

## بازخوانی مبانی ارزشی سیاست پردازی در حوزه عفاف و حجاب

چکیده

مبانی ارزشی پذیرفته شده از سوی سیاست‌پژوهان و سیاست‌گذاران به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر در جریان سیاست‌پردازی و سیاست‌گذاری دخالت می‌کنند، گرچه به آنها تصریح یا حتی التفات نشود. این مقاله با رویکردی عقلانی - اجتهادی به بازخوانی مهم‌ترین مبانی ارزشی مؤثر بر سیاست‌پردازی عفاف و حجاب پرداخته است. بر اساس نتایج تحقیق، نظام اسلامی باید سیاست‌های خود در زمینه عفاف و حجاب را بر مجموعه‌ای از مبانی ارزشی استوار سازد که در چهار محور خلاصه می‌شوند: مبانی فقهی (شامل تکالیف فردی در زمینه‌های پوشش، نگاه به جنس مخالف و سایر روابط زن و مرد و تکالیف اجتماعی در سه حوزه تعلیم و تربیت، حمایت و نظارت)، مبانی حقوقی (شامل حق آزادی، حق کرامت انسانی، حق حریم خصوصی و تلفیق حق گرای و وظیفه‌گرایی)، چارچوب مرجع ارزش‌گذاری و نظریه جنسی.

■ واژگان کلیدی

سیاست‌گذاری فرهنگی، روش سیاست‌پردازی، سیاست‌پژوهی دینی، عفاف و حجاب.

حسین بستان (نجفی)

عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

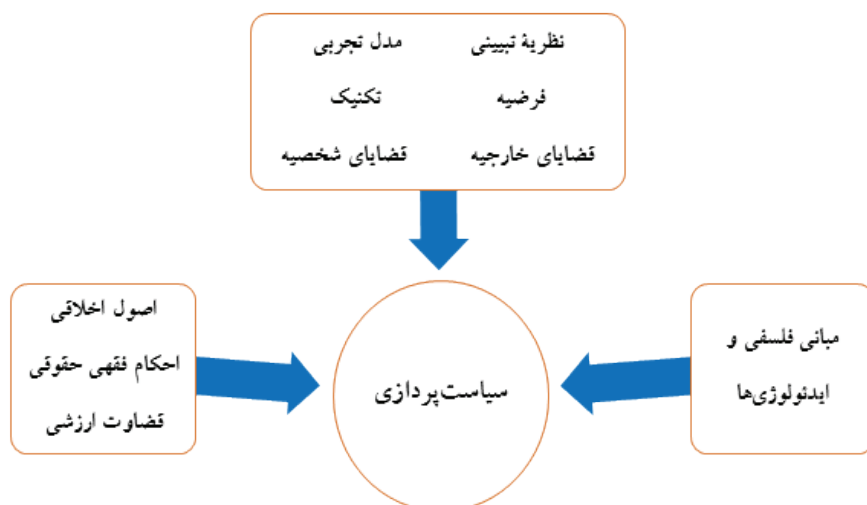
hbostan@rihu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۱

## ۱. مقدمه

سیاست‌ها به طور کلی از سه منبع معرفتی تغذیه می‌شوند: اطلاعات و دانش‌های تجربی، پیش‌فرض‌های فراتجربی و احکام هنجاری که هر کدام عناصری را به شرح ذیل در بر می‌گیرند:

- مبانی فلسفی یا ایدئولوژیک که ذیل پیش‌فرض‌های فراتجربی قرار می‌گیرند؛
- شش عنصر نظریه، مدل، فرضیه‌ها، تکنیک‌ها، قضایای خارجی<sup>۱</sup> و قضایای شخصی<sup>۲</sup> که از منبع اطلاعات و دانش‌های تجربی به دست می‌آیند؛
- سه عنصر ارزش‌ها، احکام فقهی و ارزش‌داوری درباره موضوع مورد مطالعه که منبع سوم یعنی احکام هنجاری، آنها را در بر می‌گیرد (بستان نجفی، ۱۳۹۰: ۱۸۰-۱۸۱).



شکل ۱. منابع و عناصر سیاست‌پردازی

با توجه به اثرپذیری سیاست‌پردازی‌ها از مبانی فلسفی، فقهی، حقوقی، ارزشی و ایدئولوژیک، در بحث پیش‌رو، از میان انواع گوناگون این مبانی، بر مبانی ارزشی تمرکز خواهیم داشت. بر این اساس، پرسش اصلی بحث آن است که سیاست‌های عفاف و حجاب در جمهوری اسلامی ایران باید بر کدام مبانی ارزشی استوار شوند؟ در پاسخ به این پرسش، مجموعه‌ای از مبانی ارزشی در

۱. قضایایی که حکمی را برای تعدادی از افراد یا مصادیق در یک زمان یا مکان خاص ثابت می‌کنند که گزاره‌های آماری نیز در همین دسته از قضایا جای می‌گیرند.

۲. قضایایی که حکمی را برای موضوعی شخصی ثابت می‌کنند.

چهار محور مبانی فقهی، مبانی حقوقی، چارچوب مرجع ارزش‌گذاری و نظریه جنسی، شناسایی و بررسی شده‌اند.

گفتنی است در مورد این بحث به پیشینه قابل‌ذکری دست نیافتیم؛ زیرا پژوهشگران عرصه سیاست‌گذاری عفاف و حجاب معمولاً از زاویه مبانی ارزشی به این بحث نپرداخته‌اند یا دست‌کم، بحث مدوئی را در این خصوص ارائه ندادند. با توجه به این نکته، در تحلیل‌های آتی بر رویکردی عقلانی - اجتهادی تکیه خواهیم کرد، یعنی از سویی تأملات عقلانی و فلسفی و از سوی دیگر، روش اصولی استنباط از متون اسلامی، مبنای استدلال‌ها خواهند بود.

## ۲. مبانی فقهی

بخش مهمی از مبانی مؤثر در سیاست‌گذاری عفاف و حجاب به حوزه فقه راجع است. بر پایه مباحثی که در زمینه فقه فردی و فقه اجتماعی عفاف و حجاب در خلال یک دوره میان‌مدت برای جمعی از فعالان فرهنگی عرصه عفاف ارائه شد، افزون بر مجموعه گسترده‌ای از وظایف فردی در زمینه‌های پوشش، نگاه به جنس مخالف و انواع روابط زن و مرد که متوجه هر مکلفی است، وظایف اجتماعی فراوانی پیرامون سه محور تعلیم و تربیت، حمایت و نظارت شناسایی شدند. محور تعلیم و تربیت شامل وظایفی عام مانند مطلوبیت ارشاد جاهل، حرمت اضلال (گمراه‌سازی) دیگران، استحباب پایه‌ریزی سنت‌های حسنه و حرمت پایه‌ریزی سنت‌های نادرست و نیز وظایف خاص متعلق به هر یک از نهادهای اجتماعی مانند خانواده، خویشاوندان، روحانیت، رسانه‌ها و حکومت در زمینه تعلیم و تربیت است.

در محور حمایت، گذشته از وظیفه عام تعاون در نیکوکاری و پرهیزگاری و ترک تعاون در گناه و تجاوزگری، وظایفی بر عهده نهاد خانواده، شامل وجوب حمایت عاطفی و جنسی زن از شوهر و بالعکس، وجوب تأمین نفقه زن بر شوهر، وجوب تأمین نفقه والدین و فرزندان نیازمند، لزوم حمایت از فرزندان در امر ازدواج و تشکیل خانواده و نیز برخی وظایف سایر نهادها از جمله لزوم حمایت اقتصادی دولت در زمینه‌های تهیه پوشاک عفیفانه، ازدواج، اشتغال و تأمین مسکن جوانان، درمان بیماران، معتادان و دیگر مبتلایان به اختلالات جنسی یا جسمی و همچنین مطلوبیت انواع حمایت‌های مردمی و خویشاوندی در زمینه‌های یادشده به اثبات رسید.

سرانجام در محور نظارت، قواعد کلی و خوب امر به معروف و نهی از منکر، و خوب مرابطه (مرزبانی)، قاعده اشتراط ضمن عقد و نیز وظایف و اختیارات خاص متعلق به نهاد خانواده، شامل مسئولیت شوهر در جلوگیری از گناه همسر و فرزندان، مطلوبیت غیرت‌ورزی، اشتراط خروج زن از منزل به اذن شوهر، لزوم بازداشتن کودکان از مشاهده روابط جنسی یا حضور در خلوت بزرگسالان و نیز وظایف و اختیارات سایر نهادها به‌ویژه خویشاوندان، روحانیت، تشکل‌های مردمی، رسانه‌ها و حکومت بر پایه اصل امر به معروف و نهی از منکر با شرائط مقرر و به طور خاص، وظایف و اختیارات حکومت در زمینه الزام شهروندان به رعایت قوانین و مقررات عفاف و حجاب و نیز اجرای حدود و تعزیرات در مورد مجرمان و متخلفان، مهم‌ترین مواردی هستند که وظایف و حقوق نظارتی نهادهای اجتماعی در زمینه عفاف و حجاب را به نمایش می‌گذارند.

