن بگویند». گفت‌وگوی مردان با زنان در آن روز از عادات عرب جاهلی بوده است که آن را عیب ندانسته، ربه به شمار نمی‌آوردند؛ اما زمانی که آیه حجاب نازل شد، از «محادثة» با زنان نهی شدند (ابن ماجه، ۱۴۱۸: ۳/۳۰۴). برخی از حدیث پژوهان امامیه این مطلب را از قول جزری نقل کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۶/۱۴۰). همچنین در *المالی سید مرتضی* آمده است که عقیل بن علفه فردی غیرتمند بود، به طوری که اگر می‌دید مردی با زنان سخن می‌گوید، او را به شدت مجازات می‌کرد تا دیگر «محادثة» با زنان را تکرار نکنند (علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۱/۳۷۳).^۶

در منابع لغوی در توضیح معنای «حدث» آمده است، «حدث» به کسی گفته می‌شود که هم کلام (و همنشین) با افراد خاصی است. رجل «حدث ملوک» به معنای مردی است که هم کلام پادشاهان است و «حدث نساء» مردی است که با زنان هم کلام و همنشین است (جوهری، ۱۴۱۰: ۱/۲۷۹).^۷ در *النهایة فی غریب الحدیث و الأثر* آمده است «الزیر من الرجال» مردی است که گفت‌وگو و مجالست با زنان را دوست می‌دارد؛ به این علت «زیر» گفته شده که او زنان را بسیار زیارت می‌کند (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۲/۳۲۴).^۸

ابن منظور ذیل ماده عَجَب می‌نویسد یکی از معانی عَجَب آن است که مرد محادثة با زنان را دوست دارد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۸/۳۶۶)؛^۹ همچنین می‌نویسد که هَبْتَع به انسان خودپسند احمقی گفته می‌شود که به محادثة با زنان علاقه‌مند است (همان).^{۱۰}

شواهد روایی

چند دسته روایت این احتمال را تقویت می‌کنند. برخی از روایات، ضمن بر حذر داشتن از محادثة النساء، ممنوعیت آن را به پیامدهای روابط زن و مرد نامحرم معلل می‌سازند. در نهج الفصاحه از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که «از گفت‌وگو با زنان پرهیزید؛ چراکه هر گاه مردی با زن نامحرمی خلوت کند، قصد او می‌کند» (پابنده، ۱۳۸۲: ۳۵۶). اگرچه کتاب نهج الفصاحه ارزش استنادی ندارد، می‌تواند قرینه‌ای هرچند ضعیف در نظر گرفته شود.

برخی دیگر از روایات محادثة النساء را در زمره معاصی ذکر کرده، برای آن پیامدهایی برمی‌شمارند. ذکر محادثة النساء در سیاق گناهان و برشمردن عواقب شوم برای آن نشانگر آن است که مراد ارتباط زن و مرد نامحرم است. در تحف العقول آمده است که «گفت‌وگو با زنان سبب نزول بلا و انحراف قلوب است و نگاه طولانی به زنان، نور قلب‌ها و فروغ دیدگان را خاموش می‌سازد و کمین‌گاه شیطان است» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱۵۱). در جایی دیگر از همین منبع روایی آمده است که «سه چیز است که بر هر انسانی اجتناب از آن واجب است: همنشینی با اشرار، گفت‌وگو با زنان و مجالست با اهل بدعت‌ها» (همان: ۳۱۹).^{۱۱}

بررسی احتمالات

در مجموع به نظر می‌رسد احتمال دوم ترجیح دارد و از قرائن قوی‌تری برخوردار است. درباره قرائن احتمال اول چند نکته به نظر می‌رسد:

- چنانکه اشاره شد، به نظر می‌رسد می‌توان از منابعی که ناظر به ادبیات عصر نص‌اند استفاده کرد که مراد از ترکیب واژگانی «الحديث مع النساء» یا «محادثة النساء» گفت و شنود مردان با زنان بیگانه است؛ بنابراین روایاتی که در نکوهش محادثة النساء وارد شده‌اند، ناظر به این رفتار اجتماعی‌اند.

- فهم محدثان را نیز می‌توان در مقابل فهم عده‌ای دیگر از محدثان قرار داد که از احادیث، گفت‌وگو با زنان بیگانه را برداشت کرده‌اند.

- در روایاتی که در آنها «مناقشة النساء» یا «مشاوره النساء» آمده اختلاف نقل وجود دارد و با توضیحاتی که در پی خواهد آمد، معلوم می‌شود که در این احادیث تصحیف رخ داده و واژه «مناقشة» یا «مناقشة»، به معنای گفت‌وگو، صحیح است.

خصال «كثرة مناقشة النساء یعنی مُحَادَثَتُهُنَّ» را یکی از اسباب دلمردگی دانسته است (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۲۲۸/۱)، در حالی که در تفسیرهای نور الثقلین و کنز الدقائق، به نقل از خصال چنین آمده است: «كثرة مناقشة النساء یعنی مُحَادَثَتُهُنَّ» (حویزی، ۱۴۱۵: ۲۵۳/۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۵۷/۸).

همچنین صاحب روضة الواعظین آن را «كثرة مشاوره النساء یعنی مُحَادَثَتُهُنَّ» نقل می‌کند (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۴۱۴/۲)، در حالی که در مشکات الانوار به نقل از روضة الواعظین «كثرة مناقشة النساء یعنی مُحَادَثَتُهُنَّ» آمده است (طبرسی، ۱۳۸۵: ۲۵۶).

به این ترتیب به نظر می‌رسد که در نقل حدیث تصحیف روی داده است. هرچند این گونه اشتباه در نقل الفاظ، به دلیل مشابهت این واژه‌ها در نسخ خطی غیر معمول نیست، باید دید کدام‌یک از این چهار نقل صحیح است: «مناقشة»، «مناقشة»، «مشاوره» یا «مناقشة».

از جهت سندی، چنانکه پیش‌تر بررسی شد، نقل خصال موثق است؛ نور الثقلین و کنز الدقائق نیز این روایت را از خصال، اما به گونه‌ای متفاوت نقل کرده‌اند که در صورت امکان و وجود قرائن باید تحقیق شود که نسخه‌های موجود از خصال معتبرند یا نسخه‌ای که در دست مؤلف این دو کتاب بوده است. روایات روضة الواعظین و نقل مشکات الانوار از روضة الواعظین نیز مرسل و ضعیف است؛ بنابراین تنها نقل معتبر، نقل خصال است که سند موثق دارد.

در کلمه «یعنی» در نقل خصال دو احتمال وجود دارد: ۱. ادامه روایت و کلام امام (ع) است؛ ۲. کلام یکی از روایت یا کلام شیخ صدوق است. بنا بر احتمال اول، متن تشویش دارد؛ زیرا در این نقل کلمه «یعنی» «مناقشة» را به محادثة تفسیر کرده است، در حالی که مناقشة به معنای محادثة نیست، بلکه به معنای سخت حساب‌کشی کردن است به طوری که فرد از هیچ خرد و کلانی فروگذار نکند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۴۲/۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۵۹/۶). به عبارت دیگر، مو را از ماست کشیدن. بنابراین اینکه امام (ع) «مناقشة» را به «محادثة» تفسیر کرده، ابهام‌برانگیز است.

بنا بر احتمال دوم که «یعنی» کلام یکی از روایت یا شیخ صدوق باشد، در کلام امام(ع) ابهامی وجود ندارد و نتیجه‌اش این است که مناقشه بسیار با زنان یکی از علل دلمردگی است؛ اما اشکالی که باقی می‌ماند این است که کلام امام(ع) با تفسیر پس از آن ناسازگار است. در این صورت این احتمال قوت می‌یابد که کلام امام مشتمل بر واژه‌ای بوده که قابل تفسیر به محادّثه بوده است، یعنی واژه «منافثة» (نقل تفسیر نور الثقلین و تفسیر کنز اللقائق) (حویزی، ۱۴۱۵: ۲۵۳/۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۵۷/۸). نفث به معنای دمیدن در چیزی و منافثة به معنای نجوا کردن (سعدی، ۱۴۰۸: ۳۵۶) و گفت‌وگو است؛ چنانکه «نفث فی الأذان نجیا» به معنای آن است که (شیطان) در گوش‌ها نجواکنان دمیده است (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۷۸).

با توجه به اختلاف نسخه‌ها، در صورت امکان باید از طریق نسخه‌شناسی و تحقیق در نسخ کهن تشخیص داد که از بین نسخه‌های مختلف خصال، که این واژه را گوناگون نقل کرده‌اند، کدام از اعتبار بیشتری برخوردار است. به نظر می‌رسد نسخه‌ای که روایت را با واژه «مناقشه» نقل کرده معتبرتر است؛ چراکه این نقل از شهرت بیشتری برخوردار است و حدیث‌شناسان متضلع و متبحری همچون شیخ حر عاملی و مرحوم مجلسی نیز به آن اعتماد کرده‌اند. در نسخه‌ای که شیخ حر عاملی در وسائل (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۷/۲۰) و مرحوم مجلسی در مواضع متعدد از بحار (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۸/۲؛ ۳۴۹/۷۰؛ ۱۹۵/۷۱؛ ۲۴۲/۱۰۰) از آن نقل می‌کنند، واژه «مناقشه» نقل شده است. همچنین در خصال در نسخه تصحیح‌شده آقای علی‌اکبر غفاری، «مناقشه» آمده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۲۲۸). شاهد دیگر بر صحت این نقل اینکه مرحوم کراچکی، حدیثی را به طور مرسل نقل می‌کند که پیامبر (ص) پنج چیز را موجب فساد قلب می‌داند، از جمله مناقشه بسیار با زنان (کراچکی، ۱۳۹۴ق، ۴۸).^{۱۲} این حدیث را اگرچه ضعیف است، می‌توان مؤید در نظر گرفت.

از سوی دیگر، صرف نظر از تحقیقات نسخه‌شناختی، آنچه به احتمال دیگر، یعنی صحت واژه «منافثة»، قوت می‌بخشد، تفسیری است که در ادامه روایت آمده و چنانکه گذشت، با واژه «منافثة» مناسبت دارد، نه با واژه «مناقشه». شاهد دیگری که وقوع اشتباه

هنگام استنساخ و صحت واژه «منافة» را تأیید می‌کند این است که مشکات الانوار این واژه را «منافة» ثبت کرده است. ثنفة به زانو و هر قسمت از بدن شتر یا هر حیوان چهارپا گفته می‌شود که هنگام زانو زدن بر زمین قرار می‌گیرد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۷۸/۱۳؛ جوهری، ۱۴۱۰: ۲۰۸۸/۵) و «منافة» به معنای مجالست، مصاحبت و گفت‌وگو با دیگری است؛ چنانکه گویا در مجالست سر زانوها به هم چسبیده است (همان). همچنین در عیون الحکم و المواعظ لیبی حدیثی به طور مرسل، نزدیک به همین مضمون با ثبت واژه «منافة» نقل شده است (لیبی واسطی، ۱۳۷۶: ۷۳).^{۱۳}

به هر حال در حدیث هر دو احتمال وجود دارد. اگر واژه «مناقشة» صحیح باشد، حدیث شریف مردان را از سخت‌گیری بر زنان منع کرده است؛ هرچند در ادامه منع را به کثرت هر گونه گفت‌وگو تعمیم داده است. اگر واژه «منافة» یا «منافة» صحیح باشد، مضمون این حدیث نیز همسو با روایت‌های دیگری خواهد بود که محادثه با زنان را از اسباب دلمردگی می‌شمارند.

در زمینه حکم فقهی سخن گفتن با زنان نیز گفت‌وگو با زنان فی حد نفسه اشکالی ندارد؛ چراکه صدای زن عورت نیست و گفت‌وگوی مرد با وی، تا زمانی که ترس از ابتلا به گناه یا همراه با لذت و مزاح و مطایبه نباشد، حرام نیست، اما آنچه مشمول نکوهش و مکروه است، این است که فرد در معاشرت با زنان بیگانه و قرار گرفتن در فضایی که این‌گونه مراودات را ایجاب می‌کند، بی‌مبالا باشد یا این‌گونه ارتباطات برای وی عادت شود، هرچند بالفعل لذت و ریبه در کار نباشد. در عصر حاضر، واقع شدن در فضاهای کاری مختلط که به طور عادی گفت‌وگوهای معمول و گاه و بی‌گاه همراه با مطایبه، مزاح یا احتمالاً همراه با ریبه را به دنبال دارد، زمینه «محادثه النساء» را فراهم می‌آورد.

نتیجه

پس از بررسی احادیث «محادثه النساء» به دست می‌آید که این روایات از جهت سندی، مشتمل بر سند صحیح‌اند. مضمون حدیث نیز در روایات متعددی تکرار شده است، به طوری که می‌توان به صدور چنین مضمونی از معصوم (ع) اطمینان پیدا کرد.

از جهت متن ابتدا به نظر می‌رسد که حدیث عام است و تمام زنان را شامل می‌شود و شواهدی هم وجود دارد که این احتمال را تقویت می‌کند؛ اما دقت در مفاد حدیث و بررسی شواهد و قرائن نشان می‌دهد که این حدیث ناظر به ارتباطات کلامی مردان با زنان بیگانه است. بنابراین مفاد این احادیث این است که گفت‌وگوی بسیار با زنان و بی‌مبالاتی در روابط محرم و نامحرم از مواردی است که سبب دلمردگی می‌شوند. در برخی از نقل‌های حدیث، تصحیف رخ داده است که با توجه به قرائن سیاقی می‌توان تا حد بسیاری نقل صحیح را مشخص کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. أَحْمَدُ بْنُ الْحُسَيْنِ (الأهوازی) را قمی‌ها تضعیف (نجاشی، رجال: ۷۸) و رمی به غلو کرده‌اند (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۱۵).
۲. «قَالَ (ص) أُرْبَعُ يَمْتَنُ الْقَلْبَ الذَّنْبُ عَلَى الذَّنْبِ وَ كَثْرَةُ مُشَاوَرَةِ النِّسَاءِ يَعْنِي مُحَادَثَتَهُنَّ وَ مِمَّارَةَ الْأَحْمَقِ تَقُولُ وَ يَقُولُ وَ لَا يَرْجِعُ إِلَى خَيْرٍ أَبَدًا وَ مُجَالَسَةُ الْمَوْتَى فَقِيلَ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا مُجَالَسَةُ الْمَوْتَى قَالَ كُلُّ غَنِيٍّ مُتْرَفٍ».
۳. «تَسْرِبَلُ بِالْحَيَاءِ وَ أَدْرِعُ الْوَفَاءَ وَ أَحْفَظُ الْإِخَاءَ وَ أَقْلِلُ مُحَادَثَةَ النِّسَاءِ يَكْمُلُ لَكَ السَّنَاءُ».
۴. «قوله: (ثلاثة مجالستهم تمت القلب) أى تغفلهم عن أمر الآخرة و تميله الى الشهوات و زهرات الدنيا لضعف عقولهم و شدة ميلهم الى الدنيا فلا يأمن الجليس من الاغترار بخدايعهم، و الانذال جمع النذل و هو الخسيس من الناس المحقتر فى جميع أحواله و قد نذل ككرم فهو نذل و نذيل أى خسيس محقتر».
۵. «بَابُ حُكْمِ سَمَاعِ صَوْتِ الْأَجْنَبِيِّ وَ كَرَاهَةِ مُحَادَثَةِ النِّسَاءِ لِغَيْرِ حَاجَةٍ وَ تَحْرِيمِ مُفَاكَهَةِ الْأَجَانِبِ وَ مِمَّارَتِهِنَّ».
۶. «ذَكَرَ الْأَصْمَعِيُّ أَنَّ عَقِيلًا كَانَ لِغَيْرَتِهِ إِذَا رَأَى الرَّجُلَ يَتَحَدَّثُ إِلَى النِّسَاءِ أَخَذَهُ، وَ دَهَنَ أَرْفَاعَهُ وَ مَغَابِنَهُ بَزْبِدٍ وَ رَبَطَهُ وَ طَرَحَهُ فِي قَرِيَةِ النَّمْلِ، فَلَا يَعُودُ إِلَى مُحَادَثَتِهِنَّ».
۷. «رَجُلٌ حَدَّثَ مُلُوكَ، بِكَسْرِ الْحَاءِ، إِذَا كَانَ صَاحِبَ حَدِيثِهِمْ وَ سَمَرِهِمْ، وَ حَدَّثَ نِسَاءً، يَتَحَدَّثُ إِلَيْهِنَّ».
۸. «الزَّيْرُ مِنَ الرِّجَالِ الَّذِي يُحِبُّ مُحَادَثَةَ النِّسَاءِ وَ مُجَالَسَتَهُنَّ، سَمِيَ بِذَلِكَ لِكَثْرَةِ زِيَارَتِهِ لِهِنَّ».
۹. از این رو به محادثة النساء عجب گفته شده که محادثة النساء خلاف عادت است و عجب به هر کار خلاف عادت گفته می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۵/۸).
۱۰. «الهِبْنَعُ: الْمَرْهُوُّ الْأَحْمَقُ الَّذِي يُحِبُّ مُحَادَثَةَ النِّسَاءِ».
۱۱. «ثَلَاثٌ يُحِبُّ عَلَى كُلِّ إِنْسَانٍ تَجَنُّبُهَا مُقَارَنَةُ الْأَشْرَارِ وَ مُحَادَثَةُ النِّسَاءِ وَ مُجَالَسَةُ أَهْلِ الْبِدْعِ».

۱۲. «وَقَالَ (ع): خَمْسَةٌ يَفْسِدُونَ الْقَلْبَ قِيلَ وَمَا هُنَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ تَرَادَفُ الذَّنْبِ عَلَى الذَّنْبِ وَ مُجَاوِرَةُ الْأَحْمَقِ وَ كَثْرَةُ مُنَاقَشَةِ النِّسَاءِ وَ طَوْلُ مُلَازِمَةِ الْمَنْزِلِ عَلَى سَبِيلِ الْإِنْفِرَادِ وَ الْوَحْدَةِ وَ الْجُلُوسُ مَعَ الْمَوْتَى قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا الْمَوْتَى قَالَ كُلُّ عَبْدٍ مُتْرَفٍ فَهُوَ مَيْتٌ وَ كُلُّ مَنْ لَنَا يَعْمَلُ لِآخِرَتِهِ فَهُوَ مَيْتٌ».

۱۳. «أَرْبَعٌ تُمِيتُ الْقَلْبَ: الذَّنْبُ عَلَى الذَّنْبِ، وَ مَلَا حَاةُ الْأَحْمَقِ، وَ كَثْرَةُ مُتَافَنَةِ النِّسَاءِ، وَ الْجُلُوسُ مَعَ الْمَوْتَى، قِيلَ لَهُ: وَ مَنْ الْمَوْتَى يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ قَالَ: كُلُّ عَبْدٍ مُتْرَفٍ».

منابع

ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (١٤٠٤ق)، شرح نهج البلاغة، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی.
ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (١٣٦٧ش)، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

ابن بابویه، محمد بن علی (١٤١٣ق)، من لا یحضره الفقیه، مصحح علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن بابویه، محمد بن علی (١٣٦٢ش)، الخصال، قم: جامعه مدرسین.

ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی (١٣٨٥ق)، دعائم الإسلام، قم: مؤسسة آل البيت (ع).

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (١٤٠٤ق/١٣٦٣ش)، تحف العقول، چاپ: دوم، قم: جامعه مدرسین.

ابن ماجه، محمد بن یزید (١٤١٨ق)، سنن، بیروت: دار الجیل.

ابن منظور، محمد بن مکرم (١٤١٤ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.

ابن فارس، ابوالحسین احمد (١٤٠٤ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

خوانساری، آقا جمال محمد بن حسین (١٣٦٦ش)، شرح بر غرر الحکم و درر الکلم، تهران: دانشگاه تهران.

پاینده، ابوالقاسم (١٣٨٢ش)، نهج النصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول (ص))، تهران: دنیای دانش.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (١٤١٠ق)، غرر الحکم و درر الکلم، قم: دار الکتاب الإسلامی.

جوهری، اسماعیل بن حماد (١٤١٠ق)، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، لبنان: دار العلم للملایین.

حر عاملی، محمد بن حسن (١٤٠٩ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت (ع).

علامه حلی، حسن بن یوسف (١٣٨١ش)، ترتیب خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.

حویزی، عبدعلی بن جمعه (١٤١٥ق)، تفسیر نور الثقلین، قم: اسماعیلیان.

خویی، ابوالقاسم (١٤١٣ق)، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، بی جا.

سعدی، ابوجیب (١٤٠٨ق)، القاموس الفقهی لغة و اصطلاحا، دمشق: دار الفکر.

شریف رضی، محمد بن حسین (١٤١٤ق)، نهج البلاغة (للصحیحی صالح)، قم: هجرت.

شوشتری، محمدتقی (١٤١٠ق)، قاموس الرجال، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.

طبرسی، علی بن حسن (١٣٨٥ق)، مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار، نجف: المكتبة الحیدریة.

جنسیت و ارزشمندی؛ نکوهش گفت‌وگو با زنان در روایات / ۱۵۳

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳ش)، رجال الطوسی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسه.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰ق)، فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي.

علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۲ق)، رجال العلامة الحلی، قم: الشریف الرضی.

علم الهدی، علی بن حسین (۱۹۹۸م)، آمالی المرتضی، قاهره: دار الفكر العربی.

فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵ش)، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، قم: انتشارات رضی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.

فیومی، احمد بن محمد مقرئ (بی تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: منشورات دار الرضی.

قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ش)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.

کراجکی، محمد بن علی (۱۳۹۴ق)، معدن الجواهر و ریاضة الخواطر، تهران: المكتبة المرتضوية.

کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، رجال الکشی - اختیار معرفة الرجال، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، کافی، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامية.

لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ش)، عیون الحکم و المواعظ، چاپ اول، قم: دار الحدیث.

مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ق)، شرح کافی - الأصول و الروضة، تهران: المكتبة الإسلامية. مامقانی، عبدالله (۱۴۳۱ق)، تنقیح المقال فی علم الرجال، محقق محی الدین مامقانی و محمدرضا مامقانی، قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الإسلامية.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ق)، الأخلاق فی القرآن، قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب (ع).

نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين.

نقش قاعده نفی عسر و حرج در قوامیت مرد در خانواده از نگاه فقه شیعه و حقوق جمهوری اسلامی ایران

* سید موسی موسوی

** محسن ملک افضلی اردکانی

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۱۰]

چکیده

قاعده نفی عسر و حرج از قواعد فقهی پرکاربرد است که در ابواب مختلف فقه و حقوق بروز و ظهور دارد. یکی از کاربردهای این قاعده در فقه خانواده و به طور مشخص، در تحدید ریاست و قوامیت شوهر در خانواده است. طبق یافته‌هایی که این مقاله با توصیف و تحلیل عبارات فقه‌های شیعه و قوانین ج.ا.ا به آن رسیده است، قوامیت، به مفهوم مدیریت، از حقوق شوهر است و در ازای آن، تکالیف و وظایفی برای زن جعل شده که شاخصه‌های قوامیت مرد محسوب می‌شوند. اهم این شاخصه‌ها عبارت‌اند از: لزوم اذن شوهر در خروج زن از منزل در مواردی که با حق استمتاع شوهر منافات دارد، لزوم اطاعت و تمکین خاص از شوهر طبق عرف و لزوم تبعیت زن از شوهر در تعیین محل سکونت. از طرفی جریان قاعده نفی عسر، با پیش‌فرض‌های موجود خود همچون فعلی و شخصی بودن حرج، قوامیت و سرپرستی مرد را در برخی موارد محدود می‌کند. این مقاله ضمن اشاره به مباحثی درباره قاعده نفی عسر و حرج، همچون نوعی یا شخصی بودن و شأنی یا فعلی بودن آن، چگونگی محدود شدن قوامیت مرد در هر یک از شاخصه‌های ذکر شده از طریق این قاعده از منظر فقه شیعه و حقوق ج.ا.ا را بیان می‌کند.