به هر حال، آنچه از منظر سیاست‌گذاری اهمیت ویژه‌ای دارد و نگارنده این سطور در طرحی پژوهشی پیگیر آن است، تدوین نظام‌مند و تعریف شاخص‌های دقیق و عملیاتی برای وظایف یادشده است تا در نتیجه، زمینه اختلاف قرائت‌ها میان مسئولان حکومتی و تفسیرهای سلیقه‌ای ایشان از احکام شرعی به حد اقل کاهش یابد (بستان نجفی، طرح پژوهشی فقه عفاف).

### ۳. مبانی حقوقی

در این قسمت به بررسی چهار مبنای حقوقی، یعنی حق آزادی، حق کرامت انسانی، حق حریم خصوصی و تلفیق حق‌گرایی و وظیفه‌گرایی به عنوان مبانی حقوقی مؤثر بر سیاست‌گذاری عفاف و حجاب می‌پردازیم.

#### ۳-۱. حق آزادی

حق آزادی، یکی از حقوق اساسی بشر است که در قوانین داخلی و بین‌المللی به آن تصریح شده است. این حق دارای ابعاد مختلف دینی، خانوادگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است که حق آزادی عقیده و بیان از مهم‌ترین آنها به شمار می‌آید، ضمن آنکه پیوند نزدیک‌تری با مسئله سیاست‌گذاری عفاف و حجاب دارد.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصول متعدد به حق آزادی به طور اکید توجه کرده است و حتی در اصل دوم، آن را در امتداد اصول پنج‌گانه دین شمرده است، هرچند در همین

اصل، عبارت «آزادیِ توأم با مسئولیت در برابر خداوند» و در برخی اصول دیگر، تعبیر آزادی‌های مشروع را به کار برده که مبتنی بر نوع نگاه اسلام به اصل آزادی است. بر پایه همین نگاه، در بیان مصادیق آزادی در قانون اساسی (به استثنای آزادی عقیده و مذهب) همواره از قیودی مانند «با رعایت موازین اسلامی» و «به شرط عدم اخلال در مبانی اسلام» استفاده شده است که این نکته را برای نمونه، در مورد آزادی بیان مطالب در نشریات و مطبوعات (اصل ۲۴)، آزادی بیان و نشر افکار در صدا و سیمای جمهوری اسلامی (اصل ۱۷۵) و آزادی تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌ها (اصل ۲۷) مشاهده می‌کنیم.

بنابراین، تا آنجا که موازین اسلامی در حوزه عفاف و حجاب مشخص شده و به آگاهی عموم رسیده باشند، هر گونه آزادیِ مغایر با این موازین، فاقد مشروعیت تلقی شده و امکان محدودسازی آن از راه‌های قانونی به‌ویژه با تدابیر حکومتی وجود دارد. از بیانات امام خمینی (قدس سره) در مقاطع گوناگون نهضت اسلامی و پس از تشکیل نظام جمهوری اسلامی، از جمله فراز ذیل از وصیت‌نامه سیاسی الهی ایشان، چنین رویکردی به مسئله آزادی قابل استنباط است:

آزادی به شکل غربی آن که موجب تباهی جوانان و دختران و پسران می‌شود، از نظر اسلام و عقل محکوم است و تبلیغات و مقالات و سخنرانی‌ها و کتب و مجلات بر خلاف اسلام و عفت عمومی و مصالح کشور حرام است و بر همه ما و همه مسلمانان، جلوگیری از آنها واجب است و از آزادی‌های مخرب باید جلوگیری شود و از آنچه در نظر شرع حرام و آنچه بر خلاف مسیر ملت و کشور اسلامی و مخالف با حیثیت جمهوری اسلامی است به طور قاطع اگر جلوگیری نشود، همه مسئول می‌باشند و مردم و جوانان حزب‌اللهی اگر برخورد به یکی از امور مذکور نمودند، به دستگاه‌های مربوطه رجوع کنند و اگر آنان کوتاهی نمودند، خودشان مکلف به جلوگیری هستند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱: ۴۳۶).

گفتنی است برحسب ماده ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز هر کس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور شامل آن است که از داشتن عقائد خود، بیم و اضطرابی نداشته باشد و در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن، با تمام وسائل ممکن و بدون ملاحظات مرزی، آزاد باشد. میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی که در دسامبر ۱۹۶۶ به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل متحد رسیده نیز ضمن تأکید بر آزادی عقیده و بیان، به امکان وضع برخی محدودیت‌ها در

قبال خصوص آزادی بیان اشاره کرده است، محدودیت‌هایی که در قانون پیش‌بینی شده باشند و برای حمایت از امنیت، نظم، سلامت یا اخلاق عمومی یا حقوق و آزادی‌های اساسی دیگران ضرورت داشته باشند (سروش، ۱۳۸۱: ۳۶۵).

بر این اساس، روشن است که هم از نگاه دینی که در قوانین جمهوری اسلامی و بیانات امام خمینی (قدس سره) نمود یافته و هم از منظر عقلایی که در میثاق‌نامه‌های بین‌المللی جلوه‌گر شده، امکان محدودسازی آزادی‌های فردی در موارد تعارض با مصالح مهم‌تر مفروض گرفته شده است. با این حال، امروزه افرادی با ژست روشنفکری بر هر گونه اجبار و ایجاد محدودیت در فضاها، حقیقی و مجازی می‌تازند و آن را ناقض حق آزادی و انتخاب فردی قلمداد می‌کنند؛ در حالی که بنا بر استدلال آنان همه اشکال محدودیت و اجبار، حتی اشکال متداول و پذیرفته‌شده آن از قبیل سوادآموزی، سربازی، واکسیناسیون و قرنطینه اجباری، مالیات، عوارض، محدودیت‌های ترافیکی و ...، مشروعیت خود را از دست می‌دهند و باید به خود افراد در رعایت کردن یا نکردن این امور، حق انتخاب داده شود.

۳۰

آری، تنها تفاوت این امور با موضوع بحث یعنی عفاف و حجاب در این است که امور یادشده دارای منافع مادی و محسوس از قبیل توسعه اقتصادی، سلامت و امنیت‌اند، در حالی که فوائد عفاف و حجاب در بسیاری از موارد، جنبه معنوی و نامحسوس دارند، ولی روشن است که این تفاوت، موجب تغییر در صورت‌بندی و استنتاج حقوقی بحث نمی‌شود، مگر از نگاه کسانی که آثار معنوی عفاف و حجاب را اساساً انکار می‌کنند یا اهمیت و اولویت آن را زیر سؤال می‌برند که در این دو فرض، دیگر با مسئله‌ای حقوقی روبه‌رو نیستیم تا استدلال حقوقی در آن راهگشا باشد، بلکه ناگزیر از ورود به حوزه کلام برای دفاع عقلانی از آموزه دینی عفاف و حجاب یا ورود به حوزه فقه برای اثبات جایگاه ارزشی عفاف و حجاب از منظر اسلام و یا ورود به حوزه علوم اجتماعی برای نشان دادن اهمیت و ضرورت جامعه‌شناختی و روان‌شناختی عفاف و حجاب هستیم.

### ۲-۳. حق کرامت انسانی

یکی دیگر از حقوق اساسی انسان که در قوانین بین‌المللی و به طور خاص در اعلامیه جهانی حقوق بشر بر آن تأکید شده، حق برخورداری از کرامت است. اصل دوم قانون اساسی جمهوری

اسلامی ایران نیز جایگاه کم‌نظیری برای کرامت انسان قائل شده و از اصول شش‌گانه توحید، نبوت، معاد، عدل، امامت و «کرامت و ارزش والای انسان»، به عنوان مبانی اساسی نظام اسلامی یاد کرده است. از آنجا که نفس پذیرش این حق و نیز تفسیری که از آن ارائه می‌شود، پیامدهای مهمی برای سیاست‌پردازی دارد، توضیح کوتاهی درباره جایگاه این حق در بینش اسلامی لازم به نظر می‌رسد.

قرآن کریم در آیه شریفه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (سوره اسراء، آیه ۷۰)، کرامت را موهبتی الهی به فرزندان آدم معرفی می‌کند. در این آیه به دو مفهوم تفضیل و تکریم بنی‌آدم اشاره شده است. مفهوم تفضیل، بیانگر برتری انسان بر سایر موجوداتی است که در اصل فضیلت با او مشترک‌اند؛ در حالی که مراد از تکریم، اختصاص یافتن انسان به عنایت و شرافتی است که دیگر موجودات از آن بهره‌ای ندارند و آن نعمت عقل است. به علاوه، مراد آیه از تکریم بنی‌آدم، بیان حال جنس بشر است و در آن کرامت‌های خاص و فضائل روحی و معنوی انسان‌های خاص لحاظ نشده است. از این رو، این کرامت ذاتی، حتی غیرمؤمنان را نیز در بر می‌گیرد (طباطبایی، [ابی‌تا]، ج ۱۳: ۱۵۶). با این حال، انسان‌ها افزون بر کرامت ذاتی یادشده، می‌توانند به وسیله ایمان و تقوا و رعایت ارزش‌های انسانی، از کرامت و احترامی اکتسابی نیز برخوردار شوند، همچنان که نقض معیارهای اسلامی یا انسانی موجب سلب این احترام خواهد شد و این نکته‌ای است که از آیات و روایات مختلف، از جمله آیه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ» (سوره حجرات، آیه ۱۳)، آیه «وَأِنْ نَكَثُوا إِيمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ» (سوره توبه، آیه ۱۱) و روایت «لَا حُرْمَةَ لِنِسَاءِ أَهْلِ الدِّمَةِ أَنْ يُنْظَرَ إِلَى شُعُورِهِنَّ وَ أَيْدِيهِنَّ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰: ۲۰۵) به دست می‌آید.