کلیدواژه‌ها: عسر، حرج، قوامیت، حقوق، قاعده فقهی.

مقدمه

قرآن کریم در آیه ۳۴ سوره مبارکه نساء، مردان را قوأم زنان معرفی کرده است. در بحث از قوأمیت نمی‌شود با قطع و یقین نظر داد که مقصود از آن، قوأمیت مرد بر زن در حوزه خانواده و فقط در نقش همسری است یا قوأمیت جنس مرد در برابر جنس زن در همه عرصه‌ها است. از این رو در تفسیر این آیه دو رویکرد را شاهدیم: ۱. قوأمیت مرد در عرصه‌های گوناگون است و به بستر خانواده محدود نیست؛ ۲. آیه مقید است و تنها بر قوأمیت مرد بر زن در کانون خانواده دلالت دارد.

قدر متیقن قوأمیت مرد بر زن، قوأمیت در حوزه خانواده است. زن و مرد در زندگی مشترک از جانب شارع حقوقی نسبت به هم دارند و مکلف به انجام رفتارهایی برای یکدیگرند که در برخی از وظایف خویش، با شرایط و حالات استثنایی مختلفی مواجه می‌شوند و انجام تکلیف با عنوان‌هایی همچون اضطرار، ضرر، عسر و حرج همراه می‌شود؛ به طوری که عقلاً و شرعاً نمی‌توان قوانین اولیه را درباره آنان جاری دانست. در این موارد می‌توان با مراجعه به قواعد عناوین ثانوی که شارع در ساختار قانون‌گذاری اسلام تعبیه کرده است، کلید حل این مسائل را یافت و گره مشکلات فراوانی را باز کرد.

فقه‌های شیعه درباره قوأمیت مرد بر زن، مطالبی را نه به صورت مستقل، بلکه در ابواب فقهی مختلف ارائه کرده‌اند. عده‌ای از جنبه تکلیف به آن نگاه کرده‌اند و قوأمیت را وظیفه و تکلیفی برای مرد دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۷۸: ۳۲۴/۴؛ ابن‌براج ۱۴۰۶: ۲/۲۲۵؛ منتظری، ۱۳۸۰: ۴۰۲/۲). در مقابل، عده‌ای قوأمیت مرد بر زن را حقی برای مرد دانسته‌اند (حلی، بی تا: ۲/۲۱۱؛ عاملی کرکی، ۱۴۱۴: ۱۳/۱۱۹) که در ازای آن، تکالیفی برای زن ثابت می‌شود.

با جمع‌بندی دیدگاه‌های فقها می‌شود اذعان کرد که قوأمیت حقی برای مرد است که ماهیت تکلیفی نیز دارد. درباره قوأمیت مرد نوشته‌های علمی اعم از کتاب، مقاله و پایان‌نامه نیز به رشته تحریر درآمده که جنبه‌های مختلف موضوع را مطرح کرده‌اند. از عبارات فقها و پژوهشگران در این عرصه برمی‌آید که قوأمیت مرد در خانواده بدون قید و شرط نیست، بلکه حدود و ثغوری دارد. از جمله مسائلی که باقی می‌ماند و جای کار

دارد این است که نقش قواعد فقهی در تعیین حدود و ثغور قوامیت مرد بر زن چگونه و تا چه میزان است.

از آنجا که قواعد فقهی تأثیرگذار در این باب متعدّدند و در این نوشتار مجال بیان همه آنها وجود ندارد، مقاله حاضر با پیش فرض گرفتن قدر متیقن مذکور در گستره قوامیت مرد، فقط نقش عنوان ثانویه عسر و حرج، به دیگر سخن نقش قاعده نفی عسر و حرج در قوامیت شوهر، را از دیدگاه فقه شیعی و حقوق جمهوری اسلامی ایران بررسی می‌کند.

مفهوم واژگان کلیدی

قوامیت

قیام در لغت به معنای برخاستن و در شرع به همان حالت ایستاده در نماز اطلاق می‌شود (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱۳۵۵/۲). راغب چهار معنا برای قیام می‌آورد: ۱. برخاستن با جسم و بدن، قهراً و به ناچار؛ ۲. برخاستن با جسم و بدن به اختیار؛ ۳. قیام به امر یعنی مراعات و حفظ و نگهداری آن؛ ۴. قصد انجام دادن کاری (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: کتاب القاف/۶۹۰). قاموس نیز قوام در این آیه را به معنای قیام و قائم به امر و سرپرست می‌داند (قرشی، ۱۳۷۱: ۵۲/۶).

مفسران نیز قوام در آیه شریفه را به شکل‌های مختلف معنا و تفسیر کرده‌اند. علامه طباطبایی «قیام» را به معنای کسی می‌داند که مسئول قیام به امر شخص دیگری است و کلمه قوام مبالغه در همین قیام است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۴۴/۴). طبرسی نیز قوام بودن مردان را به معنای سرپرست بودن آنان در تدبیر زندگی و تربیت و تعلیم زنان دانسته است (طبرسی ۱۳۷۲: ۶۹/۳). برخی نیز آن را به سلطه داشتن مردان بر زنان تعبیر کرده‌اند (بلخی، ۱۴۲۳: ۳۷۰/۱). فخر رازی نیز این تعبیر قرآنی را به معنای مسئول حفاظت و نگهداری زن می‌داند (۱۴۲۰: ۷۰/۱۰).

با توجه به تفاسیر نقل شده، قوامیت مرد به معنای ریاست و سرپرستی وی برای زن و همچنین مسئولیت حفظ و نگهداری خانواده است. متعدی شدن کلمه «قوام» با «علی»

در این آیه شریفه نیز، که به نوعی استعلا در آن وجود دارد، چه بسا شاهدهی برای اخذ معنای ریاست و مدیریت از این واژه باشد.

قانون‌گذار در قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران نیز - که از فقه امامیه و منابع قرآنی و روایی آن الهام گرفته است - به این امر تصریح کرده، می‌گوید: «در روابط زوجین ریاست خانواده از خصایص شوهر است» (شمس، ۱۳۹۶: قانون مدنی، ماده ۱۱۰۵). همان‌گونه که مشهود است، قانون‌گذار واژه «قوام» را در ماده قانونی نیآورده، بلکه از واژه «ریاست» بهره گرفته است. از آنجا که «قوامیت» به ولایت، ریاست، مدیریت، تکیه‌گاه، محافظ و مأمور انجام دادن تکالیف معنا شده (ابن‌منظور ۱۴۰۸: ۵۰۴-۴۹۶/۱۲) و طبق نظر مشهور، در معنای ولایت ظهور دارد (نجفی، بی‌تا: ۳۳۳/۱۷؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۵۰/۶، ۵۱؛ گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۴۴/۱)، قانون‌گذار با وجود قرائن صارفه، از معنای حقیقی آن دست کشیده و طبق قاعده، اقرب‌المجازات را در نظر گرفته و عبارت «ریاست» را در قانون آورده است. البته به نظر می‌رسد توجه قانون‌گذار معطوف به جنبه حق بودن قوامیت نیز بوده و گویا با خصیصه دانستن ریاست برای شوهر، جنبه تکوینی تمایز مرد از زن، در عنایت قانون‌گذار بوده است.

عسر

عسر در مقابل یسر است و در لغت به معنای صعوبت، مشقت و شدت به کار می‌رود^۱ (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۳۱۹/۴؛ ابن‌اثیر، ۱۴۲۶: ۳/۲۳۵؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۵۶۳/۴). معنای عسر در آیات «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (شرح: ۵) و «سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا» (طلاق: ۷) نیز صعوبت، مشقت و شدت است که در فارسی از آن به دشواری و سختی تعبیر می‌شود. البته عسر در کتاب‌های لغت به‌گونه‌ای معنا شده که فقط شامل سختی و مشقت مادی می‌شود؛ اما با مراجعه به عرف به نظر می‌رسد این واژه مشقت معنوی و روحی را نیز در بر دارد. اگر ادامه زندگی زناشویی از نظر مادی مشقت‌آور نباشد، ولی تحمل آن از نظر روحی سخت باشد، در عرف از مصداق عسر به حساب می‌آید. عسر در قانون موضوعه جمهوری اسلامی ایران نیز اعم از مشقت مادی و روحی است. قانون‌گذار در تبصره الحاقی ماده ۱۱۳۰ قانون مدنی، عسر و حرج را چنین تعریف کرده

است: «به وجود آمدن وضعیتی که ادامه زندگی را برای زوجه با مشقت همراه ساخته، تحمل آن مشکل باشد». عبارت این تبصره مطلق است؛ بنابراین عسر در قانون نیز همچون عرف، به مشقت مادی و روحی اطلاق می‌شود.

حرج

حرج در لغت به معنای ضیق، تنگی و گناه آمده است.^۲ حرج در این آیه شریفه «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸)^۳ به معنای مشقت زیاد و تنگی است؛ حرج در آیات دیگر به معنای گناه نیز به کار رفته است.^۴ البته ممکن است بگوییم بین حرج و ضیق تفاوت وجود دارد. برخی حرج را مترادف و به معنای ضیق (ابن فارس ۱۴۰۴: ۳۶۱/۲) و برخی دیگر به معنای ضیق شدید گرفته‌اند (ابن اثیر، بی تا: ۳۶۱/۱؛ واسطی، ۱۴۱۴: ۳۲۱/۳). برخی آن را در مقابل شرح صدر، اطمینان و وسعت می‌دانند (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۸۸/۲) و برخی گفته‌اند که حرج نوعی از تنگی است که راه نفوذی در آن وجود ندارد؛ مانند انبوهی از درختان متراکم که ورود و خروج از میان آنها ممکن نیست (عسکری، ۱۴۱۰: ۱۸۱). ثمره آنکه حرج به معنای مشقت و تنگی شدید است؛ از این رو تفاوت حرج و ضیق در شدت و ضعف تنگی است و نسبت بین ضیق و حرج، عموم و خصوص مطلق است، به این معنا که هر حرجی ضیق است، ولی هر ضیقی حرج نیست.

از دیدگاه فقها، مقصود از قاعده نفی عسر و حرج این است اگر تکلیفی «مشقت شدید» و سختی فراوان داشته باشد، حکم آن برداشته می‌شود. بنابراین قاعده نفی عسر و حرج شامل مشقت و سختی موجود در بیشتر تکالیف نمی‌شود؛ چراکه غالب تکالیف فی‌نفسه دارای مشقت‌اند و مطلق حرج، موجب تحقق عنوان ثانوی نمی‌شود، بلکه حرج شدید لازم است. همچنین حرجی بودن به معنای خارج از طاقت انسان بودن نیست؛ چراکه از نظر عقلی، تکلیف به «ما لایطاق» قبیح است. قرآن نیز تصریح می‌کند که تکلیف «ما لایطاق» در اسلام وجود ندارد: «لَا يَكُلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا». از طرفی نیز ادله قرآنی^۵ و روایی^۶ قاعده نفی عسر و حرج، بیان امتنانی دارند (انصاری، ۱۳۸۹: ۸۷/۲)، در حالی که برای رفع تکلیف «ما لایطاق» نیاز به بیان امتنانی نیست؛ زیرا چنین

تکلیفی عقلاً قبیح است و خداوند حکیم چنین تکلیفی نمی‌کند. بنابراین طبق مفاد قاعده نفی عسر و حرج، تکلیفی وجود ندارد که موجب سختی و مشقت زیاد باشد.