گفتنی است با پذیرش مبنای وظیفه‌گرایی که در ادامه به آن اشاره خواهد شد، حفظ کرامت و احترام صرفاً به عنوان یک حق تلقی نمی‌شود تا بتوان از امکان اسقاط حق سخن گفت، بلکه هر فردی علاوه بر داشتن چنین حقی، مکلف است حیثیت و احترام خویش را حفظ کند و به تعبیر دیگر، حیثیت و کرامت اشخاص، هم جنبه حق‌الناسی و هم جنبه حق‌اللهی دارد (نجفی، [ابی‌تا]،

ص ۳۱: ۳۷۴؛ امام خمینی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۳۹۳). بر این اساس، اگر مثلاً زنی با پوشش و آرایش زنده در محیط‌های عمومی ظاهر شود و خود را بی‌آبرو و انگشت‌نمای خاص و عام کند یا با اختیار و رضایت خود، تصاویر روابط خصوصی‌اش را در فضای مجازی منتشر کند، صرف رضایت او به بی‌آبرو شدن، مجوز این عمل نخواهد بود.

این نوع نگرش به موضوع کرامت انسان، دست‌کم از دو جنبه بر سیاست‌پژوهی عفاف و حجاب اثر می‌گذارد: نخست، از جنبه اثباتی، به این صورت که موجب اتخاذ سیاست‌هایی معطوف به گسترش عفاف و حجاب و کاهش اختلاط غیر ضروری میان زنان و مردان می‌شود و از این طریق، زمینه مساعدتری برای حفظ و تقویت کرامت انسانی زنان فراهم می‌کند؛ برخلاف سیاست‌های جنسی در غرب که در پوشش دفاع از آزادی و حقوق زن، عملاً کرامت و ارزش انسانی او را پایمال کرده و گاه او را تا حد ابزار تبلیغاتی و کالای تجاری تنزل داده‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۲: ۲۷۴-۲۷۵) تا آنجا که این مسئله (شیء‌سازی زنان) حتی صدای اعتراض فمینیست‌ها را نیز درآورده است (گرت، ۱۳۸۰: ۴۵ و ۴۹). دوم، از جنبه سلبی، به این صورت که مانع از اتخاذ سیاست‌هایی می‌شود که به کرامت انسانی افراد، به‌ویژه زنان آسیب وارد می‌کنند؛ چرا که برحسب آموزه‌های اسلامی، «هیچ کس حق ندارد هتک حرمت مسلمان نماید» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۷: ۱۴۱). حتی کسی که هنجارهای اسلامی یا انسانی را نقض می‌کند، فقط به میزانی که در شرع و قانون مقرر شده، مستحق کیفر خواهد بود و فراتر از آن باید کرامت و احترام او محفوظ بماند. برای مثال، زن زناکاری که حد الهی بر وی جاری شده، از همان حیثیت و احترامی که دیگران دارند، برخوردار است و اگر کسی به چنین زنی نسبت زنا بدهد، حد قذف یعنی هشتاد ضربه تازیانه بر او اجرا می‌گردد (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸: ۱۸۸). همچنین اگر کسی در ادارات یا جاهای دیگر مرتکب گناهی شد، نباید در ملاء عام افشا نمود، بلکه باید به محاکم صالحه و مقامات ذی‌ربط اطلاع داد تا جلوگیری و مجازات شود (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۹: ۴۲۲).

گفتمنی است تفسیر نادرستی که از مفهوم کرامت در سطح عمومی جامعه تا حدی رواج یافته و احتمالاً بر ذهنیت سیاست‌گذاران نیز بی‌تأثیر نبوده است، می‌تواند بر سیاست‌های عفاف و حجاب به گونه دیگری تأثیر بگذارد. برحسب این تفسیر، هر گونه اقدامی در سطح خرد یا کلان که در



راستای جلوگیری از رفتارهای غیرعقیفانه صورت گیرد(برای مثال، تفکیک جنسی در محل کار یا تحصیل و فیلترینگ سایت‌های مستهجن)، با کرامت انسانی شهروندان منافات داشته و توهین به آنان تلقی می‌شود؛ چرا که این گونه اقدامات، بیانگر بی‌اعتمادی و بدبینی به انسان‌های بالغ و عاقلی است که قادرند صلاح و فساد خود را به‌خوبی تشخیص دهند و نیازی به هدایت و ارشاد دیگران ندارند.

با این حال، نمی‌توان این تفسیر را چیزی فراتر از یک مغالطه دانست؛ زیرا بر فرض قبول آن، فلسفه وجودی نظارت اجتماعی و پلیس و اجرای قانون زیر سؤال می‌رود و حکومت‌ها باید بدون هیچ‌گونه مداخله قانونی، انسان‌های بالغ و عاقل را به حال خود واگذارند تا با اتکا به درک و شعور خویش قوانین را اجرا کنند! روشن است که از نظر عقلا این امر به هیچ وجه پذیرفتنی نیست و سرّ مطلب آن است که عقلا به تجربه تاریخی دریافته‌اند که اکثر قریب به اتفاق انسان‌ها در برابر محرک‌های جنسی و شهوانی آسیب‌پذیرند و بسیاری از آنها عملاً نیز دچار انحراف می‌شوند و بر این اساس، همواره پاره‌ای حساسیت‌ها و محدودیت‌های ایجادشده از سوی حکومت‌ها را که با هدف صیانت از عفت افراد و در نتیجه، سالم‌سازی محیط اجتماعی صورت می‌گیرند، پذیرفته‌اند، بدون آنکه این رویکرد را توهین حاکمان به مردم تعبیر کنند، همچنان که مثلاً هیچ‌گاه اقدامات حفاظتی یا انتظامی پلیس مانند تفتیش بدنی و ایجاد محدودیت‌های ترافیکی را توهین و بی‌احترامی به شهروندان تفسیر نمی‌کنند.

از این گذشته، آیا می‌توان به این سخن تفوه کرد که دستور خداوند به پرده‌نشینی همسران رسول خدا (ﷺ) یا توصیه‌های آن حضرت و امامان معصوم (علیهم‌السلام) به پرهیز زن و مرد نامحرم از اختلاط غیرضروری، حاوی معنای توهین و نشانه بدبینی است؟!

### ۳-۳. حق حریم خصوصی

یکی از مبانی حقوقی مؤثر بر سیاست‌پردازی عفاف و حجاب، حق حریم خصوصی است. با توجه به سیالیت و ابهام مفهوم حریم خصوصی که به ارائه تعاریف مختلف و ناهمگون از آن منجر شده است، در بسیاری از اسناد حقوقی به جای تعریف مفهومی، به بیان مصادیق بارز آن بسنده می‌شود. بر این اساس، مصادیقی مانند حریم‌های مکانی، جسمی، شخصیتی و خانوادگی و نیز

اطلاعات شخصی، ارتباطات شخصی و لوازم شخصی می‌توانند به عنوان شاخص‌های این مفهوم تلقی شوند (سروش، ۱۳۹۳: ۱۱-۲۶).

حق برخورداری از حریم خصوصی در قوانین جمهوری اسلامی ایران و اسناد بین‌المللی حقوق بشر و در اسناد حقوق اساسی بسیاری از کشورها پذیرفته شده است. قوانین جمهوری اسلامی از جمله قانون اساسی و قانون آیین دادرسی کیفری با تکیه بر مستندات فقهی مانند قاعده سلطه اشخاص بر نفس خود، حرمت عرض مؤمن، حرمت ایذاء مؤمن (همان: ۶۵-۸۲) و نیز حرمت تجسس و ورود بی‌اجازه به خانه دیگران (سوره حجرات، آیه ۱۲؛ سوره نور، آیه ۲۷؛ همچنین ر.ک: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۷: ۱۴۰)، حق حریم خصوصی را به رسمیت شناخته و به مصادیق مختلف آن از جمله حریم اطلاعات و ارتباطات شخصی، حیثیت و مسکن توجه کرده‌اند (سروش، ۱۳۹۴: ۱۶۹-۱۷۶). همچنین ماده ۱۲ اعلامیه حقوق بشر می‌گوید: «احدی در زندگی خصوصی، امور خانوادگی، اقامت‌گاه یا مکاتبات خود نباید مورد مداخله‌های خودسرانه واقع شود» و بند سوم از ماده ۱۸ اعلامیه حقوق بشر اسلامی تصریح می‌کند: «هر انسانی حق دارد در امور زندگی خصوصی خود (مسکن، خانواده، مال و ارتباطات) استقلال داشته باشد؛ جاسوسی [از او] یا نظارت بر او یا مخدوش کردن حیثیت او جایز نیست و باید از شئون او در مقابل هر گونه دخالت زورگویانه حمایت شود» (همو، ۱۳۹۳: ۲۹-۳۰).