شخصی یا نوعی بودن عسر و حرج

خداوند در مقام جعل و تشریح احکام، دستورها و قوانین مشقت‌آور برای نوع بشر جعل نکرده است و در واقع حکمت تشریح احکام الهی، نفی چنین حرجی است. ملاک این مقام، نوعی بودن حرج است؛ ولی در مقام امثال، طبق نظر مشهور فقهای متأخر (موسوی بجنوردی، بی تا: ۱/۲۳۷؛ حکیم، ۱۳۸۶: ۱۹۰)، مفاد قاعده نفی عسر و حرج، شخصی بودن حرج است؛ یعنی ملاک ثبوت و رفع تکلیف، وضعیت هر شخص به صورت جداگانه است. از استفتائات برخی از فقهای معاصر نیز می‌شود برداشت کرد که مراد از حرج در مقام امثال، حرج شخصی است.^۷

توجه به این نکته هم لازم است که وقتی ملاک حرج شخصی باشد (نه نوعی)، به این معنا است که مکلف با کوچک‌ترین بهانه‌ای ادعا کند که انجام دادن این تکلیف برای من مشقت دارد؛ اما چنانکه در بحث مفهومی گذشت، فقها ملاک رفع تکلیف اولیه را - با وجود شخصی دانستن حرج - «حرج فاحش» یا «حرج شدید» دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۳۷۹: ۲۸/۳؛ نجفی، بی تا: ۱۱۴/۱۳).

فعلی یا شأنی بودن عسر و حرج

ملاک در رفع حکم اولی، عسر و حرج فعلی است یا عسر و حرج شأنی؟ برای رسیدن به جواب این پرسش باید گفت که زمان تحقق عسر و حرج با زمان اجرای قاعده نفی عسر و حرج به سه شکل تصور می‌شود:

الف) تحقق عسر و حرج در زمان گذشته: گاهی حرج در زمان گذشته وجود داشته و مکلف به هر دلیلی، توجه به اجرای قاعده نفی عسر و حرج نداشته و متحمل عسر و حرج شده است؛ مثلاً در گذشته زن به علت عدم اذن شوهر برای خروج از منزل - که از شاخصه‌های قوأمیت مرد بر زن در خانواده است - دچار عسر و حرج می‌شد، ولی در همان زمان مشقت آن را پذیرفته و به قوأمیت مرد تن داده بود و با وجود مشقت،

بدون اذن او از منزل خارج نمی‌شد. حال اگر مشقت برطرف شده باشد، آیا می‌توان قاعده نفی عسر و حرج را اجرا کرد و حکم اولی (قوامیت مرد بر زن) را نادیده گرفت؟

با توجه به دیدگاه‌های فقها و ادله موجود، جواب سؤال منفی است و در فرض مذکور، جای اجرای قاعده نفی عسر و حرج نیست؛ زیرا طبق ادله اصولی، فعلیت حکم متوقف بر فعلیت موضوع است و تا زمانی که موضوع تحقق بالفعل نداشته باشد، تعلق حکم به آن بی‌معنا و لغو است (نک: صدر، ۱۴۰۵: ۱۲۱/۱-۱۲۲؛ آملی، ۱۳۹۵: ۳/۳۴۹).

ب) تحقق عسر و حرج در زمان آینده: گاهی عسر و حرج در زمان حال وجود ندارد، بلکه در آینده خواهد آمد؛ برای مثال، مرد بر اساس قوامیتی که در خانواده دارد، به همسر خود اجازه اشتغال در بیرون از منزل را نمی‌دهد و همسر به علت عدم اشتغال اکنون به مشقت نمی‌افتد، بلکه در آینده دچار عسر و حرج می‌شود. در این صورت، جریان قاعده نفی عسر و حرج به قطعی بودن حرج برای مکلف در آینده و همچنین مشرف به وقوع بودن آن بستگی دارد. بنابراین در مثال مذکور نمی‌توان گفت که قاعده نفی عسر و حرج جاری می‌شود؛ چراکه عسر و حرج ناشی از عدم اشتغال زن در آینده نمی‌تواند قطعی باشد، اما اگر در موردی عسر و حرج در آینده قطعی و قابل توجه باشد، قاعده جریان خواهد یافت.

ج) تحقق عسر و حرج در زمان حال: اتفاق فقها و قدر متیقن برای اجرای قاعده همین فرض است. کسانی که قاعده نفی عسر و حرج را با داشتن شرایط و مقتضیات جاری می‌کنند، عسر و حرج فعلی را قدر مسلم آن می‌دانند و در دو مورد دیگر اختلاف نظر دارند.

با صورت‌های سه‌گانه‌ای که بیان شد، معلوم می‌شود که ملاک در حرج، فعلی بودن آن است؛ هرچند در برخی موارد همچون سقط جنین با بهره‌گیری از علم روز می‌توان به قطعی و قابل توجه بودن حرج و در شرف وقوع بودن آن در آینده یقین کرد و قاعده عسر و حرج را جاری دانست (نک: حبیبی تبار، بی تا: ۷۷-۷۸).

بررسی شاخصه‌های قوامیت و نقش قاعده نفی عسر و حرج در آنها

اشاره شد که طبق تصریح مشهور فقهای شیعه و قوانین جمهوری اسلامی ایران، ریاست در خانواده بر عهده مرد است و یکی از حقوق مرد محسوب می‌شود. از طرفی هر جا حقی برای کسی جعل و وضع شود، تکالیفی نیز برای طرف مقابل وضع می‌شود (نک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۳۰، ۳۱). اعتبار حق وقتی معقول و مفید است که صاحب حق بتواند با استیفای حق خود، به مطلوبش نائل شود و این نیز وقتی ممکن است که همراه با ثبوت حق برای یک موجود، تکلیف رعایت حق او بر دیگران ثابت شود. بنابراین وقتی گفته می‌شود قوامیت از حقوق شوهر بر زن است، لازمه‌اش این است که زن باید تکالیفی داشته باشد که این حق مرد استیفا شود؛ پس قوامیت دارای رشته‌ای از شاخصه‌ها و ویژگی‌ها است که می‌توان آنها را از متون دینی و قانونی احصا کرد.

شاخصه‌های مطرح شده برای قوامیت و ریاست شوهر، در واقع همان تکالیف زن در ازای رسیدن مرد به این حق قانونی است و اگر بنا باشد زن تکالیفی در این باره نداشته باشد، ریاست برای شوهر محقق نخواهد شد. با این وصف، ضمن بیان و بررسی شاخصه‌های قوامیت مرد — که به نوعی تکالیف زن در ازای حق ریاست برای مرد است — نقش قاعده نفی عسر و حرج در هر یک از آنها و چگونگی تحدید قوامیت با این قاعده از نگاه فقه و حقوق ج.ا.ا را بیان می‌کنیم.

لزوم اذن شوهر در خروج زن از منزل

یکی از شاخصه‌های ریاست مرد، لزوم اذن شوهر در خروج زن از منزل است. اذن به معنای اجازه، اراده و اعلام به کار رفته است (قرشی، ۱۳۷۱: ۵۷/۱). گرفتن اجازه از شوهر برای خروج از منزل برای زن واجب شرعی به‌شمار می‌آید. در روایات متعدد نیز وارد شده که زن برای خروج از منزل به اجازه شوهر نیاز دارد^۱ (کلینی، ۱۳۶۵: ۵۱۳/۵، ۵۱۴).

فقها درباره لزوم اذن شوهر برای خروج زن از منزل دو دیدگاه دارند:

الف) در نظر برخی از فقها، همچون سید ابوالحسن اصفهانی و محمدتقی آملی، اجازه گرفتن زن از شوهر از حقوق مستقل مردان است (اصفهانی، ۱۳۸۸: ۷۵۵؛ آملی،

نقش قاعده نفی عسر و حرج در قوامیت مرد در خانواده از نگاه فقه شیعه و حقوق ج.ا. ۱۶۳ / ۱۳۷۷

۱۳۷۷: ۵۶/۱۲) و خروج زن از خانه شوهر بدون اجازه او حرام است (کاشف الغطاء، بی تا: ۹۷؛ گلیایگانی، ۱۴۱۳ الف: ۱۲۷؛ وحید خراسانی، ۱۴۲۸: ۳/۳۲۷).

ب) در نظر برخی دیگر از فقها، همچون علامه حلی در تحریر الأحکام، سید ابوالقاسم خویی در موسوعه و سید علی سیستانی در منهاج الصالحین، اذن شوهر برای خروج زن از منزل در صورتی از حقوق مرد محسوب می شود که خروج زن با بهره مندی جنسی شوهر منافات داشته باشد (علامه حلی، ۱۴۲۱: ۵۸۷/۳؛ خویی، ۱۳۶۹: ۱۰۰/۲۰؛ ۱۷۶/۳۳؛ سیستانی، ۱۴۱۶: ۱۰۶/۳).

به هر حال دیدگاه های فقها در این باب مختلف و هر یک با تعابیر خاصی است. برخی همچون شیخ طوسی معتقدند مرد از باب ریاست بر همسر، حق دارد زن خود را حتی از همراهی جنازه پدر، مادر و فرزندش منع کند؛ زیرا اطاعت از شوهر واجب است و شوهر در همه شبانه روز مستحق بهره وری از زن است. ایشان شرکت در چنین مراسمی را مباح و در این مورد امر واجب را بر مباح یا مستحب مقدم می داند؛ ضمن اینکه اجازه دادن شوهر در چنین اموری را مستحب می داند (طوسی ۱۳۷۸، ۴/۳۳۱). صاحب جواهر نیز خروج زن را بدون اذن شوهر ممنوع دانسته است. وی دلیل این حکم را حق استمتاع شوهر معرفی کرده که در هر زمان بر زن واجب است (نجفی، بی تا، ۱۸۴/۳۱).

با نگاه به فتاوی موجود می توان دریافت که قدر جامع دیدگاه فقها این است که به حکم اولی قوامیت مرد، اگر خروج زن از منزل مستلزم این باشد که حق استمتاع مرد از بین برود، اجازه مرد برای خروج لازم است و زن بدون اجازه نمی تواند از منزل خارج شود؛ چراکه عقد ازدواج تعهدهایی را در پی دارد که زن و مرد ملزم به رعایت آنها هستند. بر زن واجب است که به نیازهای جنسی مرد پاسخ مثبت دهد و مانع مادی و معنوی در برابر رغبت او ایجاد نکند؛ همین نیاز بیرون رفتن بدون اجازه زن از منزل را ناروا می نمایاند.

حال اگر زن بخواهد به حکم اولیه قوامیت مرد عمل کند و به علت نارضایتی مرد از منزل خارج نشود و دچار مشقت شدید شود، قاعده نفی عسر و حرج لزوم اجازه مرد برای خروج از منزل را از زن رفع می کند و زن می تواند بدون اجازه شوهر خود از منزل

خارج شود؛ در عبارت فقها نیز آمده است: «چنانچه ماندن در منزل توأم با عسر و حرج غیرقابل تحمل باشد، خروج جایز است» (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۵: ۴۳۱/۱). باید گفت با توجه به آنچه درباره عسر و حرج بیان شد، تحمل ناپذیری در عسر و حرج موضوعیت ندارد، بلکه صعوبت و مشقت شدید است که در عسر و حرج موضوعیت دارد؛ هرچند مکلف آن صعوبت را تحمل کند.