کاملاً روشن است که پذیرش حق حریم خصوصی، می‌تواند محدودیت‌هایی را برای سیاست‌پردازی عفاف و حجاب ایجاد کند؛ زیرا چنین حقی با امکان مداخله حکومتی در قبال رفتارهای خصوصی غیرعقیفانه ناسازگار است. با این حال، مشکل سیالیت مفهوم دوگانه خصوصی-عمومی، دستیابی به یک مرزبندی مشخص میان این دو عرصه را بسیار دشوار می‌سازد؛ زیرا به‌سختی می‌توان امری خصوصی را تصور کرد که به لحاظ آثار و پیامدهایش هیچ‌گاه دارای ابعاد اجتماعی نباشد. در نتیجه، به نظر می‌رسد حق حریم خصوصی فقط در موارد رفتارهای خصوصی غیرعقیفانه‌ای که هیچ پیامد اجتماعی (مانند گمراه‌سازی، آزارسانی و بدآموزی به دیگران و ...) هرچند در گستره محدود نداشته باشند، می‌تواند دست سیاست‌گذار را برای مداخله ببندد و روشن است که رفتارهایی مانند بی‌حجابی در انظار عمومی را حتی اگر در داخل اتومبیل شخصی

انجام گیرد، نمی‌توان خالی از پیامدهای منفی اجتماعی و در نتیجه، نمی‌توان متعلق به حریم خصوصی دانست.

### ۳-۴. تلفیق حق‌گرایی و وظیفه‌گرایی

یکی از مبانی ارزشی که تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر سیاست‌های عفاف و حجاب به جا می‌گذارد، موضعی است که سیاست‌پرداز در مسئله حق و تکلیف مفروض می‌گیرد. روشن است که در بیشتر مکاتب حقوقی غربی به‌ویژه مکاتب لیبرالیستی به دلیل مفروض گرفتن اصالت انسان (اومانیزم)، جایی برای وظیفه‌گرایی به عنوان یک امر استقلالی ناظر به تکالیف الهی باقی نمی‌ماند، هر چند به اقتضای حقوقی که هر فرد از آن برخوردار است، دیگران به طور تبعی موظفانند حقوق او را رعایت کنند. در نتیجه، زمانی که انسان خود را محور هستی و فقط برخوردار از حق دانست و مسئولیت‌های الهی خود را انکار کرد، راه برای ظلم و تجاوز و تعدی او باز خواهد شد. با نپذیرفتن چنین مسئولیتی از سوی انسان، او به حیوانی زیاده‌خواه تبدیل می‌شود که جز تمتعات مادی و دنیوی و تلاش برای آنها هدف دیگری در زندگی نخواهد داشت (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۹: ۴۵۰).

در نظام ارزشی اسلام، حق‌گرایی از وظیفه‌گرایی منفک نیست؛ زیرا هر چند انسان‌ها به حکم عقل و شرع از حقوق مختلفی برخوردارند، ولی بر مبنای جهان‌بینی دینی، ولایت و ربوبیت الهی مستلزم اطاعت بندگان از فرامین خدا، پیامبران و جانشینان آنهاست (سوره نساء، آیه ۶۴) که این فرامین در همه حوزه‌های زندگی انسان و همه ارتباطات چهارگانه او، شامل ارتباط با خدا، ارتباط با خود، ارتباط با طبیعت و ارتباط با انسان‌های دیگر، سریان دارند. بر این اساس، انسان در قبال سایر مردم موظف به تلاش برای احقاق حقوق و جلوگیری از انحراف آنان است و این وظیفه چنان‌که اشاره شد، جنبه الهی داشته و فراتر از وظیفه‌ای است که حقوق دیگران به طور قهری و تبعی مستلزم آن است. ولایت اهل ایمان بر یکدیگر از مفاهیم بسیار مهم در مجموعه تعالیم اسلامی است که بر پایه آن همه مردم موظفانند ارزش‌های دینی و انسانی از طریق امر به معروف و نهی از منکر حراست کنند (سوره توبه، آیه ۷۱) به‌علاوه، انسان‌ها نسبت به رفع نیازهای معیشتی دیگران مکلفانند و حق ندارند نسبت به فقرا و نیازمندان جامعه بی‌تفاوت باشند (سوره حاقه، آیه ۳۴).

نتیجه التزام به این مبنا برای بحث عفاف و حجاب این خواهد بود که برای هنجارهای عفاف و حجاب، جنبه تکلیفی و حق‌اللهی قائل شویم، هر چند گاه ممکن است جنبه حق‌الناسی نیز داشته باشند. برای مثال، اسلام بر خلاف بسیاری از نظام‌های حقوقی غربی، ارتکاب زنا را حرام شرعی و در حوزه حق‌الله قرار می‌دهد، مجرمانه بودن زنا را به عدم رضایت زن منوط نمی‌کند و فرد زناکار را در هر صورت مستحق مجازات می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۷۱: ۴۱-۴۲).

#### ۴. چارچوب مرجع ارزش‌گذاری

یکی از ویژگی‌های اساسی و آشکار سیاست‌پژوهی، هنجاری بودن آن است (هاولت و دیگران، ۲۰۰۹: ۱۸). با توجه به نقش پررنگ ارزش‌گذاری‌ها در طراحی یا انتخاب سیاست‌ها، معمولاً سیاست‌پردازی‌ها با مشکل تعارض (و به اصطلاح فقهی، تزاحم) میان ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی روبرو هستند و این امر، تعیین معیاری برای محاسبه وزن اهداف و ارزش‌های متعارض را ضروری می‌سازد. ولی واقعیت آن است که بیشتر گزینش‌های ارزشی از معیارهای ثابت و مشخص و مبتنی بر یک چارچوب ارزشی منسجم و مستحکم پیروی نمی‌کنند، بلکه صرفاً تابع ملاحظات موردی و مصلحت‌اندیشی‌هایی هستند که بر پایه برجسته ساختن برخی از ارزش‌ها و نادیده گرفتن ارزش‌های دیگر استوارند و به همین دلیل، بسیار اتفاق می‌افتد که در موقعیت‌های مشابه، گزینش‌های ارزشی متفاوت یا حتی متضادی صورت می‌گیرند و ریشه بسیاری از اختلاف‌نظرهای سیاست‌گذاران نیز در همین نکته نهفته است.

از این رو، در سیاست‌پژوهی دینی به طور عام و سیاست‌پژوهی عفاف و حجاب به طور خاص، زمانی به نقطه مطلوب می‌رسیم که بتوانیم بر پایه متون دینی، چارچوب جامع و سلسله‌مراتبی ارزش‌ها و اهداف اجتماعی را تدوین کنیم، چارچوبی که نسبت این ارزش‌ها با یکدیگر و وزن هر کدام از آنها را مشخص می‌کند و در نتیجه، مشکل نسبیت و ضابطه‌مند نبودن گزینش‌های سیاست‌گذارانه در نظام اسلامی را تا حد زیاد مرتفع می‌سازد. با این حال، تا زمانی که چنین چارچوبی تدوین نشده است، تصمیم‌گیری درباره ارزش‌های متعارض ناگزیر باید از طریق بررسی‌های اجتهادی به صورت موردی و بر پایه اصل ترجیح اهمّ بر مهم یا دفع افسد به فاسد صورت پذیرد.

با توجه به توضیح بالا، اگر قرار باشد چنین چارچوب جامعی تدوین شود، به نظر می‌رسد باید دست‌کم هشت اصل ذیل را به عنوان اصول حاکم بر ترجیحات ارزشی مؤثر در سیاست‌های عفاف و حجاب مفروض بگیرد:

- ◇ اصل تقدم حفظ نظام اسلامی بر حفظ سایر احکام و ارزش‌های دینی؛
- ◇ اصل تقدم ارزش‌های معنوی بر ارزش‌های مادی؛
- ◇ اصل تقدم خانواده‌محوری بر فردمحوری؛
- ◇ اصل تقدم منافع جمعی بر منافع فردی؛
- ◇ اصل تقدم حفظ بعض مصلحت بر ترک کل مصلحت؛
- ◇ اصل تقدم ازدواج دائم بر ازدواج موقت؛
- ◇ اصل تقدم ازدواج موقت بر روابط جنسی نامشروع؛
- ◇ اصل تقدم بی‌عفتی‌های کوچک بر گناهان و بی‌عفتی‌های بزرگ؛

در خلال نکات ذیل به بررسی این اصول هشت‌گانه می‌پردازیم:

- اصل تقدم حفظ نظام اسلامی بر حفظ سایر احکام و ارزش‌های دینی، یکی از اصول بنیادین نظام اسلامی است که بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران، امام خمینی<sup>(قدس سره)</sup>، بسیار بر آن تأکید داشت و از جمله می‌فرمود:

حفظ اسلام یک فریضه الهی است، بالاتر از تمام فرائض؛ یعنی هیچ فریضه‌ای در اسلام بالاتر از حفظ خود اسلام نیست. اگر حفظ اسلام جزء فریضه‌های بزرگ است و بزرگ‌ترین فریضه است، بر همه ما و شما و همه ملت و همه روحانیون حفظ این جمهوری اسلامی از اعظم فرائض است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۵: ۳۲۹).

به نظر می‌رسد این اصل از سه مقدمه قابل استنتاج است: نخست، وجوب حفظ اسلام؛ دوم، رجحان حفظ اسلام بر حفظ سایر احکام؛ سوم، توقف حفظ اسلام در زمان حاضر بر حفظ نظام جمهوری اسلامی ایران. در مورد مقدمه اول و دوم به دلیل آنکه بر ادله عقلی و شرعی استوارند و حضرت امام نیز به این مطلب تصریح کرده است (همان، ج ۱۹: ۱۵۳)، ابهام خاصی وجود ندارد. اما راجع به مقدمه سوم، روشن است که نمی‌توان حفظ اسلام و حفظ جمهوری اسلامی ایران را

مفهوماً یکسان دانست؛ با این حال، این ادعا کاملاً قابل دفاع است که در اوضاع و شرایط کنونی، اگر آسیبی به نظام جمهوری اسلامی وارد شود، قطعاً اسلام ضربه می خورد و ظاهراً حضرت امام نیز ناظر به همین مطلب است، چنان که در عبارت معروفی اظهار می دارد:

اگر خدای نخواست، اسلام در ایران سیلی بخورد، بدانید که در همه دنیا سیلی خواهد خورد؛ و بدانید که به این زودی دیگر نمی تواند سرش را بلند کند. این الآن یک تکلیف بسیار بزرگی است که از همه تکالیف بالاتر است، حفظ اسلام در ایران (همان، ج ۱۷: ۳۸۳).

بر پایه اصل یادشده، چنانچه اجرای احکام شرعی عفاف و حجاب با حفظ اصل نظام اسلامی در تعارض قرار گیرد، قطعاً اولویت با حفظ نظام خواهد بود. ولی لازم است به این نکته توجه شود که در تعارض مزبور، آنچه طرف تعارض است، از یک سو، اجرای برخی احکام شرعی به طور مقطعی است، نه همه یا بخش عمده ای از آنها به طور دائم و از سوی دیگر، حفظ نظام اسلامی به معنای واقعی کلمه است، نه حفظ پوسته و ظاهر نظام اسلامی. بنابراین، در صورتی که به تشخیص کارشناسان معتمد، اجرا نشدن بخش قابل توجهی از احکام دینی به ویژه احکام مهم به تدریج موجب انحراف نظام اسلامی از مسیر اصلی و تهی شدن آن از جوهر دینی و الهی اش شود، هر چند ظاهر آن حفظ گردد، نمی توان ترجیح حفظ نظام بر حفظ احکام و ارزش های دینی را دارای وجاهت دانست، مگر با این شرط که تدابیری در جهت جلوگیری از انحراف یادشده اتخاذ شود. به نظر می رسد امام خمینی (قدس سره) با عنایت به همین نکته بر جنبه اضطراری و موقتی آن دسته از قوانین جمهوری اسلامی که طبق احکام ثانویه و برخلاف احکام اولیه اسلام و با هدف حفظ نظام تصویب و اجرا می گردند، تأکید کرده و خواستار تصریح قانون گذار به این مطلب و پیش بینی ضمانت اجرای لازم برای رعایت آن می شود. به تعبیر ایشان:

آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد که فعل یا ترک آن موجب اختلال نظام می شود و آنچه ضرورت دارد که ترک آن یا فعل آن مستلزم فساد است و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حَرَج است، پس از تشخیص موضوع به وسیله اکثریت و کلای مجلس شورای اسلامی،<sup>۱</sup> با تصریح به موقت بودن آن مادام که موضوع محقق است، و پس از

۱. حضرت امام (ره) بعدها با هدف تقویت این سازوکار، مجمع تشخیص مصلحت نظام را تأسیس کرد.

رفع موضوع خودبه‌خود لغو می‌شود، مجازند در تصویب و اجرای آن؛ و باید تصریح شود که هر یک از متصدیان اجرا از حدود مقرر تجاوز نمود، مجرم شناخته می‌شود و تعقیب قانونی و تعزیر شرعی می‌شود (همان، ج ۱۵: ۲۹۷).

بدیهی است به‌جز تدابیر قانونی یادشده، می‌توان از سایر تدابیر فرهنگی، اقتصادی و مدیریتی نیز در جهت تغییر موضوع حکم ثانوی و بازگشت به شرائط حکم اولی بهره جست.

- اصل تقدم ارزش‌های معنوی بر ارزش‌های مادی، یکی دیگر از اصول اساسی مؤثر بر سیاست‌های عفاف و حجاب است. مبنا و مأخذ این اصل، گذشته از روح کلی حاکم بر اندیشه دینی که ترجیح آخرت‌گرایی بر دنیاگرایی است،<sup>۱</sup> برخی احادیث‌اند که به طور خاص بر لزوم ترجیح حفظ دین بر حفظ جان و به تعبیر عام‌تر، لزوم ترجیح دین بر دنیا در فرض تراحم تأکید کرده‌اند.<sup>۲</sup> بی‌گمان، این اصل ظرفیت آن را دارد که حل پاره‌ای از تعارض‌های ارزشی در سیاست‌گذاری‌های نظام اسلامی بر مبنای آن صورت گیرد. تعارض میان توسعه اقتصادی و توسعه فرهنگ به‌ویژه فرهنگ دینی و تعارض توسعه اجتماعی با خانواده‌گرایی و زندگی عفیفانه (برای نمونه، تعارض گسترش ورزش و تفریحات با حفظ عفت عمومی) از مهم‌ترین این تعارض‌ها به شمار می‌آیند.

یک پرسش اساسی در این ارتباط آن است که حد و مرز توسعه اقتصادی و اجتماعی یا توسعه مادی کجاست و اگر این مبنای ناسازگار با اندیشه اسلامی را بپذیریم که حد و مرز آن دستیابی به بالاترین درجه رفاه و سعادت دنیوی است،<sup>۳</sup> باز این سؤال مطرح است که با توجه به ذومراتب بودن

۱. در آیاتی از قرآن کریم به این مطلب تصریح شده است؛ از جمله آیه «بَلْ تُؤْتُونَ حَیَاةَ الدُّنْیَا وَالْآخِرَةَ خَیْرًا وَ أَبْقَى؛ ولی شما زندگی دنیا را ترجیح می‌دهید، در حالی که آخرت بهتر و پابنده‌تر است». (سوره اعلی، آیات ۱۶-۱۷)

۲. برای نمونه، برحسب روایتی معتبر، امیر مؤمنان علی (ع) به یاران خود می‌فرماید: «إِذَا حَضَرَتْ بَلِیَّةٌ فَاجْعَلُوا أَمْوَالَكُمْ دُونَ أَنْفُسِكُمْ وَإِذَا نَزَلَتْ نَازِلَةٌ فَاجْعَلُوا أَنْفُسَكُمْ دُونَ دِیْنِكُمْ وَ اعْلَمُوا أَنَّ الْهَالِكَ مَنْ هَلَكَ دِیْنُهُ وَ الْحَرِیْبُ مَنْ حَرَبَ دِیْنَهُ». (حر عاملی، ۱۴۰۹ق.، ج ۱۶: ۱۹۲)

۳. در روایات متعدد بر قناعت به کفاف (حد نیاز) و برهیز از فزون‌طلبی تأکید شده است؛ از جمله امیر مؤمنان علی (ع) می‌فرماید: «مَنْ اقْتَصَرَ عَلَى بُلْغَةِ الْكُفَّافِ فَقَدْ انْتَضَمَ الرَّاحَةَ وَ تَبَوَّأَ حَفْصَ الدَّعَةِ؛ کسی که به اندازه کفاف زندگی بسنده کند، به آرامش خاطر رسد و در فراخنای آسایش جای گیرد (کلینی، ۱۴۰۷ق.، ج ۸: ۱۹) و نیز می‌فرماید: «وَلَا تَسْأَلُوا فِیْهَا [الدُّنْیَا] إِلَّا الْكُفَّافَ؛ و در دنیا جز مقدار کفاف را نخواهید». (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۲۸) و امام جعفر صادق (ع) از لقمان حکیم این جمله را نقل می‌کند که: «لَا تَعْمُرْهَا [الدُّنْیَا] فَإِنَّكَ لَمْ تَوْمَرْ بِعَمَارَتِهَا؛ دنیا را آباد مکن؛ زیرا تو به آباد کردن آن امر نشده‌ای». (کلینی، ۱۴۰۷ق.، ج ۴: ۱۳۵). با این حال، آیات و روایات فراوانی از جمله آیه ۷۷ سوره قصص بر لزوم توجه به دنیا و جواز استفاده از مواهب آن تأکید کرده‌اند که در جمع‌بندی این دو دسته از ادله می‌توان گفت: از دیدگاه اسلام، آبادسازی دنیا یا توسعه اقتصادی تا جایی ارزشمند است که در راستای تأمین سعادت اخروی انسان‌ها قرار داشته باشد و گرنه به‌خودی‌خود دارای ارزش نیست. (مجلسی، ۱۴۰۳ق.، ج ۷۰: ۲۵-۳۶)