از مصادیق مربوط به عسر و حرج ناشی از لزوم اذن شوهر در خروج زن از منزل یک مصداق بارز در کلام فقها وجود دارد و آن جایی است که مرد به تکلیف خود عمل نمی‌کند یا توان ندارد معاش زن را تأمین کند؛ از این رو زن به سبب تأمین نشدن معاش خود به عسر و حرج می‌افتد. در این صورت، با نگاه فقهی زن می‌تواند طبق قاعده نفی عسر و حرج، برای تهیه معاش بدون اذن شوهر از منزل خارج شود. فتاوی‌ای ذیل در این باره‌اند:

محمدعلی اراکی: «چنانچه نتواند معاش خود را تهیه کند، مگر اینکه بی‌اجازه شوهر از خانه خارج شود، اطاعت از شوهر واجب نیست» (اراکی، ۱۳۷۲، مسئله ۲۴۳۰). سید موسی شبیری زنجانی: «نباید بدون عذر شرعی بدون اجازه شوهر از خانه خارج شود؛ چنانچه زن ناچار باشد که معاش خود را تهیه کند و با اطاعت شوهر تهیه معاش برای وی ممکن نباشد، در موقعی که مشغول تهیه معاش است اطاعت شوهر واجب نیست» (شبیری زنجانی، ۱۳۸۲، مسئله ۲۴۲۵).

در حقوق و قوانین جمهوری اسلامی ایران درباره ممنوعیت خروج زن بدون اذن شوهر از منزل حکمی وجود ندارد و قانون‌گذار خروج زن از منزل را منوط به اذن شوهر نمی‌داند، بلکه از مفهوم ماده ۱۱۱۷ قانون مدنی که درباره منع اشتغال زن از سوی شوهر در موارد خاص است، اصل آزادی اشتغال زنان، حتی خارج از منزل و بدون اذن شوهر، مستفاد است. در ماده مذکور آمده است: «شوهر می‌تواند زن خود را از حرفه یا صنعتی که منافی مصالح خانوادگی یا حیثیات خود یا زن باشد، منع کند». مفهوم مخالف این ماده این است که اگر حرفه و صنعتی منافی مصالح خانوادگی یا حیثیات زن و مرد نبود، مرد نمی‌تواند زن را منع کند، بلکه زن در اختیار آن شغل آزاد است. از طرفی نیز آزادی اشتغال در قانون منوط به اشتغال در منزل نشده و مطلق

است؛ بنابراین به مفهوم این ماده، زن جهت اشتغال نیاز به اذن شوهر برای خروج از منزل ندارد.

لزوم اطاعت زن از شوهر

دیگر موردی که می‌تواند در فقه اسلامی یکی از شاخصه‌های قوامیت مرد به شمار آید، وجوب اطاعت زن از شوهر است؛ چنانکه در ادامه آیه ۳۴ سوره نساء به این امر اشاره شده است: «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ...». این آیه علامت زنان صالح و نیکوکار را دو چیز می‌داند: ۱. مطیع شوهران خود باشند؛ ۲. در غیاب شوهرانشان نفس و ناموس خویشان و اموال شوهران خود را نگاه دارند، همان‌طور که خدا آنان را حفظ کرده است.

کلمه «قنوت» عبارت است از دوام طاعت و خضوع؛ «خضوع همراه با طاعت» یکی از مواضع تسلیم به شمار می‌رود (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۳۲۴/۹). مراد از «صالحات» نیز همسران صالح است، نه هر زن صالح. خلاصه حکمی که به صالحات تعلق گرفته و آنان را توصیف کرده، مخصوص زنان در حال ازدواج است، نه مطلق زنان. در این جمله دستور داده شده که زنان صالح در امور مربوط به شئون زوجیت و کیفیت معاشرت منزلی این‌گونه باشند. این حکم در عین حال حکمی است که در محدوده آن تابع علتش، یعنی قیمومیت مرد بر زن از نظر زوجیت، است؛ پس بر زن واجب است شوهر را اطاعت کند و او را در هر شأنی که به شئون زوجیت برمی‌گردد، حفظ کند (طباطبایی ۱۴۱۷: ج ۴/۵۴۴).

همچنین روایات متعددی به‌طور مطلق، بر لزوم یا مطلوبیت اطاعت زن از شوهر دلالت دارند^۹ (حر عاملی، بی‌تا: ۱۴/۱۴، ۲۲، ۲۳، ۱۱۲، ۱۲۶؛ نسائی، ۱۳۴۸: ۳۱۰/۵؛ هیثمی، ۱۴۰۸: ۳۰۵/۴).

ذکر این نکته ضروری است که اطاعت تا زمانی می‌تواند حکم و وجوب بگیرد که مطابق با عقل و دین باشد؛ پس قوامیت مرد تا زمانی برقرار است که خلاف دین نباشد و زمانی که از این محدوده پافراتر نهد و اطاعت زن را در معاصی خواستار شود، دیگر قوامیتی نخواهد داشت.

توجه به این امر نیز لازم است که نگاه فقهی با نگاه اخلاقی متمایز است و برداشت‌های علمای اخلاق از آیات و روایات در حوزه خانواده با برداشت‌های فقها تفاوت دارد. گستره اطاعت زن از شوهر در نگاه اخلاقی وسیع‌تر است (نک: مطهری، ۱۳۶۱: ۸۸). بیشتر فقها اطاعت زن از شوهر را فقط مربوط به حقوق زناشویی و بیرون رفتن از منزل می‌دانند و در کارهای دیگر اطاعت را بر زن واجب نمی‌دانند (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۷۴؛ سیستانی، بی‌تا: ۱۱۳-۱۱۴؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۷۵: ۴۶۹-۴۶۰/۱).

به هر حال با ادله قرآنی و روایی و با سخنانی که از برخی اندیشمندان دینی بیان شد، معلوم شد که اطاعت زن از شوهر یکی از شاخصه‌های قوامیت مرد است. حال اگر اطاعت مذکور، به‌ویژه الزام به تمکین خاص او از جانب شوهر، باعث شود زن به حرج بیفتد، فقه و قانون درباره لزوم یا عدم لزوم اطاعت چه حکمی دارند؟

با توجه به دو دیدگاهی که درباره اطاعت زن از شوهر وجود دارد، جریان یا عدم جریان قاعده عسر و حرج نیز متفاوت خواهد بود. بر اساس دیدگاهی که اطاعت زن از مرد را به‌صورت حق استقلالی برای مرد می‌شمرد و گستره اطاعت را وسیع می‌پنداشت، اگر اطاعت از مرد باعث عسر و حرج برای زن باشد، زن می‌تواند در همه امور، به‌غیر از تمکین خاص، از شوهر اطاعت نکند و قاعده عسر و حرج ریاست و قوامیت مرد را در این امر محدود می‌کند (مرعشی نجفی، ۱۴۰۶: ۲۱۴/۱)؛ اما در نگاه دوم که اطاعت از مرد را فقط در دو مسئله، یعنی تمکین خاص و خروج از منزل، می‌دانست، جریان قاعده عسر و حرج مقداری متفاوت است. توضیح اینکه اگر اطاعت نکردن به دلیل عسر و حرج ناشی از عدم خروج زن از منزل باشد، قاعده نفی حرج جاری می‌شود و بحث آن گذشت؛ ولی اگر عدم اطاعت به علت عسر و حرج ناشی از تمکین خاص باشد، طبق نظر غالب فقها و قوانین ج.ا.ا، زن می‌تواند با جریان قاعده عسر و حرج اقدام به طلاق قضایی کند (شمس، ۱۳۹۶: قانون مدنی، ماده ۱۱۳۰)، ولی نمی‌تواند با استناد به قاعده نفی عسر و حرج، تمکین خاص نکند و بخواهد زندگی مشترک را ادامه دهد.

نقش قاعده نفی عسر و حرج در قوامیت مرد در خانواده از نگاه فقه شیعه و حقوق ج.ا. ۱۶۷ / ۱۳۶۵

البته با توجه به احادیثی مانند «وَلَا تَعْصِينَ بُعُولَتِكُنَّ فِي مَعْرُوفٍ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۵/۵۲۶)، اطاعت زن از شوهر در امور غیرمتعارف لازم نیست و اگر مرد به شکل غیرمتعارف تقاضای تمکین خاص کند، زن می‌تواند از مرد اطاعت نکند. همچنین اگر درخواست مرد برای تمکین خاص به وجه حرام باشد، به مستند احادیثی همچون «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ» (ابن حیون، ۱۳۸۵: ۱/۳۵۰)، زن نباید از شوهر اطاعت کند.

لزوم تبعیت زن از شوهر در اتخاذ محل سکونت

یکی دیگر از جلوه‌ها و شاخصه‌های قوامیت مرد در خانواده تبعیت زن از شوهر در اتخاذ محل سکونت است. اینکه در قانون آمده است: «زن باید در منزلی که شوهر تعیین می‌کند سکنا نماید؛ مگر آنکه اختیار تعیین منزل به زن داده شده باشد» (شمس، ۱۳۹۶: قانون مدنی، ماده ۱۱۱۴) با انضمام به نظر فقها که فرموده‌اند: «زن باید در منزلی زندگی کند که شوهر در اختیار او قرار می‌دهد» (مفید، ۱۴۱۳: ۳۷)، ثابت می‌کند که لزوم تبعیت زن از شوهر در اتخاذ محل سکونت از شاخصه‌های ریاست مردان در خانواده است.

اگر زن با تبعیت از مرد در اتخاذ منزل و محل سکونت و با خارج نشدن از آن به عسر و حرج بیفتد، فتاوی فقها، به‌ویژه فقهای معاصر، این است که طبق قاعده نفی عسر و حرج، قوامیت مرد محدود می‌شود و زن می‌تواند بدون اجازه شوهر از منزل خارج شود. این حکم در استفتائی از امام خمینی (ره) درباره زنی که از جانب شوهر بدرفتاری و آزار می‌بیند مشهود است: «اگر بودن زن در منزل شوهر مزبور، حرج است می‌تواند از منزل او برود و در جای دیگر زندگی کند» (خمینی، ۱۳۹۲: ۳۰۲/۹). امام خمینی (ره) در استفتائی دیگر در پاسخ به اینکه «آیا شوهر می‌تواند زوجه خود را که دچار ناراحتی‌های عصبی است و زندگی در شهر برایش مناسب نیست و باعث تشدید بیماری وی می‌شود، مکلف به اقامت در شهر کند؟»، می‌فرماید: «اگر برای زن حرجی یا ضرری باشد، شوهر نمی‌تواند او را تکلیف به ماندن در آن محل نماید، مگر آنکه با تهیه وسایل رفاهی، ضرر و حرج را از زن رفع نماید» (خمینی، ۱۳۹۲: ۲۰۴/۳).

در ماده ۱۱۱۵ قانون مدنی نیز تصریح شده است: «اگر بودن زن با شوهر در یک منزل متضمن خوف ضرر بدنی یا مالی یا شرافتی برای زن باشد، زن می‌تواند مسکن علی حده اختیار کند و در صورت ثبوت مظنه ضرر مزبور، محکمه حکم بازگشت به منزل شوهر نخواهد داد و مادام که زن در بازگشتن به منزل مزبور معذور است، نفقه بر عهده شوهر خواهد بود».

نتیجه‌گیری

با بررسی صورت گرفته به این نتیجه می‌رسیم که قوامیت مرد در خانواده به معنای ریاست وی در خانواده است که در قانون نیز از خصایص مرد به شمار آمده است. لازمه ریاست شوهر، وجود تکالیفی برای زن است. سه تکلیف با ریاست مرد رابطه مستقیم دارد و به تعبیری، شاخصه اصلی قوامیت مرد است: ۱. لزوم اذن شوهر در خروج از منزل برای زن در مواردی که با حق استمتاع شوهر منافات دارد؛ ۲. لزوم اطاعت و تمکین خاص از شوهر طبق عرف؛ ۳. لزوم تبعیت زن از مرد در اتخاذ منزل. این شاخصه‌ها باعث می‌شوند که مرد را رئیس و قوام خانواده بدانیم؛ اما برخی از قواعد فقهی این ریاست و قوامیت را محدود می‌کنند. قاعده نفی عسر و حرج از جمله قواعد تحدیدکننده‌ای است که نقش اساسی در تعیین میزان ریاست مرد در خانواده دارد. در این نوشتار چگونگی اجرای این قاعده و محدود شدن قوامیت مرد با این قاعده در هر یک از شاخصه‌ها، به صورت جامع و مبسوط، بررسی شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. العین و السین و الرأ أصلٌ صحیحٌ واحدٌ یدلُّ علی صعوبه و شدّة نقیض الیسر.
۲. الحاء و الرأ و الجیم أصلٌ واحد، و هو معظم الباب و إلیه مرجع فروعه، و ذلك تجمّع الشیء و ضیقّه.
۳. در راه خدا جهاد کنید، و حقّ جهادش را ادا نمایید؛ او شما را برگزید، و در دین (اسلام) کار سنگین و سختی بر شما قرار ندارد.
۴. «لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۹۱)؛ بر ناتوانان و بر بیماران و بر کسانی که چیزی نمی‌یابند [تا در راه جهاد] خرج کنند -در صورتی که برای خدا و پیامبرش خیرخواهی

نمایند- هیچ گناهی نیست، [و نیز] بر نیکوکاران ایرادی نیست، و خدا آمرزنده مهربان است.