توسعه مادی، آیا در فرض تراحم می‌توان گفت همه مراتب آن بر توسعه دینی و فرهنگی تقدم دارند یا باید بین مراتب آن تمایز قائل شد، مثلاً 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؟ به نظر می‌رسد دیدگاه قرآن کریم با گزینه اخیر سازگارتر است، آنجا که 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 و می‌فرماید: «الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ». (سوره حج، آیه ۴۱) همچنین سیره و گفتار پیامبر اکرم (ﷺ)، امیر مؤمنان علی (علیه السلام) و سایر امامان معصوم (علیهم السلام) به عنوان منبع معرفتی تمدن‌سازی اسلامی می‌تواند در این زمینه بسیار الهام‌بخش باشد؛ زیرا هیچ شاهدهی وجود ندارد که نشان دهد آن بزرگواران به توسعه مادی و تکنولوژیک در برابر تعالی دینی و اخلاقی امت اسلامی، اصالت و اولویت داده باشند. 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 یا درجه سوم، از قبیل نیاز به ایجاد مراکز و سالن‌های ورزشی و هنری و اماکن تفریحی، زیباسازی محیط‌های شهری، ارتقای جایگاه تیم‌های ملی در رقابت‌های بین‌المللی، توسعه وسائل نقلیه مرقه و توسعه فناوری پیشرفته ارتباطات در اولویت قرار می‌گیرند و بودجه‌های هنگفت به آنها اختصاص می‌یابد، اما نوبت به حمایت از خانواده و زندگی عقیفانه که می‌رسد، آسمان می‌تپد و حمایت از خانواده به پرداخت وام ازدواج تقلیل می‌یابد، آن هم مشروط به تأمین اعتبار و همراهی بانک‌های عامل و داشتن چک و سفته و ضامن و ...! حال آنکه الگوی کامل زمامداری اسلامی، امیر مؤمنان علی (علیه السلام)، وقتی جوان تنگدستی را که خودارضائی کرده، نزدش می‌آورند، ابتدا او را تعزیر و سپس هزینه ازدواجش را از بیت‌المال پرداخت می‌کند. (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸: ۳۶۳)

پیامد قابل پیش‌بینی چنین تغییری در نظام اولویت‌بندی اهداف و ارزش‌های اجتماعی آن است که از شتاب پیشرفت در حوزه‌هایی که اولویت کمتری دارند، کاسته می‌شود و بر این اساس، لازم



است در اسناد چشم‌انداز و برنامه‌های راهبردی، زمان دستیابی به اهداف مورد نظر در آن حوزه‌ها طولانی‌تر لحاظ شود و مثلاً به جای بیست سال، سی یا چهل سال زمان برای تحقق یک هدف منظور گردد، اما آنچه نباید از یاد برد، منافع بسیار مهمی مانند افزایش سرمایه اجتماعی است که از رهگذر این تغییر، عائد نظام اسلامی خواهد شد و تأخیرهای یادشده را جبران خواهد کرد.

- با توجه به هدف پنجم از اهداف شش‌گانه چشم‌انداز مطلوب عفاف و حجاب که بر استحکام بالای نهاد خانواده تأکید دارد، اصل تقدم خانواده‌محوری بر فردمحوری از اصول دیگری است که بر سیاست‌های عفاف و حجاب حاکم خواهد بود. از نتایج این اصل می‌توان به اولویت نقش‌های مادری و همسری زنان در مقایسه با اشتغال آنان اشاره کرد؛ زیرا زن، محور زندگی خانوادگی و عامل اصلی انسجام آن است که اگر به واسطه اشتغال خود، منافع فردی‌اش را بر مصلحت خانواده ترجیح دهد، قطعاً ثبات خانواده آسیب خواهد دید. همچنین، اصل مزبور اولویت اشتغال مردان نسبت به اشتغال زنان را در صورت تعارض ایجاب می‌کند؛ چرا که وجوب نفقه و تأمین هزینه‌های زندگی خانوادگی در اسلام به مردان اختصاص داشته و زنان از پرداخت نفقه معافاند و در نتیجه، در فرض محدودیت فرصت‌های شغلی و با قطع نظر از سایر مزیت‌های احتمالی اشتغال زنان، تأمین اشتغال مردان ضرورت بیشتری خواهد داشت. آری، با در نظر گرفتن سایر مزیت‌ها، اولویت اشتغال زنان موجه خواهد بود؛ خواه مزیت‌های ذاتی مانند اولویت شرعی مراجعه بیماران زن به پزشک زن و خواه مزیت‌های عَرَضی و موردی مانند تخصص شغلی بالاتر زن در مقایسه با مردان همکار.

۴۱

روشن است که چنین رویکردی در سیاست‌گذاری‌های اشتغال در مقایسه با رویکرد فردمحور، به دلیل انطباق بیشتر با معیارهای عدالت اجتماعی، هدف استحکام خانواده را بهتر تأمین می‌کند؛ زیرا نتیجه رویکرد فردمحور این خواهد شد که بسیاری از خانواده‌ها از دو یا چند شغل درآمدزا بهره‌مند شوند و در مقابل، بخشی از خانواده‌ها از داشتن حتی یک شغل مناسب محروم و در نتیجه در گرداب فقر گرفتار شوند، ضمن آنکه برای بسیاری از پسران جوان به دلیل بیکاری اساساً امکان تشکیل خانواده فراهم نگردد.

- اصل تقدم مصالح جمعی بر مصالح فردی در فرض تراحم، از اصول عقلانی مؤثر بر سیاست‌گذاری است که در بسیاری از احکام دینی مانند وجوب خمس، زکات، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد و اجرای حد بر مفسدان نیز می‌توان دلالت‌هایی بر تأیید آن یافت. برحسب این اصل، حفظ مصالح و منافع جمعی می‌تواند مجوزی برای جلوگیری از رفتار غیرعقیفانه فرد فراهم آورد، هرچند به قیمت سلب منافع فرد تمام شود.

- اصل تقدم حفظ بعض مصلحت بر ترک کل مصلحت در فرضی مورد استناد قرار می‌گیرد که امکان استیفای کامل یک مصلحت اجتماعی وجود نداشته باشد و در نتیجه، امر میان ترک کل مصلحت و حفظ بخشی از آن دائر شود که در چنین فرضی به حکم اصل مزبور باید با پرهیز از گزینه ترک کل مصلحت، در جهت حفظ بعض مصلحت تلاش کرد. این اصل را می‌توان از احکام اعتباری عقل تلقی کرد و همین حکم عقلی است که مهم‌ترین مدرک آن به شمار می‌رود، گرچه برخی روایات نیز در تأیید مضمون آن در دائره امور شرعی وارد شده‌اند<sup>۱</sup> و بر این اساس، فقها قاعده‌ای فقهی با عنوان قاعده میسور از آن استنتاج کرده‌اند.<sup>۲</sup> بر پایه این اصل، در فرضی که استیفای کامل یک مصلحت مانند مصلحت حجاب ممکن نباشد، نمی‌توان این امر را مجوزی برای بی‌اعتنایی کامل به آن تلقی کرد، بلکه تا جایی که مقدور است باید به آن جامه عمل پوشاند.

- از دیگر اصول مؤثر بر سیاست‌های عفاف و حجاب، اصل تقدم ازدواج دائم بر ازدواج موقت است. بر اساس نتایجی که از مباحث فقه عفاف جنسی در موضوع ازدواج موقت به دست آمد، ملاک اصلی استحباب ازدواج موقت، نیاز جنسی در فرض فراهم نبودن امکان ارضای آن از طریق ازدواج دائم است و این نکته اقتضا می‌کند که در سیاست‌گذاری‌های مربوط به ازدواج، همواره ازدواج موقت در طول ازدواج دائم در نظر گرفته شود. بر این اساس، هر گونه پیشنهادی در زمینه فرهنگ‌سازی، سامان‌دهی و حمایت از الگوی ازدواج موقت، تنها زمانی موجه و قابل اجرا خواهد بود که به تضعیف الگوی ازدواج دائم و کاهش اقبال عمومی به آن منجر نشود.

۱. از جمله، روایت «لَا يُتْرَكُ الْمَيْسُورُ بِالْمَعْسُورِ» و روایت «مَا لَا يُدْرِكُ كُلُّهُ لَا يُتْرَكُ كُلُّهُ» (احسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ۵۸).  
 ۲. البته برخی فقها مناقشاتی درباره این قاعده مطرح کرده‌اند که عمدتاً مربوط به سند روایات آن و نیز تطبیق آن بر واجبات مرکب شرعی مانند وضو و نماز است. ولی با قطع نظر از پاسخ‌هایی که به این مناقشات داده شده، بحث کنونی ناظر به برخی تطبیقات این قاعده (به طور خاص، مورد تعدد واجبات) است که در واقع به تعدد مطلوب بازمی‌گردد و از نظر حکم عقلی مسلم تلقی می‌شود (ر.ک: مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۴۶۴-۴۷۱).