۵. آیاتی همچون «ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸)، «ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» (مانده: ۶) و «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۸۵).

۶. روایاتی همچون «و [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْهُ [عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ] عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانٍ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُسِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الرَّجُلِ الْجُنُبِ يَتَّهِي إِلَى الْمَاءِ الْقَلِيلِ فِي الطَّرِيقِ وَ يُرِيدُ أَنْ يَتَّسِلَ مِنْهُ وَ لَيْسَ مَعَهُ إِثَاءٌ يَعْرِفُ بِهِ وَ يَدَاهُ قَدْرَتَانِ قَالَ يَضَعُ يَدَهُ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ ثُمَّ يَغْتَسِلُ هَذَا مِمَّا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ "مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" وَ هَمَجْنِينَ «و [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ] عَنْهُ [الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ] عَنْ ابْنِ سَنَانَ عَنْ ابْنِ مُسْكَانٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْجُنُبِ يَحْمِلُ الرُّكُوتَةَ أَوْ التَّوْرَ فَيُدْخِلُ إصْبَعَهُ فِيهِ قَالَ وَ قَالَ إِنْ كَانَتْ يَدُهُ قَدْرَةً فَأَهْرَفَهُ وَ إِنْ كَانَ لَمْ يُصَبِّهَا قَدْرٌ فَلْيَغْتَسِلْ مِنْهُ هَذَا مِمَّا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى "مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"».

۷. سؤال: بنده چند سال است که با همسر خود ازدواج کرده‌ام. در رابطه جنسی با همسر خود دارای نعوظ کامل بوده، ولی در بعضی اوقات به علت نداشتن آمادگی روانی در انزال دچار مشکل می‌شوم، آیا این امر موجب حالت عسر و حرج شدید برای همسر بنده است؟

جواب: این امر بستگی به حالت همسران دارد و تشخیص آن بر عهده ایشان است (پایگاه اطلاع رسانی آیت الله سید محمود شاهرودی به آدرس:

<http://www.hashemishahroudi.org/fa/questions/132>).

۸. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ التَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ خَرَجْتَ مِنْ بَيْتِهَا بِغَيْرِ إِذْنِ زَوْجِهَا فَلَا نَفَقَةَ لَهَا حَتَّى تَرْجِعَ».

- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنْ رَجَلًا مِنَ الْأَنْصَارِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله خَرَجَ فِي بَعْضِ حَوَائِجِهِ فَعَهَدَ إِلَى امْرَأَتِهِ عَهْدًا أَلَّا تَخْرُجَ مِنْ بَيْتِهَا حَتَّى يَقْدَمَ قَالَ وَ إِنْ أَبَاهَا مَرَضَ فَبَعَثَتْ الْمَرْأَةُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله فَقَالَتْ: إِنْ زَوَّجَنِي خَرَجَ وَ عَهْدَ إِلَيَّ أَنْ لَا أُخْرَجَ مِنْ بَيْتِي حَتَّى يَقْدَمَ وَ إِنْ أَبِي قَدْ مَرَضَ فَتَأْمُرُنِي أَنْ أَعُوذَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله لَا اجْلِسِي فِي بَيْتِكَ وَ أَطِيعِي زَوْجَكَ قَالَ فَفَقُلْتُ فَأَرْسَلْتُ إِلَيْهِ ثَانِيًا بِذَلِكَ فَقَالَتْ فَتَأْمُرُنِي أَنْ أَعُوذَهُ فَقَالَ اجْلِسِي فِي بَيْتِكَ وَ أَطِيعِي زَوْجَكَ قَالَ فَمَاتَ أَبُوهَا فَبَعَثْتُ إِلَيْهِ إِنْ أَبِي قَدْ مَاتَ فَتَأْمُرُنِي أَنْ أُصَلِّيَ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا اجْلِسِي فِي بَيْتِكَ وَ أَطِيعِي زَوْجَكَ قَالَ فَدَفِنَ الرَّجُلُ فَبَعَثْتُ إِلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله أَنْ اللَّهُ قَدْ غَفَرَ لَكَ وَ لَأَبِيكَ بِطَاعَتِكَ لَزَوْجِكَ.

۹. برای نمونه: حدیثی در اصول کافی از امام باقر (ع) روایت شده است که: «زنی آمد و عرض کرد: یا رسول الله، حقّ مرد بر زن چیست؟ فرمود: از او اطاعت کند و نافرمانی نکند...».

منابع

- آملی، محمدتقی (۱۳۷۷ش)، مصباح الهدی فی شرح عروه الوثقی، تهران: فردوسی.
- آملی، میرزاهاشم (۱۳۹۵ش)، مجمع الافکار و مطرح الانظار، قم: المطبعة العلمیه.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۴۲۶ق)، النهایه، قم: دارالتفسیر.
- ابن براج، قاضی ابن العزیز (۱۴۰۶ق)، المهذب، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی (۱۳۸۵ق)، دعائم الإسلام، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، بیروت: دار حیاء التراث العربی.
- اراکی، محمدعلی (۱۳۷۲ش)، رساله توضیح المسائل، تهران: انتشارات ایران.
- اصفهانى، ابوالحسن (۱۳۸۸ش)، وسیله النجاه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام الخمينی(ره).
- انصاری، مرتضی (۱۳۸۹ش)، کتاب المکاسب، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۹۹۶م)، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد جزری (بی تا)، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- حبیبی تبار، جواد (بی تا)، تقریرات درس تطبیقات قاعده نفی حرج در فقه الاسره، تقریر جمعی از شاگردان، بی تا.
- حر عاملی، محمد بن حسن (بی تا)، وسائل الشیعه، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- سیستانی، سید علی حسینی (کتاب دیجیتال)، استفتائات آیت الله علی حسینی سیستانی، برگرفته از <http://sistani.org>
- سیستانی، سید علی حسینی (۱۴۱۶ق)، منهاج الصالحین، قم: مکتب آیت الله العظمی سیستانی.
- حکیم، محمدتقی (۱۳۸۶ش)، القواعد العامه فی الفقه المقارن، تهران: مجمع العالمی للتقریب بین مذاهب الاسلامیه.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹ش)، منتهی المطلب، مشهد: آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش های اسلامی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۱ق)، تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
- حلی، مقداد بن عبدالله (بی تا)، کنز العرفان فی فقه القرآن، بی تا.

نقش قاعده نفی عسر و حرج در قوامیت مرد در خانواده از نگاه فقه شیعه و حقوق ج.ا.ا / ۱۷۱

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم الدار الشامیه. شبیری زنجان، موسی (۱۳۸۲ش)، *رساله توضیح المسائل*، قم: دفتر آیت الله حاج سید موسی شبیری زنجان.

شمس، عبدالله (۱۳۹۶ش)، *قانون مدنی و قانون مسئولیت مدنی*، تهران: انتشارات دراک. صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۵ق)، *دروس فی علم الاصول*، قم: دارالمنتظر. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۳۷۸ق)، *المبسوط*، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۱۰ق)، *فروق اللغویه*، قم: مکتبه بصیرتی. عاملی کرکی، علی بن حسین معروف به محقق ثانی (۱۴۱۴ق)، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

کاشف الغطاء، جعفر (بی تا)، *سؤال و جواب*، قم: مؤسسه کاشف الغطاء. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، *اصول کافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه. گلپایگانی، سید محمدرضا (۱۴۱۳ق الف)، *ارشاد المسائل*، بیروت: دارالصفوه. گلپایگانی، سید محمدرضا (۱۴۱۳ق ب)، *کتاب القضاء*، قم: دارالقرآن الکریم. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۷۵ش)، *جامع المسائل*، قم: امیرکبیر. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار احیاء الاتراث العربی. قرشی بنابی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ش)، *قاموس القرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیه. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین (۱۴۰۶ق)، *منهاج المؤمنین*، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ش)، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت: دارالکتب العلمیه. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱ش)، *مسئله حجاب*، قم: انتشارات جامعه مدرسین. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، *احکام النساء*، قم: کنگره جهانی شیخ مفید. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ش)، *احکام بانوان مطابق با فتاوی حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی*، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).

منتظری، حسین علی (۱۳۸۰ش)، *رساله استفتائات*، قم: ارغوان دانش. موسوی بجنوردی، سید حسن (بی تا)، *قواعد الفقهیة*، نجف اشرف: مطبعه الآداب.

خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۹۲ش)، *استفتائات امام خمینی (ره)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

خویی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۳۶۹ش)، *التنقیح فی شرح عروه الوثقی*، قم: الهادی.

نجفی، محمدحسن (بی تا)، *جواهر الکلام فی شرائع الاسلام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

نسائی، احمد بن شعیب (۱۳۴۸ق)، *سنن النسائی*، بیروت: دارالفکر.

واسطی، محب الدین سید محمد مرتضی حسینی (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر.

وحید خراسانی، حسین (۱۴۲۸ق)، *منهاج الصالحین للوحید*، قم: مدرسه امام باقر علیه السلام.

هیثمی، علی بن ابی بکر (۱۴۰۸ق)، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

حکایده های عربی

المحرمية فى الوثائق الهويته للاطفال المختبريه

سيد على علوى قزوینی*

[تاریخ الاستلام: ۱۴۳۹/۱۱/۰۴؛ تاریخ القبول: ۱۴۴۰/۰۲/۲۲]

تعتبر وثائق سجلیة، واحدة من أهم الوثائق المتعلقة بإدخال الهوية و الاعتراف بشهادات الأشخاص الطبيعيين ، و من بين أذونات الشخص الطبيعي ، فإن اللقب له أهمية خاصة ؛ لأنه وفقاً للأحكام القانونية ، يعتمد منح اللقب على أصل والد الطفل. وبالتالي ، يمكن ذكر هذه المستندات كأسباب معقولة في الإجراءات القانونية فيما يتعلق بأحفادهم ، و بالتالي فإن الترتيب الصحيح لهذه الوثائق و مراسلاتهم سيكون له تأثير مباشر على حقوق مالكي الوثيقة و كذلك على حقوق الأطراف الثالثة.

مع ظهور و تطوير التكنولوجيا الحديثة، أثار استخدام تقنيات الإنجاب المساعدة، العديد من الأسئلة في مختلف المجالات القانونية ، بما في ذلك وضع وثائق التسجيل للأطفال المولودين من خلال التبرع بالجنين ، و قد اختارت معظم الدول الغربية طريقة غيرمأنوسة للجنين المجهول (المحرمية). كما حرص عدد من الدول على اهداء الجنين.

تحاول هذه المقالة الإجابة عن السؤال من خلال دراسة أسباب التبرع غير المعروف للجنين ، سواء كان التبرع غير المعروف للجنين متوافقاً مع القواعد و اللوائح الفقهية و القانونية او لا؟ وإذا كانت الإجابة سلبية ، فما هو الحل المناسب لحل هذه المشكلة القانونية؟

الكلمات المفتاحية: الاسناد السجلیة ؛ التبرع بالجنين ؛ اللقب ؛ النسب ؛ المحرمية ؛ الاسناد الهويّة ؛ طب الخصوبة.

قدرات فقه الامامية و تحديث فقه الأسرة

فرج الله هدايتنيا*

[تاريخ الاستلام: ١٤٣٩/١١/٢١؛ تاريخ القبول: ١٤٤٠/٠٢/٢٢]

القواعد العامة للفقه الإسلامي ، و كذلك قواعد الأحكام ذات المستويين ، و لقد نمت و زادت بمساعدتها فقه أهل البيت . لقد حاول الفقهاء العظماء ، مستخدمين قدرات كل من هذه العناوين ، شرح قضايا الحادثة أو الاحتياجات الناشئة و الحفاظ على فقه أهل البيت الى الآن كذلك.

تم تحديث القضايا الجديدة لفقه الأسرة باستخدام القدرات المذكورة أعلاه و أحكامها. و كانت نتيجة هذه الجهود هي التطوير الكمي و الكيفي لفقه الأسرة ، بحيث أنه في الحالة الراهنة ، هناك مشكلة أقل لم يتم توضيح حكمها في الفقه. يحاول هذا المقال شرح التغييرات في حقوق الأسرة و تجديدها ، مع شرح قدرة الفقهاء الشيعة على تحديث الاحتياجات الناشئة و الاستجابة.

الكلمات المفتاحية: الفقهاء ؛ الشيعة ؛ المسائل المستحدثة ؛ الفقه ؛ الاسرة.

مواجهه عملیة مع العرفیة فی ایران مع التركيز علی قدرات مؤسسة الأسرة
حسین بستان (نجفی)*

[تاریخ الاستلام: ۱۴۴۰/۰۱/۲۷؛ تاریخ القبول: ۱۴۴۰/۰۲/۲۲]

قضية العرفیة (العلمنة) هي واحدة من القضايا الأساسية في المجتمعات المعاصرة ، بما في ذلك إيران ، التي جذبت التوجه و اهتماماً من اكثر علماء الاجتماع الدينين . و مع ذلك ، فإن النهج المتعلقة بهذه المسألة تكون وصفية و التبيينه بشكل عام ، و من الصعب تحديد التداخلات من خلال هذا النهج . و قد حاولت هذه المقالة ، مع نهج التداخلية ، لتحليل قدرات مؤسسة الأسرة في التعامل و مواجهه عملیه مع العرفیة في إيران ، وفقاً للمبادئ و مهارات صنع السياسات.

و تحقيقاً لهذه الغاية ، استناداً إلى مقارنه بين عوامل العرفیة و وظائف الأسرة ، و بعد تحديد الأهداف الستة لتوسيع و تعزيز تقاليد الزواج في المجتمع و تحسين العلاقات الجنسية بين الزوجين و تحسين العلاقات العاطفية بين الزوجين و تمكين الأسرة من دعم وظائفهم الداعمة و إصلاح نموذج الكياسة و قبول الثقافه في الأسرة و تنفيذ فعالية آليات مراقبة الأسرة ، و تحليل حلول السياسيه للتعامل مع العرفیة و المتاجرة على طول سبعة محاور من التعليم و المشورة و العلاج و الدعم و خلق الثقافة و التشريعات و الإشراف.

الكلمات المفتاحية: الأسرة ؛ العرفیة ؛ ازالة العرفیة ؛ قدرات الاسره ؛ العرفیة فی ایران.

التحقيق الفقهى - الحقوقى في الشروط اعمال الحق في حبس النساء في الزواج

محمد نودرى فردوسيه*

محمد مهدي عباس حميد**

[تاريخ الاستلام: ١٤٣٩/١٢/١١؛ تاريخ القبول: ١٤٤٠/٠٢/٢٢]

من بين فوائد تقسيم العقد إلى القيد المعوض و غير المعوض، هو إمكانية رفض الالتزام أو تسليم موضوع المعاملة قبل أن يفي الطرف الآخر بالتزامه، و هو الذي يشار إليه باسم «حق الحبس». على الرغم من أن مصطلح «حق الحبس» هو واحد من الاصطلاحات المرتبطة بالقرنين الأخيرين، إلا أنه قد تم الاعتراف به من قبل معظم الفقهاء الامامية و المذاهب المختلفة و اشير إليه في الكتب الفقهية.

في هذا المقال، أولاً، يتم فحص الحق في الحبس في الزواج و أدلة و آراء الفقهاء الامامية حوله، و شروط «تطبيق حق الزوجة بالحبس». ثم تبحث عن هذه القضية في الحقوق الموضوعية و آراء المحامين؛ و في النهاية، ينتج الى ضرورة مراجعة تفسير القانون المدني لمسألة حق الحبس و إصدار أصوات و حدة إجرائية جديدة.

الكلمات المفتاحية: حق الحبس؛ النكاح؛ التبادلي؛ الحال؛ المؤجل؛ التمكين.

* أستاذ مساعد و عضو في كلية الفقه و الشريعة الإسلامية، جامعة قم (نويسنده مسئول). m.nozari@qom.ac.ir

** درجة الماجستير في الفقه و القانون الإسلامي، جامعة قم. abbas.hamid14@gmail.com

المضاجعة و تحدياتها في الفقه الامامية

ليلا ثمنى*

[تاريخ الاستلام: ۱۴۳۹/۱۲/۱۶؛ تاريخ القبول: ۱۴۴۰/۰۲/۲۲]

أحد العوامل في الطلاق العاطفي للأزواج هو عدم اهتمامهم بالمضاجعة وقت النوم؛ والحال أنّ المضاجعة والنوم كانتا من أهم الأماكن والأوقات التي تتاح فيها الفرصة للأزواج ليكونوا معاً و اشير الى آثارها المهمة في العلوم الطبيعية و علم النفس.

في الفقه الإمامية، يُنظر أيضاً إلى موضوع «مضاجعة» وفقاً للآية ۳۴ النساء. و لذلك، و على الرغم من أن مجموعة من الفقهاء يعتقدون بوجود المضاجعة بانعقاد عقد الزواج مطلقاً، و لكن المجموعة الأخرى اشترطوا في المضاجعة شرطين: تعدد الزوجات و بدء الاستعانة به، بينما ينكر الآخرون أيضاً ضرورة المضاجعة مطلقاً.

هذا البحث بالنهج الوصفي التحليلي و اسلوب المكتبة - الاسنادي قام بتحليل طبيعة المضاجعة و المسائل المرتبطة بها في الفقه الامامية لأنه عن طريق شرح حكمه التكليفي، يستتج الى ان المضاجعة حقّ او حكم تكليفي؛ مختصّ او مشترك؛ خاصة فيما يتعلق بالتقاليد الإيرانية السائدة على أساس كونها امرأة واحدة و فحص النقاط وأسباب الاختلاف، فإنه يمكن العثور عليها في الحل الفقهي لتوحيد الأسرة.

الكلمات المفتاحية: المضاجعة، حقوق الزوجين، القسم، الزوجة الواحدة، النشوز.

الجنس و القيم: مذمة الحوار مع النساء في التقاليد

زهرة رجبیان*

[تاریخ الاستلام: ١٤٣٩/١٢/٠٢؛ تاریخ القبول: ١٤٤٠/٠٢/٢٢]

في بعض التقاليد، يُعرف الحديث مع النساء بأنه شأن مؤلم. وبما أن التصور الظاهر لهذه الأحاديث يمكن أن يكون بمثابة التّنزل لمكان المرأة، فإن النظر إليها له أهمية خاصة. بعد المراجعة و التفحص في الوثائق و النصوص لهذه الفئة من الروايات، تستتج هذه الورقة أن بعض روايات هذا السرد لها وثيقة صحيحة؛ إلى جانب ذلك، فإن تعدد الروايات يعزز أيضا إمكانية إصدار الروايات. من جهة النص، الدراسة في الشواهد و الأدلة، مثل دراسة استخدام المرادفات المعجمية لـ "الحديث مع النساء" أو "المحادثة النسائية" في عهد النص، يظهر أن المراد من هذه التعبير، الغفلة و عدم التوجه الى علاقات محرم و غير محرم و الارتباط بالكلام اللفظي بين الرجل و المرأة الاجنبية، و قد استخدمت الفاظ و عبارات أخرى للإشارة إلى هذا السلوك.

ولذلك، تسعى هذه التقاليد إلى تنبيه الرجال بالنسبة إلى ضعفهم في تواصلهم اللفظي مع النساء الأجنبية و تأثيراتهم السلبية على أبعادهم المعنوية و الروحية؛ و من ثم فإن كلمة «النساء» لا تشمل النساء المحارم. أيضا، في بعض مقاطع الحديث، تم التصحيح و التصحيف التي يمكن معه و بالنظر الى القرائن السياقية تحديد الصحيح منها إلى حد كبير.

الكلمات المفتاحية: محادثة النساء؛ المحاوره مع النساء؛ الجنس؛ التقاليد التنقيصية؛ موت القلب؛ القيم.

دور قاعده نفی العسر و الحرج في قوآمیة الرجل في الأسرة من وجهة نظر الفقه الشيعي وحقوق ج.ا.ا (جمهورية إيران الإسلامية)

سید موسی موسوی*

محسن ملک افضلی اردکانی**

[تاریخ الاستلام: ۱۴۴۰/۰۱/۲۹؛ تاریخ القبول: ۱۴۴۰/۰۲/۲۲]

قاعدة نفی العسر و الحرج كان من القواعد الفقهية كثيرة الاستخدام التي تظهر في الابواب المختلفة الفقيه والحقوقية. أحد استخدامات هذه القاعدة هو فقه الأسرة ، على الخصوص في مسألة قوآمیة الزوج وسلطته في الأسرة. وفقاً للنتائج التي توصلت إليها هذه المقالة التي تصف و تحلل عبارات الفقهاء الشيعة و قوانين جمهورية إيران الإسلامية ، فإن مفهوم «القوآمیة» هو إدارة حقوق الزوج ، و في مقابل ذلك ، وُضعت تكاليف و واجبات بالنسبة للمرأة و هي التي كانت المؤشرات لقوآمیة الرجل. أهم هذه المؤشرات هي: وجوب اذن الزوج لخروج المرأة من المنزل في الحالات التي يكون فيها للزوج حق الاستمتاع في الزوجة ؛ وجوب الاطاعة و التمكين من الزوج كالمعتاد و ضرورة أن تلتزم المرأة بالزوج في تحديد مكان الإقامة . من ناحية أخرى ، القاعدة نفی العسر و الحرج ، مع افتراضاته الحالية ، ككون الحرج حالية و شخصية ، يوجب ان تكون القوآمیة و السلطة للرجل محدودة في بعض الحالات. هذه المقالة ، في حين تشير إلى المناقشات حول قاعدة نفی العسر و الحرج ، ككونها نوعية أو شخصية ، و كذلك كونها شأنية أو فعلية ، تتبين من خلال هذه القاعدة من وجهة نظر الفقه الشيعي و قوانين جمهورية ايران الاسلامیة «ج.ا.ا» ، كيفية تحديد قوآمیة الرجل في كل واحد من المؤشرات المذكورة.

الكلمات المفتاحية: العسر ؛ الحرج ؛ القوآمیة ؛ الحقوق و القاعدة الفقهية.