- اصل تقدم ازدواج موقت بر روابط جنسی نامشروع که می‌توان آن را از برخی تعابیر حدیثی مانند «إِنَّمَا يُخْرِجُهَا مِنْ حَرَامٍ إِلَى حَلَالٍ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ ق.، ج ۲۱: ۲۹) الهام گرفت، مبتنی بر اصل عام‌تر ترجیح حلال بر حرام است که از شاخه‌های وظیفه‌گرایی است. اگر چه این اصل در نگاه نخست کاملاً بدیهی به نظر می‌آید و به لحاظ نظری در سیاست‌گذاری‌های جمهوری اسلامی مسلم‌انگاشته می‌شود، ولی واقعیات نشان می‌دهد که مدیران اجرایی نظام در موارد زیادی عملاً به آن بی‌توجهی می‌کنند یا با مفروض گرفتن توجیهاتی سطحی و برداشت‌هایی غیرتخصصی از احکام شرعی، به‌سادگی از کنار آن می‌گذرند، در حالی که وظیفه دینی آنان اقتضا می‌کند شرائط اجتماعی مساعد برای بسط حلال و حذف حرام را فراهم کنند. برای مثال، وقتی اسلام الگوی ازدواج موقت را به عنوان راهکاری برای کاهش گناه جنسی در جامعه مطرح کرده، چرا باید شاهد بی‌تفاوتی مسئولان در برابر گسترش الگوهایی مانند همخانگی و ازدواج سفید باشیم؟ آیا معنای این بی‌تفاوتی یا نتیجه آن، چیزی غیر از ترجیح عملی این الگوها بر ازدواج موقت است؟ البته ممکن است ادعا شود الگوی ازدواج موقت به‌ویژه در شرائط فعلی دارای برخی اشکالات و معایب است و کارآمدی لازم را ندارد، ولی نباید فراموش کرد که نفس حلال بودن، مزیتی است که الگوهای دیگر فاقد آن‌اند و همین مزیت منحصر به فرد، دلیل کافی است بر اینکه مسئولان امر در سیاست‌گذاری‌های خود برای این الگوی مشروع جایی در نظر بگیرند و ضمناً در جهت رفع معایب و کاربردی کردن آن چاره‌اندیشی کنند.

- اصل تقدم بی‌عفتی‌های کوچک بر گناهان و بی‌عفتی‌های بزرگ، از اصل عقلی لزوم دفع افسد به فاسد که دامنه آن بسیاری از تصمیمات و کنش‌های ارادی انسان را در بر می‌گیرد،<sup>۱</sup> قابل استنتاج است. برای مثال، یکی از مصادیق ادعائی این اصل که طی چهار دهه پس از انقلاب اسلامی همواره بر آن تأکید شده است، ترجیح فیلم‌های تلویزیونی و سینمای داخلی □ به‌رغم عدم رعایت کامل معیارهای شرعی عفاف و حجاب - بر فیلم‌های ماهواره‌ای خارجی در سیاست‌های رسانه‌ای جمهوری اسلامی است. البته این ادعا خالی از مناقشه نیست که در ادامه به آن اشاره‌ای خواهیم داشت.

۱. اینکه پزشک جرّاح به منظور حفظ جان بیمار، تصمیم به قطع پای او به دلیل عفونت آن می‌گیرد و اینکه خود بیمار به این تصمیم رضایت می‌دهد، از مثال‌های ساده این اصل عقلی و عقلانی‌اند.

ولی نکته مهم در ارتباط با اصل لزوم دفع افسد به فاسد، مشکل جدی تشخیص میزان مفسده است که ظرفیت کاربردی این اصل را در بسیاری از موارد زیر سؤال می‌برد. برای مثال، سیاست‌گذار ممکن است در نگاه بدوی به تشخیصی درباره افسد و فاسد برسد و بر آن اساس، نسبت به فاسد تساهل نشان دهد، ولی در واقعیت امر، نفس این تساهل و تغافل، مفسده شدیدتری مانند گسترش و عادی شدن گناه در جامعه یا تضعیف صبغه الهی نظام اسلامی در مقایسه با مفسده افسد در پی داشته باشد. به همین دلیل، در سیره امیر مؤمنان علی (علیه السلام) نیز مشاهده می‌کنیم که در مواردی به مصلحت‌اندیشی اطرافیان که مستلزم کنار آمدن با برخی مفاسد بود، توجه نمی‌کرد و فقط زمانی که مصداق دفع افسد به فاسد کاملاً وضوح داشت، بر پایه این اصل عمل می‌کرد. در نتیجه، متولیان امور باید از ساده‌انگاری و شتاب‌زدگی در تشخیص مصادیق فساد به شدت حذر کنند تا ناخواسته دچار دفع افسد به فاسد نگردند و به جای آنکه زمینه تقویت دین و گسترش دینداری در جامعه را فراهم کنند، شرایطی به وجود آورند که پیاده شدن احکام الهی به بهانه دفع مفسده‌های مهم‌تر با مانع روبه‌رو شود (ر.ک: بحرانی، ۱۴۲۶ق: ۲۸۹، ۳۵۵).

گفتنی است پیش‌فرض همه اصول یادشده، وقوع تعارض‌هایی میان ارزش‌های اجتماعی است که سیاست‌گذار را به‌ناچار در موضع ترجیح‌ارزشی قرار می‌دهد، در حالی که خود وقوع تعارض بر خلاف اصل و نیازمند دلیل است، یعنی تا زمانی که وقوع تعارض میان ارزش‌ها با شواهد معتبر تأیید نشده، اصل جامع‌نگری اقتضا می‌کند نگاه سیاست‌گذار به تحقق هم‌زمان همه ارزش‌ها و اهداف اجتماعی معطوف گردد و نمی‌توان به مجرد توهم وقوع تعارض، از ارزشی به نفع ارزش دیگر چشم پوشید. برای نمونه، ادعای سیاست‌گذاران رسانه ملی مبنی بر اینکه پخش فیلم‌های تلویزیونی و سینمایی داخلی، با علم به اینکه مطابقت کاملی با معیارهای شرعی عفاف و حجاب ندارند، مانع از گرایش مخاطبان به فیلم‌های مبتذل ماهواره‌ای می‌شود، ادعائی قابل مناقشه و دست‌کم ثابت‌نشده است؛ زیرا تحقیق معتبری در دست نیست که نشان دهد بخش قابل‌توجهی از مخاطبان رسانه به‌رغم برخورداری از امکانات دسترسی به برنامه‌های ماهواره‌ای، صرفاً به این دلیل که برنامه‌سازان داخلی، جذابیت جنسی را در برنامه‌های رسانه ملی در نظر می‌گیرند، این برنامه‌ها را بر برنامه‌های ماهواره‌ای ترجیح می‌دهند و در صورتی که این معیار در برنامه‌سازی

لحاظ نشود، بسیاری از مردم به سمت برنامه‌های ماهواره‌ای روی خواهند آورد!

بر این اساس، در مواردی که اساساً تعارضی در کار نیست، به طریق اولی باید در جهت تحقق همزمان همه ارزش‌های اجتماعی تلاش کرد و نمی‌توان برای مثال، به بهانه اینکه ارزش‌هایی مهم‌تر از عفاف و حجاب از جمله عدالت و امنیت اجتماعی و کرامت انسانی در جامعه زیر پا گذاشته می‌شوند، از کوشش در جهت تحکیم عفاف و حجاب دست کشید؛ زیرا پیگیری عفاف و حجاب، منافاتی با پیگیری ارزش‌های دیگر ندارد و به اصطلاح علمای منطقی، این ارزش‌ها مانع‌الجمع نیستند.

### ۵. نظریه جنسی

مقصود از نظریه جنسی در این بحث، نظریه‌ای تجویزی است که مدل مطلوب ارضای نیاز جنسی بر آن استوار می‌شود. چنین نظریه‌ای در سطح انتزاعی، از پاره‌ای مبانی انسان‌شناختی، حقوقی و در خصوص اسلام، احکام فقهی قابل استنتاج است و در سطح انضمامی، افزون بر موارد یادشده، به انطباق‌پذیری با اوضاع عینی جامعه بستگی دارد. از آنجا که تدوین نظریه جنسی بر پایه مبانی اسلامی در چارچوب این تحقیق نمی‌گنجد و نیازمند پژوهشی مستقل و مفصل است، به بیان چهار نکته کلی که در ساختن این نظریه باید مورد توجه قرار گیرند و مستندات آنها در مباحث فقه عفاف جنسی و دیگر منابع فقهی به اجمال یا تفصیل بررسی شده‌اند، بسنده می‌شود:

- نیاز جنسی از مهم‌ترین نیازهای غریزی انسان است که نقش مهمی در شکل‌گیری و تطوّر جامعه انسانی داشته و از این رو، اسلام با رویکردی اعتدالی با آن برخورد کرده است، به این معنا که با ردّ اندیشه پلیدی ذاتی ارضای این نیاز، روابط جنسی را با رعایت چارچوبی مشخص که مانع از اباحی‌گری جنسی می‌شود، تجویز نموده و از گرایش به رهبانیت، لذت‌گریزی و سرکوب‌گریزه جنسی جلوگیری کرده است.