* طالب دكتوراه لفرع دراسات المرأة في جامعة الأديان والمذاهب قم (الكاتب المسئول). mrfm2@yahoo.com

** الاستاذ المشارك في مجموعة المصطفى لحقوق الانسان. malekafzali@alhikmah.miu.ac.ir

The Effect of Rule of Distress and Constriction Negation on Men's Preference in the Family Based on Shi'ite Jurisprudence and laws of Islamic Republic of Iran

(Received on: 2018-10-09; Accepted on: 2018-11-01)

Seyyed Musa Mousavi *

Mohsen Malek Afzali Ardakani **

The rule of distress and constriction negation is among the oft-used rules that is manifested in different areas of jurisprudence and law. One of the uses of this rule is in family jurisprudence, specifically in restricting the wardenship and preference of the husband over the family. According to the findings of the present study, that is obtained through analysis and description of the jurists' terms and the laws of Islamic Republic of Iran, preference means managing the husband's rights, and in return, duties and responsibilities are specified for wife which are considered as the symbols of the man's preference. The most important ones are as follow: the necessity of husband's permission in woman's going out in cases that is against the husband's taking advantage of her; the necessity of obeying and submitting to the husband based on common law, and the need of complying women with her husband's decision in determining the place of residence. On the other hand, the rule of distress negation, through presuppositions such as being personal and actual distress, restricts the superiority and preference of men in some cases. The present study, after considering some topics in the rule of distress and constriction negation, whether it be a typical or personal as well as situational or actual, explains how this rule constricts the preference of the man in the above-mentioned cases based on Shi'ite Jurisprudence and laws of Islamic Republic of Iran.

Key words: Distress, Constriction, Preference, Law and Jurisprudential Rule.

* PhD Candidate. Faculty of Women's Studies. University of Religions and Denominations, mrfm2@yahoo.com

** Associate Professor of Al-Mostafa Human Rights group, malekafzali@alhikmah.miu.ac.ir

Gender and Merit: Criticizing Talking with Women in Traditions (Hadiths)

(Received on: 2018-08-14; Accepted on: 2018-11-01)

Zohreh Rajabian *

In some hadiths, it is narrated that talking with women may cause dejection. Since the apparent perception of such traditions may imply the subjugated status of women, examining such hadiths is of vital importance. The present study, after examining the texts and documents of these kind of traditions, and considering the fact that numerous narrations may enhance the possibility of quoting the tradition, came to this conclusion that some quotations of this hadith contain sound documents. Inspecting the evidence and indications of the text, including studying the use of the word combination "al- hadith ma'a al- nesa", 'talking with women', or "mohadetha al- nesa", 'conversation with women', indicates that this expression refers to the imprudence of the relationship between Mahram, "close relative", and Non- mahram, "non close relative", and verbal communication of men with strange women. Other terms are also used to convey this meaning. Therefore, these kinds of traditions are to warn the vulnerability of men while talking and communicating with strange women, and is narrated to point to the negative influence on their moral and spiritual aspects; so "al-nesa" does not refer to mahram women. Moreover, the meanings of some hadiths are inadvertently altered; yet, their correct quotations can be obtained through contextual evidence.

Keywords: Mohadetha Al-Nesa, Conversation with Women, Gender, Dejection, Merit.

* Assistant Professor. Women and Family Research Center, rajabian@wrc.ir

Bed Fellowship and its Challenges in Jurisprudence of Imamiyeh

(Received on: 2018-08-28; Accepted on: 2018-11-01)

Leila Samani *

One of the factors of couples' emotional divorce is their inability to be together. One of the most important places that couples have the opportunity to be together and natural sciences and psychology have pointed to its important effects, is bed and in sleeping time. In Imamiyeh jurisprudence, "bed fellowship " has been considered in accordance with verse 34 of Surah Nesa. Therefore, although a group of jurists consider the absolute necessity of a marriage contract, and some other groups considers it as compulsory in two situations, being polygamous and being together in the bed, some believe that bed fellowship has absolute necessity when having being contracted. This research, using descriptive-analytical method and a documentary library one, examines the nature of the bed fellowship and its related issues in the Imamiyah jurisprudence. Then by explaining its mandate and documents, especially with regard to the wife, and examining the points of disagreement, it will present a legal solution for the consolidation of the family.

Keywords: Disobedience, Single Wife, Share, Spouse's Laws, Bed Fellowship.

* Assistant Professor, Women Research Center, Al- Zahra University, samani@alzahra.ac.ir

Jurisprudential Legal Investigation of the Conditions of Exercise of the Right to Women's Detention in Marriage Contract

(Received on: 2018-08-23; Accepted on: 2018-11-01)

Mohammad Nozari Ferdowsiyah *
Mohammad Mehdi Abbas Hamid **

One of the effects of dividing the contract into a covenant is the possibility of refusing to perform a commitment before the other party fulfills the obligation in the covenant of the so-called "right of imprisonment".

Most of the jurists of the Imamiyah and other sects have recognized this right. The application of the wife's right to enter a marriage contract depends on such things as a miracle or the fact that the marriage is committed, the lack of consent of the wife and the married couple, or the married couple. Of course, there is no consensus among the jurists on this issue, the famous jurists regard the survival of the wife's right to imprisonment, subject to certain non-compliance, the miraculous nature of the marriage and the fact that they are married. It seems that the cessation of the right of imprisonment for a wife is conditional on full compliance, and the validity of the seal and the absence of a couple does not play a role in the survival or fall of this right. The law of the right of imprisonment is ambiguous. This research has been conducted in a library-based way and is analytical.

Key words: Right of Imprisonment, Marriage, Exchange, Covenant, Deferred, Obedience.

* Assistant Professor of Jurisprudence and Islamic Law of Qom University, m.nozari@qom.ac.ir

** M.A student Jurisprudence and Islamic Law of Qom University, abbas.hamid14@gmail.com

Counteracting the process of secularization in Iran Emphasizing the capacities of the family institution

(Received on: 2018-10-07; Accepted on: 2018-11-01)

Hossein Bostan *

The issue of secularization is one of the most important issues of contemporary societies, including the Iranian community, which has attracted considerable attention from sociologists of religion. However, approaches to this issue are generally descriptive and explanatory approaches, and hardly any interventional ones can be identified in this field. This article, with an interventional approach and with regard to the foundations and skills of policy-making, has attempted to analyze the capacities of the family institution in counteracting the process of secularization in Iran. To this end, based on a comparison between the factors of secularization and family functions and after determining the six goals of expansion and consolidation of the marriage tradition in society, improving the sexual relations of the spouses, improving the spouses' emotional relationships, empowering the families to fulfil their supporting functions, reforming the culturalization model in the family and becoming more effective the controlling mechanisms of the family, this paper discusses the policy strategies to counteract secularization through the seven parts of education, counseling, treatment, support, culture creation, legislation and supervision.

Key words: Family, Secularization, Desecularization, Family Functions, Secularization in Iran.

* Member of faculty, Department of Sociology, Department of Research and University, hboostan@rihu.ac.ir

Imamiyah Jurisprudential potentialities and updating Family Jurisprudence

(Received on: 2018-08-04; Accepted on: 2018-11-01)

Farajollah Hedayatnia *

General principles of Islamic jurisprudence and criteria of ambivalent injunctions help Ahl ul bayt jurisprudence to expand and develop. Great jurists, utilizing the capabilities of each of these subjects, have tried to explain the unprecedented subjects or novel needs and make Ahl ul bayt jurisprudence to remain up to date. New matters of family jurisprudence have also been updated by using these capacities. The result of these efforts has been the qualitative and quantitative development of family jurisprudence, then there are few matters that are not specified in jurisprudence. The present paper tries both to explain the capability of Shiite jurisprudence in being modernized and its responding to novel requirements, and to specify the family law changes and its updating.

Keywords: jurists. Shiite, unprecedented issues, jurisprudence, family.

* Assistant. Department of Jurisprudence and Law. Research center of Culture and Islamic Thought, Hedayat47@gmail.com

Confidentiality in the Document of Laboratory Children's Identity

(Received on: 2018-07-18; Accepted on: 2018-11-01)

Seyyed Ali Alavai Ghazvini *

Identity documents are among the most important official documents in specifying identity and recognizing the characteristics of natural persons. Surname plays a significant role in introducing the audit natural persons, because, based on legal regulations, family name is patrilineal-based. So these documents can be used as evidence in legal claims dealing with lineage. Then correct formulation of these documents and their consistency with reality has a direct influence on documents' owners and third parties. With the emergence and development of modern technology and using the fertility equipments, there arise different questions concerning various legal issues such as identity documents of children born by embryo donation. Most Western countries tend to use unknown donation of the fetus (confidentiality) and some use known donation. The present paper is to find, by studying the reasons of unknown donation of the fetus, the answer for this question, whether donating unknown fetus is consistent with the regulations and rules of jurisprudence and law or not. If not, what should be done to solve this dilemma.

Key words: Official Documents, Embryo Donation, Family Name, Lineage, Confidentiality, Identity Documents, Laboratory Pregnancy.

* Associate Professor of Law at Tehran University, Saalavi@ut.ac.ir

Abstracts in English

-
- 7 Confidentiality in the Document of Laboratory Children's Identity**
Seyyed Ali Alavai Ghazvini
- 29 Imamiyah Jurisprudential potentialities and updating Family Jurisprudence**
Farajollah Hedayatnia
- 53 Counteracting the process of secularization in Iran Emphasizing the capacities of the family institution**
Hossein Bostan
- 83 Jurisprudential Legal Investigation of the Conditions of Exercise of the Right to Women's Detention in Marriage Contract**
Mohammad Nozari Ferdowsiyah, Mohammad Mehdi Abbas Hamid
- 111 Bed Fellowship and its Challenges in Jurisprudence of Imamiyah**
Leila Samani
- 137 Gender and Merit: Criticizing Talking with Women in Traditions (Hadiths)**
Zohreh Rajabian
- 155 The Effect of Rule of Distress and Constriction Negation on Men's Preference in the Family Based on Shi'ite Jurisprudence and laws of Islamic Republic of Iran**
Seyyed Musa Mousavi, Mohsen Malek Afzali Ardakani
-

In the Name of Allah

Jurisprudential - Legal Studies of Woman and Family

A Biannual Journal of Woman and Family
Vol.1, Number 2, Autumn & Winter 2018

■
Proprietor: University of Religions and Denominations

Director in Charge: Seyyed Abolhasan Navvab

Editor-in-Chief: Javad Habibitabar

Deputy Editor-in-Chief: Azam Khoshrosat Movafaq

Executive Manager: Neda Dowlatabadi Farahani

Editorial Board

Akbar Torabi Shahrezaee	Professor Hawzeh and University
Javad Habibitabar	Professor of Qom Seminary School and Faculty Member of International University of AlMustafa
Seyf Allah Sarami	Associate jurisprudential and legal issues Faculty of jurisprudence and Law
Abbas Rafati Naeini	Professor of Hawzeh and University
Seyyed Ali Alavi Qazvini	Associate Law Department, Tehran University
Faraj Allah Hedayatniya Ganji	Assistant Professor of jurisprudence and Law, Institute of Islamic Culture and Thought
Seyyed Hasan Vahdati Shobeiri	Assistant Professor of the Department of Private Rights of the University of Qom
Hossein Bostan	Assistant Professor of the Institute of Sociology Research, Hawzeh and University
Mahmud Hekmatniya	Professor of jurisprudence and Law, Institute of Islamic Culture and Thought
Behrouz Hadadi	Assistant Professor of Abrehamic Religions at the University of Religion and Dinamination
Seyyed Mohsaen Fatahi	Assistant Professor of the Faculty of Law of jurisprudence at the University of Religions and Dinamination
Seyyed Monzer Hakim	Professor Hawzeh and University
Hossein Rajabi	Assistant Professor of the Faculty of Law of jurisprudence at the University of Religions and Dinamination
Mansoureh Zarean	Assistant Professor of Sociology Department of Al-Zahra University
Fariba Alasvand	Assistant Professor of Theoretical Principles of Women's Studies Center
Azam Khoshrosat Movafaq	Assistant Professor of Family Law at the University of Religions and Dinamination

■
Copy Editor: Mustafa haqani Fazl

Copy Editor of English Abstracts: Ashraf Hashemi

Copy Editor of Arabic Abstracts: Ahmad Hatami

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: Masoud Mousavi

■
Mailing Address: University of Religions and Denominations,
Opposite to the Imam Sadeq Mosque, Pardisan Town, Qom, Iran
P.O.Box 37185/178

■
Tel: +9825 32802610-13 **Fax:** +9825 32802627

Website: Shia.ur.d.ac.ir, **Email:** Wfmags@urd.ac.ir