- در نظریه جنسی با رویکرد اسلامی، ارضای نیاز جنسی به عنوان یکی از حقوق اساسی انسان قلمداد می‌شود که اثبات آن منوط به پذیرش نظریه حقوق طبیعی نیست و حتی با رد این نظریه یا تردید در صحت آن، می‌توان با استناد به شواهد متعددی در متون دینی بر ثبوت چنین حقی استدلال کرد. از میان این شواهد می‌توان به آیه‌ای از قرآن اشاره کرد که در آن، تعبیر «فَلَا جُنَاحَ

عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره، ۲۳۴) در اشاره به تصمیم زنان بیوه برای ازدواج مجدد به کار رفته است و نیز روایاتی که در آنها حق تزویج به عنوان یکی از حقوق فرزند بر پدر (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵: ۱۶۹؛ متقی الهندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶: ۴۵۷) یا یکی از حقوق تهیدستان در بیت‌المال مسلمین (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸: ۳۶۳) به شمار آمده است.

- با یادآوری این نکته که هیچ تجربه موفق در زمینه ایجاد محدودیت‌های شدید در برابر ارضای نیاز جنسی از هیچ جامعه انسانی، نه در گذشته و نه در حال، گزارش نشده است، اسلام در چارچوبی که برای ضابطه‌مند کردن ارضای نیاز جنسی مقرر کرده، هرگز بر قواعد سخت‌گیرانه و سرکوبگرانه تکیه نکرده، بلکه با نگاهی واقع‌بینانه، محدودیت‌هایی حدّ اقلی در این خصوص تعیین کرده است. بر این اساس، تشکیل خانواده از طریق ازدواج دائم، به عنوان راهکار اصلی ارضای نیاز جنسی و نه راهکار انحصاری آن معرفی شده و در طول آن، راهکار ازدواج موقت به عنوان الگوی جایگزین لحاظ شده است، الگویی که در فرض مهیا نبودن شرایط ازدواج دائم می‌تواند به کار گرفته شود. در ضمن، بررسی جزئیات احکام شرعی هر یک از این دو الگوی ازدواج نشان می‌دهد که از نظر اسلام، تحقق وضعیت مطلوب در گرو آن است که آحاد جامعه - اعم از مرد و زن - هیچ‌گاه از جهت ارضای مشروع نیاز جنسی در تنگنا قرار نگیرند و به سبب سرکوب هرچند موقت این نیاز، دچار فشارها یا عقده‌های روحی نشوند.

- محدودیت عمده‌ای که اسلام در زمینه رفتارها و روابط جنسی بر آن تأکید دارد، ناظر به اصل ارضای نیاز جنسی نیست، بلکه معطوف به ابراز و علنی کردن آن در انظار دیگران است. در تأیید این ادعا می‌توان به روایاتی استناد کرد که نشان می‌دهند اولیای دین و به طور خاص، رسول خدا (ﷺ) و امیر مؤمنان علی (رضی الله عنه) در قبال جرائم و کجروی‌های جنسی که در خفا انجام می‌گرفته‌اند، حساسیت چندانی از جنبه حاکمیتی از خود نشان نمی‌داده‌اند و برعکس، زمانی که این گونه گناهان به وسیله شهادت شهود یا از طریق دیگری علنی می‌شده‌اند، آن حضرات با قاطعیت و شدت عمل برخورد می‌کرده‌اند. بر این اساس می‌توان گفت: اسلام خواهان پایبندی همگان به دو حکم الزامی در طول هم است: نخست، لزوم منحصر ماندن ارضای نیاز جنسی به چارچوب شرعی یعنی ازدواج؛ دوم، لزوم مخفی نگاه داشتن رفتارها و روابط جنسی، خواه مشروع

و خواه نامشروع، از چشم دیگران. حال اگر کسی با هر انگیزه‌ای تصمیم بگیرد حکم نخست را نقض کند و به رفتار یا رابطه جنسی نامشروع اقدام ورزد، به هیچ وجه، مجاز به آشکار نمودن آن نیست؛ زیرا حکم دوم به قوت خود باقی و لازم‌الاجرا و قابل پیگیری قضائی است.

## ۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله با رویکردی عقلانی - اجتهادی به بازخوانی مهم‌ترین مبانی ارزشی مؤثر بر سیاست‌پردازی در حوزه عفاف و حجاب پرداخته شد. مهم‌ترین نتایج تحقیق از این قرارند:

- افزون بر مجموعه گسترده‌ای از وظایف فردی در زمینه‌های پوشش، نگاه به جنس مخالف و سایر روابط زن و مرد، وظایف اجتماعی فراوانی پیرامون سه محور تعلیم و تربیت، حمایت و نظارت شناسایی شدند که تدوین نظام‌مند و تعریف شاخص‌های دقیق و عملیاتی برای آنها ضرورت دارد.
- حق آزادی به عنوان یکی از حقوق اساسی بشر که در قوانین داخلی و بین‌المللی پذیرفته شده است، هم از نگاه دینی و هم از منظر عقلانی، مشروط به عدم تعارض با مصالح مهم‌تر است.
- حق کرامت صرفاً یک حق نیست تا بتوان از امکان اسقاط آن سخن گفت، بلکه هر فردی علاوه بر داشتن چنین حقی، مکلف است کرامت و احترام خویش را حفظ کند.
- حق حریم خصوصی فقط در موارد رفتارهای خصوصی غیرعفیفانه‌ای که هیچ پیامد اجتماعی (مانند گمراه‌سازی، آزاررسانی و بدآموزی به دیگران) نداشته باشند، می‌تواند مانع مداخله حاکمیت شود.
- حق گرایبی از وظیفه‌گرایی منفک نیست و در نتیجه، هنجارهای عفاف و حجاب می‌توانند توأماً جنبه حق‌اللهی و حق‌الناسی داشته باشند.
- در سیاست‌های عفاف، اصول ذیل به عنوان اصول حاکم بر ترجیحات ارزشی باید لحاظ شوند: اصل ترجیح حفظ نظام اسلامی بر حفظ سایر احکام و ارزش‌های دینی؛ اصل ترجیح ارزش‌های معنوی بر ارزش‌های مادی؛ اصل ترجیح خانواده‌محوری بر فردمحوری؛ اصل ترجیح منافع جمعی بر منافع فردی؛ اصل ترجیح ازدواج دائم بر ازدواج موقت؛ اصل ترجیح ازدواج موقت بر روابط جنسی نامشروع؛ اصل ترجیح بی‌عفتی‌های کوچک بر گناهان و بی‌عفتی‌های بزرگ؛ اصل مبعوضیت شدیدتر همجنس‌بازی نسبت به زنا.

- برحسب نظریه جنسی اسلامی، نیاز جنسی از مهم‌ترین نیازهای غریزی انسان است که ارضای آن از حقوق اساسی انسان قلمداد می‌شود؛ در چارچوب مقرر برای ضابطه‌مند کردن ارضای نیاز جنسی، هرگز بر قواعد سخت‌گیرانه و سرکوبگرانه تکیه نشده است؛ محدودیت عمده در این زمینه، ناظر به اصل ارضای نیاز جنسی نیست، بلکه مربوط به اظهار و علنی کردن آن در انظار دیگران است.



## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. احسان‌ی، ابن ابی‌جمهور (۱۴۰۵ق.). عوالی اللئالی العزیزیه، (۴ جلد)، قم: دار سیدالشهداء للنشر.
۳. امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام، (۲۲ جلد)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۱ق.). المکاسب المحرمه، قم: [بی‌نا].
۵. بحرانی، محمدسند (۱۴۲۶ق.). أسس النظام السیاسی عند الإمامیه، تقریر: سید محمدحسن رضوی و مصطفی اسکندری، قم: مکتبه فلدک.
۶. بستان نجفی، طرح پژوهشی فقه عفاف جنسی (در دست اجرا).
۷. بستان نجفی، حسین (۱۳۹۰). گامی به سوی علم دینی (۲): روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶). تصنیف غررالحکم و دررالکلم، تحقیق: مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۱). زن در آئینه جلال و جمال، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۰. حرّ عاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹ق.). وسائل الشیعه (۳۰ جلد)، قم: مؤسسه آل‌البیت (علیّه‌السلام).
۱۱. سروش، محمد (۱۳۸۱). آزادی، عقل و ایمان، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان، مرکز تحقیقات علمی.
۱۲. سروش، محمد (۱۳۹۴). احکام حریم خصوصی بر اساس منابع اسلامی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳. سروش، محمد (۱۳۹۳). مبانی حریم خصوصی بر اساس منابع اسلامی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا). المیزان فی تفسیر القرآن (۲۰ جلد)، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق.). الکافی (۸ جلد)، تحقیق: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. گرت، استفانی (۱۳۸۰). جامعه‌شناسی جنسیت، ترجمه کنایون بقایی، تهران: نشر دیگر.
۱۷. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۰۹ق.). کنز العمال (۱۶ جلد)، بیروت: مؤسسه الرساله.
۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق.). بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. مراغی، سید میرعبدالفتاح (۱۴۱۷ق.). العناوین الفقهیة، (۲ جلد)، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به

جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۲۰. نجفی، محمدحسین ([بی تا]). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام (۴۳ جلد)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۱. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق.). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، (۱۸ جلد)، بیروت: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).

22. Howlett, Michael; Ramesh, M. and Perl, Anthony (2009). **Studying Public Policy: Policy Cycles & Policy Subsystems**, Oxford: Oxford University Press.